

Anno IV, n. 2 – 2012

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)

Anno IV n. 2 Maggio-Agosto 2012

Ricerche/Articles

- Esteban Anchustegui Igartua
Ciudadanía y multiculturalismo 193
- Anna Li Donni
Carmelo Provenzano
*Politica industriale ed evoluzione dei settori industriali:
alcune implicazioni di evolutionary economics* 212
- Luigi Mastrangelo
*Brutus Romae tra mitologia fondativa, ricostruzioni
storiografiche e rielaborazioni ideologiche* 230
- Carlo Verri
Il federalismo antifascista di Silvio Trentin 250
- Fabio Di Giannatale
*Il «Vicesatana» Mazzini e la Civiltà Cattolica
Aspetti dell'intransigentismo risorgimentale* 269
- Michihiro Kaino
*Bentham's Legal Theory and the Common Law tradition:
defining some key elements of continuity* 291
- Pietro Daniel Omodeo
*Giordano Bruno nell'Illuminismo radicale tedesco: la diatriba
historico-philosophica di Friedrich Christian Laudkhard* 306
- Flavio Silvestrini
*Il duplice volto del Monarca dantesco tra teoria politica
e realtà storica* 324
- Manuela Girgenti
Politica e diritto nel pensiero di Maimonide 347
- Atti del Seminario di Studio su Karol Wojtyła
(Palermo, 2 aprile 2009)**
- Giovanni Paolo II tra teologia, pedagogia e politica
Interventi di Antonio Bellingeri, Anselmo Lipari,
Rosanna Marsala 367

Note e discussioni/ Notes and Discussions

Peter A. Mazur – Simon Ditchfield
*Raccontare la conversione in età moderna:
a proposito di Schiavitù mediterranee* 411

Alessandro Argiroffi
Hannah Arendt, l'effettività e la terzietà 427

Recensioni/Reviews

T. Casadei, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni,
cittadinanza in Thomas Paine* (S. Samorì); Montesquieu,
Pensieri diversi, a cura di D. Felice (F. Fraulini); M. Ciardi,
*Reazioni tricolori. Aspetti della chimica italiana nell'età del
Risorgimento* (P. Venturelli); G. Pecora, *Socialismo come libertà
– La storia lunga di Gaetano Salvemini* (G. Ponderano Altavilla);
M. Ingrassia, *La sinistra nazionalsocialista* (G. Marino) 439

Quarta di copertina/Back cover 450

RICERCHE/ARTICLES

ESTEBAN ANCHUSTEGUI IGARTUA

CIUDADANÍA Y MULTICULTURALISMO

Introducción

El llamado «desafío del multiculturalismo» es uno de los «temas de nuestro tiempo». El *hecho social del multiculturalismo* — la convivencia dentro de un espacio social de grupos de individuos de culturas diferentes — es fuente en las sociedades actuales de un conjunto de problemas y demandas importantes y actual o potencialmente conflictivos (condiciones de marginación y pobreza de minorías étnicas, derechos de los inmigrantes, demandas de autonomía y autodeterminación de minorías nacionales o culturales, conflictos en torno a derechos lingüísticos, símbolos nacionales, etc.). En términos generales, se plantea, tanto para la filosofía política como para la política práctica la cuestión de la *conjugación de ciudadanía e identidad etnocultural*.

El multiculturalismo no es una condición singular de la cultura moderna, sino una condición normal de casi todas las sociedades - salvo algunas primitivas aisladas¹. El mundo no está dividido en culturas o etnias con fronteras nítidas y claras, y en la historia de las sociedades e incluso en las biografías de los individuos se entrecruzan rasgos y elementos culturales variados. Ya hace siglos hubo ciudades como Estambul, Samarkanda, Venecia, Kiev y Toledo en las que se dio una amplia multiculturalidad. Bien podemos decir que toda sociedad es en cierto sentido multicultural.

Pero el hecho se acentúa especialmente en las sociedades contemporáneas, afectadas por:

a) migraciones a gran escala

b) reacciones defensivas de reivindicación de la particularidad cultural frente a la globalización: la mundialización de la racionalidad técnica en los procesos económicos produce el despertar de demandas de identidad ancladas en la lengua, el cuerpo y la memoria, que se oponen a la objetivización y mercantilización de los sujetos y de sus relaciones (Cf. Touraine 1995:14-25). A ello se une un cierto agotamiento en el terreno teórico del proyecto normativo universalista.

¹ Sobre el multiculturalismo como hecho social puede verse, entre otros, el trabajo de Lamo de Espinosa (1995: 13-80).

la crisis del Estado, incapaz de cumplir la función hegemónica y mediadora que tuvo en el pasado, y al mismo tiempo demasiado pequeño para unos fines y demasiado grande para otros.

El *hecho* del multiculturalismo se convierte en *problema* cuando no se acepta que la coexistencia de grupos procedentes de marcos culturales diferentes se resuelva en la integración o asimilación (a la cultura de la sociedad de recepción o a la culturalmente hegemónica), sino que *se pretende conservar y aun reforzar la diversidad de identidades culturales, y se reclaman por consiguiente políticas diferenciadas y derechos colectivos específicos*. Allí donde se produce el tránsito desde una sociedad relativamente homogénea a otra multicultural (ya sea por migraciones —la causa más común en las sociedades contemporáneas—, o por fusión de entidades con culturas diferentes, por conquista), se crean grandes tensiones como consecuencia de la interacción de culturas. Y puesto que los miembros de las diferentes culturas han de compartir lugares públicos (los parques, los bares, las tiendas...) e instituciones públicas (escuelas, hospitales), se plantea el problema práctico de conjugar el respeto a la diferencia de valores y costumbres con la necesidad de establecer reglas y derechos comunes a todos los miembros de las sociedades multiculturales.

El multiculturalismo como opción política² se engloba dentro de una tendencia generalizada de *afirmación de la identidad colectiva* y la demanda consiguiente de *reconocimiento de la diferencia* (étnica, lingüística, religiosa, de género, etc.)³. Estas reivindicaciones fuerzan a reconsiderar algunos de los supuestos básicos en la concepción de la esfera pública (y de la ciudadanía), que tradicionalmente había sido entendida como construcción contractual de sujetos políticos individuales y formalmente semejantes. Por ejemplo, movimientos como el feminista han atacado el supuesto de que la condición de género pueda dejarse al margen en la vida política, puesto que de hecho tal condición determina decisivamente la inserción de las mujeres en el espacio político (Cf. p. ej. Phillips 1998: 319-339), y han hecho ver cómo los individuos participan en la vida política también en tanto que miembros de grupos. Al mismo tiempo, las «políticas de la identidad y la diferencia» plantean problemas de reconocimiento y comunicación entre los diferentes, y hacen especialmente grave la cuestión de la regulación de las relaciones y la cohesión social.

Importa por consiguiente especificar qué vamos a entender aquí por «multiculturalismo». El multiculturalismo coincide en parte con otros

² Como observa Joseph Raz, el término «multiculturalismo» suele usarse tanto para describir una sociedad con características de pluralidad cultural como las aludidas, como para un tipo de política favorecedora de esa situación. Cf. Raz (1994: 170-191).

³ Seyla Benhabib: «En tanto toda búsqueda de identidad incluye diferenciarse uno mismo de lo que uno no es, una política de identidad es siempre y necesariamente una política de creación de diferencia». En Benhabib (1996: Introduction).

grupos y movimientos sociales, como feministas, discapacitados, asociaciones políticas o culturales minoritarias o marginales, en demandar medios y posiciones que garanticen su independencia y/o supervivencia, sobre la base del reconocimiento de su diferencia. En todos los casos puede hablarse de una reacción contra un sistema que no reconoce las necesidades específicas y los derechos particulares que precisan estas minorías. No obstante, conviene tener en cuenta las *características específicas de las diversas demandas*. Y, en este sentido, podemos considerar características como:

(a) el carácter transitorio o permanente de su reivindicación: transitoria, en el caso de que lo que se pretenda sea la equiparación al resto de la sociedad —ej. discriminación positiva mujeres—; o permanente, cuando se trata de mantener rasgos diferenciales como la religión o la lengua.

(b) la demanda de inclusión o de reconocimiento de diferencia (p. ej., el feminismo reclama una integración igualitaria en la ciudadanía común, algunos movimientos nacionalistas el reconocimiento de un status diferenciado, con los correspondientes derechos)

(c) la reivindicación o no de autogobierno, etc⁴.

Por todo ello, y para delimitar el ámbito específico a tratar, Kymlicka propone reservar el término «multiculturalismo» para las *demandas de minorías culturales centradas en el reconocimiento de su identidad diferenciada y el establecimiento consiguiente de un marco político que incluya un status y unos derechos diferenciados en función del grupo*. No se incluirían, por tanto entre las demandas de una política multicultural las reivindicaciones de reconocimiento de mujeres, homosexuales, grupos políticos o religiosos, etc (Kymlicka 1996a: especialmente 34-46).

El teórico canadiense distingue además *dos tipos de diversidad cultural* (que presentan problemáticas específicas):

a) La diversidad *multinacional* resulta de la convivencia de «naciones»⁵ que voluntaria o involuntariamente se incorporan a un único Estado. En este caso se trata de comunidades territorialmente separadas. La reivindicación de reconocimiento de la pluralidad cultural se traduce en la reivindicación de autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas, con su propia «cultura societaria».

b) La diversidad *poliétnica* resulta de la inmigración de individuos con particularidades étnicas o culturales. En este caso no hay

⁴ Cf. la tipología de Requejo (1996: 93-120). El autor considera confuso el término «multicultural» para referirse al pluralismo cultural de las sociedades actuales.

⁵ Kymlicka define «nación» (que entiende como sinónimo de «cultura» o «pueblo») como «una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas». Kymlicka (1996a: 36). Cf. también Kymlicka (1996c: 21), Kymlicka (1996b: 5-36).

separación entre comunidades, sino que comparten los mismos espacios de trabajo, ocio, etc. El objetivo de estos grupos no es lograr una entidad política separada, sino modificar las leyes e instituciones de la sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales.

Es importante observar que es el segundo tipo de diversidad el que está más directamente relacionado con la problemática específica que la pluralidad etnocultural plantea a la definición de la ciudadanía: es decir, ¿cómo conjugar la ciudadanía común con el reconocimiento de la diversidad de agentes que interactúan desde perspectivas de expresión e interpretación cultural diferentes?

En el primer caso, la cuestión del multiculturalismo se solapa con la de la identidad nacional y el nacionalismo. Y es posible que se practique una política multicultural en el primer sentido, y no en el segundo. Y en este sentido, cabe observar que es compatible una política “multicultural” en cuanto reconozca la pluralidad de minorías nacionales — mediante un elevado grado de autogobierno de éstas — con la ausencia de reconocimiento de la diversidad cultural dentro de ellas⁶.

Posiciones ante el problema del multiculturalismo. El problema

El problema que plantea el multiculturalismo a un intento de redefinición de la ciudadanía en las sociedades actuales consiste en que el modelo político del Estado democrático liberal clásico, basado en una concepción de la ciudadanía que abstrae de (entre otras) las particularidades etnoculturales y funda la identidad política en la condición formal de ser sujeto de derechos u deberes iguales parece no ajustarse a la realidad de sociedades plurales, no homogéneas (multinacionales y/o multiétnicas), en las que se abren paso demandas de reconocimiento de la especificidad cultural de las minorías coexistentes, traducidas en demandas de derechos y medidas específicas para los grupos, como condición para la preservación de la propia identidad de los individuos-ciudadanos y su pleno autodesarrollo. Esto puede entenderse como una exigencia de ampliación del concepto de ciudadanía (considerando a los ciudadanos, no sólo como individuos, sino también como miembros de grupos), pero también es una propuesta que parece difícilmente compatible con algunos de los supuestos subyacentes al modelo “clásico” democrático-liberal del ciudadano. En palabras de Habermas (1993: 128), ¿pueden las democracias constitucionales modernas, que parten del presupuesto contractualista de una asociación de individuos, y por tanto de una teoría individualista de

⁶ Y desde luego, esto no es un mero supuesto teórico.

los derechos, hacer justicia a luchas por el reconocimiento que giran en torno a la articulación y afirmación de identidades colectivas? ¿No habrá que reclamar un tipo de derechos colectivos que rompa el molde del Estado constitucional, hecho a la medida de los derechos individuales, y en este sentido “liberal”?

1. El enfoque liberal “clásico” (liberalismo 1)

El modelo “clásico” occidental, de inspiración liberal, puede ser caracterizado (esquemáticamente) por los siguientes rasgos:

a) Individualismo: Los individuos como tales son las unidades políticas, y la sociedad política resulta de un hipotético contrato social entre individuos. De ahí se sigue una concepción de los derechos como derechos individuales (de los individuos como tales).

b) Distinción neta entre el ámbito público (jurídico y político) y el privado (economía, cultura): hay un orden único y universal de las normas que rigen la esfera pública, compatible con la pluralidad de concepciones y formas de vida en la esfera privada. (Esto es lo que expresa la noción del «overlapping consensus» de Rawls: un marco de derechos y deberes, de reglas procedimentales, común a ciudadanos que defienden distintas «doctrinas comprensivas» diferentes, y que por lo demás pueden perseguir sus propias metas [Cf. Rawls (1996). Estas nociones se aclararán en el tema *El modelo liberal de ciudadanía*]). Y ello implica

c) La neutralidad ética del Estado. El Estado, por tanto, debe permanecer neutral frente a las diferentes doctrinas y metas de los individuos, voluntariamente «ciego» para las diferencias culturales y religiosas. Esto quiere decir que el Estado debe limitarse a proporcionar un conjunto de derechos y medidas necesarios para que todos los ciudadanos tengan igual acceso al mantenimiento y expresión de sus opciones culturales, religiosas e ideológicas, sin comprometerse él mismo con una concepción sustantiva del bien. Porque, dado el compromiso de tratar a todas las personas con igual respeto, y dada la diversidad cultural de los ciudadanos, la adopción de una posición sustantiva violaría el compromiso de equidad.

d) De lo que se sigue, históricamente; primero, una política de *tolerancia* (las minorías pueden comportarse como quieran, siempre que no interfieran con la cultura de la mayoría, aunque no haya reconocimiento público alguno para ellas) y después, una política de *no-discriminación*: el Estado intervendrá activamente para garantizar el acceso a los servicios públicos de todos los miembros de la sociedad como individuos. Pero no se acepta la introducción de derechos o ayudas específicos de grupos, porque ello supondría violar la neutralidad del Estado.

2. El enfoque del multiculturalismo

2.1. Nueva posición liberal propuesta por Kymlicka o Raz (Liberalismo 2)

El enfoque del multiculturalismo (entendido aquí como posición teórica favorable a él) se caracteriza, según Raz, por el rechazo del enfoque individualista de la concepción de la no-discriminación. La perspectiva multiculturalista concibe a la sociedad política como integrada por una pluralidad de comunidades culturales estables y viables, que han de ser consideradas de igual rango, sin que pueda considerarse que la sociedad pertenece más a ninguna de ellas.

Este enfoque se apoyaría en una doble consideración:

a) La creencia de que la libertad individual y la prosperidad dependen de la pertenencia plena y no dificultada a un grupo cultural respetado y floreciente.

b) La creencia en el pluralismo (irrebasable) de valores, en buena medida incompatibles, de sociedades diferentes.

Dadas estas premisas, la solución para la convivencia en las sociedades plurales no es la neutralidad estatal — que es imposible—: «La idea de responder a las diferencias culturales con una *omisión bienintencionada* carece de sentido. Las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras» (Kymlicka 1996a: 152). La identidad política conlleva una identidad cultural implícita. Por consiguiente, el objetivo no puede ser constituir un Estado neutral, sino *acomodar las diversas identidades culturales dentro del Estado*. La cuestión no es si los Estados deben implicarse en la reproducción de grupos e identidades culturales, sino cómo.

Es bien cierto que estos autores, que se consideran a sí mismos liberales, como Raz o Kymlicka, son conscientes de que el multiculturalismo despierta recelos entre muchos liberales, que piensan que puede reforzar a los que tienen poder en los grupos etnoculturales, en detrimento de los derechos individuales, que contribuye a minar la cohesión social, y que iguala la cultura secularizada y democrática a la que ha llegado Occidente con culturas de base religiosa y autoritaria⁷. Así y todo, estos autores creen que es posible argumentar en favor del multiculturalismo desde un enfoque liberal.

Su argumentación se basa en la consideración de que la libertad tiene prerequisites culturales. Su posición puede exponerse más o menos como sigue:

⁷ Algunas de estas objeciones se consideran más abajo.

1) el liberalismo tiene como idea central la libertad de los individuos para la elección de su vida.

2) esta libertad presupone disponer de opciones vitales (formas de vida), opciones encarnadas en redes densas de prácticas sociales interrelacionadas, cuyo conocimiento y significado es accesible mediante la comprensión de un «vocabulario compartido», constituido por una lengua y una historia.

3) esto quiere decir que en último término la libertad de elección tiene como precondition un substrato cultural, porque sólo a través de la socialización en una cultura puede uno disponer de las opciones que dan significado a la vida. La cultura determina el horizonte de las posibilidades de los individuos. En palabras de Kymlicka «nuestra capacidad de formar y de revisar un concepto del bien está íntimamente ligada a una cultura societal, puesto que el contexto de elección individual consiste en la gama de opciones que nos ha llegado a través de la cultura. Decidir cómo guiar nuestras vidas conlleva, en primera instancia, explorar las posibilidades que nuestra cultura nos proporciona» (Kymlicka 1996a: 157)⁸.

La cultura es además un factor fundamental en la constitución de la identidad personal y en la propia autopercepción, y en la posibilitación de relaciones sociales ricas y fluidas⁹.

4) Por consiguiente, el compromiso liberal con la libertad individual ha de ampliarse con el compromiso con la viabilidad y florecimiento de las «culturas societarias»¹⁰.

Tanto Kymlicka como Raz recalcan, sin embargo, que su posición sigue siendo liberal, porque su defensa de los grupos culturales no se funda en el valor de las culturas por sí mismas, sino en el hecho de que las culturas son precondition de la libertad individual, a la que dan acceso y contenido.

2.2. La política del reconocimiento (Taylor) (Más liberalismo 2)

Adoptar la perspectiva del multiculturalismo exige no sólo una reconceptualización de la esfera pública, sino un giro en las políticas relacionadas con la ciudadanía y los derechos. Esto es lo que sostiene

⁸ Una posible objeción es que si bien las personas necesitan una cultura, no necesitan tal o cual cultura determinada, y de hecho en nuestro mundo cosmopolita las personas se trasladan de una cultura a otra. Pero esta situación es infrecuente, y los vínculos con la propia cultura de origen son extraordinariamente fuertes para la mayoría de las personas, precisamente porque les asegura un sentimiento de identidad y pertenencia, y un contexto de elección inteligible.

⁹ Raz hace notar cómo una política que separa a los hijos de la cultura de sus padres amenaza el entendimiento y vinculación mutuos.

¹⁰ El término es de Kymlicka, que define la cultura societaria como «una cultura territorialmente concentrada con base en una lengua común usada en una amplia gama de instituciones sociales, tanto en la vida pública como en la vida privada». Kymlicka (1996b: 9).

Taylor en su célebre ensayo *La política del reconocimiento* (cuyas tesis esenciales resumiré aquí). Desde presupuestos comunitaristas, el filósofo canadiense reclama atención para los procesos de constitución de la identidad (olvidados por el liberalismo).

Taylor liga la necesidad (y la exigencia) de reconocimiento a su vinculación con la identidad (entendida como «la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano» [Taylor 1993: 152]). Nuestra *identidad se moldea por el reconocimiento*, o por la falta de éste, o por un falso reconocimiento, que puede hacer que el individuo se vea a sí mismo de manera degradada. La propia autodepreciación puede ser uno de los instrumentos más poderosos de opresión (como puede comprobarse en la historia de las mujeres o de los negros americanos). Identidad y reconocimiento están ligados, porque el desarrollo de la identidad —tanto la individual como la colectiva— está vinculado al reconocimiento. Y esto por el «carácter fundamentalmente dialógico» de la vida humana. Las personas adquieren los lenguajes necesarios para su definición sólo en relación con los demás, y definen su identidad en diálogo con los otros (particularmente los «otros significativos») a lo largo de toda la vida. Incluso podríamos decir que hay otros que son parte de nuestra identidad, en la medida en que sólo con ellos podemos acceder a las cosas que apreciamos.

El filósofo canadiense reconstruye la historia del discurso del reconocimiento y de la identidad. La conjunción de dos cambios, la sustitución del valor del honor, ligado a una sociedad jerárquica, por el de la *dignidad igualitaria*, y la nueva noción de la identidad como *autenticidad* —por una identidad individualizada que es particularmente mía— constituye la base de la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento:

Por el primer cambio (la *dignidad igualitaria*), se introduce una política universalista de reconocimiento de la dignidad igual de los ciudadanos, y por consiguiente de igualdad de derechos (si bien caben interpretaciones divergentes sobre el alcance de esta igualdad). Una política que se ha vinculado tradicionalmente a la exclusión de la discriminación (y por tanto, de la diferencia).

El segundo cambio (la *autenticidad*), está ligado al giro subjetivista de finales del XVIII. La alternativa a las éticas del «sentido moral» (Shaftesbury, Hutcheson) por la comprensión de la acción humana en términos instrumentales de cálculo de consecuencias inicia una visión de la autorrealización centrada, no en la vinculación a una entidad o meta superior, sino en la fidelidad a sí mismo (a la «voz interior»); es decir, a la *autenticidad*. Éste es el camino seguido por Rousseau (moral como atención a la voz de la naturaleza dentro de nosotros) y Herder (cada uno tiene su propia medida, su modo original de ser humano).

El liberalismo clásico estuvo atento a la primera dimensión, pero

permaneció cerrado a la segunda. Y lo que Taylor pretende dejar sentado es que la autorrealización individual depende en buena medida de la participación en un marco cultural de identificación y, por consiguiente, la afirmación política de los derechos en una sociedad democrática debe incluir aquellos que hacen posible la supervivencia del marco cultural necesario para el desarrollo de nuestra identidad, en igualdad de condiciones para las diferentes culturas.

Pues el liberalismo clásico¹¹ está comprometido con la defensa de la igualdad de derechos individuales, y como consecuencia, según se ha dicho ya, considera que el Estado ha de ser neutral respecto a cualquier clase de metas colectivas. Por tanto, ha de ser «ciego» a las diferencias entre los ciudadanos en su defensa de una *política de la dignidad universalista*. Pero esto se opone a la *política de la diferencia* que demanda el concepto moderno de identidad.

Pero éste (el concepto moderno de identidad que propugna Taylor) no sólo exige *igual reconocimiento para cada uno* (y en este sentido sería también universalista), sino que pide además que sea reconocido como *distinto* de los demás, y por tanto que demos reconocimiento y status a algo que no es universalmente compartido. Y el reconocimiento de esta especificidad exige que hagamos de estas distinciones la *base de un tratamiento diferencial*.

Como el mismo Taylor señala, la divergencia existente entre la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia se aprecia cuando consideramos las intuiciones valorativas subyacentes a ambas. La primera se basa en la tesis de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto (en cuanto personas). Su “leitmotiv” es la autonomía individual. Ello exige que tratemos a los demás de manera «ciega a la diferencia». La segunda, en cambio, se basaría en la capacidad (universal) de moldear y definir la propia identidad individual y cultural, y por consiguiente exige el reconocimiento y fomento de la particularidad.

Si quienes sostienen la posición del “*liberalismo 1*” temen que una política multiculturalista viole el principio de no discriminación (al adoptar posiciones en favor de una determinada cultura), ellos pueden ser acusados a su vez de negar la identidad de las personas, al introducirlas en un molde homogéneo. Molde, que, además, no es neutral, sino que refleja una cultura hegemónica: la sociedad supuestamente justa y ciega a la diferencia (la sociedad liberal) es en realidad discriminatoria. El liberalismo refleja una cultura particular; y esto no es un rasgo contingente, sino que revela una contradicción pragmática esencial.

Por eso Taylor cree necesario buscar otro tipo de política liberal, capaz de reconocer las identidades culturales. (*Un “liberalismo 2”*). Apela para ello a la experiencia de su propio país, Canadá. El reconocimiento

¹¹ En su comentario al ensayo de Taylor, Walzer llama “liberalismo 1” al inspirado en la concepción universalista de la dignidad, y “liberalismo 2” al que Taylor propone.

de Quebec como «sociedad distinta» en la enmienda del lago Meech a la Carta canadiense de derechos de 1982 dio lugar a una serie de normas restrictivas en nombre del objetivo colectivo de la supervivencia¹². Esto significa, a juicio de muchos canadienses angloparlantes, imponer a los individuos restricciones que pueden violar sus derechos en nombre de metas colectivas. Además, aducen que la imposición de metas colectivas siempre discriminará a todos aquellos que no pertenecen a los grupos que definen estas metas. Pero Taylor considera que es concebible *otro modelo de sociedad liberal*, un modelo capaz de incorporar la orientación a metas colectivas y que a la vez sea respetuosa con los derechos individuales. Una sociedad política (como Quebec) no es neutral entre «quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo» (Taylor 1993: 87). Para ella no es suficiente con una política que posibilite a los individuos la búsqueda de sus objetivos, entre los cuales puede estar el uso y la conservación de una lengua (el francés); requiere una acción positiva que cree una identidad cultural para los miembros presentes y futuros (que éstos se identifiquen con una cultura francoparlante). Y puesto que se trata de un bien que ha de ser perseguido en común, ha de ser objeto de una política *pública*.

Esto no significa que no tenga en cuenta los derechos individuales fundamentales de todos sus miembros, y especialmente de las minorías que no comparten su concepción de lo bueno, y que no ofrezca las adecuadas salvaguardias para ellos. Pero «hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios e inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública -aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo- por otra» (Ibidem: 89). Derechos como el *habeas corpus* estarían al margen de las diferencias culturales; en cambio, ciertas normas de trato uniforme habrían de ser contrastadas con el valor de la supervivencia cultural (a menudo en favor de ésta).

3. El enfoque de la «democracia deliberativa»: Habermas

En su artículo *Struggles for Recognition in Constitutional States*, Habermas examina críticamente el ensayo de Taylor y trata de establecer cómo puede afrontarse el problema denunciado por Taylor desde su modelo de «democracia deliberativa».

¹² P.ej., ni francófonos ni emigrantes pueden enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa; los documentos comerciales han de firmarse en francés; las empresas con más de 50 empleados han de administrarse en francés. Cf. Taylor (1993: 80).

Considera, en primer lugar, que Taylor hace una lectura sesgada del “*liberalismo 1*”, por lo que se refiere a la cuestión de los derechos. Y pretende mostrar que una teoría de los derechos correctamente entendida no tiene por qué implicar ceguera ante las diferencias culturales.

En su opinión, Taylor entiende la *autonomía* que está en la base del liberalismo meramente como autonomía *privada* (para la persecución de los planes de vida individuales) que se reconoce (o debe reconocerse) a los sujetos de derechos. Pero la autonomía tiene igualmente una vertiente *pública* (como vieron Rousseau y Kant): los ciudadanos son autores de las leyes a ellos destinadas. Autonomía privada y autonomía cívica son cooriginarias y están internamente relacionadas: son los individuos, ejerciendo conjuntamente su autonomía como ciudadanos, quienes han de definir sus intereses y establecer el acuerdo correspondiente sobre aquellas cosas iguales que deben ser tratadas igualmente y las desiguales que deben ser tratadas desigualmente.

Si tenemos en cuenta esta relación interna entre imperio de la ley y democracia, podemos ver que el sistema de derechos no tiene por qué ser ciego ni a la desigualdad en las condiciones de vida ni a las diferencias sociales. Todo *lo que se requiere*, por tanto, es una *realización consistente del sistema*, no un contramodelo como el “*liberalismo 2*”. Habermas reivindica un paradigma procedimental de la democracia que una la autonomía privada de los individuos con su condición pública de ciudadanos, superando la lectura tradicional del liberalismo al tiempo que la visión holista del republicanismo clásico¹³. La democracia tiene su núcleo, no en los individuos, ni en la comunidad como un todo, sino en la intersubjetividad de un proceso deliberativo sobre las cuestiones de interés general, cuya lista está abierta a su tematización pública. Lo que permite ampliar democráticamente el sistema de derechos fundamentales en el sentido del reconocimiento y protección de las diferentes formas de vida¹⁴.

Habermas reconoce que todo sistema legal es *también* la expresión de una forma de vida particular, y no meramente un reflejo de una red universalista de derechos básicos. La legislación debe implementar el sistema de derechos en condiciones particulares, y el contexto “ético” juega un papel indudable en las deliberaciones y

¹³ Sobre este paradigma procedimental véase, entre otros textos, el cap. VII de *Facticidad y validez*: (Habermas, 1998: 363-406), así como el artículo *La soberanía popular como procedimiento* (Ibidem: 589-618).

¹⁴ Claro está, el paradigma habermasiano no admite que la identidad cultural sea algo que no está en absoluto a nuestra disposición, y que por tanto queda fuera de las decisiones democráticas; para el filósofo alemán, la forma y el alcance de ese reconocimiento de la identidad sólo puede definirse en el debate democrático de los ciudadanos sobre sus intereses y necesidades. Y ésta es la premisa básica que los comunitaristas no pueden compartir.

justificaciones de las decisiones legislativas. Es precisamente porque las cuestiones “éticas” son parte inevitable de la política y porque los programas legales expresan la identidad colectiva de una sociedad de ciudadanos por lo que pueden aparecer conflictos culturales en los que las minorías no respetadas se defiendan contra una mayoría insensible. El desencadenante del conflicto *no* es entonces la violación de una neutralidad ética, sino el hecho inevitable de que todo proceso de implementación de derechos básicos esta moldeado «éticamente»¹⁵. En este aspecto los defensores de una política multicultural tendrían parte de razón: no es posible saltar por encima de toda identificación cultural.

Pero la solución a la pluralidad cultural no es la creación de sociedades separadas ajustadas cada una a un patrón cultural dominante: el caso de la antigua Yugoslavia ha mostrado dramáticamente cómo el conflicto intercultural se reproduce una y otra vez. Y por otra parte, la convivencia multicultural es posible desde el enfoque de los derechos. No hay obstáculo, en una esfera pública que funcione bien, para que la implementación de derechos individuales iguales se extienda a garantizar la igual protección de varios grupos étnicos coexistentes y de sus formas culturales de vida, sin necesidad de una justificación adicional. Simplemente se entiende que la integridad de las personas individuales no puede ser asegurada sin proteger al mismo tiempo «los complejos de experiencia intersubjetivamente compartidos y los contextos vitales en los que él o ella fueron socializados y que conformaron su identidad» (Habermas 2002: 141). Y ello puede requerir desde la subvención de determinadas prácticas al establecimiento de instituciones de autogobierno.

En segundo lugar, Habermas considera que *no* es necesario apelar a un tipo de *derechos colectivos* suplementarios, muy cuestionables en términos normativos, ya que «la protección de las tradiciones y de las formas de vida que conforman las identidades se encamina, en último término, a promover el reconocimiento de sus miembros individuales» (Habermas 1999: 210) y que presuponen una discutible idea de identidad cultural. Porque aquí *no se trata de conservación de “especies culturales”*. El contexto cultural desde el que se decide (el conjunto de los ciudadanos y su autocomprensión ética) depende de circunstancias históricas contingentes y es cambiante. Incluye, por ejemplo, a ciudadanos que han roto las tradiciones de sus orígenes. Para garantizar la pervivencia de las culturas como especies sería necesario privar a sus miembros de la libertad de decir sí o no a la propia cultura y a los elementos (o a algunos de ellos) que

¹⁵ Por ejemplo, la Constitución española concede a la Iglesia católica una cierta preeminencia, sólo explicable por el peso histórico y social de esta institución en ese país.

constituyen sus tradiciones. En las condiciones modernas de reflexividad, la reproducción de las tradiciones y formas de vida exige la aceptación crítica de sus miembros, aceptación que ha de ser renovada por los integrantes de cada generación. No es aceptable una preservación a ultranza a costa de los derechos de los ciudadanos (además de que no sería posible).

«En las sociedades multiculturales, la coexistencia de formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, la oportunidad de confrontarse con esa cultura – como con todas las demás –, de proseguirla de una manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico, para seguir viviendo en adelante con el aguijón de una ruptura con la tradición completada conscientemente o con una identidad dividida. El cambio acelerado de las sociedades modernas hace saltar por los aires todas las formas de vida estáticas. Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y la secesión la fuerza para su autotransformación» (Ibidem: 211-212).

Habermas invierte el razonamiento de Taylor: los fines colectivos de una sociedad deben someterse al veredicto no sólo presente sino también futuro de los miembros de esa cultura. En otras palabras: desde una perspectiva democrática la identidad colectiva no puede situarse por encima de la determinación de los ciudadanos.

Por lo que respecta a las políticas relacionadas con las minorías culturales, Habermas propone distinguir entre la *integración "ética" (cultural)* de los distintos individuos y grupos, y una *integración política* compartida por todos los ciudadanos en igual medida. Esta integración política arraigaría en una cultura política fundada en los principios constitucionales, interpretados desde la experiencia histórica de la nación, un «patriotismo de la constitución». Pero esta cultura política moldeada por el contexto debe respetar el pluralismo de las comunidades en el nivel subpolítico. Lo decisivo es *mantener la diferencia entre los dos niveles de integración*: de lo contrario la cultura mayoritaria usurpa las prerrogativas del Estado a costa de las demás culturas y formas de vida. En el caso de los inmigrantes, por ejemplo, el Estado puede demandar de ellos solamente una socialización política, que preserve los principios constitucionales, pero no una asimilación cultural (aunque nada puede garantizar que la estructura pública no afecte a su identidad moral a largo plazo). Se trata de articular la convivencia en torno a un consenso básico respecto a la creación y adopción de decisiones del poder: una política basada en los procesos democráticos, la comunicación libre y el control constitucional del poder. Un consenso que debe estar arraigado, a su vez, en esa cultura política de «patriotismo constitucional».

Problemas y Críticas

Me referiré primero a los problemas que se le plantean y a las críticas que se formulan al multiculturalismo desde posiciones “liberales” y universalistas.

a) Como puede verse en el trabajo de Habermas citado, parece subyacer al discurso multiculturalista una concepción esencialista de las culturas como complejos bien delimitados, estables y relativamente impermeables. Cuando, por ejemplo, Kymlicka afirma que «el deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como identidades culturalmente distintas no es necesariamente un deseo de pureza cultural, sino simplemente la aspiración al derecho a mantener su propia pertenencia a una cultura específica y a continuar desarrollando dicha cultura de la misma (e impura) manera en que los miembros de las culturas mayoritarias pueden desarrollar las suyas» (Kymlicka 1996a: 152), parece suponer que existe un mapa bien definido y estable de las culturas, en las cuales se incluirían de forma exclusiva los individuos. Pero de hecho designamos con el nombre de culturas complejos simbólicos extraordinariamente flexibles, en constante transformación y mixtura, como fruto de los contactos entre poblaciones y las transformaciones sociales. Y lo que los individuos necesitan no es el grupo cultural como tal, sino determinados elementos culturales.

¿Por qué la supervivencia de la comunidad cultural ha de ser considerada un fin en sí? Lo importante no es que cada uno tenga una identidad distinta propia, sino que cada uno sea libre de elegir su identidad (cf. Vertova 1994). La integración cultural no priva a una persona de “su” cultura. Adquiere una nueva identidad cultural, que se convierte en “suya”. ¿Por qué oponerse a ella, si no es forzada?. Una consideración de la sociedad como compuesta de culturas (a las que pertenecen individuos), y no como compuesta de individuos con identificaciones basadas en la cultura (entre otras) puede contribuir a crear o exacerbar problemas como los que siguen.

b) Muchos liberales advierten del riesgo de que una política multicultural, que proteja la identidad cultural de los grupos mediante derechos colectivos, deje *inermes a los miembros individuales* de estos grupos ante la imposición por parte del grupo de costumbres y prácticas tradicionales contrarias a los derechos humanos y a los principios constitucionales. (Lo que plantea, secundariamente, el problema de cómo tratar, en un Estado democrático multicultural, a las minorías “iliberales”).

Kymlicka diferencia, por lo que se refiere a la protección de los «derechos diferenciados en función del grupo» (Kymlicka 1996a: 89)¹⁶

¹⁶ Kymlicka distingue tres tipos de *derechos diferenciados en función del grupo*: a) *derechos de autogobierno* (algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial

entre *restricciones internas* y *protecciones externas*. Las primeras se refieren a las relaciones intragrupalas: se trata de restringir la libertad de los propios miembros en nombre de la tradición o de la solidaridad del grupo, protegiéndolo del disenso interno. Las segundas, a las relaciones intergrupales: se trata de medidas para proteger al grupo de las decisiones externas (p.ej., derechos de autogobierno, subvenciones, etc.).

La demanda de protecciones externas puede plantear algunos problemas (p.ej., la discriminación en el status de algunos grupos respecto a otros); pero el aspecto más conflictivo lo plantean las restricciones internas. Desde un punto de vista liberal, *las restricciones internas son injustificables*: «El liberalismo – escribe Kymlicka – se compromete con (y quizá se define por) la perspectiva según la cual los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad» (Kymlicka 1996a: 211). Desde la perspectiva de la autonomía no son admisibles las violaciones de los derechos individuales: otra cosa es que las políticas concretas apropiadas hayan de ir por la vía de la persuasión (incluso si ello supone tolerar durante algún tiempo prácticas iliberales) más bien que por la de la imposición. En todo caso, según Raz, los individuos que no se encuentran a gusto en su cultura nativa deben tener la posibilidad de salir del grupo.

La cuestión es si no es precisamente necesario reconocimiento de derechos de los grupos frente a los particulares para proteger la pervivencia de una comunidad cultural, y si la defensa de un «derecho de salida» no presupone una pertenencia electiva a la comunidad cultural, incompatible con los planteamientos adscriptivos del multiculturalismo.

c) Una política multiculturalista promociona culturas, o aspectos de ciertas culturas, que son inaceptables desde el punto de vista de los derechos del hombre y la autonomía de las personas. Tal vez sería mejor desalentar la continuidad de esas prácticas que son opresivas para los miembros del grupo, y favorecer la inserción en una cultura respetuosa de los derechos.

Pero han de tenerse en cuenta las dificultades que puedan experimentar las personas socializadas dentro de estas culturas para comprender puntos de vista muy alejados de los suyos, y para transformar sus actitudes.

«para asegurarse así el pleno y libre desarrollo de sus culturas y los mejores intereses de sus gentes». (Esto se aplicaría a las minorías nacionales; podría llegar a la reivindicación de la secesión). b) *derechos poliétnicos*. Se trata de medidas específicas en función del grupo de pertenencia que «tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante». Ej.: exención de ciertas obligaciones. c) *derechos especiales de representación para grupos étnicos o sociales* en el seno de las instituciones centrales del Estado que los engloba. (Kymlicka 1996a: 89).

d) El riesgo de que una política multiculturalista propicie la *consolidación de culturas fuertemente especificadas y aisladas*, y por tanto mine la cohesión social, que ha de sostenerse sobre una identidad cívica compartida. La «política de la diferencia» corre el riesgo de llevar a una «ghettización» de la sociedad: cada grupo se retira tras los límites de su identidad, sin reconocer una cultura común más amplia (Cf. Beiner 1997). Y esta cultura cívica común es precisamente más necesaria en las sociedades multiculturales de nuestros días, en que diversos grupos culturales comparten el espacio político. Se corre el riesgo de estimular la disgregación, a menudo traumática.

Me he referido ya a alguna de las críticas que desde una perspectiva favorable al multiculturalismo se hacen a la concepción «meramente política» de la ciudadanía, como la imposibilidad de una actitud neutral por parte del Estado. Así, Kymlicka advierte que la idea de las «naciones cívicas» que, a diferencia de las «naciones étnicas» serían ajenas a rasgos etnoculturales, es mítica: la ciudadanía se define siempre en términos culturales; la única diferencia es el carácter más o menos abierto e incluyente de la misma. Y si se reconoce esto, «queda claro que en los Estados multinacionales la pertenencia cultural de algunas personas sólo puede ser reconocida y protegida mediante el respaldo a derechos de grupo en el seno del Estado» (Kymlicka 1996b: 28).

Se puede criticar también la pretensión de distinguir, como hacen autores como Rawls o Habermas entre identidad política e identidad cultural. La misma diferenciación entre estos dos niveles – se objeta – presupone una concepción particular, propia de una determinada cultura, de la relación entre lo público y lo privado que no tiene por qué ser compartida (y tal vez no puede serlo) por miembros de otras culturas, que no pueden dejar al margen su concepción del bien al actuar en el espacio público.

Por otra parte, la adopción de una cultura política basada en los derechos implica necesariamente cambios en las formas de vida de las culturas «tradicionales»¹⁷. Vertova sostiene que «la aceptación de una ciudadanía implica la disponibilidad a aceptar la nueva identidad producida por el ejercicio de los derechos de ciudadanía» (Kymlicka 1996b: 184). Así pues, la diferenciación no sería sostenible ni desde una perspectiva pluralista ni desde una perspectiva democrática.

Cabe además pensar que aún compartiendo una cultura política común, las minorías nacionales consideren que tienen una identidad cultural específica, en función de la cual constituyen «una sociedad distinta», lo que fundamenta su derecho a un reconocimiento en el

¹⁷ P. ej., la libertad de culto implica una concepción de la experiencia religiosa como hecho privado.

plano político materializado en derechos de autogobierno: ignorar la pluralidad cultural bajo el manto de la ciudadanía común exacerba el problema. (Pero de no optar por la secesión, la permanencia en una sociedad multicultural exigirá un marco político compartido).

Conclusión

El multiculturalismo nos sitúa ante la tensión entre la identidad política común y la diferencia dada por la particularidad cultural que, aun siendo prepolítica, tiene consecuencias políticas.

Parece necesario que una concepción democrática de la ciudadanía haga visible e incorpore la pluralidad cultural, respetando la identidad de los distintos grupos culturales y favoreciendo su desarrollo. Esto ha de traducirse en políticas que posibiliten la educación en la lengua y cultura de origen, el reconocimiento de las costumbres y prácticas de los grupos dentro de los límites de los derechos fundamentales, el conocimiento por parte de todos de la cultura y tradiciones del resto de las culturas coexistentes, la promoción de asociaciones culturales y del acceso a los medios de comunicación, etc.

Pero creo que es precisamente el hecho de la multiculturalidad, junto con la mundialización, lo que hace hoy más necesario que nunca encontrar estándares transculturales de entendimiento. Como se ha dicho muchas veces, sólo desde una perspectiva universalista es posible reconocer las diferencias y, a la vez, buscar la convergencia de los diferentes. Si se opta por un multiculturalismo diferencialista, relativista, que considera que los valores, instituciones y cultura de los grupos son inconmensurables, y que todos los valores históricamente afirmados en la cultura occidental son meramente occidentales, llegaremos, en el mejor de los casos, a un sistema de *apartheid*, de «ghettos» que se ignoran mutuamente; más probablemente, el conflicto se resolverá mediante la imposición o la «limpieza étnica». Sólo si se apela a valores universales compartibles más allá de los límites de cada cultura (como, por ejemplo, el derecho de cualquiera a disponer de los medios de adquisición y uso de su lengua materna) puede hacerse posible una convivencia multicultural dentro de una sociedad política, porque se reconoce que las diferencias no son base suficiente para establecer una desigualdad de derechos, ni base apta para fundar privilegios. Y sólo así será posible reconocer la pluralidad interna de las comunidades culturales (que el discurso multiculturalista tiende a pasar por alto).

Bibliografía

- BEINER RONALD, 1997, "Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política", in *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10, Madrid, pp. 5-22.
- BENHABIB SEYLA, (ed.), 1996, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton (NJ), Princeton U.P.
- HABERMAS JÜRGEN, 1993, "Struggles for Recognition in Constitutional States", in *European Journal of Philosophy*, 1 (2).
- HABERMAS JÜRGEN, 1998, "Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia", in Id., *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, pp. 363-406.
- HABERMAS JÜRGEN, 1999, *La inclusión del otro*, Barcelona: Paidós.
- HABERMAS JÜRGEN, 2002, *Verdad y Justificación*, Madrid: Trotta.
- KYMLICKA WILL, 1996a, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA WILL, 1996b, "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", in *Isegoría*, 14, Madrid, pp. 5-36.
- KYMLICKA WILL, 1996c, "Federalismo, nacionalismo y culturalismo", in *Revista internacional de filosofía política*, 7, Madrid, pp. 20-54.
- LAMO DE ESPINOSA EMILIO, 1995, "Fronteras culturales", in Id. (ed.), *Culturas, estados, ciudadanos Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid: Alianza, pp. 13-79.
- PHILLIPS ANNE, 1998, "¿Y qué tiene de malo la democracia liberal?", in, Aguila R et al. (eds), *La democracia en sus textos*, Madrid: Alianza, pp. 319-339.
- RAWLS JOHN, 1996, *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.
- RAZ JOSEPH, 1994, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", in *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Clarendon Press, pp. 170-191.
- REQUEJO FERRAN, (1996), "Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales", in *Revista internacional de filosofía política*, 7 Madrid, pp. 93-120.
- TAYLOR CHARLES, 1993, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, FCE, México (con commenti di A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer, S. Wolf).
- TOURAINÉ ALAIN, 1995, "¿Qué es una sociedad multicultural?", in *Claves de razón práctica*, 56, Madrid, pp. 14-25.
- VERTOVA FRANCESCO P., 1994, "Cittadinanza liberale, identità collettive, diritti sociali", in Zolo D., (ed.), *La cittadinanza*, Roma: Laterza, pp. 167-202.
- WALZER MICHAEL, 1996, "La crítica comunitarista del liberalismo", in *La Política*, 1, Paidós, Barcelona, pp. 47-64.

Abstract

CITIZENSHIP AND MULTICULTURALISM

Keywords: citizenship, multiculturalism, community, recognition, identity, freedom, democracy, globalization.

The multiculturalism, the cohabitation in the same social space of diverse groups coming from different cultures, when applied in contemporary societies often leads to difficulties, sometimes problematic.

The multiculturalism collides with the concept of citizenship in contemporary societies, while also represents an attempt to redefine the concept of citizenship in force.

Indeed, the classical liberal democratic state is based on a concept of citizenship which disregards, among others, the cultural and political identity established on the formal status of citizens, with equal rights and duties for all; which does not fit well to the plural and heterogeneous reality of the modern society (multinational and multiethnic), where minority groups ask for the recognition of cultural specificity. These groups demand rights and specific measures in order to preserve the identity of the individual citizens and your full development.

This can be understood as a demand to expand the concept of citizenship (citizens considering not only as individuals, but as members of groups), which is difficult to reconcile with the assumptions underlying the classic liberal democratic model citizen.

This article addresses this debate, analyzing the various alternatives that different models of citizenship provide to the existence and the challenge of multiculturalism.

ESTEBAN ANCHUSTEGUI IGARTUA

Profesor Titular de Filosofía Moral y Política

Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea, España

ANNA LI DONNI
CARMELO PROVENZANO

POLITICA INDUSTRIALE ED EVOLUZIONE
DEI SETTORI INDUSTRIALI:
ALCUNE IMPLICAZIONI DI EVOLUTIONARY ECONOMICS¹

1. *Introduzione*

L'*industrial policy* è stata oggetto di discredito e da sempre ha evocato in termini negativi un intervento accentrato dello stato, strutture fortemente colluse con la sfera politica, partecipazioni statali e salvataggi di imprese nazionali e/o locali che indubbiamente hanno avuto riflessi sui debiti pubblici nazionali. Anche se, l'evoluzione relativa ai cambiamenti strutturali delle aree depresse è di difficile realizzazione in assenza di una mano pubblica.

Più in generale, per più di due secoli le politiche industriali hanno svolto un ruolo essenziale nei processi di industrializzazione delle economie avanzate e, in particolare, nell'ultimo ventennio, molti paesi hanno lasciato ai mercati, in un contesto di crescente apertura internazionale, la guida dei processi di cambiamento economico. Tuttavia, con la crisi iniziata nel 2008, le politiche industriali sono ritornate attuali, ricevendo un rinnovato interesse sia da un punto di vista accademico che da parte dei *policy makers* (Pitelis 2006; Labori 2006; Ninni 2008; Carapellotti e Gallo 2009). Si è così assistito ad una rivalutazione del ruolo dello Stato nell'economia soprattutto con riferimento al supporto che può dare in un contesto dinamico. In tale ottica, le politiche industriali si basano sulla presenza di una comunità politica definita, dotata di un sistema di governo avente poteri per definire le regole dei comportamenti economici e orientare l'evoluzione dell'economia. Esse necessitano una condivisione generalizzata e richiedono la presenza di istituzioni che abbiano competenze e strumenti per realizzarle.

A tal proposito, nel 1898, Veblen pubblicò nella rivista *Quarterly Journal of Economics* un articolo significativo "*Why is Economy not an Evolutionary Science*" e propose di spiegare il grande cambiamento istituzionale ed economico-industriale che la società americana stava attraversando, mediante la teoria darwiniana. L'evoluzione istituzionale ed economico-industriale venne, infatti, analizzata da Veblen (1899) sulla base dei tre principi darwiniani di variazione, replicazione e selezione (Li Donni e Provenzano 2007).

¹ Gli autori si sono ripartiti la stesura delle varie parti del lavoro nel modo seguente: Anna Li Donni ha curato i paragrafi 1,2 e 4; Carmelo Provenzano ha curato i paragrafi 1,3, e 4.

Come un fiume carsico che scompare e riappare, il Darwinismo sembra ritornare in auge durante gli anni Cinquanta con Hamilton (1953) il quale ancora una volta pone l'accento sull'evoluzione e sul cambiamento. Come negli anni Sessanta, Donald Campbell (1965) ha riproposto con forza il Darwinismo come una teoria generale di tutti i sistemi complessi, così negli anni Settanta, Richard Lewontin (1970) ha sostenuto che il campo di applicazione biologico della teoria darwiniana poteva essere esteso. Negli anni Ottanta, Richard Dawkins (1983), ha coniato il termine Darwinismo Universale. Dagli anni novanta ai nostri giorni Geoffrey Hodgson (1988; 2001; 2002; 2003; 2005; 2008) ha ripreso le considerazioni vebleniane per riproporre i principi darwiniani in economia. Riprendendo la massima di Darwin (1859) *natura non facit saltum*, Hodgson (2004) spiega il cambiamento economico attraverso una sequenza causale cumulativa.

Non solo, ma egli (Hodgson 2009; 2011) effettuando alcune considerazioni sulla crisi finanziaria del 2008 suggerisce di rivitalizzare una scienza economica che non deve essere dominata esclusivamente da tecniche matematiche ma deve essere più orientata nella comprensione delle istituzioni e degli agenti del mondo reale e che deve andare oltre l'ideologia individualista del mercato: "*The market is no longer seen as the solution to every problem*" (Hodgson 2009:1205-1206)².

In particolare, nella prossima sezione verrà proposto un approccio istituzionale ed evolutivo alla politica industriale cercando di distinguere due categorie di politiche industriali, quelle che incidono sulle istituzioni e sul DNA strutturale dell'industria e quelle che semplicemente influenzano il comportamento o le *performance* industriali ma che non necessariamente garantiscono la loro sostenibilità nel tempo. Nella terza sezione verranno analizzate le ragioni e le modalità di intervento della politica industriale, con particolare riferimento alla differenza tra cambiamenti fenotipici e mutazioni genotipiche della struttura industriale. Nella quarta sezione, infine, verranno tratte alcune considerazioni conclusive di natura darwiniana sulla politica industriale e sull'evoluzione dei settori industriali.

2. La Politica Industriale: aspetti definitivi ed implicazioni evolutive.

È molto difficile individuare una definizione univoca di "*industrial policy*" che sia largamente accettata ed esente da influenze dei vari filoni e dagli obiettivi che essa vuole raggiungere. Cosa s'intende per politica industriale, varia anche a seconda delle tradizioni nazionali,

² Hodgson (2001), inoltre, sostiene che le metafore biologiche sono utili se usate in modo critico e non pedissequo, con cui aiutare a costruire una teoria più generale che deve estendere il suo paradigma dominante al fine di dare spiegazioni più complete dei cambiamenti economici e organizzativi.

dello stadio di sviluppo economico e del periodo storico ma anche sulla base dell'oggetto di studio.

Lo scopo di questo articolo non è quello di fornire un termine esaustivo ma di analizzare le “*industrial policy*” sotto un approccio istituzionale ed evolutivo che le distingua in due categorie: le politiche che incidono sul DNA strutturale dell'industria e quelle che semplicemente influenzano il comportamento o le *performance* industriali.

Se si analizzano definizioni fornite dai diversi studiosi possono essere annoverate nella prima categoria le seguenti:

- Jacquemin (1983) analizza come il compito della politica industriale sia specificare e risolvere i problemi legati al *cambiamento strutturale* dell'economia e come essa debba creare le condizioni ottimali affinché i cambiamenti strutturali possano realizzarsi;

- Pack e Saggi [2006] asseriscono che la politica industriale comprenda qualunque tipo di intervento pubblico che miri ad *alterare la struttura produttiva* di un paese in favore di quei settori che mostrano migliori prospettive di crescita, in un modo che non si sarebbe potuto realizzare in assenza dell'intervento.

- Rodrik [2004] sostiene che la politica industriale comprenda tutte quelle iniziative volte a *ristrutturare* il sistema produttivo in favore di attività più dinamiche, indipendentemente dal fatto che queste si trovino nel settore manifatturiero o meno.

Nelle sopra citate definizioni le parole *cambiamento strutturale*, *alterazione della struttura produttiva* o *ristrutturazione del sistema produttivo* sembrano avocare anche se non entrano nel dettaglio l'esigenza di una mutazione del sistema industriale al fine di generare sviluppo e crescita. Tale mutazione è radicale in quanto riguarda il DNA strutturale del sistema e non soltanto i *comportamenti* e le *performance*.

Possono invece essere comprese nella seconda categoria relativa ai comportamenti e ai risultati le seguenti definizioni:

- Geroski (1989) critica la politica industriale e spiega come essa comprende un ampio raggio di iniziative *supply-side*, spesso incoerenti tra loro, progettate per migliorare le *performance* sul mercato, con diverse inconsistenti modalità.

- Chang (1994) sostiene che la politica industriale è indirizzata a particolari industrie (e quindi imprese) al fine di raggiungere i *risultati* che il governo ritiene efficienti per l'economia.

- La letteratura statistico-economica fornisce definizioni tecniche che in generale equiparano la politica industriale, ad un intervento mirato ad una popolazione determinata con l'intento di indurre un *cambiamento in una condizione e/o in un comportamento* (Trivellato U., 2009), o ancora più tecnicamente l'insieme degli interventi (trattamenti) compiuti dall'operatore pubblico al fine di modificare nel senso desiderato il comportamento (variabile outcome)

delle imprese (popolazione di riferimento) (Martini e Sisti 2009).

In queste ultime definizioni, invece il cambiamento invocato non riguarda la struttura ma il comportamento e i risultati. Gli argomenti citati quali *miglioramento della performance*, *raggiungimento dei risultati*, *cambiamento del comportamento delle imprese*, sembrano soffermarsi più sugli aspetti fenotipici che su quelli genotipici del sistema industriale.

Per comprendere queste differenze può essere importante utilizzare la metafora biologica. Tuttavia questo non significa ridurre l'economia alla biologia in una sorta di "avidio riduzionismo" estremo (Dennett 1995:80-3)³. In particolare, il Darwinismo ricerca le spiegazioni causali degli sviluppi graduali attraverso l'analisi degli algoritmi del processo evolutivo. Per Darwin non ci possono essere cause non causate. Il metodo della spiegazione causale cumulativa (*cumulative causal explanation*) analizza e spiega il fenomeno dell'evoluzione attraverso una sequenza causale *step by step*. Nella teoria evolutiva di Darwin, il processo algoritmo chiave è la selezione naturale, di conseguenza la sua teoria dell'evoluzione si basa su tale principio. Egli lesse per diletto il libro di Malthus sulla *Popolazione* e ne fu subito colpito dalla lotta per l'esistenza (*struggle for life*) e dal fatto che in tali condizioni, le variazioni vantaggiose tendessero ad essere conservate e quelle sfavorevoli ad essere distrutte. Egli cercò, dunque di elaborare la sua teoria e di risolvere un problema molto importante, che non era dimostrare con prove indirette che le specie hanno subito modificazioni, bensì riuscire a trovare la spiegazione di questo fatto, cioè chiarire le cause che determinano l'evoluzione. Egli infatti, sosteneva che le variazioni, anche se piccolissime, hanno una propria causa. Anche se il meccanismo causale è nascosto o non conosciuto, secondo Darwin, lo scienziato è chiamato a ricercarlo e a scoprirlo (Darwin 1883, Vol. 2:282).

Tuttavia, le variazioni, per Darwin non sono necessariamente causate e gestite dalla volontà degli organi. Esse si verificano, si cumulano e si accrescono fino a diventare grandi e complesse caratteristiche delle specie che si differenziano all'interno dello stesso genere. Mentre le variazioni profittevoli persistono, dominano e si replicano anche se in modo imperfetto, quelle non adatte si estinguono. Il tutto avviene in un processo evolutivo causale che si basa sui meccanismi di variazione, selezione e replicazione. Anche se Darwin non ha mai usato il termine gene, dato che tale concetto è stato introdotto, dalla genetica, scienza dell'eredità biologica, egli sviluppa una teoria che sottolinea l'importanza del nesso di causalità e delle entità replicanti. L'evoluzione darwiniana si verifica quando

³ L'applicazione della metafora biologica può offrire un approccio esplicativo generale e non essere irriverente in quanto si sostanzia in un approccio analogico a livello generale ed ontologico nella spiegazione causale dell'evoluzione di un sistema complesso qual è quello industriale.

c'è un'entità replicante che fa una copia imperfetta di se stessa che, proprio perché diversa, non ha le stesse *chance* di sopravvivenza. La struttura genetica dell'entità replicante sarà nota, solo successivamente, attraverso le indagini di Mendel che portarono alla scoperta di unità di dimensioni submicroscopiche che furono per l'appunto poi chiamate geni⁴. A tal proposito Weisman (1893) spiegò come esista una "barriera" ed una netta linea di demarcazione tra l'organismo e (ciò che grazie a Mendel ora chiamiamo) i geni. Con il concetto di *Weismanismo* si indica il rifiuto della possibilità di ereditarietà dei caratteri acquisiti. In altri termini, il *Weismanismo* è una dottrina che nega la possibilità (soltanto genotipica) della replicazione dei caratteri acquisiti (fenotipici). Mentre per il Lamarckismo i caratteri acquisiti durante lo sviluppo del fenotipo possono alterare l'informazione genetica della popolazione e quindi essere trasferiti alle generazioni successive, per il Weismanismo, invece, tutto questo non è possibile. Il lamarckismo afferma che gli organismi si adattano continuamente come se tentassero di raggiungere l'armonia con il loro ambiente e dunque che la mutazione è funzione dell'ambiente (Lamarck 1984:113). Il codice genetico è protetto dalle influenze ambientali e la barriera weismaniana tra genotipo e fenotipo ha permesso nel tempo un'evoluzione continua. L'assenza di tale barriera, infatti, avrebbe provocato il caos e il disordine più assoluto. Nel codice genetico è dunque possibile individuare la capacità degli organismi di adattarsi all'ambiente. Tale capacità proprio perché genotipica può essere trasferita da una generazione all'altra. Gli organismi dotati di questa capacità di risposta riescono a sopravvivere ai mutamenti ambientali imposti dalla selezione naturale.

Questo lavoro a tal proposito vuole distinguere le politiche industriali in grado di causare cambiamenti fenotipici da quelle capaci di creare variazioni genotipiche ovvero far sì che la popolazione di imprese di un sistema industriale sia in grado di acquisire nel tempo di generazione in generazione, a livello macro una struttura che permetta all'intero di sistema di replicarsi, di sopravvivere e di evolversi nel tempo.

Utilizzando questa metafora biologica nel contesto delle politiche industriali, si comprende come gli interventi dello stato devono aiutare le imprese a creare e ad accedere alle risorse (tangibili e non) necessarie all'adattamento strutturale e allo sviluppo industriale, quali: le conoscenze (tecnologiche e scientifiche in particolare); il capitale umano e sociale (promozione di cluster e misure dirette a favorire le relazioni tra gli attori economici); il capitale finanziario (per

⁴ Solo attraverso, Mendel, infatti è possibile distinguere tra il *genotipo* che dà le istruzioni per la replicazione del *fenotipo* che a sua volta riguarda le caratteristiche dell'organismo.

poter investire) e il capitale umano. Le misure atte a promuovere l'accesso alle risorse quindi possono essere sia "a pioggia" (a beneficio di tutte le imprese di qualsiasi settore), che selettive, vale a dire applicate a settori ben precisi.

3. Ragioni e modalità di intervento della Politica Industriale in un'ottica evolutiva

Oltre alla polarizzazione tra politiche per la struttura e politiche per le *performance* si può effettuare una distinzione trasversale sempre più netta tra politiche specifiche o selettive (verticali) e le misure generali (orizzontali) che interessano l'intera economia, proprio perché sia le prime che le seconde possono avere un effetto strutturale replicante (Bianchi e Labory 2006).

Le prime, possono essere intese come le politiche che mirano ad avere degli effetti precisi sulle imprese o sulle industrie (ad esempio incentivi per l'industria manifatturiera, automobilistica) da cui il governo si aspetta benefici per l'intero paese. Le seconde, quelle generali, riguardano tutte le misure del governo che influenzano l'industria (politiche per l'investimento, l'innovazione, l'apertura o chiusura al commercio internazionale e politiche del lavoro). Sia le misure orizzontali che verticali se vengono intese come azioni del governo realizzate con lo scopo di generare delle variazioni replicanti, ovvero come interventi di sviluppo che causeranno ulteriore crescita, allora possono essere annoverate tra le politiche strutturali e non semplicemente come politiche per le *performance*⁵. Le politiche strutturali, dunque, devono essere concepite come politiche sostenibili che mirano a controllare e indirizzare le imprese e le economie in cui operano non solo verso obiettivi di breve periodo, ma soprattutto di lungo periodo.

L'approccio evolutivo qui proposto ci permette di analizzare le modalità e le ragioni della politica industriale in un'ottica diversa. Un'industria aperta e competitiva che ambisca a risultati di lungo periodo può svilupparsi solo in presenza di mutazioni genotipiche della struttura industriale, intese come variazioni normative, ma anche procedurali e produttive. Tali variazioni possono verificarsi attraverso una politica industriale "attiva" (*hands-on*) - nel senso che lo stato mira a disciplinare il mercato fissando regole e ristrutturando l'economia con misure specifiche e concedendo poco spazio alle dinamiche di mercato o possono verificarsi

⁵ In altri termini, tali politiche, sia quelle ristrette (verticali) caratterizzate da coordinate più precise, che quelle generali (orizzontali) connotate da confini più elastici, al fine di essere qualificate come strutturali, devono avere come minimo comune denominatore una logica di interventi modificativi delle caratteristiche intrinseche, potenziali di un settore specifico, di un paese o di un'economia in generale.

spontaneamente attraverso una politica “passiva” (*hand-off*) dove l'intervento dello stato è minimizzato. Tali mutazioni, infatti, non necessariamente devono essere pianificate dal *policy-maker*, ma possono nascere endogeneamente attraverso i meccanismi di mercato.

Per quanto riguarda, invece, le modalità dell'intervento pubblico, lo Stato può scegliere un atteggiamento di tipo “negativo”, cioè ridotto al controllo ed alla restrizione, monitorando le azioni che rimangono comunque esclusive delle imprese, oppure un atteggiamento “positivo”, cioè costruttivo, talvolta indirizzato a soggetti e/o settori specifici. La scelta dell'atteggiamento *hands-on/hands-off*, scaturisce dal modo con il quale si concepiscono i meccanismi di mercato: in altri termini, se si accetta o si rigetta la loro azione (Jacobson e O'Callaghan-Andreosso 1996).

Infatti, in quest'ultimo caso, se si è convinti che i meccanismi di mercato avvengono in un ambiente non distorto e che il loro operare selettivo tramite l'esprimersi delle forze concorrenziali è giudicato sufficiente ad assicurare lo scenario ottimale entro il quale la vita economica può svolgersi, allora la politica industriale può essere concepita come un insieme di provvedimenti volti a facilitare o a rendere possibili processi di adattamento, in sé spontanei. Essa si qualifica per l'atteggiamento *hands-off* (passivo positivo/negativo) ed è considerata come un insieme di scelte indirizzate a realizzare le condizioni del *laissez faire*. Ogni logica di tipo assistenziale volta ad evitare il superamento del “vecchio” e ogni intervento corporativo viene rigettata.

A scelte diverse, si giunge se si prende coscienza delle imperfezioni del mercato che stanno fondamentalmente alla base dell'economia industriale. Si scelgono in questo caso linee di intervento *hands-on* (attive positive/negative) che tendono a risolvere risolvere i cosiddetti *markt failures*, a occupare gli spazi lasciati aperti dall'insufficienza dell'equilibrio spontaneo e a riportare condizioni di sviluppo equilibrato in presenza di mercati imperfetti (Bianchi e Labory 2006). Tuttavia tali interventi, come accennato sopra, possono avere effetti fenotipici o genotipici.

Politiche come regolazione *ex-ante*, erogazione di sussidi, agevolazioni creditizie, finanziamenti agevolati, detassazione e garanzie per gli investimenti ed altri interventi che cercano di risolvere i problemi connessi all'asimmetria informativa tra le parti di una transazione, quindi, problemi *ex-ante* di *adverse selection* o problemi *ex-post* di *moral hazard* e problemi principale-agente, altro non sono che politiche sulle performance del mercato. In modo analogo, interventi come l'internazionalizzazione delle esternalità attraverso tassi, sussidi e accordi tra privati regolamentazione dei monopoli naturali o la produzione dello Stato nel caso di beni pubblici (non escludibili e non rivali) e altre politiche che hanno

l'obiettivo di far funzionare i mercati in modo efficiente e di ottenere la massima quantità di beni al più basso prezzo possibile, influenzando domanda e offerta, prezzi e quantità di beni, sono politiche che causano mutamenti meramente fenotipici che cercano di raggiungere soltanto l'efficienza statica dell'economia.

Se, invece, si analizza questa tipologia di imperfezioni di mercato, ritenute cause importanti delle configurazioni di equilibrio sub-ottimali, in un'ottica evolutiva si comprende come le politiche industriali devono soprattutto favorire l'efficienza dinamica. La progressiva globalizzazione, l'integrazione dei mercati e il progresso tecnico fa emergere nuove tipologie di imperfezioni, come i fallimenti del mercato "dinamici" tipici dei settori *high tech* - cosiddetti *knowledge intensive* - e dei settori caratterizzati da forti processi di apprendimento (*learning by doing* e *learning by using*) oppure quei settori legati alla fissazione di standard per le tecnologie emergenti, alle esternalità di rete e a fenomeni di *lock-in*. Questi fenomeni si verificano quando si è catturati da una scelta tecnologica potenzialmente inferiore rispetto ad altre disponibili. Sovente infatti vi sono dei costi fissi non recuperabili (*sunk cost*), che rendono sconsigliato cambiare tecnologia.

In tali settori dinamici come per esempio, l'elettronica, l'informatica, le comunicazioni, le biotecnologie e le tecnologie ambientali, caratterizzati da un rapido cambiamento tecnologico, le politiche industriali puntano a favorire l'acquisizione e la diffusione della conoscenza e a promuovere l'innovazione di prodotto, di processo, di mercato e organizzativa (Labory 2006).

Più specificatamente, nell'ambito di tale efficienza dinamica, le politiche industriali sono rivolte alle "condizioni di contesto" e alle strutture favorevoli alla creazione di eccellenze. Il termine "eccellenza" può essere utilizzato in maniera duplice. O come risultato in termini di *performance* del settore rilevante a quelle medie del sistema industriale di appartenenza: in quest'accezione i settori di eccellenza coincideranno con quelli nei quali si riscontrano elevati tassi di crescita di produzione, della produttività e delle esportazioni⁶.

I settori dinamici sono spesso caratterizzati da una forte apertura internazionale dovuta alla localizzazione di conoscenze e tecnologie essenziali, all'importanza dei mercati di esportazione, alla presenza di sistemi di produzione organizzati su scala internazionale, al ruolo chiave delle imprese multinazionali. In questi casi, le politiche industriali possono sostenere i processi di internazionalizzazione delle imprese nazionali, favorendone la capacità di competere sia sul piano tecnologico

⁶ Oppure, in termini di *intensità innovativa dei settori*, tale concetto può associarsi a quei settori che operano sulla frontiera dell'innovazione tecnologica che pertanto vantano e vanteranno in futuro vantaggi comparati rispetto ai settori tradizionali (Purpura e Provenzano 2009).

sia su quello dei costi, sia e soprattutto sulla capacità di generare e replicare innovazione in un ottica di efficienza dinamica.

Più in generale, il dibattito tra non intervento e intervento dello stato, tra visioni scettiche (Geroski 1989) e visioni estremamente positive (Rodrik 2004) può risolversi a favore di una o dell'altra posizione a seconda se la politica industriale voglia operare marginalmente sugli aspetti fenotipici o invece modificare la struttura genotipica dell'industria.

Condividere l'idea di fondo che lo stato possa e debba intervenire per "correggere" le imperfezioni del mercato scaturisce dalla consapevolezza che occorre stimolare la crescita economica e raggiungere quei risultati che non si sarebbero potuti ottenere proprio perché la struttura industriale potenzialmente, non è in grado di superare le nuove selezioni imposti dal mercato. La concretizzazione più attuale di questa visione trova conferma nelle considerazioni proposte da Rodrik (2004; 2007) secondo il quale la politica industriale ha come obiettivo sia quello di stimolare alcune attività economiche che di promuovere il cambiamento strutturale di un'economia attraverso la diversificazione produttiva che richiede la "scoperta" della struttura di costo (vale a dire la consapevolezza di quale nuova attività possa essere realizzata a un costo sufficientemente basso da essere profittevole)⁷.

Le autorità pubbliche devono munirsi, dunque, delle strutture amministrative, delle competenze tecniche e degli strumenti di controllo per intervenire con efficacia, individuare i settori e le imprese di successo e calibrare le misure richieste affinché questi siano in grado di sopravvivere alle diverse selezioni imposte dal mercato. Quando questo, invece, non accade e i responsabili delle istituzioni sono tentati da comportamenti collusivi con le imprese favorite dalle politiche industriali, dando luogo a fenomeni di corruzione, si originano i cosiddetti *government failures*. Non solo, in presenza di un'eccessiva regolamentazione pubblica, può accadere che le imprese puntino alla conquista e al mantenimento di posizioni di rendita assicurate dalle decisioni pubbliche, anziché mirare all'accrescimento dell'efficienza.

Ritornando ancora una volta al problema dell'efficienza, occorre considerare come la distinzione effettuata in questo contributo tra politiche industriali strutturali e quelle sulle *performance* ci permette di analizzare da un'ottica diversa il *trade-off* tra efficienza statica e dinamica nel caso dei mercati oligopolistici e dei settori con rapido cambiamento tecnologico soggetti ad un ambiente selettivo notevolmente mutevole.

⁷ In tal senso lo stato non agisce soltanto sugli aspetti fenotipici ovvero sulle attività produttive e i comportamenti, ma vuole stimolare la capacità potenziale della struttura industriale di generare nuove attività e produzioni alternative.

Se prevale il primo obiettivo, le politiche industriali per le *performance* punteranno ad accrescere immediatamente la concorrenza e ridurre gli extra-profitti delle imprese, in modo da abbassare i prezzi dei prodotti esistenti nel breve periodo; se prevale il secondo obiettivo, invece le politiche industriali consentiranno il rafforzamento delle imprese maggiori e di successo, favorendo il reinvestimento degli extra-profitti nella ricerca e innovazione, in modo da offrire nuovi prodotti a prezzi decrescenti nel lungo periodo. Una politica settoriale strutturale deve favorire la crescita delle imprese riconoscendo nelle operazioni di fusione o di protezione contro la concorrenza internazionale esempi di mezzi per raggiungerla. Tuttavia affinché tali politiche vengano considerate strutturali e capaci di generare ulteriore crescita, come nell'esempio di protezione dell'industria locale dal commercio internazionale, devono evitare che l'industria protetta tenda ad avere meno incentivo a ristrutturarsi, visto che è isolata dalla concorrenza internazionale.

Anologo ragionamento può essere fatto con riferimento alle modalità di protezione delle *infant industries*. Un'industria nazionale nascente che vuole operare in settori coperti dall'offerta di imprese estere deve all'inizio sostenere dei costi di produzione più alti rispetto agli *incumbents* esteri. Più precisamente esse sostengono, nel momento dell'entrata, elevati *sunk cost* (costi in R & S, rete di distribuzione, o perdite durante il periodo iniziale di *learning*). Ne deriva che la politica industriale deve finanziare i soli costi dell'entrata e deve permettere a quest'ultima successivamente di raggiungere la sua dimensione ottimale. Non solo, ma essa deve anche incidere sulla struttura finanziaria al fine di rendere l'industria nascente capace di crescere, di svilupparsi autonomamente e di affrontare la competitività globale. Le imprese di questa industria cioè devono avere una capacità reddituale di lungo periodo, ovvero devono essere in grado attraverso i profitti futuri di coprire i maggiori costi iniziali. Al fine di sostenere questa evoluzione di lungo periodo occorrono dei mercati finanziari in grado di assicurare nel breve periodo l'operare di queste imprese. Se infatti i rendimenti futuri sono davvero superiori alle perdite iniziali, il mercato dei capitali può finanziare l'investimento necessario di cui abbisogna l'industria domestica. Quindi se le caratteristiche finanziarie e produttive dell'industria nascente sono in grado di assicurare tale evoluzione, allora la politica industriale assume un'accezione *hand off* (Baldwin 1969). Se, invece, i mercati finanziari sono imperfetti o l'industria presenta delle caratteristiche intrinseche inefficienti sia da un punto di vista statico che dinamico, ne deriva che la politica industriale dev'essere *hand on* e incidere sia finanziariamente mediante sussidi che sul versante produttivo attraverso per esempio la *trade protection*, protezione dei diritti di proprietà. fino a quando l'industria non intraprenda una spirale evolutiva e virtuosa. In altri termini, affinché, anche in questo caso,

la politica industriale non sia soltanto una politica per la performance con effetti di breve periodo, che si riduca in un mero intervento assistenziale, essa deve favorire la scoperta di migliori processi e prodotti, creare la produzione di nuova conoscenza e promuovere forme organizzative adatte a trasporre all'interno dei sistemi gli effetti delle grandi scelte tecnologiche.

4. *Evoluzione Darwiniana dei Settori Industriali.*

Il tema della Politica Industriale investe anche le aree depresse e più in generale i settori in declino in presenza di un processo di globalizzazione che sprigiona tensioni concorrenziali molto più forti che in passato⁸. Queste nuove minacce ed opportunità, dunque, inducono a ridefinire le coordinate dell'intervento dello stato e a ridisegnare i confini della Politica Industriale (Cannari, Magnan e Pellegrini 2009).

Va, dunque, ripensato il sostegno ai settori delle aree caratterizzate da una forte crisi economica, non solo in termini di tutela dell'occupazione (sostenere l'industria in crisi significa tutelarne anche i lavoratori e quindi in generale il tasso di impiego), attraverso, per esempio, sussidi e diffusione di informazioni che favoriscano la ricerca di nuove opportunità di lavoro e accrescano la mobilità; ma, anche, attraverso incentivi alle specializzazioni settoriali e mediante lo sviluppo di nuove traiettorie all'interno di sentieri già consolidati che siano in grado di mutare radicalmente le caratteristiche strutturali.

Tali mutazioni strutturali cioè devono essere causate da un orientamento strategico incentrato su un'innovazione aperta, continua, fondata su investimenti in ricerca e sviluppo e caratterizzato da produzioni ad elevato contenuto tecnologico.

Veblen (1898, 1899), riconosciuto da molti storici come uno dei principali economisti dell'Istituzionalismo, comprese che i principi di causalità darwiniana possono essere applicati sia all'evoluzione istituzionale che a quella economica. Sulla base di quest'approccio, occorre analizzare gli interventi dello stato, le forze economiche e le sequenze di sviluppo in un'ottica di un processo di crescita cumulativa. La generazione di conoscenza causata da una mutazione strutturale indotta da interventi di *industrial policy*, se supera la selezione ambientale si propaga e si replica all'interno dell'economia. La diffusione della conoscenza a su volta può favorire spontaneamente, in stadi successivi, ulteriori variazioni e innovazioni che saranno ulteriormente sottoposte al

⁸ La sfida del mercato globale e la progressiva integrazione dei mercati comporta da un lato l'intensificazione della concorrenza nei mercati di tradizionale impegno, adesso divenuti accessibili a produttori localizzati in qualsiasi territorio essi si trovano, e dall'altro crea nuove *chance* di sviluppo in mercati prima considerati lontani e non esplorati.

processo di selezione e ancora una volta se di successo replicate nel tempo. Qualsiasi stadio della crescita industriale causato dalla generazione e diffusione della conoscenza, è il risultato cumulato di un processo di replicazione con variazioni marginali o rilevanti che danno luogo ad una struttura industriale dinamica e mutevole nel tempo in grado di generare un'ulteriore crescita economica, il tutto in un processo evolutivo *open-ended*. Tuttavia, il ritardo evolutivo del tessuto industriale di alcune aree e l'insufficienza di alcuni elementi strutturali come, per esempio, la carenza di moderni servizi alla produzione non permettono che tale processo possa essere attivato spontaneamente. In quest'ultimo caso, al fine dunque di favorire l'adeguamento e l'evoluzione strutturale imposta dalla nuova selezione internazionale, l'intervento pubblico appare perciò necessario. Essa cioè dovrebbe essere ispirata da un *policy maker* lungimirante in grado di prevedere le tendenze di mercato e le potenzialità di sviluppo delle imprese in questione ed essere capace di favorire un cambiamento organizzativo di successo.

Se l'intervento dello stato è diretto al "salvataggio" di specifiche imprese nazionali in declino - *pick up the winners* - (Maincent e Navarro 2006; Macchiati e Prosperetti 2006) perché esse si considerano strategiche per la difesa dell'interno settore nazionale, occorre considerare gli effetti di tale intervento in un'ottica evolutiva. L'aiuto dello stato non può perpetuarsi nel tempo e in modo duraturo con il solo scopo di impedire il fallimento dell'impresa, ma dev'essere considerato transitorio, in grado di favorire l'autonomia dell'impresa e innescare un processo evolutivo competitivo. L'intervento di salvataggio ha senso solo se consente la riorganizzazione dell'impresa aumentandone l'efficienza statica e dinamica, per cui non è mai giustificabile un intervento che consenta all'impresa sostenuta di restare in perdita nel lungo periodo. Purtroppo, molto spesso, la valutazione della politica industriale è condizionata dalla pressione di *lobby* ed è orientata al *rent seeking* (è cioè ispirata da interessi personali traducibili nella ricerca di rendite e privilegi monopolistici). L'implementazione stessa della politica industriale, intesa come individuazione degli obiettivi e strumenti da utilizzare, è frutto di una "mediazione" politica caratterizzata dal fenomeno della "cattura del regolatore" (*regulatory o government capture*). La "cattura del regolatore" si presenta quando un'agenzia pubblica impone, nell'attività di regolazione (sussidi, sostegno delle imprese, limiti di entrata, fissazione dei prezzi, ecc.) gli interessi delle imprese al *policy maker*, attraverso meccanismi di scambio tra decisioni e voti (*logrolling*), affievolendo così la rilevanza degli interessi sociali⁹. Le politica industriale così

⁹ Se si considera, inoltre che le informazioni che i *decision maker* possiedono sono in genere inferiori a quelli dei soggetti che traggono benefici dalla regolazione, si comprende come diventa più facile per il settore privato chiedere e astrarre benefici che in definitiva falsano la concorrenza e trasferiscono rendite alle entità politicamente collegate

influenzata, non solo non sarà in grado di incidere sulla struttura e di favorire mutazioni genotipiche nel sistema industriale, ma può non essere efficiente in termini di effetto sulle *performance*. L'inefficienza di questi risultati può essere ulteriormente aggravato se si considerano gli scarsi incentivi del manager pubblico alla minimizzazione dei costi, che, invece, è mosso dallo scopo di incrementare il proprio prestigio e il proprio potere creando così, secondo la teoria economica della burocrazia (Niskanen 1968; 1971), distorsioni nel comportamento degli apparati burocratici nei confronti degli interessi collettivi. Una politica industriale in grado di produrre efficienza sia statica che dinamica deve riporre maggiore attenzione alle caratteristiche di trasparenza e *accountability* del processo decisionale del *policy maker* all'interno del quale assume un ruolo fondamentale il confronto tra obiettivi programmatici e la valutazione ex-post degli interventi statali.

Rodrick D (2004), a tal proposito afferma che l'incertezza circa la profittabilità di nuovi prodotti, o di una nuova attività costituisce la chiave dell'ostacolo della ristrutturazione economica. Per questo motivo i governi dovrebbero sostenere le prime fasi del processo di *self-discovery*. L'economista, inoltre, presenta un elenco dei criteri selettivi di finanziamento: i) deve trattarsi sostanzialmente di una nuova attività; ii) dev'essere un'attività che potenzialmente offre *spillover* di conoscenza e apprendimento alle altre economie; iii) i soggetti del settore privato devono essere sottoposti al controllo e alla verifica delle prestazioni delle nuove attività. Più in generale, l'apprendimento raramente è una variabile esogena e generalmente necessita notevoli sforzi ed investimenti da parte delle imprese. La conoscenza è un bene non rivale e una volta creata ciascun agente può utilizzarla contemporaneamente. Per cui le finalità dei sussidi ai settori industriali di un'area depressa è quella di favorire nuova conoscenza e migliorare la competitività internazionale.

Secondo un approccio darwiniano nell'evoluzione economico-industriale è la *conoscenza* che evolve. Essa assume diverse forme come quella del capitale o del lavoro ed è soggetta ai principi di selezione, variazione e replicazione. L'evoluzione industriale, dunque può essere analizzata attraverso un processo algoritmico di come la conoscenza cresce e si concretizza in diverse fasi. Il primo meccanismo quello di *selezione*, consiste nell'individuazione di una serie di risposte al problema della sopravvivenza nella competizione. In altri termini, il meccanismo di *selezione* testa come queste risposte affrontano e risolvono il problema competitivo. Quelle peggiori non in grado di superare il problema, vengono eliminate, mentre quelle più adatte (*the fittest*) sopravvivono e si replicano nel tempo. Questi due meccanismi (*selezione* e *replicazione*) da soli producono una convergenza statica su un *set* di buone soluzioni, ma dato che essi sono limitate da un *set* di risposte iniziali, esse non sono necessariamente le migliori. E' necessario, tuttavia, aggiungere un

terzo meccanismo, la *variazione*, per arrivare alle condizioni minime necessarie per un processo evolutivo. Queste possono essere generate spontaneamente attraverso repliche imperfette, o necessitano l'intervento esterno di un *evolutionary designer* che appunto sappia innescare un meccanismo di variazione che prenda (casualmente) le soluzioni potenzialmente buone per generare nuove risposte candidate alla risoluzione del problema, iniziando di nuovo il processo. Queste fasi in astratto rappresentano un processo evolutivo: la selezione testa le risposte candidate per i problemi; la replicazione applica le soluzioni scelte e riaggiorna i problemi, la variazione genera nuove soluzioni. Con riferimento al meccanismo di variazione questo può essere all'inizio più volte influenzato da un intervento esterno, altre volte solo monitorato e regolamentato per permettere all'intero processo evolutivo di esplicarsi autonomamente.

Dunque, la conoscenza cresce attraverso questo processo evolutivo e costituisce la struttura sulla quale si costruisce la natura, la competitività e la sopravvivenza di un'impresa è più in generale di un intero sistema industriale. Se i settori industriali si basano su forme di conoscenza competitiva e dinamica, saranno in grado di realizzare una crescita economica sostenibile con nuovi e migliori posti di lavoro e una maggiore coesione sociale. Essi tuttavia necessitano di una politica industriale che favorisca l'imprenditorialità e l'innovazione attraverso una marcata attenzione ai cluster locali industriali interconnessi su scala globale. Questi consentono di raggiungere una massa critica per la R&S e l'innovazione, le competenze professionali, i finanziamenti, la fertilizzazione incrociate delle idee e delle iniziative imprenditoriali. I *cluster* possono essere coordinati da agenzie per l'innovazione industriale con compiti di selezione, promozione e sostegno delle variazioni, monitoraggio e valutazione delle repliche di progetti di alta innovazione tecnologica e con l'obiettivo generale di garantire il riposizionamento strategico dei settori industriali¹⁰. Le imprese "eccellenti" se non sono messe in grado di competere nel mercato aperto, e se non sono supportate nella loro crescita, corrono il rischio di rimanere fenomeni "puntuali" e di non sopravvivere. I distretti produttivi, costituiscono una forza potenzialmente efficace per superare i limiti di tali eccellenze "puntuali", aziendali e di comparto, anche attraverso la creazione di bacini ampi di domanda e/o offerta idonei a valorizzare azioni che non sarebbero realizzabili dalle o per le, singole imprese. Occorre, dunque, che nelle strutture produttive distrettuali si insedino e si consolidino attività rivolte alla produzione di beni strumentali e di beni di servizi intermedi. E' questa una

¹⁰ Nell'evoluzione dei "distretti produttivi", intesi come network specializzati di imprese, la specializzazione assume un'importanza cruciale, e anche se le imprese che li costituiscono sono localizzate in territori anche molto distanti tra loro, essi nascono e si sviluppano per attivare economie esterne di scala.

condizione rilevante per l'avvio di processi di *interactive learning* necessari per dare alle produzioni distrettuali un'efficacia competitiva forte nei mercati internazionali. Un sistema di produzione industriale che rimanesse solo incentrato sulle fasi finali dei processi di lavorazione e delle produzioni finali, non sarebbe in grado di rinnovarsi nel tempo (Purpura e Provenzano 2009).

Inoltre, una politica industriale che favorisce l'innovazione in un sistema produttivo deve agevolare i flussi di conoscenza, le assonanze cognitive, le coerenze dei comportamenti, e quindi buona parte di ciò che necessita affinché le relazioni si instaurino ed assurgano al rango di "relazioni industriali sistemiche". Tali relazioni non possono instaurarsi in un *vacuum* normativo ma necessitano di istituzioni efficienti che le supportino e le rafforzino. Secondo Veblen (1899), le istituzioni create dalla tecnologia riescono a raggiungere e influenzare, gli atteggiamenti dominanti e gli schemi di relazioni prevalenti. Esse stesse sono il risultato di un processo selettivo e di adattamento che assicurano che i *pattern* comportamentali si tramandino nel sistema da un periodo all'altro.

Sulla base di queste considerazioni, si comprende come il contesto dei sistemi produttivi è mutevole e in continua evoluzione e come il *process of habituation* è la risposta che gli agenti economici sviluppano nei confronti dell'ambiente. Veblen (1919:241), in particolare, afferma che le istituzioni *are an outgrowth of habitus* e possono essere definite come *prevalent habits of thought* (Veblen 1899:190). Se tali *routine* producono effetti positivi esse si replicheranno nel tempo e rimarranno sostanzialmente immutate.

Le Politiche industriali che promuovono i distretti produttivi devono, dunque, anche essere istituzionali, nel senso che devono generare, all'interno di tali sistemi, abitudini e *routine* efficienti, attraverso la promozione di scambi continui e ripetuti tra gli stessi membri del *network* produttivo. Esse ridurranno l'incertezza, aiutando gli agenti economici a formulare aspettative positive e a trasferirsi conoscenza. Così intese le istituzioni possono essere definite come linee di condotta universalmente accettate che strutturano le interazioni e le relazioni industriali.

Bibliografia

- ANDERSON, KARL L, 1933, "The unity of Veblen's theoretical system" in *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 47, No. 4, pp. 598-626.
- BALDWIN R. E, 1969, "The case against Infant-Industries Tariff Protection" in *The Journal of Political Economy*, Volume 77, Issue 3 (may-jun.).
- BIANCHI P. E LABORY S, 2006, *International handbook on industrial policy*, Cheltenham: Elgar .
- CANNARI L., MAGNANI M. e PELLEGRINI G, 2009 "Quali politiche per il sud? Il ruolo delle politiche nazionali e regionali nell'ultimo decennio", in *Questioni di economia e finanza*, n.50, pp. 5-60.
- CARAPELLOTTI F, GALLO R, 2009, "Struttura economico-finanziaria dell'industria italiana: ruolo degli incentivi pubblici" in *Economia e politica industriale*, n.1, pp. 145-156.
- DARWIN, CHARLES R, 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, first edn., London: Murray.
- DARWIN, CHARLES R, 1883, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 vols., 2nd ed., revised (1st ed. 1868). New York: Appleton.
- DAWKINS, RICHARD, 1983, 'Universal Darwinism', in D. S. Bendall (ed.) (1983) *Evolution from Molecules to Man*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 403-25.
- CAMPBELL, DONALD T, 1965, 'Variation, Selection and Retention in Sociocultural Evolution', in Barringer, H. R., Blanksten, G. I. and Mack, R. W. (eds) (1965) *Social Change in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Theory*, Cambridge, MA: Schenkman, pp. 19-49. Reprinted in *General Systems*, 14, 1969, pp. 69-85.
- CHANG, H-J, 1994, *The Political Economy of Industrial Policy*, London and Basingstoke: Mcmillan.
- DENNETT, DANIEL C, (1995) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, London:Allen Lane.
- GEROSKI, P A, (1989) "European Industrial Policy and Industrial Policy in Europe" in *Oxford Review of Economic Policy*, Oxford University Press, vol. 5(2), pp. 20-36, Summer.
- HAMILTON, DAVID B, (1953) *Newtonian Classicism and Darwinian Institutionalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- HODGSON, GEOFFREY M, (1988), *Economics and Institutions: A manifesto for a Modern Institutional Economics*, Polity Press, Cambridge, and University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- HODGSON, GEOFFREY M, (2001), "Darwin, Veblen and the Problem of Causality in Economics", *History and Philosophy of the Life Science*, 23 (3/4), pp. 383-422.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2002, "Darwinism in Economics: From Analogy to Ontology" in *Journal of Evolutionary Economics*, June, 12(2), pp. 259-81.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2003, "Darwinism and Institutional Economics" in *Journal of Economic Issues* March, 37(1), pp. 85-97.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2004, "Darwinism, causality and the social sciences" in *Journal of Economic Methodology* 11:2, June, 14(3), pp. 175-194.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2005, "Generalizing Darwinism to Social Evolution: Some Early Attempts" in *Journal of Economic Issues*, December, 39(4), pp. 899-914.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2008, "How Veblen Generalized Darwinism" in *Journal of Economic Issues*, June, 42(2), pp. 399-405.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2009, "The great crash of 2008 and the reform of economics" in *Cambridge Journal of Economics*, November, 33, pp. 1205-1221.
- HODGSON, GEOFFREY M, 2011, "The Eclipse of the Uncertainty Concept in Mainstream Economics" in *Journal of Economic Issues*, March, 45 (1), 159-79
- JACOBSON D. E O'CALLAGHAN-ANDREOSSO B, (1996) "*Industrial Economics and Organization: A European Perspective*", McGraw-Hill.
- JACQUEMIN A, (1987) "The new industrial organization: Market forces and strategic behavior".
- LAMARCK JEAN BAPTISTE DE , 1984, *Zoological philosophy: an exposition with regard to the natural history of animals*, translated by Hugh Elliot from the 1st French edn. of

- 1809 with introductory essays by David L. Hull and Richard W. Burkhardt, Chicago: University of Chicago.
- LEWONTIN R.C., 1970, "The units of selection" in *Annual Review of Ecology and Systematics* 1, pp. 1-18.
- LI DONNI A. e PROVENZANO C., 2007, "Thorstein Veblen fondatore del Darwinismo Istituzionale" in "*Nuova Economia e Storia*" n.3, pp. 45-68.
- LABORY S., 2006, "La politica industriale in un'economia aperta e basata sulla conoscenza", in *L'Industria*, vol. XXVII, n.2, pp. 255-281.
- MACCHIATI A e PROSPERETTI L., 2006, "La politica dei campioni nazionali: tra rinascita e crisi", in *Mercato Concorrenza Regole*, 8,3, pp. 455-486.
- MAINCENT R. e NAVARRO L., 2006, "A policy for Industrial Champions: from picking the winners to foster excellence and the growth of the firms" in *Industrial Policy and Economic Reforms Papers*, n.2. Commissione europea, DG imprese e Industria.
- MARTINI A. E SISTI M., 2009, *Valutare il successo delle politiche pubbliche*, Bologna: Il Mulino.
- NINNI A., 2008, C.N., "I nuovi termini della politica industriale europea: alcuni elementi di riflessione" in *L'Industria*, vol. XXIX, n.4, 643-661.
- NISKANEN W. A., 1968, "The Peculiar Economics of Bureaucracy" in *The American Economic Review*, vol. 58 (n. 2), maggio, pp. 293-305.
- NISKANEN W.A., 1971, *Bureaucracy and Representative Government*, Aldine, Atherton.
- PITELIS C.N., 2006, "La politica industriale europea: prospettive e tendenze recenti", in *L'Industria*, vol. XXVII, n.2, pp. 231-253.
- PACK H., SAGGI K., 2006, "The case for industrial policy: a critical survey" in *World Bank Policy Research Working Paper* 3839, February.
- PURPURA A. e PROVENZANO C., 2009, "L'Industria Manifatturiera Siciliana tra Eccellenze e Ritardo di Sviluppo: Alcune considerazioni per la Politica Industriale" in P. Busetta (a cura di) "*Sicilia 2015. Obiettivo Sviluppo: un traguardo Possibile*" Ediz. Liguori n.8, pp. 342-366.
- RODRICK D., 2004 *Industrial Policy for the 21st Century*, <http://www.ksg.harvard.edu/rodrick/>.
- RODRICK D., (2007) *Normalizing Industrial Policy*, Working Paper Series, Harvard University, John F. Kennedy School of Government, settembre.
- VEBLEN, THORSTEIN B., 1898, "Why Is Economics Not an Evolutionary Science?" *The Quarterly Journal of Economics* Volume 12, pp. 373-97.
- VEBLEN, THORSTEIN B., 1899,. *The theory of the Leisure Class: An Economic Study in the Evolution of Institutions* New York, Macmillan.
- VEBLEN, THORSTEIN B., 1919, *The Place of Science in Modern Civilisation and Other Essays* (New York: Huebsch).
- WEISMANN AUGUST, 1893, *The germ-plasm: a theory of heredity*, translated by W. Newton Parker and Harriet R. Ronnfeldt, London and New York: Walter Scott and Scribner's.
- TRIVELLATO U., 2009, "La valutazione degli effetti di politiche pubbliche: paradigma e pratiche" in Discussion Paper No. 2009-01 (Giugno) IRVAPP (Istituto per la Ricerca Valutativa sulle Politiche Pubbliche).

Abstract

POLITICA INDUSTRIALE ED EVOLUZIONE DEI SETTORI INDUSTRIALI:
ALCUNE IMPLICAZIONI DI EVOLUTIONARY ECONOMICS

(INDUSTRIAL POLICY AND THE DEVELOPMENT OF INDUSTRY:
SOME IMPLICATIONS OF EVOLUTIONARY ECONOMICS)

Keywords: industrial policy, development, Darwin, Veblen.
JEL classification codes: B00, B52.

The debate on state aids to firms and in general the debate on the state role on industrial policy lasts for a long time. It is endless, because lack not only rigorous empirical evidence of the measure effectiveness, but also a non-organic theory of the subject. A first theoretical discrimination between industrial policies on structure and performance allow us to make some preliminary considerations and following implications of research. If the former aimed at changing the genotype, such as the policies that have fostered sustainable development based on creation and spread of knowledge, the latter are limited, on the other side, to phenotypic changes characterized by short-term and marginal interventions with limited effects. With regard to the development of depressed areas and the industries by which they are characterized, only the former, through the principles of Darwin selection, replication and variation, can enhance the competitiveness, survival and evolution of the whole industrial system.

ANNA LI DONNI
Università degli Studi di Palermo
Facoltà di Economia
anna.lidonna@unipa.it

CARMELO PROVENZANO
Università degli Studi "Kore" di Enna
Facoltà di Scienze Economiche e Giuridiche
carmelo.provenzano@unikore.it

LUIGI MASTRANGELO

BRUTUS ROMAE TRA MITOLOGIA FONDATIVA,
RICOSTRUZIONI STORIOGRAFICHE E RIELABORAZIONI
IDEOLOGICHE

*Tu medesimo [...] udisti qui ancora dubbiosi gl'intelletti
se Marco Bruto debba giudicarsi perfido o generoso
(Verri [1792-1804] 1975: 341)*

1. *Bruto maggiore e l'insania simulata*

L'aggettivo latino *brutus* si trova utilizzato nelle fonti con diversità di senso: in Apuleio (*Metamorfosi*: IX, 5-6; X, 6; *Apologia*: 30,1) a indicare peso e consistenza materiale; in Plinio (*Storia naturale*: II, 113) caratterizza l'irrazionalità degli animali mentre in Seneca (*Lettere a Lucilio*: II, XIV, 12; X, LXXXIII, 12-13; XIX, CXXI, 24) esprime una connotazione negativa sul piano intellettuale (stupido, insensato). Potrebbe dunque sorprendere l'appartenenza alla *gens Iunia* del nobile *cognomen* – al quale si fa risalire tutta la tradizione del repubblicanesimo romano – riconducibile a un concetto tanto ingeneroso anche perché, a proposito del personaggio Bruto (sia Lucio Giunio “maggiore” che Marco Giunio “minore”), «viene operata l'assunzione ad un mito che, in quanto tale, presenta gli aspetti ieratici delle tradizionali divinità», fino alla vera e propria «santificazione» (Caira Lumetti 2002: 22) del personaggio operata dai giacobini.

L'appellativo di “idiota” (Bettini 1987: 71-120), in effetti, viene affibbiato al Bruto più antico proprio da Tarquinio il Superbo che, occupato con la forza il trono, ne uccide il padre Marco Giunio, facoltoso signore di Collazia, e il fratello maggiore. La madre muore di crepacuore e l'orfano Lucio, nato all'incirca nel 545 a. C., viene allevato da una nutrice che gli consiglia di fingersi folle per poter sopravvivere, in attesa del momento propizio. L'inganno sortisce buon esito, al punto che il tiranno non solo lo risparmia, ma lo accoglie come una sorta di giullare a corte, dove Bruto può raccogliere informazioni che saranno poi determinanti per riappropriarsi della propria identità (Carandini 2011: 48-52).

La finzione della pazzia è un *topos* della letteratura antica: si pensi al giovane sposo Ulisse che tenta di disertare la chiamata alle armi per la guerra di Troia, simulando l'insanità mentale per essere esonerato dall'impegno (Servio, *Commentario all'Eneide*: II, 81). L'inganno, tecnica notoriamente tipica del personaggio e che sarà poi decisiva negli esiti bellici (Pseudo-Apollodoro *Epitome*: 5, 14. Quinto Smirneo *Posthomerica*: XII, 3-14-335), viene smascherato dal re di

Eubea Palamede. Posto davanti all'aratro il figlio Telemaco, il pronto intervento a salvezza, operato dal padre ne dimostra la piena lucidità e Ulisse non può esimersi dal partecipare alla guerra. Ma, implicitamente, è richiamato anche il mito di Giove-Zeus, salvato infante dalla madre Rea che offre alla voracità del marito una grossa pietra¹ avvolta in fasce: Saturno, infatti, inghiottiva i figli, sapendo per profezia che uno di loro lo avrebbe detronizzato. Allevato di nascosto (Callimaco *Inno a Giove*: 32), riuscirà a sconfiggere il padre con la simbolica evirazione, facendogli rigettare i fratelli (Nettuno, Plutone, Vesta, Cerere e Giunone che sarà anche sua sposa) con i quali – aspetto non di secondo piano in questa analisi – passerà a una gestione collegiale dell'Olimpo e, nella versione romana, del Campidoglio, dove si ergeva una statua del Bruto maggiore² (Plinio *Storia naturale*: 33, 13; Cassio Dione: 34, 45, 3-4).

2. L'onore e il giuramento

Tornando alla questione linguistica, se un ideale collegamento si vuole individuare, potrà essere trovato nell'idea di possanza fisica, necessaria ai Bruti storici per porre in essere i loro atti, eroici ma comunque violenti. Lucio Giunio Bruto è tra i grandi protagonisti dei primi due libri di Livio (*Ab Urbe condita*): la vicenda che lo riguarda è nello stesso tempo una questione d'onore familiare e di tutela della libertà collettiva.

Sesto Tarquinio, figlio del Superbo, aveva usato violenza a Lucrezia, figlia di Spurio Lucrezio Tricipitino e moglie di Collatino. Mandati a chiamare il genitore e il coniuge, accompagnato proprio dall'ormai adulto Bruto, la matrona si suicida pur se innocente, perché nessuna donna, prendendola ad esempio, possa vivere impudica (*ego me etsi peccato absolvo, supplicio non libero; nec ulla deinde impudica Lucretiae exemplo vivet*, Livio: I, 58, 10-11), intimando ai familiari di procedere senza esitazione alla punizione del colpevole. È Bruto, consapevole del significato anche politico del momento, ad estrarre dal petto della donna il pugnale giurando che, da quel momento, perseguiterà Tarquinio il Superbo, la sua scellerata consorte e la stirpe “col ferro, col fuoco e con qualsiasi mezzo, e che non permetterà né a loro, né ad alcun altro, di regnare a Roma” (*nec illos nec alium quemquam regnare Romae passurum*, *ivi*, I, 59, 1-2).

Con il *nec alium quemquam* si compie, dunque, il passaggio dalla vendetta privata alla riforma politica che, secondo la tradizione, vede nel 509 – il giorno, si badi, delle Idi di marzo – proprio Bruto e

¹ Il sasso viene posto a Delfi, dove diviene oggetto di venerazione come *omphalos*, ombelico del mondo.

² Del valore simbolico della statua di Bruto parla anche Necker de Staël, 1967: 73.

Collatino inaugurare la duplice teoria dei titolari della magistratura del consolato e, conseguentemente, l'inizio ufficiale della *res publica* romana, dopo 244 anni di monarchia, 219 dei quali di buon governo e l'ultimo quarto di secolo di tirannide.

Il primo attentato al nuovo sistema costituzionale vede coinvolti anche i due figli di Bruto, Tito e Tiberio, puniti con la decapitazione sotto gli occhi del padre, sdegnato dal tentativo di perorazione del collega Collatino per l'analoga sorte da compiere nei confronti dei suoi nipoti Lucio e Manco, anch'essi tra i congiurati.

Il costante filo conduttore è il conflitto d'interesse tra la fedeltà alle leggi patrie e l'*affectio familiaris* che, però, in Bruto non lascia adito a dubbi, neppure se si tratta della sorte dei propri figli, resisi colpevoli di alto tradimento, come d'altra parte lo stesso Collatino per il suo semplice tentennamento a causa del quale Bruto, seduta stante, lo priva della carica consolare e lo condanna all'esilio.

Una storia forse troppo bella per essere vera, e dunque funzionale all'autoalimentazione del mito fondativo da parte del *Senatus Populusque Romanus*, con tutta la maggior forza che la lingua latina conferisce al *-que* posposto rispetto alla semplice congiunzione mediante *et*. Una sottolineatura a suo modo anch'essa sospetta, dato che le fonti, come ad esempio il sesto libro di Polibio, dedicato proprio alla descrizione dell'ordinamento costituzionale romano, considerano «il potere finanziario del senato come prevalente su tutti gli altri»³ (D'Ippolito, Lucrezi 2003: 51). Con particolare riferimento alle vicende della cacciata dei Tarquini, Theodor Mommsen afferma che «la celebre leggenda si manifesta da se stessa favolosa in moltissime parti [...]». Tutta questa storia fu evidentemente creata allo scopo di dare una base di legalità alla repubblica romana» (Mommsen 1938: 6).

3. *Opportune precisazioni*

Gli storici antichi, in particolare quelli del diritto, non sono infatti persuasi da questa ricostruzione dalla «apparente semplicità» (cfr. Cassola, Labruna 1991: 61 e De Martino 1951: *passim*) che vede, nell'azione vendicatrice di Bruto, l'evento decisivo nel passaggio dalla fase monarchica a quella repubblicana, propendendo per una transizione più graduale, attraverso una coesistenza istituzionale, nella quale le competenze del re andavano circoscrivendosi esclusivamente all'ambito religioso dal quale, peraltro, provenivano inizialmente. Tra quanti seguono la *communis opinio*, secondo cui la rivolta nei confronti dei Tarquini fu anche una rivolta

³ Sul punto, Mantovani 1999: 224, mette in evidenza come Polibio - servendosi del concetto teorico di 'costituzione mista' per analizzare nel dettaglio il funzionamento delle istituzioni romane - faccia emergere con plastica evidenza il ruolo guida del Senato, autentico motore della sofisticata 'macchina costituzionale'.

antimonarchica, solo alcuni ritengono che si sia passati direttamente a una magistratura duale elettiva di pari potestà, supponendo altri una reggenza intermedia dei più alti funzionari militari, i *praetores*. In ogni caso, il nuovo concetto di *res publica* va comunque inteso nel senso ristretto tipico delle società antiche, dato che la *civitas* «acquistava un carattere esclusivamente patrizio, dando luogo a un tipico stato classista» (Serrao 1974: 25).

Non si contesta, comunque, la storicità dell'assassinio del Superbo, che risulta acclarata: controverse però sono le conseguenze politico-istituzionali dell'evento. «Credere che la monarchia sia stata abbattuta con la violenza (o meglio, in seguito ad una consapevole decisione del gruppo dirigente) non obbliga ad ammettere che la repubblica abbia raggiunto fin dal principio la struttura che ci è nota in epoca più tarda» (Cassola, Labruna 1991: 62-63).

Un momento fondamentale della transizione è invece il passaggio da uno a due eponimi, ossia alla uguale collegialità dei due consoli (Marotta 1999: 38), di datazione incerta: secondo alcuni molto vicina al 500, per altri invece effettiva solo dal 367 a. C. Il provvedimento punitivo di Bruto nei confronti di Collatino conferma l'iniziale disparità tra i due rappresentanti della magistratura. Nella tradizione, sia pur come omaggio *in absentiam*, la dualità sarebbe stata introdotta da Romolo che, secondo la testimonianza di Servio (*Commentario all'Eneide*: 1, 276) nelle cerimonie pubbliche era solito porre accanto a sé una sella curule vuota, con lo scettro e la corona di Remo, con il quale condividere idealmente il governo della città. La vera rivoluzione democratica sarebbe invece da individuare proprio nel 367, quando le leggi dei tribuni Gaio Licinio e Lucio Sestio sanciscono la provenienza plebea di uno dei due consoli. Dieci anni dopo, i tribuni impongono il plebiscito *de populo non sevocando*, introducendo la pena capitale a chi, in futuro, avesse convocato il popolo "separatamente", fuori dai luoghi istituzionalmente preposti per le assemblee.

In ogni caso, l'esatta definizione di questi passaggi costituzionali presenta difficoltà insormontabili, come ammettono anche Cassola e Labruna nel loro studio sul repubblicanesimo romano. Un istituto interessante in questa prospettiva si rileva nella *provocatio ad populum*, fatto risalire al primo rinnovo delle cariche consolari del 509 alla *Lex Valeria de provocatione* del console Publio Valerio Publicola, secondo cui il condannato alla pena capitale poteva appellarsi al giudizio popolare per la commutazione della pena.

Altro snodo da non sottovalutare è il 449, quando la legge Valeria-Orazia *de tribunicia potestate* stabilisce il riconoscimento della *sacrosanctitas* dei tribuni della plebe, condannando alla sacertà, ossia alla mano popolare, chiunque osasse attentarne la vita.

4. *Bruto minore*

Marco Giunio Bruto Cepione nasce invece nell'85 a.C. da Servillia Cepione, sorellastra di Catone Uticense e unita da un legame sentimentale con Giulio Cesare dal quale viene adottato ma del quale potrebbe anche essere figlio naturale, circostanza che lascerebbe al semplice senso letterale il celeberrimo *quoque tu Brute fili mi* di Cesare morente (Svetonio *Cesare*: 82, 1; Cassio Dione: 44, 19, 4), il quale – particolare non trascurabile – era a capo dei *populares* nella battaglia di Farsalo⁴ contro Pompeo, guida degli *optimates*, la fazione oggetto della critica ciceroniana nella *Pro Sestio* del 56 a. C. per il fatto di basarsi sulla nobiltà di sangue e non sul concetto di *vir bonus*, ossia di cittadino rispettoso del *mos maiorum* e delle istituzioni della *res publica* (Zecchini 2002: 55). Dodici anni dopo sarà lo stesso Arpinate ad accennare alla necessità del gesto eroico compiuto dal Bruto di età monarchica, *in liberanda patria* (*Cato maior de senectute*: XX, 75).

Bruto «che sembrava discendere, per parte di padre dall'antico Bruto» (Plutarco *Cesare*: 62, 1), per una genealogia incerta ma che l'interessato (che ne aveva chiesto la ricostruzione a Tiberio Pomponio Attico) ad arte enfatizzava, ha interesse a ribadire una linea di continuità nell'atto violento compiuto nel supremo interesse della collettività, e pertanto da ritenersi sacro. Non a caso, la dichiarazione di sacertà comportava, fin dalle origini di Roma, il dovere, per *quivis de populo*, di uccidere chi ne fosse stato colpito, e l'astenersene, da parte di colui che si fosse trovato nella possibilità dell'azione, era una sorta di spergiuo alla divinità e di tradimento alla comunità che rendeva l'ignavo, a sua volta, *sacer*.

Bruto vuole sottolineare, a se stesso prima che agli altri, di stare compiendo il proprio dovere di cittadino romano, come aveva fatto nel 509 a.C. il suo antenato (o semplicemente omonimo): «Cesare non mi impedisce, né mi impedirà, di agire secondo giustizia» (Plutarco *Bruto*: 14, 7). La giustizia è in quel “nessuno regnerà su Roma” che Cesare, con il suo potere personale sempre crescente, gli sembra violare. Con il pugnale su Lucrezia era nata la repubblica, con il pugnale su Cesare continuerà, e sempre grazie a un Bruto. Se anche fossero semplici coincidenze, sembra da subito utile intrecciarle nella costruzione di una credenza popolare di doverosità pubblica dell'atto.

Ad ogni modo, queste linee di continuità⁵ sono contestate duramente da Dante che, al contrario, vuole distinguere «quel Bruto che cacciò Tarquinio» (*Inferno*: IV, 127) – inserito tra gli spiriti magni dell'antichità che l'antecedenza alla venuta del Cristo consegna al

⁴ Combattuta il 9 agosto del 48 a.C., sancisce la vittoria di Cesare seppure avesse a disposizione meno della metà degli effettivi del suo avversario.

⁵ Tra i due più famosi, vi è anche da inserire un terzo Bruto, Marco Giunio, pretore nel 142 a. C. e autore di tre libri *de iure civili* scritti nella forma greca del dialogo con il figlio.

Limbo, ma la cui nobile condotta in vita avrebbe meritato ben altro – da «quel che pende dal nero ceffo [è] Bruto: / vedi come si storce, e non fa motto!» (ivi: XXXIV, 65-66). Quest'altro Bruto, come è noto, insieme al suo sodale Cassio e a Giuda Iscariota, è situato nel posto peggiore dell'inferno, nelle bocche di Lucifero tricefalo, per aver tradito il proprio benefattore. Anche Dante, però, in qualche modo, sembra raccogliere dalla tradizione, nonostante la condanna senza appello, un residuo di positività, attraverso quella dignità con cui Bruto espia in eterno il suo supplizio, non proferendo parola di lamento, quella stessa dignità che Lucrezia aveva richiamato per se stessa e i suoi vendicatori⁶.

5. Una complessa biografia

La fonte principale da ripercorrere per meglio comprendere i tratti biografici in chiaroscuro del cesaricida è Plutarco⁷, le cui traduzioni ebbero grande circolazione in Francia già dal secondo Cinquecento, seguite da diverse edizioni in lingua inglese, tedesca e olandese, conosciute in special modo nel Settecento⁸. Particolarmente diffusa è la versione in francese di Amyot (1559), apprezzata da Montaigne⁹. Controverso se si fondi sui ritratti di Terenzio Varrone (*Hebdomades vel de imaginibus*) e sulle monografie genealogiche di Pomponio Attico, Plutarco certamente attinge a Livio, Dionigi di Alicarnasso e Asinio Pollione.

Marco Giunio Bruto come detto è figlio di Servilia, figlia di Servilio Cepione questore nel 100 a.C. e di Livia, sorella del tribuno della plebe del 90 Livio Druso. Quest'ultimo era stato assassinato per il tentativo di promulgare una *lex de Italicis*, di conferma della cittadinanza a tutti gli Italici. Alla morte del marito, Livia risposò Porcio Catone, padre dell'Uticense (Plutarco *Bruto*: 2,5), nella cui casa Bruto viene educato, prima ancora che alla politica, alla filosofia e alla letteratura greca, acquisendo buona padronanza dell'arte oratoria. Plutarco non dedica molte pagine agli anni giovanili, passando dal capitolo quarto ai fatti concernenti la guerra civile tra Cesare e Pompeo, iniziata quando Bruto è già trentaquattrenne. Compromesso in un attentato alla persona di

⁶ Sulla fondazione dantesca in negativo del mito brutiano, Russo 2008: 49-67.

⁷ Nato a Cheronea in Beozia intorno al 45 d. C., Plutarco si forma ad Atene seguendo il filosofo platonico Ammonio. Dal 95 è sacerdote del santuario di Delfi. Riceve la cittadinanza romana e le insegne consolari. Gallo - Scardigli 1994.

⁸ Nella prefazione alla traduzione inglese delle *Vite* del 1770, J. W. Langhorne scrive che «se il pregio di un'opera può esser valutato dal circuito universale della sua accoglienza, le *Vite* di Plutarco hanno diritto ai sommi onori della letteratura. Nessun libro è stato, dopo di questo, più largamente richiesto o letto con maggiore avidità. Esso fu uno dei primi a venir portato fuori dai rifugi dei dotti e tradotto nelle lingue moderne».

⁹ Plutarco «è un filosofo che ci insegna la virtù», *Essais*, II: XXXII.

Pompeo, il suo nome viene espunto dalla lista per intercessione di Servilia a Cesare (Cicerone *Ad Attico*: 2, 24, 3), circostanza che sembra avvalorare le voci, molto diffuse a Roma, che Bruto fosse il frutto della relazione antica e mai interrotta tra i due (Plutarco *Bruto*: 5, 2; Svetonio *Cesare*: 50, 2; Appiano *Guerra civile*: 2, 112, 468). Il dubbio è rafforzato dal fatto che, dopo Farsalo, Bruto è il primo a ottenere il perdono e la riconciliazione con Cesare, diversamente dallo zio Catone (Plutarco *Bruto*: 5, 1; *Cesare*: 62, 2), al punto da poter negoziare la *clementia* per gli altri pompeiani. La scelta dello schieramento originariamente compiuta da Bruto non è meno significativa:

Quando la situazione portò alla divisione in due fazioni, e Cesare e Pompeo impugnarono le armi facendo sconvolgere tutto lo Stato, ci si aspettava che Bruto scegliesse la parte di Cesare. Infatti suo padre in precedenza era stato messo a morte per ordine di Pompeo¹⁰ (Plutarco *Pompeo*: 2, 7; 16, 4-8); invece ritenne di dover anteporre l'interesse comune a quello personale e, poiché giudicò che i motivi di Pompeo per fare la guerra fossero più giusti di quelli di Cesare, aderì alla sua causa. Eppure, in precedenza, se incontrava Pompeo, non gli rivolgeva nemmeno la parola, giudicando una grave empietà parlare con l'assassino del padre; allora però si sottomise a lui quale capo della patria (Plutarco *Bruto*: 4, 2-3).

Nonostante questo primo tradimento, di minor conto solo se paragonato al fatale attentato,

Cesare, si dice, non si disinteressò a Bruto, e avvertì anzi i propri ufficiali di non ucciderlo durante lo scontro, ma di risparmiargli la vita, e, se si consegnava spontaneamente, di condurlo da lui, se invece opponeva resistenza alla cattura, di lasciarlo andare senza fargli violenza (ivi: 5, 1-2).

Comunque stessero le cose sul piano biologico, si tratta di un comportamento chiaramente paterno.

Nelle esperienze all'estero, specie a Salamina e Cipro, Bruto riesce ad accumulare ingenti ricchezze attraverso il prestito di denaro alle comunità locali ad alto tasso d'interesse: una pratica usuraria a più riprese criticata da Cicerone per la sua arroganza e insolenza (*Ad Attico*: 6, 1, 3; 6, 1, 5; 6, 3, 7; 6, 21,12).

6. Una congiura politicamente incompiuta?

Il passaggio che segna l'irrimediabile rottura è il conferimento a Cesare, avvenuto agli inizi del 44, della dittatura perpetua, una sorta di ossimoro istituzionale vista l'ontologia stessa della carica,

¹⁰ Era stato giustiziato nel 78: Plutarco *Pompeo*: 2, 7; 16, 4-8.

concepita come parentesi monocratica da aprirsi solo in casi davvero gravi per l'incolumità stessa della patria: neanche Silla era arrivato a tanto. È a quel punto che Cassio prospetta l'idea della congiura (Plutarco *Bruto*: 7, 6-7): a differenza di Bruto, spinto esclusivamente da valutazioni politiche, in lui albergano interessi e risentimenti, anche verso lo stesso sodale¹¹, di natura personale (Nicola Damasceno *FGH*: II, 90, fr. 130): una medesima differenza di motivazioni interiori che aveva incrinato i rapporti tra i consoli del 509¹².

Uno studio di Roberto Cristofoli (2002) ha analizzato lo scenario complesso determinatosi con il compimento del delitto, secondo diversi interpreti non valutato con la doverosa attenzione dai congiurati, presi dal loro «psicodramma» (*Le psychodrame des Ides de mars* 1970: 375-376) per «un complotto mal preparato» (Martin 1988: 89) e per la «inutilità di un omicidio di Stato» (*Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 1981: 39) sostenuta da Francesco Galli.

Il mancato compimento della congiura sul piano politico è stato attribuito proprio al «legittimismo» (Stewens 1963) di Bruto che ritenne di far uccidere solo Cesare e di lasciare ad Antonio la successiva convocazione del senato, permettendo che l'iniziativa ripassasse in mano ai cesariani e facendo dubitare gli stessi congiurati che bastasse eliminare Cesare per ristabilire la repubblica (Habicht 1990). In questo senso, si configura un ritratto utopista di Bruto e dei suoi, incapaci di comprendere che «la morte di Cesare avrebbe ridato vitalità al suo partito, negli ultimi tempi quasi soffocato dall'enorme potere e dalla personalità dominante del dittatore» (Grattarola 1990: 11). Cristofoli, però, confuta queste ricostruzioni

che fanno dei congiurati degli avventurieri, o tutt'al più degli idealisti delusi nella loro buona fede: per quest'ultimo aspetto la propaganda antica, che tanto preparò il cesaricidio, pare ancora efficace, avendo fatto di Bruto, Cassio e compagni degli eroi ben lungi dai calcoli politici e animati solo dall'ardore di libertà (Cristofoli 2002: 32).

¹¹ «Cassio, dunque, voleva che lui e Bruto avessero parità di onori reciproci, ma Bruto lo preveniva [...]. si riteneva che Cassio fosse abile comandante, ma violento nella collera, e che tenesse il comando piuttosto col terrore, ma che con gli amici fosse piuttosto portato all'allegria e alle facezie. Dicono che invece Bruto fosse gradito alla moltitudine per la sua virtù, amato dagli amici, ammirato dai cittadini migliori, non odiato nemmeno dai nemici, perché era un uomo singolarmente mite e magnanimo, inattaccabile dalla collera, dal piacere e dall'ambizione, retto nelle sue decisioni, difensore inflessibile dell'onore e della giustizia. Più di tutto aveva contribuito a procurargli benevolenza e fama la fiducia nella nobiltà delle sue intenzioni». Plutarco *Bruto*: 29. 1-4.

¹² I vari motivi di insoddisfazione contro Cesare - tra cui quelli dei senatori per l'inflazione del loro numero, dei soldati per il servizio militare troppo lungo, dei pompeiani, restati avversari nonostante il perdono - sono analizzati da Storch 1995: 45-52.

Lo studioso ritiene infatti che si possa riconoscere all'azione dei congiurati la ragione politica negata in considerazione del fatto che l'obiettivo principale della congiura, ossia l'uccisione di Cesare, viene conseguito.

7. *Demoniaci rimorsi*

In ogni caso, il personaggio di Bruto non può essere compreso pienamente se non alla luce del *daimon* che ne agita i sogni con il suo arrivederci al luogo della battaglia finale che suona come un funesto presagio di sconfitta, ma anche come autocensura per l'atto delittuoso commesso, peraltro anticipata dal convinto permesso, prontamente accordato ad Antonio, di provvedere a una degna sepoltura per Cesare, contrariamente al parere degli altri congiurati. Quest'ultimo aspetto emerge con grande evidenza nei dialoghi della prima scena del terzo atto dello *Julius Caesar* di William Shakespeare: il tema della *pietas* è imprescindibile, come dimostrano il mito di Antigone – fondamento del giusnaturalismo antico¹³ – ma anche i passi omerici in cui viene esplicitamente richiesta la restituzione del corpo del parente ucciso in guerra, sia da parte greca (Patroclo, la cui morte fa tornare belligerante il dissidente Achille (*Iliade*: XVI, 784-863) sia da quella troiana (Ettore, per le cui spoglie il sovrano Priamo arriva addirittura a prostrarsi ai piedi dell'assassino del figlio: Pseudo-Apollodoro *Epitome*: 4, 8).

Nell'estate del 42, alla vigilia della partenza per l'Asia, Bruto ha il grande presagio:

Mentre stava riflettendo e meditando su qualcosa, gli sembrò di sentir entrare qualcuno. Guardò verso l'ingresso e gli si presentò un'apparizione terribile e strana di un corpo mostruoso¹⁴ e orribile, che stava ritto in silenzio davanti a lui. Tuttavia ebbe il coraggio di chiedergli: 'Chi sei, uomo o dio? E perché sei venuto qui da me?'. E il fantasma gli rispose: 'O Bruto, sono il tuo demone cattivo; mi rivedrai a Filippi'. E Bruto, senza turbarsi, disse: 'Ti rivedrò' (Plutarco *Bruto*: 38, 6-8).

In effetti, il fantasma si presenta una seconda volta, «ma se ne andò senza dire parola» (ivi: 48, 1): Bruto comprende che «certamente bisogna fuggire, ma con le mani, non con i piedi» (ivi: 52, 3) e, afferrata appunto a due mani la spada dalla parte dell'impugnatura, vi si getta sopra, morendo. È ancora una volta Antonio – simmetria

¹³ Nella tragedia di Sofocle, Antigone affronta l'illegittimità dell'editto del re di Tebe Creonte, che impediva i riti funebri del fratello Polinice: una norma contraria alle leggi «sacre e incrollabili degli dei». La sorella Ismene, invece, si adegua all'iniquità della legge umana.

¹⁴ Il termine latino *monstrum*, caratterizzato dal concetto dell'avvertimento divino, deriva da *moneo*, che designa monito, consiglio, ma anche correzione e castigo.

anche questa piuttosto sospetta – a trovare il cadavere: «Ordinò che il suo corpo fosse avvolto nel più prezioso dei propri mantelli di porpora; e, in seguito, venuto a sapere che quel mantello era stato rubato, fece mettere a morte il ladro. E mandò i resti di Bruto alla madre Servilia» (ivi: 53, 4).

Nell'interrogativo sulla natura del misterioso ospite (*Sei uomo o dio?*) si può comprendere come Bruto giudicasse l'assassinio perpetrato come un *male necessitato*: un'azione da compiere doverosamente, ma pur sempre una cattiva azione, anzi pessima. La percezione di gravità dell'atto era maggiorata dal fatto che Bruto era un romano e dunque sapeva bene che l'uccisione di un *pater – patriae* o *familias* non differisce in questo senso di molto – era un delitto contro *omnia divina atque humana iura*, come conferma l'affermazione di Cicerone secondo cui «chi lo commette dovrebbe essere incapace non solo di riposare in pace, ma persino di respirare senza essere attanagliato dalla paura» (Cicerone *Pro S. Roscio Amerino*: 23,65). Il timore dei parricidi è aggravato dalla consapevolezza di dover soggiacere alla terribile pena del *culleus*, un sacco di pelle a tenuta stagna dentro il quale il reo veniva gettato nel Tevere, in compagnia di quattro animali vivi, un cane, un gallo, una vipera e una scimmia (Lucrezi 1993: 83). La *patria potestas* costituiva l'architrave della società romana, nella quale i figli erano incapaci patrimonialmente, e tentare di sovvertirla era non solo un crimine privato, ma uno dei massimi sconvolgimenti dell'ordine civile che porterà poi, durante il principato di Vespasiano, all'emanazione del Senatoconsulto Macedoniano, dal nome proprio di un parricida, presumibilmente un figlio indebitato, spinto all'insano gesto dalle pretese degli usurai.

In questo senso gli aspetti pubblici dell'atto brutiano non sono del tutto coerenti con le intenzioni di fedeltà assoluta alla patria e al suo dettato costituzionale che, nella sua formulazione originaria, viene a intrecciare *ius publicum* e *ius privatum*.

8. *La stolta virtù*

L'autore che meglio di ogni altro riesce a cogliere il travaglio interiore suscitato dall'incontro di Bruto con il fantasma è Giacomo Leopardi, capace nella sua rappresentazione di intrecciare la fermezza della convinzione politica con la profonda contraddittorietà delle relazioni affettive umane. Leopardi dedica otto strofe di quindici versi al *Bruto minore*¹⁵ che, solo nella prima edizione risulta preceduto dalla *Comparazione delle sentenze di Bruto Minore e di*

¹⁵ Leopardi [1821] 1969: I, pp. 11-12. Per più ampie considerazioni, Mastrangelo 2010: 44-47.

*Teofrasto vicini alla morte*¹⁶, poi ristampate fra le prose nell'edizione ranieriana delle *Opere* del 1845. Nei *Disegni letterari*, Bruto compare anche nello schema di un libro politico con riferimento a «quella famosa esclamazione di Bruto vicino a morte» e nell'accento alla poesia su Virginia Romana: «A Bruto come sopra, e connotando e compiacendo l'abiura da lui fatta della virtù. Così anche a qualche altro fautore dell'antica libertà» (Leopardi 1969: 370).

La tematica politica è sviluppata in maniera più complessa rispetto alle stesse canzoni patriottiche, con una sapienza stilistica persino superiore al necessario (Bigongiari 1976: 113), toccando i temi del suicidio (Battaglia 1968: 220-226) e della protesta contro il

¹⁶ Leopardi [1827] 1969: I, pp. 205-210. «Io non credo che si trovi in tutte le memorie dell'antichità voce più lagrimevole e spaventosa, e con tutto ciò, parlando umanamente, più vera di quella che Marco Bruto, poco innanzi alla morte, si racconta che profferisse in dispregio della virtù: la qual voce, secondo ch'è riportata da Cassio Dione, è questa: *O virtù miserabile, eri una parola nuda, e io ti seguiva come tu fossi una cosa; ma tu sottostavi alla fortuna.* E comunque Plutarco nella Vita di Bruto non tocchi distintamente di questa sentenza, laonde Pier Vettori dubita che Dione in questo particolare faccia da poeta più che da storico, si manifesta il contrario per la testimonianza di Floro; il quale afferma che Bruto vicino a morire proruppe esclamando *che la virtù non fosse cosa ma parola.* Quei moltissimi che si scandalizzano di Bruto e gli fanno carico della detta sentenza, danno a vedere l'una delle due cose; o che non abbiano mai praticato familiarmente colla virtù, o che non abbiano esperienza degl'infortuni, il che, fuori del primo caso, non pare che si possa credere. E in ogni modo è certo che poco intendono e meno sentono la natura infelicissima delle cose umane, o si maravigliano ciecamente che le dottrine del Cristianesimo non fossero professate avanti di nascere. Quegli altri che torcono le dette parole a dimostrare che Bruto non fosse mai quell'uomo santo e magnanimo che fu riputato vivendo, e concludono che morendo si smascherasse, argomentano a rovescio: e se credono che quelle parole gli venissero dall'animo, e che Bruto, dicendo questo, ripudiasse effettivamente la virtù, veggano come si possa lasciare quello che non s'è mai tenuto, e disgiungersi da quello che s'è avuto sempre discosto. Se non l'hanno per sincere, ma pensano che fossero dette con arte e per ostentazione; primieramente che modo è questo di argomentare dalle parole ai fatti, e nel medesimo tempo levar via le parole come vane e fallaci? volere che i fatti mentano perché si stima che i detti non suonino allo stesso modo, e negare a questi ogni autorità dandoli per finti? Di poi ci hanno a persuadere che un uomo sopraffatto da una calamità eccessiva e irreparabile; disanimato e sdegnato della vita e della fortuna; uscito di tutti i desiderii, e di tutti gl'inganni delle speranze; risoluto di preoccupare il destino mortale e di punirsi della propria infelicità; nell'ora medesima che esso sta per dividersi eternamente dagli uomini, s'affaticchi di correr dietro al fantasma della gloria, e vada studiando e componendo le parole e i concetti per ingannare i circostanti, e farsi avere in pregio da quelli che egli si dispone a fuggire, in quella terra che se gli rappresenta per odiosissima e dispregevole».

Come è stato chiarito da Timpanaro 1969: 201, «il Teofrasto leopardiano non è un personaggio di fantasia, ma è ben conosciuto e collocato storicamente: Bruto e Teofrasto rappresentano due facce diverse del pessimismo leopardiano, quella alfieriana e agonistica quale essa si era espressa nelle canzoni, e quella ragionativa e filosofica di cui Leopardi avrebbe di lì a poco dato espressione nelle *Operette*. Discepolo di Aristotele, cui successe nella direzione del Liceo fino alla morte giunta nel 287 a. C., Teofrasto propugna un sapere concreto, applicabile alla realtà, e non immaginativo come quello platonico. Leopardi sottolinea anche il suo impegno politico: "liberò due volte la patria dalla tirannide"».

divino e il fato, culminante nella bestemmia, che è la sostanziale novità riconosciuta anche dalla critica d'ispirazione cattolica (Marcazzan in *Nostro Ottocento* 1955: 189-292). La prima imprecazione è contro la "stolta virtù"¹⁷.

I miei sentimenti di fronte al destino – scriverà il Recanatese a Luigi De Sinner il 24 maggio 1832 (Leopardi 1969: I, 1382-1383) – sono stati e sono sempre quelli che io ho espresso nel *Bruto minore*. È stato in seguito a questo coraggio, che essendo condotto dalle mie ricerche ad una filosofia disperante, non ho esitato ad abbracciarla tutta intera; mentre che, d'altra parte, non è stato che per effetto della viltà degli uomini, che hanno bisogno di essere persuasi del merito dell'esistenza, che si sono volute considerare le mie opinioni filosofiche come il risultato delle mie sofferenze particolari e che ci si ostina ad attribuire alle mie circostanze materiali ciò che non si deve se non al mio pensiero.

Nel dialogo *Filosofo greco, Murco Senatore Romano, Popolo romano, Congiurati*, poi inserito nella *Notizia sulle operette morali* e databile nell'agosto del 1820, Leopardi affronta più direttamente il tema classico dell'uccisione di Giulio Cesare: un fatto così grave per la società romana di fronte al quale diviene impossibile non prendere posizione anche da parte di coloro i quali, per viltà o conformismo, sono soliti evitare di mischiarsi ai discorsi della politica. Leopardi precisa subito che Murco, soprannome della famiglia consolare degli Stazi, «significa poltrone, e d'altro canto Appiano nomina un certo Murco fra quelli che si unirono ai congiurati fingendo di avere avuto parte nella congiura» (Leopardi 1969: I, 192-193). Il filosofo, imbattutosi nel senatore, gli chiede ragione della sua fuga trafelata, e questi lo informa dell'episodio delittuoso. Il pensatore ellenico commenta che «non è una disgrazia che ne pianga nessuno. La gente piange quando il tiranno sta male, e ride quando è morto» (ivi, p. 193). Murco, accusato di familiarità con Cesare, si affretta a precisare:

Come sono tutti gli amici dei tiranni. Di Cesare in quanto Cesare non me ne importava un fico; e per conto mio lo potevano mettere in croce o squartare in cambio di pugnalarlo, ch'io me ne dava lo stesso pensiero. Ma mi rincresce assai che ho perduta ogni speranza di fortuna, perché io non ho coraggio, e questi tali fanno fortuna nella monarchia, ma nella libertà non contano un acca (*ibidem*).

¹⁷ Leopardi 1969, *Bruto minore*: I, 11-12, vv. 16-24. «Stolta virtù, le cave nebbie, i campi / Dell'inquiete larve / Sono le tue scole, e ti si volge a tergo / Il pentimento. A voi, marmorei numi, / (Se numi avete in Flegetone albergo / O su le nubi), a voi ludibrio e scherno / È la prole infelice / A cui templi chiedeste, e fraudolenta / Legge al mortale insulta. / Dunque tanto i celesti odii commove / La terrena pietà? Dunque degli empi / Siedi, Giove, a tutela? E quando esulta / Per l'aere il nembo, e quando / Il tuon rapido spingi, / Ne' giusti e pii la sacra fiamma stringi?».

Al filosofo che, indignato, lo accusa di codardia, ricordandogli i valori della patria, della libertà e della virtù – in una reprimenda che Leopardi evidentemente non circoscrive esclusivamente all'epoca romana – Murco ribatte ammettendo di non riconoscersi in valori «che non sono più di questi tempi. Adesso ciascuno pensa ai fatti suoi» (*ibidem*). Il filosofo incalza, raccomandandosi di non parlarne in piazza. Nel frattempo si ode il grido del popolo alla libertà e alla morte dei tiranni, cui gli interlocutori si adeguano. Ma subito dopo il popolo inneggia alla dittatura e chiede la morte dei traditori, e ancora una volta i due ripetono. Il popolo si divide in chi grida «viva la libertà» e chi «viva la dittatura». Murco e il filosofo rispondono a entrambe le acclamazioni. Sopraggiunti i cospiratori, Murco si confonde tra di loro, ma viene smascherato da Bruto quando ripete meccanicamente il grido di «morte ai congiurati», alzato dal popolo. Il senatore tenta una disperata difesa: «Perdonate, è stato uno sbaglio: mi diverto a far da scrivano, e per questo sono avvezzo a ripetere quel che sento dire (ivi, 194)». Murco mente dichiarando di aver addirittura dato una delle pugnalate a Cesare, ma i veri assassini subito lo smentiscono.

L'inevitabile sentenza brutiana di *damnatio* è così senza appello, come il giudizio di Leopardi nei confronti di chi cerca equilibristiche e insostenibili conciliazioni tra restaurazione (che egli avversa, ma che comunque preferisce all'ignavia) e rivoluzione: «Disponiamo i gladiatori»¹⁸.

9. *Varietà interpretative*

Le vicende brutiane, esaminate anche da Guicciardini¹⁹, trovano riferimenti in Machiavelli che riconosce a Marco Giunio “autorità e severità” (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*: I, 17, 1), mentre a Lucio Giunio dedica il capitolo *Come egli è cosa sapientissima simulare in tempo la pazzia*:

Non fu alcuno mai tanto prudente, né tanto estimado savio per alcuna sua egregia operazione, quanto merita d'esser tenuto Iunio Bruto nella sua simulazione della stultizia”. L'abilità nel difficile esercizio della finzione strategica gli aveva infatti permesso non solo di “potere più sicuramente

¹⁸ *Ibidem*. Sulle condanne a morte eseguite nei circhi e nelle arene, Mastrangelo 2009: 114.

¹⁹ «Non fate novità in sulla speranza di essere seguitati dal popolo, perché è pericoloso fondamento, non avendo lui animo a seguitare, e anche spesso avendo fantasia diversa da quello che tu credi. Vedete lo esempio di Bruto e Cassio che, ammazzato Cesare, non solo non ebbono el séguito del popolo come si erano presupposti, ma per paura di esso furono forzati a ritirarsi in Capitolio», Guicciardini [1521-1530]1970: I 763.

vivere e mantenere il patrimonio suo”, ma anche di “avere più comodità di opprimere i re e di liberare la sua patria (*Discorsi*: III, 2, 1).

Bruto era un mito assai vivo nella Firenze cinquecentesca, come dimostrano le parole di Pietro Paolo Boscoli, decapitato nella notte tra il 22 e il 23 febbraio 1513 a seguito della congiura antimedicca per la quale lo stesso Machiavelli era stato arrestato e sottoposto a tortura: “Cavatemi dalla testa questo Bruto” (Archivio Storico Italiano 1842: I, 1).

Per Ludovico Settala, la Ragion di Stato coincideva con l’interesse del Principe al quale consigliava una politica basata sulla prudenza volta a debellare all’origine ogni malcontento, per creare un’atmosfera favorevole alla conservazione, che invece la superbia di Tarquinio aveva impedito. Bruto, infatti, “non per cupidigia d’imperio fu mosso all’impresa di uccidere il Tiranno; ma per l’amore di patria e lo stimolo della gloria, della quale forte d’huomini (*sic!*) però pochissimi si trovano al mondo” (*Della ragion di stato libri sette* 1627: 175).

Il bolognese Virgilio Malvezzi, dopo aver composto i suoi *Discorsi sopra Cornelio Tacito* nel 1622, pubblicava un testo, da lui stesso definito “un serpente”, su *Il Tarquinio Superbo* che «per colpa della eclatante depravazione del proprio figliolo, il celebre stupratore di Lucrezia, consegna il regno nelle mani dei repubblicani» (Belligni 1999: 37).

Il romanzo era incentrato sul tiranno, esemplificazione del male simboleggiato dall’identificazione con il viscido animale del peccato originale, ma neppure il suo vincitore Bruto appariva al moralista cattolico così lodevole, non essendo anch’egli sfuggito al peccato della superbia, per aver assolutizzato i valori repubblicani e aver utilizzato strumentalmente la violenza sulla donna per generare un disordine politico che Malvezzi disapprovava.

Malvezzi aveva composto un altro testo d’ispirazione romana, il *Romulo*, tradotto in spagnolo nel 1631 da Francisco de Quevedo, che aveva accompagnato in Italia il duca di Osuna, ottenendo la nomina a viceré di Napoli, prima di essere esiliato per il coinvolgimento nel tentativo di congiura che voleva l’annessione della Repubblica di Venezia, dove si era recato come ambasciatore, al Regno di Spagna. Quevedo pubblicava nel 1648 la *Primera parte de la vida de Marco Bruto*, riportando le diverse interpretazioni offerte dagli autori antichi e riconoscendo il problema come ancora aperto.

Nel corso del Settecento, Bruto aveva poi destato interesse in Montesquieu, Voltaire e Rousseau, per interpretazioni che non erano certo sfuggite a Leopardi. Nel XII capitolo delle *Considerazioni sulla grandezza e la decadenza dei Romani*, Montesquieu aveva sottolineato, riferendosi anche a Catone, la teatralità politica del gesto²⁰, condannando poi il suicidio dei congiurati: «Si uccisero con una tale precipitazione che non è degna di scusa» ([1734] 1735: 150).

²⁰ «Bruto e Cassio si suicidarono con una precipitazione che non ha scusanti: e non si può leggere questo caso della loro vita senza provare pietà per la repubblica così

Come Vittorio Alfieri²¹, Voltaire scrive due opere distinte: il *Brutus* (*Théâtre de Voltaire* 1927: I, 46-92) del 1730 è il maggiore, mentre il minore è il protagonista di un'altra tragedia, *La mort de César* (ivi: 145-176), del 1735. Rousseau si riferisce invece a Bruto nella *Professione di fede del Vicario savoiardo dell'Emile* ([1762] 1969: IV, 589) e nella terza parte della *Nouvelle Héloïse* (ivi: II, 307-397) in cui affronta il tema del suicidio.

Ma il primo paragone, per Leopardi, ovviamente non può che essere Dante, al cui celebre passo si è fatto riferimento in precedenza. Non è, quello leopardiano, il "nero ceffo" pur se estremamente dignitoso nella sua sofferenza dannata: per il Recanatese, invece, Giunio Bruto è l'eroico difensore della libertà romana, minacciata dal personalismo cesariano, e la sua sconfitta segna l'inizio della fine del mondo antico e i prodromi di quella decadenza che le invasioni barbariche renderanno palese. Il suo discorso indiretto comincia, come si è visto, con l'imprecazione alla "stolta virtù" e prosegue con l'invettiva nei confronti del divino: Bruto si ribella, e la sua vendetta contro il fato si celebra con il sacrificio supremo del suicidio, atto condannato anche dall'antica teologia («Spiace agli Dei chi violento irrompe / nel Tartaro»²²) ma non certo da Leopardi, che a suo modo ne ammira il coraggio estremo e giunge persino a desiderarlo, come termine della propria sofferenza²³.

La ribellione brutiana, come quella leopardiana, è patriottica, politica, oltre che dolorosa vicenda individuale e familiare: è Bruto a voler pagare in prima persona, per aver capito prima degli altri che Cesare stava attentando alla sovranità del senato e del popolo romano, e per questo non chiede sostegno né alle forze celesti né a quelle demoniache: «Non io d'Olimpo o di Cocito i sordi / regi, o la terra indegna, / e non la notte moribondo appello (vv. 106-108)».

Alessandro Manzoni, nel *Fermo*, utilizza invece il cesaricidio in un parallelismo con la celebrazione clandestina del matrimonio con Lucia²⁴, dissentendo dall'esaltazione giacobina di entrambi i Bruto: «Tutti e due commisero senza rimorso, con giattanza, di quelle azioni che la morale comune, e il senso universale della umanità abbomina; tutti e due

abbandonata. Catone si era dato alla morte alla fine della tragedia: questi le dettero inizio, in un certo modo, con la loro». Montesquieu [1734] 1735: 106.

²¹ «Il *Bruto I*, composto da Alfieri tra il 1786 e il 1787, è dedicato «al chiarissimo e libero uomo» George Washington: «Il Solo nome del liberator dell'America può stare in fronte della tragedia del liberatore di Roma». Del 1789 è il *Bruto II*, in conseguenza della lettura della biografia plutarchea.

²² Vv. 46-47. Sull'inaccettabilità del suicidio nella concezione religiosa, Leopardi torna più volte nello *Zibaldone*: 814-818 del 19 marzo 1821, II 240; 1981 del 23 ottobre 1821, II, 534; 2492 del 23 giugno 1822, II, 642.

²³ «Quante volte io sono quasi strascinato a bestemmiare con Bruto moribondo», aveva detto nella lettera al Giordani del 26 aprile 1819, in Leopardi 1969: I, 1076.

²⁴ «Un matrimonio clandestino era per Lucia Zarella quello che l'uccisione di un dittatore per Marco Bruto». Manzoni 2002 [1821-1823]: 52. Cfr. Caira Lumetti 2002: VII.

credettero nel loro caso una ragione profonda, un intento di perfezione rendesse virtù ciò che è comunemente delitto» (2002 [1821-1823]: 52).

10. *Rielaborazioni novecentesche*

Il mito di Bruto, inevitabilmente, ritorna di attualità nel Novecento, con una diversità di prospettiva a seconda della visuale politica dell'interprete. Indicativo, in tal senso, è il *Giulio Cesare* di Enrico Corradini (1926)²⁵, nel quale si può individuare un rovesciamento di prospettiva che pone il protagonista, e non il suo assassino, nel ruolo di eroe democratico, come emerge dal dialogo dei contadini: «Si diceva che Cesare avrebbe mosso guerra ai suoi nemici di Roma, a quelli che sono i tiranni di tutta Italia e del mondo, che avrebbe mosso loro guerra per il bene del popolo, della povera gente anche di campagna» (ivi: 23).

In un singolare chiasmo, il dialogo tra i patrizi è dedicato invece a «Quel Bruto, quale rovina!» (ivi: 198). Per il secondo interlocutore è un «venalissimo uomo. Dopo la Cisalpina dà la caccia ad altre laute prebende provinciali» (*ibidem*), mentre il terzo pone una serie di quesiti, polemicamente retorici:

Sapete voi perché professa filosofia stoica? E perché è virtuoso? E perché a Farsaglia sfidò l'ira di Cesare? E perché fu difensore della Repubblica e della libertà? E perché ha quella faccia ieratica e trasognata? Perché si chiama Bruto. – 'Mi chiamo Bruto? Debbo dunque fare il Bruto antico!' – Questo il discorso che indirizzò a se stesso, sin da quando ebbe l'uso della ragione (ivi: 199).

Il primo patrizio conferma: «Sì. Deve tutto al suo nome, e quel pochissimo che è, e quel moltissimo che la gente lo crede» (*ibidem*). Anche il terzo concorda nel giudizio negativo, con toni persino sprezzanti: «La magia del nome si esercita doppiamente: su di lui e su quelli che lo avvicinano. Risuscitano i tremendi quiriti dei secoli di ferro alla vista di quell'omiciattolo, e tutti lo inchinano per riverenza atavica» (*ibidem*).

Coniuge senile di Alda Merini²⁶, Michele Pierri rappresenta invece un caso complesso nel panorama culturale del secolo caratterizzato dai totalitarismi. Nato a Taranto nel 1899, è ufficiale di fanteria in Dalmazia durante la prima guerra mondiale: al congedo, conclude gli studi in medicina come allievo di Giuseppe Moscati (D'Onofrio 1995).

²⁵ Enrico Corradini nel 1903 fonda la rivista *Il Regno* con Giovanni Papini, Giuseppe Prezzolini e Vilfredo Pareto. Nazionalista e interventista, aderisce al partito fascista divenendo ministro nel 1928.

²⁶ La poetessa milanese, nata a Milano nel 1931, era stata vittima di ripetuti episodi depressivi per i quali aveva subito diversi ricoveri in ospedale psichiatrico. Dopo la morte del marito Ettore Carniti, stringe un sodalizio prima culturale poi personale con Pierri.

Rifiutando il fascismo, si trasferisce in Francia prima, mantenendosi come operaio alla Citroën e poi in Sud America, lavorando come medico di bordo sulle navi transoceaniche. Non rinuncia neppure al rientro in patria a denunciare apertamente il regime, coniugando il marxismo alla sua formazione evangelica. Nel 1934 la sua opera politico-letteraria, *Il Bruto*, subisce il sequestro dell'O.v.r.a. e la sua persona la detenzione a Bari, esperienza da cui scrive *Per me in carcere* (Pierri 2002: 181). Nel 1936 riparte come ufficiale medico in occasione della guerra d'Africa e, al termine della seconda guerra mondiale, è tra i fondatori del Partito Cristiano Sociale, per il quale viene candidato alla Costituente.

Le varie versioni (*Tiberio Bruto*, *La pazzia di Bruto*, *Una vita di Bruto*) e gli appunti sparsi del *Bruto* che sono sopravvissuti alla censura fascista (Pierri 2004) rappresentano una originale rielaborazione e un nuovo adattamento del mito classico, trasposto nella contemporaneità della vita scolastica i cui protagonisti, dai nomi antichi, vivono le difficoltà e i travagli del presente in cui le angosce esistenziali vengono amplificate dalla contingenza politica guidata da «un Mussolini senza genio e senza destino» (ivi: 17), niente altro che un «Cesare, Cesare da carnevale, che signoreggi sulle cagne» (ivi: 30).

Le disorganicità del testo e la sua conseguente non semplice lettura, per problemi tecnici di stesura ma anche per le complessità caratteriali dell'autore, lasciano aperte ampie falle in cui le accuse al detentore del potere vigente e l'auspicio di un suo annientamento escono dalla prudenza della metafora narrativa, assumendo quasi i connotati del dichiarato programma di opposizione politica:

Tiranno, tu volevi strangolare l'uomo, l'individuo uomo, ma egli ha strangolato te. L'individuo è tutto, nella specie e nella società; la specie, la società non sono che una successione, una catena d'individui. Tu potevi coordinare, dominare dei corpi, ma non distruggere l'anima solitaria dell'uomo. E la volevi a tradimento colpire, illusa con false parole d'amore che supera ogni limite ed unisce in uno, in te Cesare; ma sei caduto (ivi: 31).

Ma il Bruto novecentesco, a differenza del suo antenato romano, non ha più il conforto dei concittadini che hanno perso supinamente lo spirito critico e il concetto di bene pubblico, insito nella coscienza che una parte non può ergersi a quel tutto distruttivo che caratterizza, per definizione, il totalitarismo:

Allora la cosa diviene lineare: interniamolo in un manicomio. Quando una mente si pone contro il modo di pensare della totalità, non restano che due modi di risolvere la questione: o l'internamento a vita o la soppressione della vita (ivi: 78).

Il travaglio del Bruto antifascista, dunque, è peggiore di quello del repubblicano antico: il quadro circostante è radicalmente mutato e l'azione, se mai potrà aver luogo, sarà comunque isolata e condannata aspramente dalla stessa collettività che ne dovrebbe trarre beneficio, in una sorta di beffarda riedizione dell'illusione pisacianiana:

Cesare ha passato il Rubicone. Pompeo è fuggito. Domani si parlerà da un balcone al popolo e tutti gli stendardi vincitori e vinti si inchineranno, lambiranno la polvere. Quasi quasi ti invidio, o Bruto; quanto mi sarebbe gradita la tua insoddisfazione, la tua ansia di azione che non sarà mai compiuta (ivi: 132).

Bibliografia

- AMYOT JACQUES, 1559, *Les Vies des Hommes Illustres*, Paris: chez Pierre F.-E. Dufart fils, libraire.
- BATTAGLIA SALVATORE, 1968, *Mitografia del personaggio*, Milano: Rizzoli.
- BELLIGNI ELEONORA, 1999, *Lo scacco della prudenza: precettistica politica ed esperienza storica in Virgilio Malvezzi*, Firenze: Olschki.
- BETTINI MAURIZIO, 1987, *Bruto lo sciocco*, in *Il protagonismo nella storiografia classica*, XIV Giornate filologiche genovesi, 24-25 febbraio 1986, Genova, pp. 71-120.
- BIGONGIARI PIERO, 1976, *Leopardi*, Firenze: La Nuova Italia.
- CAIRA LUMETTI ROSSANA, 2002, *Anche tu Bruto... L'ideale del buon governo tra letteratura e storia*, Roma: Aracne.
- CARANDINI ANDREA, 2011, *Come Bruto cacciò l'ultimo re di Roma*, Milano: Rizzoli.
- CASSOLA FILIPPO, LABRUNA LUIGI, 1991, *Linee di una storia delle istituzioni repubblicane*, Napoli: Esi.
- CORRADINI ENRICO, 1926, *Giulio Cesare. dramma in cinque atti*, Milano: Mondadori.
- CRISTOFOLI ROBERTO, 2002, *Dopo Cesare. La scena politica romana all'indomani del cesaricidio*, Perugia: Esi.
- CROCE BENEDETTO, CAMELLA SANTINO (A CURA DI), 1930, *Politici e moralisti del seicento: Strada, zuccolo, Settala, Accetto, Brignole Sale*, Bari: Laterza.
- D'IPPOLITO FEDERICO, LUCREZI FRANCESCO, 2003, *Profilo storico istituzionale di diritto romano*, Napoli: Esi.
- D'ONOFRIO FELICE, 1995, *Giuseppe Moscati: medico, docente, santo*, Napoli: Campania Serafica.
- DE MARTINO FRANCESCO, 1951, *Storia della costituzione romana*, Napoli: Jovene.
- GABBA EMILIO (ET ALII), 1999, *Introduzione alla storia di Roma*, Milano: Led.
- GRATTAROLA PIO, 1990, *I cesariani dalle idi di marzo alla costituzione del secondo triumvirato*, Torino: Tirrenia.
- GUICCIARDINI FRANCESCO, [1521-1530] 1970, *Ricordi*, 121, in *Opere*, Torino: Utet.
- HABICHT CHRISTIAN, 1990, *Cicero der Politiker*, München: C. H. Beck.
- Le psychodrame des Ides de mars*, 1970, in "Bulletin de l'Association Guillaume Budé", pp. 375-376.
- LEOPARDI GIACOMO, [1821-1832] 1969, *Tutte le opere*, a c. di Walter Binni - Enrico Ghidetti, Firenze: Sansoni.
- LUCREZI FRANCESCO, 1993, *Il problema del mutuo di denaro erogato al «filius familias»*, Napoli: Jovene.
- MANZONI ALESSANDRO, 2002 [1821-1823], *I Romanzi, Fermo e Lucia*, vol. I, Milano: Mondadori.
- MARCAZZAN MARIO, 1955, *Leopardi e l'ombra di Bruto*, in *Nostro Ottocento*, Brescia: La Scuola, pp. 189-292.
- MARTIN PAUL MARIUS, 1988, *Tuer César*, Bruxelles: Complexe.

- MASTRANGELO LUIGI, 2009, *Politiche del consenso e identità agonistiche in Grecia e a Roma*, Napoli: Museopolis Press.
- MASTRANGELO LUIGI, 2010, *Leopardi politico e il Risorgimento*, Napoli: Luciano.
- MOMMSEN THEODOR, 1938, *Storia di Roma*, a c. di Antonio G. Quattrini, vol. II *Dall'abolizione dei Re sino all'unione dell'Italia*, Roma: Acqua.
- MONTESQUIEU CHARLES-LOUIS DE SECONDAT, [1734] 1795, *Considerazioni sopra la cagione della grandezza de' Romani e della loro decadenza tradotte dall'idioma francese*, Venezia: appresso Francesco Pitteri.
- NECKER DE STAËL ANNE-LOUISE GERMAINE, [1807] 1967, *Corinne ou l'Italie*, tr. it. di Luigi Pompilj, Casini: Firenze.
- PIERRI MICHELE, 2002, *E ti chiamo libera verità*, Lavis (Tn): La finestra.
- PIERRI MICHELE, 2004, *Il Bruto*, Lavis (Tn): La finestra.
- Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 1981, a. 36.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, [1762] 1969, *Oeuvres complètes*, Paris: Gallimard.
- RUSSO FRANCESCA, 2008, *Bruto a Firenze. Mito, immagine e personaggio tra umanesimo e rinascimento*, Napoli: Editoriale Scientifica.
- SERRAO FELICIANO, 1974, *Classi, partiti e legge nella repubblica romana*, Pisa: Pacini.
- STEWENS WALTER, 1963, *Marcus Brutus als Politiker*, Zurich: Diss.
- STORCH RUDOLPH HOWARD, 1995, *Relative Deprivation and Ides of March: Motive for Murder*, in "The Ancient History Bulletin", n. 9, pp. 45-52.
- TIMPANARO SEBASTIANO, 1969, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa: Nistri-Lischi.
- VERRI ALESSANDRO, [1792-1804] 1975, *Le notti romane al sepolcro de' Scipioni*, Ravenna: Longo.
- VILLARI ROSARIO (A CURA DI), 1995, *Scrittori politici dell'età barocca: Botero, Ammirato, Settala, Boccacini, Tassoni, Zuccolo, Micanzio, Genoino, Spinola, Sammarco, Malvezzi, Accetto, Contarini e altri autori aninimi*, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- VOLTAIRE, [1730-1735] 1927, *Théâtre*, Paris: Librairie Garnier.
- ZECCHINI GIUSEPPE, 2002, *Il pensiero politico romano*, Roma: Carocci.

Abstract

BRUTUS ROMAE TRA MITOLOGIA FONDATIVA, RICOSTRUZIONI
STORIOGRAFICHE E RIELABORAZIONI IDEOLOGICHE

(BRUTUS ROMAE AMONG FOUNDATIONAL MYTHOLOGY,
HISTORIOGRAPHICAL RECONSTRUCTIONS AND IDEOLOGICAL
REFORMULATIONS)

Keywords: Republic, Julius Caesar, Tyrant, Conspiracy, Freedom

The paper aims at investigating two big personalities of the Roman history sharing the same *cognomen* «Brutus»: Lucius Iunius Brutus and Marcus Iunius Brutus. They also share a violent action perpetrated against Tarquinius Superbus and Caius Iulius Caesar, respectively. The two episodes, with their relevant political meaning, have become icons of the Republican tradition. The symbolic value of the violent actions determined various readings of the two Brutus up to the Nineteenth century, where historical truths and myth often merge with the historians' subjective perspectives.

Luigi Mastrangelo
Dipartimento di Storia e critica della politica
Università degli studi di Teramo
lmastrangelo@unite.it

CARLO VERRI

IL FEDERALISMO ANTIFASCISTA DI SILVIO TRENTIN

Quando si studia un singolo personaggio è necessario coglierlo nel contesto storico in cui ha operato. Tale buona prassi, ancorché possa sembrare scontata, applicata al caso qui oggetto d'attenzione, non lo è affatto, perché gli esperti di Silvio Trentin nelle loro ricerche hanno spesso privilegiato la disamina del pensiero dell'antifascista veneto e, quindi, sono stati facilmente indotti a considerarne le vicende con un approccio ispirato ad una certa separatezza. Ultimi esempi in ordine di tempo in questa direzione: gli atti di un convegno dove inaspettatamente vi sono pure pagine dedicate a Nichi Vendola (Cadeddu 2010) e, soprattutto, un volumetto che per illustrare il concetto di autonomia trentiniana arriva a citare tra gli altri: Totò, Berlusconi, Veltroni, Don Abbondio, Gesù, Van Gogh, Rembrandt, mentre nelle poche pagine non è menzionato nemmeno uno dei compagni d'esilio dell'antifascista veneto (Bertolissi 2010)¹.

Ci si deve chiaramente sforzare di applicare il metodo opposto per restituire un profilo il più completo e complesso possibile, anche per evitare per questa via che singole parti dell'esperienza del Nostro prese individualmente (per esempio proprio il suo federalismo) possano essere arbitrariamente piegate e strumentalizzate a fini di contingenti usi politici. Eventualità più volte materializzatasi in questi anni ad opera della Lega Nord. Ricordo solo l'episodio della rievocazione pubblica di Silvio Trentin a Treviso, nel marzo 2010, alla presenza dell'amministrazione comunale (Canzian 2010)². Ciò mi dà modo di ritornare col pensiero alla figura di Franca Trentin, ormai scomparsa, la quale ad aprile del 2010 mi aveva espresso tutta la sua amarezza per la commemorazione del padre appena avvenuta, in quanto sfruttata politicamente dalla Lega Nord. Mi aveva chiamato per chiedermi - cosa che ho subito fatto - di scriverle un pezzo esemplificativo sul federalismo del padre, che le serviva per spiegare la sua posizione ad un amico, il quale le aveva domandato perché si fosse adirata così tanto dell'appropriazione leghista. Lei era impossibilitata a lavorare dalle sue condizioni di salute. Il presente

¹ Inoltre, si nota come in alcune opere qui consultate il pensiero di Trentin sia esaminato in capitoli a sé stanti, rispetto alle altre teorie emerse in ambito giellista, come se egli non ne facesse parte. La circostanza è indicativa dell'approccio allo studio della figura dell'antifascista in questione. Anche un attento commentatore del federalismo di Trentin lo definisce «personaggio solitario dell'antifascismo italiano», sebbene l'analisi nelle pp. successive dimostri proprio il contrario (Carducci 1997: 136).

² In vero, in passato, la Lega Nord ha tentato di ricollegarsi pure alla complessiva esperienza giellista-azionista; cfr. per esempio Lorenzo Fuccaro, *Macché Lega, Rosselli aveva gli intellettuali*, in "Corriere della Sera", 9 maggio 1993, dove tra l'altro vi è una dichiarazione di Giorgio Trentin, uno dei tre figli di Silvio.

testo deriva, in parte, dagli appunti presi per quell'occasione; mi è sembrato doveroso ricordare la circostanza.

Il punto di non ritorno per l'avvio del processo di completa e progressiva revisione del bagaglio ideologico di un democratico di sinistra è individuato per Trentin nel periodo tra il 1931 e il 1934³. Sono gli anni in cui in tutto il mondo si sentono gli effetti della Grande crisi e, contemporaneamente, si manifestano sintomi di reazione fascista anche in altri paesi oltre all'Italia: in primis in Germania. La crisi, dunque, non è più solo nello Stivale, ma coinvolge l'intera Europa e, di fronte a un tale ampliamento dello scenario, Trentin inizia a porsi il problema di quali prospettive si apriranno dopo il fascismo. Il Nostro elabora una soluzione che, per un verso, prevede l'abbandono di ogni cautela legalitaria, accettando il principio del rinnovamento tramite rivoluzione e, per l'altro, prevede il socialismo: è sempre più convinto che il fascismo rappresenti lo sbocco inevitabile dell'economia capitalistica, la quale - per poter sopravvivere in quella fase - abbandona la democrazia. Si converte così ad un classismo pieno e rigoroso (Cfr. Bobbio 1964: 281-282). È però contemporaneamente convinto che l'origine della crisi europea sia da ricercarsi pure nel successo della forma di stato accentrato, per come si è venuta affermando nel corso dell'Ottocento:

³ Silvio Trentin, nato a San Donà di Piave nel 1885 da una famiglia benestante della borghesia veneta, intraprende giovanissimo la carriera accademica come professore di diritto; interventista democratico è volontario nella prima guerra mondiale e deputato nel '19 nelle file degli ex-combattenti. Amendoliano convinto, all'inizio del '26 si dimette da docente di Ca' Foscari a Venezia e va in esilio con tutta la famiglia nel Sud-ovest della Francia, dove fa prima l'agricoltore, poi l'operaio in una tipografia e dal '35 il libraio a Tolosa. Da fuoruscito è in un primo tempo repubblicano, poi soprattutto un rivoluzionario aderente a Gl, di cui da metà anni trenta diviene una delle figure di riferimento; in seguito, avrà un ruolo centrale anche nel Pd'a. È attivo nel sostegno alla causa dei repubblicani spagnoli; con lo scoppio della seconda guerra mondiale si impegna nella Resistenza francese e in quella italiana, una volta ritornato nel settembre '43 in Veneto, dove è a capo con Concetto Marchesi ed Egidio Meneghetti del Cln. Arrestato dai fascisti a Padova nel novembre '43, è presto rilasciato per le sue cattive condizioni di salute, che lo condurranno alla morte nel marzo dell'anno seguente in una clinica in provincia di Treviso. Per la sua biografia cfr. Rosengarten 1980. Le opere di Trentin (1933), ora riprodotta quasi interamente in Trentin (1985); Trentin (1935), ora Trentin (2006) (l'ultimo capitolo è in italiano in Trentin [1987]); Trentin (1945) (scritta nel '40), ora col titolo *Stato - Nazione - Federalismo* in Trentin (1987); *Libérer et Fédérer* del '42, in italiano *Liberare e federare* pubblicata in Trentin (1972), ora in Trentin (1987), (un brano di *Liberare e federare* è in Petraccone (1995: 228-232); *Ebauche de la figure constitutionnelle de la France à l'issue de la Révolution en cours de développement*, in Trentin (1972), e in italiano (*Abbozzo di un piano tendente a delineare la figura costituzionale della Francia al termine della rivoluzione federalista in corso di sviluppo*) in Trentin (1987); *Abbozzo di un piano tendente a delineare la figura costituzionale dell'Italia al termine della rivoluzione federalista in corso di sviluppo*, in Trentin (1972), ora in Trentin (1987) e in Caruso, Cedroni (1995). Gli ultimi due scritti sono due progetti di costituzione simili, stesi uno per la Francia e l'altro per l'Italia in due momenti diversi del '43. I succitati testi sono stati consultati tutti nella loro versione italiana. Sul federalismo trentiniano: Bobbio, Introduzione a Trentin (1987), testo di riferimento riprodotto col titolo *Il pensiero federalista di Trentin*, in Paladini (1991); Maddalena (1973) (analisi condotta con gli strumenti della critica marxista); Graglia (2005) (testo quasi identico a *Il federalismo proudhoniano di Silvio Trentin*, in www.progettoitaliafederale.it, consultato nel giugno 2012); i testi di Corrado Malandrino, ora in Malandrino (2007).

un'entità sovrana che non riconosce alcun potere al di fuori e al di sopra di se stessa; di essa i regimi fascisti non rappresenterebbero che una estremizzazione⁴. L'applicazione del socialismo, dunque, non comporta automaticamente l'instaurazione del nuovo ordine, essenzialmente libertario, il quale per compiersi necessita della rifondazione dello stato attraverso l'abbandono della sua forma monocentrico-accentratrice, perché esso è solo uno strumento e l'uomo il fine. Si deve dunque fondare lo Stato sul «valore permanente e preesistente» dell'autonomia, «intesa come autorealizzazione della persona e come autogoverno, organizzazione autosufficiente dei singoli gruppi, territoriali e non», costituenti la società civile, sulle cui esigenze si deve modellare la struttura istituzionale (Paladini 1991: 140-141); (Bobbio 1964: 283); (Trentin 1985 [1933]: 211-213).

Tali idee troveranno, nel corso della seconda guerra mondiale in *Liberare e federare*, una sistematizzazione nella più matura teoria federalistica di Trentin; è un processo che va dal '40 al '43. Allo scoppio del secondo conflitto mondiale, inoltre, si è appena conclusa la guerra civile spagnola: la sua breve e iniziale stagione rivoluzionaria fatta di collettivizzazione e autogestione – osservata da vicino dal veneto – ha un sicuro influsso sul suo pensiero (Verri 2011: 118-119). Questa teoria federalistica non può prevedere in alcun modo il semplice decentramento statale, ma l'affermazione della libera iniziativa che si trova alla base di tutte le attività umane compiute in qualsiasi ambito (economico, politico, culturale), in modo che essa si diffonda a livelli via via più ampi: locale, regionale, nazionale e - in prospettiva - mondiale.

Trentin si dimostra soprattutto interessato all'applicazione del principio federalistico verso l'interno della singola compagine nazionale, per disarticolarne l'organizzazione, piuttosto che verso l'esterno, con il fine di creare un patto tendenzialmente universale tra i vari stati. Infatti, l'antifascista veneto si concentra quasi esclusivamente nell'elaborazione di una struttura statale a piramide, alle cui fondamenta siano situati i gruppi primari semplici sui cui si articola la vita sociale, in modo che su di essi poggino gli enti ad ogni grado sempre più complessi, tramite un sistema di consigli concentrici ascendenti via via più ristretti. Il tutto al fine di

⁴ Tale convinzione sta alla base soprattutto di opere quali: *La crisi del diritto e dello stato* e *Stato - Nazione - Federalismo*. Si ha però la netta impressione che nell'opinione di Trentin – dall'inizio degli anni trenta fino agli anni quaranta – prevalga il capitalismo rispetto allo stato accentrato, quale elemento principale scatenante la crisi europea. Infatti, sia *Riflessioni sulla crisi e sulla rivoluzione*, sia *Liberare e federare* – a distanza di un decennio l'una dall'altra – iniziano entrambe con una radicale critica del sistema capitalistico, che si fa addirittura più approfondita e analitica nel testo del '42. Molto similmente Ganci riferisce – per Trentin - di un «federalismo di estrazione economica» che, anticipando le posizioni di Adriano Olivetti, si estende dai rapporti di produzione all'ordinamento dello stato e alle relazioni internazionali (Ganci 1987: 26).

garantire che la sovranità proceda dal basso verso l'alto e non il contrario, come fino a quel momento era avvenuto. In questa situazione si è poi sicuri che dall'alto verso il basso promanino linee guida per il paese, che siano frutto di una sintesi di tutti i differenti interessi concorrenti alla sua vita.

Un simile congegno non si applica nelle intenzioni di Trentin alle sole istituzioni politiche, bensì a tutte le sfere della vita collettiva, perché si intende assicurare - insieme alla rappresentanza politica degli individui - pure quella derivante dal fatto che questi nelle loro esistenze svolgono una particolare funzione sociale all'interno di diversi gruppi. Di conseguenza, l'organizzazione in consigli si estende al contempo agli enti territoriali e a quelli economici, sociali, culturali; anzi, nei suoi testi, egli sembra maggiormente preoccupato a garantire la rappresentanza democratica degli interessi - per così dire - di categoria, piuttosto che di quelli territoriali. Non a caso in *Liberare e Federare*, nel prefigurare un simile sistema con un doppio canale di rappresentanza, l'autore si sofferma a spiegare principalmente le modalità con cui sono da intendersi le istituzioni primarie caratterizzate funzionalmente e il loro graduale coordinamento, rispetto a quelle classiche politico-territoriali (cfr. Trentin 1987: 280-291)⁵. Inoltre, quando Trentin definisce nei minimi particolari l'architettura costituzionale francese e italiana, prescrive che le federazioni di istituzioni primarie a livello comunale, cantonale-mandamentale, dipartimentale-provinciale e regionale esprimano dei loro delegati che siano membri dei consigli alla guida delle tradizionali istituzioni territoriali ai livelli corrispondenti⁶.

Con tutta evidenza si è di fronte ad un modello di stato pluralistico-consiliare, che punta all'emancipazione totale dell'individuo attraverso il ricorso ai due strumenti del collettivismo e del federalismo. Trentin, così facendo, si pone il problema dell'"autorità dell'esecutivo" a capo dello stato federale e lo risolve come sintesi e insieme collegamento di tutte le istanze provenienti dai suoi corpi intermedi. Si tratta di «un tentativo di superamento dell'antitesi liberale fra parlamentarismo e autocrazia, sostituita dalla formula della partecipazione politica alla formazione della volontà dello Stato attraverso nuove libertà, non più ristrette nello spazio politico della rappresentanza unitaria» (Carducci 1997: 136-137).

⁵ La maggior attenzione ora rilevata si giustifica in parte facilmente, alla luce, da un lato, della circostanza per cui in età contemporanea non si era mai dato un tale meccanismo di democrazia e, dall'altro, della maggior responsabilità nella crisi attribuita dall'esule al regime socio-economico capitalistico. Bobbio elenca altre spie della cura preponderante con cui il fuoruscito guarda agli organismi di categoria (Bobbio 1991: pp. 167-168).

⁶ I vari consigli del comune, della provincia ecc. sono composti anche di elementi scelti con consuete procedure elettorali, sebbene complesse e indirette. Cfr. Trentin (1987: 329-331 e 347-352).

Si tenterà ora di collocare il progetto federalistico trentiniano nel suo tempo. La ricerca storica recente ha teso ad inserire l'antifascismo italiano in un contesto internazionale di lunga durata, conferendogli dignità di soggetto autonomo, separandolo in tal modo - nell'analisi - dalla Resistenza. Secondo una simile lettura, tra le due guerre in Europa si sarebbe costituito un partito dell'antifascismo. Questo schieramento - in particolare negli anni trenta - si è fatto portavoce di una proposta di riorganizzazione sociale diametralmente opposta a quella fascista. Viene ripensata la democrazia, al cui centro è posto l'individuo e la sua libertà legata, come mai nel passato, all'uguaglianza e alla giustizia, per realizzare un «progetto di liberazione complessiva della personalità»: un sistema dinamico, fondato sulla «valorizzazione dei suoi membri mediante lo sviluppo delle loro potenzialità e la moltiplicazione dei diritti» (De Felice 1997: 11-39; Rapini 2007: 18-19).

Dall'inizio degli anni trenta sino alla sua morte, Trentin appare qui nelle vesti di un tipico rappresentante del «partito dell'antifascismo europeo», per il percorso da lui compiuto e per la sua elaborazione politica, che è una particolare declinazione del comune progetto - sopra tratteggiato - di futura organizzazione della società di massa.

I programmi, variamente pensati dal '29 al '47, partono dall'assunzione di consapevolezza della crisi del sistema degli stati nazionali sovrani in Europa, palesatasi con i due conflitti, con i gravi sconvolgimenti economici, sociali e politici, nell'evidente declino politico-economico continentale (in pro di Usa e Urss) e nell'incapacità di por mano ad un ordine internazionale pacifico⁷. È facilmente comprensibile, di conseguenza, come nella maggior parte delle vie di uscita individuate in Inghilterra, Francia, Germania, Italia sia spesso centrale il ruolo assegnato alle più disparate forme di federalismo, principalmente in area socialista, democratica e liberale. Si tratta comunque di forze dalla coscienza fortemente «rivoluzionaria» e di solito minoritarie nel più largo ambito antifascista e resistente. Con lo sguardo ristretto all'Italia, nel periodo immediatamente precedente la Costituente, quindi, sebbene fosse diffusamente sentito il bisogno di democratizzazione in ambiente antifascista, restava in esso minoritaria la credenza di un forte legame tra «democrazia e autonomismo», tra quest'ultimo e la libertà. Per cui tranne che in pochi settori «non veniva affermata l'idea che la democratizzazione della politica e della società passasse attraverso l'autonomismo, ma quella, speculare, che la democratizzazione comportasse di per sé l'autonomismo» (Cofrancesco 1975: 123-124; Luciani 1997: 74).

⁷ Pistone 1975: 10-13; Colombo 1987: 223-224. Cfr Colombo 1997 e, in generale, per il federalismo tra le due guerre le due antologie: Petraccone (1995) e Caruso-Cedroni (1995). Si nota solo di sfuggita che la ricorrenza nel 2011 del 150° anniversario dell'unificazione italiana ha fatto ritornare gli storici a riflettere sul federalismo nella storia del paese: Soldani (2011); Piretti (2011).

Se per tutti gli anni trenta è più diffuso il federalismo infrastatale, che punta alla riorganizzazione interna della compagine nazionale, a partire dallo scoppio della seconda guerra mondiale con il suo portato di distruzione totale, materiale e morale, acquista maggior credito l'ipotesi interstatale (Tra gli altri cfr. Pistone 2008: IX, nota). Con essa l'europismo smette di essere solo un'espressione culturale, o un'affermazione di principio, o un'utopia e si fa prospettiva concreta di risposta ad un problema reale, sentito con urgenza: la sopravvivenza dell'Europa. Il tema dell'unificazione politica del continente diviene l'ideologia, l'obiettivo primo per cui un movimento politico ad hoc si mobilita: quello federalista europeo, che trova uno dei suoi fondamentali capisaldi nel *Manifesto di Ventotene*, elaborato da Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi in collaborazione con Eugenio Colorni, al confino nel 1941 (Cofrancesco 1975: 125-126; e Bobbio 1975: 221-222)⁸.

Osservando l'ambiente in cui matura la proposta federalistica trentiniana, appare lampante come la valorizzazione dell'autonomia sia un tratto comune a tutto l'ambiente giellista-azionista, operazione che nei suoi vari esponenti si compie in maniera differente l'uno dall'altro. Il punto di partenza, da cui si avvia un articolato dibattito, è sicuramente l'uscita dello Schema di Programma di GI nel gennaio '32, perché nel testo - in merito all'ordinamento della futura repubblica - si era espressa una soluzione di compromesso che necessitava di un approfondimento tra le due opzioni contrastanti emerse sulla questione: una democrazia parlamentare rappresentativa o una consiliare-diretta. L'una, almeno fino all'uscita del testo, maggioritaria nel gruppo dirigente parigino, l'altra sostenuta dalla più nutrita pattuglia clandestina di GI (quella torinese: Carlo Levi, Aldo Garosci, Mario Andreis, Augusto Monti, Franco Venturi, Luigi Salvatorelli, Leone Ginzburg, Renzo Giua, Vittorio Foa). Proprio quest'ultima componente è una delle animatrici principali del dibattito nei "Quaderni" di GI sul modo di intendere l'autonomia: più morale che giuridico, da applicarsi non tanto a livello politico, quanto a quello sociale, per far emergere gli interessi organici dei gruppi, data la loro rilevanza sempre crescente rispetto a quelli formali rappresentativo-democratico-parlamentari. Il problema risiedeva quindi nel come conferire una notevole quota di potere decisionale a quelle che erano le forze emergenti del movimento contadino e operaio, attraverso la creazioni di rispettivi consigli. Si trattava di attuare forme di effettivo

⁸ Cfr. i saggi nel loro complesso per un'analisi del *Manifesto*, oltre alle pubblicazioni citate in seguito. La bibliografia sullo specifico argomento è vasta; per un approfondimento sul momento della nascita e prima diffusione del documento cfr. il nuovo epistolario Rossi-Spinelli (2012) e Degl'Innocenti (2010) (i contributi di P. S. Graglia, Fabio Zucca, Daniele Pasquinucci, Francesco Gui); sul singolo personaggio anche: Zucca (2011). Il *Manifesto* ha avuto negli anni molteplici edizioni, tra le più recenti e a più larga tiratura: Spinelli-Rossi (2010).

governo dal basso, affidato ai centri reali della vita del paese: oltre al sistema consiliare, l'altro soggetto atto ad assumere tale funzione era l'ente territoriale concreto e determinato rappresentato dal comune. Ciò di contro alla linea di Lussu, contemporaneamente esposta, più attenta agli aspetti statal-istituzionali, la quale - prendendo di mira il centralismo - prefigurava una repubblica italiana che avrebbe unito le differenti regioni autonome, per cui la sovranità si sarebbe divisa fra queste e lo stato federale. Pur non propendendo in quel momento per una formula organico-assembleare, anche il sardo guardava al concetto di autonomia come al principio ispiratore della rivoluzione democratica, inteso nei termini di coscienza di sé, consapevolezza del ruolo individuale nella compagine sociale. Qui evidentemente risiedeva un punto di contatto con il gruppo torinese, fortemente influenzato dall'eredità gobettiana. Del resto, ugualmente, tra il '32 e il '33, era riscontrabile un legame con Nicola Chiaromonte, che individuava alla base delle rivendicazioni gielliste sempre l'autonomia, e con Umberto Calosso, che interpretava i consigli di fabbrica gramsciani quali anticipazione del nuovo ordine autonomistico, politico e sociale. Questo legame si attuava anche con Salvatorelli, quando indicava la priorità da parte antifascista di operare in vista di un cambiamento di massa delle coscienze, necessario alla rinascita della politica come concreto, libero e cosciente interessamento dei cittadini alla cosa pubblica⁹. In tale quadro va contestualizzata la svolta in favore della rivoluzione operata da Silvio Trentin e fondata proprio sul concetto dell'autonomia, nelle *Riflessioni sulla crisi e sulla rivoluzione*, non a caso del '33. A partire dall'inizio degli anni trenta, dunque, dal punto di vista seguito, si stabilisce un terreno di incontro per l'elaborazione del pensiero federalistico, dove si ritrovano vari oppositori al regime: non solo giellisti, ma anche elementi eterodossi della galassia socialista, repubblicani, anarchici, che dibattono su contenuti e forme della repubblica a venire (Tesoro 2003: 138-139). Questo ambito si compone di interessi e sensibilità in partenza coincidenti, al pari di uguali letture, ad esempio dei testi di Proudhon e di George Gurvitch sul diritto sociale, eseguite da tutta Gl e non solo; i due autori appena citati sono ampiamente presi in considerazione tra gli altri da Trentin, Rosselli e Andrea Caffi. Pure la posizione socialista di quest'ultimo è profondamente libertaria e autonomista: afferma il primato della società sullo stato, per cui il diritto si deve fondare sulla collettività e sull'uomo; si auspica quindi la nascita di una democrazia industriale

⁹ Ruffilli (1971: 403-410); Sernerì (1989: 261-275); Malandrino (1990: 105-120); Fedele (1992: 112-123, 156-157); Graglia (1996: 30-43); Ciuffoletti (1999: 31-34); Giovana (2005: 225-259, cap. X "Il partito della rivoluzione"). Il dibattito è stato ampiamente e più volte analizzato, gli articoli attraverso cui si è espresso pubblicamente si trovano tutti nella ristampa anastatica *Quaderni di "Giustizia e Libertà"*, I-XIII, Torino, Bottega d'Erasmo, 1959.

poggiata su un sistema di differenti autonomie¹⁰. Tra i vari soggetti antifascisti si crea un sentire comune, anche grazie ad uno scambio costante di opinioni, da cui un mutuo influenzamento, attraverso un contatto continuo, diretto e più spesso indiretto (soprattutto per Trentin che abita a Tolosa e non a Parigi): mediato dalle pubblicazioni e dalla corrispondenza. L'esule veneto, per esempio, nell'opera del '33 non fa menzione del termine "federalismo", che compare invece in *Sugli obiettivi della rivoluzione italiana* dell'anno successivo, per chiarire la natura del nuovo stato a cui egli pensava nelle *Riflessioni*, in ciò sollecitato dalla recensione a queste di Lussu (Bobbio 1991: 160; Lussu 1979: 177-181, ora in Lussu 2010; Trentin 1985: 264). Tenendo in considerazione questo spazio in cui temi e interpretazioni di tutti circolavano, si possono con profitto accostare le riflessioni di Riccardo Levi, uscite tra il '34 e il '35 sui "Quaderni", alla maggior importanza rivestita in Trentin dalla rappresentanza funzionale o organica dei gruppi, rispetto a quella classica territoriale. Il giellista torinese, dallo sviluppo della moderna civiltà industriale, postulava la necessità della nascita di una democrazia di produttori associati in imprese autogestite, di proprietà comune: una rappresentanza politica diretta di fabbrica, in sostituzione di quella parlamentare-formale, perché ormai l'uomo non aveva più senso quale cittadino generico, bensì quale reale agente della vita sociale (Malandrino 1990: 120-123; Fedele 1992: 118-119. Cfr. anche la sua autobiografia: Levi 1981). È inoltre utile ricordare come nel '37 il socialista Olindo Gorni in *Socialismo federalista* tratteggiasse un congegno istituzionale simile al modello di stato trentiniano a piramide federalista¹¹. Si è di fronte, quindi, ad uno svolgersi del pensiero politico di diverse figure verso una medesima direzione e una simile situazione perdura ben oltre lo scoppio della seconda guerra mondiale. Nel presentare nell'aprile del '40 un nuovo quaderno di GI, la redazione commenta il frammento del trentiniano *Stato - Nazione - Federalismo*, che lì sarebbe stato pubblicato in forma di articolo, sostenendo che l'intero saggio (di prossima uscita) "è giunto in modo autonomo, e in certo senso ha preceduto le conclusioni che si traggono dall'insieme dei contenuti teorici al *Quaderno*"¹².

¹⁰ Gurvitch scrive sui "Quaderni" stessi. Bresciani (2009, ad nomen, cfr. comunque gli interi capitoli terzo e quarto); Ciuffoletti 1999: 33; Malandrino (1990: 114-115); Serneri (1989: 268). Gurvitch è costantemente citato in Trentin (2006: ad nomen).

¹¹ Lo nota Malandrino 1990: 191. Effettivamente in entrambi si fa esplicito riferimento alla struttura statale a "piramide" e ad un processo "dal basso"; anche Gorni insiste sul concetto di associazioni autonome (Gorni 1943 o '44, introduzione datata 1937: 27, 32, 36; Trentin (1987: 287, 307). Più in generale, entrambi si concentrano sul federalismo da applicarsi ai vari campi delle attività umane, più che a quello politico-territoriale.

¹² È in macchina il nuovo quaderno di "Giustizia e Libertà" n. 1- serie di guerra, in "Giustizia e Libertà", 22 aprile 1940.

Tra il '34 e '35, in Gl – che si identifica sempre più con il suo esponente di punta – si aprirà una riflessione che di fronte all'espansione continentale del fascismo confermerà con decisione la scelta per il federalismo integrale e svilupperà un discorso europeista, fondato sull'esigenza avvertita con urgenza di condurre la battaglia antifascista in tutta Europa. Rosselli, stimolato in questo senso dai contributi contemporaneamente pubblicati da Caffi, non solo abbandona definitivamente il modello di stato accentrato, che trova la sua logica conclusione nella dittatura, ma mostra perfino di voler fare a meno dell'apparato statale in quanto tale. Egli pensa ad una rivoluzione finalizzata a costruire un inedito modello di società e non di stato: una società non oppressiva, federazione di associazioni libere e varie quanto più possibile. Tale orientamento trae origine dalla convinzione di Rosselli secondo cui, per superare la crisi, ci si dovesse fare alfiere di un nuovo umanesimo da contrapporre al fascismo. Ciò costituisce anche la base teorica per la rivoluzione a livello internazionale; la nuova società, infatti, libertaria e tendenzialmente pacifista, diviene l'elemento costitutivo dell'unità europea. Non a caso il leader giellista indica al contempo l'obiettivo che la sinistra si deve porre se vuole vincere: darsi e popolarizzare un programma che preveda la nascita degli stati uniti d'Europa, attraverso l'elezione di un'assemblea formata da delegati eletti da tutti i popoli, la quale dovrà stendere la costituzione della federazione e nominare il governo, entrambi naturalmente europei. Rosselli, al contrario di Caffi, non pensa che l'attributo della sovranità proprio delle singole compagini nazionali rappresenti di per se stesso un ostacolo al raggiungimento della pace nel continente (Ciuffoletti 1999: 125-149; Graglia 1996: 52-75)¹³.

In stretto parallelo, Trentin nel 1935 pubblica in francese l'imponente *La crisi del diritto e dello stato*, dove definisce la natura che per lui dovrà avere il nuovo organismo, usando le espressioni intercambiabili di «ordine degli ordini» e «ordine delle autonomie» (Trentin 2006: 179, 198, 217). Egli individua una soluzione in linea generale simile a quella di Rosselli e di Caffi, ma Trentin la raggiunge attraverso un serrato confronto con la scienza giuridica, la filosofia del diritto e i loro maggiori esponenti del tempo (Giorgio Del Vecchio, Santi Romano, Léon Duguit, Maurice Hauriou, Rudolf Stammler, Hans Kelsen). Il primo passo verso il traguardo del federalismo collettivista è infatti, per l'antico professore universitario, la netta presa di distanza dal giuspositivismo e la relativa concezione dello stato, per abbracciare il giusnaturalismo (la fonte del diritto sta nella natura umana) (Trentin 2006: 228-229, 233-234; ma cfr. tutto il capitolo quinto *Diritto positivo e diritto naturale*). Gli uomini

¹³ Gli articoli di Rosselli sul settimanale "Giustizia e Libertà" (*Contro lo Stato, Socialismo e fascismo, Europeismo o fascismo* e altri del periodo) sono ora riprodotti in: Pistone (1982); Rosselli (1988); Rosselli (1992).

compongono la società, che è molteplice e fatta di una pluralità di centri vitali; da qui deriva la sua divisione in svariati gruppi, enti e istituzioni, i quali stabiliscono una disciplina interna per il loro funzionamento: questa è il diritto e perciò il singolo ente si configura come uno stato *in nuce*. Lo stato è quindi nella sua essenza primaria lo strumento con cui il diritto coordina la società, realizza la convivenza tra i differenti frammenti – le autonomie – che la compongono; in tale accezione lo stato per l'autore è sempre esistito e sempre esisterà (Trentin 2006: 173-184, ma cfr. tutto il capitolo quarto *Il diritto e lo stato*; Trentin 1987: 68-70). L'ordine prospettato ha il compito di realizzare una sintesi di tutti gli interessi agenti in una particolare realtà, per questo non può che essere democratico (Trentin 2006: 218, ma cfr. tutto il paragrafo *La Democrazia, principio (ispiratore) dell'organizzazione positiva dello Stato*) e deve tener in conto l'uomo nel suo duplice aspetto di produttore e cittadino. A sua volta poi questo stato particolare (coincidente con quello nazionale) deve superare se stesso e integrarsi nel vero stato, l'universale stato di stati, per poter porre rimedio ai suoi errori, perché solo a quel livello si può dire conclusa l'opera di coordinamento condotta dal diritto, tendente di per se stesso all'unità. Lo stato può quindi avverarsi solo in quanto ente universale e, di conseguenza, le aggregazioni al di sotto di esso perdono l'attributo della sovranità assoluta (Trentin 2006: 202-217; Trentin 1987: 72-74; Trentin 1987: 29-31). In questa sede è evidente come il giurista veneto postuli l'imprescindibilità del federalismo interstatale sull'originario concetto di diritto.

Come si vede, il federalismo trentiniano si muove in una duplice direzione: verso una riforma della struttura interna dello stato unitario e verso la creazione di uno stato supra-nazionale. Tale doppia dimensione si ritrova ovviamente anche nell'organizzazione della Resistenza francese "Libérer et Fédérer"¹⁴, di cui l'esule è uno dei fondatori e massimi ispiratori, come pure in altri movimenti resistenziali francesi e tedeschi (Lipgens 1975: 102, 108, 109, 111-112)¹⁵. Però Trentin e "Libérer et Fédérer" obiettivamente si concentrano sul federalismo interno, perché il loro fine primario è scongiurare per il futuro la compressione della libertà individuale e dell'autonomia dei gruppi da parte del potere centrale, così come era successo con lo stato totalitario in Europa (Bobbio, 1991: 151)¹⁶. Egli si spende talmente su questo fronte da comporre i due progetti di

¹⁴ Sul movimento "Libérer et Fédérer" cfr. Tobler (1972); *Fac similé de Libérer & Fédérer*. (1985); l'appendice a Trentin (1987).

¹⁵ Su "Libérer et Fédérer" e l'ideale federalistico nella Resistenza europea cfr.: Vaccarino (1995).

¹⁶ Trentin, da questo punto di vista, è ben inquadrato nel paragrafo dal significativo titolo *Demolire lo Stato nazionale* di Gentile (2006). La duplice impostazione federalistica, più inclinata verso l'interno, varrà per Trentin sino alla morte, anche secondo quanto ricorda Valiani (1983: 136-137).

costituzione federalista, che sono all'epoca tra i pochi esempi di testi di quel genere a citare la repubblica europea di cui i due paesi sarebbero stati membri (Graglia 1996: 99; cfr. gli incipit dei due abbozzi di costituzione).

Certo, il nodo della federazione europea rimane più sullo sfondo¹⁷; del resto, negli scritti dell'antifascista veneto non vi è traccia dell'impostazione data alla questione da Spinelli e Rossi, nonostante il *Manifesto di Ventotene* fosse arrivato anche a Trentin a Tolosa verso il 1942¹⁸. Del tutto specularmente gli autori di quel documento, soprattutto Spinelli, non riconobbero in alcun modo la specificità della posizione del resistente originario di San Donà di Piave, non facendo menzione alcuna al bisogno di un rinnovamento dell'assetto interno degli stati. Infatti, l'attenzione del *Manifesto* è tutta rivolta alla riorganizzazione federale del continente, che avrebbe eliminato la vera causa dell'anarchia internazionale: il principio della sovranità nazionale degli stati non riconoscente alcun potere al di sopra di sé. Così non si ammetteva alcuna validità alla tesi trentiniana (e non solo sua), secondo cui il presupposto per l'attuazione del federalismo verso l'esterno era l'eliminazione del centralismo all'interno delle singole compagini nazionali, che avrebbe a sua volta reso impossibile la nascita del totalitarismo aggressivo in politica estera (Graglia 1996: 99-101)¹⁹. Verso la fine della Seconda guerra mondiale in Svizzera, il fuoruscito Egidio Reale, che lungo gli anni d'esilio mantenne sempre rapporti con Trentin, collaborava con Rossi e aderiva al Movimento federalista europeo. Reale, repubblicano vicino a Gi e poi azionista, era giunto ad una ferma convinzione federalista per una via del tutto personale: attraverso la continuata immersione nella realtà elvetica e attraverso la sua attività di giurista, esperto di diritto internazionale, svolta presso gli ambienti della Società delle Nazioni (Castro 2011: 246, 273 e cap. 4).

Invece, sul piano delle influenze esercitate da Trentin, di sicuro interesse è il caso rappresentato da Ignazio Silone e dal Centro estero socialista, anch'esso attivo in Svizzera dal '41 al '44, giacché essendo ben attento alle vicende internazionali, è spinto a delineare un piano di risistemazione per l'Europa e per l'Italia svincolato dai condizionamenti delle potenze in guerra. Silone, di conseguenza, si dimostra aperto agli stimoli provenienti da Ventotene, ma al contempo molto critico nei loro confronti, essendo egli pure assai sensibile al tema dei cambiamenti interni agli stati: il suo federalismo

¹⁷ Il veneto ne aveva comunque postulato l'improrogabilità sin dal 1930 (Trentin 1985: 52-53).

¹⁸ *Europa-Federationsplane der Widerstandsbewegungen*. 1968: 195; Movimento Federalista Europeo. Commissione Italiana, 1973: 37; Vercelli (1991: 72).

¹⁹ In effetti per Spinelli e Rossi è la politica di potenza praticata verso l'esterno dagli stati, che costringe questi ultimi ad attuare al loro interno una compressione autoritaria della vita democratica (di conseguenza a negare qualsiasi forma di decentramento), non il contrario; Pistone (1975: 195-196).

europista prevede anche una rifondazione della struttura economica e dei rapporti sociali (Graglia 1996: 130-135, 142-143). L'ex-comunista si trova dunque sulla stessa lunghezza d'onda di Trentin e si sente prossimo al movimento da lui fondato in Francia (Spinelli 1993: 392)²⁰, che sicuramente lo ispira e con cui collabora (Silone 1957: 303; Silone 1973: 82), tanto che uno dei sottotitoli dell'organo di stampa del Centro estero ("L'avvenire dei lavoratori") sarà proprio "liberare e federare", che è anche il nome di una collana di opuscoli editi sempre dal Centro estero (Garosci 1953: 288)²¹. Inoltre, nel giornale sarà pubblicato un passo dell'omonima opera trentiniana, estratto e arrangiato dall'esponente socialista dal paragrafo "Federalismo e proudhonismo" (Trentin 1944; Cfr. Merli 1992: 11, 18, 32); è rilevante ricordare che il saggio del giellista (tradotto in italiano nel '43) rimarrà inedito sino al '72, ma evidentemente aveva da subito avuto una sua diffusione clandestina.

Il federalismo trentiniano è sembrato a chi scrive innanzitutto uno dei prodotti di quel terreno fertile rappresentato dalla cultura antifascista sorta dalla metà degli anni venti in poi, così eterogenea, diversificata, eppure unitaria nel suo insieme (De Felice 1997: 27; Rapone 2004: 5-7). È proprio in un simile contesto di varietà di posizioni che trovano la loro ragion d'essere le particolarità dell'elaborazione dell'antifascista veneto: primariamente, lo stretto connubio tra diritto e politica. In secondo luogo, il suo rigore nel cercare di applicare alla realtà storica nella loro purezza i principi ispiratori della sua dottrina rivoluzionaria: l'esigenza di garantire il massimo della libertà e contemporaneamente il massimo dell'uguaglianza. Da qui deriva anche la chiarezza logica del processo da lui individuato, che condurrà al nuovo ordine e secondo la quale prima si procederà a liberare (liberare l'uomo dalla schiavitù politica ed economica), poi a federare (unire gli uomini in uno stato integralmente democratico, attraverso lo strumento dei consigli degli enti sociali e territoriali) (Bobbio 1991: 169-170).

All'inizio, si è ipotizzato l'operare di un comune sentire federalistico che riguarda molte figure, tra cui anche Trentin. Solo riconoscendo l'esistenza di un simile ambito trova giustificazione l'affermazione di una consonanza di temi - limitata ai principi ispiratori - tra il nostro dettato costituzionale e l'elaborazione dell'esule; segnatamente il valore riconosciuto alla persona e all'autonomia. Oltre a ciò, nella nostra carta fondamentale non c'è traccia esplicita del pensiero di Trentin (Bascherini 2010: 41)²², il quale, però, è presente nel dibattito pubblico

²⁰ Per Spinelli, Trentin e Silone sono gli unici soggetti che svilupparono una concezione federalistica autonoma dal *Manifesto di Ventotene*, citazione in Rognoni Vercelli (1991: 83-84).

²¹ Della collana faceva parte pure il citato libricino di Gorni.

²² Come è noto, la componente giellista-azionista darà un grosso contributo alle discussioni sul testo costituzionale, soprattutto a livello di principi generali; basti qui

di quegli anni sulla Costituzione, quando per esempio nel '47 Manlio Rossi-Doria sosteneva che, da un saggio del '24 dell'azionista ormai scomparso, i deputati all'Assemblea avrebbero potuto trarre utili insegnamenti in materia di enti regionali (Rossi-Doria 1947: 7)²³. Nelle pagine richiamate da Rossi-Doria, l'antico giurista veneto si schierava contro la nascita delle regioni, perché, a parer suo, non essendovi ancora all'epoca nel paese una coscienza a quel vasto livello territoriale e relativi interessi comuni, simili istituzioni sarebbero risultate calate dall'alto e non rispondenti ai bisogni dei centri di vita collettiva, già consolidatisi invece su porzioni di territorio più ristrette (le provincie). Paradossalmente, Rossi-Doria nell'immediato dopoguerra non guardava agli ultimi recenti approdi della riflessione di Trentin verso uno stato pluralistico consiliare-collettivistico. Si rivolgeva al contrario alle sue posizioni pre-esilio in favore del modello di stato unitario, in quanto forma perfetta di stato: unico soggetto capace di autonomia, che può ammetter per esigenze di maggior democrazia solo forme di decentramento amministrativo, facendo ricorso alla categoria giuridica dell'autarchia²⁴.

Nel corso degli anni quaranta un comune sentire federalistico agisce anche in una figura quale Adriano Olivetti, il quale lesse Gurvitch e in quel periodo elaborò una sua versione di federalismo integrale, dando poi vita al Movimento di Comunità²⁵. A nostro giudizio questo comune sentire riguarda pure Norberto Bobbio, quando nel '44-'45 lavora all'antologia di scritti di Cattaneo *Stati uniti d'Italia*, pubblicata immediatamente dopo la Liberazione nel '45 e recentemente riedita. Riproponendo quelle pagine risorgimentali, l'intellettuale piemontese è palesemente guidato dall'intento di contribuire al dibattito, che si aprirà presto sul nuovo assetto istituzionale, proponendo la soluzione federalistica (Urbinati 2010: IX)²⁶. Quanto riportato ci permette di stabilire un collegamento tra il

ricordare la figura di Piero Calamandrei e, per esempio, il fatto che il comma 2 dell'articolo 3 della Costituzione ricalchi quasi perfettamente un suo passo del '45 (ora in Calamandrei 1995: 144; qui sul suo federalismo cfr. il testo *Costituente italiana e federalismo europeo*). Calamandrei e Trentin si erano conosciuti prima della Prima guerra mondiale, all'epoca erano due giuristi in formazione; nel secondo dopoguerra il toscano ospiterà su "Il ponte" uno dei primi consistenti ricordi del compagno ormai scomparso (*Omaggio francese a Silvio Trentin*, in "Il ponte", maggio 1954; cfr. la corrispondenza tra i familiari di Trentin e Calamandrei, in Firenze, Archivio dell'Istituto storico della Resistenza in Toscana, Archivio Piero Calamandrei, bb. 18, 25).

²³ Il testo manoscritto è in Roma, Associazione nazionale per gli interessi del Mezzogiorno d'Italia, Archivio personale di Manlio Rossi-Doria, Manoscritti, dattiloscritti e pubblicazioni, 1924-1990, fasc. 18). Cfr. pure Bernardi 2010: 107, 124-125.

²⁴ Trentin 1984: in "Annuario del R. Istituto superiore di Scienze economiche e commerciali", anno accademico 1924-1925, Venezia, C. Ferrari, 1925 (discorso inaugurale dell'anno accademico tenuto da Trentin il 18 novembre 1924); comparso pure in "Rivista di diritto pubblico", I, 1925 e in "La giustizia amministrativa", febbraio 1925, ora in Trentin (1984) e in Cortese (2008).

²⁵ Nel '45 esce in Svizzera l'opera di Olivetti in Bresciani 2012: 480.

²⁶ Urbinati 2010: IX.

pensiero di Bobbio e quello di Trentin, il quale aveva conosciuto il primo all'Università di Padova alla fine del '43 e aveva tra le fonti privilegiate del suo federalismo proprio Cattaneo, come si evince dall'opera *Stato - Nazione - Federalismo*, pubblicata per la prima volta in Italia clandestinamente a Milano dal Pd'a nel 1945. Non è possibile provare un'influenza diretta e specifica dell'antico oppositore al fascismo sul più giovane compagno di partito e i suoi studi cattanei, di certo però entrambi partecipavano di un medesimo clima politico-culturale²⁷. Non a caso, Bobbio a metà del '45 ritornava a discutere di federalismo in due interventi dal carattere decisamente più politico; in uno di questi, in cui sosteneva come l'ipotesi federalistica per risultare efficace si dovesse applicare sia all'interno che all'esterno del vecchio stato-nazione, concludeva un capoverso con la frase: «si tratta insomma di unificare e liberare insieme» (Bobbio 1996: 9)²⁸. L'espressione riecheggia senza ombra di dubbio il motto trentiniano.

Bibliografia

“È in macchina il nuovo quaderno di “Giustizia e Libertà” n. 1- serie di guerra”, 1940, *Giustizia e Libertà*, 22 aprile.

“Omaggio francese a Silvio Trentin”, 1954, *Il ponte*, maggio.

BASCHERINI GIANLUCA, 2010, 46, *Rue de Languedoc. Silvio Trentin, “il cittadino prima della città”*, in BURATTI ANDREA, FIORAVANTI MARCO (a cura di), *Costituenti ombra. Altri luoghi e altre figure della cultura politica italiana (1943-1948)*, Roma: Carocci.

BERNARDI EMANUELE, 2010, *Riforme e democrazia. Manlio Rossi-Doria dal fascismo al centro-sinistra*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

BERTOLISSI MARIO, 2010, *Libertà e “ordine delle autonomie” la lezione di Silvio Trentin*, Napoli: Jovene.

²⁷ Di tale clima partecipavano sicuramente molti esponenti dell'azionismo veneto, i quali grazie al contatto col loro leader nel '43-'44 risentirono fortemente delle sue idee in tema di riorganizzazione statutale; si tratta di personaggi quali: Mario Dal Pra, Agostino Zanon Dal Bo, Licisco Magagnato e Antonio Giuriolo, che è il traduttore di *Libérer et Fédérer* insieme a Nino Perego. Si vedano Trentin 1984: 110-113; Zanon Dal Bo 2005: 36-37, 44-47; Borghi e Camurri, in Camurri 2008: 102, 194-196; Cisotto 2010: 197-199.

²⁸ Trentin compare di recente tra le fonti del federalismo del filosofo torinese insieme a Kant, Kelsen e Cattaneo (Frosio Roncalli 2011). Per la disamina del federalismo in Bobbio, un tema in lui ricorrente, cfr Polito (1999). L'esposizione si ferma qui, non volendoci addentrare in una disamina del federalismo di Bruno Trentin, con particolare riferimento alla stagione dei consigli di fabbrica. Ciò perché, pur ammettendo un chiaro influsso esercitato sul figlio dal padre nello specifico ambito, si ritiene che quell'esperienza condotta da Bruno si collochi tutta e vada quindi spiegata principalmente all'interno del contesto dell'Italia repubblicana, di cui l'esponente di punta della Cgil è stato uno dei protagonisti di primo piano. Cfr. sul federalismo interno di Bruno: Casellato, *Un federalista giacobino. Fascinazione e aporie dell'“autogoverno popolare” nel pensiero di Bruno Trentin*, testo - per il quale si ringrazia l'autore - della relazione svolta al seminario internazionale *Bruno Trentin nella sinistra italiana, francese ed europea*, Roma, École française, 18-19 marzo 2010, organizzato da questa, dalla Fondazione Giuseppe Di Vittorio e dall'Università di degli studi di Viterbo (atti in corso di pubblicazione).

- BOBBIO NORBERTO, 1964, *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Manduria-Bari-Perugia: Lacaita.
- BOBBIO NORBERTO, 1975, *Il federalismo nel dibattito politico e culturale della Resistenza*, in Sergio Pistone (a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale. Relazioni tenute al convegno di studi svoltosi presso la Fondazione Luigi Einaudi (Torino, 25-26 ottobre 1974)*, Torino: Fondazione Luigi Einaudi.
- BOBBIO NORBERTO, 1991 [1987], *Il pensiero federalista di Trentin*, in *Silvio Trentin e la Francia. Saggi e testimonianze*, prefazione di Giannantonio Paladini, Venezia: Marsilio.
- BOBBIO NORBERTO, 1996 [1945], *Le due facce del federalismo, Federalismo vecchio e nuovo*, in ID., *Tra due repubbliche. Alle origini della democrazia italiana*, con una nota storica di Tommaso Greco, Roma: Donzelli.
- BORGHI MARCO, 2008, *Idee senza ideologia, politica senza "numeri": voci da "Giustizia e Libertà" (1945-1946)*, in Renato Camurri (a cura di), *Antonio Giuriolo e il "partito della democrazia"*, Sommacampagna: Cierre, Istituto storico della Resistenza e dell'età contemporanea della provincia di Vicenza "Ettore Gallo" (Istrevi).
- BRESCIANI MARCO, 2009, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, Bologna: Il Mulino.
- CADEDDU DAVIDE (a cura di), 2010, *Dalla libertà al federalismo. Silvio Trentin tra storia e teoria politica*, Milano: Bilibon.
- CALAMANDREI PIERO, 1995, *Costruire la democrazia. Premesse alla Costituente*, con un saggio introduttivo di Paolo Barile, Firenze: Vallecchi.
- CAMURRI RENATO, 2008, *L'eredità dimenticata: autonomie locali, regionalismo e federalismo nella riflessione del Partito d'Azione*, in ID. (a cura di), *Antonio Giuriolo e il "partito della democrazia"*, Sommacampagna: Cierre, Istituto storico della Resistenza e dell'età contemporanea della provincia di Vicenza "Ettore Gallo" (Istrevi).
- CANZIAN LAURA, 2010, "La figlia di Trentin contro la Lega 'Mio padre con voi non c'entra'", www.tribuna.treviso.gelocal.it, 22 marzo.
- CARDUCCI MICHELE, 1997, *Il regionalismo come "idea costituzionale" della Resistenza italiana*, in Claudia Franceschini, Sandro Guerrieri, Giancarlo Monina (a cura di), *Le idee costituzionali della Resistenza. Atti del Convegno di studi. Roma 19, 20 e 21 ottobre 1995*, Roma: Presidenza del Consiglio dei ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- CARUSO BARBARA, CEDRONI LORELLA (a cura di), 1995, *Federalismo. Antologia critica*, introduzione di Giuseppe Contini, Roma: Presidenza del Consiglio dei ministri. Scuola superiore della Pubblica amministrazione.
- CASELLATO ALESSANDRO, 2010, *Un federalista giacobino. Fascinazione e aporie dell'"autogoverno popolare" nel pensiero di Bruno Trentin*, relazione svolta al seminario internazionale *Bruno Trentin nella sinistra italiana, francese ed europea*, Roma, École française, 18-19 marzo 2010, organizzato da questa, dalla Fondazione Giuseppe Di Vittorio e dall'Università di degli studi di Viterbo (atti in corso di pubblicazione).
- CASTRO SONIA, 2011, *Egidio Reale tra Italia Svizzera e Europa*, presentazione di COLOMBO ARTURO, Milano: Franco Angeli.
- CHIAROMONTE NICOLA, 2012, lettera a Andrea Caffi, Roma, 8 agosto [1948], in BRESCIANI MARCO (a cura di), *"Cosa sperare?" Il carteggio tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione (1932-1955)*, prefazione di Michele Battini, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- CISOTTO GIANNI A., 2010, *Nella giustizia la libertà. Il Partito d'azione a Vicenza (1942-1947)*, Sommacampagna: Cierre, Istrevi.
- CIUFFOLETTI ZEFFIRO, 1999, *Contro lo statalismo. Il "Socialismo federalista liberale" di Carlo Rosselli*, Manduria: Lacaita.
- COFRANCESCO DINO, 1975, *Il contributo della Resistenza italiana al dibattito teorico sull'unificazione europea*, in Sergio Pistone (a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*. cit.
- COLOMBO ARTURO, 1987, *Federalismo e prospettiva europea fra le due guerre (da Einaudi al "Manifesto di Ventotene")*, in Ettore A. Albertoni, Massimo Ganci (a cura di), *Federalismo regionalismo autonomismo. Esperienze e proposte a confronto. Atti del seminario internazionale. Enna 24-27 giugno 1987, I*, Enna: Ediprint.

- COLOMBO ARTURO, 1997, *Il federalismo europeo in tre tempi*, in *Temi politici del Novecento*, prefazione di Anna Maria Lazzarino Del Grosso, Napoli: Cuen.
- Corrispondenza tra i familiari di Silvio Trentin e Piero Calamandrei, in Firenze, Archivio dell'Istituto storico della Resistenza in Toscana, Archivio Piero Calamandrei, bb. 18, 25.
- CORTESE FULVIO, 2008, *Libertà individuale e organizzazione pubblica in Silvio Trentin*, Milano: Franco Angeli.
- DE FELICE FRANCO, 1997, Introduzione a ID. (a cura di), *Antifascismi e Resistenze*, Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- DEGL'INNOCENTI MAURIZIO (a cura di), 2010, *Eugenio Colomi dall'antifascismo all'europeismo socialista e federalista*, Manduria-Bari-Roma: Lacaita.
- Europa-Federationsplane der Widerstandsbewegungen. 1940-1945*, 1968, eine dokumentation gesammelt und eingeleitet von Walter Lipgens, München: R. Oldenbourg.
- Fac similé de Libérer & Fédérer. 14 juillet 1942 – Avril-Mai 1944*, 1985, présentation de Michel Dreyfus, Paris : C.E.D.E.I..
- FEDELE SANTI, 1992, *E verrà un'altra Italia. Politica e cultura nei "Quaderni di Giustizia e Libertà"*, Milano: Franco Angeli.
- FUCCARO LORENZO, 1993, "Macché Lega, Rosselli aveva gli intellettuali", *Corriere della Sera*, 9 maggio.
- GANCI MASSIMO, 1987, *Istanze federalistiche in Italia nella fase dell'Assemblea Costituente*, in Ettore A. Albertoni, Massimo Ganci (a cura di), *Federalismo regionalismo autonomismo. Esperienze e proposte a confronto*. cit.
- GAROSCI ALDO, 1953, *Storia dei fuorusciti*, Bari: Laterza.
- GENTILE EMILIO, 2006, *La Grande Italia. Il mito della nazione nel XX secolo*, Roma-Bari: Laterza.
- GIOVANA MARIO, 2005, *Giustizia e Libertà in Italia. Storia di una cospirazione antifascista. 1929-1937*, Torino: Bollati Boringhieri.
- GORNI OLINDO, s.d. 1943-44?, *Socialismo federalista*, Zurigo: Tipografia cooperativa.
- GRAGLIA PIERO S., "Il federalismo proudhoniano di Silvio Trentin", www.progettoitaliafederale.it.
- GRAGLIA PIERO, 1996, *Unità europea e federalismo. Da "Giustizia e Libertà" ad Altiero Spinelli*, Bologna: Il Mulino.
- GRAGLIA PIERO S., 2005, *I rapporti di Silvio Trentin con Giustizia e Libertà alla luce del dibattito su federalismo ed europeismo*, in GUERRATO MORENO (a cura di), *L'antifascismo italiano tra le due guerre: alla ricerca di una nuova unità. Seminario di studi italo-francese. Jesolo, 2 – 3 aprile 2004*, introduzione di Giannantonio Paladini, Jesolo: Centro studi e ricerca Silvio Trentin.
- LEVI LUCIO, PISTONE SERGIO (a cura di), 1973, *Movimento Federalista Europeo. Commissione Italiana, Trent'anni di vita del Movimento federalista europeo*, Milano: Franco Angeli.
- LEVI RICCARDO, 1981, *Ricordi politici di un ingegnere*, Milano: Vangelista.
- LIPGENS WALTER, 1975, *L'idea dell'unità europea nella Resistenza in Germania e in Francia*, in Sergio Pistone (a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*. cit.
- LUCIANI MASSIMO, 1997, *Unità nazionale e principio autonomistico alle origini della Costituzione*, in Claudia Franceschini, Sandro Guerrieri, Giancarlo Monina (a cura di), *Le idee costituzionali della Resistenza. Atti del Convegno di studi. Roma 19, 20 e 21 ottobre 1995*, Roma: Presidenza del Consiglio dei ministri. Dipartimento per l'informazione e l'editoria.
- LUSSU EMILIO, 1979 [1933], *Recensione di Riflessioni sulla crisi e sulla rivoluzione*, in ID., *Lettere a Carlo Rosselli e altri scritti di "Giustizia e Libertà"*, a cura di Manlio Brigaglia, Sassari: Editrice Libreria Dessì.
- LUSSU EMILIO, 2010, *Tutte le opere*, II, *L'esilio antifascista. 1927-1943. Storia e militanza*, a cura di Manlio Brigaglia, Cagliari: Aisara.
- MADDALENA MAURIZIO, 1973, "Rivoluzione, autogestione e federalismo nel pensiero di Silvio Trentin (1940-1944)", *Il movimento di liberazione in Italia*, ottobre dicembre.

- MALANDRINO CORRADO, 1990, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, Milano: Franco Angeli.
- MALANDRINO CORRADO, 2007, *Studi trentiniani. Silvio Trentin pensatore politico antifascista, rivoluzionario, federalista*, Manduria-Bari-Roma: Lacaia.
- MERLI STEFANO, 1992, *Il laboratorio socialista de "L'avvenire dei lavoratori"*, in *"L'avvenire dei lavoratori". Zurigo-Lugano, 1944-1945*, direttori Ignazio Silone e Guglielmo Usellini, reprint a cura di Giulio Polotti, introduzione e documenti a cura di Stefano Merli, Milano: Istituto europeo di studi sociali.
- PALADINI GIANNANTONIO, 1991, *Trentin e l'Urss*, in *Silvio Trentin e la Francia. Saggi e testimonianze*, prefazione di ID., Venezia: Marsilio.
- PETRACCONI CLAUDIA (a cura di), 1995, *Federalismo e autonomia in Italia dall'unità a oggi*, Roma-Bari: Laterza.
- PIRETTI MARIA SERENA (a cura di), 2011, "Accentramento, decentramento e federalismo. Strategie per l'Italia unita", *Contemporanea*, n. 1, gennaio.
- PISTONE SERGIO, 1975, *L'interpretazione dell'imperialismo e del fascismo*, in ID. (a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*. cit.
- PISTONE SERGIO, 1975, Presentazione a ID. (a cura di), *L'idea dell'unificazione europea dalla prima alla seconda guerra mondiale*. cit.
- PISTONE SERGIO, 1982, *L'Italia e l'unità europea dalle premesse storiche all'elezione del Parlamento europeo*, Torino: Loescher.
- PISTONE SERGIO, 2008, *The union of european federalists from the foundation to the decision on direct election of the european parliament (1946-1974)*, Milano: Giuffrè.
- POLITO PIETRO, 1999, *Federalismo ed europeismo nell'opera di Norberto Bobbio*, in Sergio Pistone, Corrado Malandrino (a cura di), *Europeismo e federalismo in Piemonte tra le due guerre mondiali. La Resistenza e i trattati di Roma (1957). Atti del Convegno tenuto presso la Fondazione Luigi Einaudi, Torino, 9 e 10 ottobre 1997*, Firenze: Olschki.
- Quaderni di "Giustizia e Libertà"*, 1959, I-XIII, Torino: Bottega d'Erasmus.
- RAPINI ANDREA, 2007, Introduzione a Alberto De Bernardi, *Discorso sull'antifascismo*, Milano: Bruno Mondadori.
- RAPONE LEONARDO, 2004, *L'antifascismo tra Italia ed Europa*, in Alberto De Bernardi, Paolo Ferrari (a cura di), *Antifascismo e identità europea*, Roma: Carocci.
- ROGNONI VERCELLI CINZIA, 1991, *Alberto Mario Rollier, un valdese federalista*, prefazione di Giorgio Spini, Milano: Jaca book.
- RONCALLI MORIS FROSIO, 2010, "Norberto Bobbio e Umberto Campagnolo: due visioni del federalismo", *L'acropoli*, n. 4.
- ROSENGARTEN FRANK, 1980, *Silvio Trentin dall'interventismo alla Resistenza*, Milano: Feltrinelli.
- ROSSELLI CARLO, 1988, *Scritti politici*, a cura di Zeffiro Ciuffoletti, Paolo Bagnoli, Napoli: Guida.
- ROSSELLI CARLO, 1992, *Scritti dell'esilio*, II, *Dallo scioglimento della Concentrazione antifascista alla guerra di Spagna (1934-1937)*, a cura di Costanzo Casucci, Torino: Einaudi.
- ROSSI-DORIA MANLIO, 1947, *La Bonifica umana nel pensiero di Silvio Trentin*, in *Atti ufficiali pubblicati a cura del Comitato esecutivo Congresso regionale delle bonifiche venete. San Donà di Piave 6-7 giugno 1947*, Venezia: Edizioni già Zanetti.
- ROSSI-DORIA MANLIO, Manoscritto, in Roma, Associazione nazionale per gli interessi del Mezzogiorno d'Italia, Archivio personale di Manlio Rossi-Doria, Manoscritti, dattiloscritti e pubblicazioni, 1924-1990, fasc. 18.
- ROSSI ERNESTO, SPINELLI ALTIERO, 2010, *Il Manifesto di Ventotene*, prefazione di Venturi Franco, presentazione di Padoa-Schioppa Tommaso, prefazione all'edizione 1944 di Colorni Eugenio, con un saggio di Levi Lucio, Milano: Rcs Quotidiani.
- ROSSI ERNESTO, SPINELLI ALTIERO, 2012, "Empirico" e "Pantagruel". *Per un'Europa diversa. Carteggio 1943-1945*, a cura Piero S. Graglia, Milano: Franco Angeli.
- RUFFILLI ROBERTO, 1971, *La questione regionale dall'unificazione alla dittatura (1862-1942)*, Milano: Giuffrè.
- SERNERI SIMONE NERI, 1989, *Democrazia e stato. L'antifascismo liberaldemocratico e socialista dal 1923 al 1933*, Milano: Franco Angeli.

- SILONE IGNAZIO, 1957, *Nel bagaglio degli esuli*, in “Critica sociale” (a cura di), *Esperienze e studi socialisti in onore di Ugo Guido Mondolfo*, Firenze: La Nuova Italia.
- SILONE IGNAZIO, 1973, *La missione europea del socialismo*, in Lucio Levi, Sergio Pistone (a cura di), *Movimento Federalista Europeo. Commissione Italiana, Trent'anni di vita del Movimento federalista europeo*, Milano: Franco Angeli.
- SOLDANI SIMONETTA (a cura di), 2011, “La *nouvelle vague* del federalismo italiano”, *Passato e presente*, n. 83.
- SPINELLI ALTIERO, 1993, *Come ho tentato di diventare saggio*, Milano: Mondadori.
- TESORO MARINA, 2003, *Il federalismo democratico. Dal Risorgimento all'Assemblea costituente*, in Maurizio Ridolfi (a cura di), *Almanacco della Repubblica. Storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, Milano: Bruno Mondadori.
- TOBLER HANS WERNER, 1972, *Il pensiero politico di Silvio Trentin*, in TRENTIN SILVIO, *Scritti inediti. Testimonianze e studi*, a cura di Paolo Gobetti, Parma: Guanda.
- TRENTIN ANTONIO, 1984, *Antonio Giuriolo (un maestro sconosciuto)*, presentazione di OPOCHER ENRICO, 8 illustrazioni, Vicenza: Neri Pozza.
- TRENTIN SILVIO, 1972, *Scritti inediti. Testimonianze e studi*, cit.
- TRENTIN SILVIO, 1984 [1925], *Autonomia – Autarchia – Decentramento*, in ID., *Politica e amministrazione. Scritti e discorsi. 1919-1926*, a cura di Moreno Guerrato, Venezia: Marsilio.
- TRENTIN SILVIO, 1985 [1930], *Antidemocrazia*, in ID., *Antifascismo e rivoluzione. Scritti e discorsi. 1927-1944*, a cura di Giannantonio Paladini, Venezia: Marsilio.
- TRENTIN SILVIO, 1985 [1933], *Riflessioni sulla crisi e sulla rivoluzione*, in ID., *Antifascismo e rivoluzione. Scritti e discorsi. 1927-1944*, cit.
- TRENTIN SILVIO, 1985 [1934], *Sugli obiettivi della rivoluzione italiana*, in ID., *Antifascismo e rivoluzione. Scritti e discorsi. 1927-1944*, cit.
- TRENTIN SILVIO, 1987 [1945], *Stato – Nazione – Federalismo*, in ID., *Federalismo e libertà. Scritti teorici. 1935-1943*, a cura Norberto Bobbio, Venezia: Marsilio.
- TRENTIN SILVIO, 1987 [1972] A, *Liberare e federare*, in ID., *Federalismo e libertà. Scritti teorici. 1935-1943*, cit.
- TRENTIN SILVIO, 1987 [1972] B, *Abbozzo di un piano tendente a delineare la figura costituzionale della Francia al termine della rivoluzione federalista in corso di sviluppo*, in ID., *Federalismo e libertà. Scritti teorici. 1935-1943*, cit.
- TRENTIN SILVIO, 1987 [1972] C, *Abbozzo di un piano tendente a delineare la figura costituzionale dell'Italia al termine della rivoluzione federalista in corso di sviluppo*, in ID., *Federalismo e libertà. Scritti teorici. 1935-1943*, cit.
- TRENTIN SILVIO, 1992 [1944], *Attualità di Proudhon*, in “L'avvenire dei lavoratori”. Zurigo-Lugano, 1944-1945, direttori Ignazio Silone e Guglielmo Usellini, reprint a cura di Giulio Polotti, introduzione e documenti a cura di Stefano Merli, Milano: Istituto europeo di studi sociali.
- TRENTIN SILVIO, 2006 [1935], *La crisi del diritto e dello stato*, a cura di Giuseppe Gangemi, Roma: Gangemi.
- URBINATI NADIA, 2010, *La federazione come politica di unità. Prefazione*, in CATTANEO CARLO, BOBBIO NORBERTO, *Stati Uniti d'Italia. Scritti sul federalismo democratico*, Roma: Donzelli.
- VACCARINO GIORGIO, 1995, *L'idea federalista di Giustizia e Libertà in Silvio Trentin nel contesto del federalismo resistenziale europeo*, in *Le formazioni Giustizia e Libertà nella Resistenza. Atti del convegno, Milano 5 e 6 maggio 1995*, Roma: Fiap.
- VALIANI LEO, 1983, *Tutte le strade conducono a Roma*, Bologna: il Mulino.
- VERRI CARLO, 2011, *Guerra e libertà. Silvio Trentin e l'antifascismo italiano (1936-1939)*, Roma: XL edizioni.
- ZANON DAL BO AGOSTINO, 2005, *Il Partito d'azione a Venezia dalle origini all'inizio della Resistenza armata. Sul filo dei ricordi*, in Renzo Biondo, Marco Borghi (a cura di), *Giustizia e Libertà e Partito d'Azione a Venezia e dintorni*, con un saggio di ISNENGI MARIO, Portogruaro: Fiap Associazione Giustizia e Libertà di Venezia, Istituto veneziano per la storia della Resistenza e della società contemporanea, Nuova dimensione.
- ZUCCA FABIO (a cura di), 2011, *Eugenio Colomi federalista*, Manduria-Bari-Roma: Lacaita.

Abstract

IL FEDERALISMO ANTIFASCISTA DI SILVIO TRENTIN

(THE ANTIFASCIST FEDERALISM OF SILVIO TRENTIN)

Keywords: Silvio Trentin, federalism, antifascism, Giustizia e Libertà

The author exposes the federalism of Italian antifascist Silvio Trentin. Verri shows how Trentin's thought fits well in the political and cultural context of the thirties: Verri explains the close links, the similarities and then the differences between the individual federal theory and those of other democratic and socialist antifascists (Rosselli, Lussu, Caffi, Gorni ...). Finally the essay analyzes Trentin's influence on the Italian situation of war and post-war.

Carlo Verri
Dipartimento FIERI-AGLAIA
Università di Palermo
carloverri@hotmail.com

FABIO DI GIANNATALE

IL «VICESATANA» MAZZINI E LA CIVILTÀ CATTOLICA.
ASPETTI DELL'INTRANSIGENTISMO RISORGIMENTALE

«Con ogni zelo e con ogni carità adoperatevi a tutto potere, a fine che il vostro Periodico, al quale bastò breve tempo per acquistare celebrità nella nostra Italia, prosperi sempre più, col divino favore, per la conservazione e difesa della cattolica Fede e per la istruzione salutare del popolo» (Pio IX 1852). Con queste parole Pio IX, nel breve *Dilectis Filiis* del 20 ottobre 1852, incoraggiava l'iniziativa editoriale de *La Civiltà Cattolica*, l'organo ufficiale della Compagnia di Gesù, diretto da Carlo Maria Curci, a proseguire il proprio impegno civile e religioso a salvaguardia della dottrina cattolica. Il 6 aprile 1850 era uscito a Napoli il primo quaderno della Rivista¹, che a fine settembre avrebbe trasferito la propria sede a Roma per evitare la censura della polizia borbonica (Napoli 2007). A destare l'irritazione di Ferdinando II erano state sia la presenza tra i redattori di padre Luigi Taparelli d'Azeglio, che aveva guardato con favore ai moti siciliani del 1848 (De Rosa 1964 e Di Carlo 1964), sia soprattutto l'indifferentismo de *La Civiltà Cattolica* rispetto alle forme di governo. Nell'editoriale d'apertura Curci aveva dichiarato che la Rivista non sarebbe stata «cattolica, cioè universale» se non avesse appoggiato tutti i governi in cui si riscontravano «legittimità di potere, rispetto all'autorità, tutela del diritto e prevalenza della ragione» (Curci 1850a: 18). Compito dei cattolici, infatti, non era quello di mutare i governi esistenti ma di introdurvi i principi cristiani senza i quali sarebbero risultate oppressive sia le monarchie che le repubbliche².

Un'interpretazione alquanto superficiale, quella delle autorità napoletane, che accusarono i compilatori del periodico di favorire le idee liberali³ e non colsero, invece, la portata conservatrice del programma

¹ Per una storia dei primi anni del periodico sono fonti preziosissime il *Giornale di casa*, parzialmente pubblicato in Sale (2001: 37-58 e 389-398), e le *Memorie* del primo quadriennio de *La Civiltà Cattolica* che, stampate in numero limitato, non furono destinate alla vendita ma riservate solo agli amici del periodico. Cfr., inoltre, i contributi di Ferrua (1971), Mucci (1986) e Dante (1990).

² Già nel *Prospetto* illustrativo, dato alle stampe a Napoli il 10 marzo 1850 presso lo Stabilimento Tip. di Pasquale Androsio, era stato espresso l'intento della nascente rivista di voler appoggiare «qualunque forma di politico reggimento» che avesse «legittimità nell'essere e giustizia nell'operare» (ivi: 5). Per un approfondimento rinvio a Miccoli (1985: 64-70).

³ I contrasti con la corte borbonica si riacutizzeranno nel luglio del 1854 in seguito alla pubblicazione delle citate *Memorie* del primo quadriennio in cui Curci ricostruirà le vicissitudini che li avevano indotti a lasciare Napoli (ivi, pp. XXXVI-LXIV). *La Civiltà Cattolica* sarà bandita dal Regno per essere riammessa solo negli ultimi giorni del '59, ma la severa reazione borbonica produrrà nella provincia napoletana anche una frattura all'interno della Compagnia, tra una parte che si mostrerà pronta all'esilio, pur di non sottostare ai capricci di Ferdinando, ed un'altra che, invece, firmerà un

curciano nel quale si asseriva come l'obbedienza all'autorità, principio da cui i popoli si erano allontanati in seguito all'affermarsi del protestantesimo, fosse una «condizione indispensabile» per la protezione di ogni società. Nonostante l'accettazione dei vari regimi politici – da quelli temperati a quelli assoluti, a quelli democratici – emerge la preferenza di Curci per una «monarchia cristiana», subordinata alla Chiesa ed imperniata sui principi del cattolicesimo. La posizione reazionaria del nuovo periodico si evince anche dall'interpretazione delle vicende storiche, intese come una successione di «aberrazioni intellettuali» generate dalla «ribellione luterana», da cui avrebbero avuto origine il giansenismo, il razionalismo filosofico settecentesco, la Rivoluzione francese e, da ultimi, il liberalismo e «l'idra spaventevole del Socialismo», condannati dapprima come «eresie moderne», poi come sistemi economico-sociali ingiusti (Curci 1850a: 14-22).

Evidente, dunque, la volontà della Rivista, che per molti decenni rappresenterà «la massima e più autorevole voce dell'intransigentismo cattolico in Italia» (Scoppola 1957: 22-23)⁴, di reagire alle ideologie e ai modelli della società moderna per riaffermare i valori imperituri di una autentica civiltà cattolica, non solo contro le dottrine democratiche e socialiste, ma anche in opposizione alle tesi propuginate dal cattolicesimo d'ispirazione liberale, che negli anni immediatamente precedenti il 1848 era riuscito a coagulare le forze del liberalismo moderato italiano⁵. Una restaurazione, quella promossa dai padri gesuiti che, prima di essere politica a difesa delle prerogative temporali del papato, fu soprattutto dottrina, grazie al recupero della filosofia tomista, considerata l'unica in grado di spiegare i misteri della fede e riformare la società fuorviata dalle dottrine laiche⁶.

Il programma proposto da *La Civiltà Cattolica* rispecchiava fedelmente l'indirizzo pontificio di Pio IX, il quale nelle encicliche *Qui pluribus* del 1846 e più compiutamente nella *Noscitis et Nobiscum* del '49, aveva condannato gli «esecrandi sistemi del nuovo Socialismo e

documento – poi parzialmente ritrattato – nel quale si definirà la monarchia assoluta il migliore dei governi. Si veda, in particolare, Pirri (1924) e Sale (2010: 111-124).

⁴ Dalla Restaurazione fino al 1870 – ha sottolineato Invernizzi – il termine 'intransigente' assume il significato di 'contro-rivoluzionario', ad indicare l'atteggiamento di un cattolico «preoccupato sia dalla minaccia politica e culturale incombente sulla Chiesa e sulla presenza sociale di essa in Europa, sia dalle conseguenze che questa minaccia avrebbe potuto comportare per la salvezza delle anime, in quanto l'educazione, il costume, la cultura e le istituzioni esercitano sempre un influsso sulla singola persona. Dopo la fine del potere temporale del papa, l'espressione 'cattolico intransigente' connoterà, invece, quei cattolici non disposti a nessun compromesso con lo Stato italiano, rifiutando anche di partecipare alle elezioni politiche, come prescritto dalla bolla *Non expedit* del 1874» (Invernizzi, 2006: 201-202).

⁵ Per un approfondimento sui temi maggiormente discussi sulla Rivista nei primi anni di pubblicazione cfr., tra gli altri, Spadolini (1958), De Rosa (1971), Greco (1976) e Menozzi (2007).

⁶ Sui rapporti tra il neotomismo e l'intransigentismo cattolico si vedano, oltre ai classici lavori di Masnovi (1923) e Dezza (1942), i più recenti studi di Malusa (1986 e 1989).

Comunismo» originati dai falsi principi delle dottrine protestanti. Il pontefice era preoccupato, in particolare, per l'affermarsi del razionalismo filosofico che, assoggettando la fede alla ragione, avrebbe prodotto conseguenze «nefaste» sia sul piano politico, inducendo i ceti meno abbienti a confidare nelle promesse degli «ammodernatori» di una vita più agiata e a ribellarsi alle legittime autorità, sia su quello religioso e dottrinale, favorendo l'indifferentismo religioso che poneva tutte le confessioni sullo stesso piano (Pio IX 1846 e 1849).

Le premesse teoriche dell'intransigentismo cattolico dettate dal pontefice e fatte proprie da padre Curci nel *Programma* saranno riprese e sviluppate dagli altri estensori della Rivista fin dal primo fascicolo, nel quale primeggia il saggio di Matteo Liberatore, *Razionalismo politico della Rivoluzione italiana*, che può definirsi una prosecuzione dello scritto curciano. Il filosofo salernitano accusa, infatti, i presunti «rigeneratori» italiani di aver laicizzato i precetti e i dogmi del cristianesimo attraverso i principi eretici del razionalismo, di aver paragonato la missione di Cristo alla predicazione di un «gran filosofo» difensore dell'uguaglianza civile, e di aver attribuito al ministero sacerdotale la funzione di evangelizzare i popoli all'amor patrio, all'indipendenza nazionale e alla beatitudine sociale (Liberatore 1850a). Un fraintendimento del ruolo della Chiesa apparso evidente soprattutto nel decreto, votato dall'Assemblea Costituente il 9 febbraio 1849, che aveva proclamato la Repubblica romana dichiarando «decaduto di fatto e di diritto» il governo temporale del papa nonostante gli venissero riconosciute tutte le guarentigie necessarie per l'esercizio del suo potere spirituale.

Protagonista indiscusso delle vicende romane era stato Mazzini che, sul fascicolo di febbraio del 1850 de *L'Italia del popolo*, aveva pubblicato un severo commento della *Noscitis et Nobiscum*. Nell'articolo *Sull'Enciclica di Papa Pio IX agli arcivescovi e vescovi d'Italia* il leader repubblicano aveva infatti stigmatizzato i presupposti teorici del documento pontificio, giudicato un atto «non d'iniziativa religiosa, ma di resistenza politica», in cui si imputava ai patrioti italiani di aver abbracciato le dottrine del comunismo e del socialismo, strumentalmente assimilate. Sarebbe opportuno che il pontefice sapesse – osserva Mazzini – che il comunismo, ignoto all'Italia, è criticato dai repubblicani perché «anti-progressivo, ostile alla libertà umana e praticamente impossibile», e che il socialismo, più che in un sistema, consiste nell'aspirazione a sostituire l'anarchia dei diritti e dei privilegi individuali con l'associazionismo ispirato alla fratellanza cristiana (Mazzini 1850a: 349-355)⁷.

⁷ Contro il socialismo e il comunismo Mazzini si era già soffermato negli articoli *Upon Democracy in Europe*, pubblicati sul *The People's Journal* dall'agosto del 1846 al giugno 1847, e recentemente riediti a cura di Salvo Mastellone (2005). Scritti come risposta al *Manifesto* del governo provvisorio di Cracovia e al progetto tedesco di

La disamina mazziniana non si limita ai soli risvolti politici dell'enciclica ma affronta anche quelli dottrinali. A papa Mastai Ferretti, che richiamandosi alla *Prima Lettera* di Pietro e a quella di Paolo *Ai Romani* aveva dichiarato inammissibile per i fedeli ribellarsi alle autorità politiche legittimamente costituite e a quella religiosa della Chiesa Romana (Pio IX 1849), Mazzini contesta la dottrina dell'obbedienza passiva dei cittadini a qualsiasi governo in quanto il potere sovrano è «in Dio solo» e non in un fantasma d'autorità né in una menzogna di Chiesa. Una religione che non si faccia portavoce dei principi di progresso, di libertà, di uguaglianza e di associazione fraterna non esprime il volere di Dio, che ha nel popolo il suo profeta e il suo interprete autentico, e pertanto rappresenta un male da combattere (Mazzini 1850a: 357-358).

Falsa ed immorale si configura, inoltre, la tesi dell'origine della povertà professata da Pio IX, per il quale la disuguaglianza economica e sociale sarebbe una condizione «naturale e immutabile» prevista dalla Provvidenza e, pertanto, va accettata con rassegnazione per conquistare la salvezza ultraterrena (Pio IX 1849). Concetto assolutamente da rifiutare in quanto – scrive il leader genovese – volto a giustificare un «antagonismo perpetuo» tra il cielo e la terra in base al quale le privazioni patite da una parte dell'umanità sarebbero di giovamento alle ricchezze dell'altra, quasi che il padrone trovasse «il suo completamento» nel servo (Mazzini 1850a: 353-358). Ritenerne che il miglioramento delle condizioni di vita degli uomini sulla terra costituisca un peccato dimostrerebbe per il fondatore della *Giovine Italia* l'inconciliabilità tra i principi di libertà e quelli che guidano un papato, ormai spento, che si oppone alle legittime aspirazioni dei credenti e al progresso sociale. L'incapacità dell'episcopato cattolico di dare risposte se non puramente paternalistiche alle problematiche sociali generate dalla rivoluzione industriale⁸, induce il Genovese a rivolgersi ai sacerdoti italiani affinché diano il loro appoggio alla rivoluzione nazionale capace di sollecitare non solo riforme politiche ma anche un profondo rinnovamento della religione e della Chiesa cattolica (ivi: 365-372).

rivoluzione nella prospettiva di una democrazia proletaria antiborghese, sostenuto da Marx ed Engels, nei *Pensieri sulla democrazia* l'esule genovese illustra all'opinione pubblica inglese la proposta italiana di insurrezione popolare per fondare con una rivoluzione politica costituzionale una democrazia antidispotica rappresentativa (Mastellone 2004). Sulle profonde riserve del Genovese nei confronti dei sistemi socialisti, «non del socialismo come ideale sociale», cfr. La Puma (2008: 131-156) e Frétygné (2009 [2006]: 189-211).

⁸ Papa Mastai Ferretti aveva imputato infatti la crescita del pauperismo, dilagante in quegli anni, alle tendenze secolarizzatrici generate dal pensiero moderno e agli effetti della rivoluzione industriale. A chi vive in uno stato di indigenza, egli ricorda come a loro favore lo Stato della Chiesa e le nazioni cattoliche hanno stabilito nel corso dei secoli valide forme di aiuto caritatevole che li pone in una situazione molto più vantaggiosa rispetto a coloro che vivono in altri paesi (Pio IX 1849).

La necessità di una duplice riforma, politica e religiosa, era stata avvertita da Mazzini fin dall'inizio degli anni Trenta, nella prefazione al volume *I tre principi. Roma, Vienna Parigi* di Charles Didier (1832) e nell'articolo *Intorno all'enciclica di Gregorio XVI* in cui, intervenendo nelle discussioni suscitate dall'enciclica *Mirari vos* dell'agosto del '32, aveva accusato il papato di contrastare sia l'indipendenza e l'unificazione della nazione italiana sia il processo di emancipazione dei popoli alla conquista dei propri diritti. È giunto il tempo – aveva evidenziato il fondatore della *Giovine Italia* – che si compia una grande rivoluzione politica, sociale e religiosa, rinsaldando la frattura sempre più profonda tra il sacerdozio e la società civile e restituendo alla religione, oggi strumento «d'una cabala di gesuiti», la primitiva missione evangelica (Mazzini 1833).

Tali principi, riaffermati nelle pagine di *Fede e Avvenire* (1835: 344-355), non saranno mai messi in discussione da Mazzini, neppure nella celebre *Lettera a Pio IX* del settembre 1847 in cui aveva esortato il pontefice a rinunciare al potere temporale e a dare la propria egida religiosa e morale al processo di unificazione nazionale (Mazzini 1847a). Con essa egli si proponeva non solo di saldare la propria posizione con quella del papa al fine dell'indipendenza italiana, ma anche di affiancare l'azione dei democratici a quella dei liberali in patria che premevano su Pio IX affinché assumesse un ruolo da protagonista nella lotta nazionale contro l'Austria. Se l'apertura alle forze moderate era stata ribadita dal leader genovese nell'incontro avuto a Parigi, verso la fine del 1847, con Gioberti, il suo scetticismo a proposito di una eventuale conciliazione con l'azione politica vaticana si era, però, palesato già mentre la *Lettera* veniva stampata⁹.

All'indomani della caduta della Repubblica romana Mazzini aveva approfondito e rielaborato le sue riflessioni in materia religiosa, in particolare nell'articolo *Dal Papa al Concilio* (1849), promuovendo, sulla base della formula «né papa né re [ma] Dio e il Popolo», l'istituzione di un'assemblea Costituente, espressione della sovranità nazionale, e di un Concilio – «il papa dell'avvenire» – in cui potessero riconoscersi i credenti di una nuova Chiesa universale dell'umanità in grado di condurre all'unità religiosa in Europa (Mazzini 1849b: 189-195). L'idea del Concilio assumerà un ruolo ancor più centrale nello scritto *Dal Concilio a Dio*, pubblicato nell'aprile del 1870 in occasione dei lavori del Concilio Vaticano I, che rappresenta «la sintesi finale» del pensiero religioso mazziniano, mostrandosi coerente con quanto sostenuto fin dagli albori della *Giovine Italia*

⁹ A Pio IX che il 15 novembre 1847, in occasione della prima adunanza della Consulta di Stato romana, si era indirettamente rivolto a Mazzini e a quanti si ingannavano nel vedere in questa nuova organizzazione una «qualche utopia propria», il fondatore della *Giovine Italia* aveva replicato sostenendo che «l'utopie, un beau jour, le dévorera, lui [il Papa] et sa chose morte» (G. Mazzini 1847b: 119).

(Panerini 2011: 24-25). Preso atto del fallimento del Concilio Vaticano I¹⁰, il Genovese ricuserà, infatti, sia «l'insensata brutale dottrina» materialista che i dogmi di un cattolicesimo «incadaverito», e proporrà una «Nuova Fede», edificata sui principi di Dio, Progresso, Umanità ed Associazione, che disconosca le gerarchie clericali in quanto non ci sarebbe bisogno di alcun mediatore tra Dio e l'uomo (Mazzini 1870: 254 e 276-278)¹¹.

Notevole risalto aveva avuto nell'agosto del 1849 anche la *Letter to an English Friend* – pubblicata sul *The Northern Star* e ripresa dal *The Globe* e da altre riviste europee ed italiane – nella quale Mazzini aveva affermato che l'abolizione del potere temporale del pontefice avrebbe necessariamente prodotto «l'emancipazione delle menti degli uomini dall'autorità spirituale» (Mazzini 1849a: 113-115). Tali considerazioni avevano generato un vasto dibattito alimentato soprattutto dalla pubblicistica cattolico-reazionaria volta a dimostrare che la rivoluzione italiana sarebbe stata mossa principalmente contro la Chiesa per spodestarne dapprima il dominio temporale e poi abbatte anche il potere spirituale¹². Alla controversia aveva partecipato anche il gesuita Serafino Sordi¹³ con l'opuscolo *Allocuzione di nostro signore Papa Pio IX del 20 aprile 1849* il quale si era opposto sia alla proposta neoguelfa, che voleva «precipitare» il papa fingendo d'innalzarlo a capo di una «congrega di despoti», sia all'obiettivo di Mazzini di «rapirgli il potere temporale e contendergli l'esercizio indispensabile dello spirituale» (Sordi 1850b: 51-54 e 75-77).

Altrettanto severe furono le obiezioni di padre Liberatore che criticò le tesi mazziniane per aver stravolto il significato delle Sacre Scritture e riaffermò la dottrina dell'origine divina del potere (1850b: 110-113) e l'importanza degli ordini religiosi all'interno della Chiesa cattolica (1850c: 153-155). Anche le disuguaglianze sociali, che Mazzini aveva dichiarato di voler rimuovere perché originate dagli ordinamenti politici e non dalla volontà divina, sono inevitabili ed utili all'ordine morale in quanto – prosegue il gesuita – opera della sapienza celeste che tutto ordina al perfezionamento dell'uomo e alla

¹⁰ Indetti da Pio IX nel giugno del 1868 con la bolla *Aeterni Patris*, i lavori del Concilio saranno aperti nella Basilica di San Pietro l'8 dicembre dello stesso anno per poi essere interrotti, e non più ripresi, nel luglio del '70 con lo scoppio della guerra franco-prussiana, senza aver prodotto alcuna riforma ma, al contrario, proclamando l'infallibilità del vescovo di Roma nella definizione dei dogmi.

¹¹ Sul pensiero religioso di Mazzini cfr. Morghen (1974), Ricca (2011) e Levis Sullam (2007).

¹² Si vedano, ad esempio, i volumi di Boero (1850: pp. 13-20), di Perrone (1854 [1853]: 546-550) e di Mura (1863: 153-169 e 198-216).

¹³ Nato a Piacenza il 3 febbraio 1793, Serafino Sordi fu rettore presso i collegi di Modena e Piacenza, provinciale a Roma dal 1852 al '56, collaborò anche con *La Civiltà Cattolica* guidata dai suoi discepoli Curci, Taparelli e Liberatore. Iniziatore – insieme a Buzzetti – del movimento neotomista italiano, padre Sordi fu tra i più accesi critici delle teorie rosminiane (1843) e giobertiane (1849 e 1850a).

civile convivenza (ivi: 151). Nel disegno del Creatore, che prevede la vita terrena come provvisoria e di preparazione a quella eterna, le differenze sociali rappresentano, infatti, l'unica garanzia di pace e armonia tra i ricchi, i quali dovranno rendere conto al Signore se non avranno disposto le loro opulenze a favore dei più bisognosi, e i poveri che dal canto loro accoglieranno come un dono del cielo le proprie privazioni in attesa della felicità ultraterrena (ivi: 150-152). È pertanto un'eresia ritenere le disuguaglianze dannose al progresso materiale della civiltà che nel corso dei secoli, invece, è riuscita a «grandeggiare» solo quando ha seguito gli insegnamenti del Vangelo (Liberatore 1850d).

Le riflessioni del filosofo salernitano sono molto significative perché attestano l'adesione della Rivista all'orientamento espresso dalla cultura cattolica reazionaria e, soprattutto, da Pio IX che ancora nei primi anni Cinquanta pensava di poter fronteggiare i problemi connessi alla questione sociale affidandosi alla beneficenza dei singoli, promuovendo un modello di organizzazione della società statico per volere della Provvidenza e ripristinando le corporazioni di arti e mestieri, ricostituite nel maggio del 1852 con il motu proprio *I gravissimi mutamenti*, dopo essere state soppresse da Pio VII in epoca napoleonica¹⁴. Seppur gradualmente *La Civiltà Cattolica* – proprio a partire dall'analisi dei temi delle corporazioni, dell'assistenza ai più disagiati e dell'incremento del pauperismo ascritto alle nuove dinamiche economiche della società borghese (Taparelli 1852 e 1858b) – inizierà un'opera di revisione complessiva delle proprie tesi sulla questione sociale apportando un contributo decisivo alla redazione, nel 1891, della *Rerum Novarum*, l'enciclica con la quale il Vaticano affronterà più diffusamente l'argomento della condizione operaia¹⁵.

Le sorti della società – affermano i padri gesuiti – dipenderebbero, dunque, dalla volontà dei fedeli di seguire l'insegnamento di Cristo, che ha beatificato la miseria prendendola «a consorte», o invece i proclami dei

¹⁴ 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. Ma a differenza di Pio IX, che ammirava con nostalgia le antiche corporazioni medievali strutturate a modello delle famiglie patriarcali, padre Liberatore attribuì loro una valenza moderna, sostituendole alle società operaie socialiste, come istituzioni a tutela dei lavoratori. È proprio allo «spirito di Associazione» delle corporazioni d'arte, che nel corso dei secoli si sono moltiplicate soprattutto a Genova perché tutelati dagli *Statuti* cittadini, che il gesuita salernitano fa risalire le matrici della rapida diffusione del mazzinianesimo nella città ligure (Liberatore 1852: 234).

¹⁵ Denunciata l'incapacità delle proposte liberali e di quelle socialiste e comuniste a fornire risposte adeguate alla risoluzione del problema, papa Leone XIII esorta i credenti ad affidarsi alla religione ed alle istituzioni cattoliche e li incoraggia all'impegno sociale e all'associazionismo, strutturato all'interno di una *societas christiana*, come «vero rimedio» al disordine della società che ha le sue radici nelle relazioni tra proprietari e proletari, tra capitale e lavoro (Leone XIII 1891). Per un approfondimento sull'enciclica leonina cfr. Traniello (1972) e De Rosa (2002).

socialisti e comunisti, che ne promettono l'abolizione (Curci 1850d: 124-125 e Taparelli 1850: 48-50). La minaccia del socialismo, descritto come «l'apoteosi della prostituzione e dell'assassinio, abolizione della famiglia, emancipazione della donna e diritto di proprietà rinnegato» (Curci 1850b: 301), era agitato dai seguaci di Sant'Ignazio per allarmare la borghesia riformatrice e le classi colte che simpatizzavano per il moderno Stato laico e per la rivoluzione italiana¹⁶.

Per la Rivista Marx era un autore ancora poco conosciuto¹⁷ e «la piaga» del socialismo, come rilevava lo stesso Curci (1850d: 115-116 e 1850e: 512-516), non si era ancora radicata pertanto il pericolo del «mostruoso sistema» proveniva principalmente dalla Francia dove era esplosa per la prima volta nel corso della Rivoluzione del 1789 fomentata dalle teorie egualitarie rousseauiane (Liberatore 1851) e dove, in occasione delle insurrezioni del 1848, si era di nuovo manifestata «in aspetto gigantesco» suggestionata dalle idee di Saint-Simon, di Owen, di Fourier, di Cabet, di Blanc, di Considérant, di Proudhon, di Ledru-Rollin e degli altri agitatori, qualificati sommariamente come «utopisti sociali» senza distinguerne le differenti dottrine sociali e politiche (Curci 1850c: 613 e 621-623). Analoghe considerazioni ritroviamo anche nel *Ragionamento* sul comunismo e sul socialismo di Rosmini, autore verso il quale i padri della Compagnia di Gesù nutrivano una profonda avversione, ma che aveva mostrato il medesimo intransigente rifiuto nei confronti dei sistemi teorizzati dai moderni utopisti (Carletti 1982 e 1985).

La scelta dei redattori della Rivista di collocare sullo stesso piano riforme sociali e riforme politiche tanto eterogenee, pur stando notevoli perplessità, rispondeva all'esigenza di identificare, attraverso un doppio processo mistificatorio, la rivoluzione d'oltralpe con i moti italiani, il socialismo con la democrazia, riconoscendo in Mazzini il *leader* dei «democratici socialisti» ed il principale responsabile – insieme ai «politici razionalisti» capeggiati da Gioberti¹⁸ – delle

¹⁶ Sulle critiche mosse dalla Rivista alle dottrine socialiste e comuniste cfr., in particolare, Dal Pane (1950), Droulers (1982 [1962]) e Menozzi (1993: 72-90).

¹⁷ Nel corso dell'Ottocento il pensiero politico di Marx è stato per lo più trascurato dalla Rivista che gli dedica il primo articolo solo nell'aprile del 1891 grazie alla penna di padre Matteo Liberatore che in quel tempo stava contribuendo in maniera incisiva alla redazione della *Rerum Novarum* (Dante 2004).

¹⁸ I contrasti tra Gioberti e Curci avevano radici lontane, prim'ancora della fondazione della Rivista. Elogiate le tesi del *Primato*, di cui nel 1843 a Benevento ne aveva curato, ad insaputa dell'Autore, la prima edizione italiana per i tipi di Paternò, il gesuita napoletano si era allontanato dalle posizioni neoguelfe dopo gli attacchi dell'abate torinese alla Compagnia di Gesù presenti nelle pagine dei *Prolegomeni* a cui egli aveva replicato dapprima nei *Fatti e argomenti* e successivamente nei due volumi *Una divinazione* editi nel 1849 a Parigi dove si era rifugiato in seguito alla cacciata dei gesuiti dagli Stati italiani nei primi mesi del 1848. Le pungenti critiche di Curci alle teorie giobertiane troveranno il sostegno degli altri redattori de *La Civiltà Cattolica* che fin dai primi fascicoli ne stigmatizzano la riflessione filosofica e politica condizionandone la messa all'Indice dell'*opera omnia*, con decreto del 14 gennaio

«ultime sventure» d'Italia (Curci 1850b)¹⁹. Al Genovese padre Taparelli (1853) accomunava, oltre al «comunista» Garibaldi²⁰, anche Ferrari e Montanelli²¹ per aver concepito nelle loro opere uno stretto legame tra il movimento italiano e quello francese²², e ravvisato nella redistribuzione delle ricchezze e nel socialismo il nuovo «verbo» di una rivoluzione (Ferrari 1851: 390-405 e Montanelli 1997: 71-73) il cui «termine ultimo – scrive – [era] scardinare tutto l'edifizio religioso, abolire le antiche tradizioni sacrosante e travolgere la morale» (Taparelli 1853a: 484). Persino l'istituto cattolico del matrimonio sarebbe messo in discussione dai «socialisti» Mazzini e Ferrari che lo rivendicavano «al culto della natura» (Audisio 1853: 253).

La presa di posizione di Mazzini contro le degenerazioni e le «stolte teoriche» della Comune parigina del 1871 (Angelini 2008: 30-44) ne indebolirà la leadership all'interno del movimento socialista italiano. Molti dei suoi seguaci lo abbandoneranno per schierarsi a favore dell'Internazionale, guidata da un «giudeo prussiano e un cosacco [Marx e Bakunin]», con Garibaldi «capo ufficialmente riconosciuto» della sezione italiana («Progressi dell'Associazione» 1871). Le divergenze ideologiche tra Mazzini e Marx risulteranno evidenti anche ai padri della Compagnia di Gesù i quali contrapporranno il «misticismo nebuloso» del leader italiano al «prezzo comunismo» teorizzato dal filosofo tedesco che, esortando i proletari a sottrarre i beni di cui necessitano ai proprietari facoltosi, trovava maggiore riscontro presso la classe operaia («Dissidii» 1871). L'articolarista si soffermerà, infine, sulle difficoltà del Genovese, «che non conta più che radi e timidi partigiani» con i quali spesso non si riconosce più²³, a contrastare l'influenza e la diffusione di Marx e Bakunin e dei loro simpatizzanti alla guida delle Società operaie italiane, rimarcando come «il processo di emarginazione del mazzinianesimo» nell'ambito del movimento dei lavoratori fosse già in atto (Belardelli 2011: 225-226).

Fin dai primi fascicoli *La Civiltà Cattolica* praticò nei confronti di Mazzini un'assidua operazione denigratoria che coinvolse non solo le

1852. Per un approfondimento cfr. i saggi di Mercadante (2000), Malusa (2000) e Traniello (2001), e il volume di Malusa e Mauro (2005).

¹⁹ La lettura in chiave socialista del pensiero mazzinianiano sarà riaffermata in maniera più compiuta, ancora a fine secolo, da padre Previti (1892).

²⁰ Cfr. anche gli articoli di Bresciani (1853: 165) e, soprattutto, di Steccanella (1872). Su Garibaldi nella lettura de *La Civiltà Cattolica* si veda il saggio di Guccione (2010).

²¹ Sulle critiche mosse a Montanelli «apostata del Cattolicesimo» cfr., tra gli altri, le recensioni di Taparelli (1853b e 1855b) alle *Memorie sull'Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al 1850* e di Liberatore (1860) a *L'Impero, il Papato e la democrazia in Italia*.

²² Cfr. Montanelli (1997: 70-73) e Ferrari (1848: 140-145 e 1849: 252-253).

²³ «A part quelques âmes d'élite – aveva scritto Mazzini a Quinet il 27 giugno 1869 – je n'estime plus la génération avec laquelle je travaille. Elle est un instrument: rien de plus. [...] Elle est machiavélique, opportuniste, louvoyenne, tacticienne, dépourvue de sens moral, sans religion de serment, sans conscience de la sainteté de son œuvre et de la puissance de la Vérité» (Mazzini 1869b). Sulla lettera si veda il commento della Rivista in «Lettere del Mazzini» (1870).

riforme religiose e politiche avanzate dal patriota genovese ma anche la sua figura, dipinta come mandante occulto di assassini, istigatore di tradimenti, responsabile di vendette e di cospirazioni sanguinarie ordite dal suo rifugio londinese: «chi dice Mazzini – ammoniscono i padri gesuiti – dice regicidio, assassinio politico, follia, paganesimo» (“Effetto dei moti italiani” 1857: 493). A fomentare discredito nei suoi confronti contribuì notevolmente l'accusa di essere il «primo architetto della teoria del pugnale» (Curci 1857b)²⁴, che egli respinse con indignazione (Mazzini 1858)²⁵, ma che fu veicolata dalla Rivista sia attraverso i romanzi storici di Antonio Bresciani sia nei resoconti puntuali delle vicende, più o meno rimarchevoli, riguardanti Mazzini e i suoi seguaci, monitorati costantemente nella rubrica *Cronaca contemporanea*, affidata nei primi anni a Giuseppe Oreglia di Santo Stefano, che informava i lettori sulle recenti «cose» italiane e straniere. Ampio risalto venne, pertanto, assegnato ai vari processi che vide il patriota genovese tra gli imputati o quanto meno coinvolto, in particolare ai tentati regicidii tramati ai danni di Napoleone III e di Carlo Alberto di Savoia²⁶ ed alle fallite insurrezioni pianificate dall'organizzazione mazziniana²⁷.

La Rivista fu, inoltre, molta attiva nel recensire gli scritti di Mazzini²⁸ e si distinse per la regolarità con cui informava i lettori sulle trasformazioni che negli anni avevano interessato la struttura cospirativa diretta dal Genovese. Molto aspre furono le critiche alla fondazione, avvenuta a Londra nell'estate del 1850, del Comitato

²⁴ Denuncia che sarà più volte reiterata fino agli inizi del Novecento soprattutto dai padri Previti (1883) e Polidori (1901b).

²⁵ Oltre ai gesuiti e alla pubblicistica reazionaria, la polemica sulla «teoria del pugnale» aveva avuto come protagonista Daniele Manin (1859: pp. 134-135) che, abbandonato lo schieramento repubblicano per aderire al programma unitario-monarchico di Cavour e fondare la *Società nazionale*, il 25 maggio del 1856 aveva pubblicato sul *Times* una lettera, riproposta nei giornali piemontesi, in cui condannava «la piaga mortifera e schifosa» dell'assassinio politico. Sulla vicenda si veda il commento della Rivista (“La teoria del pugnale in Italia”, 1856).

²⁶ Sull'attentato compiuto nell'aprile del 1855 dal mazziniano Giovanni Pianori che sparò a Napoleone III si veda “Assassinio tentato contro l'Imperatore” (1855); due anni dopo il Genovese sarà processato e condannato in contumacia in seguito alla fallita congiura contro l'imperatore francese ordita da Paolo Tibaldi, cfr. “La Francia e i cospiratori” (1857) e “Processo contro gli assassini politici” (1857). Stessa pena gli sarà comminata dal tribunale parigino il 30 marzo 1864 come mandante della congiura tramata, nel dicembre precedente, da Pasquale Greco per uccidere Napoleone (“Processo e condanna di quattro sicarii” 1864). Sui rapporti tra Felice Orsini e Mazzini si sofferma padre Taparelli (1858a), ma anche l'episodio del «forbitissimo pugnale» consegnato, sul finire del '32, dal Genovese ad Antonio Gallenga per attentare alla vita di Carlo Alberto sarà più volte riproposto dalla Rivista (cfr. “Deputati regicidi” 1856 e “Il Risorgimento” 1856).

²⁷ Sull'insurrezione milanese del febbraio 1853 si veda “Il giorno 6 a Milano” (1853); sui moti di Genova e Livorno dell'estate del 1857 e sulla spedizione di Sapri cfr. gli articoli di Curci (1857a e 1858) e i ragguagli della *Cronaca contemporanea* del periodo.

²⁸ Tra i tanti cfr. gli articoli di Taparelli (1851b) e di Curci (1863), e le recensioni alla rivista *Pensiero ed Azione* (1858) e allo scritto mazziniano *Dal Concilio a Dio* (1870).

centrale democratico europeo e del connesso Comitato nazionale italiano che tradussero in atto (Mazzini 1850b: 199) l'idea espressa nello scritto dell'anno precedente, *La Santa Alleanza dei popoli*, in cui il leader repubblicano aveva promosso «l'unione» dei popoli europei da opporre alla politica di intervento della Santa Alleanza dei principi che, a partire dal Congresso di Vienna, aveva soffocato ogni «principio progressivo» (Mazzini 1849c). Azione repressiva dei governi restaurati che viene, però, giustificata da padre Taparelli in nome del diritto delle autorità statali a tutelare, anche con «la baionetta e la prigione», l'ordine pubblico e la propria conservazione contro chi attenta all'armonia sociale. Il biasimo del gesuita piemontese è rivolto ai numerosi politici e filosofi che, preoccupati dell'ingerenza della Chiesa nelle «ragioni dello Stato», non si accorgevano che limitando l'influenza della religione cattolica i popoli si sarebbero corrotti. Nei secoli la Chiesa si era opposta con successo agli eretici che con audacia avevano cospirato per costruire una nuova società su basi diverse da quelle volute dall'Onnipotente e anche oggi si erge «in piedi solitaria» contro dogmi rivoluzionari della sovranità popolare, della rigenerazione nazionale e dell'indipendenza caldeggiati dal «despota e dittatore» Mazzini e dai suoi consorti europei (Taparelli 1851a: 627 e 636-640). L'attuale sconvolgimento politico, sociale e religioso è, infatti, interpretato dai redattori della Rivista come un vasto disegno della Provvidenza «a ristoramento dell'unità cattolica», guidata dal Vaticano con il concorso dei governanti cattolici, mediante un processo armonico che coinvolga non solo l'Episcopato e gli ordini regolari, ma anche le autorità governative e, soprattutto, i fedeli congiunti in unità nazionali. Il cristianesimo costituirebbe, dunque, l'ultima ancora di salvezza per la società europea di fronte all'«anarchica alleanza» capeggiata dal «papa Mazzini», il quale impone «i suoi dommi, i suoi precetti, le sue imposte chiamandovi a suo servizio» («Giuseppe Mazzini» 1850: 569-572).

Il progetto di un nuovo accordo tra i principi finalizzato a formare una fedele unità di popoli cattolici in grado di fronteggiare la pubblica cospirazione mazziniana ed evitare il trionfo dell'anarchia sembrerà giungere all'epilogo, nel corso del 1854, in seguito al precipitare della questione d'Oriente. Ma al fondatore del Partito nazionale, che aveva dichiarato «disciolta» la Santa Alleanza tra le monarchie europee e aveva invocato gli Italiani «di qualunque frazione» ad insorgere in una «guerra di popolo» (Mazzini 1854), ribatterà padre Taparelli propugnando l'idea di un «neoguelfismo» continentale, attraverso l'istituzione di una lega di potenze europee ispirata dalla Chiesa che desse vita ad un nuovo e più duraturo equilibrio politico (Taparelli 1855a)²⁹.

²⁹ Sulla posizione assunta dalla Rivista in occasione della guerra di Crimea cfr. Biagini (1973: 203-215).

Neppure l'istituzione del Regno d'Italia nel 1861, che di fatto significò l'affermazione del progetto cavouriano di una monarchia parlamentare a discapito della proposta repubblicana mazziniana, riuscì a mitigare le censure nei confronti del patriota ligure, come si evidenzia dai commenti de *La Civiltà Cattolica* sia sull'elezione di Mazzini nel Parlamento del Regno d'Italia e sul suo rifiuto ad accettare l'incarico per non giurare fedeltà alla monarchia sabauda (Mazzini 1866: 22)³⁰, sia sulla sua prigionia trascorsa, nell'estate del 1870, nel carcere militare di Gaeta³¹.

Persino la cronaca delle manifestazioni «pagane» che si svolgeranno in tutta la Penisola per commemorarne la scomparsa (1872)³² sarà motivo per l'ennesimo atto di accusa nei confronti di Mazzini che nei decenni successivi, tuttavia, non risulterà più al centro degli interessi della Rivista. Possono, infatti, considerarsi marginali i commenti negli anni Ottanta sia di Ballerini sull'attività cospirativa dell'esule genovese³³, sia di Previti sui saggi mazziniani di critica letteraria, ritenuti niente più che «un mezzo» per attrarre i giovani italiani alle idee rivoluzionarie; persino l'opera dantesca – denuncia il gesuita – sarebbe stata interpretata strumentalmente come antesignana dei principi della *Giovine Italia* (Previti 1884: 442-444)³⁴. Nuova attenzione al pensiero di Mazzini sarà rivolta agli inizi del Novecento, quando di fronte ad un nuovo tentativo di laicizzazione dello Stato promosso dai partiti di estrema sinistra e da alcune componenti liberali legate alla cultura laica, *La Civiltà Cattolica* individuerà nella massoneria l'erede culturale del sempre attivo patrimonio mazziniano (Pignotti 2008)³⁵.

Alla luce di quanto emerso sembra eccessivo sostenere che nel corso dell'Ottocento la riflessione politica di Mazzini non sia stata un argomento di «primario interesse» per la Rivista (ivi: 159), perché se è vero che gli articoli dedicati esplicitamente al Genovese non sono

³⁰ Eletto deputato nel 1866 nel collegio di Messina, l'elezione fu per due volte annullata a causa delle due condanne a morte inflittegli per i moti di Genova del 1857 e per la complicità nell'attentato di Greco a Napoleone III; ma alla terza vittoria la Camera non poté fare altro che convalidare il risultato, non accettato però dallo stesso Mazzini. Sulla vicenda si veda, nella sezione della *Cronaca Contemporanea*, i commenti "L'Elezione di Mazzini" (1866), "Il Mazzini e il Saffi" (1866), "Amnistia per i reati politici" (1866) e "Si approva l'elezione di Mazzini" (1867).

³¹ Arrestato il 14 agosto 1870 a Palermo dove si era recato per sollecitare la ripresa dell'azione rivoluzionaria, Mazzini fu rilasciato dopo circa due mesi in seguito al decreto di amnistia promulgato da Vittorio Emanuele II per l'accettazione del plebiscito di annessione di Roma. Cfr. "Arresto del Mazzini" (1871) e "Amnistia" (1871).

³² Cfr. "Nostra corrispondenza da Roma" (1872), "Morte di G. Mazzini" (1872), "Culto alle reliquie di G. Mazzini" (1872). Sulle varie cerimonie che si svolsero in tutta la Penisola per celebrare Mazzini si veda Luzzato (2001: 7-118).

³³ Si vedano i contributi di padre Ballerini (1880, 1883, 1884: 302-303).

³⁴ Su Mazzini dantista rinvio al mio Di Giannatale (2008: 53-82).

³⁵ Il XX secolo si apre, infatti, con una serie di contributi di padre Polidori (1901a, 1902, 1903) nei quali si sottolineano i tratti continuativi fra il programma massonico e il disegno politico mazziniano.

stati numerosissimi, non si può non rilevare che, soprattutto nei primi anni, egli abbia rappresentato il bersaglio privilegiato dei padri della Compagnia di Gesù. All'indomani dell'esperienza della Repubblica romana essi hanno ravvisato, infatti, nell'ex-triumviro non solo una minaccia al potere temporale della Chiesa, ma soprattutto un «vicesatana» ed un «fabbricatore di eresie» (Liberatore 1850b) da confutare sia attraverso la disputa pubblicistica, a cui erano delegate per lo più le penne dei filosofi Taparelli, Curci e Liberatore, sia affidandosi alle pagine «non iscientifiche ed alquanto leggiadre» dei romanzi storici di Bresciani (Curci 1850a), editi in appendice, che si collocano tra i massimi esempi di letteratura retorica ed antirisorgimentale³⁶.

Il notevole successo editoriale che riscosse in particolare la trilogia antimazziniana composta da *L'Ebreo di Verona* (1850-'51) e dalle sue «appendici», *La Repubblica Romana* (1851-'52) e *Lionello* (1852)³⁷, non risparmiò a padre Bresciani la decisa requisitoria di Francesco De Sanctis sulle pagine de *Il Cimento*³⁸. La stroncatura del critico campano è senza appello³⁹. Se dal punto di vista artistico-letterario *L'Ebreo di Verona* è ritenuto un libro «noiosissimo» e Bresciani un «comico di bassa lega, formale ed estrinseco», ancor più severo è il giudizio morale e politico di De Sanctis che accusa il Gesuita di essere un «bugiardo» per aver descritto la rivoluzione europea del '48 non come il grido di libertà dei popoli, ma l'opera di miscredenti affiliati alle società segrete contro i quali ci sarebbe stata la ferma reazione dei fedeli. Il narratore avrebbe fallito – osserva il critico – anche nell'intento di mettere «in ridicolo» le idee e gli uomini della rivoluzione, così da far «parlare Mazzini come un buffone, un paltoniere» e descrivere le mazziniane romane come «pollastre o chioce» (De Sanctis 1855)⁴⁰.

³⁶ Tra i tanti cfr. i saggi di Mutterle (1990), Gastaldi (2005) e Del Corno (2007).

³⁷ Evidente è l'allusione all'*Ebreo errante* (1845) di Eugène Sue che aveva fatto «furore» in tutta Europa perché «tutto diretto contro di gesuiti» (Mazzini 1845).

³⁸ Sorta a Torino nel gennaio del 1852 per iniziativa di un gruppo di liberali moderati, tra i quali Luigi Carlo Farini e Zenocrate Cesari, che ne fu direttore-gerente, il quindicinale *Il Cimento: rivista di scienze, lettere ed arti* ebbe tra i suoi collaboratori Giuseppe Massari, che curava la rubrica *Rivista politica*, Salvatore Tommasi, Costantino Nigra, Cesare Balbo, Marco Minghetti, Cesare Correnti, Mariano d'Ayala, Cesare Cantù, Gustavo Cavour e Bertrando Spaventa che tra il settembre del 1854 e il novembre dell'anno seguente recensì, in una serie di scritti polemici, alcuni articoli apparsi su *La Civiltà Cattolica* (sull'argomento cfr. Gentile 1911, e le più recenti considerazioni di Teodori 2011). Nel febbraio del 1856 *Il Cimento* conflui nel mensile *Rivista Contemporanea*, fondata da Giuseppe Saredo e diretta prima da Luigi Chiala e poi – dal febbraio del 1857 al settembre del '59 – dallo stesso Cesari (Della Peruta 2011: 217-218).

³⁹ È questa la lettura che ne diede lo stesso Bresciani nella replica a De Sanctis nel capitolo conclusivo dell'*Ubaldo ed Irene* (1855).

⁴⁰ La condanna desanctisiana sarà confermata non solo da Spaventa ma anche dalla critica letteraria novecentesca, da Gramsci – che nei *Quaderni del carcere* conierà la categoria del «brescianesimo» per indicare i letterati assertori di un'ideologia

Gli avvenimenti dei moti risorgimentali, dall'elezione di Pio IX alla restaurazione dopo la prima guerra d'indipendenza, fanno da sfondo alla sceneggiatura del romanzo in cui Mazzini, regista spietato di trame cospirative, è presentato nel modo più negativo. Significativo, in proposito, è il parallelo tra il fondatore della *Giovine Italia* ed Hasan-i Sabbāh, «il Veglio della Montagna» protagonista di uno dei racconti del *Milione*, il quale ciruiva con oppio e hashish i suoi adepti disposti a commettere tutte le nefandezze loro richieste pur di accedere al paradiso terrestre che egli aveva ricreato nel suo castello di Alamut, situato sulle impervie montagne persiane. Dal confronto, tuttavia, l'immagine di Mazzini ne esce ancor più screditata perché se il vecchio Hasan aveva circoscritto le sue malefatte ai territori medio orientali, «i condannati» dall'esule italiano, che frequenta i salotti parigini e londinesi, «han bello fuggire, travestirsi, camuffarsi, dileguarsi in capo al mondo, tanto vale: o la punta di uno stiletto, o una presa di morfina, d'arsenico o di cicuta li spegne [...] li scanni, o li trafigga al cuore» (Bresciani 1851a: 265).

La biografia di Mazzini tracciata da Bresciani funge da monito per gli incauti giovani italiani affinché non si lascino traviare dalle menzognere promesse delle società segrete, delle quali la trilogia si prefigge lo scopo di mostrare la crudeltà e il cinismo (Bresciani 1851c). Educato dalla sua rispettabile famiglia «alla santa disciplina della Chiesa cattolica», il Genovese era rimasto infatti vittima del settarismo durante gli studi universitari quando, suggestionato dalle teorie romantiche⁴¹, si era accostato «anima e corpo» alle sette, fondando quella della *Giovine Italia*, che ancora minaccia di porre a soqquadro la Penisola professando un repubblicanesimo universale «senza uomini e senza Dio» (Bresciani 1851b: 506). Le implicazioni politiche che si celavano dietro la *vexata quaestio* tra classicisti e romantici erano ben evidenti anche a Bresciani che, in una prolusione letta nel 1829 all'Accademia di Eloquenza dell'Università di Genova, aveva denunciato «il traviamiento» a cui la scuola romantica trascinava i giovani Italiani non solo in ambito letterario ma anche in quello politico e religioso. Per il gesuita trentino – che due anni dopo solleciterà le autorità sabaude ad esiliare il giovane rivoluzionario genovese (Sarti 1997: 53 e 189) – il romanticismo, professando il rifiuto dell'ordine, tendeva nell'arte all'anarchia e in politica «a porre in odio la monarchia, e a sommovere i petti

reazionaria – a Croce, da Trombatore a Russo e a molti altri. Per un approfondimento cfr. Di Ricco (1990), Monastra (2006) e Picchiorri (2008: 63:67).

⁴¹ La fondazione della *Giovine Italia* è stata infatti interpretata da Passarin d'Entrèves (1969: 299-303) come il trasferimento «più netto e deciso del suo *romanticismo* sul terreno dell'azione e del dibattito politico». Sui caratteri del romanticismo mazziniano cfr., tra gli altri, Petronio (1960: 38-42), Ferraris (1978: 158-166), Guagnini (2006) e Ginsborg (2007: 53-56).

degli'Italiani a ribellione da' loro legittimi signori» (Bresciani 1839: 64 e 97).

Di fronte al duro attacco ideologico e personale sferrato da *La Civiltà Cattolica* desta meraviglia la mancata replica di Mazzini che sembra così voler sminuire il valore politico delle critiche gesuitiche, sebbene la sua avversione per i padri della Compagnia di Gesù avesse radici lontane, rintracciabili nell'educazione materna ispirata ai principi morali e religiosi del giansenismo (Gatta 2002: 189), nell'insegnamento dei suoi primi precettori, gli abati giansenisti De Scalzi e De Gregori e, più in generale, negli ambienti intellettuali genovesi frequentati durante gli anni universitari. Una risposta indiretta è possibile, però, cogliere in un discorso pronunciato a Londra nel 1852 – quando i primi articoli antimazziniani della Rivista avevano già incontrato il favore dell'opinione pubblica reazionaria – nel corso di una riunione dell'associazione *Friends of Italy* in cui l'esule genovese reagì contro «la corruzione sistematica delle anime italiane per opera dei gesuiti», contestando le accuse di terrorismo, ateismo, materialismo, anarchismo e comunismo rivolte a lui e al Partito nazionale (Mazzini 1852). L'influenza del «gesuitismo politico», inteso non solo come dottrina antilibertaria ma anche come condotta ipocrita e ingannevole⁴², sulla formazione degli Italiani era infatti tra le preoccupazioni principali dei mazziniani⁴³, che fin dagli inizi della *Giovine Italia* avevano proclamato «via il Papa, a morte i Gesuiti» (Fertilio 1993).

Bibliografia

Elemento caratteristico de *La 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. Il carattere collegiale sarà riaffermato da Pio IX nel breve *Gravissimus supremi* del 12 febbraio 1866, che istituirà il *Collegio degli scrittori della Civiltà Cattolica*, dipendente completamente dal Superiore Generale della Compagnia di Gesù. Sebbene non siano stati firmati è possibile in molti casi risalire all'autore degli articoli grazie al prezioso contributo di padre Del Chiaro (1904).

Di seguito riportiamo gli articoli citati di cui non conosciamo l'Autore:

“Amnistia” 1871, LCC, a. XXII, serie VIII, vol. I, pp. 345-347;

“Amnistia per i reati politici commessi prima del 1859 e pei fatti del 1862” 1866, LCC, a. XVII, serie VI, vol. VII, pp. 628-629;

“Arresto del Mazzini”, 1871 LCC, a. XXII, serie VIII, 1871, vol. I, p. 95;

“Assassinio tentato contro l'Imperatore”, 1855, LCC, a. VI, serie II, vol. X, pp. 480-481;

“Culto alle reliquie di G. Mazzini; interpellanze alla Camera”, 1872, LCC, a. XXIII, serie VIII, vol. VII, pp. 237-239;

“Deputati regicidi”, 1856, LCC, a. VII, serie III, vol. IV, pp. 462-463;

⁴² Oltre agli scritti mazziniani (1849d: 226, 1858: 291, 1864: 39) si veda il commento di Saffi (1849: 87).

⁴³ Cfr. Mazzini (1849e: 266-267 e 272, 1859: 141, 1869: 212).

- “Dissidii tra l’Associazione internazionale e il Mazzini. Indirizzo della sezione dell’Internazionale di Torino al Garibaldi”, 1871, *LCC*, a. XXII, serie VIII, vol. IV, pp. 354-358;
- “Effetto dei moti italiani nel Lombardo Veneto”, 1857, *LCC*, a. VIII, serie III, vol. VII, p. 493;
- “Giuseppe Mazzini. Nuovo scritto sulla Santa Alleanza dei Popoli”, 1850, *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 569-572;
- “Il giorno 6 a Milano...”, *LCC*, 1853, a. IV, serie II, vol. I, pp. 570-578;
- “Il Mazzini e il Saffi rifiutano l’incarico di essere Deputati, dichiarandosi repubblicani”, 1866, *LCC*, a. XVII, serie VI, vol. VI, p. 233;
- “Il Risorgimento. Giornale politico letterario di Torino” 1856, *LCC*, a. VII, serie III, vol. IV, pp. 585-588;
- “L’Elezione di Mazzini a deputato di Messina è annullata” 1866, *LCC*, a. XVII, serie VI, vol. VI, p. 109;
- “Lettere del Mazzini”, 1870, *LCC*, a. XXI, serie VII, vol. X, pp. 625-626;
- “La Francia e i cospiratori”, 1857, *LCC*, a. VIII, serie III, 1857, vol. VII, pp. 500-501;
- “La teoria del pugnale in Italia”, 1856, *LCC*, a. VII, serie III, 1856, vol. III, pp. 104-105;
- “Morte di G. Mazzini; compianto e voto della Camera dei Deputati; Apoteosi del Mazzini a Roma, a Firenze, a Genova ed in altre metropoli d’Italia”, 1872, *LCC*, a. XXIII, serie VIII, vol. VI, pp. 360-365;
- “Nostra corrispondenza da Roma”, 1872, *LCC*, a. XXIII, serie VIII, vol. VI, pp. 97-103.
- “Pensiero ed Azione. Giornale Mazziniano che si pubblica in Londra”, 1858, *LCC*, a. IX, serie III, vol. XII, pp. 731-738;
- “Processo e condanna di quattro sicarii, per l’attentato contro Napoleone III”, 1864, *LCC*, a. XV, serie V, vol. IX, pp. 752-754;
- “Processo contro gli assassini politici”, 1857, *LCC*, a. VIII, serie III, , vol. VII, pp. 627-628;
- “Progressi dell’Associazione internazionale in Italia”, 1871, *LCC*, a. XXII, serie VIII, vol. IV, pp. 108-110;
- “Si approva l’elezione di Mazzini” 1867, *LCC*, a. XVIII, serie VI, vol. XI, pp. 117-118;
- “Un fascio di cattivi opuscoli [*Dal Concilio a Dio*]” 1870, *LCC*, a. XXI, serie VII, vol. XI, pp. 215-216.
- Memorie della Civiltà Cattolica. Primo quadriennio: MDCCCL-MDCCCLIII*, 1854, Roma: Coi tipi della Civiltà Cattolica.
- Prospetto della Civiltà Cattolica. Pubblicazione periodica*, 1850, Napoli: Stabilimento Tip. di Pasquale Androsio.
- ANGELINI GIOVANNA, 2008, *L’ultimo Mazzini. Un pensiero per l’azione*, Milano: Franco Angeli.
- AUDISIO GUGLIELMO, 1853, “Teorica del matrimonio ed origini del matrimonio civile in Piemonte”, *LCC*, a. IV, serie II, vol. III, pp. 129-147 e 243-264.
- BALLERINI RAFFAELE, 1880, “Politica segreta italiana (1863-1870)”, *LCC*, a. XXXI, serie XI, vol. IV, pp. 193-200;
- 1883, “La vitalità del papato e la questione prussiana”, *LCC*, a. XXXIV, serie XII, vol. III, pp. 257-274;
- 1884, “Di un’alleanza monarchica in Europa”, *LCC*, a. XXXV, serie XII, vol. VI, pp. 292-304.
- BELARDELLI GIOVANNI, 2010, *Mazzini*, Bologna: Il Mulino.
- BIAGINI ANTONELLO, 1973, “La crisi d’Oriente del 1853-56 e del 1875-78 nel commento de *La Civiltà Cattolica*”, *Annali della Facoltà di Scienze Politiche di Perugia*, n. 11, pp. 203-225.
- BOERO GIUSEPPE, 1850, *La Rivoluzione romana al giudizio degli imparziali*, Firenze: Birindelli.
- BRESCIANI ANTONIO, 1839, “Sopra il Romanticismo. Articoli recitati nell’Accademia di Belle Lettere d’una celebre Università italiana nel febbrajo dell’anno 1829”, *Continuazione delle Memorie di religione, di morale e di letteratura*, tomo VII, n. 19, pp. 61-124;
- 1851a, “L’ebreo di Verona. Il Veglio della Montagna”, *LCC*, a. II, serie I, vol. IV, pp. 263-283;
- 1851b, “L’ebreo di Verona. Le repubbliche italiane”, *LCC*, a. II, serie I, 1851, vol. IV, pp. 497-507;

- 1851c, "L'ebreo di Verona. Ai lettori dell'*Ebreo di Verona*", *LCC*, a. II, serie I, 1851, vol. VI, pp. 556-557;
- 1853, "Del Risorgimento del paganesimo in Italia. Dialoghi degli dei", *LCC*, a. IV, serie II, vol. I, pp. 161-176;
- 1855, "Ubaldo ed Irene. Racconto dal 1790 al 1814", *LCC*, a. VI, serie II, vol. XII, pp. 645-652.
- CARLETTI GABRIELE, 1982, "A proposito dell'antisocialismo di Rosmini", *Trimestre*, a. XV, nn. 1-2, pp. 25-50;
- 1985, "Da avversari ad alleati: i gesuiti si riconciliano con Rosmini?", *Trimestre*, a. XVIII, nn. 1-2, pp. 105-124.
- CURCI CARLO MARIA, 1845, *Fatti e argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai Gesuiti nei prolegomeni del Primato*, Napoli: Stamperia del Fibreno;
- 1849, *Una divinazione sulle tre ultime opere di Vincenzo Gioberti, I Prolegomeni, Il Gesuita moderno e l'Apologia*, Parigi: Renouard-Poussielgue-Rusand;
- 1850a, "Il giornalismo moderno ed il nostro programma", *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 5-24;
- 1850b, "Chi ci ebbe colpa? Conversazione tra l'abate X e l'avvocato Y", *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 295-318;
- 1850c, "Il Socialismo plebeo ed il volterianismo borghese. Conversazione tra l'abate X, l'avvocato Y ed il socialista Z.", *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 613-642;
- 1850d, "Alcuni dubbi sulla Conversazione quarta [sul Socialismo plebeo ed il volterianismo borghese]", *LCC*, a. I, serie I, vol. II, pp. 115-125;
- 1850e, "Una scuola politica italiana. Conversazione tra l'abate X e l'avvocato Y", *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 489-516;
- 1857a, "Un altro fiasco", *LCC*, a. VIII, serie III, vol. VII, pp. 256-271;
- 1857b, "Il pugnale italiano", *LCC*, a. VIII, serie III, vol. VIII, pp. 41-53;
- 1858, "A chi la meglio nella controversia del Cagliari", *LCC*, a. IX, serie III, vol. XI, pp. 257-270;
- 1863, "Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini", a. XIV, serie V, vol. V, pp. 594-606.
- DANTE FRANCESCO, 1990, *Storia della "Civiltà cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma: Edizioni Studium;
- 2004, *La Civiltà Cattolica e la Rerum Novarum. Cattolici intransigenti nell'Europa del IX secolo*, Milano: Unicopli.
- DAL PANE LUIGI, 1950, *Il socialismo e le questioni sociali nella prima annata della Civiltà Cattolica*, in *Studi in onore di Gino Luzzatto*, vol. III, Milano: Giuffrè, pp. 126-148.
- DE ROSA GABRIELE, 1964, *Luigi Taparelli d'Azeglio e i moti del '48 in Sicilia*, in *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;
- 1973 [1971], *Le origini della Civiltà Cattolica*, in *Civiltà Cattolica 1850-1945. Antologia*, a cura di Gabriele De Rosa, vol. I, Firenze: Landi, pp. 9-101;
- 2002, a cura di, *I tempi della «Rerum Novarum»*, Istituto Luigi Sturzo: Roma e Rubbettino: Soveria Mannelli.
- DE SANCTIS FRANCESCO, 1855, "L'Ebreo di Verona del padre Bresciani", *Il Cimento*, a. III, serie 3ª, vol. V, pp. 302-323.
- DEL CHIARO GIUSEPPE, 1904, *Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-dicembre 1903)*, Roma: La Civiltà Cattolica.
- DEL CORNO NICOLA, 2007, "Letteratura e anti-risorgimento. I romanzi di Antonio Bresciani", *Memoria e Ricerca*, a. XIV, n.s., n. 24, pp. 21-32.
- DELLA PERUTA FRANCO, 2011, *Il giornalismo italiano del Risorgimento. Dal 1847 all'Unità*, Milano: Franco Angeli.
- DEZZA PAOLO, 1942, *I neotomisti italiani del XIX secolo*, 2 voll., Milano: Bocca.
- DI CARLO EUGENIO, 1964, *Il soggiorno in Sicilia del P. Taparelli d'Azeglio negli anni dal 1833 al 1850*, in *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.
- DIDIER CHARLES-EMMANUEL NICOLAS, 1832, *I tre principi: Roma, Vienna, Parigi*, Ginevra: s.e.
- DI GIANNATALE FABIO, 2008, *L'Esule tra gli esuli. Dante e l'emigrazione politica italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Pescara: Edizioni Scientifiche Abruzzesi.

- DI RICCO ALESSANDRA, 1990, *Il populismo del padre Bresciani*, in *Studi su letteratura e popolo nella cultura cattolica dell'Ottocento*, Pisa: Giardini, pp. 73-112.
- DROULERS PAUL, 1982 [1962] *Question sociale, Etat, Eglise, 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. 97-104.
- GATTA BRUNO, 2002, *Mazzini*, Napoli: Guida.
- 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.
- FERRARI GIUSEPPE, 1973 [1848], *La rivoluzione e le riforme in Italia*, in Silvia Rota Ghibaudi (a cura di), *Scritti politici di Giuseppe Ferrari*, Torino: Utet, pp. 111-158;
- 1973 [1849], *Machiavelli giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi*, in Silvia Rota Ghibaudi (a cura di), *Scritti politici di Giuseppe Ferrari*, cit., pp. 159-268;
- 1973 [1851], *La federazione repubblicana*, in Silvia Rota Ghibaudi (a cura di), *Scritti politici di Giuseppe Ferrari*, cit., pp. 269-405.
- FERRARIS ANGIOLA, 1978, *Letteratura e impegno civile nell'Antologia*, Padova: Liviana.
- FERRUA ANTONIO, 1971, "Il primo progetto della *Civiltà Cattolica* (novembre 1849)", *LCC*, a. CXXII, vol. III, pp. 258-267.
- FERTILIO DARIO, 1993, "«Via il Papa, a morte i Gesuiti»", *Il Corriere della Sera*, 11 novembre, p. 13.
- FRETIGNE JEAN-YVES, 2009 [2006], *Giuseppe Mazzini. Il pensiero politico*, Firenze: CET.
- GASTALDI VIRGINIO PAOLO, 2005, *Postfazione*, in Moreno Neri (a cura di), Antonio Bresciani: *Lionello o delle società segrete*, Rimini: Raffaelli, pp. 331-344.
- GENTILE Giovanni (a cura di), 1911, Bertrando Spaventa: *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX: polemica con La Civiltà Cattolica (1854-55)*, Milano: D. Alighieri.
- GINSBORG PAUL, 2007, *Romanticismo e Risorgimento: l'io, l'amore e la nazione*, in Alberto Mario Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 22, Il Risorgimento, Torino: Einaudi, pp. 5-68.
- GIOBERTI VINCENZO, 1843, *Del primato morale e civile degli Italiani*, Brusselle: Meline, Cans e compagnia;
- 1845, *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, Brusselle: Meline, Cans e compagnia.
- 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.
- GUAGNINI ELVIO, 2006, *Mazzini e la letteratura tra Italia ed Europa*, in AA.VV. (a cura di), *Giuseppe Mazzini. Verifiche e incontri*, Sestri Levante: Gammarrò.
- GUCCIONE EUGENIO, 2010, *Giuseppe Garibaldi al vaglio degli scrittori della Civiltà Cattolica*, in Anna Maria Lazzarino Del Grosso (a cura di), *Garibaldi nel pensiero politico europeo*, Firenze: CET, pp. 261-277.
- INVERNIZZI MARCO, 2006, *Le radici culturali del movimento intransigente nel magistero della Chiesa e nella critica cattolica alla modernità*, in Robertino Ghiringhelli e Oscar Sanguinetti (a cura di), *Il cattolicesimo lombardo tra Rivoluzione francese Impero e Unità*, Pescara: Edizioni Scientifiche Abruzzesi, pp. 201-212.
- LA PUMA LEONARDO, 2008, *Giuseppe Mazzini democratico e riformista europeo*, Firenze: Olschki.
- LEONE XIII, 1996 [1891], *Rerum Novarum*, in Umberto Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, vol. V, parte 1, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 447-470.
- LEVIS SULLAM SIMON, 2007, «Dio e il Popolo»: *la rivoluzione religiosa di Giuseppe Mazzini*, in Alberto Mario Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 22, Il Risorgimento, Torino: Einaudi, pp. 401-422.
- LIBERATORE MATTEO, 1850a, "Razionalismo politico della Rivoluzione italiana", *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 53-73;
- 1850b, "L'enciclica di Pio IX. Tra un cattolico e Mazzini", *LCC*, a. I, serie I, vol. I, pp. 105-113;
- 1850c, "Antagonismo fra il cielo e la terra", *LCC*, a. I, serie I, vol. II, pp. 139-155;

- 1850d, "Una replica intorno all'antagonismo fra il cielo e la terra", *LCC*, a. I, serie I, vol. II, pp. 245-263;
- 1851, "Concetto storico del secolo ultimo 1750-1850", *LCC*, a. I, serie I, vol. VI, pp. 526-538;
- 1852, "I corpi d'arte e le associazioni moderne d'operai", *LCC*, a. III, serie I, vol. X, pp. 225-236 e 368-380;
- 1860, "L'Impero, il Papato e la Democrazia in Italia. Firenze 1859", *LCC*, a. XI, serie IV, vol. V, pp. 97-108;
- 1891, "Ferdinando Lassalle e Carlo Marx", *LCC*, a. XLI, serie XIV, vol. VI, pp. 271-284.
- LUZZATO SERGIO, 2001, *La mummia della repubblica. Storia di Mazzini imbalsamato 1872-1946*, Milano: Rizzoli.
- MALUSA LUCIANO, 1986, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., Milano: IPL.
- 1989, *La Tradizione filosofica italiana nelle pagine della Civiltà Cattolica*, in *L'Ida di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Genova: Tilgher, pp. 67-105;
- 2000, *Alcune considerazioni sulle polemiche antigesuitiche di Gioberti*, in Giuseppe Riconda e Gianluca Cuzzo (a cura di), *Giornata giobertiana*, Torino: Trauben, pp. 37-68;
- (con MAURO LETTERIO), 2005, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il Gesuita moderno al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852)*, Milano: Franco Angeli.
- MANIN DANIELE, 1859, *Lettere a Giorgio Pallavicino, con note e documenti sulla questione italiana*, Torino: Unione Tipografico-Editrice.
- MASNOVO AMATO, 1923, *Il Neo-tomismo in Italia. Origini e prime vicende*, Milano: Vita e Pensiero.
- MASTELLONE SALVO, 2004, *Mazzini scrittore politico in inglese Democracy in Europe (1840-1855)*, Firenze: Olschki.
- MAZZINI GIUSEPPE, 1907 [1832], *Ai lettori italiani. Un Esule*, in *Edizione nazionale degli Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini (S.e.i.)*, Imola: Galeati, vol. II, pp. 237-251;
- 1907 [1833], *Intorno all'enciclica di Gregorio XVI Papa. Pensieri ai preti italiani*, in *S.e.i.*, vol. III, pp. 127-158;
- 1909 [1835], *Fede e Avvenire*, in *S.e.i.*, vol. VI, pp. 293-358;
- 1915 [1839], *Sulla democrazia del Guizot*, in *S.e.i.*, vol. XXII, pp. 327-371;
- 1918 [1845], *Epistolario*, in *S.e.i.*, vol. XXVII, pp. 221-222;
- 1922 [1847a], *A Pio IX Pontefice Massimo, lettera di Giuseppe Mazzini*, in *S.e.i.*, vol. XXXVI, pp. 225-233;
- 1921 [1847b], *Epistolario*, in *S.e.i.*, vol. XXXIII, pp. 119-126;
- 1924 [1849a], *Letter to an English Friend [Lettera riguardante la caduta della Repubblica Romana]*, in *S.e.i.*, vol. XXXIX, pp. 107-120;
- 1924 [1849b], *Dal Papa al Concilio*, in *S.e.i.*, vol. XXXIX, pp. 175-195;
- 1924 [1849c], *La Santa Alleanza dei Popoli*, in *S.e.i.*, vol. XXXIX, pp. 201-221;
- 1924 [1849d], *Roma e il Governo di Francia*, in *S.e.i.*, vol. XXXIX, pp. 225-244;
- 1924 [1849e], *Cenni e documenti intorno all'insurrezione lombarda e alla guerra regia del 1848*, in *S.e.i.*, vol. XXXIX, pp. 261-345;
- 1924 [1850a], *Sull'Enciclica di Papa Pio IX agli Arcivescovi e Vescovi d'Italia. Pensieri ai Sacerdoti italiani*, in *S.e.i.*, vol. XXXIX, pp. 349-375;
- 1926 [1850b], *Organizzazione della democrazia*, in *S.e.i.*, vol. XLIII, pp. 199-203;
- 1926 [1852], *Discorsi pronunziati in due adunanze della Società degli Amici d'Italia*, in *S.e.i.*, vol. XLVI, pp. 177-195;
- 1928 [1854], *Del dovere d'Agire. Al Partito nazionale italiano*, in *S.e.i.*, vol. LI, pp. 217-234;
- 1931 [1858], *Al conte di Cavour*, in *S.e.i.*, vol. LIX, pp. 289-301;
- 1933 [1859], *A Vittorio Emmanuele*, in *S.e.i.*, vol. LXIV, pp. 137-152;
- 1938 [1861-1866], *Note autobiografiche*, in *S.e.i.*, vol. LXXVII, pp. 3-397;
- 1940 [1864], *A Francesco Crispi*, in *S.e.i.*, vol. LXXXIII, pp. 23-41;
- 1940 [1866], *La Pace*, in *S.e.i.*, vol. LXXXVI, pp. 15-22;
- 1940 [1869a], *Ai nemici*, in *S.e.i.*, vol. LXXXVI, pp. 203-216;

- 1940 [1869b], *Epistolario*, in *S.e.i.*, vol. LXXXVIII, pp. 79-81;
- 1940 [1870], *Dal Concilio a Dio*, in *S.e.i.*, vol. LXXXVI, pp. 241-284;
- 2005² [1846-1847], in Salvo Mastellone (a cura di), *Pensieri sulla democrazia in Europa*, Milano: Feltrinelli.
- MENOZZI DANIELE, 1993, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino: Einaudi;
- 2007, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in Alberto Mario Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 22, Il Risorgimento, Torino: Einaudi, pp. 451-478.
- MERCADANTE FRANCESCO, 2000, *I Prolegomeni nella 'Risposta' di Carlo M. Curci. Fatti ed antefatti dell'opposizione cattolica*, in Giuseppe Riconda e Gianluca Cuzzo (a cura di), *Giornata giobertiana*, Torino: Trauben, pp. 25-36.
- MICCOLI GIOVANNI, 1985, *Chiesa e società in Italia fra Ottocento e Novecento: il mito della cristianità*, in *Fra mito della cristianità e secolarizzazione: studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato: Marietti, pp. 21-92.
- MONASTRA MARIA ROSA, 2006, "L'Ebreo di Verona e le 'contraddizioni' di padre Bresciani", *Moderna*, a. VIII, fasc.1-2, pp. 129-145.
- MONTANELLI GIUSEPPE, 1997 [1851], *Introduzione ad alcuni appunti storici sulla rivoluzione d'Italia*, in Paolo Bagnoli, *Opere politiche 1847-1862*, vol. I, Firenze: Polistampa, pp. 15-86.
- MORGHEN RAFFAELLO, 1974, *Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini*, in *Mazzini e l'Europa*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 15-27.
- MUCCI GIANDOMENICO, 1986, *Il primo direttore della Civiltà Cattolica. Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Roma: La Civiltà Cattolica.
- MURA BONFIGLIO, 1863, *Studi filosofico-polemici sulla società moderna, con appendice sull'origine dell'autorità sociale*, Roma: Coi Tipi dell'Osservatore romano.
- MUTTERLE ANCO MARZIO, 1990, *L'antirisorgimento di Antonio Bresciani*, in Armando Balduino (a cura di), *Storia letteraria d'Italia. L'Ottocento*, tomo 2, Padova: Piccin-Vallardi, pp. 1156-1158.
- NAPOLI MARIA CONSIGLIA, 2007, *La censura libraria a Napoli nel periodo risorgimentale*, in Domenico Maria Bruni (a cura di), *Potere e circolazione delle idee. Stampa, accademie e censura nel Risorgimento italiano*, Milano: Franco Angeli, pp. 357-374.
- PANERINI ANDREA, 2011, *Prefazione. La religione del progresso*, in Giuseppe Mazzini, *Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, Andrea Panerini (a cura di), Torino: Claudiana, pp. 21-30.
- PASSARIN D'ENTRÈVES ETTORE, 1969, *Ideologie del Risorgimento*, in Emilio Cecchi e Natalino Sapegno (a cura di), *Storia della letteratura italiana*, vol. VII, Milano: Garzanti, pp. 201-413.
- PERRONE GIOVANNI, 1854 [1853], *Il Protestantismo e la regola di fede*, Torino: Marietti.
- PETRONIO GIUSEPPE, 1960, *Il Romanticismo*, Palermo: Palumbo.
- PICCHIORRI EMILIANO, 2008, *La lingua dei romanzi di Antonio Bresciani*, Roma: Aracne.
- PIGNOTTI MARCO, 2008, *Mazzini e La Civiltà Cattolica: cultura laica versus cultura cattolica*, in Cosimo Ceccuti (a cura di), *Giuseppe Mazzini dalla Giovine Europa alla Lega internazionale dei Popoli*, Firenze: Edizioni Polistampa, pp. 157-168.
- PIO IX, 1995 [1846], *Qui pluribus*, in Umberto Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, vol. IV, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 13-23;
- 1995 [1849], *Noscitis et Nobiscum*, in Umberto Bellocchi (a cura di), *Tutte le encicliche*, vol. IV, cit., pp. 72-85;
- 1852, *Dilectis Filiis Scriptoribus Ephemeridis cui titulus La Civiltà Cattolica*, breve del 20 ottobre, in *Memorie della Civiltà Cattolica*, cit., pp. 3-5;
- 1866, "Gravissimus supremi", *LCC*, a. XVII, serie VI, vol. VI, pp. 7-15.
- PIRRI PIETRO, 1924, "La Civiltà Cattolica e l'assolutismo politico. Ricordi", *LCC*, a. LXV, vol. II, pp. 219-231, 397-406, 505-513.
- POLIDORI EUGENIO, 1901a, "Giuseppe Mazzini. Massoneria e rivoluzione", *LCC*, a. LII, serie XVIII, vol. II, pp. 260-277, 536-553, 655-669;
- 1901b, "La teoria del pugnale secondo il Mazzini e il Garibaldi", *LCC*, a. LII, serie XVIII, vol. IV, pp. 9-22;
- 1902, "Uno studio storico critico sulla rivoluzione [di E. Gruber]", *LCC*, a. LIII, serie XVIII, vol. V, pp. 447-452;

- 1903, "La morale del Mazzini nelle scuole d'Italia", LCC, a. LIV, serie XVIII, vol. X, pp. 257-274.
- PREVITI LUIGI, 1883, "Della decadenza del pensiero italiano: la politica", LCC, a. XXXIV, serie XII, vol. I, pp. 40-57;
- 1884, "Della decadenza del pensiero italiano: la letteratura", LCC, a. XXXV, serie XII, vol. V, pp. 433-452;
- 1892, "La letteratura socialista da G. Mazzini ad E. De Amicis", LCC, a. XLIII, serie XV, vol. II, pp. 155-166 e 398-410.
- RICCA PAOLO, 2011, *Prefazione. La religione di Giuseppe Mazzini*, in Giuseppe Mazzini, *Concilio a Dio e altri scritti religiosi*, Andrea Panerini (a cura di), Torino: Claudiana, pp. 5-20.
- ROSMINI SERBATI ANTONIO, 1849 [1847] *Il comunismo ed il socialismo. Ragionamento*, Napoli: Libreria Nazionale.
- SAFFI AURELIO, 1849, "Exposé des faits relatifs à la mission de M. Ferdinand de Lesseps à Rome. Mai 1849", *L'Italia del Popolo*, a. I, vol. I, pp. 81-90.
- SALE GIOVANNI, 2001, *La Civiltà Cattolica nella crisi modernista (1900-1907) fra intransigentismo politico e integralismo dottrinale*, Milano-Roma: Jaca Book-La Civiltà Cattolica;
- 2010, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, Milano-Roma: Jaca Book-La Civiltà Cattolica.
- SARTI ROLAND, 1997, *Giuseppe Mazzini, La politica come religione civile*, Roma-Bari: Laterza.
- SCOPOLA PIETRO, 1957, *Dal neoguefismo alla democrazia cristiana*, Roma: Editrice Studium.
- SORDI SERAFINO, 1843, *Lettere intorno al Nuovo Saggio sull'origine delle Idee dell'Abate Antonio Rosmini-Serbatì*, Modena: Tip. Vincenzi e Rossi;
- 1849, *I primi elementi del sistema di d. Vincenzo Gioberti dialogizzati fra lui e un lettore dell'opera sua*, Napoli: Serafini;
- 1850a, *I misteri di Demofilo*, Torino: Tip. Castellazzo e Degaudenzi;
- 1850b, *Allocuzione di nostro signore Papa Pio IX del 20 aprile 1849, con in fine una esposizione della medesima a modo di catechismo*, Roma: Tipografia della Rev. Cam. Apostolica.
- SPADOLINI GIOVANNI, 1958, "L'intransigentismo cattolico: dalla *Civiltà Cattolica* al «Sillabo»", *Rassegna Storica Toscana*, a. IV, fasc. I, pp. 309-332.
- STECCANELLA VALENTINO, 1872, "La quistione politico-sociale nel programma di Garibaldi", LCC, a. XXIII, serie VIII, vol. VIII, pp. 36-53.
- TAPARELLI D'AZEGLIO LUIGI [PROSPERO], 1850, "Il suffragio universale", LCC, a. I, serie I, vol. II, pp. 31-50, 126-138;
- 1851a, "I sigari e i sicarii", LCC, a. II, serie I, vol. V, pp. 625-640;
- 1851b, "Un Mazziniano al confessionale del Risorgimento", a. II, serie I, vol. VI, pp. 343-347;
- 1852, "Aristocrazia di partito e pauperismo", LCC, a. III, serie I, vol. VIII, pp. 473-491;
- 1853a, "Il verbo della rivoluzione", LCC, a. IV, serie II, vol. IV, pp. 481-496;
- 1853b, "Memorie sull'Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al 1850", LCC, a. IV, serie II, vol. III, pp. 666-679;
- 1855a, "Il MDCCCLV", LCC, a. VI, serie II, vol. IX, pp. 5-13;
- 1855b, "Memorie sull'Italia e specialmente sulla Toscana dal 1814 al 1850. Volume 2°", LCC, a. VI, serie II, vol. X, pp. 672-684;
- 1858a, "L'impresa italianissima giudicata da uno dei suoi capi", LCC, a. IX, serie III, vol. IX, pp. 555-570.
- 1858b, "L'economia eterodossa alle prese col pauperismo", LCC, a. IX, serie III, vol. XI, pp. 144-160.
- TEODORI MASSIMO, 2011, in *Risorgimento laico. Gli inganni clericali sull'unità d'Italia*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- TRANIELLO FRANCESCO, 1972, *Cattolicesimo e società moderna (Dal 1848 alla «Rerum novarum»)*, in Luigi Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. V, Torino: Utet, pp. 551-652.
- 2001, *Note e riflessioni storiche sulle condanne ecclesiastiche delle opere di Gioberti*, in Luciano Malusa e Paolo De Lucia (a cura di), *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento, un dialogo difficile*, Genova: Brigati, pp. 57-72.

Abstract

IL «VICESATANA» MAZZINI E LA CIVILTÀ CATTOLICA. ASPETTI DELL'INTRANSIGENTISMO RISORGIMENTALE.

(MAZZINI THE “VICE-SATAN” AND LA CIVILTÀ CATTOLICA. ASPECTS OF RISORGIMENTAL INTRANSIGENTISM)

Keywords: *La Civiltà Cattolica*, Giuseppe Mazzini, Italian Risorgimento, Catholic Intransigentism, Pope Pius IX

The essay examines the criticism moved to Mazzini by the Jesuit priests of *La Civiltà Cattolica* after the Roman Republic in 1849. The Jesuits criticized both the political projects and theories of the republican leader who undermined the temporal power of the Church as well as his proposals of reform of Catholic religion. The journal, for twenty years, moved a campaign against the founder of *Giovine Italia* – considered a «vice-Satan» and a «fabricator of heresies» – in order to discredit him. *La Civiltà Cattolica* used political and philosophical journalism, historical novels written by father Bresciani and the chronicle of events regarding the Genoese patriot and his followers, constantly followed by the column *Cronaca contemporanea*.

FABIO DI GIANNATALE
Università degli Studi di Teramo
Dipartimento di Scienze della Comunicazione
fdigiannatale@unite.it

MICHIHIRO KAINO*

BENTHAM'S LEGAL THEORY
AND THE COMMON LAW TRADITION:
DEFINING SOME KEY ELEMENTS OF CONTINUITY

1. Introduction

Bentham's criticism of the Common Law and his advancing of an alternative, the Pannomion, a complete code of law, has been thoroughly studied by the works of Bentham scholars (Postema 1986, Lieberman 1989, Lobban 1991). Postema argues that Bentham attempted 'to eliminate Common Law entirely and replace it with a system which can hope properly to resolve the conflict between certainty and flexibility' (Postema 1986:286). Lieberman also observes that Bentham's systematic and rigorous analysis of law in *Of Laws in General* (revised and published later as *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*) 'can be viewed as Bentham's final departure from the conventions of English legal theory' (Lieberman 1989: 279). On the other hand, Lobban explicitly emphasizes the continuity of the Common Law and Bentham's Pannomion by arguing that Bentham 'did not mean throwing the past away and starting from scratch: rather, Bentham spoke of putting the law in a proper state' (Lobban 1991:182).

In this paper, I stress this latter view, of the continuity of Bentham's legal theory with the Common Law tradition. Firstly, I briefly depict the features of the Common Law tradition, which Bentham criticized in *Comment on the Commentaries*. According to recent research on Common Law theory, the Common Law tradition prior to Bentham can be broadly divided into two viewpoints. One, represented by Edward Coke, equates Common Law with professional reasoning while the other, represented by Matthew Hale and William Blackstone, grounds Common Law on the 'consent' of people or the general custom of the land. I then examine Bentham's criticism of Common Law. While Bentham's *Comment on the Commentaries* is directed at Blackstone, I argue that Bentham's criticism of Common Law must be understood as a criticism of the Common Law tradition as a whole.

In the latter part of this paper, however, I discuss the continuity of Bentham's Pannomion with the Common Law tradition, with the

* An earlier version of this paper was presented at 'The 11th Conference of the International Society for Utilitarian Studies', Lucca, 23-25 June 2011. I would like to thank two anonymous referees of this journal for their useful suggestions, which I have attempted to apply as much as possible in the final version. The usual disclaimer applies.

aim of demonstrating that Bentham's legal theory can be interpreted as a refinement, rather than replacement, of the Common Law tradition. For example, it is possible to argue that Bentham's Pannomion, integrated by the principle of utility, is the refinement of Common Law integrated through artificial or professional reason of the lawyers. And when Bentham notes that not only individual offences, but also species of offences should be foreseeable, it is my view that he regarded remedies provided by the legislature as preferable to those made by judges. It is therefore, reasonable to argue that Bentham followed the basic framework of the Common Law tradition.

2. *Two Types of Common Law Theory*

In a recent study of customary law, Cromartie notes that in pre-Benthamite Common Law lies a tension 'between its accounts of what the lawyers did—the patterns of thought and behaviour that might be said to constitute a trained professional—and its attempts to identify their esoteric practice with principles engendered by the wider population' (Cromartie 2007:203). As mentioned above, the former are represented by Coke, and the latter, by Hale and Blackstone.

In *The First Part of the Institutes of the lawes of England*, Coke argued that 'reason is the life of the Law, nay the common law it selfe is nothing else but reason, which is to be understood of an artificiall perfection of reason, gotten by long study, observation, and experience, and not of every mans naturall reason' (Coke 2003a [1628]:701). In short, Coke's Common Law was based on 'the communal, professional wisdom of the bar—intelligence refined by training, by artifice' (Boyer 2003: 88). In addition, for Coke, the artificial reason of the Common Law meant the coherence of the Common Law as a whole, discovered by the reasoning of the judges (Cromartie 1995:101). When Coke says in *Reports* that the judgment in difficult cases is 'rather a renovation of the judgments and censures of the reverend Judges and Sages of the law in so many ages past, than any innovation' (Coke 2003c [1608]:229), he is arguing that even in novel or difficult cases, judges do not make, but rather develop the law, by extending the coherence of Common Law.

Coke's artificial reason made Common Law a flexible tool for responding to the needs of society, because Common Law as, and by, artificial reason was supposed to have an inherent authority. However, there was a possibility that the layman's conception of reason would replace professional reason; Hobbes actually argued 'that the Reason which is the Life of the Law, should be not Natural, but Artificial I cannot conceive' (Hobbes 2005 [1681]:10). For Hobbes,

considering the subjectivity and the indeterminacy of what is reasonable, Coke's identification of the law with lawyers' reason had deprived the sovereign of legislative power and Hobbes argued that law should be based on the natural reason of the sovereign or the interpretation of natural law by judges who are authorized by the sovereign itself.¹ This was certainly a crisis for the authority of Common Law, and Hale attempted a reply to Hobbes by grounding the authority of Common Law on more positive or factual sources.

Hale's theory of the Common Law, developed in *The History of the Common Law of England*, argued that the great bulk of Common Law had old statutes for sources and therefore was authorized and legitimized. For Hale, 'many of those Things that we now take for Common Law, were undoubtedly Acts of Parliament' (Hale 1971 [1739]:44). The other two constituents of the Common Law were judicial customs, such as conveyances, wills and deeds, and judicial decisions. The authority of the former also seems to be derived from a positive source, for they 'have obtain'd their Force by immemorial Usage or Custom' (*ibid.*: 3). In summary, Hale was essentially arguing that Common Law was authorized by the consent of English people through legislation or continual acquiescence.²

The differences in Coke's and Hale's approaches can be highlighted by their respective attitudes to judicial decisions. Coke's argument that 'generalities never bring any thing to a conclusion' (Coke 2003b [1607]:151) implies the superiority of the reasonableness or substance of the law to the formality of rules in judicial decisions. Contrastingly, Hale emphasized that precedents 'have a great Weight and Authority in Expounding, Declaring, and Publishing what the Law of this Kingdom is' (Hale 1971 [1739]:45). However, for Hale, artificial reason means the coherence of the Common Law, and this was also important for Hale. Therefore, Hale argued that it is necessary for decisions to 'hold a Consonancy and Congruity with Resolutions and Decisions of former Times' (*ibid.*:45) and his main device of legal development was by analogy, which refers judges to 'former Resolutions, either in Point or agreeing in Reason or Analogy with the Case in Question' (*ibid.*:46).

In comparison to Coke and Hale, it is possible to say that in Blackstone's legal theory, artificial reason was supposed to be already crystallized in Common Law. This aspect of Blackstone is ascertained

¹ When there are no clear commands from the sovereign, Hobbes's judge 'doth no more but consider, whither the demand of the party, be consonant to naturall reason, and Equity' (Hobbes 1985 [1651]: 323). Moreover, as the judges 'may erre in a Judgement of Equity' (*ibid.*), the sentence of a judge does not bind other judges in similar cases.

² According to Hale, the Common Law 'is singularly accommodated to the Frame of the English Government, and to the Disposition of the English Nation, and such as by a long Experience and Use is as it were incorporated into their very Temperament' (Hale 1971 [1739]:30).

when he argues that established customs and maxims are the same because ‘the authority of these maxims rests entirely upon general reception and usage’ (Blackstone 1979 [1765]:68). For Coke, maxims such as ‘law looks to proximate and not remote causes’ are the summation of the reason of Common Law, and help judges to develop it coherently. Contrastingly, Blackstone’s identification of the maxims with established customs reflects his static, rather than dynamic, view of Common Law. As Bentham famously pointed out, Blackstone ‘decked her [the Common Law] out ... from the toilette of classic erudition’ (*Fragment on Government* (FG): 413): Blackstone’s Common Law was not found in the ‘classic erudition’ or the reasoning of the judges, but was comprised of rules that received the force of law by long usage or universal reception (Cromartie 2007:223).

On the other hand, we should not overemphasize the role of natural law in Blackstone’s theory. When Lord Mansfield criticized Shelley’s rule about inheritance³ in *Perrin v. Blake* as obsolete, from the natural law standpoint, Blackstone, in 1772, replied that:

There is hardly an antient rule of property, but what has in it more or less of a feodal tincture. ... but, whatever their parentage was, they are now adopted by the common law of England, incorporated into its body, and so interwoven with its policy, that no court of justice in this kingdom has either the power or (I trust) the inclination to disturb them (Blackstone 1787:498).

3. Bentham’s Comprehensive Criticism of Common Law Theories

Thus, on the basis of recent research, we can summarise as follows: there were three types of Common Law theory before Bentham: (1) Law as artificial reason, which bases Common Law on the reason of lawyers; (2) the more static or positivistic view of law, where Common Law is supposed to be a system of positive rules; and, though less dominant, (3) where Common Law is based on natural law, as argued by Mansfield. Of course, like Hale’s Common Law theory, there may also be hybrid models, but, this tripartite division is a very useful background against which to analyze Bentham’s criticism of Common Law.

One of Bentham’s criticisms of Common Law theory was, as explained by Postema, the contradiction between Liberalist and Rigourist, as to the nature of precedents (Postema 1986:285). In *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence* (written from 1780 to 1782), Bentham argues that:

³ After Shelley’s Case (1581) it is a rule that ‘a grant to A for life, then to the heirs of A, gives A an immediate freehold’. Mansfield criticizes this rule as it gives priority to formalities in law without respect to the ‘natural’ intentions of testators.

Whenever any past decision, in itself apparently absurd, is brought in the character of a law to govern the proposed decision in the case in litigation, there are two maxims that point different ways and press for opposite determinations. ...Stare decisis is the maxim of the one; *salus reipublicae*, or something like it, the motto of the other (Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence(Limits):193-94).

This dilemma is restated by Bentham as that between:

Utility viewed through a different medium: the one of the general utility which results from the adherence to established precedents: the other of the particular utility which results from the bringing back the current of decision at any rate into the channel of original utility from which the force of precedent, they suppose, had drawn it aside (*ibid.*:194).

Although Bentham did not specify, he might have in mind the confrontation between Blackstone and Mansfield's views as to Shelley's rule.

On the other hand, Lieberman has already analyzed Bentham's criticism of Common Law's rule-making, which also involves criticism of natural law. In *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, Bentham argued that in Common Law, 'whether there be anything in it or not that has been marked with the stamp of authority, makes no difference: if authoritative, it is particular; and therefore, no law: if general, it is unauthoritative: and therefore, again no law' (*ibid.*:163). According to Lieberman, Bentham's point was that because the authoritative, law-like feature of the judge's function was confined to a personal case, the general rule of the Common Law was just appearances or ideas. Lieberman further argued that 'by reducing reason and principle to mere individual opinion Bentham had eliminated' (Lieberman 1989:235) the Common Lawyers' option to 'appeal to those maxims of nature and reason with which common law ultimately harmonized and those general principles of law which a particular judicial ruling in fact only served to illustrate' (*ibid.*).

Thus, Postema and Lieberman particularly focused on Bentham's criticism of Common Law theory, which was based on his criticism of natural law. And the criticism of natural law theory was certainly relevant to Bentham's criticism of Common Law. However, if we analyse Bentham's *Comment on the Commentaries*(written in 1774 and 1775), we find matters in which Bentham's criticism is more directly related to the context of Common Law. Common Law's development had predominantly been explained by artificial reason, although there was also a positivist view of the Common Law at the time of Bentham's writing. In this paper I emphasise the contention that Bentham's criticism of Common Law was comprehensive, by

examining Bentham's criticism on those streams of Common Law theory which, in recent research, are stressed as being the main streams of theory in seventeenth and eighteenth century England. Of course, as to Bentham's criticism of the more traditional Common Law reasoning, much analysis has been made in Bentham studies.⁴ However, I believe that Bentham's criticism in the Common Law context can be argued more concretely.

According to Bentham's definition, artificial reasons are 'such reasons as pass with Lawyers, and with no one else, [and] have got the name of *technical* reasons; reasons peculiar to the *art*, peculiar to the profession' (FG:417n). And Bentham's criticism of the artificial reason of Common Law begins with his distinction between a maxim and a custom. As discussed above, Blackstone equates established customs and maxims by grounding both on the general reception and usage. Against this, like the Common Lawyers before Blackstone, Bentham attempts to distinguish them, although his distinction is from a more critical point of view. According to Bentham:

A custom is an assemblage of acts. ... What then is a maxim? Is this too an assemblage of acts? nothing like it. What then is it? a species of discourse, a proposition: a proposition containing the opinion of him who is the author of it concerning what is in some respect or other the state of the Law (Comment on the Commentaries (CC):185).

For Common Lawyers, the maxims should have been 'formulas of logic immanent in the common law' or 'conclusions of the artificial reason'. For Bentham, however, the maxim was 'a general proposition serving to express some observation made by him that utters it, concerning the coincidence of sundry Legislative regulations or Judicial usages in some point of view' (*ibid.*:190). Bentham attempted to demonstrate the indefinable nature of the maxim by saying that there is no 'consideration to fix the least extent such a proposition can have consistent with its title to the name of maxim' (*ibid.*), but, echoing Hobbes, what mattered the most was the authority of the maxim. In contrast to legal custom, which should be made by judges, a maxim can be made by 'anyone whatsoever. A judge it may be, it may be any one else. The maxim becomes current or not current, according to the apparent truth and importance of it, or the credit of him who utters it' (*ibid.*:191).

Bentham also depicts artificial and legal reason as what 'a Lawyer would not dislike' (*ibid.*: 240); this criticism seems quite similar to

⁴ For example, Lieberman (2011: 469) refers us to Bentham's criticism that the 'practitioners' manuals, pedagogic guides, privately assembled reports of cases, antiquarian treatises' cannot make 'a system of general rules and thus never attained the certainty and stability available in legislation'.

his own criticism of natural law.⁵ However, in *Comment on the Commentaries* and *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence*, we find Bentham's direct criticism of artificial reason, 'the toilette of classic erudition' which, according to Bentham, Blackstone had attempted to eradicate. In the chapter of *Comment on the Commentaries* where Bentham discusses the reports and the treatises of Common Law, Bentham comments on Blackstone's statement that 'besides these reporters, there are also other authors, to whom great veneration and respect is paid by the students of the common law' (Blackstone 1979 [1765]:72) and 'whose treatises are cited as authority; and are evidence that cases have formerly happened in which such and such points were determined, which are now become settled and first principles' (*ibid.*). According to Bentham, the law treatises possess no historical authority and 'the authority it possessed, if any, would be *argumentative*' (CC:208). What Bentham attempted to demonstrate against Blackstone is 'how a work of the *argumentative* kind may be transformed, as it were, into a historical one' (*ibid.*).

For Blackstone and other Common Lawyers generally, the function of legal treatises is to admit and assume the existence of decisions. For Bentham, however, 'it is only an indirect one [function]: an use which is made of it only out of necessity: and which, where that necessity ceases, is no longer made of it' (*ibid.*). In other words, the legal treatise 'is used as presumptive evidence of the existence of decisions to such or such an effect: but it is used as such only on supposition that there are no *direct* accounts of decisions on that behalf extant' (*ibid.*). According to Bentham, the authors of legal treatise 'lay down, as the results of argumentation, a general rule of Law' (*ibid.*) and 'produce the decisions themselves; if conformable, they supersede it: if unconformable, they over-rule it' (*ibid.*). This shows that Bentham was fully aware of the role of artificial reason in the Common Law, and combined with his criticism of maxims, Bentham developed a strong argument against that tradition.

The rule in Shelley's case, for example, which states that a grant to A for life, then to the heirs of A, gives A an immediate freehold 'appears in Coke's *Report* [which is a legal treatise rather than an official law report], but in no other account of what the judges held' (Boyer 2003:117). For Coke, this rule was derived from artificial reason and was the result of the coherent development of Common Law. This however was not the case with Bentham. As the force of decisions 'was spent upon the particular parties, and the particular points of their conduct they were meant to regulate' (CC:95), and as the maxims which deduce the Common Law rules are 'arbitrary and unlimited' (*ibid.*:191), the rule in Common Law cannot have the authority of law. In *Of the*

⁵ See Lieberman's argument earlier in this paper.

Limits of the Penal Branch of Jurisprudence, Bentham restated that 'in short, if there be still a man who will stand up for the existence and certainty of a rule of customary law, give him everything he asks, he must still have recourse to fiction to produce any such rule' (Limits:196). In Common Law rule making, 'first in point of original authority comes the record: then comes the report: last of all comes the treatise' (*ibid.*: 191). However, the rules in legal treatises are 'the shadow of the shadow of a shade: and it is this shadow that is worshiped as the substance' (*ibid.*).

On the other hand, Bentham also developed a criticism against 'the Common Law Positivism', which was dominant during the eighteenth century. In the chapter 'Common Law: how far Consented to by the People' of *Comment on the Commentaries*, Bentham argued against Blackstone's statement that 'it is one of the characteristic marks of English liberty, that our common law depends upon custom; which carries this internal evidence of freedom along with it, that it probably was introduced by the voluntary consent of the people' (Blackstone 1979 [1765]:74). Bentham's criticism against this statement was based on his distinction between 'custom *in pays*' and 'custom *in foro*'.

'Custom *in pays*' is the general custom upon which Blackstone attempted to ground the Common Law. However, with Bentham, the Common Law has nothing to do with the general custom but is 'custom *in foro*': meaning, custom of the judges. Thus, Bentham argued that:

Who is it makes a Custom? (I mean a custom in pays that is become a legal one) any one? no, but the judge who first punishes the non-observance of it after it has become a Custom in pays. Who is it makes a Custom in foro? any one? no, but the Judges only whose acts are those which go to make it up' (CC:191).

As to perjury, for example:

The mode of conduct legalized is the forbearance of the complex mode of action characterized by that name. Judges by punishing some instance of the sort of act thus named, may be said to have legalized, that is, we may remember, rendered obligatory, the forbearance of it. A mode of action thus mischievous is plainly of such nature that it is not any custom of forbearing from it, but the mischievousness of the act that the Judges would look to as a warrant for their punishing the act, that is, for their legalizing the forbearance. It is not therefore on a mere spontaneous custom of forbearing from such an act that the Judge, we may suppose, whoever it was that first punished it, grounded his decision' (*ibid.*:218-19).

According to Bentham, there is a 'missing link' between general custom and the custom of judges. Therefore, the rules of Common

Law are decided by the judges' 'own reasoning about what is desirable and undesirable in settling the details of legalization of a custom' (Waldron 1998:105). This, of course, leads us to Bentham's famous criticism of Common Law as 'judge-made law'. Moreover, it may be argued from Bentham's point of view as a law-reformer that Common Law is defective because it can be changed merely by a change of judicial custom (*ibid.*:100).

Regarding this criticism, Lieberman(2011:464-65) contrasts Bentham's Pannomion, where the question of legal rights and obligations is 'to be determined by the standard of the greatest happiness principle', and Common Law, where 'rights and obligations came to be identified over time through the course of legal practice'. And it may be interesting to relate Bentham's criticism with his broader political theory, that lawyers are protecting the sinister interests of the ruling class.⁶ However, this paper focuses on the profound and far-reaching significance of Bentham's distinction between general custom and the custom of the judges, rather than Bentham's substantial criticism.

In *Comment on the Commentaries*, Bentham argued that the error of grounding the Common Law on general custom was an error which 'his predecessors seem to have embraced with open arms' (CC:223n). Although Bentham was not explicit, he might have had Hale in mind, since Hale had attempted to ground Common Law upon the consent of people; this in turn was supposed to be testified to by continual submission or by the general custom of the English nation. Bentham also argued that this 'was an error indeed too favourable to their [lawyers'] interests and prejudices to be severely scrutinized' (*ibid.*); this suggests that Bentham had a thorough understanding of the positivistic tradition of the Common Law, which based Common Law on the 'consent' of people.

4. Bentham, Austin and the Common Law Theories

Unlike the gap between natural law theory and legal positivism⁷, the gap between Common Law theory and legal positivism remains wide⁸, and likewise the original gap between the classical Common Lawyers and Bentham seems fundamental. For example, against Postema's legal theory of 'Common Law Conventionalism' that 'what

⁶ See Schofield (2006:v).

⁷ Perreau-Saussine (2004) finds some logical similarities between natural law theory and legal positivism. However, according to Schofield, 'Bentham's utilitarian jurisprudence offers an alternative theory to the theories of Common Law and Natural Law that is not legal positivism' (Schofield 2010:167).

⁸ Simpson famously states that Common Law is 'supported by reference to reason and not authority. And nobody, I think, would claim that rationality in the common law can be reduced to rules' (Simpson 1987:369).

is necessary rather is incorporation of the formal, institutionalized system of law into the life of the community it seeks to govern' (Postema 2002:616), Gardner reiterates Bentham's distinction between custom *in pays* (general custom) and custom *in foro* (custom of the judges) and supports Bentham directly, in that:

The founding myths of the Common Law as a legal tradition tend to present it as a system of custom in pays. It is law that rises up from the general population, as opposed to statute law, which descends upon the population from the king. This founding myth is in many ways ridiculous. ... The common law doctrines in use now are the creatures of judicial use (Gardner 2007:73).

As to Bentham's remark on 'judge-made law', Gardner, a leading contemporary legal positivist, admits that Common Law cannot be made explicitly, like legislation. However, as judicial decisions provide exclusionary reasons and, like legislation, are 'protected reasons' for actions, there should be some agents who are the authors—i.e., the judges (*ibid.*:75). Although Gardner has developed Bentham's argument considerably beyond the original lines, Bentham's remark that the Common Law is made by the judges has a persistent influence.

It is then quite reasonable for Postema (as a Bentham scholar) and Lieberman to stress Bentham's discontinuity with the Common Law tradition, noted at the beginning of this paper. However, before concluding this paper, I attempt to underline some of the continuity between the Common Law tradition and Bentham's Pannomion, with the help of John Austin, who combines Common Law theory and Bentham's theory, to systemize and explain Common Law.

In 'Codification and Law Reform', Austin states that the purpose of his jurisprudence is to provide a map 'in which the dependencies of the parts, the apt place for every particular, and the consequence of the alteration of any on any of the rest, may be traced with certainty' (Austin 1879[1863]:1133) instead of 'a chaotic aggregate of several unconnected and merely arbitrary rules' (*ibid.*:1132). What is interesting is that Austin argued that this map was possessed by Coke and Hale and that even in Coke, 'though a chaos in form, the coherence of his mastery of the rules is complete' (*ibid.*:1130). Coke's Common Law was integrated by artificial reason, and Hale argues that 'one age and one Tribunall may Speake the Same thinges and Carry on the Same thred of the Law in one Uniforme Rule as neare as is possible' (Hale 1966:506). However, pursuing the coherence of the law is what Bentham aspired to do in his Pannomion. According to Austin's statement, Bentham may be echoing Coke and Hale when he argues that, in his Pannomion 'the *reasons* of the several institutions comprised under it would stand expressed ... and that uniformly' (FG:417), and that when constructed, 'alterations,

whenever any were made, would give less disturbance to it: provided that such alterations, as often as any were made, in point of form were accommodated, as they easily might be, to that of the original groundwork' (Limits:223-24).

As is well known, Austin identified *ratio decidendi* as 'law properly so called'. In his *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, Austin argued that in Common Law adjudications, 'it often (perhaps, most commonly) happens, that he [a judge] derives the new rule, by a consequence built on analogy, from a rule or rules actually part of the system' (Austin 1879 [1863]:660). As described earlier, analogy was the device used by Hale to develop Common Law, which Austin refers to as Hale's 'illations on anterior law' (*ibid.*). Of course, Austin referred to every decision as 'judicial law' rather than analogy, and also argued that judges make law, unless their decisions are the 'mere application of previously existing law' (*ibid.*: 648). However, when Austin argues that *ratio decidendi* are 'rather faint traces from which the principle may be conjectured' (*ibid.*:651), he is quite the Common Lawyer. Austin reduced *ratio decidendi* to judicial legislation to provide the developing Common Law with a coherence that is given by the Sovereign, the source of all laws (Lobban 1991:249). On the other hand, as scholars such as Lobban and Lieberman suggest, Bentham espoused the developing or remedial concept of law no less than did Austin or the Common Lawyers. According to Lobban, the completeness of the division of offences and hence legislation⁹ 'was not factual but analytical' (*ibid.*:165) and in Bentham, 'definition and classification could not take the place of empirical observation' (*ibid.*:166). As Lieberman (1989: 274-76) points out, by distinguishing the 'integrality' and the 'unity' of a law, Bentham could explain the sovereign's 'adoption' of manifold and changing social practice into his Pannomion.¹⁰

⁹ According to Bentham (Limits:221), 'the civil branch of each law ... is but the complement of the penal: it is on the penal that every proposition which can be found in a book of law depends for its obligative force'. So, by 'parcelling out what relates to the several offences, the whole law is parcelled out'.

¹⁰ Bentham (*ibid.*:269) points out that 'a law which was originally one may be divided ... into two laws, and yet both of them may be compleat'. He also points out that 'the number of laws will ... be liable to incessant changes, owing to the continual occasion there will ever be for new laws: still, however, take any one period, at that one period the number is determinable. By this means, we may come at the *monades* of which the vast universe of Jurisprudence is composed' (*ibid.*). According to Bentham, although a law may be divided (cannot keep unity), if the whole law is comprised of individual penal laws (integrality of each law is sustained), his Pannomion will remain complete.

5. Conclusion

Taking into consideration Bentham's concept of 'a complete code of laws' and his stark distinction between substantial and procedural law, it may appear more natural to associate Bentham with the deductive method of continental lawyers. However, if we rely on Austin's depiction of the classical Common Lawyers, it is possible to trace the continuity between classical Common Law theory and Bentham's legal theory. Both hold the vision of a law that develops as society changes but nonetheless maintains coherence. The division between these theories stems from Bentham's theory of ontology. As Schofield points out, from Bentham's view of natural arrangement, which is integrated by the principle of utility and classifies offences according to the objects of pains they produce, coherence by artificial reason or 'the technical arrangement of English Law...was "confused" and "unsatisfactory"' (Schofield 2010:157) and, in Bentham's words, 'is a sink that with equal facility will swallow any garbage that is thrown into it' (FG:416). Here, Bentham focuses on replacing 'technical reasons, such as none but a Lawyer gives, nor any but a Lawyer would put up with' (*ibid.*:417) with utilitarian 'reasons, such as were they in themselves what they might and ought to be, and expressed too in the manner they might and ought to be, any man might see the force of as well as he[a lawyer]' (*ibid.*).

As to the developing or remedial nature of the Common Law, Austin provides us with an illuminating explanation. As we saw above, Austin pointed out the flexible or vague nature of the *ratio decidendi*. However, Austin was aware that this would invite criticism that judicial law is arbitrary. To this criticism, Austin proposed an argument that 'so great is the influence of the general opinion of the [legal] profession, that it frequently forces upon the Courts the adoption of a rule of law, by a sort of moral necessity' (Austin 1879 [1863]:667). To borrow the expression of a more modern and equally prominent Common Law theorist (Llewellyn 2008 [1962]:361-62), the directions for development of the rules in Common Law are 'felt' by the legal profession, so that the profession is constrained in this respect. In classical Common Law theory, such constraint might have been given by artificial reason or by the custom of judges, but from Bentham's point of view, one was indeterminate and the other arbitrary. Moreover, as Lobban (2007:182) points out, Austin's description suggests that the rules of Common Law are 'positive morality', rather than 'law properly so called'. From Bentham's ontology, unlike Austin or the Common Lawyers, if a certain rule were not definitely traceable to some pain,¹¹ it could not be law at

¹¹ In Bentham's ontology, 'if any proposition, no matter how abstract it appeared, was to make sense, it had ultimately to be related to its "real source". ... namely feelings of pain and pleasure experienced by sentient creatures' (Schofield 2006:342-43). However, according to Bentham, Common Law cannot be related to the real source.

all, so he attempted to maintain the direct relation of law in Pannomion and sanctions, by relying on the comprehensiveness of the 'species' of offences. Bentham's argument was that 'it is not possible to foresee every case which can happen....but they may be foreseen in their species' (Bentham 1962 [1838-1843]:205). This is however quite similar to the Common Lawyers' use of analogy and moreover, Bentham admits that some judges change the law in the course of adjudication.¹² Although Bentham stressed that changes should be adopted by the legislature, he seems to be nearer to the Common Lawyers' remedial concept of law. Bentham even argued 'that a law commanding or prohibiting such a *sort* of action, has been established, is as much a *fact*, as that an *individual* action of that sort has been committed. The establishment of a Law may be spoken of as a *fact*'(FG:397n). This statement, I think, certainly shows the affinity of Bentham's concept of law with the Common Lawyers' concept of case law.

Bentham distanced himself from the Common Lawyers in terms of political theory and ontology, and he stated that Common Law is 'a rich storehouse of materials for legislation' (Bentham 1998:136). However, it is not, I think, unreasonable to suggest that Bentham was to some extent influenced by the Common Lawyer's view of how the law works.

Bibliography

- AUSTIN JOHN, 1879 [1863], R.Campbell (ed.), *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, 4th ed., London: John Murray.
- BENTHAM JEREMY, 1962 [1838-1843], *General View of A Complete Code of Laws*, in J.Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, vol.3, New York: Russell & Russell, pp.155-210.
- BENTHAM JEREMY, 1977, J.Burns and H.L.A.Hart (eds.), *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government [Collected Works]*, London: The Athlone Press.
- BENTHAM JEREMY, 1998, P.Schofield and J.Harris (eds.), *Legislator of the World: Writings on Codification, Law and Education [Collected Works]*, Oxford: Clarendon Press.
- BENTHAM JEREMY, 2010, P.Schofield (ed.), *Of the Limits of the Penal Branch of Jurisprudence [Collected Works]*, Oxford: Clarendon Press.
- BLACKSTONE WILLIAM, 1787, *An Argument, By Mr.Justice Blackstone, upon delivering Judgment in the Exchequer Chamber, in Perrin and another v. Blake*, in F.Hargrave(ed.), *A Collection of Tracts, Relative to the Law of England*, London [Eighteenth Century Collection Online], pp.489-510.
- BLACKSTONE WILLIAM, 1979 [1765], *Commentaries on the Laws of England*, vol.1, Chicago: The University of Chicago Press.
- BOYER ALLEN, 2003, *Sir Edward Coke and the Elizabethan Age*, Stanford: Stanford University Press.

¹² See Schofield (2006:310-11).

- COKE EDWARD, 2003a [1628], *The First Part of the Institutes of the lawes of England*, in S.Sheppard (ed.), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, vol.2, Indianapolis: Liberty Fund, pp.577-744.
- COKE EDWARD, 2003b; 2003c [1607; 1608], *Part Six; Seven of the Reports*, in S.Sheppard (ed.), *The Selected Writings of Sir Edward Coke*, vol.1, Indianapolis: Liberty Fund, pp.149-243.
- CROMARTIE ALAN, 1995, *Sir Matthew Hale 1609-1676: Law, Religion and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CROMARTIE ALAN, 2007, *The Idea of Common Law as Custom*, in A. Perreau-Saussine and J.Murphy (eds.), *The Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.203-27.
- GARDNER JOHN, 2007, *Some Types of Law*, in D.Edlin (ed.), *Common Law Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.51-77.
- HALE MATTHEW, 1966, *Reflection by the Lrd. Chief Justice Hale on Mr. Hobbes His Dialogue of the Lawe*, in W.Holdsworth, *A History of English Law*, vol.5, London: Sweet & Maxwell, pp.499-513.
- HALE MATTHEW, 1971 [1739], C.Gray (ed.), *The History of the Common Law of England*, Chicago: The University of Chicago Press.
- HOBBS THOMAS, 1985 [1651], C.Macpherson (ed.), *Leviathan*, London: Penguin Books.
- HOBBS THOMAS, 2005 [1681], *A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England*, in A.Cromartie and Q.Skinner (eds.), *Writings on Common Law and Hereditary Rights*, Oxford: Clarendon Press, pp.1-146.
- LIEBERMAN DAVID, 1989, *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth Century Britain*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LIEBERMAN DAVID, 2011, *Bentham on Codification*, in S.Engelmann (ed.), *Selected Writings: Jeremy Bentham*, New Haven and London: Yale University Press, pp.460-77.
- LLEWELLYN KARL, 2008 [1962], *Jurisprudence: Realism in Theory and Practice*, New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- LOBBAN MICHAEL, 1991, *The Common Law and English Jurisprudence 1760-1850*, Oxford: Clarendon Press.
- LOBBAN MICHAEL, 2007, *A History of the Philosophy of Law in the Common Law World, 1600-1900*, Dordrecht: Springer.
- PERREAU-SAUSSINE AMANDA, 2004, "Bentham and the Boot-Strappers of Jurisprudence: The Moral Commitments of a Rationalist Legal Positivist", *Cambridge Law Journal* 63(2), pp.346-83.
- POSTEMA GERALD, 1986, *Bentham and the Common Law Tradition*, Oxford: Clarendon Press.
- POSTEMA GERALD, 2002, *Philosophy of the Common Law*, in J.Coleman and S.Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford: University Press, pp.588-622.
- Schofield Philip, 2006, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHOFIELD PHILIP, 2010, "Jeremy Bentham and H.L.A.Hart's 'Utilitarian Tradition in Jurisprudence'", *Jurisprudence* 1(2), pp.147-166.
- SIMPSON BRIAN, 1987, *Common Law and Legal Theory*, in B.Simpson, *Legal Theory and Legal History: Essays on the Common Law*, London and Ronceverte: The Hambledon Press, pp.359-82.
- WALDRON JEREMY, 1998, "Customs Redeemed by Statute", *Current Legal Problems* 51, pp.93-114.

Abstract

BENTHAM'S LEGAL THEORY AND THE COMMON LAW TRADITION:
DEFINING SOME KEY ELEMENTS OF CONTINUITY

Keywords: Jeremy Bentham, legal positivism, common law theory, artificial reason, John Austin

Bentham's criticism of Common Law has been thoroughly established by Bentham scholars such as Postema, Lieberman, and Lobban. However, the paper reexamines Bentham's legal theory in the context of Common Law traditions. Particularly, the aim was to demonstrate that Bentham's legal theory can be interpreted as a refinement, rather than a replacement of that tradition. For example, Bentham's Pannomion, integrated by the principle of utility, is the refinement of Common Law integrated through artificial reason (Coke) or natural law (Mansfield). It is argued that in certain important respects, Bentham followed some of the basic framework of the Common Law tradition.

MICHIHIRO KAINO
Doshisha University, Kyoto, Japan
Department of Law
mkaino@mail.doshisha.ac.jp

PIETRO DANIEL OMODEO

GIORDANO BRUNO NELL'ILLUMINISMO RADICALE TEDESCO:
LA *DIATRIBA HISTORICO-PHILOSOPHICA* DI FRIEDRICH
CHRISTIAN LAUKHARD

«Ich schrieb einige Bogen zusammen über den zu Anfang des vorigen Jahrhunderts zu Rom wegen Atheisterei oder Pantheisterei verbrannten Aventurier Jordan Bruno». Così lo scrittore e libero pensatore Friedrich Christian Laukhard nell'autobiografia, *Leben und Schicksale* (Halle, 1793), a proposito della propria tesi dottorale (Laukhard 1955:130).¹ La *Diatriba historico-philosophica de Jordano Bruno*, apologia della persona e del pensiero di Giordano Bruno, fu discussa e pubblicata a Halle nel 1783. Nonostante la ricerca sulla ricezione di Bruno possa avvalersi oggi di studi ampi e approfonditi, lo stato delle conoscenze riguardo alla dissertazione di Laukhard non ha fatto passi avanti rispetto a quando Virgilio Salvestrini, nel 1926, annotava nella *Bibliografia delle opere di Giordano Bruno*: «Per quante ricerche abbia fatto non mi è riuscito avere notizie di questo scritto» (Salvestrini 1926:177, n. 294). Una copia della *Diatriba* si conserva nella *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* di Weimar (coll. 16,9:276[a]) ed è accessibile in copia digitalizzata on-line.²

Cinque anni dopo la difesa della *Diatriba*, Heinrich Jacobi avrebbe dato alle stampe estratti del *De la causa* nella seconda edizione del celebre *Über die Lehre des Spinoza* (Breslau 1789) che, a dispetto delle intenzioni dell'autore, avrebbe inaugurato la fortuna ottocentesca di Bruno, soprattutto presso gli idealisti. Schelling, in *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge* (Berlin 1802), avrebbe addirittura eletto il filosofo italiano a portavoce delle sue concezioni filosofiche (Ricci 1993, Blum 1998).³ In tal senso, lo scritto di Laukhard si colloca 'prima del principio' della moderna ricezione di Bruno, per citare Eugenio Canone: «In principio era Jacobi» (Canone 1998:XVIII). In retrospettiva, la difesa del pensiero di Bruno contro le accuse di empietà e di *Schwärmerei* si pone altresì sulla scia di un dibattito di lunga data. Sul suo ateismo si erano espressi personaggi autorevoli come: Marin Mersenne ne *L'impiété des déistes, athées et libertins du temps* (Paris 1624); Pierre Bayle nel *Dictionnaire historique et critique* (1697), che equiparava Bruno a Spinoza; il regio bibliotecario di Berlino Mathurin Lacroze de la

¹ Per una panoramica sull'autore, si veda la voce nella *Neue Deutsche Biographie*, 13 (1982).

² http://ora-web.swkk.de/digimo_online/digimo.entry?source=digimo.
Digitalisat_anzeigen&a_id=4721 (26 settembre 2011).

³ Si veda pure il sempre valido Spampanato (1921), in particolare l'introduzione, pp.VII-XLII.

Veyssière nella *Dissertation sur l'athéisme et sur les athées modernes* (in *Entretiens sur divers sujets d'histoire, de littérature, de religion et de critique*, Cologne 1711) e nel saggio *Von Atheismo Jordani Bruni* (*Acta Philosophorum* XI, 1720:792-809).⁴ Come ha mostrato Giuseppe Ricuperati, alla fama settecentesca di Bruno eterodosso aveva contribuito, in positivo e in negativo, John Toland diffondendo lo *Spaccio* nei circoli libertini e nelle corti europee, a partire da Georg Wilhelm barone di Hohendorf e dal principe Eugenio di Savoia (Ricuperati 1970:409-423, Ricci 1990 e Ricci 1997). Il Settecento francese avrebbe infine trasformato le condanne di empietà di Bruno nell'esaltazione della sua figura quale razionalista o addirittura precursore del materialismo. Il concetto della natura generatrice ed il movimento perenne della materia, nonché l'atomismo ed i richiami a Democrito e Epicuro, riscossero l'approvazione del barone d'Holbach e dei materialisti del suo circolo, da cui fu divulgata l'immagine di un Bruno empirista e anticattolico tramite il libello *Jordanus Brunus Redivivus* (anteriore al 1738 ma pubblicato nel 1771) (Ricci 1993:153-154). In contrasto con simili tendenze, in particolare con le opinioni di Lacroze, Christoph August Heumann considerò Bruno un martire protestante, sebbene in qualche misura sminuito in quanto 'Enthusiastischer Philosophus', nelle pagine degli *Acta Philosophorum*. Jakob Brucker dedicò poi ampio spazio al Nolano tra gli artefici della nuova filosofia nel quinto volume della *Historia critica philosophiae* (Leipzig 1742-1744). In questa presentazione rilevò l'oscurità dello stile e l'asistematicità di una concezione filosofica eclettica che egli definì 'semipitagorica', o meglio 'epicureo-pitagorica': «esse eius philosophia naturalem, nihil aliud, quam systema physicum Epicuri Pythagoreismo incrustatum» (Brucker 1766:37). Nondimeno, Brucker riconobbe in Bruno il precorritore della cosmologia di Cartesio e della monadologia di Leibniz (Brucker 1766:31-33, §XI "Brunus veritates quasdam detexit"). Tutti questi motivi, come andiamo a vedere, emergono anche dallo scritto di Laukhard del 1783.

La *Diatriba de Iordano Bruno* è una disputa universitaria con cui lo sregolato studente di teologia Magister Laukhard, visto dai contemporanei come un giovane dalle cattive frequentazioni e dalla condotta libertina, cercava di accreditarsi conseguendo il titolo dottorale e il diritto alla *Privatdozentur* (Kertscher 2007:11). L'autore della tesi, difesa il 27 agosto 1783, è indicato sul frontespizio come *praeses*, mentre suo fratello minore Karl Philipp, dalla nomea non migliore della sua, vi figura come *respondens*. La cornice familiare è completata dalla dedica al padre dei due, Philip Burkhard Laukhard, nell'apertura del libello. Quest'ultimo era pastore luterano a Wendelsheim in Renania. Formatosi a Halle, ai tempi di Wolff e

⁴ Si veda soprattutto Ricci (1990), cap. V,4 "Lacroze e Heumann".

Baumgarten, era persona aperta al pensiero illuministico, vocato al razionalismo e con uno spiccato interesse per la metafisica, in particolare per lo spinozismo. Come avrebbe raccontato di lui il figlio scrittore:

Er hatte in seiner Jugend sehr fleißig studiert und hatte besonders die Wolffische Philosophie zu seinem Lieblingsstudium gemacht. Er bekannte mir oft, daß ihn die Grundsätze der Wolffischen Metaphysik dahin gebracht hätten, daß er ad den Hauptdogmen der lutherischen Lehre gezweifelt hätte. In der Folge, da er sein Studium nicht nach Art so vieler geistlicher Herren an den Nagel hängte, untersuchte er alle Dogmen seines Kompendiums und verwarf sie alle, da er sie mit den Sätzen seiner lieben Mataphysik unvereinbar fand. Endlich fiel er gar auf die Bücher des berühmigten Spinoza, wodurch er ein vollkommener Pantheist ward (Laukhard 1955:29-30).

Alla propensione per deismo e panteismo si aggiungeva la passione per l'alchemia e la magia naturale. Il contrasto tra investitura e intime convinzioni di questo poco ortodosso luterano sono state già sottolineate: «Die private Glaubenskrise, die er vor der Öffentlichkeit so gut verbarg, nahm etwas den Weg von der liberalen Theologie Semlers zum radikalen Deismus eines Reimarus» (Wilhelm 2002:18). Dati questi presupposti non stupirà la simpatia dei figli per Bruno né la dedica della *Diatriba de Iordano Bruno*. Lo stesso Laukhard difendeva e diffondeva già da tempo la propria “fede” deistica (Laukhard 1955:84-86, “Mein Apostolat des Deismus”), il che gli era valsa una pessima nomea nella sua terra natia: «[Er] sei als ein Mensch bekannt, der ganz und gar keine Religion habe, der über die heiligsten Geheimnisse der christlichen Lehre öffentlich spotte, überdies ausschweifend lebe [...]» (ivi:90). Il conseguimento del titolo dottorale non dovette giovargli molto dato che, solo quattro mesi dopo, dovette arruolarsi come soldato semplice, rinunciando così per sempre alla carriera accademica.

Vita di Giordano Bruno

La struttura della *Diatriba* è semplice. Essa tratta, nell'ordine: vita, pensiero (*quid in ipsius doctrina notandum est*) e significato storico-filosofico (*quid philosophia Iordano debeat*) di Bruno. La vita del filosofo, delineata nei primi sette paragrafi, si basa principalmente sulla lettera di Kaspar Schoppe a Rittershausen sul supplizio in Campo dei Fiori (Roma, 17 febbraio 1600), mediata dal *Dictionaire* di Bayle, dagli *Entretiens* di Lacroze e dalla *Historia critica* di Brucker. La panoramica di Laukhard presenta lacune e imprecisioni imputabili solo in parte allo stato delle conoscenze sulla biografia bruniana di fine Settecento. L'errore più significativo

riguarda il duplice soggiorno parigino di Bruno, che egli ritiene un'unica permanenza dal 1584 (in realtà 1581) al 1586, cioè sino al trasferimento a Wittenberg (la data è corretta). Ciò lo induce a negare il soggiorno inglese di Bruno⁵ (in realtà a Oxford e Londra tra il 1583 e il 1585) con notevoli conseguenze anche sul piano interpretativo, in primo luogo la negazione della paternità bruniana dello *Spaccio*, scritto empio apparso, appunto, a Londra (nel 1585):⁶

Hinc Scioppius, insanus ille Iordani hostis, ac calumniator audiendus non est, qui in Ep[istula] alleg[ata] scribit, Iordanum Parisiis prefectum esse in Angliam, ibique infamem edidisse libellum, il *Spaccio* della bestia trionfante, quodan Bruno possit adscribi, maxime dubitatur.

Già Brucker, nella sezione *De Iordano Bruno Nolano* della *Historia critica philosophiae*, aveva messo in dubbio l'autenticità dello *Spaccio* ma non il soggiorno sull'isola britannica, comprovato dalla dedica a Sir Philip Sidney degli *Eroici furori* (Brucker 1766:19-20).⁷ Ad ogni modo, l'errore nell'attribuzione dello *Spaccio* nasce sia in Brucker sia in Laukhard da una pregiudiziale nei confronti di Kaspar Schoppe (1576-1649), luterano convertito al Cattolicesimo e fervido promotore al suo secolo di alleanze anti-protestanti e per questo in viso ai suoi connazionali a partire dal suo stesso maestro Rittershausen. Attributi dispregiativi nei suoi confronti costellano anzi la *Diatriba de Iordano Bruno*: «insanus», «calumniator», «mentitor», «fabulator». In realtà Schoppe, testimone oculare del rogo di Bruno, proprio per la sua vicinanza ad esponenti della curia romana e dell'Inquisizione, non era troppo malinformato circa le peregrinazioni europee del filosofo, come si può constatare oggi alla luce dei documenti del processo.⁸ La lettura della testimonianza di Schoppe da parte di Laukhard è selettiva in funzione apologetica. Va notato che la negazione della paternità dello *Spaccio* consente a lui, come già a Brucker, di ignorare uno degli scritti più compromettenti di Bruno, perché radicalmente anticristiano (Brucker 1766:60-62). Si può anche ipotizzare che la presa di distanza da Schoppe, almeno in questo caso, non sia dettata soltanto da ignoranza ma anche dalla volontà di presentare il filosofo eterodosso sotto una luce migliore di quella che sarebbe potuta altrimenti risultare.

⁵ Laukhard (1783:8): «In Anglia fuisse Iordanum 1586 verisimile non est at eundem dicto anno Vitebergam adiisse constat». Laukhard (1783:23-24) nega anche il soggiorno di Bruno a Praga. Brucker (1766:23-24) aveva avanzato riserve su questa tappa dei suoi pellegrinaggi europei.

⁶ Laukhard (1783:n. 9). Schoppe scriveva (Spampanato 1921:800): «Postea Londinum profectus, [Brunus] libellum istic edit de *Bestia triumphante*, h. e. de Papa».

⁷ Vedi anche Brucker (1766:60-2).

⁸ Cfr. Firpo (1993:passim). Riguardo alle peregrinazioni europee di Bruno si vedano soprattutto: Canone (1992) e Ricci (2000).

La narrazione di Schoppe viene altrove accolta, sia pure con riserve (*Scioppius ne fidelis quidem testis*), per illustrare critiche bruniane a dogmi religiosi se integrabili in una prospettiva luterana. Bruno, così si legge sulla scia di Schoppe, sarebbe stato costretto ad abbandonare il convento domenicano e l'Italia in quanto non accettava la transustanziazione e la verginità di Maria (Laukhard 1783:6, n. 3).⁹ Inoltre, il bando da Ginevra viene spiegato con il rifiuto di Bruno di accettare acriticamente i precetti (*dogmata*) di Calvino:

Egressus ex patria sua Iordanus apud Protestantibus sibi asylum fore sperans Genevam Calvinumque adiit: at cum Calvini dogmata non ut sacro sancta reciperet omnia, et contra ipsum Reformatorem quaedam diceret, a[nno] 1584 Geneva est eiectus. (Laukhard 1783:7)

Laukhard coglie ora l'occasione per ricordare lo spirito intransigente di Calvino, persecutore di Serveto e autore di scritti incitanti all'odio religioso (*Calvini quaedam scripta odium in dissentientes spirantia*) (ivi:7, n. 5).¹⁰

La personalità di Bruno tratteggiata nello schizzo biografico della *Diatriba* è quella di un pensatore aperto, un critico della tradizione, un *novatore* un riformatore della filosofia (*infelicis ille Philosophiae Reformator*). Ne risulta il profilo di un'illuminista *ante litteram*, invisato ai più a causa di idee troppo ardite: «Iordanus plurima ex receptis opinionibus rejecit, et hoc quidem adeo aperte, ut plurimos sibi inimicos redderet» (Laukhard 1783:6). Tra gli intolleranti che lo osteggiarono figurano i Cattolici, i Calvinisti e i professori parigini difensori della tradizione (*recepta norma*). La sua morte viene infine esaltata come degna di un filosofo stoico: «Romae vivus est combustus, ac supplicium atrocissimum magna ac philosopho digna animi constantia subiit» (ivi:11).

L'accusa di ateismo

«Gravissimum crimen, quod Schoppius Iordano tribuit, Atheismus est». Così inizia il paragrafo 7 della *Diatriba*, in cui Laukhard discute l'accusa di ateismo mossa da molti nei confronti di Bruno (ivi:12). In realtà Schoppe, nella menzionata lettera a Rittershausen, aveva stabilito che l'imputazione del condannato era di eresia: «Iordanus Brunus propter haeresin visus vidensque publice in Campo Florae

⁹ Cfr. Schoppe, in Spampanato (1921:799).

¹⁰ Cfr. Laukhard (1955:53): «Wer war fröher als ich! Dreißig honorige Bursche, die ich von dem Augenblick an DU heißen durfte! Kalvin mag sich kaum so gefreut haben über die Qualen des braven Servets in den Flammen [...]».

[...] est combustus» (Spampanato 1921:798).¹¹ Laukhard aveva probabilmente letto in Brucker che «ad hanc quidem epistolam velut fide dignam provocant, quotquot Brunum inter atheos numerant, et iusto eum supplicio ob horrenda dogmata sublatum contendunt» (Brucker 1766:13).

Nella lettera su Bruno Schoppe aveva aggiunto che a Roma si diceva che il condannato fosse stato un luterano, dato che in Italia non si distingueva per il sottile tra le varie eresie.¹² Egli distingueva però tra la dottrina di Bruno e quella di Lutero, ritenendo l'eresia del secondo di gran lunga peggiore:

Hic quidem, mi Ritterhusi, modus est, quo contra homines, imo monstra huiusmodi a nobis procedi solet. [...] Lutheranos talia non docere neque credere, ac proinde tractandos esse. Assentimur ergo tibi, et nullum prorsus Lutheranum comburimus. Sed de ipso Propheta vestro Lutero aliam forte rationem iniremus. [...] Lutherum non eadem quidem qua Brunus, sed vel absurdiora magisque horrenda non dico convivalibus, sed in iis quos vivus edidit libris, tanquam sententias, dogmata et oracula docuisse. Spampanato (1921:802).

Laukhard prende atto che l'accusa di ateismo nei confronti di Bruno divide gli storici. Da un lato, quali suoi detrattori, egli menziona Pierre Bayle, Richard Steel e Johann Franz Buddée (Buddée 1717:109-116, Salvestrini 1926:157, n. 236); dall'altro, quali suoi difensori, Daniel Georg Morhof (Morhof 1747: *passim*, Salvestrini 1926:168, n.267) e Gottfrid Arnold (Arnold 1699-1700:II, Salvestrini 1926:154, n.226). Invece Heumann e Reimmann (Reimmann 1725:374-376, Salvestrini 1926:161, n.249) avrebbero lasciato la questione irrisolta. È curioso notare l'omissione di Brucker che alla questione *Brunus an atheus* aveva dedicato la conclusione della sezione sul *Nolanus* della celebre *Historia*, per scagionarlo dall'accusa (Brucker 1766:55-62).

I detrattori evincono l'ateismo di Bruno da alcune tesi. In primo luogo, vi è l'identificazione di Dio e universo (*Universum esse Deum*), che può essere anche letta come una forma di panteismo se riportata alla formula *deus sive natura*. A tal proposito Laukhard riprende Heumann nel rilevare una certa assenza di chiarezza nella 'teologia' bruniana (*Iordanum quidem obscura de Deo protulisse*), oscurità che comunque non comporta affatto la negazione di Dio, tanto più che Bruno mostra sempre grande reverenza nel trattarne. Un secondo argomento per sostenere l'ateismo di Bruno sarebbe il disprezzo di

¹¹ Spampanato (1921:800): «Uno verbo ut dicam, quicquid unquam ab etnicorum philosophis vel a nostris antiquae et recentioribus haereticis est assertum, id omne ipse propugnavit».

¹² Spampanato (1921:800): «Si enim nunc Romae esses, ex plerisque omnibus Italis audires, Lutheranum esse combustus [...]. Quicquid haereticum, illud Lutheranum esse putant».

tutte le religioni (*Sprevisse omnem religionem*). Secondo Laukhard tale rigetto riguarderebbe il solo Cattolicesimo (*Romana religione*). Egli aggiunge però che neanche un eventuale rifiuto della rivelazione implicherebbe l'ateismo dell'autore: «Et si quidem scripserit contra revelationem, exindeve sequatur, ut fuerit Atheus?» (Laukhard 1783:13). In terzo luogo Bruno avrebbe contrapposto alla creazione (*nullam esse creationem*) l'eternità della materia (*aeternam materiam docuisse*). Neppure questo equivarrebbe a negare l'esistenza di Dio. Lo stesso dicasi (ed è la quarta ed ultima imputazione di ateismo) della dottrina pitagorica della trasmigrazione delle anime.

Un raffronto testuale permette di stabilire che le tesi discusse da Laukhard quali capi di imputazione contro Bruno sono tratti dalla lettera di Lacroze a Heumann *Von Atheismo Jordani Bruni* (Berlino, VIII. Calend. Novembr. 1718), pubblicata dal secondo negli *Acta philosophorum*. La seguente tabella permette di osservare il rimaneggiamento laukhardiano:¹³

Lacroze, <i>Von Atheismo</i>	Laukhard, <i>Diatriba</i>
I. Jordanus naturam unam, seu universum unum esse Deum statuit.	I. Ipsum statuisse Universum esse Deum
II. Adamum neque protoplasten fuisse, neque omnium hominum patrem	
III. Religionem Christianam fabulam esse rectae rationi contrariam	II. Sprevisse omnem religionem
IV. Nihil aliud affirmari posse de Mosaica, caeterisque religionibus	
V. Nullam esse creationem rerum, imo quicquid in infinitum extat, id aeternum esse et necessario existere	III. Docuisse nullam esse creationem
VI. Animas hominum reliquorumque animalium e corporibus in corpora migrare	IV. Transmigrationem animarum favisce

Laukhard distingue ateismo ed eterodossia: «Atheismus a pravis de Deitate conceptibus quam maxime differt» (Laukhard 1783:13). Bruno cadrebbe nella seconda categoria. Implicitamente Laukhard difende il pensiero eterodosso in generale, in particolare il deismo—e possiamo legittimamente pensare allo spinozismo—, dal sospetto di

¹³ Per lo scritto di Lacroze si veda Heumann (1997:792-809, in particolare 794).

empietà. L'accusa di ateismo, inoltre, sarebbe sempre stata una maniera subdola per screditare e attaccare i filosofi e il caso di Bruno non fa eccezione:

Mihi certe philosophi esse videtur eos, qui atheismi unquam fuere accusati, defendere, cum constet inter omnes, istam criminis speciem multis esse obrusa ea quidem mente, ut odio cumularentur, et inter hos Brunus noster me iudice numerandus est. (ivi:12)

Laukhard avrebbe ribadito il concetto nell'autobiografia: «[Ich mußte aber da eine Strafpredigt wegen meiner Atheisterei, so nennen diese Leute gemeinlich alle freieren Urteile über Religionssachen, anhören» (ivi:94). Nella *Diatriba* egli osserva inoltre che le opinioni teologiche cambiano, come dimostrano i *philosophi nostris diebus*. Pertanto le accuse di eresia vanno relativizzate.

L'asistematico sistema

Dopo la difesa dall'accusa di empietà e ateismo, Laukhard passa ad esporre la dottrina. Bruno avrebbe inteso la sua opera filosofica come una *reformatio philosophiae*. Dati i tempi essa dovette prendere necessariamente la forma di una veemente polemica anti-aristotelica. Allo stesso tempo ne viene sottolineato lo stile involuto, oscuro e poetico (*intolerabile, absurdum, ac poeticum scribendi genus*) dettato da una sorta di ispirazione entusiastica (*ingenium entusiasmo actum*) (ivi:14-15). Bruno viene addirittura considerato quale un 'filosofo fantastico' (*Iordanum inter eos numeremus, qui phantasmatis capti philosophantur*) (ivi:23). A ciò si aggiunge una certa incoerenza e asistematicità.¹⁴ Agli occhi di Laukhard questo non è necessariamente un demerito dato che, come avrebbe annotato nell'autobiografia, egli nutrì sempre un certo sospetto nei confronti della metafisica tanto cara invece al padre: «Mein Vater riet mich immer, die Philosophie zu treiben, besonders Metaphysik, aber ich verabscheute sie von jeher [...]. Ich blieb daher von dieser Wissenschaft weg und bin bisher immer davon weggeblieben. Ich bin nämlich der Meinung noch, daß Metaphysik der wahren Aufklärung stets geschadet und fast niemals genutzt habe. Die transzendentalen Ideen lassen sich drehen, wie man will» (Laukhard, 1955:104). Per quanto riguarda l'orizzonte atomistico spesso attribuito a Bruno, secondo Laukhard la sua dottrina si distingue dai precedenti classici di Democrito ed Epicuro per il naturalismo vitalistico, l'attribuzione di anima e

¹⁴ Laukhard (1783:15): «In quo vero systema ipsum Iordani constat, dictu est difficile: nullam vero systema ipsi fuisse, quod cohaereat, certum est». Similmente Brucker (1766:36-37), aveva distinto l'atomismo bruniano da quello democriteo-epicureo in ragione del rifiuto del caso implicito nella dottrina dell'*anima mundi* nonché nel vitalismo insito nell'attribuzione di senso, cognizione, vita e moto intrinseci ai *minima*.

sensibilità agli atomi (*atomis sensum quoque atque animam tribuit*) e la metempsicosi pitagorica (Laukhard 1783:15).¹⁵

Per illustrare le principali tesi filosofiche di Bruno, Laukhard ricorre a quattro fonti, discusse in sezioni separate: Lacroze (cap. 10), Bayle (cap. 11), Heumann (cap. 12) e Brucker (cap. 13). In realtà lo schema parrebbe una rielaborazione della *Historia critica* di Brucker il quale aveva appunto presentato le tesi di Bruno in un'analogia serie di sezioni: § XVI, *Bruni placita ex libro de Minimo*; § XVII, *Bruni cogitata ex libris de immenso*, tratta da Lacroze (corrisponde a *Diatriba*, 10); § XVIII, tesi dal *De la Causa* tratte da Bayle (cfr. *Diatriba*, 11) e § XIX, *Bruni filosofoŪmena excerpta ab Heumanno* (cfr. *Diatriba*, 12) (Brucker 1766:40-51).

Lacroze, basandosi sul *De immenso*, avrebbe sottolineato la fondazione metafisica dell'universo infinito di Bruno. Simile concezione muove dalla considerazione dell'infinita potenza divina; si baserebbe cioè su ciò che è stato chiamato in tempi recenti 'principio di pienezza' o «rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*» (Lovejoy 1936 e Granada 1994). Laukhard si rende conto che l'argomentazione di Bruno, sebbene parta dall'assunto universalmente accettato dell'infinità divina (*Esse essentiam divinam infinitam*), si regge su argomenti problematici, di sapore anticipatamente spinoziano: in primo luogo, che *esse*, *posse*, *agere* e *velle* coincidono in Dio, ed in secondo luogo, che la volontà di Dio è sottoposta ad una necessità che è al contempo espressione di massima libertà (*Voluntatem Dei esse necessariam, et hanc necessitatem summam esse libertatem*) (Laukhard 1783:16). Per quanto riguarda il primo punto, Laukhard lo ritiene corretto, nonostante Bruno si serva, a suo dire, di una terminologia filosofica sconveniente (*Jordanum recte sensisse, licet expressiones non adeo nostro systemati convenire videantur, per se patet*). Per quanto riguarda il secondo, Laukhard lo accoglie con una restrizione: che la necessità dell'azione di Dio sia di carattere morale (*moralis necessitas omnes actiones Dei comitatur*) (ivi:17). Egli osserva infine, a favore dell'universo infinito di Bruno, la fragilità degli argomenti dei detrattori dell'infinito cosmologico, i quali si basano su mere definizioni.¹⁶

Bayle, che avrebbe scritto la sua voce nel dizionario partendo dal *De la causa*, serve a Laukhard per illustrare il rapporto Dio-mondo. Bruno avrebbe eliminato la distinzione tra *principium* e *principiatum*, approdando, per così dire, ad una 'filosofia dell'immanenza'.

¹⁵ Cfr. anche Laukhard (1783:21-22): «Sed forte atomi Bruniani iidem sunt cum atomis Epicuri? Partim aio, sed in eo differunt, quod Epicurei atomi vi repraesentativa destituantur».

¹⁶ Laukhard (1783:17): «Ceterum notabo, demonstrationem impossibilitatis mundi infiniti arbitrariis supertrui definitionibus, ac maxime vacillare».

Laukhard osserva che una simile posizione, per quanto 'assurda', sia coerente rispetto alle premesse bruniane e per nulla empia:

Cum Dei voluntas sit ex sententia Brunii necessaria [...] mundus quoque debet esse necessarius, Deo coaeternus, atque infinitum existens, et ratione omnitudinis, ut ita loquar, unicus, immobilis, et nullum fere inter Deum mundumque reale (ut unum possit esse sine altero) discrimen. Absurda sane thesis, sed nequaquam impia.

Qui, come in molti altri passi della *Diatriba*, Laukhard omette di argomentare le proprie asserzioni. Si osservi però che era nella natura delle dispute universitarie che venissero impresse le tesi e che si lasciassero gli argomenti alla discussione orale.

Dal *De la causa* Bayle avrebbe anche desunto l'adesione bruniana alla dottrina dell'*anima mundi*: «Universum esse quadam anima praeditum» (Laukhard 1783:17). Laukhard si dissocia da tale dottrina ma la giustifica, in prospettiva storica, quale un'ipotesi esplicativa utile in un'epoca in cui la fisica era ancora rozza (*cum physica adhuc esset rudis*) e incapace di porgere spiegazioni al moto (ivi:18).

Citando Heumann, Laukhard può elencare una serie di chimere in cui Bruno sarebbe incorso, credenze false o improbabili ma innocue: numerologie (*multa de numero atque figura somniavit*), vita extraterrestre (*Solem abitari*), demonologie (*Somnium hoc est, at tolerandum somnium*) e magia, interpretata quale un errore comune ai tempi di Bruno (*De magis isto tempore nemo dubitavit, quid mirum Iordanum eosdem statuisset*) (ivi:18-19). Heumann lo avrebbe infine considerato una sorta di panteista che attribuisce alla natura il nome di Dio: «Deum in rebus naturalibus naturam posse vocari». Laukhard difende una simile posizione, ma la depotenzia, interpretandola in termini metaforici e attribuendola, in tale chiave, anche a Newton: «Saepius effectus causae nomen accipit, et hinc, licet incommode, mundus posse dici deus videtur, vel potius ne quis haec in malam parte vertat, Dei imago: et sic quoque magnus Neutonus» (ivi:19).

Le tesi bruniane desunte da Brucker sono eterogenee. Tra di esse figura una sorta di 'dubbio metodico' che Laukhard mostra di approvare quale *propositio vera*: «De omnibus esse dubitandum philosopho» (ivi:19-20). Vi è poi un'esposizione piuttosto scorretta della dottrina del divenire universale, della *vicissitudine*, in Bruno, ridotta ad una teoria fisica dei *tourbillions* (*En Cartesii praecursorem!*) e al ciclo cosmico degli stoici (oppure all'*annus mundi* dei platonici): «Omnia in mundo turbinis agi. Praesens aevum olim rediturum esse. Tempus esse cursum ac recursum aeternum».¹⁷ Sulla scorta di Brucker, Laukhard attribuisce inoltre a Bruno una monadologia

¹⁷ Ibid. Per la dottrina della vicissitudine in Bruno si veda Ciliberto, *La ruota del tempo* (Roma 1986).

(*Omnia componi ex minimo seu monade*), un ottimismo metafisico (*Omnia in Universo tendere ad perfectionem*) e una teodicea (*nil malum in Mundo*) assimilabili alle più tarde concezioni di Leibniz (ibidem).

Il posto di Bruno nella storia della filosofia

La rivalutazione storico-filosofica di Bruno si basa su di un'equiparazione delle sue dottrine metafisiche e fisiche a quelle dei successori, nello specifico Leibniz e, in sottordine, Descartes. L'accostamento al primo si articola in due punti: monadologia (cap. 15) e ottimismo metafisico (cap. 16). Per quanto riguarda il primo aspetto, Leibniz avrebbe pensato in maniera distinta ciò che Bruno concepì invece in maniera confusa (*Leibnizius distinctis gaudebat conceptis, Iordano vero confuse tantum res perspiciebat*) (ivi:21). Vi sarebbe nondimeno una corrispondenza strutturale tra le monadi del primo, dotate di una *vis representativa*, e gli atomi del precursore, dotati di un'*anima*. «Se questi sono sogni—ammette e non concede Laukhard facendo riferimento alle facili critiche di superficiali seguaci delle mode filosofiche—se le monadi di Leibniz sono sogni, perché rimproverare Giordano per aver sostenuto opinioni analoghe?» (ivi:21). Anche l'ottimismo metafisico (*Mundus esse optimus*), di matrice platonica (*Iam olim Platonis... visus est*), accomuna i due filosofi. Nell'elogiare il grande filosofo tedesco non si deve perciò dimenticare il precursore:

Leibnizius, vir ille ingenio ac inventorum nobilitate immortalis, Germaniae decus, ac Sapientiae summus sacerdos, in Monadologia sua fere docuit eadem, quae Iordanus.

Quanto a Descartes (cap. 17), il debito nei confronti di Bruno traspare principalmente in fisica e astronomia. È un precorritore ascrittogli sin dal Seicento, sia pure con intenti diversi, ad esempio da Pierre-Daniel Huet in chiave anti-cartesiana.¹⁸ È curioso notare che, anziché far riferimento a infinitismo e pluralità dei sistemi copernicani, su cui effettivamente i due concordano, Laukhard si limita ad un riferimento (inesatto) alla dottrina cartesiana dei *tourbillions*: «Cartesii sententia turbinibus cuncta in universo aguntur, hoc et Iordano placet» (Laukhard 1783:22).¹⁹ Questa semplificazione va probabilmente spiegata con una conoscenza di seconda mano di Bruno e delle sue opere. Egli poteva attingere da Brucker, il quale aveva attribuito a Cartesio un debito nei confronti

¹⁸ Cfr. Salvestrini, *Bibliografia*, 153, n. 224 e 154, n. 225. Cfr. Pierre Daniel Huet, *Censura philosophiae Cartesianae. Editio quarta* (Parisiis, 1694), cap. VIII, 256 sqs.

¹⁹ Cfr. Ricci (1996).

di Bruno a proposito dei vortici e di altro, «quae ille pro novis venditavit» (Brucker 1766:32). La dottrina dei turbini è considerata da Laukhard sbagliata ma non per questo disprezzabile, in quanto rappresenta la risposta storica ad una fisica grezza, ai tempi di Descartes, e in condizioni ancora inferiori, in quelli di Bruno. La domanda retorica sarà allora: perché scusare il primo e non il secondo?

Cartesii temporibus physica cognitio multis naevis ac imperfectionibus sat crassis laborabat, Iordano aevo longe pluribus. Hinc uterque erravit, sed ut in Cartesio errorem excusamus, cur Iordanum accusemus? (Laukhard 1783:23)

La riabilitazione laukhardiana di Bruno si fonda insomma sull'esaltazione dei precorrimenti: la metafisica di Leibniz e la fisica di Cartesio. «Hinten hing ich aus dem System der Brunischen Metaphysik einige Sätze an, welche ich glaubte mit andern schon bekannten Systemen vereinigen zu können, ja es sollte nach meiner Meinung zwischen den Sätzen des Brunus und denen des Herrn von Leibniz einige Ähnlichkeit stattfinden» (Laukhard 1955:130). Non viene tematizzato in maniera esplicita il parallelo con Spinoza proposto da Bayle e destinato a divenire una sorta di *topos* dopo Jacobi. Esso è comunque presente, ma in forma velata, anche nella *Diatriba* di Laukhard, laddove si discutono e riabilitano temi quali la volontà necessitata di Dio, l'indistinzione di Dio e mondo e l'identificazione di Dio e natura. In tal senso la presentazione di Bruno consente la discussione di tematiche delicate ma particolarmente care a Laukhard. In questo egli si distingue da chi aveva tentato di difendere Bruno distinguendo il suo pensiero da quello di Spinoza e inserendolo piuttosto nel filone neoplatonico. Un simile tentativo era stato fatto da Brucker che aveva ridotto il pensiero di Bruno ad un *systema emanativum* proprio per scagionarlo dall'accusa di *Spinozismus*:

Brunum non Spinozisticum sed emanativum systema secutum esse; secundum quod ex uno immenso et infinito fonte mediante principiato aliquo effluerunt et ab aeterno orta sunt cuncta, adeoque ita inesse et existere suo, quod dicunt, ab eo dependent, ut quicquid sunt et existunt, ex illo fonte habeant. Haec innumeris philosophis olim deamata si Bruno tribuimus, tota eius metaphysica recte cohaeret: et verisimillimum est, Brunum, admiratione scholae Pythagoricae, praecipue Semipythagoreorum, et Eleaticorum, quos comitius de rebus naturalibus differere, quam Stagiritam, censebat, seductum, eorum principia physica et metaphysica recepisse, et Democriti atque Epicuri, et ex recentioribus Copernici cothurnis miro connubio adaptavisse. Brucker (1766:52)

La sensibilità di Laukhard è distante da quella di Brucker. Spinozismo e naturalismo per lui non sono forme di empietà e di ateismo. I suoi ideali sembrano più vicini a quelli dell'illuminismo radicale francese.

Può risultare illuminante, a tal proposito, un raffronto con la voce "Jordanus Brunus" dell'*Encyclopédie* (1773). Anche il Bruno di Diderot è un pensatore più fantastico che sistematico (*heureux s'il eut eût su moins d'imagination et plus de raison!*) (Diderot 1976:558-559),²⁰ Diderot esecra con orrore la voluttà testimoniata da Schoppe a proposito del rogo a Campo dei Fiori (*Je suis indigné de la manière indécente dont Scioppius s'est exprimé sur un événement qui ne devait exciter que la terreur ou la pitié*) (ivi:562)²¹ e considera Bruno quale il sovvertitore della filosofia medievale delle scuole (*on ne pourra lui refuser la gloire d'avoir osé le premier attaquer l'idole de l'école, s'affranchir du despotisme d'Aristote*) (ivi:558), ma soprattutto l'anticipatore dei grandi filosofi moderni. Da lui Leibniz avrebbe derivato ragion sufficiente, monadologia, ottimismo, armonia prestabilita, «en un mot, [le germe] de toute philosophie leibnizienne» (ivi:561). Il filosofo tedesco avrebbe limato ciò che il precursore aveva gettato al vento: «A comparer la philosophie de Nole et celui de Leipsick l'un me semble un fou qui jette son argent dans la rue, et l'autre un sage qui le suit et qui le ramasse» (ivi:561).²² Il parallelo con Spinoza è esplicito in Diderot a differenza che in Laukhard, ma le tesi che supportano tale accostamento sono le stesse che abbiamo trovato discusse dal giovane tedesco: «l'essence divine est infinie. La volonté de Dieu, c'est la nécessité même. La nécessité et la liberté ne sont qu'un. [...] le monde est donc éternel; il est un; [...] la nature, c'est Dieu» (ivi:561).

Laukhard non cita Diderot e può darsi che non l'abbia neppure letto. Va nondimeno sottolineato che la sua apologia di Bruno mostra una maggiore rispondenza di sentimenti e giudizi rispetto al celebre illuminista francese che non ai conterranei che egli cita quali fonti della sua *Diatriba*. Tale vicinanza potrebbe essere considerata come una consonanza spirituale, non necessariamente una filiazione diretta. Nell'autobiografia Laukhard indica piuttosto un altro contemporaneo quale fonte di riferimento per Bruno, «dessen Leben Herr Adelung in seiner *Geschichte der menschlichen Narrheit* beschrieben hat» (Laukhard 1955:130). L'indicazione è significativa: il primo volume dell'opera di Johann Christoph Adelung apparve nel 1785, due anni dopo la sua dissertazione. Tra i «berühmter Schwarzkünstler, Goldmacher, Teufelsbanner, Zeichen- und Liniendeuter, Schwärmer, Wahrsager, und anderer philosophischer Unholden» figurava anche «Jordanus Brunus, ein verwegener Religionsspötter». L'ampia e accurata trattazione della sua vita e opera forniva l'occasione a Adelung di divulgare e discutere con dovizia di particolari sia le tesi più radicali di Bruno, in particolare dello *Spaccio*, di cui l'autore traduceva lunghi *excerpta*. Se la via percorsa da

²⁰ Più giù si legge (Diderot 1976:562): «il y aurait peu de philosophes qu'on pût lui comparer, si l'impétuosité de son imagination lui avait permis d'ordonner ses idées, et de les ranger dans un ordre systématique; mais il était né poète».

²¹ Più sotto: «Ce Scioppius avait sans doute l'âme atroce».

²² Diderot osserva: «Il ne faut pas oublier que Jordan Brun a séjourné et professé la philosophie en Allemagne».

Adelung era differente rispetto a quella di Laukhard, che aveva accuratamente evitato gli scritti più compromettenti di Bruno, giungeva nondimeno alle stesse conclusioni; pareva anzi dar voce a quello che Magister Laukhard aveva voluto (o potuto) soltanto suggerire. Contro quanti sostenevano l'ateismo, ma anche il luteranesimo o anche solo l'eresia di Bruno, Adelung la faceva breve: «Brunus war allerdings ein Verdächter aller positiven Religion, ein wahrer Naturalist, ein Deist, aber auch weiter nichts» (Adelung 1785:289). La critica della morale e di tutte le religioni si evinceva dal *Candelaio* e dallo *Spaccio*, «ein wahres Meisterstück des Witzes» (ivi:291), la vicinanza con Spinoza dal *De la Causa*: Deismo e un 'cattivo' uso della ragione, ma nessun ateismo. Adelung aveva fatto a tempo a dare un'occhiata allo scritto di Laukhard ma non se ne mostrò entusiasta: «Sehr unbedeutend ist Frid. Christ. Heinr. Laukhards Disp. de Jordano Bruno, Halle, 1783», annotava a pie' di pagina (ivi:242, a pie' pagina).

Valutazione della *Diatriba*

Il quadro di Giordano Bruno fornito da Laukhard è per molti versi impreciso e si basa essenzialmente su fonti indirette. L'elenco degli scritti del filosofo italiano (cap. 18) è lacunoso: *De la causa*,²³ *Acrotismus*, *Eroici furori* (di cui si dubita la paternità), *Oratio valedictoria*, *De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii* e poemi francofortesi. L'attribuzione dello *Spaccio* a Bruno viene considerata un'insinuazione di Schoppe. A ciò si aggiungono la messa in dubbio dell'autenticità degli *Eroici furori*, la scarsa attenzione alle opere lulliane e mnemotecniche: ne risulta un profilo del filosofo proiettato sul versante metafisico. Laukhard stesso attribuì scarso valore alle sue tesi accademiche e riconobbe di essersi basato su fonti di seconda mano. Così scrisse a proposito della sua tesi magistrale difesa pochi mesi prima di quella dottorale su Bruno: «Wie viel hätte ich da nicht lesen müssen! Ich stolperte also zusammen, was ich vorfand, und teilte das Zusammengestolperte in Paragraphen ein. Machen's doch viele Dissertationsschmiede auch so. Und meiner Meinung nach sollte niemals eine wichtige Materie in einer Disputation verhanden werden. Solche Kleinigkeiten werden aud den Jahrmärkte der Literatur selten verhandelt, und ihr Inhalt geht mit ihnen verloren» (Laukhard 1955:124). In realtà Laukhard non dovette considerare le proprie disputazioni così insignificanti, almeno come strumento di diffusione di idee, se, come apprendiamo sempre dall'autobiografia, egli volle stampare alcune tesi radicali,

²³ Ignaro dei documenti del processo inquisitoriale di Bruno, Laukhard non sapeva che il *De la causa* era stato impresso a Londra nonostante le false indicazioni del frontespizio. Egli lo ritenne dunque impresso a Venezia nel 1584. Cfr. Firpo (1993) e Provvidenza (2002).

probabilmente spinozistiche, in appendice alla propria tesi di laurea rallegrandosi che fossero passate inosservate ai censori: «Ich hatte am Ende meiner Dissertation einige Sätze aus meines Vaters System angehängt, und man hatte das nicht einmal benerkt. Ich war froh darüber, sonst hätte man sie vielleicht gestrichen» (ivi:125). Egli auspicava inoltre che la propria dissertazione travalicasse i limiti del pubblico strettamente accademico: «Esse autem eiusmodi laborem [*Diatribam de Iordano Bruno*] inutilem ac supervacaneum, nemo nisi cultoris disciplinae expers, sibi persuadebit» (Laukhard 1783).

Se dunque la *Diatriba* dice poco su Giordano Bruno (e sullo stato degli studi bruniani di fine Settecento), essa nondimeno dice molto su Laukhard e su un certo tipo di recezione che potremmo etichettare come 'illuministica radicale'. In primo luogo è la testimonianza di un rinnovato interesse per Bruno nella cultura filosofica tedesca. Laukhard attinge infatti dal dibattito contemporaneo per giungere ad una rivalutazione di un autore congegnale al suo spirito libero e dissacrante. Formalmente Laukhard si appellava alla riscoperta delle tesi più longeve ed influenti del filosofo, accostato a celebri e irriconoscenti successori sei-settecenteschi:

Magnum adgressus opus Iordanus reformationis philosophiae, in tristibus istis temporibus non potuit non errare, et gravissime errare, sed neque impius neque malesanus habendus est: quin et philosophia homini multum et ipsa debet, inventiones scilicet quasdam, quibus postea magni nominis philosophi in suis usi fuere systematibus, tanquam novis. Sic saepius inventorum obliti, politores laudamus atque admiramur. (Laukhard 1955:21)

L'interesse dissimulato di Laukhard verteva però sulla vita dell'*Aventurier* arso a Roma nel 1600 ed il suo presunto deismo, o meglio la sua *Atheisterei oder Pantheisterei*.

Nonostante errori e lacune, il ritratto laukhardiano di Bruno risulta particolarmente vivo proprio perché lascia trasparire le passioni del suo apologeta, un giovane turbolento che era portato a identificarsi per tanti versi col rinascimentale martire del libero pensiero. Bruno era per lui il pensatore razionale e inquieto, critico della tradizione e dell'autorità precostituita che anticipa, con il suo pensiero e la sua vicenda, i grandi temi del Settecento: critica, tolleranza, libertà di pensiero. Vi è anche spazio una nota di compiaciuto anticattolicesimo. La presunta condanna di Bruno per aver negato alla verginità di Maria fornisce a Laukhard l'occasione di alludere a recenti episodi di intolleranza e persecuzione²⁴ e la ferocia degli Inquisitori fornisce uno spunto d'ironia sulla pietà di simili uomini di Chiesa:

²⁴ Cf. Laukhard (1783:6, n. 3): «Virginitatis Mariae adeo inviolabilis omni tempore habita est, ut novissime (ni fallor 1769 vel 1770) in quendam contemtorem, qui tamen Imp. Comes erat, anidmadverteretur gravissime».

Extat in quodam coenobio prope WORMATIAM epitaphium cuiusdam
SELLII INQUISITORIS, ubi haec inter alia legas:

Der war ein rechter frommer Mann
Der hat manch Ketzer brennen lahn
Und manche Unhold auch dazu
Dez geb ihm Gott die ewig Ruh.
(Laukhard 1783:7, n. 4)

La difesa di Bruno, anche delle sue tesi più radicali e vicine al deismo settecentesco, appare inoltre quale una battaglia di retrovia a favore di un razionalismo di cui i Laukhard, padre e figli, erano fautori.

A modo suo, quale studente e dottorando prima e scrittore poi, Laukhard contribuì al mito di Bruno martire del libero pensiero contro l'oscurantismo religioso tanto cara alla storia della filosofia posteriore. Lui stesso avrebbe presentato le proprie requisitorie contro i pedanti del suo tempo come una rinnovata battaglia anti-inquisitoriale in nome «dell'eterno diritto» alla libertà di pensiero:

Diese Männer, von welchen ich erzähle, haben teils mit mir im Verhältnis gestanden und haben mir nach ihrem Vermögen zu schaden gesucht und wirklich geschadet; teils aber schadeten sie der guten Sache, den Rechten der Menschheit, besonders jenem unumstößlichen ewigen Recht, über alle intellektuellen Dinge völlig frei zu urteilen und seine Gedanken darüber zu entdecken. Wenn ich also die Professoren zu Mainz, Heidelberg und sonstige Meister als intolerante Leute beschreibe, welche gern Inquisitoren werden und den heiligen Bonifatius oder jenen abscheulichen Menschen, den Abscham aller Bösewichter, den Erfinder der Inquisition und Hexenprozesse, ich meine Papst Innocentius III., nachmachen möchten: tu ich dann Unrecht, da die Sache sich durch Taten bestätigt? Vielleicht schämen sich andre und werden toleranter [...].(Laukhard 1955:27).

Bruno e Inquisizione sono per Laukhard i simboli dell'eterna lotta per libertà intellettuale contro la tirannia dei dogmi e della superstizione. La *Diatriba* è quasi un *pamphlet* in cui la verità storica risiede, piuttosto che nella cura filologica e nella disamina accurata delle fonti, in una battaglia d'idee: la fedeltà ad un autore risiede nella fedeltà allo spirito e non alla lettera.

Ringraziamenti

Questa ricerca è stata realizzata durante un soggiorno di ricerca a Gotha presso il *Forschungszentrum Gotha für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt*. Desidero ringraziare la fondazione *Fritz Thyssen Stiftung* per il generoso supporto economico, oltre che il Prof. Mulsow e il dottor Naschert per gli stimoli intellettuali.

Bibliografia

- ADELUNG JOHANN CHRISTOPH, 1785, *Geschichte der menschlichen Narrheit*, vol. 1, Leipzig: Weygandsche Buchhandlung.
- ARNOLD GOTTFRID, 1699-1700, *Unpartheysche Kirchen- und Ketzer-Historie*, Franckfurt am Mayn: Thomas Fritsch.
- BLUM PAUL RICHARD, 1998, "Franz Jacob Clemens e la lettura ultramontanistica di Bruno", in Eugenio Canone (a cura di), *Brunus redivivus: momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp.67-103.
- BRUCKER JAKOB, 1766, *Historia critica philosophiae*, Lipsiae: Breitkopf, vol. V, cap. 2, pp.12-62, "De Iordano Bruno Nolano".
- Buddée Johann Franz, 1717, *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Jena: Johann Felix Bielcke.
- CANONE EUGENIO (a cura di), 1992, *Giordano Bruno: Gli anni napoletani e la "peregrinatio" europea*, Cassino: Univ. degli Studi.
- Id., 1998, "Introduzione" a id. (a cura di), *Brunus redivivus: momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Pisa-Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, pp. XI-XLV.
- DIDEROT DENIS, 1976, *Oeuvres complètes*, a cura di John Lough e Jacques Proust, Paris: Hermann.
- FIRPO LUIGI, 1993, *Il processo di Giordano Bruno*, Roma: Salerno Ed.
- GRANADA MIGUEL A., 1994, "Il rifiuto della distinzione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno", *Rivista di storia della filosofia*, n 49/3, pp.495-532.
- HEUMANN CHRISTOPH AUGUST, 1997, *Acta philosophorum*, vol. 2, Bristol: Thoemmes.
- KERTSCHER HANS-JOACHIM, 2007, "Friedrich Christian Laukhart und die Universität Halle", Alzey: Rhein Hessische Druckwerkstätte.
- LAUKHARD FRIEDRICH CHRISTIAN, 1783, *Diatriba historico-philosophica de Jordano Bruno*, Halae: Johann Gottfried Heller.
- Id., 1955, *Leben und Schicksale von ihm selbst beschrieben*, Leipzig: Koehler & Amelang.
- LOVEJOY ARTHUR O., 1936, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press.
- MORHOF DANIEL GEORG, 1747, *Polyhistor, literarius, philosophicus et practicus*, Lubecae: Boeckmann.
- PROVVIDENZA TIZIANA, 2002, "John Charlewood, Printer of Giordano Bruno's Italian Dialogues, and his Book Production", in Hilary Gatti (a cura di), *G. Bruno. Philosopher of the Renaissance*, Aldershot: Ashgate, pp.167-186.
- REIMMANN JAKOB FRIEDRICH, 1725, *Historia universalis atheismi et atheorum*, Hildesiae: Schroeder.
- RICCI SAVERIO, 1990, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno 1600-1750*, Firenze: Le Lettere.
- Id., 1993, "Die Rezeption Giordano Brunos in Frankreich und Deutschland von der zweiten Hälfte des 18. bis zu den Anfang des 19. Jahrhunderts", in Willi Hirdt (a cura di), *Giordano Bruno: Tragik eines Unzeitgemäßen*, Tübingen: Stauffenburg-Verl., pp.151-163.
- Id., 1996, "La fortuna di Giordano Bruno in Francia al tempo di Descartes", *Giornale critico della filosofia italiana*, n 75: 20-51.
- Id., 1997, "Il Bruno di Toland: aspetti politici", in Michele Ciliberto e Nicholas Mann (a cura di), *Giordano Bruno 1583-1585: The English Experience*, Firenze: L.S. Olschki, pp.101-116.
- Id., 2000, *Giordano Bruno nell'Europa del Cinquecento*, Roma: Salerno.
- RICUPERATI GIUSEPPE, 1970, *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano-Napoli: Ricciari.
- SALVESTRINI VIRGILIO, 1926, *Bibliografia delle opere di Giordano Bruno e degli scritti ad esso attinenti*, Pisa: Salvestrini.
- SPAMPANATO VINCENZO, 1921, *Vita di Giordano Bruno con documenti editi e inediti*, Messina: Principato.
- WILHELM RICHARD, 2002, *Friedrich Christian Laukhart 1757-1822: Ein bemerkenswerter Wendelsheimer*, Alzey: Verl. der Rhein Hessischen Dr.-Werkstätte.

Abstract

GIORDANO BRUNO NELL'ILLUMINISMO RADICALE TEDESCO:
LA *DIATRIBA HISTORICO-PHILOSOPHICA* DI FRIEDRICH CHRISTIAN
LAUKHARD.

(GIORDANO BRUNO IN THE GERMAN RADICAL ENLIGHTENMENT: THE
HISTORICO-PHILOSOPHICA ARGUMENT OF FRIEDRICH CHRISTIAN
LAUKHARD)

Keywords: Giordano Bruno, Friedrich Christian Laukhard, radical
enlightenment, Bruno's reception, Renaissance philosophy

This paper aims at an evaluation of an essentially unknown witness of the eighteenth century reception of Bruno's conceptions in Germany: the doctoral dissertation *Diatriba de Iordano Bruno* by the radical freethinker Laukhard. This thesis, defended at Halle in 1783, was an apology for Bruno's thought against the charges of atheism and irrationalism. It was moreover an attempt at extolling the philosopher's contribution to the history of ideas by comparing his views to those of later thinkers like Leibniz and Descartes. Despite its historical and philological inaccuracy, Laukhard's writing offers an almost unique insight into the debate on and reading of Bruno at that time, focusing on the symbolic meaning of his commitment in favor of intellectual freedom against any form of obscurantism.

PIETRO DANIEL OMODEO
Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte - Berlin
pdomodeo@mpiwg-berlin.mpg.de

FLAVIO SILVESTRINI

IL DUPLICE VOLTO DEL MONARCA DANTESCO:
TRA TEORIA POLITICA E REALTÀ STORICA

1. *Il modello ideale dell'Imperatore universale*

La teoria dantesca dell'Impero universale, che l'Autore propone nel *Monarchia*, si sviluppa intorno a tre questioni fondamentali: la Monarchia universale è necessaria al benessere del genere umano; è stata conquistata dal popolo di Roma per diritto e non mediante la forza; è stata prevista direttamente da Dio e non dipende dall'autorità spirituale.

Con la prima questione, Dante intende collocare il Monarca al vertice della ricerca mondana della felicità. Se manca un governo universale, gli uomini sono costretti in un'esistenza infelice, segnata dalla discordia civile e dalle guerre: i regni e i comuni, corrotti dalla *cupidigia*, sono in conflitto perenne mentre, all'interno, sono dilaniati dalla lotta per fazioni; di questa condizione risente, infine, l'individuo. Senza pace è impossibile coltivare l'arbitrio, la maggior parte degli uomini, inoltre, per i molti vizi che intralciano l'accesso alla virtù, non può raggiungere e praticare il bene. Si deve costituire un presidio delle volontà umane che possa indicare la vita morale, agendo sull'origine dell'infelicità. Il Monarca, a differenza degli altri governanti, sarà per costituzione immune dalle tentazioni della cupidigia, poiché per diritto sarà sovrano universale e non avrà territori da conquistare; sotto il suo regno, una volontà politica universale correggerà le deviazioni degli ordinamenti locali, affinché gli uomini vivano nella pienezza della loro libertà e non sotto la servitù del peccato. Per quanto illimitato nella giurisdizione, il Monarca non può prendere in considerazione «*minima iudicia cuiuscunque municipii*» (ivi, XIV, 4), è previsto allora che «*quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent*»¹, affinché costoro possano operare «particolarmente» quello che il Monarca pone come regola generale². Mentre il genere umano, nel suo complesso, abbisogna del Monarca unico affinché «comuni

¹ Ivi:7. Sul fine filosofico, morale e politico del genere umano ordinato in Monarchia universale, descritto nel primo libro del *Monarchia*, rimangono di riferimento le considerazioni di Gilson (1939); si segnalano, tra la bibliografia recente, Imbach (1996), Campanini (1998), Sasso (2002), Brenet (2006), Sciuto (2006) e Carletti (2006).

² Pur riconoscendo il valore degli ordinamenti giuridici particolari, sembrano poco rispondenti alle intenzioni del Poeta le letture che individuano nel *Monarchia* una prima affermazione del moderno Stato di diritto, cfr., oltre il classico Kelsen (1905), le indagini di Russo (1978 e 1987) e Giuffrida (1988). Ancora più problematiche diventano le ricostruzioni in senso «federale» (Poole 1994) o «confederale» (Da Prati 1958) del progetto politico dantesco.

regula gubernetur» (*Mn*, I, XIV, 7), le differenti «proprietates» che caratterizzano «nationes, regna et civitates» fanno sì che «legibus differentibus regulari oportet» (ivi, 5).

Guida (politica) secondo ragione della condotta morale degli uomini, sotto il suo governo nel genere umano «maxime recta dilectio inesse potest»³, «cum Monarcha maxime diligat homines» (ivi, XII, 9): governando, l'Imperatore svela agli uomini la loro più schietta e nobile natura, poiché dell'essere umano sceglie la «perseitatem», quella peculiarità che distingue dalle nature inferiori. Questa operazione chiarificatrice, che conduce attraverso l'amore per la parte razionale dell'uomo, consente infine di liberare, per tutti, l'arbitrio terreno. Nella *voluntas* imperiale si trova, codificata in leggi universali, la scelta migliore con cui l'uomo celebra la propria più alta natura; veicolata in forma politica, diviene patrimonio comune del genere umano. L'Imperatore, come perfetto filosofo terreno, annulla la difficoltà e l'incostanza nella ricerca del Bene che condiziona il genere umano, «cum iustitia in eo potissima est» (ivi, I, XI, 1).

Rivendicare l'origine romana dell'istituto imperiale assolve in Dante una duplice funzione. Da un lato, il Poeta reclama la necessaria presenza dell'Impero a Roma, per cui anche la coeva riedizione germanica della Monarchia universale deve privilegiare, tra i territori dell'Impero, l'Italia, prima sede della sua affermazione. Dall'altro, Dante considera l'azione dell'Imperatore, anche quando interviene coattivamente per raggiungere i propri obiettivi, pienamente legittima, poiché provvidenzialmente il popolo romano si è affermato sugli altri popoli nell'antichità e ogni evento che rispecchia il volere di Dio è premonitore di un diritto inestinguibile. Sono molte le dimostrazioni con cui Dante stabilisce la connessione tra la storia del popolo romano, il volere di Dio e il diritto. I Romani dovevano avere la signoria sugli altri popoli perché «romanus populus fuit nobilissimus» (ivi, II, III, 1): chi è più nobile deve, per diritto, signoreggiare sugli altri; nelle loro azioni deve vedersi l'intervento del miracolo, quest'ultimo, evidentemente, «est a Deo volitum; et per consequens de iure fuit» (ivi, IV, 1). Il popolo romano, avendo perseguito «bonum rei publice» (la pace universale), «finem iuris intendit» (ivi, V, 1); fu ordinato a governare il mondo «a natura» (ivi, VI, 4), la quale è opera dell'intelligenza divina. Dante si affida a prove filosofiche e teologiche, ma individua anche dirette espressioni della volontà di Dio che confermano la provvidenzialità del diritto romano al governo universale: molteplici sono i *certamina* mediante cui Dio ha mostrato agli uomini il proprio volere, direttamente nei

³ Ivi, XI, 13. Cfr. Marangio (1990). Interessante notare come la condizione minorile dell'uomo che richiede una guida venga ripresa da Dante anche per questioni teologiche. Così, all'inizio del canto XXII del *Paradiso*, Beatrice è chiamata in soccorso («mia guida») del Poeta, che si sente come «parvol»; cfr. Baldwin (1928).

fatti umani, questi episodi hanno testimoniato il favore di cui godeva l'Urbe nel Suo progetto. Per l'avvento e il sacrificio in terra del Figlio, il Creatore ha voluto che il mondo si organizzasse secondo l'ottima disposizione e la pace universale; nella storia, si rileva che unicamente «sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum»⁴.

Per quanto riguarda il rapporto tra autorità civile e spirituale, nel *Monarchia*, analizzando la condizione terrena dell'uomo, l'Alighieri distingue due beatitudini che implicano l'utilizzo di due strumenti. Per il loro corretto impiego, l'uomo deve volgersi verso due guide, «scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»⁵.

Se «Deus fecit duo magna luminaria» (*Mn*, III, IV, 2), tra essi non è possibile distinguere un «luminare maius» (la Chiesa) e un «luminare minus» (l'Impero) (ivi, IV, 2). È negata la dipendenza del Monarca universale dal Pontefice: il primo «nullo modo» dipende dal secondo «quantum est ad esse [...], nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter», qualità tutte del potere imperiale precedentemente ricondotte al volere di Dio (ivi, III, IV, 17); la luna (Impero), però, «recipit aliquid a sole» (Papato) «ad melius et virtuosius operandum» (ivi, 18).

I due passaggi stanno in stretta connessione. Il Pontefice non influisce «in alcun modo» a originare la virtù morale e civile del Monarca, poiché il percorso di rischiaramento filosofico che costui compie si fonda su determinate precondizioni politiche; può aggiungere all'autorità civile «qualcosa» che, pur non direttamente inerente alla sfera politica, rende la sua virtù più piena. Questo «aliquid», di cui si parla già nel IV capitolo dell'ultimo libro, viene ripreso sul finire del trattato per riferire la felicità terrena, pur analizzata distintamente, «quodammodo» a quella celeste. Dalla dipendenza «nullo modo», per quanto riguarda gli affari civili, dell'autorità politica da quella spirituale si arriva a stabilire l'ordinamento «quodammodo» della vita terrena a quella celeste, ciò porta l'autorità politica a dipendere «in aliquo» (ivi, XV, 17) da quella spirituale⁶: come per qualsiasi vero cristiano, a riconoscere nel Pontefice il pastore che guida le anime sulla via della fede⁷.

⁴ Ivi, I, XVI, 1. Sulla circolazione del mito augusteo nella trattatistica trecentesca, in relazione al recupero del *ius commune*, si veda il documentato lavoro di Leeker, con la particolare rilevanza attribuita al ruolo di Dante (1993:117-121).

⁵ Il momento della benedizione viene ricordato anche in *Mn*, II, VIII, 1; *Pd*, XX, 8-9; ivi, 87.

⁶ Questa sembra essere una prova filologica inconfutabile dell'inapplicabilità dell'ipotesi di Bruno Nardi, secondo cui l'ultima parte del *Monarchia* sarebbe un corpo estraneo dal resto del trattato. (Nardi 1921:34 e cfr. Nardi 1960:114). Nel 1962, Vinay riprende alcuni tratti delle riflessioni di Nardi, trattando le conclusioni del *Monarchia* come un'«aporia» (Vinay 1962:74). Fondamentali, per la valutazione corretta del

Il Pontefice potenzia in terra la facoltà che Dio ha già dato all'Imperatore di operare secondo virtù di giustizia e di illuminare la via politica del mondo. Attraverso la benedizione, il Monarca riceve "qualcosa" che lo rende dipendente, non politicamente ma "in qualche misura", dall'autorità spirituale. Il potenziamento della missione imperiale può avvenire solamente «per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt [...] secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem» (*Mn*, III, XV, 9). Il Papato garantisce all'Imperatore quello stimolo ulteriore verso la virtù (per agire «virtuosius») derivante da un'accertata via della fede e della carità: «karitas maxime iustitiam vigorabit et potior potius» (ivi, I, XI, 14).

2. *I Monarchi beati in cielo*

Sulla base del modello ideale, delineato nel *Monarchia*, Dante valuta l'operato politico di imperatori storicamente esistiti. Il giudizio è confermato in prospettiva eterna, incontrando le anime di alcuni di loro nel viaggio ultraterreno narrato nella *Commedia*.

Simbolo eminente di giustizia, massima virtù politica nel Monarca universale, Traiano è collocato nella corona di sei spiriti che formano il ciglio dell'Aquila nel cielo di Giove (cfr. *Pd*, XX, 43-48). Non recupera, Dante, le sue gloriose imprese militari, che portarono il dominio romano alla massima estensione; nemmeno la sua lungimirante iniziativa di concedere all'imperatore vigente la scelta del proprio successore, con l'adozione del più adatto alla carica, riforma che portò alla splendida stagione degli Antonini. Tra il ventesimo del *Paradiso* e il decimo del *Purgatorio*, per dimostrare il felice destino ultraterreno dell'imperatore ispanico, Dante si rivolge alla lettura cristiana: secondo una leggenda ampiamente

quodammodo della conclusione, in opposizione a quanto affermato da Nardi, sono le riflessioni di Maccarrone (1955:98; dello stesso autore si veda il lungo approfondimento sulla tradizione ierocratica, durante un ventennio, fino al 1976). Anche Minio-Paluello, in quegli anni, ha negato che il *quodammodo* finale del *Monarchia* debba essere considerato non attendibile (Minio-Paluello 1955:510); più recentemente, Martinelli, riconducendo la tradizione del *quodammodo* alla traduzione latina di Aristotele compiuta da Boezio, afferma che in Dante non ha nessun intento diminutivo rispetto alle affermazioni precedenti (cfr. Martinelli 1983:212). Similmente, per Dolcini, il *Monarchia* termina «con una affermazione che sembra essere, e non è, riduttiva o attenuata rispetto alla materia precedente. Invece rimane ben ferma la teoria dell'indipendenza dell'Impero dal pontefice» (Dolcini 1988:438). Sull'intera questione e relativo dibattito, si veda Cassell (2002:430-437).

⁷ *Mn*, III, IV, 20; cfr. ivi, III, XV, 18. Secondo Altomonte, il *Monarchia* «si presentava come il progetto di una "strada del mondo" allo stesso modo che il poema era l'attuazione di un viaggio verso la strada di Dio, ma dove le due strade procedevano in ordine binario: ciascuna con una sua autonomia e insieme una sua necessaria dipendenza dall'altra, da cui risultava giustificata e confortata» (Altomonte 1985:363; ma cfr. Mineo 2000:18-9 e Farnell (1985:48-52).

tramandata, sulla base della *Vita S. Gregorii Magni* di Paolo Diacono, Traiano, in procinto di condurre l'esercito, si sarebbe fermato per dare udienza a una vedova che reclamava giustizia per il proprio figlio assassinato. Commosso da questa storia, in seguito, papa Gregorio Magno avrebbe pregato per l'anima dell'imperatore, consentendogli, dall'Inferno dove era stato castigato in quanto pagano, di tornare in vita e meritare la gloria eterna. Per questo, come ricorda Dante, Traiano ebbe «esperienza / di questa dolce vita e de l'opposta» (ivi, 47-48). Con la seconda morte, questa volta da cristiano, si è definitivamente salvato, Dante ha potuto così recuperare in poesia una lunga tradizione teologica, risolta mirabilmente proprio con riferimento alla vicenda traianea da Tommaso⁸, volta a spiegare la salvazione di coloro che erano morti senza battesimo.

Nel *Paradiso*, tra gli imperatori, il più ampio spazio è dedicato a Giustiniano. Al suo racconto, nel sesto canto, è affidata la ricostruzione – in chiave provvidenziale – dei percorsi dell'Aquila romana fino alla sua restaurazione in epoca medievale. Egli è assunto a paradigma del perfetto Monarca universale, avendo ottemperato alle tre *veritates* stabilite nel *Monarchia*. Giustiniano ha fissato la *collectio iuris* imperiale, traendo «d'entro le leggi [...] il troppo e 'l vano» (*Pd*, VI, 12); ha dato sanzione definitiva al *ius commune* imperiale, su cui si deve basare l'iniziativa legislativa del Monarca universale⁹. Ha riportato l'Impero a Roma da Bisanzio, in cui era stato confinato per iniziativa di Costantino: mediante il fidato generale «Belisar», ha completato alla metà del sesto secolo una guerra di riconquista della parte occidentale dell'Impero, estromettendo dall'Italia i Goti e riportando a Roma l'insegna dell'Aquila¹⁰. Infine, perfetta armonia tra le due autorità terrene Dante individua nella collaborazione tra Giustiniano e papa Agapito. Con le parole del primo è affermato: «tosto che con la Chiesa mossi i piedi, / a Dio per grazia piacque di spirarmi / l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi» (ivi, 22-24). Questo compito terreno, secondo la ricostruzione dell'imperatore romano, è stato possibile allorquando «'l benedetto Agapito, che fue / sommo pastore, a la fede sincera / mi

⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino (1980):suppl. 71, 5.

⁹ Dante recepisce, in questa sede, un processo di ampia portata nella cultura giuridica dell'epoca, teso a restaurare il primato del *ius commune* imperiale, quasi personificato da Giustiniano, su cui, però, a cominciare dalle codificazioni carolingie, si era innestato un pari processo di sacralizzazione dell'iniziativa legislativa degli Imperatori (cfr. Conte 2006). Per la ricostruzione di questi passaggi di storia del diritto medievale rimandiamo all'ancora validissima opera di Calasso (1934, 1939 e 1954), nonché ai recenti Cortese (1999) e Bellomo (2002).

¹⁰ Con la guerra italiana, come è stato efficacemente evidenziato (Borsellino 2008), Giustiniano rientra appieno nella categoria imperiale dantesca del corretto equilibrio tra forza e diritto: la sua iniziativa bellica, per nulla animata dalla cupidigia di conquista quantunque assai lunga e cruenta, è stata sempre condotta sotto il sigillo provvidenziale dell'Aquila, garante di un diritto inestinguibile al dominio universale.

dirizzò con le parole sue» (ivi, 16-18). Il Pontefice «drizza» il potere imperiale perché lo dirige sulla via della fede, per questo il Monarca terreno ha garanzia di operare in grazia di Dio¹¹ e, soprattutto, secondo l'unica dottrina della verità rivelata che illumina la vita del credente.

Singularmente, anche Costantino, autore di un grave errore politico, ma dalle profonde conseguenze sul piano spirituale, è collocato in *Paradiso*. La *translatio*, operata spostando la sede dell'Impero da Roma a Bisanzio, è stata condotta «contr'al corso del ciel», solo il ritorno nella città eterna delle insegne imperiali, con Giustiniano, ne avrebbe – temporaneamente – sanato le conseguenze. Effetti più gravi avrebbe in seguito procurato la *donatio* con cui l'imperatore di Nicea, spostando in Oriente la capitale dell'Impero, ha costituito nelle mani del Pontefice il Patrimonio di san Pietro.

Dante non nega l'esistenza storica della cessione fatta da Costantino a Silvestro¹², ma la sua validità giuridica, poiché né l'Imperatore poteva alienare una parte dell'Impero, né la Chiesa poteva riceverla. Il Poeta contesta all'Impero la legittimità di contrastare il «*ius humanum*», violazione patente nel momento in cui esso si è privato di una parte del proprio territorio (*minoratio*) (*Mn*, III, X, 11). Se scindere una parte del territorio imperiale equivale a «distruggere» l'Impero, non è consentito «*Imperii auctoritate fungenti*» (ivi, 9), a colui che è investito dell'autorità imperiale, di agire contro l'Impero stesso (cfr. *ibidem*). L'Autore ha chiaro che c'è una sostanziale distinzione tra l'autorità e colui che è chiamato a svolgere

¹¹ Convertito da papa Agapito, il Giustiniano dantesco «diventava il tipo ideale di sovrano che agiva in pieno accordo con il magistero spirituale della Chiesa e preponeva la fede (la parola ricorre cinque volte in tre versi) alla ragione [...] L'obbedienza non è soltanto una virtù personale in un cristiano; è una fondamentale direttiva per il buon esercizio del governo» (Brezzi 1983: 124). Sulla forte relazione tra il sesto del *Paradiso* e la conclusione del *Monarchia* si esprimono anche Mineo (2000) e Cottone (1994). Un'interessante relazione tra citazioni dantesche di Giustiniano e dottrina politica del Poeta si trova in Di Rocco (2003).

¹² Com'è noto, la *Donatio* o *Constitutum Constantini* è il documento, considerato falso solo dopo la dimostrazione di Lorenzo Valla alla metà del XV secolo, in cui è narrata la cessione da parte di Costantino I, come segno di riconoscenza per la guarigione dalla peste e il conferimento del battesimo, a papa Silvestro e ai suoi successori della città di Roma «et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca, civitates», con il contestuale trasferimento della sede imperiale a Bisanzio. Incerta è la data in cui il falso viene creato, probabilmente nell'VIII secolo; è certo, però, che comincia a circolare integralmente nelle false *Decretali pseudoisidoriane* del sec. IX. Sulla conoscenza del testo da parte di Dante, i critici divergono: Nardi, dal modo di argomentare incerto del *Monarchia*, ritiene che Dante lo conosca solo attraverso letture successive, come quella di Odofredo (cfr. Nardi 1942:78-9); opposta, come sovente, alla lettura nardiana, procede quella di Maccarrone, secondo cui Dante conosce la parziale trasposizione del testo presente nel primo commento al *Decretum Gratiani* fatta dal Paucapalea (cfr. Maccarrone 1955:76). Sull'analisi della donazione in Dante si vedano, tra i contributi recenti, Ciacci (1992), Puletti (1993), Cristaldi (2000) e Conetti (2004).

una determinata funzione, ed è il secondo a dover informare i propri comportamenti alle finalità della prima. Specificamente, sul problema giurisdizionale, come «iudex» di tutti gli atti umani volontari, l'Imperatore «ad iurisdictionem ordinatur» (ivi, 10), procedendo la sua autorità da quest'ultima, egli non può in nessun modo agire contro di essa, perché finirebbe, in ultimo, per deteriorare anche la propria funzione. L'Imperatore gode della migliore capacità giudicativa perché è titolare di un'autorità universale, scevro dalle tentazioni della cupidigia; in diversa condizione si sarebbe trovato a capo di un ordinamento politico non universale, mutilo di alcuni territori. La *potestas* illimitata dell'Imperatore trova - come sempre - definizione nella missione a costui affidata: potere agire liberamente sopra e a favore della moralità umana, non a suo detrimento.

Non meno drammatiche sono state le conseguenze spirituali della donazione. Dante si scaglia contro la possibilità della Chiesa di ricevere il Patrimonio, smentendo l'insegnamento evangelico che impone agli apostoli: «Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via» (ivi, X, 14). Invero, non c'è automatismo tra quell'evento e la corruzione della Chiesa, anzi, una dote l'Impero avrebbe potuto giustamente lasciare, com'è stato rilevato, in *enfiteusi*¹³. Con Domenico è spiegato che la corruzione dipende dalle scelte dei pastori non da un vizio costitutivo dell'istituto ecclesiastico¹⁴. Come già per l'Impero, la realizzazione della missione affidata all'autorità spirituale è legata alle qualità dell'uomo che ne è investito in terra¹⁵: «E a la sedia che fu già benigna / più a' poveri giusti, non per lei, / ma per colui che siede,

¹³ È stato per primo Matteini a indicare tale istituto giuridico, per Dante «la Chiesa non può possedere se non nella forma della enfiteusi perpetua, essendo sempre dell'imperatore il dominio quiritario» (Matteini 1958:70). Dante riconosce la validità giuridica della donazione costantiniana, nell'unica forma però conciliabile con il codice giustiniano, per cui certamente l'Imperatore non poteva alienare nessun diritto di proprietà dell'Impero.

¹⁴ Sul tema della povertà legato all'autorità della Chiesa, convergono nei testi danteschi, come ha ricostruito Havely, altri due spunti: la povertà come virtù individuale e spirituale, tema già presente ad esempio nella canzoni dottrinali del IV libro del *Convivio* (*Tre donne e Doglia mi reca*), e la povertà come metro di paragone per descrivere momenti storici o personaggi specifici. Non mancano giudizi opposti sulla povertà, vista come disgrazia dell'esistenza, nei primissimi scritti (ad esempio nello scambio di sonetti con Forese Donati) ma anche nel *Paradiso* (si pensi alla profezia *ex post* di Cacciaguida sulla durezza dell'esilio in *Pd*, XVII, 55-60). È comunque netto il passaggio «from shame to honour» che Dante compie in considerazione della (propria) povertà, coadiuvato in ciò dall'aver avvicinato le dottrine pauperiste (cfr. Havely 2004:6).

¹⁵ Questa distinzione, tra uomo e funzione, coinvolge sia l'analisi degli Imperatori sia dei Pontefici storici; sul punto, con efficacia, riflette Vallone: «le Istituzioni (ad esempio i "duo luminaria") sono integre e salve, perché emanate e volute da Dio [...] non così gli uomini che le rappresentano (singoli papi e singoli imperatori, denunciati con nomi e loro circostanze)» (Vallone 1994:58).

che traligna, / non dispensare o due o tre per sei, / non la fortuna di prima vacante, / non *decimas, quae sunt pauperum Dei*¹⁶.

Sovente Dante ritorna sulla destinazione d'uso che avrebbe dovuto avere il Patrimonio, «ché quantunque la Chiesa guarda, tutto / è de la gente che per Dio dimanda; / non di parenti né d'altro più brutto»¹⁷. Nel *Monarchia*, si spiega come Silvestro avrebbe potuto ricevere la donazione da Costantino solo per soccorrere i poveri e i ministri del culto, senza che ciò cagionasse lo sfaldamento dell'autorità imperiale, «non tanquam possessor» (*Mn*, III, X, 17).

Biasimato per gli effetti procurati, Dante rileva la «pia intentio» del gesto di Costantino; involontario artefice della più temibile minaccia alla restaurazione imperiale e alla purezza della Chiesa, egli vive eternamente beato nel cielo di Giove (cfr. *Pd*, XX, 55-60). Costantino è stato, dopo secoli di persecuzioni perpetrate da Roma contro il cristianesimo, non solo il primo imperatore a morire battezzato, ma colui che ha collegato la missione imperiale con le vicende spirituali del credente.

La critica alle conseguenze storiche del gesto di Costantino coinvolge anche la ricostruzione della restaurazione imperiale operata da Carlo Magno. Collocato nel *Paradiso* tra i combattenti per la fede (*Pd*, XVIII, 43), il Franco è rappresentato secondo un'immagine assai diffusa e originata dal ciclo epico medievale: al suo fianco è posizionato il paladino Orlando, per elogiare le imprese in Spagna nel 778, in concreto finite con la disastrosa, ma assai esaltata nell'epica successiva, rotta di Roncisvalle. Il giudizio politico su Carlo è, in verità, condotto in precedenza, nel sesto del *Paradiso*. È ricordato il soccorso prestato nel 774 alla Chiesa di Roma, minacciata dal «dente longobardo», missione che, secondo Dante, è già condotta sotto il segno imperiale. Riconducendo ai destini provvidenziali dell'Aquila la ricostruzione dell'Impero romano operata dal re franco, Dante intende svuotare di significato l'incoronazione romana della notte di Natale dell'800, quando Carlo fu consacrato

¹⁶ *Pd*, XII, 88-93; cfr. *ivi*, XXII, 79-84. L'indicazione, tra le risorse, delle *decime*, rispetto alla generica indicazione, presente nel *Monarchia*, di proventi del Patrimonio, dimostra quanto Dante abbia approfondito la struttura fiscale della Curia. La fiscalità pontificia è cresciuta fortemente a partire dal pontificato di Innocenzo III e arriva a perfezione sotto Giovanni XXII. Al primo si deve, nel 1199, l'invenzione dell'imposta che colpisce per la decima parte le rendite di tutti i benefici, con lo scopo di finanziare la crociata in Terra santa. Questo contributo, divenuto perenne, viene conosciuto con il nome di Decima o, in forma più elegante, di Sussidio caritativo.

¹⁷ *Pd*, XXII, 82-84. I due pontificati, fortemente deprecati da Dante, di Bonifacio VIII e Clemente V, si caratterizzano per precise politiche nepotistiche. Clemente V, al quale si deve un rinnovamento radicale del collegio cardinalizio, crea un vero partito guascone, elevando alla dignità cardinalizia quattro parenti prossimi; nel 1314, per eleggere il suo successore, ben 10 dei 24 prelati riuniti in conclave provengono dalla sua regione. Costoro godono di ampi vantaggi sotto il suo regno, sia in termini economici che di cariche. Dal 1289, d'altronde, ai cardinali è assicurato di ricevere metà delle entrate regolari della Chiesa romana.

per mano del papa Leone III. Specularmente, è attaccata un'idea di *translatio imperii*, elaborata negli ambienti ierocratici e riportata nel *Monarchia*: per reclamare la superiorità (*directa* o *indirecta*) in *temporalibus* del Pontefice sull'Imperatore, le teorie ierocratiche dell'epoca avevano interpretato l'incoronazione di Carlo come trasferimento della potestà imperiale «a Graecis ad Germanos»; solo il Pontefice, dotato della sovranità «*utrumque gladium*», avrebbe potuto incoronare un Imperatore, pur essendoci un monarca a Bisanzio. Di questa versione, *ex parte ecclesiastica*, dei fatti del Natale 800, Dante dà conto nel *Monarchia*, recuperando una tradizione che, iniziata durante la “lotta per le investiture”, aveva raggiunto nei suoi anni una versione parossistica. Aggredisce quegli argomenti, pur sbagliando i protagonisti: papa Adriano era morto nel 795 e a Bisanzio regnava Irene e non Michele. Basandosi sull'unicità romana dell'Impero, rifiuta di individuare nell'incoronazione di Carlo un trasferimento da Bisanzio della dignità imperiale, speculare a quanto era stato compiuto, in opposta direzione, più di quattro secoli prima da Costantino.

Ottimo interprete della missione imperiale Dante reputa Arrigo VII. Con grandi speranze ha guardato alla *Romfahrt* del Lussemburghese nel 1310, animato dalla concreta possibilità di ristabilire in Italia la sovranità imperiale venuta meno con la morte di Federico II (1250). Nella quinta *Epistola*, il prossimo arrivo di Arrigo è salutato come nuova alba per il genere umano; «Titan exorietur pacificus» (*Ep*, V, 2), le tenebre dell'ignoranza si cominciano a diradare. Questi è ancora «mundi regis» (*Ep*, VI, 2), «iusti regis» (ivi, 3), l'unico tra i regnanti «divina providentia Romanorum Regi» (*Ep*, VII, 1), col quale Dio «res humanas disposuit gubernandas» (*Ep*, VI, 2), locuzioni che, indicando di fatto la sovranità assoluta sul *regimen temporale*, concettualmente rimangono in linea con quanto previsto nel *Monarchia*. Un Cesare (che sembra) vendicativo, nella quinta *Epistola*, disperderà e giustizierà i malvagi governanti d'Italia «in ore gladii» (*Ep*, V, 2), e metterà al loro posto altri «qui fructum iustitiae reddant in tempore messis» (ivi, 5)¹⁸. Oltre alla solerzia con cui il Lussemburghese ha letto il compito del sovrano universale rispetto a quello dei governi particolari, alla volontà di ristabilire Roma come sede dell'Impero, Dante sottolinea il corretto rapporto con l'autorità spirituale. Commentando l'iniziale buona disposizione di Clemente V verso Arrigo VII, ricorda come Cristo, «quasi dirimens duo regna», riconobbe l'autorità dell'Impero. Colui che ne è a capo «est quem Petrus, Dei vicarius, honorificare nos monet; quem Clemens, nunc Petri successor, luce Apostolice benedictionis illuminat; ut ubi radius

¹⁸ Per le fonti scritturali presenti nelle epistole arrighiane, si veda il recente lavoro di Gagliari (2007).

spiritualis non sufficit, ibi splendor minoris luminaris illustret» (*Ep*, V, 30).

Vi è una certa distanza con quanto previsto nel *Monarchia*, ma l'intenzione di fondo – coordinare le due massime autorità terrene – è già chiaramente individuata. Sarebbe l'Impero, per quanto luminaire minore, a coadiuvare il compito spirituale della Chiesa, e la benedizione è il gesto che sancisce una simile alleanza: dove la forza spirituale del papa non può giungere, viene aiutata dal braccio secolare dell'Impero che, benedetto dal papa, può portare comunque la luce della fede. Con evidenza, una più marcata subordinazione dell'Impero verso la Chiesa implica una (con) fusione dei ruoli che alle due autorità Dio ha attribuito.

Nel *Paradiso*, viene a Dante mostrato lo scranno già pronto ad accogliere «l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia / verrà in prima ch'ella sia disposta» (*Pd*, XXX, 137-8)¹⁹. Il fallimento della missione non sarebbe da attribuire alla negligenza dell'imperatore, quanto alla malevola disposizione dei potenti che all'epoca signoreggiavano sulla penisola. Portando a livello di dottrina generale l'esperienza storica di Arrigo, Dante arriva a prevedere che il successo di qualunque restaurazione del diritto imperiale sia determinato dalla concomitanza della buona volontà del Monarca e della buona disposizione degli uomini (di governo) ad accettarla. Col tempo, Dante chiarirà anche il ripensamento di Clemente V: dapprima favorevole alla restaurazione di Arrigo, egli è divenuto sostenitore della causa angioina contro i diritti dell'Impero. Non è stato illusorio vedere nell'incontro delle due autorità una nuova era di ordine civile e spirituale per l'umanità, ciò è potuto avvenire solo «pria che 'l Guasco l'alto Arrigo inganni» (*Pd*, XVII, 82).

3. *La critica ai Monarchi inetti o peccaminosi*

La condizione politica che Dante vive, così lontana dal modello indicato nel *Monarchia*, è distinta da discordie interminabili: i governi non sono affatto disposti ad accettare la restaurazione di un potere universale e i Pontefici, animati da brama di potere, hanno violato il corretto equilibrio con il potere politico, impedendo all'Impero di ristabilirsi: se Roma, però, è da tempo senza un Cesare si deve anche a interpreti inetti della missione imperiale.

In prima istanza, sono biasimati coloro che non hanno seguito le indicazioni filosofico-politiche e storiche previste nel primo e secondo libro del *Monarchia*; nel *Convivio* sono ricordati Rodolfo e Alberto d'Asburgo, Adolfo di Nassau. Politicamente e storicamente, costoro

¹⁹ Cfr., per la valutazione della parabola arrighiana tra *Epistole* e *Commedia*, Marini (2001), Tartaro (1993), Silverstein (1975).

non possono essere nemmeno considerati Imperatori, avendo limitato le loro iniziative al regno dei Germani: eletti nel consesso dei principi elettori, non hanno voluto rivendicare la parte italiana dell'Impero, rinunciando anche all'incoronazione romana dalle mani del Pontefice. Di là dal vizio meramente formale (giacché Dante nega qualsiasi valore autoritativo alla *confirmatio* pontificale), è criticato il disinteresse mostrato verso il cuore nobile dell'Impero, l'Italia, al tempo lacerato da discordie profondissime. Con la consolidata metafora ispirata all'arte della cavalleria, per descrivere la funzione imperiale nei termini del libero arbitrio, Alberto nel *Purgatorio* è ricordato polemicamente come «tedesco», poiché, durante il suo regno, non si è mai curato di ristabilire l'ordine nella penisola, inforcando «li suoi arcioni»²⁰. Non «corretta da li sproni» di un cavaliere «in sella», l'Italia avrebbe languito, durante il regno del secondo imperatore d'Asburgo, «indomita e selvaggia», lasciata senza protezione sotto la «cupidigia di costà distretti»²¹. Il padre, «Ridolfo imperador» – ricordato per «aver negletto ciò che far dovea», mentre, con il suo alto ministero «potea sanar le piaghe c'hanno Italia morta» (ivi, VII, 92-95) – è collocato insieme ad altri reggitori coevi nella «valletta» dei principi negligenti. Dante reputa l'investitura imperiale, in primo luogo, un'assunzione di doveri ineludibili verso il genere umano, che il titolare ha nelle possibilità e nel potere (*potestas*) di portare a compimento; non è certamente sufficiente essere nominato «imperator», se le virtù dell'uomo non sono all'altezza del compito.

Se consideriamo la critica agli imperatori asburgici tracciata nel *Purgatorio*, si capisce perché il Fiorentino di fatto estenda l'interregno imperiale a partire dalla morte di Federico II (1250). Al tempo della stesura del *Convivio*, qualche anno prima dell'esperienza di Arrigo, con riferimento al grande Svevo, Dante afferma che fu «ultimo imperadore de li Romani [...] non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano»²². In verità, il giudizio sull'operato del *puer Apuliae* è articolato, tanto che infine la sua anima è collocata – unico tra gli imperatori ricordati nel poema – all'*Inferno*. Non è negato il valore storico-politico della lunga stagione federicea: nel *De vulgari eloquentia*, ripercorrendo la nascita della lingua letteraria siciliana, il Poeta ricorda le corti raffinate di Federico II e Manfredi, dove trovarono accoglienza i più alti intelletti del tempo. I due sovrani,

²⁰ Ivi, 99. Un'altra critica verso Alberto è tracciata nel sesto cielo del *Paradiso*, ricordando, nella rassegna dei regnanti cristiani indegni, la sua ingiustificabile protervia per invadere la Boemia (1304), tenuta dal cognato Venceslao IV; al termine di questa spedizione accadrà «che 'l regno di Praga fia deserto» (*Pd*, XIX, 31).

²¹ *Pg*, VI, 104. La metafora del cavallo senza «cavalcatore», per descrivere la condizione politica italiana priva della guida politica imperiale, è stata già proposta in *Cv*, IV, IX, 10, dove Dante si duole per la «misera Italia, che senza mezzo alcuno a la sua governazione è rimasa!»

²² *Cv*, IV, III, 6. Per la spiegazione di questo passaggio, che implica un giudizio dantesco netto sul ruolo dell'incoronazione romana, si veda Ley (1993-94).

difendendo «nobilitatem ac rectitudinem», seguirono «humana» e sdegnarono «brutalia»; fu naturale che «excellentes animi Latinorum» si presentassero al loro cospetto, per stare vicino «maiestati» (*Dve*, I, 12) di così degni sovrani e consentire alle loro capacità di dare profitto. Ricordato come vero ultimo imperatore, Federico nel *Convivio* è parzialmente criticato, affrontando il tema della nobiltà. Mentre per Dante, anticipando la teoria del libero arbitrio sviluppata tra *Monarchia* e *Purgatorio*, essa è riconducibile all'intervento divino, assai distante rimane l'ipotesi dello Svevo secondo cui la nobiltà è «antica ricchezza e belli costumi» (*Cv*, IV, III, 6). La condanna definitiva alle posizioni materialistiche di Federico si consuma nel decimo dell'*Inferno*, oltrepassando le questioni filosofico-morali e chiarendone le implicazioni teologiche. Il grande Svevo è condannato per aver abbracciato la dottrina dei seguaci di Epicuro, «che l'anima col corpo morta fanno»²³. Pervicacemente convinto della sua missione politica, egli ha travalicato il corretto equilibrio con l'altra autorità universale prevista da Dio, il Pontefice, commettendo il peccato di negare la resurrezione dell'anima²⁴. Recepisce, Dante, la condanna per scomunica patita da Federico in vita²⁵, che lo pone in assoluta distanza dal modello di perfetto equilibrio, tra autorità spirituale e temporale, previsto nel *Monarchia* e individuato nei primi contatti tra Clemente e Arrigo. Non può, certamente, un Imperatore scomunicato assolvere nella pienezza delle funzioni la missione provvidenziale cui è stato preposto; lo Svevo ha mancato di usare la

²³ *If*, X, 15. Approfondite ricostruzioni dei riferimenti danteschi all'operato politico del grande Svevo è condotta in Menestò (1998) e Neglia (1994). Bisogna valutare come la riflessione del Poeta prosegua – almeno nel *Convivio* – una tradizione, soprattutto encomiastica, che vanta radici solide nella tradizione letteraria italiana tra Due e Trecento (cfr. Segre 2001). Dante, inoltre, è attento al ruolo storico svolto dal casato Hohenstaufen per i destini dell'Impero, citando, nelle *Epistole* arrighiane, l'impresa italiana di Federico I Barbarossa contro i comuni lombardi (cfr. Soave-Bowe 1995).

²⁴ Un'accurata analisi della idea dantesca della nobiltà in Federico è condotta in Boccassini (2003); per una ricostruzione della missione imperiale in chiave sapienziale-materialistica, in opposizione alle indimostrabili questioni teologiche, all'interno della corte federicea rimandiamo ai pregevoli lavori di Villa (1997 e 2001).

²⁵ Federico si accorda con Onorio III, nel trattato di San Germano del luglio 1225, a intraprendere la crociata entro l'estate del 1227, pena la scomunica. Alla scadenza del termine, nel settembre del 1227, la flotta di Federico parte per la Terra Santa ma deve subito fare ritorno al porto di Otranto per una terribile pestilenza, di cui lo stesso imperatore svevo si dichiara vittima. Vista la pronta guarigione di Federico, Gregorio IX, divenuto papa nel marzo, non ritenendo credibile le motivazioni addotte dall'imperatore, lo scomunica il 28 settembre, per aver violato la promessa fatta al suo predecessore. Nel 1245, durante il Concilio di Lione, Innocenzo IV depone Federico: le imputazioni sono spergiuro, persecuzione della Chiesa, invasione dello Stato pontificio, sospetta eresia. La condanna per eresia risulta ancora più peculiare poiché Federico si è impegnato, sin da quando è stato giovanissimo re di Sicilia, a estirpare nei territori sotto la sua sovranità l'eresia. Esempio, per il rigore con cui vengono condannati gli eretici lombardi è la costituzione *Cum ad conservandum* del 1224, in cui vengono recepite precise posizioni del diritto canonico. Sulle politiche di Federico nella repressione dei movimenti ereticali si vedano Giunta (1952) e Brusa (1974).

reverenza verso il Pontefice che guida tutti gli uomini verso il fine ultimo, cui deve “in qualche modo” ordinarsi anche la missione politica universale del Monarca romano. L'accordo filosofo-politico celebrato nelle opere del primo esilio è diventato critica al fallace governante filosofista, totalmente avvinto alla sua potenza terrena e affatto disattento verso le esigenze dello spirito.

La parabola discendente di Federico segue, negli scritti danteschi, la diversa attenzione con cui il Poeta tratta la dottrina epicurea²⁶. Secondo il *Convivio*, in terra, l'atto filosofico non può avere compimento, benché si abbia la certezza che esso sia «un celestial pensiero», dunque «più che umana operazione» (*Cv*, III, XIV, 11). Superate le virtù cardinali, mediante le tre virtù teologali «si sale a filosofare a quelle Atene celestiali, dove gli Stoici e Peripatetici e Epicurii, per la l[uc]e de la veritade etterna, in uno volere concordevolmente concorrono» (ivi, 14-15).

Almeno nell'opera filosofica volgare, l'epicureismo è una delle filosofie terrene, parziali conquiste della verità, che possono patire differenze; nel momento in cui vengono praticate in ossequio alle virtù teologali, saranno in cielo concordate secondo un unico «filosofare», che ha per oggetto l'ultima verità.

La condanna infernale di Federico, oltre a un aggiustamento in chiave ultraterrena del giudizio sulle dottrine epicuree, comporta un chiarimento della teoria politica. Federico, infatti, nel sepolcreto degli Epicurei è attorniato da due altri campioni del ghibellinismo coevo: Farinata degli Uberti e il cardinale Ottaviano degli Ubaldini (cfr. *If*, X). Dante ha impostato una nuova dottrina dell'Impero, affatto distante anche dalle posizioni del ghibellinismo. Nel presentare le *quaestiones* affrontate nei tre libri del *Monarchia*, dichiara di volere «intemptatas ab aliis extendere veritates» (*Mn*, I, I, 4). A buon diritto, tale indipendenza teorica è conseguenza della scelta di rifuggire la lotta per fazioni ricordata da Cacciaguida nel *Paradiso*²⁷, in cui anche i ghibellini sono profondamente coinvolti. Dante cita una sola volta il partito storicamente a sostegno dell'Impero e ne dà un ritratto molto negativo: nella terza cantica, Giustiniano, ricostruendo il cammino dell'Aquila, deplora l'uso che i «Ghibellini» fanno dell'insegna imperiale; gettata nella lotta tra consorterie che si contendono il potere, essa non è più il «segno» della «giustizia» universale, ma cela semplicemente gli interessi di una «parte» (*Pd*, VI,

²⁶ Sul significativo cambio di valutazione dell'operato politico di Federico tra *Convivio*, *De vulgari eloquentia* e *Commedia*, si veda Weigel (2000).

²⁷ L'avo di Dante preannuncia, *ex-post*, le conseguenze che il Poeta subirà scegliendo di «far parte per te stesso» (*Pd*, XVII, 69), dopo il disagio provato, durante i primi anni dell'esilio, verso «la compagnia malvagia e scempia» (ivi, 62) con cui si è trovato sbandito da Firenze, «che tutta ingrata, tutta matta ed empia / si farà contra te» (ivi, 65). In essa erano confluiti sia l'*universitas alborum*, di cui è stato parte negli anni di impegno politico a Firenze, sia gli antichi ghibellini fuorusciti in conseguenza della battaglia di Benevento (1266).

101-5). Il ghibellinismo di Federico, come dottrina politica eretica (derivata dal materialismo epicureo), non potrà trovare accoglienza nel grande sistema del *Monarchia*, dove ragione e fede sono attentamente accordate.

4. *Dalla teologia politica alla teologia della storia*

La teoria dantesca della Monarchia universale propone un ideale che guarda a un modello storico: l'Impero augusteo. Nella vicenda dell'Aquila romana, tracciata da Giustiniano nel sesto del *Paradiso*, «presso al tempo che tutto 'l ciel volle / redur lo mondo a suo modo sereno, / Cesare per voler di Roma il tolle» (ivi, 55-57). Cesare prende il testimone della civiltà romana, l'Aquila, dai grandi protagonisti dell'epopea repubblicana, tanto che il «sacrosanto segno» è «degnò di reverenza» per «quanta virtù» (ivi, 34-35) civile, sotto il suo sigillo, il popolo romano ha espresso: con il «baiulo seguente», Ottaviano Augusto, si completa il processo di pacificazione universale; egli mette fine al periodo delle guerre civili e punisce i cesaricidi. La consapevolezza, già presente nel *Convivio*, che «'l mondo mai non fu né sarà sì perfettamente disposto come allora che a la voce d'un solo, principe del roman popolo e comandatore» (*Cv*, IV, V, 8), non elimina la coscienza di quell'ideale regolativo, immagine del potere perfettamente conforme alla Provvidenza, che chiunque, nei tempi presenti e futuri, deve tenere a mente impugnando le redini del governo civile. La perfezione politica di quel momento, raggiunta dall'opera politica del «buono Augusto» (*If*, I, 71), si deve connettere all'avvento di Cristo in terra: «assai è manifesto la divina elezione del romano imperio per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria» (*Cv*, IV, V, 6). Nascendo, Cristo legittimò l'editto con cui si chiedeva il censimento di tutta la popolazione dell'Impero; riconoscendo «se subditum» del complesso politico che faceva capo a Roma, ne avrebbe confermato l'autorità, «ergo Cristus Augusti, Romanorum auctoritate fungentis, edictum fore iustum opere persuasit» (cfr. *Ep*, VII, 14). Con maggiore forza, tale dimostrazione è portata avanti allorquando Dante considera il sacrificio di Cristo sulla croce, compiuto sotto Tiberio. Espiando su se stesso il peccato di Adamo, che è di tutti gli uomini, Cristo si è fatto giudicare da un'autorità legittimata a governare su tutto il genere umano; Pilato, «qui Cesaris [...] auctoritate vicaria gerebat officium» (*Ep*, V, 28, cfr. *Mn*, II, XI, 5), è il giudice provvidenzialmente stabilito per condannare Cristo, mentre Erode e Caifa rifiutano di giudicarlo. Il primo, titolare di un regno particolare, non può emettere una sentenza a nome del genere umano; al secondo, capo del Sinedrio, non compete alcuna autorità politica. Alla legittimità del giudice consegue la legittimità della giurisdizione

dell'Impero romano, di cui quel funzionario è espressione: scegliendo Pilato come proprio giudice, il Figlio di Dio incontra volontariamente nella sua vicenda terrena la massima autorità temporale. Sotto il «terzo Cesare» (*Pd*, VI, 86), in definitiva, l'Impero ottenne da Dio la «gloria di far vendetta a la sua ira» (ivi, 90), sconfiggendo col sacrificio di Cristo il peccato originale.

Dante colloca il destino imperiale di Roma in un disegno provvidenziale. Parafrasando nel *Convivio* il primo libro dell'*Eneide*, fa affermare a Dio stesso: «A costoro – cioè a li Romani – né termine di cose né di tempo pongo; a loro ho dato imperio senza fine» (*Cv*, IV, IV, 11). Per questo il Poeta assiste con grandi speranze al tentativo di restaurazione di Arrigo VII (1310-13); ne commenta le gesta come Monarca preposto «sacrosanto Romanorum Imperio», col quale Dio «res humanas disposuit gubernandas» (*Ep*, VI, 2).

Alla teologia della politica Dante affianca la teologia della storia: al termine del suo ragionamento sulla disposizione universale del mondo sotto l'Impero, il dominio di Roma, affermatosi in epoca classica e ancora necessario per il buon vivere del genere umano, diviene epifania del volere divino nella vita attiva. Questa dottrina storiografica implica, sul piano della teoria politica, tre aspetti assai rilevanti.

In primo luogo, essa si dimostra conseguente alla dottrina psicologica e antropologica chiarita nel *Convivio* (*Cv*, I, IV, 10; cfr. IV, XI, 11-13). Alla tensione presente nell'uomo tra una parte razionale dell'anima, incorruttibile e destinata a non esaurirsi con l'esistenza mondana, e una parte legata alla corporeità, che bisogna valutare nella sua corruttibilità, si lega, nell'approccio dantesco alla realtà (passata, coeva e futura), un dialogo fecondo tra eternità e tempo storico. La conclusione è oltremodo vincolante se si valuta il rapporto che il Poeta stabilisce tra storia e teologia, per cui la prima si spiega definitivamente solo accogliendo le conclusioni della seconda: tra l'uomo storico, che agisce politicamente, nel reale, per correggere secondo moralità la propria condotta, e l'uomo teologico, che guarda alla propria esistenza nella più comprensiva cornice della volontà divina, non è tracciata nessuna cesura. Nel primo si ricercano conferme, imperfette, a quelle certezze che il secondo, nello spirito, ha già presente: tra storia ed eterno vige il medesimo rapporto che s'instaura tra filosofia, che insegna il modo di condursi in terra, e teologia, che pone l'obiettivo di una vita ulteriore; la prima, imperfetta rispetto alla seconda, solo come sapienza ultraterrena – mediante virtù illuminata dalla grazia – arriva a coincidere con la seconda²⁸. La vicenda

²⁸ È ipotesi della Mancusi-Ungaro che al comune sapore profetico e nostalgico dell'Impero, che c'è stato con Roma antica e ci sarà nel futuro, il *Monarchia* opporrebbe la dimostrazione della necessità filosofica, mentre la *Commedia* della futuribilità sostenuta dalla fede: «in the *Commedia*, Dante believes through faith that the Veltro and peace will come. In the *Monarchia*, he attempts to prove through syllogistic reasoning that they must come», comunque sia, nelle due versioni, per

umana viene investigata con la filosofia, non esaurendosi in questa, si deve ricorrere alla fede; con la politica, certamente, si può segnare la vita dei mortali, ma nulla ne rimarrebbe se non guardasse al regno di coloro che non possono più morire, dove il temporale è finalmente spiegato nel mondo che non termina.

Nella scrittura politica dantesca dialogano dunque due dimensioni, per nulla inconciliabili: l'attenzione verso questioni politiche ed ecclesiologiche – rinvenute nel passato, testimoniate nel presente o anche proiettate nel futuro – e l'esigenza di trovare una ragione dei fatti *für ewig*²⁹. La storia non si limita alle vicende già trascorse, ma indaga, in generale, la mondanità dei fatti umani, legati a un contingente temporale che può trovarsi in qualsiasi epoca. Il metro di valutazione è l'idea di eternità che ogni ragionamento sull'uomo implica, per la sua duplice natura. Questo doppio livello di indagine è alla base anche dell'interesse dantesco per l'Impero, per cui Dante si muove tra un disegno ideale – il perfetto sistema politico descritto nel *Monarchia* e auspicato in un prossimo futuro nella *Commedia* – e una testimonianza storica priva di illusioni – cui hanno contribuito anche Monarchi poco capaci –. Si tratta di una duplicità che è insita nella natura dell'uomo, tendenzialmente proiettato verso un progetto eterno, ma costretto, durante la vicenda terrena, nei limiti di un'esistenza così distante dalla perfezione.

Muovendosi tra quanto è soggetto alle leggi del tempo e quanto, invece, si specchia nella volontà, senza limiti cronologici, del Creatore, è difficile proporre per il pensiero politico dantesco una denominazione che esaurisca il suo interesse verso la storia e il reale, senza valutare il rapporto che l'Autore istituisce tra il proprio pensiero e il tempo. Non propone certamente un'utopia terrena, se con questa locuzione s'intende il luogo politico perfetto ma frutto dell'immaginazione³⁰: il suo ideale di genere umano, regolato secondo

logica e per fede, la *Monarchia* «was inevitable». Nel *Monarchia* si parla delle possibilità imperiali del genere umano, non certo della necessità; storicamente, poi, questa possibilità è stata quasi sempre non realizzata (Mancusi-Ungaro 1987:164). La stessa interpretazione del senso storico di Dante è presente, come rileva anche la Ungaro, in Davis. Invero il dantista, sebbene non neghi il profilo profetistico degli scritti danteschi, non imposta il discorso sull'inevitabilità dell'avvento dell'Impero terreno (cfr. Davis 1975:148).

²⁹ Sul punto, tra i contributi più recenti, si veda Kempshall (2007).

³⁰ La categoria dell'utopia, applicata al progetto politico dell'Alighieri, è stata una delle più frequentate, spesso assimilata alla dimensione ideale e in contrasto con quella reale del pensiero dantesco: secondo Morghen, nel *Monarchia* è proposto un «assetto ideale, e direi *utopico*, di tutta la società umana, raccolta in unità, sotto un unico reggitore» (Morghen 1977:59). Anni prima, negli stessi termini, si è espresso anche Kelsen, per il quale «la monarchia di Dante è uno Stato ideale, una geniale utopia, che contrasta in più punti con la triste realtà» (Kelsen 1974:126). Con simili argomenti aveva ragionato alla fine degli anni Venti, A. MEOZZI, *L'utopia politica di Dante*, Athena, Milano 1929. Recentemente, Viti ha affermato che «l'ideale di Dante era un'utopia. Egli non vide i cambiamenti dei tempi e non capì abbastanza che nuove concezioni e nuove forme di vita comparivano all'orizzonte della storia, e che, in particolare, nuovi organismi nazionali erano destinati a prendere ben presto il posto

convivenza filosofica, ha trovato sanzione nella storia (età augustea), ma, soprattutto, l'Autore ha chiari i limiti dell'esistenza terrena e l'infinita beatitudine di quella ultraterrena³¹. Per questo non rinuncia a indicare ai propri interlocutori una realtà difficile da attuare ma insita nelle possibilità naturali che Dio ha concesso all'uomo. Rispondendo a un dovere verso il genere umano, traccia la direzione per raggiungere quella felicità terrena, «quasi imperfetta» (*Cv*, IV, XXII, 18) rispetto all'ultima facoltà dello spirito umano, ma che «maxime atque potissime» (*Mn*, I, XI, 14) realizza la vita attiva.

In ultimo, il delicato equilibrio con cui, attorno alla categoria storiografico-politica dell'Impero romano, Dante si muove tra momento ideale e reale della sua analisi è indice di un peculiare rapporto con i retaggi dell'aristotelismo politico.

Alla naturalità dell'uomo politico, il Poeta giustappone la condizione esistenziale segnata dal peccato di *cupidigia*, che ha portato alla creazione provvidenziale di un istituto preposto alla vita in società. Il limite della ricostruzione storico-politica aristotelica corrisponde alla necessità dell'Impero, che corregga dall'origine i regimi politici corrotti e il percorso di degenerazione della società

delle due somme autorità che per secoli avevano retto le sorti dell'Europa» (Viti 1998:50; ma cfr. Schildgen 2001:53). Questo passaggio propone con chiarezza i termini della questione: la differenza tra il carattere utopico e ideale di un progetto sociale e politico risiede nel rapporto con la realtà; per il primo è indifferente che la condizione presente non dia alcuna possibilità al raggiungimento del modello proposto; per il secondo, diversamente, pur partendo da un'analisi del reale approfondita (Dante sicuramente ha presente il potenziale della monarchia nazionale francese), non rinuncia a proporre un modello (ideale) che la società umana deve tenere a mente e cercare in ogni periodo di realizzare, perché è stato storicamente già realizzato ed è comunque nelle sue possibilità (aspetti entrambi presenti in Dante). Al di là delle possibili e sensibili sfumature sul significato dell'utopia, crediamo che, con il consueto equilibrio interpretativo, sul tema abbia speso parole chiarificatrici Padoan, indicando nell'«etichetta di 'utopia' applicata al pensiero politico dantesco una pura illusione», visto che il Poeta propone un ideale storico, l'Impero romano, «per nulla assurdo» nel secondo decennio del Trecento (Padoan 2002:46, ma cfr. anche Di Giannatale 1976:312 e Vinay 1962:54; ma cfr. Ricci 1965:144-145.).

³¹ Il rapporto da chiarire è quello tra le opere di Dante e la consapevolezza storica del Poeta; a ragione, Gorni parla di Dante come «visionario fallito», legato a un «mito inattuale», ma le sue aspirazioni non si riducono a «residuo passatista», perché proiettate su una storia (che l'Autore ritiene potenzialmente) futura (cfr. Gorni 2008:65-68). Si ritiene difficile, da questo punto di vista, applicare anche la categoria storico-politica della *reazione* al pensiero dantesco (cfr. Pertile 1978:26; Sanguineti 1992), sia per la differente genesi storica (di molto successiva), sia per il peculiare profilo con cui l'Autore propone l'elogio del tempo passato rispetto alla crisi presente. Efficacemente, Brezzi, dopo aver concluso che, per la sua idea di storia, Dante ragiona «come qualsiasi altro uomo del Medio Evo» (Brezzi 1983:84), afferma che il Poeta «non fu un conservatore nel senso reazionario del laudatore di un tempo passato, quindi incapace di comprendere i mutamenti sopraggiunti e pronto solamente a condannare il nuovo per il semplice fatto di essere diverso da quello che egli vagheggiava». Il modo in cui volge lo sguardo alla Firenze passata, ad esempio nel canto XVII del *Paradiso*, l'ultimo dedicato a Cacciaguida, «era piuttosto un traslato del futuro che auspicava, era l'augurio per l'attuazione di quanto doveva ancora avvenire, assai più che il rimpianto per quello che si poteva ritenere fosse già stato» (ivi:93).

umana. Invertendo la scansione delle organizzazioni politiche presente nello Stagirita, che procedeva dal singolo uomo al regno, è individuato nella creazione dei regimi monarchici il sovvertimento del processo verso la felicità umana. Il germe della discordia sarebbe nella «cupiditate» dei regnanti; essa fa in modo che

l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadi, e per le cittadi de le vicinanze, e per le vicinanze de le case, [e per le case] de l'uomo; e così s'impedisce la felicitade (ivi, IV, IV, 3).

Analogamente, nel *Monarchia*, la conflittualità è ritenuta intrinseca nel genere umano se in esso domina la «cupiditas» di chi governa. Quest'ultima, significativamente, ostacola gli uomini nell'esercitare pienamente la facoltà intellettuale, la massima beatitudine di cui, seguendo la propria natura razionale, l'uomo può compiacersi nella vita mondana (cfr. *Mn*, I, III-IV). Nel testo politico, Dante ricostruisce il percorso corruttivo del genere umano determinato dalla cupidigia politica: quando il massimo livello di autorità è rappresentato da una pluralità di governanti concorrenti [«quorum alter alteri minime subiectus est» (ivi, X, 2)] nel desiderio inesauribile di estendere il proprio dominio, il genere umano vive nella discordia. Sotto regnanti affatto liberi (di dare sfogo alla propria cupidigia), i sudditi sono ridotti in servitù morale e intellettuale; aristotelicamente, i governi corrotti sono «politie oblique – democratie scilicet, oligarchie atque tyrampnides – que in servitutum cogunt genus humanum» (ivi, XII, 9).

I regimi deviati, in definitiva, incidendo in prima istanza sulla capacità degli uomini di perseguire la felicità in terra, riducono il genere umano a un'esistenza bestiale, per nulla improntata dai caratteri della razionalità e della moralità; contrastare la loro azione, proponendo una nuova organizzazione della vita civile, equivale, al contrario, a creare le condizioni esterne affinché ogni uomo sia libero di vivere secondo la propria migliore natura.

L'Impero – che si è formato in un processo storico, ma per realizzare la volontà divina – determina l'origine del modello terreno di perfetta convivenza: esso non può provenire dagli uomini considerati semplicemente nelle loro facoltà naturali, dotati di ragione ma segnati dal peccato d'origine, per cui la razionalità delle loro speculazioni e dei loro comportamenti è pesantemente condizionata. Diversamente, solo dalla fonte di ogni Bene è potuto provenire il presidio così indefettibile degli atti umani, affinché, anche nella vita mondana, l'«animale politico» possa godere di una propria felicità; nella speculazione dantesca, egli non è più solamente l'essere naturale tramandato dalla lezione di Aristotele, ma è divenuto l'essere teologico previsto dal volere di Dio.

Bibliografia

- AL TOMONTE ANTONIO, 1985, *Dante. Una vita per l'Imperatore*, Milano: Rusconi.
- BALDWIN GRATIA EATON, 1928, *The new Beatrice, or, The virtue that counsels: a study in Dante*, New York: Columbia University Press.
- BELLOMO MANLIO, 2002, *Società e diritto nell'Italia medievale e moderna*, Roma: Il cigno.
- Boccassini Daniela, 2003, *Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo: Islam, Federico II, Dante*, Ravenna: Longo.
- BORSELLINO NINO, 2008, "Giustiniano imperatore: la sovranità tra forza e diritto", *Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri*, V, pp. 21-29, rip. in Giancarlo Rati (a cura di), 2009, *Paradiso. Beatrice, Piccarda, Giustiniano, Francesco d'Assisi*, *Benedetto* Roma: Bulzoni, pp. 89-100.
- BRENET JEAN-BAPTISTE, 2006, "Organisation politique et théorie de l'intellect chez Dante et Averroès", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XCVIII, pp. 467-487.
- BREZZI PAOLO, 1983, *Roma pagana e cristiana nel pensiero di Dante*, in Id., *Lecture dantesche di argomento storico-politico*, Napoli: Ferraro, pp. 121-160 (lo scritto è una fusione e rielaborazione di due scritti precedenti dell'autore, 1968, *Il canto VI del Paradiso*, Firenze: Le Monnier, e 1964, "Il volo dell'Aquila romana", *Studi Romani*, XII, 2, pp. 37-58).
- BREZZI PAOLO, 1983, *Dalle sofferenze dell'esilio alla missione «a pro del mondo che mal vive» (Paradiso, XVII)*, in *Lecture dantesche di argomento storico-politico*, cit., pp. 79-101.
- BRUSA ANTONIO, 1974, "Federico II e gli eretici", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Bari*, XVII, pp. 289-326.
- CALASSO FRANCESCO, 1934, "Il concetto di *Diritto comune*", *Archivio Giuridico*, CXI, pp. 59-97, rip. in Id., 1951, *Introduzione al Diritto comune*, Milano: Giuffrè, pp. 33-76.
- CALASSO FRANCESCO, 1939, *Il problema storico del Diritto comune*, in Aa. Vv., *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta*, II, Milano: Giuffrè, pp. 459-513, rip. in *Introduzione al Diritto comune*, cit., pp. 139-180.
- CALASSO FRANCESCO, 1954, *Medio Evo del diritto, I – Le fonti*, Milano: Giuffrè.
- CAMPANINI MASSIMO, 1998, *Felicità e società: Averroè e Dante*, in Massimo Parodi, Marco Rossini (a cura di), *Nel perimetro del libro. Interpretazioni di Dante a confronto*, Bergamo: Lubrina, pp. 77-94.
- CARLETTI GABRIELE, 2006, *Dante politico. La felicità terrena secondo il pontefice, il filosofo, l'imperatore*, Pescara: Esa.
- CASSELL ANTHONY, 2002, "The exiled Dante's hope for reconciliation: «Monarchia» 3:16. 16-18", *Annali d'Italianistica*, XX, pp. 425-449 (vol. monografico dedicato all'*Exile literature*).
- CIACCI OTELLO, 1992, *La donazione di Costantino*, in Id., *Studi danteschi*, Perugia: Tip. artigiana, pp. 1-49.
- CONETTI MARIO, 2004, *L'origine del potere legittimo. Spunti polemici contro la Donazione di Costantino da Graziano a Lorenzo Valla*, Zibello (Parma): Salvadè.
- CONTE SILVIA, 2006, "Giustiniano e l'ispirazione divina dei *Digesta*", *L'Alighieri. Rassegna dantesca*, n.s., XXVII, pp. 25-40.
- CORTESE ENNIO, 1999, *Agli albori del concetto di Diritto comune in Italia (sec. XII-XIII)*, in Aquilino Iglesia Ferreirós (a cura di), *El dret comú i Catalunya* (Actes del VIII simposi internacional, Barcelona, 29-30 de maig 1998), Barcelona: Fundació Noguera, pp. 173-195.
- COTTONE GASPARE, 1994, *Il canto VI del Paradiso (Il pensiero politico di Dante nella dimensione della sua fede cattolica)*, Alcamo: Siliqua.
- CRISTALDI SERGIO, 2000, *Dante, il profetismo gioachimita e la donazione di Costantino*, in Niccolò Mineo (a cura di), *Lecture classensi. XXIX. Costruzione narrativa e coscienza profetistica nella «Divina Commedia»*, Ravenna: Longo, pp. 7-65.
- DANTE, 1921, *Epistole*, a cura di Ermenegildo Pistelli, Firenze: R. Bemporad e Figlio.
- DANTE, 1994, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di Giorgio Petrocchi, 4 vv., Firenze: Le Lettere.
- DANTE, 1995, *Convivio*, a cura di Franca Brambilla Ageno, 3 vv., Firenze: Le Lettere.

- DANTE, 2002, *Rime*, a cura di Domenico De Robertis, 3 vv., Firenze: Le Lettere.
- Da Prati Pino, 1958, *La politica e la filosofia nella «Monarchia» di Dante*, Sanremo (IM): Bracco.
- DAVIS CHARLES TILL, 1975, "Dante's Vision of History", *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society*, XCIII, pp. 143-160; rip. in Id., 1988, *Dante's Italy and other essays*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 23-41; tr. it., 1988, *La visione dantesca della storia*, in *L'Italia di Dante*, a cura di Rita Librandi, Bologna: Il Mulino, pp. 57-75.
- DI GIANNATALE GIOVANNI, 1976, "L'umanesimo di Dante. Rilievi", *Sapienza*, XXIX, 3, pp. 307-316.
- DI ROCCO EMILIA, *Chiesa e Impero: i Papi, Dante e Marsilio da Padova*, «Trame di Letteratura Comparata», III, 2003, 5/6, pp. 47-64.
- DOLCINI CARLO, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Bologna: Pàtron.
- FARNELL STEWART, 1985, "The Harmony of Church and Empire in the Divine Comedy", *Canadian Journal of Italian Studies*, VIII, 30, pp. 1-11.
- GAGLIARDI FEDERICO, 2007, *L'"alto Arrigo" nelle epistole dantesche del 1310-11. Modelli biblici e classici*, in «La Cultura. Rivista trimestrale di filosofia letteratura e storia», XLV, 1, pp. 133-142.
- GILSON ÉTIENNE, 1939, *Dante et la philosophie*, Paris: Vrin.
- GIUNTA FRANCESCO, 1952, *La politica antiereticale di Federico II*, in Comitato per il VII centenario della morte di Federico II imperatore e re di Sicilia (a cura di), *Atti del Convegno internazionale di studi federiciani* (Palermo, Catania e Messina, 10-18 dicembre 1950). Palermo: Renna, pp. 91-95; rip. in Id., 1968, *La coesistenza nel medioevo*, Bari: Dedalo, pp. 66-7.
- GORNI GUGLIELMO, 2008, *Dante. Storia di un visionario*, Roma-Bari: Laterza.
- HAVELY NICK, 2004, *Dante and the Franciscans: Poverty and the Papacy in the 'Commedia'*, Cambridge: Cambridge University Press.
- IMBACH RUEDI, 1996, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale 1*, Fribourg-Paris: Édition universitaire/Cerf.
- KELSEN HANS, 1905, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Wien-Leipzig: Deuticke, trad. it., 1974, *La teoria dello Stato in Dante*, Bologna: Boni.
- KEMPSHALL MATHEW, 2007, *Accidental perfection: ecclesiology and political thought in "Monarchia"*, in Paolo Acquaviva, Jennifer Petrie (a cura di), *Dante and the Church. Literary and Historical Essays*, Dublin: Four Courts, pp. 127-171.
- LEEKER JOACHIM, 1993, "Gottgewollter Weltherrscher oder Kulturpolitiker auf dem Kaiserthron? Augustus in der italienischen Literatur des Trecento", *Zeitschrift für romanische Philologie*, CIX, 1-2, pp. 113-135.
- LEY KLAUS, 1993-94, "«Ultimo imperadore de li romani» (Convivio IV, 3). Friedrich II. als Exemplum Dantes", *Deutsches Dante-Jahrbuch*, LXVIII-LXIX, pp. 153-181.
- MACCARRONE MICHELE, 1955, "Il terzo libro della Monarchia", *Studi Danteschi*, XXXIII, pp. 5-142.
- MACCARRONE MICHELE, 1976, "Papato e Impero nella «Monarchia»", *Nuove letture dantesche*, pp. 259-332; rip. in Id., 1991, *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, II, Roma: Herder, pp. 1063-1135.
- MANCUSI-UNGARO DONNA, 1987, *Dante and the Empire*, Lang, New York-Bern-Frankfurt am Main-Paris; Lang.
- MARANGIO DANTE, 1990, "Dante tra l'amore e la giustizia", *Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti*, n.s., LII, pp. 195-215.
- MARINI QUINTO, 2001, *Le epistole per Arrigo VII e i rapporti con la 'Commedia'*, in Aa. Vv., «Per correr miglior acque...». Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio (Atti del Convegno di Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999), Roma: Salerno, II, pp. 927-954.
- MARTINELLI BRUNO, 1983, *Sul «quodammodo» di Monarchia III, 15, 17*, in Aa. Vv., *Miscellanea in onore di Vittore Branca 1: Dal Medioevo al Petrarca*, Firenze: Olschki, pp. 193-214.
- MATTEINI NEVIO, 1958, *Il più antico oppositore di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De reprobatione Monarchiae»*, Padova: CEDAM.

- MENESTÒ ENRICO, 1998, *Federico II nelle opere di Dante*, in Id. (a cura di), *Esculum e Federico II. L'imperatore e la città: per una rilettura dei percorsi della memoria*. (Atti del convegno svoltosi in Ascoli Piceno, 14-16 dicembre 1995), Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 316-357.
- MINEO NICCOLÒ, 2000, *Dante: un sogno di armonia terrena*, in Id. (a cura di), *Lecture classensi. XXIX. Costruzione narrativa e coscienza profetistica nella "Divina Commedia"*, Ravenna: Longo, pp. 191-237, rip. in Id., 2005, *Dante: un sogno di armonia terrena*, I, Torino: Tirrenia, pp. 15-52.
- MINEO NICCOLÒ, 2000, *Lettura del canto VI del Paradiso. Il regno della giustizia*, in *Lectura Dantis neapolitana*, in, Napoli: Loffredo, pp. 89-145, rip. in *Dante: un sogno di armonia terrena*, cit., II, pp. 57-104.
- MINIO-PALUELLO LORENZO, 1955, *Tre note alla Monarchia*, in AA. Vv., *Medioevo e Rinascimento: studi in onore di Bruno Nardi*, II, Firenze: Sansoni, pp. 501-24.
- MORGHEN RAFFAELLO, 1977, *Dante e Averroè: dalle canzoni filosofiche del Convivio agli ideali umani della Monarchia*, in *L'averroismo in Italia* (Atti dei Convegni Lincei, Roma, 18-20 aprile 1976), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 49-61.
- NARDI BRUNO, 1921, "Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco", *Giornale storico della letteratura italiana*, LXXVIII, pp. 1-52, p. 34; poi in ID., 1930, *Saggi di filosofia dantesca*, Milano: Dante Alighieri, pp. 239-305.
- NARDI BRUNO, 1942, "La «Donatio Constantini» e Dante", *Studi danteschi*, XXVI, pp. 47-95, rip. in Id., 1944, *Nel mondo di Dante*, Roma: Edizioni di Storia e letteratura, pp. 109-159.
- NARDI BRUNO, 1960, *Dal «Convivio» alla «Commedia»* in Id., *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, pp. 37-151,
- NEGLIA LUIGI, 1994, "Federico II in Dante", *Civiltà dei Lincei*, II, pp. 36-39.
- PADOAN GIORGIO, 2002, *Ultimi studi di filologia dantesca e boccacciana*, Ravenna: Longo.
- PERTILE LINO, 1978, *La puttana e il gigante: dal Cantico dei cantici al Paradiso terrestre di Dante*, Ravenna: Longo.
- POOLE GORDON, 1994, "Local autonomy in Dante's conception of world order", *Italiana*, VI, pp. 27-36.
- PULETTI GIOVANNA, 1993, "La donazione di Costantino nei primi del '300 e la «Monarchia» di Dante", *Medioevo e Rinascimento*, n.s., IV, pp. 113-135.
- RICCI PIER GIORGIO, 1965, *Dante e l'Impero di Roma*, in AA. Vv., *Dante e Roma* (Atti del Convegno di Studi a cura della "Casa di Dante", Roma, 8-10 aprile 1965), Firenze: Le Monnier.
- RUSSO VITTORIO, 1978, "La «Monarchia» di Dante (diritto naturale e stato di diritto)", *Lavoro Critico*, XV-XVI, 1978, pp. 167-208;
- RUSSO VITTORIO, 1987, *Impero e stato di diritto. Studio su «Monarchia» ed «Epistole» politiche di Dante*, Napoli: Bibliopolis.
- SANGUINETI FEDERICO, 1992, *Dante reazionario*, Roma: Editori Riuniti.
- SASSO GENNARO, 2002, *Dante: l'imperatore e Aristotele*, Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- SCHILDGEN BRENDA DEEN, 2001, "Dante's Utopian Political Vision, the Roman Empire, and the Salvation of Pagans", *Annali d'Italianistica*, XIX, pp. 51-69.
- SCIUTO ITALO, 2006, *Il problema dell'intelletto in Dante e nell'averroismo*, in Claudio Gabrio Antoni (a cura di), *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e nella Commedia di Dante* (Atti del Convegno Internazionale, Udine, 15-16 aprile 2005), Pasion di Prato (UD): Campanotto, pp. 27-48.
- SEGRE CESARE, 2001, *La figura di Federico II nella letteratura italiana fino a Dante*, in Fonseca Cosimo Damiano, Renata Crotti (a cura di), *Federico II e la civiltà comunale nell'Italia del nord* (Atti del convegno internazionale di studi promosso in occasione dell'VIII centenario della nascita di Federico II di Svevia, Pavia-Rivellino, 13-15 ottobre 1994), Roma: De Luca, pp. 417-426.
- TARTARO ACHILLE, 1993, *Dante e l'«alto Arrigo»*, in Mauro Tosti-Croce (a cura di), *Il viaggio di Enrico VII in Italia*, Città di Castello: Edimond, pp. 57-60.
- SILVERSTEIN THEODORE, 1975, *Il trono di Arrigo nel "Paradiso" dantesco e la concezione medievale del monarca*, in Id., *Poeti e filosofi medievali*, Bari: Adriatica, pp. 100-117.

SOAVE-BOWE CLOTILDE, 1995, *Dante and the Hohenstaufen: from chronicle to poetry*, in John Barnes, Cormac Ó Cuilleanáin (a cura di), *Dante and the Middle Ages. Literary and historical essays*, Dublin: Foundation for Italian Studies - Irish Academic Press, pp. 181-210.

S. THOMAE AQUINATIS, 1980, *Summa Theologiae*, in *Opera omnia*, a cura di Roberto Busa, 2: *Summa contra Gentiles, autographi deleta, Summa Theologiae*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Holzboog, pp. 354-523.

VALLONE ALDO, 1994, *Dante e la scienza*, in ID., *Percorsi medievali e cultura dantesca*, Napoli: Accademia di archeologia, lettere e belle arti, pp. 39-74.

VILLA CLAUDIA, 1997, "Trittico per Federico *immutator mundi*", *Aevum*, LXXI, pp. 331-358.

VINAY GUSTAVO, 1962, *Interpretazione della Monarchia di Dante*, Firenze: Le Monnier.

VITI GORIZIO, 1998, *Dante e la «Divina commedia». Introduzione e guida allo studio dell'opera dantesca: Storia e antologia della critica*, Firenze: Le Monnier.

WEIGEL RICHARD, 2000, "Dante's ambivalence toward Julius Caesar and Frederick II", *Classica et Mediaevalia*, LI, pp. 271-288.

Abstract

IL DUPLICE VOLTO DEL MONARCA DANTESCO: TRA TEORIA POLITICA E REALTÀ STORICA

(THE DOUBLE FACE OF DANTE'S MONARCH: BETWEEN POLITICAL THEORY AND HISTORICAL REALITY)

Keywords: Universal Monarchy, Political Theory, History, Right, Divine Providence

Despite the huge research recently carried out by scholars on the Empire theory in Dante's *Monarchia*, it has not clear yet what role historical *exempla* of Roman and Medieval Emperors play. Most of all are reported in *Divine Comedy* to refine that theory: as Dante measures virtue of historical universal rulers by their afterlife destiny and shows how difficult it is to connect political theory and its application to reality.

Comparing the three theoretical questions (if universal government is necessary; if the Roman people received the monarchy by right; if the Monarch receives his authority directly from God), he investigated in *Monarchia*, to the judgement on historical Monarchs, shows that Latin political treatise cannot be dismissed as a utopian project, out of historical reality.

FLAVIO SILVESTRINI
Dipartimento di Scienze Politiche
Università "La Sapienza" di Roma
flasilve@gmail.com

MANUELA GIRGENTI

POLITICA E DIRITTO NEL PENSIERO DI MAIMONIDE

1. Brevi cenni biografici

Le radici del pensiero politico maimonideo non vanno certamente ricercate nelle vicissitudini che ne caratterizzarono la vita, dalla giovane età sino a quella adulta, ma senza dubbio queste contribuirono a rafforzarlo. Una breve panoramica sulla sua vita può darcene un'idea. Maimonide nacque a Cordova il 30 marzo del 1138 in un ambiente particolarmente vivo e stimolante, tanto che su di esso si è creata una sorta di mitologia parastorica, sulla base della quale sono state idealizzate sia la cultura della Spagna arabo-berbera, sia le condizioni di pace, di convivenza e di reciproca integrazione tra musulmani, ebrei e cristiani. A Cordova, infatti, divenuta un rinomato centro di studi e di cultura, si sviluppò una intensa attività intellettuale di mediazione con la cultura greco-classica e con la cultura arabo-islamica e giudea. Non ci sono, in realtà, equivalenti nella storia degli uomini di una simile riuscita mediazione di tre culture e di tre religioni: ebraismo, cristianesimo e islamismo.

I Maimon, residenti a Cordova da diversi lustri, erano una delle famiglie più stimate della città. Maimon ben Joseph, il padre di Mosè Maimonide, giudice rabbinico, aveva fama di uomo saggio e studioso della Torah. La serena esistenza dei Maimon a Cordova si interruppe quando gli Almohadi, provenienti dall'Africa nord-occidentale o Maghreb, presero il potere in Andalusia, scacciando la dinastia degli Almoravidi. Gli Almohadi, fanatici ed intolleranti, propugnatori di un ritorno all'islamismo puro, eliminarono senza alcuna pietà gli Almoravidi, colpevoli, ai loro occhi, del grave rilassamento dei costumi e di empie alleanze con i principi cristiani. Furono talmente intolleranti da non accettare nelle terre conquistate religioni diverse dall'islamismo. Così, quando nel 1148 conquistarono Cordova, gli ebrei furono posti di fronte a un doloroso dilemma: o l'esilio o la conversione. Per coloro che fossero rimasti, senza convertirsi alla religione maomettana, ci sarebbe stata la morte certa, poiché gli Almohadi consideravano impura la presenza dei cristiani e degli ebrei sul loro territorio: dal momento che Maometto era l'ultimo dei profeti, era necessario riconoscere la nuova fede, che superava tutte quelle che l'avevano preceduta.

I Maimon, decisi a non abiurare la propria fede, si trasferirono a Fez, nell'Africa del Nord, dove, pur essendoci una accademia ebraica piuttosto attiva, cercarono di nascondersi tra le pieghe del tessuto sociale della città. A Fez Maimonide, oltre alla sua formazione

talmudica, completò gli studi di medicina, ma dopo cinque anni di apparente serenità fu nuovamente costretto con la sua famiglia a riprendere la via dell'esilio. Anche qui gli Almohadi decisero di non tollerare la presenza degli ebrei, a cui fu nuovamente imposta la scelta della conversione, dell'esilio o della morte e, come avvertimento, non esitarono a giustiziare il capo della locale accademia talmudica, Judah ha ibn Soussan, che si era rifiutato di abiurare. Così il 18 aprile del 1165 i Maimon si imbarcarono su una nave diretta in Terrasanta, ma una volta giunti a Gerusalemme, essendo in corso la seconda crociata, si resero conto che le condizioni di vita per gli ebrei erano molto precarie. Decisero allora di trasferirsi ad Alessandria d'Egitto, dove sembrava esserci un clima più tollerante nei confronti degli ebrei. La fortuna, però, non sembrava essere dalla parte del giovane Maimonide. La morte del fratello, seguita da problemi economici e l'insorgere di forti contrasti con la locale comunità ebraica, in maggioranza di obbedienza caraita, non gli consentirono di potersi applicare nello studio della Torah, della filosofia e della medicina.

Sembra che Maimonide – scrive Hayoun – aureolato dalla gloria del padre e preceduto dalla propria fama di conoscitore della Torah, abbia fortemente indispettito con alcuni clamorosi interventi questa potente comunità: come si permetteva questo giovane andaluso di richiamare i caraiti ai loro doveri e di indicare loro come dovevano essere interpretati i comandamenti della Torah? (Hayoun 2003:26).

Al fine di evitare ulteriori complicazioni, Maimonide decise ancora una volta di cambiare aria e si trasferì a Fustat, nella vecchia città del Cairo, dove per la sua fama di valente medico fu chiamato a corte, quale medico personale del Saladino. La nomina gli diede, finalmente, prestigio e benessere economico, ma soprattutto rappresentò un ottimo salvacondotto per la sua tranquillità sociale. È in questo periodo che scriverà le sue opere più importanti: il *Mishnè Torah*, opera fondamentale di codificazione giuridica, e la *Guida dei perplessi*, che analizza soprattutto i rapporti tra religione e filosofia. È proprio con *La Guida dei perplessi* che la storia del pensiero ebraico trova il proprio termine di riferimento in Maimonide, tanto che furono per primi i suoi contemporanei a riconoscerne la grandezza, scrivendo che era stato Dio a mandarlo per far germogliare e fiorire una terra arida con la pioggia stillante della sua sapienza.

Oggi, invece, è opinione diffusa tra gli studiosi che Maimonide sia una figura complessa e che, spesso, il suo pensiero sfugga a ogni interpretazione che intenda bloccarlo su una decisa alternativa o *aut-aut*, come quella secondo cui o il suo autore sarebbe un filosofo che si sarebbe definitivamente lasciato alle spalle i contenuti della fede ebraica o invece un uomo interamente legato alla tradizione. Lo

stesso Sermoneta è del parere che «dietro la figura e gli scritti di Maimonide si cela un segreto, qualcosa che è difficile definire» (Sermoneta 1983:85).

2. *La filosofia elitaria ed esoterica di Maimonide*

Nella realtà, cogliere il pensiero di Maimonide non sempre è impresa facile. Egli – su sua stessa ammissione – si rivolge a quelli che vengono chiamati gli uomini dell'élite, anche se di tanto in tanto traspare l'intenzione e la volontà di educare gli uomini semplici di fede ad un culto di natura intellettuale. D'altra parte egli stesso avverte il lettore che *La guida dei perplessi* è un libro complesso, scritto volutamente in maniera molto dispersiva e in alcuni punti, ma volutamente, contraddittoria. L'opera – lo scrive chiaramente Maimonide – ha un fine nascosto: quello di spiegare le metafore oscure che occorrono spesso nei libri profetici e che, non presentandosi chiaramente come metafore, appaiono evidenti e senza significati esoterici all'ignorante e al distratto. Quando il vero sapiente le esamina e le assume nel loro significato letterale, inizialmente sorge in lui una forte perplessità; ma quando comprenderà che si tratta di una metafora, tornerà sulla retta via e si libererà di quella perplessità. «Non mi si chieda qui, dunque, altro che le prime parole dei capitoli, e se queste parole non si trovano in quest'opera ordinate e l'una di seguito all'altra, ma sparse e mescolate con argomenti diversi che si vogliono spiegare, il fatto è che io intendo che le verità balenino da esse, e poi si nascondano, così da non opporsi all'irresistibile intenzione divina, la quale ha stabilito che le verità specialmente riservate a farla comprendere restino nascoste al volgo» (Maimonide 2009:639).

Maimonide è, dunque, un filosofo elitario. È dell'idea che tra gli esseri umani vi sia una differenza nella capacità conoscitiva, per cui ne consegue che le verità debbono essere trasmesse solamente a chi è in grado di capire senza fraintenderle. Possono sì essere messe per iscritto, ma in questo caso debbono venire camuffate sotto forma di metafore, poiché, offrendosi alla totalità dei lettori possono venire fraintese e stravolte da chi non è in grado di capirne l'importanza. Da qui la necessità dell'esoterismo. L'ignoranza del volgo non consente di cogliere "l'altro" che c'è dietro le immagini sensibili, ma è pur sempre – secondo Maimonide – l'unica via per riuscire a trasmettere contenuti trascendenti.

Lo stesso Tommaso d' Aquino, che nella sua formazione culturale ha sicuramente incontrato Maimonide, tanto è vero che nei suoi scritti lo cita più volte, affermò che è conveniente alla Sacra Scrittura comunicare, attraverso immagini sensibili, le realtà spirituali, sostenendo nella *Summa Teologica* che è naturale che l'uomo giunga

all'intelligibile attraverso i sensibili, in quanto ogni nostra conoscenza ha inizio dai sensi.

La rivelazione biblica, per Maimonide, parla la lingua degli uomini ed è un linguaggio eminentemente pedagogico che va sottoposto a un processo di progressiva purificazione al fine di giungere a gradi di speculazione sempre più elevati. Non solo, ma è un processo che deve andare avanti molto lentamente, perché è pericoloso affrettare i tempi, «così come è pericoloso nutrire un lattante con pane e acqua» (ivi:142).

In realtà, la tortuosità del suo metodo, il glissare su argomenti e questioni particolarmente delicate per il pensiero ebraico e il continuo ricorso all'esoterismo potrebbero avere una spiegazione molto più semplice: la possibilità di potere liberamente esprimere il proprio pensiero, ma di renderlo nello stesso tempo tortuoso, dato il clima culturale e religioso del tempo. Maimonide, infatti, profondo conoscitore della filosofia islamica e greca, e in particolare del pensiero di Aristotele e di Platone, non poté esimersi dal superare gli angusti, e spesso soffocanti, confini del pensiero ebraico. Ma, essendo sempre rigorosamente osservante della tradizione talmudica evitò di esporre chiaramente i suoi dubbi e le sue perplessità per evitare accuse di eresia, accuse che, fra l'altro, alcune comunità giudaiche non mancarono di rivolgergli. In merito alla famosa questione, per esempio, se il mondo sia eterno, come sosteneva Aristotele, o sia stato creato *ex nihilo*, come sostiene la Bibbia, la posizione di Maimonide lascia alquanto perplessi, poiché sostiene che, essendo indimostrabili le due teorie, conviene optare per il creazionismo, semplicemente perché quest'ultima teoria si appoggia all'autorevolezza della tradizione. Per tutto il resto, il testo biblico, così come mille anni prima aveva sostenuto Filone d'Alessandria, deve essere sottoposto ad una interpretazione extra-letterale e affidata a una esegesi allegorica generalizzata e indiscriminata, lasciando, come abbiamo già evidenziato, l'interpretazione letterale al volgo ignorante e ingenuo. In tal senso, la descrizione del paradiso terrestre e del peccato originale non vanno intese letteralmente, come se vi fosse stato realmente un albero, un serpente, un frutto etc., ma piuttosto come allegoria di una realtà psicologica e spirituale: quella dell'uomo diviso tra la tendenza al male e il richiamo divino. Su questa scia anche l'attraversamento del deserto, percorso dagli ebrei in fuga dall'Egitto, si presterebbe a diversi livelli di lettura e di interpretazione allegorica. In un succedersi di sofferenze e di interventi divini, il deserto si trasforma in un percorso educativo, un itinerario attraverso il quale gli ebrei cercheranno la propria strada verso l'alto. Le privazioni fisiche null'altro sarebbero che il riflesso esteriore di una mancanza (la conoscenza di Dio) e, allo stesso tempo, si configurerebbero come prove per il superamento di questa incompletezza interiore. L'itinerario a Dio si apre, quindi, secondo

Filone, attraverso insidie che rendono gli uomini «prostrati nel corpo e battuti nello spirito e li sottopongono a delle prove dure e crudeli: la fame e la sete» (Filone 1998:191)

Seguendo questa logica, anche la storia di Mosè con la sua salita sul monte Sinai, dove Dio, dopo un colloquio “faccia a faccia,” gli consegnò le tavole della Legge, andrebbe interpretata allegoricamente e la Rivelazione, a questo punto, potrebbe non avere un carattere esclusivamente religioso, ma anche politico. Mosè, infatti, guidando il popolo ebraico verso la terra promessa, era ben conscio delle difficoltà che doveva affrontare per fondare il nuovo Stato del popolo di Dio. Gli uomini, che lo seguivano, apparivano fragili, volubili con una fede certamente non ferrea e inclini a scivolare nell'idolatria, tanto è vero che, quando Mosè si trattene più giorni sul monte Sinai, gli israeliti si credettero abbandonati e ripiombarono nell'idolatria. Pochi giorni dopo, scendendo dalla montagna con le tavole della testimonianza e vedendo il suo popolo adorare un vitello d'oro, Mosè non nascose la sua ira e ancor più comprese quella del Signore, che poco prima gli aveva detto: «Va, scendi, perché il tuo popolo, che tu hai fatto uscire dal paese d'Egitto, si è perversito. Non hanno tardato ad allontanarsi dalla via che io avevo loro indicata! Si sono fatti un vitello di metallo fuso, poi gli si sono prostrati dinanzi, gli hanno offerto sacrifici e hanno detto: Ecco il tuo Dio, Israele: colui che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto» (Esodo: 32.7-8).

Quando Mosè, poi, vide che il suo popolo non aveva più freno nel peccare, si pose alla porta dell'accampamento e disse: «Chi sta con il Signore, venga da me! Gli si raccolsero attorno tutti i figli di Levi e gridò loro: Ciascuno di voi tenga la spada al fianco. Passate e ripassate nell'accampamento da una porta all'altra: uccida ognuno il proprio fratello, ognuno il proprio amico, ognuno il proprio parente. I figli di Levi agirono secondo il comando di Mosè e in quel giorno morirono circa tremila uomini del popolo. Allora Mosè disse: Ricevete oggi l'investitura del Signore; ciascuno di voi è stato contro suo figlio e contro suo fratello, perché oggi Egli vi accordasse una benedizione»(ivi 26-27-28).

3. La fondazione della visione teologica della politica.

Il ruolo di Mosè, a questo punto, è chiaro. Nel racconto biblico assume il triplice ruolo di Sommo sacerdote, di Re e di Legislatore, gettando così le basi per una visione teologica della politica.

È questo il motivo per cui, incontrovertibilmente, Mosè rappresenta la verità, l'autorità e la legge. Un ruolo che lo stesso Hobbes gli riconosce, quando sostiene che non si possono concludere patti con Dio, se non grazie alla mediazione di qualcuno che rappresenti la persona di Dio; e ciò può essere fatto solo dal

luogotenente di Dio, che detiene, sotto di lui, la sovranità. E, in maniera ancora più chiara, precisa:

Il popolo di Israele così dice a Mosè: «parla tu a noi e ti ascolteremo; ma non ci parli Iddio, perché non si debba morire» (*Es.*, 20,19); e questa è obbedienza assoluta nei confronti di Mosè. Riguardo al diritto del re, Dio stesso così dice per bocca di Samuele: ecco quale sarà il diritto del re, che regnerà su di voi: prenderà i vostri figli e li destinerà ai suoi carri e ai suoi cavalli; e a correre davanti al suo cocchio, a mietere le sue messi, a preparargli le armi da guerra e ciò che è necessario per i suoi carri. Anzi, prenderà pure le vostre figlie, perché facciano da profumiere, da cuoche e da panettiere. Prenderà i migliori dei vostri campi, dei vostri vigneti e dei vostri oliveti, per darli ai suoi ministri. Preleverà le decime sulle vostre messi e sulle vostre vigne, per darle ai suoi cortigiani e ai suoi ufficiali. Prenderà i vostri servi e le vostre serve, e il fiore dei vostri giovani, e se ne servirà per i suoi lavori. Esigerà, infine, la decima sui vostri greggi e voi stessi diventerete suoi schiavi (*I Sam.*, 8,11-18). Questo è il potere assoluto, ed è riassunto nelle ultime parole: e voi stessi diventerete suoi schiavi (Hobbes 2005:108).

Una considerazione, quest'ultima, da non sottovalutare, poiché chiaramente Mosè punta, come rileva a tal proposito Giannini, verso un'accezione nuova del politico, mutando radicalmente la natura dell'*auctoritas*. Rendendosi conto di non potere reclamare l'autorità di governare gli Israeliti, in quanto non discendente diretto di Abramo, si vide costretto ad affermare la sua autorità in maniera diversa, fondandola sul consenso del popolo e sulla promessa di obbedienza (Giannini 2006:34). È proprio partendo da questa forma di obbedienza incondizionata a Mosè, che in sostanza ne fa il vero fondatore storico del popolo di Israele come unità politica, che si costruisce, presupponendo e affermando l'esistenza del Dio unico, ovvero di un Dio esclusivo che nella perentoria ingiunzione "non avere altri dèi di fronte a me" (*Deuteronomio*, V,7) e nella sua auto rivelazione, istituisce e stabilisce, per il tramite di *ha-ish Mosheh*, dell'uomo Mosè, l'assolutezza della sua legge. «Ma Dio istituì anche l'assolutezza della sua sovranità. Anzi meglio, proprio perché Dio fece Mosè re del suo popolo, così è chiamato infatti nella legge di Dio, ne sancì in maniera definitivamente inattaccabile e incontrastabile la legittimità ad essere sovrano» (Ibidem).

Ma, ancor prima, lo stesso Spinoza aveva rilevato che nei cinque libri, comunemente attribuiti a Mosè, vi sono contenuti molti precetti morali che non figurano come insegnamenti morali universali per tutti gli uomini, ma come comandi conformi soprattutto alla capacità di intendere ed al carattere della sola nazione ebraica. Essi pertanto – a detta di Spinoza - riguardano solo l'utilità dello Stato. Per esempio, Mosè non insegna ai giudei a non uccidere e a non rubare, come maestro o profeta, ma impone loro questi divieti come legislatore o capo. Infatti egli non prova con argomentazioni la bontà

di questi insegnamenti, ma ai comandi aggiunge la pena, la quale può e deve variare a seconda del carattere di ciascuna nazione. Così anche il comandamento di non commettere adulterio riguarda solamente l'utilità della comunità e dello Stato: se avesse voluto impartire un precetto morale riguardante la serenità dell'animo e la vera felicità di ciascuno e non solo l'utile della comunità, allora avrebbe condannato non solo l'atto pratico, ma anche lo stesso consenso dell'anima, come fece Cristo, che insegnò solo precetti universali. E per tale ragione Cristo promette un premio spirituale e non, come Mosè, un premio materiale. Cristo – sostiene Spinoza – fu inviato non per la conservazione dello Stato e per l'istituzione delle leggi, ma per l'insegnamento della sola legge universale. «È quindi facile capire che Cristo non ha per nulla abrogato la legge di Mosè, dal momento che non ha inteso introdurre nello Stato nessuna nuova legge, né si curò d'altro se non dell'insegnamento di precetti morali. Tali precetti furono da Lui distinti dalle leggi dello Stato e questo fece soprattutto a causa dell'ignoranza dei Farisei i quali credevano che conducesse una vita felice chi osservasse le leggi dello Stato, cioè a dire la legge di Mosè. Ma tale legge, ripeto, non riguardava che lo Stato e non servì alla formazione morale degli Ebrei, bensì alla loro costrizione» (Spinoza 2005:473).

Mosè, in sintesi, deve fondare la sua autorità sulla credenza religiosa e, attraverso questa, obbligare al rispetto della legge il popolo israelita. Da questo momento azione politica e credenza religiosa costituiscono un binomio indissolubile, tanto da sollevare il sospetto che – ed è un concetto ricorrente nel pensiero di Spinoza – la religione ebraica fondata da Mosè avesse come scopo solo il raggiungimento e la conservazione dello Stato ebraico. Su tale argomento, infatti, le considerazioni del pensatore ebreo-olandese mirano ad evidenziare una sostanziale e profonda differenza tra Mosè e Gesù: il primo si è mostrato interessato alla conservazione dello Stato, il secondo, invece, ad impartire insegnamenti universali. Ed ancora, Mosè, da un lato, si è impegnato ad istituire leggi per perseguire il suo scopo, mentre Gesù si è preoccupato, sostanzialmente, di impartire insegnamenti morali. «Di fatto: Mosè è stato un vero e proprio legislatore e principe, Gesù, al contrario, è stato a tutti gli effetti un campione – nel senso anche di modello – della morale» (Giannini 2006:43). Una chiave di lettura, quest'ultima, sulla quale insiste Spinoza, facendo rilevare che quando gli Ebrei, dopo la prima distruzione della città, furono condotti prigionieri a Babilonia, non essendo in quel tempo divisi in sette, trascurarono immediatamente le cerimonie di rito; anzi, abbandonarono tutta quanta la legge di Mosè, dimenticarono le leggi patrie in quanto completamente superflue e iniziarono a mescolarsi alle altre genti, come risulta esaurientemente da Esdra e da Neemia. «È quindi fuor di dubbio – conclude Spinoza – che i Giudei, venuto meno lo Stato,

non sono obbligati alla legge di Mosè più di quanto lo siano stati prima che si costituisse la loro comunità politica. Prima di uscire dall' Egitto, finché vivevano fra altre nazioni, non ebbero infatti leggi loro particolari ed erano vincolati solo al diritto naturale, e certamente anche alle leggi dello Stato in cui vivevano, nella misura in cui dette leggi non contrastavano con la legge divina naturale» (Spinoza 2005:774).

La religione, in sintesi, non avrebbe altro ruolo che quello di assicurare la stabilità dello Stato, poiché, presentandosi agli uomini come legge divina, contribuirebbe alla crescita morale di essi e, di conseguenza, nel rispetto delle sue norme, al progressivo avanzamento verso il benessere e la felicità nella loro vita associata. Infatti, secondo il punto di vista di Maimonide,

nel complesso degli scopi della Legge perfetta rientra anche l'abbandono, il disprezzo e la riduzione, per quanto è possibile degli appetiti, e il fatto di non mirare ad essi se non nei limiti del necessario: Tu sai già che la maggior parte di ciò verso cui spinge l'avidità del volgo consiste nell'appetito del cibo, del bere e dell'accoppiarsi; e questo è ciò che distrugge la perfezione ultima dell'uomo, danneggia anche la sua prima perfezione, e corrompe buona parte delle situazioni in cui si trovano gli abitanti delle città, nonché l'amministrazione della casa, perché seguendo solo il proprio appetito – come fanno gli ignoranti – il desiderio di studiare viene soppresso, il corpo si corrompe, l'uomo perisce prima di quanto preveda la sua vita naturale, aumentano le ansie e i problemi, crescono l'invidia, l'odio, la disputa per portar via i beni altrui; e a spingere a tutto questo è il fatto che l'ignorante pone il solo piacere come fine da cercare di per sé. Per questo Dio si è curato di darci delle leggi per eliminare questo fine e cancellarne il pensiero in tutto e per tutto, impedendo tutto ciò che spinge all'avidità e al puro piacere: e questo è uno dei più importanti intendimenti di questa legge (Maimonide 2009:639).

Ma aggiunge anche che, regolando azioni e opinioni, quindi l'intero ordine sociale, la Legge non deve essere semplicemente creduta, bensì compresa in termini razionali. Ora chi può comprendere in termini razionali la Legge? Certamente, attenendoci sempre al pensiero maimonideo, non il volgo, ma quella ristretta cerchia di intellettuali che allo studio della logica, della matematica, della filosofia e della Torah hanno dedicato la loro vita. È in questa particolare visione che si erge ancora più maestosamente la figura del profeta, di colui, cioè, che per meriti speciali gode dell'ispirazione divina. Solamente il profeta, quindi, agli occhi di Maimonide si attesta come il fondatore dello stato perfetto, che rende possibile, tra le altre attività, lo svolgimento della vita teoretica, offrendo, in sintesi, l'immagine storico-concreta del filosofo-Re che fonda uno stato orientato alla specifica perfezione dell'uomo. Un punto sul quale anche Strauss si mostra d'accordo, quando rileva che «la

profezia non ha rilevanza tanto metafisica, quanto pratica, cioè politica, e in questo senso è strettamente legata alla creazione di una perfetta legislazione e di un governo giusto, condizioni, entrambe, indispensabili per il raggiungimento dello scopo originario della Rivelazione: la perfezione morale e spirituale dell'uomo» (Strauss 2003: 88). Maimonide, fra l'altro, considera Mosè come il principe dei profeti, poiché nella scala della divinazione, composta da ben 11 gradi, ne occupa il grado elevato, in quanto fra i profeti è stato l'unico a parlare faccia a faccia con Dio senza servirsi della facoltà immaginativa.

Infatti, una predicazione simile a quella fatta a noi da Mosè nostro maestro non venne fatta prima da nessun altro di quelli che noi conosciamo, da Adamo sino ai suoi tempi, e neppure dopo di lui una predicazione simile venne fatta da nessuno dei nostri profeti. Del pari, fondamento della nostra Legge è che non ce ne sarà mai un'altra; per questo, secondo la nostra opinione, non c'è mai stata una Legge e non ce ne sarà mai, eccezion fatta per una sola, ossia la Legge di Mosè nostro maestro. La spiegazione di questo, stando a ciò che è affermato dai libri profetici delle Scritture e si trova nella tradizione, è che nessuno dei profeti che hanno preceduto Mosè nostro maestro – per esempio, i “patriarchi”, Sem, Eber, Noè, Matusalemme, Enoch – ha mai detto ad una categoria di persone: Dio mi ha inviato da voi e mi ha ordinato di dirvi questo e quello, vi ha vietato di fare questo, e vi ha ordinato di fare quello. Questa cosa non è testimoniata da alcun testo della Torah e non è riportata da alcun messaggio veridico (Maimonide 2009: 465-466).

Ora, ritornando a considerare che la mente umana ha dei limiti e che solamente una ristretta cerchia di uomini è disposta ad intraprendere il difficile cammino verso la conoscenza di Dio, è opinione di Maimonide che il linguaggio della filosofia non è adatto per la comunicazione delle verità rivelate alla moltitudine e, di conseguenza, il profeta deve disporre anche di una perfetta capacità immaginativa che lo renda capace di utilizzare il linguaggio metaforico spesso necessario per l'esposizione pubblica delle verità rivelate.

Non sfuggirà, dunque, che nella *Guida dei perplessi* c'è una decisiva presenza della filosofia politica platonica. Platone, infatti, nella *Repubblica* considera il Bene come idea culminante nel mondo delle idee e, in particolare, mette in rilievo che colui che contempla l'idea del Bene non possa fermarsi alla contemplazione, ma deve poi educare i suoi concittadini all'esercizio dell'attività morale. Colui che contempla l'Assoluto, il filosofo, è anche colui che ritorna nella città per educare i suoi concittadini. La contemplazione, nella *Repubblica* di Platone, diventa uno strumento per insegnare, per educare, per agire all'interno della comunità.

Sembra, in sintesi, che Maimonide, mosso da un interesse morale e politico, abbia recepito, leggendo il Platone della *Repubblica*,

soprattutto l'idea del Bene: «da qui la trasformazione della metafisica in etica, della conoscenza di Dio come conoscenza pratica di Colui che agisce moralmente, mosso dall'amore come continua attività» (Kajon 2005:70). Ma è pur vero, nella realtà, che tra la concezione mosaica della Legge e quella platonica c'è di fatto una sostanziale differenza. In Platone, infatti, il compito di governare e promulgare le leggi spetterebbe al filosofo, il quale, in possesso della vera conoscenza, agirebbe, per sua formazione e cultura, avendo unicamente come fine il benessere del suo popolo. Ma il filosofo, per quanto perfetto possa essere e per quanto sia capace di dominare le sue passioni, è sempre un uomo e, di conseguenza, il sospetto che le sue decisioni possano anche minimamente essere influenzate da fattori esterni o da una variante di limitatezza, insita nella natura umana, è sempre in agguato. Viceversa, la legge di Mosè, in quanto espressione della volontà divina, è perfetta e, di conseguenza, «crea le migliori condizioni in cui gli uomini possano vivere gli uni con gli altri, eliminando l'ingiustizia e concedendo un carattere nobile e virtuoso, così che gli abitanti del paese possano sopravvivere e perpetuarsi secondo un unico ordine, affinché ciascuno di essi raggiunga la sua perfezione prima e le credenze e le opinioni corrette con le quali si raggiunge la perfezione ultima» (Maimonide 2009:615).

Ma la perfezione ultima – secondo Maimonide – non si raggiunge, come abbiamo già evidenziato, estraniandoci dal mondo, ma all'interno della comunità politica, poiché l'uomo è per natura politico e tende ad associarsi ai suoi simili; egli non è come gli altri animali, per i quali la società non è tra le loro necessità. Di conseguenza, la Legge, data da Dio, non si preoccupa dei casi anomali o del danno che un uomo solo può avere a causa di quella decisione o di quel governo stabilito dalla legge, ma prende in considerazione il benessere generale della maggioranza. Ora, poiché tra gli uomini, per natura, si riscontrano grandi diversità, al punto che è difficile trovare due individui umani che concordino per carattere, è la stessa natura a richiedere, in nome di questa diversità, che gli individui umani – sostiene Maimonide – si associno e, affinché questa unione sia perfetta, è indispensabile la presenza di «un governante, che necessariamente controlli le azioni degli uomini, ne perfezioni le manchevolezze e ne riduca gli eccessi, e stabilisca azioni e costumi cui tutti gli uomini si attengano sempre secondo lo stesso uso, così che la loro naturale diversità resti celata dietro l'ampia concordia fissata dalla convenzione, e la società risulti ben ordinata» (ivi:468).

Anche se in maniera sfumata emerge chiaro nel pensiero maimonideo il concetto della convenzionalità del diritto. In poche parole, Dio dà la legge base e, successivamente, attraverso i profeti e le interpretazioni dei rabbini, verranno via via formulati modelli di vita, proibizioni e prescrizioni comportamentali, il cui unico fine è quello di agevolare l'uomo nel difficile cammino verso il bene. Nel

giudaismo, quindi, non siamo di fronte ad una legislazione basata essenzialmente sul diritto naturale, ma, in nuce, su quello positivo, tanto che Maimonide aggiunge che «la Legge, anche se non è naturale, vien fatta rientrare tra le cose naturali; ed è frutto della sapienza divina ai fini della sopravvivenza di questa specie - giacché Dio ne ha voluto l'esistenza – il fatto che sia stato posto nella natura umana che i suoi individui abbiano la capacità di governo» (ibidem). Da qui la necessità per Maimonide di compendiare nel *Mishnet Torah* l'insieme delle leggi e dei precetti in modo unitario e razionale, purificandoli dalle tesi discordanti, e spesso nocive, prodotte dalla ricca e plurisecolare letteratura talmudica. Il suo proponimento, sia nel *Mishnet Torah* che nelle altre opere *halakhiche*, è quello di codificare «il modo preciso in cui devono essere adempiuti certi precetti e, di conseguenza, ogni gesto necessario all'esecuzione è fissato con estrema precisione; perché l'azione sia eseguita con facilità dai semplici fedeli e necessario, infatti, che lo schema di comportamento sia nettamente delimitato, di modo che essi non possano discostarsene» (Sirat 1990:216). Ma il suo obiettivo principale, obbedendo alla necessità di dare ordine e sistematicità a una materia legale, è il proponimento di fare scorgere una motivazione razionale a ogni singolo precetto, tanto è vero che «il criterio generale che sorregge questa sistematizzazione è quello secondo cui l'ebraismo è una religione razionale, in grado di rispondere alle necessità più intime dell'uomo» (Gatti 2005:15). Né può essere diversamente, poiché per Maimonide, attraverso la Rivelazione, l'essere razionale dell'uomo scaturisce dalla pura relazione nella ragione che avviene nel contatto tra Dio e l'uomo stesso. Di conseguenza, la legge di Dio, così come ogni dono di Dio, è data a tutti gli uomini che vivono su questa terra, affinché ne osservino i comandamenti e razionalmente, pur con qualche eccezione, obbediscano ad essi, comprendendo, proprio attraverso la ragione, che provengono da una volontà divina razionale. Naturalmente, non tutti possono essere d'accordo con il filosofo di Cordova, il quale, consapevole, su tale questione chiarisce:

Come c'è una disputa tra gli studiosi osservanti della Legge sul fatto che le opere di Dio conseguano alla Sua sapienza, o soltanto alla Sua volontà senza che si debba cercare alcun fine per esse, così esiste la stessa disputa a proposito della nostra legislazione, che Egli ha fissato per noi. C'è chi non cerca per essa alcuna causa, e afferma che tutte le leggi seguono la mera volontà divina, mentre c'è chi dice che ogni ordine e proibizione in esse contenuto segue la sapienza divina, ed è indirizzato verso un qualche fine, e che tutte le leggi sono motivate e fissate in funzione di una qualche utilità. Ma che tutte le leggi abbiano una causa, anche se noi ignoriamo la causa di alcune di esse e non conosciamo come la sapienza divina si manifesti in esse, è la nostra dottrina comune, sia del volgo sia dell'*élite* (Maimonide 2009:610).

4. *La religione come instrumentum regni*

La religione, a questo punto, si configura come *instrumentum regni*, capace di trasformare in comandamento una verità nota a pochi e che pochi possono raggiungere con il pensiero. L'obbedienza alle leggi, in una società sana e ordinata, è per Maimonide l'unica garanzia contro la fragilità e la limitatezza di ogni singolo uomo. Credere in Dio comporta anche la rinuncia ai deliri di onnipotenza, poiché l'uomo saggio ha piena coscienza che l'onnipotenza appartiene soltanto a Dio. Nel processo di formazione di questa società ideale, intendendo la legge come barriera ad un atteggiamento etico e sociale non ortodosso, è necessario che l'educazione del cittadino abbia inizio sin dalla sua nascita, poiché l'uomo, secondo Maimonide, diversamente dagli animali appare in una posizione di assoluta impotenza. Ne consegue che nella gestione del potere il sovrano e i legislatori dovranno anche occuparsi della vita privata di ogni singolo componente della società, poiché avendo sempre come fine il suo perfezionamento, non potranno non occuparsi delle infinite connessioni fra la città, i quartieri e i singoli cortili, in quanto

ogni precetto, sia esso un ordine o una proibizione, che comporti l'eliminazione dell'ingiustizia o inciti ad avere un costume nobile che porta a una buona relazione sociale, oppure dia una opinione corretta nella quale si deve credere o per la cosa in sé o perché è necessaria ad eliminare l'ingiustizia o ad acquisire un costume nobile, ha un motivo chiaro e un'utilità evidente e spiegherò che tutte queste cose e altre del genere rientrano inevitabilmente in uno dei tre sensi suddetti, ossia la buona credenza oppure le buone condizioni della città, che si perfezionano con due cose: l'eliminazione dell'ingiustizia e l'acquisizione di un costume virtuoso (ivi:617-618)

Per Maimonide, di conseguenza, bisogna combattere ed eliminare l'assurda pretesa del volgo ignorante di considerare l'esistenza intera in funzione della propria individualità, come se non esistesse altro che lui, e di definire come male tutto ciò che esiste, quando è contrario a quello che egli vuole, trascurando di riflettere sul fatto che l'esistenza non è in funzione della singola individualità, ma in funzione della volontà del Creatore; pertanto coloro che rispettano la natura dell'esistenza e i precetti della Legge, e conoscono i fini di queste cose, hanno chiaro in ogni cosa, come arrivare alla virtù e alla verità e pongono come loro fine quello che devono avere in quanto sono uomini, ossia, secondo Maimonide, la percezione; per quanto concerne, invece, le necessità del corpo, questi ultimi cercano solo ciò che è necessario. «Tutto ciò che tu vedi di difficile ed arduo per noi è dovuto a questo: dilungarsi nella ricerca di ciò che non è necessario rende difficile persino il reperimento del necessario, perché quanto più le speranze si legano a questa ricerca, tanto più la cosa diventa pesante, e le forze e i beni sono spesi per ciò che non è necessario, senza reperire ciò che è necessario» (ivi:543-544).

Se l'uomo guarda egoisticamente al suo essere, allontanandosi dagli insegnamenti della Legge, non può non rappresentare un pericolo per la collettività, perché ogni singola azione riprovevole o eversiva, non solo gli precluderebbe ogni possibilità di salvezza, ma finirebbe col produrre un effetto negativo anche nel pubblico. È questa la riflessione che spinge Maimonide ad attribuire allo Stato un ruolo fondamentale nell'educazione dei cittadini e nel controllo delle innumerevoli connessioni fra pubblico e privato, offrendo così il fianco, in una visione platonica della politica, all'accusa di auspicare uno Stato etico dagli esiti totalitari. Platone, come si ricorderà, nella sua Repubblica ideale era persino giunto al punto di stabilire il numero di ore necessarie da dedicare al sonno, poiché era dell'opinione che il sonno eccessivo poco si adattava per natura alla crescita del corpo e dell'anima e, di conseguenza, riteneva degno di poca considerazione chi dormiva eccessivamente. Non solo, ma pretendeva anche di irreggimentare un ragazzo sin dalla sua nascita, in quanto riteneva che fra tutti gli esseri viventi sulla terra fosse il più difficile da trattare, essendo insidioso, scaltro, il più ribelle fra tutti gli animali, non avendo ancora messo ordine nel suo pensiero. Ragion per cui bisognava tenerlo a freno con molti legami, come le briglie dei cavalli.

In realtà, anche su questo punto il pensiero di Maimonide non appare molto chiaro e lascia adito a interpretazioni fra loro contrastanti. Da un lato è dell'idea che in certe occasioni è meglio uccidere quegli uomini le cui opinioni possano contribuire a sviare gli altri, mentre in altri passi della *Guida dei perplessi* appare molto più tollerante e, in ogni modo, non certamente nostalgico di regimi totalitari. Anzi, chiarisce, a questo proposito, che le istituzioni debbono evitare di infiltrarsi in maniera invasiva nelle coscienze dei propri sudditi, limitandosi a lavorare costantemente sul piano dell'educazione, affinché la loro sottomissione alla Legge sia condivisa e rispettata da tutti, seguendo una tradizione giuridica che è stata elaborata, meditata, approfondita nell'arco di migliaia di anni e consolidatasi nella pratica quotidiana. Tra politica e morale, di conseguenza, non può esservi alcuna linea di demarcazione o frattura: entrambe procedono di pari passo e in sinergia. Ma, in ogni caso, poiché la religione ebraica e, di conseguenza la Legge, ha una funzione essenzialmente pratica, le istituzioni preposte alla guida del popolo non possono evitare di applicare la Legge contro coloro i quali la trasgrediscono e che per tale comportamento non provano pentimento. In tali circostanze la punizione è giusta e deve servire da monito per gli altri. Secondo Maimonide, Dio ha voluto fin dall'eternità che l'uomo fosse dotato di responsabilità per tutto ciò che voleva o sceglieva, tra le cose a lui possibili. Ma è anche vero – aggiunge – che, secondo i fondamenti della legge di Mosè, Dio non possa assolutamente fare ingiustizia, e che tutte le disgrazie o i benefici che accadono agli uomini, sia al singolo che alla comunità, siano determinati, a seconda dei meriti, da un giudizio giusto nel quale non c'è alcuna ingiustizia. «A nostra volta - precisa - noi

crediamo che tutte queste condizioni umane corrispondano ai meriti, che Dio sia al di sopra dell'ingiustizia, e che punisca solo chi di noi merita la punizione – e questo è ciò che afferma la Legge di Mosè nostro maestro; tutto è in conseguenza del merito; e secondo questa opinione procede il discorso della massa dei nostri dotti. Tu infatti trovi che essi affermano chiaramente: “Non c'è morte senza peccato, e non ci sono torture senza crimine”: e dicono: “Con la misura con cui un uomo misura, gli altri lo misurano”- e questo è il dettato della *Mishnah*» (ivi: 568-569).

Ora anche se Maimonide non manca di rilevare che le istituzioni debbono evitare di infiltrarsi in maniera invasiva nelle coscienze dei propri sudditi, pur tuttavia, la pretesa di una assoluta e cieca obbedienza alle Leggi e del rispetto delle innumerevoli serie di precetti che regolano ogni momento e ogni atto della vita quotidiana del popolo ebraico (spesso anche insegnamenti su come superare momenti di crisi e disperazione per la loro sopravvivenza fisica e morale), essendo di tipo meccanico, si traduce, nella realtà, in un atteggiamento incompatibile con l'autonomia individuale; ed è proprio in questa prospettiva, come direbbe Schiavello, che risiede il suo principale limite, nonché la sua potenziale pericolosità. Sotto questo punto di vista, Maimonide sembrerebbe anticipare e risolvere il dibattito odierno sull'obbligo di obbedire al diritto e, in particolare, sulla distinzione tra obbligo politico e obbligo morale, in quanto presupponendo una fondazione carismatica del potere, anticiperebbe di parecchi secoli la concezione dello Stato etico di matrice hegeliana, secondo la quale «lo Stato, che è la suprema manifestazione di Dio nella Storia, è portatore di una missione: quella di realizzare l'eticità, che è una manifestazione dello spirito superiore non solo al diritto, ma anche alla morale. Se così stanno le cose, allora è evidente che le leggi, come manifestazione della volontà dello Stato, hanno sempre un valore etico e richiedono quindi l'incondizionata obbedienza dei sudditi» (Bobbio 1996:240).

Maimonide, in sintesi, pur con una visione ecumenica, sembra condividere l'impianto teologico-politico di Mosè, finalizzato a realizzare uno Stato perfetto, la cui dottrina politica e giuridica si fondi esclusivamente ed unicamente sulla Rivoluzione. Fu, infatti, come abbiamo già accennato, attraverso l'*escamotage* della Rivelazione che Mosè riuscì a raccogliere il popolo d'Israele «in una determinata parte del mondo e costituire una società unitaria, cioè erigere uno Stato» (Spinoza 2005:463). Un passaggio, quest'ultimo, che ben coglie Hobbes, quando rileva che, salendo Mosè al Monte Sinai, al popolo fu proibito di avvicinarsi sotto pena di morte. Quest'ultimo era tenuto ad obbedire solamente a quello che Mosè dichiarava come Legge di Dio e la sottomissione era il fondamento di quest'obbligo. Ne consegue con sufficiente chiarezza – secondo Hobbes – che, nello Stato, un suddito che non abbia ricevuto una certa e sicura rivelazione particolare della volontà di Dio, deve obbedire al comando dello Stato. «Se gli uomini, infatti, fossero liberi di prendere come comandi divini i loro sogni e le loro

fantasie, o i sogni e le fantasie di altri privati, non se ne troverebbero due che fossero d'accordo su ciò che è comandato da Dio; e tuttavia, per quei sogni e per quelle fantasie, ognuno respingerebbe i comandamenti dello Stato [...] tutto ciò che non è contro la legge di natura può essere imposto come legge nel nome di chi detiene il potere sovrano; e non c'è ragione per cui gli uomini dovrebbero essere meno obbligati da tale legge, quando è presentata nel nome di Dio» (Hobbes 2005:178).

Una buona amministrazione del bene pubblico va per Maimonide di pari passo con la morale di ogni singolo individuo e, di conseguenza, «si dovrebbe raggiungere un accordo tra religione ebraica, il comportamento del singolo (di cui l'ebraismo si preoccupa tanto nei suoi precetti) e la politica» (Zonta 2011:70). Ne consegue, attraverso la “buona credenza”, che tutti i precetti, ossia le azioni che Dio comanda di compiere e che sono contenute nella Legge religiosa ebraica, essendo indirizzati verso un fine buono e utile, sia che siano razionalmente comprensibili o meno, non hanno solo un valore utilitaristico ed egoistico, ma anche collettivo e sociale.

La perfezione delle virtù etiche - precisa Maimonide - consiste nel fatto che i costumi di una persona sono estremamente virtuosi. La maggior parte dei “precetti” serve a raggiungere questa specie di perfezione. Ma anche questa [...] è una premessa a qualcosa d'altro e non è un fine di per sé. Infatti, tutte le questioni etiche riguardano i rapporti tra un individuo umano e gli altri; questa perfezione etica è una predisposizione ad essere utili agli uomini; dunque, essa diventa uno strumento per qualcosa d'altro, perché, se tu ipotizzi un individuo umano solo, che non abbia commercio con nessuno, tu trovi che tutte le sue virtù etiche sono allora vane e senza impiego; non ce n'è bisogno, ed esse non perfezionano quell'individuo in nulla; se ne ha bisogno e se ne ricava un utile solo in vista delle altre persone (Maimonide 2009:757-758).

La religione ebraica punta, in conclusione, a realizzare un modello di società perfetta, nella quale i concetti di giustizia, tolleranza, solidarietà e amore verso il prossimo rappresentano le sue principali caratteristiche. Attraverso la Legge, come espressione originaria del legame tra Dio e l'umanità, l'uomo scopre di essere amato da Dio, pur se quest'ultimo rimane trascendente. Ma è proprio grazie a questo rapporto che le relazioni etiche fra gli uomini richiedono di essere ampliate, affinché divenga possibile il regno di Dio sulla terra. L'avvicinarsi a Dio, attraverso i precetti, diventa così un dovere per tutto il popolo israelita, che in ogni istante della propria esistenza e in ogni singola azione che compie, deve fare i conti con l'esistenza di Dio. Precisa a tal proposito Lattes, che «non ci sono per Israele due zone distinte: quella della religione, che guarda soltanto al cielo ed è una cosa riservata al mistero della coscienza individuale, col suo premio e la sua pena nell'al di là, e l'altra zona, quella della collettività, colle sue leggi utilitarie, relative, sottratte alla sfera etica e assoluta del divino» (Lattes 1999:59).

Tra sfera religiosa individuale e sfera politica non esiste, dal punto di vista maimonideo, una netta demarcazione. Non può esserci difformità o contrasto tra la vita individuale e quella sociale. «Conoscere veramente Dio significa concretare questa armonia. Quando gli uomini avranno restaurato fra loro, nella loro società e nella loro vita quotidiana, questa concordia spirituale, Iddio allora sarà veramente Uno» (ivi:60).

Per l'ebraismo l'agire etico e l'ascolto della parola rivelata sono gli unici strumenti che possono indicare all'uomo le vie per conoscere e imitare Dio e questi strumenti debbono essere non soltanto il criterio della vita individuale, ma debbono attuarsi, oltre che nel rapporto fra gli uomini come tali, anche nella vita sociale e nella vita politica. «Questa è la concezione ebraica che si potrebbe chiamare della responsabilità collettiva e che non permette all'uomo la sterile contemplazione, né gli consente di ritirarsi nella torre d'avorio del suo io, ma gli chiede di espandersi nell'Umanità senza porre confini alla sua azione» (ivi:93).

Come religione dell'azione, la religione ebraica si configura, dunque, come «rivolta principalmente nell'aldiquà» (Ben-Chorin 1997:269). A differenza delle altre religioni, l'ebraismo non nega il mondo terreno o, perlomeno, non lo indica come la fonte del peccato e del male. Il mondo è il luogo in cui l'uomo attraverso l'azione può incontrarsi con Dio stesso. A tal proposito, scrive Martin Buber: «Parecchie religioni negano alla nostra esistenza sulla terra la qualità di vita autentica. Per le une, tutto ciò che appare quaggiù è solo un'illusione che dovremmo togliere, per le altre si tratta solo di un'anticamera del mondo autentico» (Buber 1990:62). Viceversa nell'ebraismo non vi è alcuna dualità fra il mondo terreno e il mondo a venire, anzi, in maniera molto chiara, precisa che «i due mondi sono in verità uno solo» (ibidem). Il mondo per Israele è una benedizione e non una condanna, ed è proprio sulla terra, nella città e nella comunità nella quale viviamo, che dobbiamo fare risplendere – come sostiene Buber – la luce della vita divina nascosta. La morale ebraica è, in conclusione, una morale finalizzata all'azione, una morale il cui fine è da rintracciare nell'agire etico, che deve concretizzarsi nella vita di ogni giorno, tanto che, nel cosiddetto mosaismo, il sistema etico religioso si innesta intimamente con quello sociale-politico e dogmi fondamentali della fede vengono presentati come principi direttivi della vita pratica, alla cui scrupolosa osservanza, in quanto dettati da Dio stesso, è tenuto ogni figlio d'Israele. L'impostazione data da Mosè alla società israelita, attraverso la Rivelazione, la fede e l'obbedienza potrebbe, da un lato, portarci ad individuare proprio nell'età mosaica il punto di partenza del diritto positivo e, dall'altro, ma in maniera molto più concreta, a rintracciare le coordinate del porsi di una teologia politica, considerato che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (Schmitt 1972:61).

Bibliografia

- ANATOLI, 2004, *Il pungolo dei discepoli*, a cura di Luciana Pepi, Palermo: O.S.M.
- ARISTOTELE, 2002, *Etica Nicomachea*, Milano: Bur.
- BEN-CHORIN SCHALOM, 1997, *La fede ebraica*, Genova: Il Melangolo.
- BOBBIO NORBERTO, 1996, *Il positivismo giuridico. Lezioni di filosofia del diritto raccolte da N.Morra*, Torino: Giappichelli.
- BUBBER MARTIN, 1990, *Il cammino dell'uomo*, Magnano: Qiqajon.
- D'AQUINO TOMMASO, 1888, *Opera Omnia*, Torino-Roma: Marietti.
- FILONE D'ALESSANDRIA, 1998, *Vita di Mosè*, a cura di Paola Graffigna, Milano: Rusconi.
- GATTI ROBERTO, 2005, *Maimonide e il suo tempo*, in Stefano Rosso (a cura di), *Mosè Maimonide: il tempo, l'opera, l'eredità*, Torino: AEC.
- GIANNINI GIANLUCA, 2006, *Mosè, il monoteismo e la genesi del politico*, Napoli: Ed. Partagées.
- , 2001, *Etica e religione in Abraham Joshua Heschel*, Napoli: Guida.
- , 2004, *Filosofia, religione e pensiero ebraico*, Napoli: Guida.
- HAYOUN MAURICE-RUBEN, 2003, *Maimonide, l'altro Mosè*, Milano: Jaca Book
- , 1994, *I filosofi ebrei nel medioevo*, Milano: Jaca Book.
- , 2010, *L'ebraismo: storia e identità*, Milano: Jaca Book.
- HESCHEL ABRAHAM, 1982, *Maimonides*, New York: Straus-Giroux.
- HOBBS THOMAS, 2005, *Leviatano*, Roma: Ed. Riuniti.
- 2005, *De cive*, Roma: Ed. Riuniti.
- KAJON IRENE, 2005, *Attualità del pensiero di Maimonide*, in *Mosè Maimonide, il tempo, l'opera, l'eredità*, Torino: AEC.
- IDEL MOSHÉ, 2000, *Maimonide e la mistica ebraica*, Genova: Il Melangolo.
- LANDUCCI SERGIO, 2006, *La doppia verità: conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milano: Feltrinelli.
- LARAS GIUSEPPE, 1985, *Il pensiero filosofico di Mosè Maimonide*, Roma: Carocci.
- LATTES DANTE, 2004, *L'idea di Israele*, Firenze: Giuntina.
- LEAMAN OLIVER, 1999, *Moses Maimonides*, London: Routledge.
- MAIMONIDE MOSÈ, 2009, *La guida dei perplessi*, Torino: Utet.
- , 2001, *Gli otto capitoli*, Firenze: Giuntina.
- , 2004, *Ritorno a Dio: Norme sulla Teshuvà*, Firenze: Giuntina.
- PADOA-SCHIOPPA, 2007, *Il libro della legge, tra religione e diritto*, in *Maimonide e il suo tempo*, Milano: Franco Angeli.
- PLATONE, 1997, *Leggi*, a cura di Enrico Maltese, Roma: Newton.
- , 1997, *Repubblica*, a cura di Enrico Maltese, Roma: Newton.
- SCHIAVELLO ALDO, *L'obbligo di obbedire al diritto*, in corso di pubblicazione.
- SCHMITT CARL, 1972, *Le categorie del politico*, Bologna: il Mulino.
- SCHOLEM GERSHOM, 1986, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova: Marietti.
- SERMONETA GIUSEPPE, 1983, *Moshè Ben Maimon*, in *Torah e filosofia: percorsi del pensiero ebraico*, Firenze: La Giuntina.
- SIRAT COLETTE, 1990, *La filosofia ebraica medievale*, Brescia: Paidea.
- SOLOMON NORMAN, 1999, *Ebraismo*, Torino: Einaudi.
- SPINOZA BARUCH, 2005, *Etica e Trattato logico-politico*, Torino: Utet.
- STEFANI PIERO, 2004, *Introduzione all'ebraismo*, Brescia: Queririana.
- STRAUSS LEO, 1990, *Scrittura e persecuzione*, Venezia: Marsilio Editori.
- , 2003, *Filosofia e legge: contributi per la comprensione di Maimonide*, Firenze: La Giuntina.
- ZONTA MAURO, 2011, *Maimonide*, Roma: Carocci.
- , 2002, *La filosofia ebraica medievale*, Roma-Bari: Laterza.

Abstract

POLITICA E DIRITTO NEL PENSIERO DI MAIMONIDE

(POLITICS AND LAW IN MAIMONIDE'S THOUGHT)

Keywords: Moses, revelation, law, theology and political theory, Maimonides

Maimonide is an elite philosopher. He believes that, the condition of being men not able of understanding things and truths equally should be referred only to those who truly comprehend them. Biblical text must then undergo an extra-literal interpretation and allegorical exegesis. Even Moses's climbing of Sinai does not avoid this logic and Revelation could not only have a religious meaning but even a political one, so that Moses, assuming the triple role of priest, king and lawmaker would build the bases for a theological view of politics and put the premises for the development of the positive law. Religion does not mean to do anything but securing stability to the state, in fact, appearing to men as divine law would help their moral growth and, consequently, within its rules, to their advancement towards well-being and happiness in their associate life.

Manuela Girgenti
Università di Palermo
girgentimanuela@yahoo.it

Giovanni Paolo II tra teologia, pedagogia e politica

Atti del Seminario di Studio su Karol Wojtyła
testimone e maestro di umanità.

Università degli Studi di Palermo (Palazzo Steri) 2 aprile 2009

ANTONIO BELLINGRERI

PER UN'EDUCAZIONE ALLA RESPONSABILITÀ,
PARTECIPAZIONE E SOLIDARIETÀ

Nell'autobiografia, *Il mio secolo la mia vita*, Jean Guitton racconta quello che gli accadde quando nel 1966 rappresentò al Papa il suo proposito di fargli delle interviste, per preparare un ritratto sotto forma di dialoghi di tipo platonico. Paolo VI, dopo una pausa di silenzio, gli rispose che non reputava possibile fare il ritratto di un Papa. Questi, aggiunse, accettando di essere il Vicario di Cristo in terra, alla stregua e come successore di Pietro, in qualche modo scompare come persona con i suoi tratti biografici e il suo volto singolare: egli è diventato Pietro, e «non esiste più Giovanni Battista Montini» (Guitton 1990:286).

È noto che le cose non andarono così e nacquero i bellissimi *Dialoghi con Paolo VI*. Con Papa Giovanni Paolo II credo che una questione del genere non si sarebbe mai posta. L'uomo Karol Wojtyła, il codice della sua anima, il temperamento e lo stile esistenziale, non si è sentito mai sopraffatto e annullato dal Ministero; tutt'altro, accettando di essere Pietro, egli ha trasfigurato la sua funzione magisteriale e pastorale, personalizzandola in modo eminente.

Questa considerazione non vale solo come avvio di discorso, può fornire piuttosto un metodo adeguato per studiare e presentare il pensiero di Wojtyła: porta un buon argomento per far crescere la consapevolezza che come Papa, nel suo magistero egli ha ripreso e approfondito le idee portanti di una fisionomia culturale, filosofica e teologica, in sé già strutturata ed elaborata prima dell'ottobre del 1978; il suo pensiero, per far ricorso ad una metafora, si è innalzato in un movimento a spirale: elevandosi, ma insistendo sempre sullo stesso asse.

Per tale ragione, ho deciso di elaborare queste mie riflessioni, studiando le opere che egli ha composto sino all'ascesa al soglio pontificio, a partire dalle poesie giovanili e dalla tesi di laurea del 1948. L'ipotesi complessiva di lettura risulta ben definita: nel magistero, in particolare nelle encicliche (quattordici), nelle costituzioni (nove), nelle esortazioni (tredici) e nelle lettere apostoliche (trentotto), è possibile rinvenire un costante approfondimento e l'articolazione di una prospettiva in sé già configurata¹.

¹ Per un esame analitico completo, rimando a Girgenti (a cura di), in Wojtyła (2005^{3a} [2003]:1573-1580). Citerò questa edizione Bompiani, che per me è stato il punto di riferimento e di studio principale, con la sigla MdP, e indico, subito dopo, tra parentesi quadre, in quale sezione del libro è presentata l'edizione italiana di ciascuna opera di Wojtyła.

1. *Le opere di Wojtyla come Bildungswerke*

Il tema che ho scelto, Karol Wojtyla come educatore, suscita immediatamente una domanda: parlando di un educatore, s'intende sostenere che nelle opere di Karol Wojtyla sia rintracciabile un pensiero pedagogico? Reputo che la risposta debba esser perentoria: mentre, in maniera del tutto legittima, noi parliamo di un filosofo, di un teologo, anche di un poeta e di un drammaturgo; nello stesso modo non si può dire che egli sia stato un pedagogista.

Si pone qui una questione che, in generale, sorge per molti autori che hanno saputo creare, con i loro testi, un mondo culturalmente elaborato e molto ricco di umanità. I loro scritti, pertanto, anche se in senso stretto non possiamo definirli pedagogici, risultano però pedagogicamente rilevanti: destano l'interesse del pedagogista per *l'implicito pedagogico* che essi portano. Allora, un compito adeguato può essere quello di esplicitare tali presupposizioni, per trovare opportunamente materiali che vadano nel senso di una filosofia dell'educazione: in generale, di quella sezione che viene chiamata *personologia*, *la filosofia della persona*; in particolare, di quella scienza di confine tra la stessa filosofia dell'educazione e la pedagogia generale, che è *l'antropologia pedagogica*.

Presento subito, sinteticamente, col metodo che adotto per svolgere questo compito, il contenuto fondamentale. La mia tesi principale è la seguente: se non è adeguato parlare in senso proprio di un Wojtyla pedagogista, *educatore però egli lo è stato in senso eminente*. Ora propongo qui questa affermazione nello stesso senso in cui, come è noto, Nietzsche nella terza delle sue *Considerazioni inattuali*, parla di «Schopenhauer als Erzieher», come educatore appunto: dicendo di preferire, per suo conto, all'uomo di Rousseau e di Goethe, «l'uomo di Schopenhauer»; la tesi pertanto si può proporre anche sotto forma di domanda chiedendoci chi sia «l'uomo di Wojtyla» (Nietzsche 1981² [1972]:161-246).

Avviando la riflessione, reputo si possa sintetizzare questa tesi interpretativa, affermando che *la lettura* delle opere di Wojtyla ha una potenza *formatrice* affatto caratteristica. In effetti, essa permette, da un lato, la configurazione di una visione complessiva della persona *come soggetto-di-educazione* (genitivo soggetto e genitivo oggettivo); dall'altro lato, consente l'apertura di un orizzonte ideale, in cui viene pensata la sua origine e il suo destino, acquista pertanto significato pieno l'educazione intesa come massima *personalizzazione dell'essere*².

Reputo che in questa prospettiva un posto di rilievo spetti innanzitutto alla sua produzione teatrale: per Wojtyla, infatti, il teatro è «una grande risorsa per *la formazione etica* della persona». Si

² Una sola citazione, tra le tante: Wojtyla (1975c:1501-1511).

tratta invero di una concezione dell'azione drammaturgica fortemente segnata da alcune caratteristiche: in primo luogo, da quello che alcuni critici hanno proposto di chiamare «primato della parola», in quanto «gesto esso stesso»; ma poi anche, in secondo luogo, dalla funzione che acquista, in questo contesto, la musica e il coro: l'una come integrazione e commento della parola, l'altra come parola «co-parlata» e quasi sua risonanza percepita in comune. Il teatro è così inteso e la sua funzione formatrice in senso etico viene dal fatto che sempre viene rappresentato il dramma di esistenze personali chiamate a scegliersi di fronte alla totalità, all'infinito; e i personaggi sono definiti da una inesausta ricerca di senso, che concretamente diventa ricerca di un ideale etico dell'esistenza nell'essere³.

Risultano letture formative in modo notevole pure le sue raccolte poetiche; e, anche qui, innanzitutto in ragione, mi pare, della concezione sottesa che vede la poesia come «via privilegiata» nella ricerca senza pregiudizi del vero. È l'opera dalla immaginazione visiva, cosa che rende il poeta una sorta di «visionario»; e fatto che permette di comprendere come, nella prospettiva di una educazione integrale, la mancata formazione dell'immaginazione simbolica costituisca per la persona un vero e proprio danno antropologico: sino allo stravolgimento e alla perdita della «facoltà dell'infinito»⁴.

Se però ascoltiamo quello che l'Autore stesso dice direttamente sulla formazione adeguata della personalità nella sua interezza, e in particolare, per il rilievo che ha nell'intero, su quella dell'intelligenza, è alla filosofia che egli ha riservato un posto d'onore. Per Wojtyła questa deve mantenere un primato, sia pure non assoluto, in ragione del fatto che il suo metodo risulta essenziale per condurre un'esistenza autentica, vissuta in prima persona. La filosofia va intesa però nella sua «vocazione originaria», come appassionata, sincera e orante ricerca razionale del vero. Come tale, essa intesse naturalmente un rapporto intimo tanto con le arti belle, quanto con la fede religiosa e con il sapere scientifico che le è proprio.

Queste sono conoscenze d'altro genere, rispetto alla *via rationis*, ma riescono anch'esse, nel loro itinerario, ad una intelligenza adeguata del reale; sono le vie della «ragionevolezza», anche se non rigorose e oggettive in senso stretto. Anzi, a parere del Wojtyła filosofo, tanto la conoscenza artistica quanto la conoscenza religiosa

³ Emblematico e singolarmente compiuto il dramma *La bottega dell'orafo*. Ho presente l'edizione italiana del 1978; come è noto, il testo venne pubblicato nel 1960, sotto lo pseudonimo di Andrzej Jawień. Qui il riferimento è comunque a quanto si trova scritto e teorizzato ne *Il dramma delle parole e del gesto* (1957), in Wojtyła (2001:975ss). Cito in questo periodo, un'espressione dell'A. che ritrovo in Reale (2005³d:VII-CIII).

⁴ Altre opere teatrali di Wojtyła sono *Canti del Dio nascosto*, *Meditazioni sulla morte*, *Pellegrinaggio in luoghi santi*, *La cava di pietra*, *Profili di Cireneo*, *Raggi di paternità*. Pubblicato, a sorpresa, nel 2003 è infine il *Trittico romano. Meditazioni* (per il quale, rimando a quanto scrive Reale (2005³d:XX-XXII).

risultano umanamente più ricche rispetto al concetto astratto e all'asciutta fatica dell'argomentazione. Le arti belle e la religione implicano sempre, da un lato, una intelligenza «col cuore» e con l'immaginazione simbolica, ciò che impegna al massimo grado l'intero della persona; dall'altro lato, un rapporto e una comunicazione interpersonali, basati sulla fiducia nell'altro e su un reciproco affidamento. Dal canto suo, la filosofia nel suo significato sorgivo, è «elevazione spirituale al senso dell'essere», ovvero «itinerario metafisico»; prossima pertanto alla mistica, da cui pure è distinta nella sua stessa posizione di principio⁵.

Propongo dunque l'esperienza di lettura di tutte le opere di Karol Wojtyła, dei suoi drammi e delle poesie, dei testi di filosofia e di teologia, come *Bildungswerke*. Peraltro, accostate così, esse risultano particolarmente attuali: in un momento storico come quello presente che può essere forse ricondotto a ciò che gli storici intendono con l'espressione *epoca tarda*. Si tratta di un'epoca di cambiamenti radicali, in cui sembra si sia quasi costretti ad andare alla radici di tutte le questioni; in cui, per fare solo un esempio, gli educatori e i pedagogisti percepiscono che i mutamenti toccano innanzitutto il perché e i problemi davvero urgenti sono (per un paradosso che è tale solo in apparenza) quelli del senso ultimo dell'educare, prima e più di quelli del metodo adeguato ed efficace. È quanto accade, in generale, quando pare si smarriscano le coordinate ideali che rendono l'impresa educativa possibile e significativa: quale sia l'origine, quale il senso della costruzione e quale il fine dell'esistenza, personale e comunitaria⁶.

Nel presente momento storico – diventando Papa, Wojtyła mostrò sempre di averlo ben chiaro –, noi avvertiamo non solo la crisi della modernità, anche tutta la insufficienza della stagione post-moderna. Si è trattato e si tratta, con questa crisi, della messa in questione sino al tracollo delle idee e degli ideali portanti della modernità. La temperie postmoderna si è sostanziata di questo evento, mossa dalla percezione acuta dei problemi; ma, innanzitutto e per lo più, non lo ha vissuto ed inteso come una *situazione* sintomatica, lo ha in qualche modo ipostatizzato, finendo per concepire il nichilismo come *destino* dell'Occidente. L'esito dell'esperienza e della cultura postmoderne, per tale ragione non sono condivisibili; giustamente qualche autore vi ha visto piuttosto una «ideologia anti-umanista», oppure, semplicemente, la «ideologia conservatrice del tardo capitalismo»⁷.

⁵ Wojtyła (1948:23-248), sono concetti chiariti dal Papa, come è noto, in una delle sue più belle encicliche, la *Fides et ratio* (14 settembre 1998). Nell'esperienza mistica, l'anima, credendo, attinge la sostanza della verità rivelata perché si unisce all'essenza divina; cfr. quanto scrive in proposito, Wierzbicki (2005³g:3-22).

⁶ Mi permetto di rimandare su questo punto a Bellingreri (2010).

⁷ Riferimenti a quanto scrive Habermas (2006).

Ora, Wojtyła *come educatore* può forse aiutarci a pensare bene questo momento di trapasso e la transizione: ad assumere, per un verso, le istanze critiche della postmodernità; ma ad accoglierle, per un altro verso, nel loro significato reale di istanze *sintomatiche*: Si tratta, in sostanza, comprendere le contraddizioni interne della modernità, ma insieme di affrontarle, interpretando la modernità come *un'impresa incompiuta d'umanizzazione*. Potremmo definire pertanto adeguato un atteggiamento *ultramoderno*, per ricordare Jacques Maritain: superamento del moderno, nella fedeltà ad esso, restando moderni per tutto quello che è possibile essere moderni. Lo stesso atteggiamento va conquistato verso il postmoderno, di assunzione e di critica, di comprensione del suo valore ma anche dei suoi limiti. In effetti, non è possibile pensare l'educazione come personalizzazione dell'esistenza, senza una filosofia della persona che sappia andare oltre il prevalente orizzonte nichilista della postmodernità – oltre il «postmodernismo», superfetazione ideologica dell'esperienza e della situazione postmoderna⁸.

La categoria antropologica dell'educazione personale come «coinvolgimento generativo» – così ne parla Karol Wojtyła; si potrebbe dire come generatività, – per un verso, consente di assumere il contributo positivo del nichilismo: pensare l'evento e la finitezza dell'essere, da ultimo, la gratuità dell'essere; per un altro verso, permette d'evidenziarne il vuoto di proposte e di esperienze di senso, che siano davvero positive assiologicamente ed eticamente rilevanti.

2. La persona come vita integrale

L'opera filosofica veramente compiuta di Karol Wojtyła è *Persona ed atto*, (breve) trattato di personologia, di ontologia fenomenologica e metafisica della persona⁹. Porto a sintesi qui quelle che a me appaiono le linee portanti di questo testo, presentandole a mo' di piccolo *thesaurus*.

Il testo è mosso e sostenuto, dalla prima all'ultima pagina, da una profonda meraviglia, generata dall'intelligenza contemplante della persona umana, vista ed intesa nel nesso che essa manifesta con la totalità. La filosofia, ci ricorda Wojtyła, nasce dalla meraviglia, nella meraviglia si elabora e ad essa ritorna costantemente come alla sua radice, cespite sovrabbondante di senso. È l'*incipit* platonico e aristotelico del filosofare e al loro *thaumazein* è necessario in qualche modo sempre rivolgersi; forse non può essere diversamente: trattandosi di una creazione del genio greco, per comprendere quali siano i tratti strutturali della filosofia dell'Occidente, occorre

⁸ Ancora un rimando a Bellingreri (2010).

⁹ Wojtyła (1969:831-1216). Su quest'opera, cfr. Styczen (2005³f: 781-829).

rivisitare e riprendere quell'origine. Ora, ciò che, secondo il nostro Autore, desta *la suprema meraviglia*, la meraviglia delle meraviglie, è la persona: l'unico essere capace di sostare al cospetto del tutto, di entrare in relazione con l'infinito e, ciò che forse è massimamente sorprendente, di poter essere *in prima persona*. È il fenomeno nell'universo che rappresenta la massima personalizzazione dell'essere, pertanto ben a ragione Tommaso d'Aquino ha potuto definirlo *id quod perfectissimum in tota natura* (D'Aquino 1952:158).

Nella persona, infatti, ogni atto è segnato dalla consapevolezza e questa è costituita dall'*intenzionalità*, dall'esser rivolto all'essere nella sua totalità. È la «coscienza», ovvero «la soggettività stessa» e ciò che rende la persona «custode del fenomeno dell'essere»: capace d'intenderne il senso intellegibile, offerto all'intelligenza e di significarlo in una forma intelligente. La persona, poi, è, in quanto tale, *irriducibile*: ogni persona è in qualche modo un genere, è unica, segnata da un proprio codice temperamentale e da uno stile esistenziale irripetibile. Sono i suoi atti, sia quelli attivi sia quelli passivi, a rappresentarne o rivelarne qualche tratto reale (Wojtyla 1969:919-923; ID. 1978b:1317-1328; ID. 1981:1437-1446).

Ogni persona viene ad essere in una situazione determinata che non ha scelto, secondo un'iniziativa che non le appartiene; è consegnata ad uno spazio (geografico e umano) e ad un tempo (un'epoca storica), ad un *milieu* umano che l'accoglie e a mondi vitali nei quali avviene la sua crescita. Essa pertanto è innanzitutto definita dalla situazione originaria, ma da essa non dipende totalmente: ne è condizionata, ma non determinata, perché la persona è altrettanto bene segnata dalla ricerca di qualcosa che colmi una mancanza strutturale, un vuoto percepito come un deficit intollerabile.

Tale istanza originaria di ricerca è la radice della *libertà*, che già da sempre si manifesta, da un lato, come capacità di distanza dalle coordinate determinate cui è la persona è consegnata; dall'altro lato, come diposizione ad orientarsi, con consapevolezza e con libertà, verso ciò che è visto e inteso, sotto qualche aspetto, come desiderabile, giudicato tale da soddisfare il bisogno originario di pervenire ad un qualche compimento, che sia la fioritura piena dell'essere o in breve una vita proprio come vita più intensa. Ora, gli atti che la persona è capace di effettuare, mossi dalla consapevolezza e dalla libertà, appartengono ad un ordine e ad una legalità autonoma che formano in senso proprio la vita *propriamente personale del soggetto* o «noosfera», plesso degli atti *eminentemente personali* (Wojtyla 1969:851-858; ID. 1976b:1421-1436).

La definizione dell'intenzionalità come struttura costitutiva della persona è il cuore della filosofia fenomenologica, non solo di E. Husserl ma anche di M. Scheler, autore quest'ultimo col quale egli costantemente si confronta in *Persona ed atto*. Wojtyla articola ed

approfondisce la definizione fenomenologica formulando l'altra tesi fondamentale nella sua opera, che la persona è *essenzialmente relazione*: con altro, con l'altro e, nella sua prospettiva metafisica, con l'Altro. È una tesi la cui formulazione appare semplice, ma emerge, in questo testo come in altri suoi testi, come reperto fenomenologico elaborato attraverso raffinate analisi noetico-noematiche, che ne fanno percepire tutta la complessità.

Wojtyła ha il senso della complessità e del carattere paradossale e carico di mistero della *humana conditio*, grande e insieme misera o, con i termini della Rivelazione cristiana, santa e nello stesso tempo peccatrice. Ciò viene dal fatto che l'uomo è strutturalmente «squilibrato», non è mai, in nessun punto dello spazio e del tempo della sua esistenza, pienamente quello che può e che deve essere; quasi sia segnato da una costitutiva sporgenza ontologica che lo porta a ricercare un più d'essere trascendente sempre le situazioni date, le sintesi configurate e gli atti determinati posti in essere (Wojtyła 1969:963; ID. 1976c:1405-1420).

Le due affermazioni di fondo si equivalgono e pertanto, convertendo questa seconda tesi nella prima, si può anche scrivere che l'uomo è relazionalità perché costituito da uno spazio inesteso (intenzionale, appunto), nel quale altro, gli altri e anche l'Altro possono essere accolti *come in una dimora*. Il linguaggio cui faccio ricorso per significare questo aspetto mi pare interpreti bene la lettera e lo spirito del testo che prendo in esame; è il linguaggio dei grandi mistici carmelitani, Teresa d'Avila e Giovanni della Croce, santi con le opere dei quali Wojtyła ha sempre avuto frequentazione.

Ma in *Persona ed atto*, la preoccupazione maggiore dell'Autore è di offrire una giustificazione *metafisica* alla questa concezione *fenomenologica* della persona. Egli la trova nell'affermazione che il Fondamento stesso della totalità o dell'essere è Persona e Relazione; Essere che è dato intendere in qualche modo, più oscuro che chiaro, nella persona umana e nella relazionalità che la costituisce. L'ontologia, che è insieme fenomenologica e metafisica, della persona si ferma però sulla soglia, per così dire, di questa Realtà, paga di poter giustificare, ossia rendere evidente che il nesso con il Fondamento è per la persona costitutivo e intrascendibile¹⁰.

Ho voluto presentare queste tesi essenziali della filosofia della persona, nella convinzione che in questa sia in massima parte contenuto l'implicito pedagogico di cui ho scritto prima. Detto in termini diversi, più diretti: un Autore come Karol Wojtyła ci fa comprendere che la questione pedagogica di fondo, relativa al senso o alla verità dell'educare, sia in ultima istanza *una questione antropologica*; un difetto a questo livello, una concezione non

¹⁰ Wojtyła (1969:1167ss), (l'intero capitolo settimo *Lineamenti di una teoria della partecipazione*). Inoltre, ID.,(1975c:1509-1511).

adeguata della persona nella sua integralità, rende difficile da pensare *l'essenziale* nel bisogno antropologico fondamentale, cui tutte le imprese umane di cura che chiamiamo educative tentano di portare una qualche risposta.

Che cosa dà da pensare *Persona ed atto*, in ordine al senso e al metodo dell'educare? Ovvero, quale implicito pedagogico si può / si deve qui esplicitare? Mi pare si possa affermare che questo libro di antropologia fenomenologica e metafisica ci aiuti a comprendere che il bisogno umano essenziale cui l'educazione vuole rispondere sia un fondamentale *bisogno di riconoscimento*. Con questa categoria intendo riferirmi, in primo luogo, alla necessità per ogni persona che viene ad essere ed è consegnata all'esistenza di essere accolto e voluto, amato e stimato; infine, di essere riconosciuto nell'essere, come condizione perché egli possa veramente essere ed esistere secondo una buona qualità *umana* di vita. È quanto avviene all'origine, con la nostra nascita, grazie a genitori amorevoli; ma c'è di più: qui l'originario rivela l'essenziale, la predilezione all'inizio del nostro vivere definisce e permette d'intendere *la persona nella sua essenza come essere-amata o anche come bene-amata*.

In secondo luogo, la categoria di riconoscimento significa la necessità per il soggetto di pervenire ad una conoscenza di sé, che di fatto si presenta, ogni giorno della nostra vita, come un conoscersi di nuovo; questo dice il termine in uno dei suoi significati ricorrenti, secondo un altro significato anch'esso inteso dalla parola, esso parla di un rendere grazie. Originariamente noi siamo consegnati all'essere e all'esistenza e, occorre aggiungere, in verità siamo già sempre affidati a noi stessi: l'essere persona, in parte lo si è visto, si realizza nella sua proprietà essenziale come esercizio attivo e autonomo, libero e consapevole dell'essere che si è; è questo il senso dell'esistere in proprio (in prima persona), della massima personalizzazione dell'essere. Con l'essere c'è però offerta un'«essenza»: ogni persona è *quis*, è essere personale unico nell'essere, pertanto unico deve essere il compito che è chiamato a svolgere nella totalità del reale.

Ora, affermare che è proprio dell'educazione, suo fondamento di senso ed essenza, portare risposta al costitutivo bisogno di riconoscimento significa aiutare ogni persona a prendere consapevolezza, in un percorso formativo che si svolge lungo l'intero arco dell'esistenza, di essere destinatari di una chiamata unica, dunque di essere originariamente coinvolti in un rapporto di predilezione; e insieme, di essere inviati per un compito che non è semplice perché è affidato anche alla nostra capacità d'intenderlo, decifrando eventi, fatti e incontri, in cui esso ci viene proposto discretamente, quasi in chiaroscuro, in modo anche un po' velato. La risposta a questo bisogno conferisce *umana dignità* alla nostra esistenza, permettendoci di vivere attivamente come persone definite da

un significato, ciò che appare preferibile al semplice vivere (al lasciarsi vivere)¹¹.

La risposta alla domanda sul senso permette anche di tratteggiare le linee direttive di un metodo educativo adeguato ed efficace. Mi pare non si tradisca lo spirito di Wojtyła e il suo stile personale tanto inconfondibile, proponendo di denotarlo metodo empatico, seguendo la suggestione di Edith Stein, fenomenologa tanto cara al Nostro (e da lui, come è noto, elevata nel 1998, all'onore degli altari). Si tratta di condurre, in una sorta di conversazione ininterrotta, dentro i mondi della nostra vita, un dialogo esistenziale che possa coincidere con il nostro processo di riconoscimento. Lo stile empatico è caldo e fortemente accogliente: è ciò che permette alla persona, sentendosi compresa da qualcuno che vuole condividerne i pensieri e le emozioni, di attivarsi. Il dialogo empatico però permette di vivere un'esperienza davvero significativa, in ragione della presenza accanto a sé di una persona autorevole; attivatore ed orientatore del suo bisogno di riconoscimento. La posta in gioco è di prendere consapevolezza dell'io concreto e di aprirsi al sé autentico: definito dalla ricerca della verità e del bene, disposto a conoscersi e a scegliersi con autenticità di fronte alla totalità (Wojtyła 1969:1062-1069).

3. La visione agapica dell'esistenza e della storia

Accanto a *Persona ed atto*, l'opera di Karol Wojtyła più interessante nella prospettiva dell'educazione è probabilmente *Amore e responsabilità*; in essa si dispiega, con costante riferimento all'amore sponsale, la prospettiva agapica dell'Autore¹². Anche qui vorrei condurre la riflessione, presentando innanzitutto alcune tesi caratterizzanti, seguendo sempre il metodo della lettura formativa: che dispone ad una sorta di riorientamento dello sguardo e offre al pensiero molte suggestioni.

La prima tesi che vi troviamo presentata e che vale in essa quasi fosse un assioma, è la seguente: la persona perviene ad un compimento, che la realizza in pienezza di vita – che rende reale una vita intensa – solo amando, in una donazione gratuita di sé, senza finalità. Questa verità, così semplice e così profonda, è legata alla prima proprietà ontologica che fa di un essere animato vivente una persona e che Wojtyła esprime con il termine «inalienabilità», categoria peraltro ricorrente nella storia del personalismo. Vuol dire

¹¹ Cfr. Wojtyła (1969:1020ss), (l'intero capitolo quarto). Per la semantizzazione del bisogno di riconoscimento, cfr. Bellingreri (2010). In queste tesi, da me presentate, appare forte il legame con la prospettiva di M. Scheler; ho in mente in particolare, fra le altre, la piccola perla preziosa: Scheler (2009).

¹² Wojtyła (1960:463-777). Cfr., su quest'opera Reale (2005³e:453-462).

che la persona «appartiene solo a sé», pertanto si può offrire da sé, se lo decide, alla persona amata. Ora, amare l'altro significa voler il suo bene, un bene *vero* pertanto senza alcun limite, un bene *infinito*: solamente perché l'altro pervenga anch'egli al compimento secondo l'essenza personale che gli è propria e secondo il desiderio segreto del suo cuore (Wojtyla 1960:529-558).

Wojtyla parla in quest'opera di generatività dell'amore e credo, come ho già prima accennato, il genitivo debba essere inteso tanto in senso soggettivo quanto come genitivo oggettivo: l'amore genera amore, per una sorta di diffusività che gli è propria. Non esiste in effetti niente di veramente desiderabile, per una persona, che vedersi amata senza condizioni e senza finalità; l'amore è ciò che veramente è *amabile*, desta pertanto la *bontà* di una persona: è alla base della sua capacità reale d'amare ed è la condizione perché si dia una vita etica. Il bisogno d'amore dunque non è solo una categoria psicologica, una esigenza soggettiva sentita in particolare da chi ha vissuto nella sua vita deprivazioni; è, afferma Wojtyla in piena consonanza con le vedute di M. Scheler, una categoria *ontologica*: è l'essere stesso della persona, che ben a ragione dunque va definita benamata, soggetto e termine di una predilezione.

Al pedagogo e all'educatore non può sfuggire la notazione, ricorrente in *Amore e responsabilità*, che tale capacità d'amare e lo stesso riconoscimento del nostro essere benamati sono l'esito di un lavoro formativo, di un'ascesi e di un superamento che la persona deve compiere su di sé. Ogni persona è segnata infatti da un certo ordine, da una determinata gerarchia dei suoi amori, che a ben vedere configurano la sua fisionomia. È un ordine innanzitutto trovato, per così dire dalla persona, che assimila una certa visione del mondo e di sé nel mondo «spontaneamente», a partire da quello che va apprendendo nei mondi della sua vita, così come concretamente sono strutturati. Ora, l'opera di formazione è un affinamento e una riconfigurazione dell'*ordo amoris*, che costituisce il sé concreto; quest'opera, si può affermare sinteticamente, coincide con l'acquisizione della virtù dell'educazione¹³.

Ed un'opera che ha nella vita matrimoniale e familiare il suo momento originario e il suo culmine. Il matrimonio non è una scelta qualsiasi per la persona, può essere la *scelta etica per eccellenza* nella vita di una persona: quando questa decide, con consapevolezza e libertà, di viver donandosi ad un'altra persona, di non vivere solo e innanzitutto per sé. Non ci si stupisce allora che la sponsalità diviene per Wojtyla cifra dell'esistenza umana, categoria antropologica ed etica per eccellenza; e, aggiungerei anche, categoria pedagogica in senso proprio, trattandosi di un impegno e dell'esito di un lavoro

¹³ *Ibid.* In questo testo si dispiega di più l'influenza di Max Scheler; utile, in proposito, il raffronto con Wojtyla (1954:249-449), e il saggio introduttivo ad esso dedicato da Merecki (2005^{3c}:251-264).

formativo che esige anche l'acquisizione da parte della persona di vere e proprie competenze, cognitive affettive e spirituali.

Anche la paternità e la maternità sono specificate in questo stesso senso; non vanno intese pertanto come sinonimi di generazione né di generazionalità. Nascono dalla scelta, etica in senso eminente, di esistere per far fiorire altre persone, suscitate per un'iniziativa densa di mistero dal loro non essere all'essere, e all'essere per sé, non per altro: onde possano pervenire ad un compimento secondo una misura singolare, un sé autentico, che nel corso dell'esistenza si tratta di riconoscere. Per questo, secondo Wojtyła, gli sposi amorosi che scelgono di essere veramente generativi sono simbolo autentico, reale ed efficace, dell'esistenza personale: la massima espressione della persona è un'originale capacità d'amare; in essa, come suggerisce una bella pagina de *La bottega dell'orafo*, si trova «il peso specifico di ogni uomo» (Wojtyła 1978c:32).

Reputo che vada accostata a questa opera sulla sponsalità, per un verso, l'altro importante volume, *L'uomo nel campo della responsabilità*; per un altro verso, gli altri testi (per lo più articoli destinati a riviste scientifiche, di teologia e di filosofia), che nell'edizione italiana di *Tutte le opere*, sono raccolti nella sezione *Saggi integrativi [1974-1978]*. Mi pare opportuno, per ragioni critiche questo accostamento: la prospettiva agapica viene infatti approfondita e in qualche modo dispiegata in una visione solidaristica e comunitaria della persona; senza questa articolazione, essa non sarebbe veramente integrale, attenta a tutte le dimensioni della vita personale nella storia¹⁴.

A ben vedere, già in *Persona ed atto*, l'Autore, parlando degli atti dell'amore, ne enumera:tre, partecipazione, solidarietà e comunione. Il primo atto, *la partecipazione*, è la capacità reale d'instaurare un rapporto *come persona* con l'altra persona. Nella nostra vita quotidiana noi viviamo forme diverse di relazioni, definite e specificate dalle intenzionalità che le costituiscono; sono per lo più relazioni che hanno uno scopo pratico, a volte funzionale oppure utilitaristico, a volte anche disinteressate. Accade però in esse, in modo quasi inevitabile, che noi rivolgendoci all'altro, lo riconduciamo alle nostre presupposizioni, a modalità standard di percepirlo di pensarlo di atteggiarci nei suoi confronti. In modo quasi inevitabile, pertanto, l'altro non è accolto per quello che è o che può essere o che vuole e deve essere, ma secondo modalità riduttive ai bisogni che ci urgono e che possono costituire la motivazione del nostro commercio interpersonale.

La persona non è vista in primo luogo *per il solo fatto di essere* e non è intesa nella sua *alterità* irriducibile, nel suo essere altra da noi che a lei ci rivolgiamo. La partecipazione costituisce invece la

¹⁴ I riferimenti sono a Wojtyła (1978a:1231-1301), e a ID. (2005^I:1317-1511), col saggio introduttivo di Reale (2005^L:1305-1316).

modalità autentica d'incontro, senza presupposizioni o supponenze, senza condizioni. Per tale ragione, essa è l'inizio di quel processo di riconoscimento reciproco, nel quale noi siamo aiutati a conoscersi e a sceglierci, proprio aiutando l'altro a conoscersi e a scegliersi: in ordine ad un orizzonte di senso comune, più vasto delle vedute soggettive e da entrambi in qualche modo co-intuito e co-intenzionato. Significativamente, Wojtyła, in un breve saggio del 1975, chiama *alienazione* il contrario della partecipazione¹⁵.

Il secondo atto dell'amore è la *solidarietà*, la scelta di assumere delle responsabilità in ordine al bene comune; il suo contrario è semplicemente definito *egocentrismo*. Non sarebbe possibile nessuna relazione autenticamente umana, senza questo atto; non si tratta infatti di un generico altruismo, è un atteggiamento etico, che vede ed intende la persona nella sua unicità, come preziosa, e si mobilita per promuoverne il bene secondo la misura del suo essere singolare. Soprattutto però non sarebbe possibile nessuna vita sociale, né civile né politica, senza quest'atto di amore. Ogni persona tende a realizzare il suo bene, ricercando una forma di vita che le appare preferibile in ragione proprio di questo; non può però pervenire mai a una tale realizzazione senza il concorso degli altri.

Gli sono tutte le persone che ci è dato ritrovare nelle comunità storiche di appartenenza, nei mondi umani della nostra vita. Queste comunità sono definite da un orizzonte culturale, da una determinata visione della vita che le rende sempre particolari. Quando però, all'interno di esse, si tende a un bene che non sia la semplice salvaguardia dell'interesse di qualcuno, ma traguardi verso il raggiungimento di una migliore qualità di vita, materiale e immediatamente fruibile o immateriale e di carattere spirituale, offerta ad ogni membro e a tutti, all'interno delle comunità si pone inevitabilmente una questione etica e politica, che obbliga ad andare oltre l'orizzonte culturale dato.

La questione che s'impone è in primo luogo di natura *etica*: se si vuole assumere una decisione in ordine alla costruzione di una qualità di vita umana buona, ci si deve interrogare su quale possa essere questa bontà. Ma la questione riveste anche una importanza *politica*: si tratterà infatti di deliberare intorno a qualcosa che pertiene al bene comune. Non è dato dalla semplice somma degli interessi e dei beni perseguibili da ciascuno, ma costituisce un bene nuovo, in qualche modo emergente rispetto agli altri beni: e tale solo nella misura in cui contribuisca ad edificare e costruire una comunità che sia la casa per tutti. Esige, ci dice Wojtyła, un particolare atto d'amore etico che è la solidarietà, virtù politica per eccellenza dunque. È grazie ad essa, infine, che riusciamo ad aver parte alla forma di esistenza più alta che la persona possa

¹⁵ Cfr. Wojtyła (1975b:1387-1405); inoltre Wierzbicki (2005^h:1219-1230).

sperimentare, *l'esistenza oblativa*, segnata dal dono di sé fatto anche agli estranei (Wojtyla 1976a:1329-1386).

Il terzo atto d'amore, infine, è la *comunione*, legame fondato sul libero scambio di beni, quello più forte e più dolce che possa esserci, che genera parentele di tipo elettivo, libere e consapevoli scelte di legarsi in ragione di verità e di beni condivisi. Questo può avvenire in modo notevole nella vita di coppia, quando con l'amore sponsale, fiorisce una speciale amicizia coniugale fondata su ideali e modelli di vita insieme sperimentati e costruiti. Così come può accadere in famiglia, quando questa da società naturale si eleva a comunità spirituale, divenendo «*communio personarum*».

Il suo contrario è l'*individualismo*, la cattiva solitudine, una forma di esistenza che pare diventi sempre più ricorrente e prevalente nelle società occidentali. Per un verso, esso è generato dalla scelta di avere come ideale di vita l'*«autorealizzazione»*; nella pratica, si risolve in una promozione, per lo più in senso estetico e non etico, della vita personale. Per un altro verso, l'*individualismo* nasce dalla convinzione, oggi diffusa nelle società occidentali della tarda modernità, che non sia possibile attingere una verità oggettiva, andando oltre le proprie certezze soggettive; si è certi, spesso si afferma, che non è possibile andare oltre ciò di cui si è certi e ciascun uomo resta chiuso nelle sue convinzioni come dentro ad un ridotto senza porte né finestre.

Se le cose stanno così, si tratta allora, in primo luogo, di destare nella persona, grazie ad un lavoro formativo, l'attitudine etica: che dispone il soggetto a ricercare un bene oggettivo che tale possa essere appreso da tutti, superando il soddisfacimento degli interessi spontanei immediati. In secondo luogo, è necessario ripartire accettando il dato fenomenologico elementare che è, di fatto, possibile e reale oltrepassare il piano delle certezze soggettive: già solo ponendoci il problema se le nostre certezze soggettive siano poi anche *vere*, ossia a tutti comunicabili e da tutti – almeno in linea di principio – accettabili in ragione del fatto che hanno il loro compimento di senso in una realtà indisponibile, non misurata dalle persone che *sono piuttosto da essa misurate* (Wojtyla 1974:1463-1480; ID. 1975a:1481-1500).

4. *Sguardo prospettico*

Ho scelto di adottare, per la mia esposizione, un metodo ermeneutico, che tenta di dar forma ad una visione motivata della vita e del mondo, nel confronto costante con il pensiero di un autore scelto come interlocutore privilegiato. Il confronto è stato qui condotto come *lettura formativa*: ascolto e rammemorazione interiore del mondo del testo, costituito dalle opere di Karol Wojtyla. Si tratta,

secondo la lezione dell'ermeneutica, del mondo che il testo porta *in sé* e, insieme, del mondo che il testo *apre* per chi ad esso si accosta; anche scegliendo di restare *in limine* - sulla soglia, senza tentare un'ulteriore analisi critica - esso si rivela suggestivo di molti pensieri, offrendo molti suggerimenti al pensare.

L'attenzione l'ho poi rivolta alle opere da lui elaborate prima di diventare Giovanni Paolo II. Alla ragione addotta sopra, in avvio di discorso, si può ora aggiungere un'altra: forse l'incontro con un giovane studioso polacco che, anche se divenuto nella sua terra vescovo e docente universitario, è rimasto per lungo tempo poco conosciuto, leva un po' dall'imbarazzo di trovarsi di fronte ad un Papa «Magno», consentendo un dialogo franco sulle cose stesse, sui problemi.

Così incontrato, Wojtyła può rivelarsi un *autore essenziale*, in particolare per aiutare a comprendere in modo radicale il difficile passaggio epocale che stiamo vivendo, la crisi della modernità ma anche le contraddizioni interne del postmodernismo, superfetazione retorica della situazione problematica postmoderna. Su questo anzi egli può diventare autore paradigmatico, un educatore nel senso sopra argomentato: egli aiuta a formare uno sguardo e un pensiero adeguato a interpretare il «tempo della povertà», ma anche le opportunità che esso porta, trguardando un'epoca nuova.

Per quanto attiene infatti alla pedagogia e all'educazione, da un lato, nelle società della tarda modernità occidentale, è il tempo dell'*emergenza* educativa, di una sperimentata impotenza nella trasmissione generazionale e di una prevalenza di stili di vita non generativi o degenerativi; il sintomo più grave di tutto ciò è il dubbio che serpeggia soprattutto tra i giovani delle nuove generazioni e che pervade tutti i mondi in cui si svolge la loro esistenza: sino alla disperazione, che la vita umana possa veramente essere *per sé* un bene e sia preferibile *senza condizioni*. Ma è anche, dall'altro lato, la stagione dell'*emergere* di fenomeni nuovi, veramente vitali; basti qui citare le esperienze di volontariato, condotte in prima persona da milioni di giovani e giovanissimi, in un Paese come il nostro, nelle zone di frontiera, a confronto con problemi umani reali e con bisogni e impellenze che chiedono soccorso. Sono esperienze in cui traspare in modo evidente la ricerca esistenziale di senso; e viene sperimentata una novità di vita possibile, una fraternità umana universale: nella cura per le persone e per le comunità, attraverso il dono di sé fatto per lo più ad estranei.

Riprendendo una celebre pagina in cui È. Lévinas commenta l'erramento di Caino, dopo l'uccisione del fratello, Wojtyła ha scritto che solo la custodia dell'altro «rende la terra una dimora», sottraendola al destino della desertificazione. È l'emergere, nel mondo umano - quasi un'oasi - della *benevolenza*, tratto per lui essenziale in un nuovo umanesimo dei diritti e della cura delle persone e delle comunità; segno rivelatore per se stesso dell'universo del sacro e del santo.

Bibliografia

- BELLINGRERI A., 2010, *La cura dell'anima. Profili di una pedagogia del sé*, Milano: Vita e Pensiero.
- GIRGENTI G., (a cura di), 2005^{3a}, *Wojtyła, principali scritti e documenti di papa Giovanni Paolo II*, Milano: Bompiani.
- GIRGENTI G., (a cura di), 2005^{3b}, «Apparati. II. Nota bibliografica» in K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, ed. italiana a cura di G. Reale e T. Styczeń, Milano: Bompiani.
- GUIJTTON J., 1986,[1967], *Dialoghi con Paolo VI* (trad. dal franc.), (l'ed. originale, presso Librairie Arthème Fayard, Paris).
- GUIJTTON J., 1990, *Il mio secolo la mia vita* (trad. dal franc.), Milano: Rusconi.
- HABERMAS J., 2006, *Tra scienza e fede* (trad. dal tedesco), Roma-Bari: Laterza.
- MERECCKI J., 2005^{3c}, *Verso l'etica empirica e normativa*, in MdP [2. Parte].
- NIETZSCHE F., 1981² [1972], *Schopenhauer come educatore. Terza considerazione inattuale*, in ID., *Considerazioni inattuali* (trad. dal tedesco), Torino: Einaudi.
- REALE G., 2005^{3d}, *Karol Wojtyła Pellegrino sulle tre vie che portano alla verità: "arte", "filosofia", "religione"*, saggio introduttivo a MdP.
- REALE G., 2005^{3e}, *Una trattazione sull'amore nelle sue implicanze e nelle sue conseguenze*, saggio introduttivo in MdP [3. Parte].
- REALE G., 2005^{3L}, *Dieci articoli di complemento alle opere in volume pubblicati fra il 1975 e il 1978*, in MdP [6 parte].
- SCHELER M., 2009, *Ordo amoris* (trad. dal tedesco), Morcelliana: Brescia.
- STYCZEN T., 2005^{3f}, *Essere se stessi è trascendere se stessi. Sull'etica di Karol Wojtyła come antropologia normativa*, saggio introduttivo a MdP [4. Parte].
- TOMMASO D'AQUINO, 1952, *Summa Theologiae*, I, q. 29, art. 3, responso Editio Leonina, Torino-Roma: Marietti.
- WIERZBICKI A., 2005^{3g}, *La Barca interiore. Affinità spirituale del pensiero di Karol Wojtyła con il pensiero di San Giovanni della Croce*, saggio introduttivo a MdP [1. Parte].
- WIERZBICKI A., 2005^{3h}, *La persona e la morale*, in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1948], *La dottrina della fede in San Giovanni della Croce*, in MdP [1. Parte].
- WOJTYLA K., [1954], *Valutazioni sulla possibilità di costruire l'etica cristiana sulle basi del sistema di Max Scheler*, in MdP [2. Parte].
- WOJTYLA K., 1960, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, in MdP [3. Parte].
- WOJTYLA K., 1969, *Persona ed atto* in MdP [4. Parte].
- WOJTYLA K., [1974], *La famiglia come «communio personarum»* in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1975a], *Paternità-maternità e la «communio personarum»* in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1975b], *Partecipazione o alienazione?*, in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1975c], *L'uomo in prospettiva: sviluppo integrale ed escatologia*, in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1976a], *La persona: soggetto e comunità* in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1976b], *L'atto intenzionale e l'atto umano. Atto ed esperienza* in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1976c], *Trascendenza della persona nell'agire*, in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., [1978a], *L'uomo nel campo della responsabilità*, in MdP [5. Parte].
- WOJTYLA K., [1978b], *La soggettività e la irriducibilità dell'uomo* in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., 1978c, *La bottega dell'orafo*. (trad. dal polacco), Roma: Edizioni Logos.
- WOJTYLA K., [1981], *I gradi dell'essere dal punto di vista della fenomenologia dell'atto*, in MdP [6. Parte].
- WOJTYLA K., 2001, *Tutte le opere letterarie* (testo polacco con trad. italiana a fronte) a cura di G. Reale e B. Taborski, Milano: Bompiani.
- WOJTYLA K., 2005^{3I}, *Saggi integrativi [1974-1978]*, in MdP [6. Parte].

Abstract

PER UN'EDUCAZIONE ALLA RESPONSABILITÀ, PARTECIPAZIONE E SOLIDARIETÀ

(FOR AN EDUCATION ON RESPONSIBILITY, PARTICIPATION AND SOLIDARITY)

Keywords: Wojtyła, person, education, etica.

In this age of radical changes, when it seems that we are forced to investigate the roots of all the issues, we propose a re-reading of the works made up by Karol Wojtyła after his accession to the Papal throne. They have a training power, since they allow readers to have a complete view of his person as a subject-of-education on the one hand, and permit the opening of an ideal horizon, in which his origin and his fate are thought on the other. Thus, education acquires the full meaning of maximum customization of being.

Antonio Bellingreri
Università degli Studi di Palermo
antonio.bellingreri@unipa.it

ANSELMO LIPARI

SULL'ONDA DELL'AMORE E DELLA PACE

Introduzione

La poliedrica figura di Giovanni Paolo II e la sua infaticabile attività apostolica costituiscono un *patrimonio teologico* formidabile ed estremamente prezioso per la Chiesa e la famiglia dei popoli, rappresentano un punto di riferimento essenziale per gli uomini del nostro tempo dal momento che egli ha saputo imprimere nelle coscienze un segno indelebile.

Teologia e spiritualità sono poste in simbiosi e trovano applicazione concreta sia nella dottrina come nell'esistenza di Giovanni Paolo II: un'esistenza ed un vissuto morale inteso come irradiazione della sua identità di cristiano, di vescovo, di Sommo Pontefice.

Il suo lungo servizio apostolico ha offerto a Lui la possibilità di analizzare, di accostarsi e di vivere gli aspetti salienti della teologia passando quasi in rassegna le grandi tematiche della dogmatica (Trinità, Sacramentaria, Antropologia, Ecclesiologia), della morale (culto, giustizia, matrimonio), della spiritualità, della liturgia e della devozione personale, della storia della Chiesa e del Diritto canonico. Base portante per ogni discorso e insieme di ogni azione la Santa Scrittura resa perennemente viva dalla forza dello Spirito.

Obiettivo di questo breve intervento è mettere a fuoco una *linea dominante* della sua teologia e dunque della sua attività apostolica che ha inizio il 16 ottobre 1978 e si chiude il 2 aprile del 2005: una linea che attraversa praticamente il suo pontificato. Essa può essere individuata nella semplicissima espressione *in nome di Dio*, che traduce mirabilmente la forza ed il dinamismo della sua profezia e dà il tono al suo programma di pastore della Chiesa universale.

In nome di Dio è l'emanazione e la irradiazione della sua oblatività a Cristo e a Maria espressa attraverso quel *totus tuus* che mette a fuoco, in modo mirabile, la sua consacrazione a Dio, alla Vergine santissima, alla causa dell'evangelo.

Venne un uomo mandato da Dio il cui nome era Giovanni ed insieme *Paolo apostolo di Gesù Cristo, predicatore della verità nel mondo intero*: è questo il binomio su cui Papa Karol Józef Wojtyła costruisce giorno dopo giorno, ed esplica la sua missione di successore di Pietro. Il pontefice polacco ispira la sua attività di pastore universale a Giovanni Battista, precursore e testimone di Cristo, ed all'apostolo Paolo che è il grande annunziatore del Kerygma. Come Paolo il quale dichiara pubblicamente di non voler

utilizzare discorsi persuasivi ma di puntare tutte le carte su Cristo e Cristo Crocifisso, così Giovanni Paolo II confida pienamente nel Suo Signore.

1. Il segno inconfondibile

Entra subito in scena con un *segno inconfondibile*: è il pastorale sormontato dal Crocifisso, o meglio è il Crocifisso l'immagine lucida che delimita il suo campo ed esprime la sua identità vera.

Si presenta alla Chiesa e al mondo come un uomo dalla variegata esperienza di studente e lavoratore, di fidanzato e di attore, di seminarista e di teologo, di professore di teologia morale, di pastore e di vescovo, di cardinale a servizio della Chiesa. Un uomo sportivo che ama la natura e gode delle sue bellezze; un uomo ikona di Dio, redento dal Cristo, chiamato a partecipare della Sua gloria; un uomo e mai un superuomo: fin dalle primissime battute dichiara la sua volontà di essere corretto qualora dovesse sbagliare “*se mi sbaglio mi corrigerete*”, e il discorso non era riferito evidentemente solo all'utilizzo – più o meno corretto – della lingua italiana.

Poi la scelta di campo: come David entra nella scena della storia ed è capace di tenerla in maniera mirabile; sa gestire, ad alto livello, il mondo della comunicazione ed adempie mirabilmente la sua missione.

Consapevole di essere il pastore della Chiesa universale, si pone con umiltà e semplicità e mai con potenza e gloria, o con trionfo e potere, o con protezioni diplomatiche, ma semplicemente nel *nome del Signore* e basandosi ed appoggiandosi sul quel Crocifisso che farà sempre di più una cosa sola con la sua persona. Siamo dinanzi ad un'unica ikona Giovanni Paolo II e il suo Crocifisso: sembra quasi vederlo camminare nelle strade del mondo impugnando quel pastorale emblematico che riproduce il Cristo Crocifisso: sarà il Cristo, a dargli energia e forza, a sorreggerlo e ad aiutarlo, a “*farlo riposare*” quando, stanco ed affaticato, ha impellente bisogno di recuperare le forze, di ripristinare la salute fisica.

Tutti ricordiamo i viaggi apostolici che lo hanno portato più volte in tutti i continenti come anche le fatiche delle celebrazioni, con i moltissimi discorsi nelle varie lingue, sotto il sole cocente o il freddo polare e la pioggia e il vento. Non si tira mai indietro, è infaticabile, incontra gli uomini della stampa con semplicità ed arguzia, gli uomini di governo indicando la via della giustizia e dei diritti universali ed inalienabili, si intrattiene costantemente con i confratelli nell'episcopato, parla direttamente ai presbiteri, ai religiosi, alle religiose, alle famiglie, ai laici e laiche.

Gli umili, i poveri, i bisognosi, gli ammalati costituiscono il suo specifico interesse: visita tutti i luoghi della sofferenza e della

malattia, incontra poi i carcerati e indica loro la via della redenzione e della libertà attingendo a piene mani dal vangelo di Cristo.

Entusiasta del carisma della beata Teresa di Calcutta, è molto sensibile nei confronti della gente umile e particolarmente indigente, bisognosa di cibo, di conforto, di consolazione e della grazia del Signore e fa la sua scelta di campo a loro favore stimolando la coscienza degli uomini a compiere segni concreti in questa direzione come destinare una percentuale del *pil* nazionale alla causa dei poveri, cancellare i debiti delle nazioni che sono sull'orlo della bancarotta.

Ai giovani dedica le sue migliori energie e la sua cura! Continuamente li accoglie e li raduna *inventandosi* il GMG che diventa strumento formidabile di evangelizzazione. Il *papa boys* ha la forza e la capacità, ha freschezza e il dinamismo per parlare al cuore di essi e per travolgerli in una nuova avventura di vita prendendo Cristo come compagno ed assumendo l'evangelo come parametro fondamentale della loro esistenza.

In maniera magistrale Giovanni Paolo II fa ricorso alla teologia dell'immagine e del segno, supera la scorza esterna dei giovani – vestito, capelli, linguaggio, parametri di vita, certi ideali alquanto discutibili, paure, angosce, solitudine – e riesce a far breccia nel loro cuore, ad entusiasmarli, a farli riflettere, a farli aderire alla fede categoriale e alla morale proposta dal Cristo Gesù. Egli entra così nel cuore della gioventù – gioia, speranza e futuro dell'umanità del domani – e la trasforma e la conduce nel sentiero di Dio. In questo modo costruisce un ponte di relazioni tra nazioni e religioni diverse a connotazione specificamente ecumenica. Suo desiderio è che i giovani, come la samaritana, incontrato Cristo, diventino annunziatori credibili di Gesù e del suo evangelo. Giovanni Paolo II sa offrire la proposta cristiana con incisività e passione, con dinamismo e fermezza: sarà questo il segreto del suo successo col mondo dei giovani; egli accoglie e dialoga, incoraggia e stimola, spinge e mostra la bellezza dell'evangelo e soprattutto il volto del Cristo, compagno di viaggio, buon samaritano, uomo dei dolori e il Salvatore dell'umanità.

2. Spalancare le porte a Cristo

Da qui l'invito pressante a scoprire il volto misericordioso del Padre che trova nel Figlio Gesù la pienezza della sua manifestazione e della sua rivelazione; da qui l'impegno ad aprire il cuore, anzi di spalancare le porte a Cristo: Cristo Maestro di verità, Cristo Kyrios cioè il Signore del mondo, Cristo Luce e Vita, Cristo Via e speranza.

La sua Cristologia si pone nell'ottica stessa del Concilio vaticano II e sulla scia del suo predecessore Paolo VI. Cristo è la gioia dell'uomo,

è la sua salvezza, è Colui che toglie il peccato del mondo e strappa la disperazione dal cuore dell'uomo mentre infonde slancio, speranza, serenità ed amore. La sua dottrina si è l'apoteosi dell'amore, quello vero e non quello che spesso viene sbandierato da tanta gente che purtroppo brancola nel buio.

Il Cristo è l'acqua viva che zampilla, che disseta realmente questa umanità bisognosa di grazia e di benedizione del Padre: oggi sono troppe le cisterne costruite dagli uomini che purtroppo non riescono a contenere l'acqua della divina grazia. Il Pontefice, imitando Gregorio Magno, si fa servo di Cristo e porta a compimento il suo servizio a favore del Corpo di Cristo cioè della sua Chiesa.

3. *Spalancare le porte alla Chiesa*

Una chiesa che vive nella storia ed è impegnata a essere e diventare sacramento di salvezza per tutti i popoli della terra: si tratta di un compito arduo ed esaltante non sempre portato a compimento in pienezza. La Chiesa infatti ha registrato, nel corso dei secoli, non pochi limiti e difetti che hanno influito in maniera negativa sul cammino del popolo cristiano e di tante Chiese: molte le macchie e le rughe che hanno deturpato il volto della Chiesa di Cristo.

Profondamente consapevole delle negatività e degli errori Giovanni Paolo II ripetutamente chiede perdono alle Chiese d'Oriente, ai fratelli separati; chiede perdono per le mancanze e i peccati dei cristiani verso i "fratelli maggiori" (gli ebrei) nel corso dei secoli.

«Come successore di Pietro, chiedo che in questo anno di misericordia la Chiesa, forte della santità che riceve dal suo Signore, si inginocchi davanti a Dio e implori il perdono per i peccati passati e presenti dei suoi figli senza nulla chiedere in cambio»¹.

Il perdono – si sa – conduce al cuore stesso dell'evangelo e Giovanni Paolo II è l'uomo che incarna l'evangelo² sia nella dottrina come anche nell'esistenza e nella vita: da qui la sua visita in carcere per incontrare il suo attentatore Mehmet Ali Ağca ed offrirgli il suo perdono. «Ho parlato con lui – così dichiarava il Pontefice – come si parla con un fratello, al quale ho perdonato e che gode della mia fiducia. Quello che ci siamo detti è un segreto tra me e lui».

Con i gesti e con la dottrina presenta una Chiesa fortemente ancorata alla Croce e al Crocifisso e mai una Chiesa trionfante, avida di potere ed affascinata dalla mondanità o da un interesse terreno!

¹ Papa Giovanni Paolo II, *Incarnationis mysterium*, 29 novembre 1998.

² Cfr. Il 31 ottobre per la persecuzione dello scienziato italiano Galileo Galilei ed il processo che seguì nel 1633; Il 9 agosto 1993 per il coinvolgimento di cattolici nella tratta degli schiavi africani.

Subisce l'attentato il 13 maggio 1981 e con esso una serie di interventi chirurgici delicati: d'ora in poi la *Cattedra*, oltre a S. Pietro, sarà quella dell'ospedale Gemelli; sulla propria carne sperimenta il mistero della Croce, ed egli affronta malattia e passione con disponibilità e abbandono alla volontà di Dio.

A questo punto il suo discorso acquista nuova valenza e nuova dimensione perché la parola è correlata dalla sua forte testimonianza, dal suo martirio e dalla sua sofferenza. Nel crogiuolo del dolore Giovanni Paolo II acquista maggiormente la paternità di Dio e come Cristo immola la sua esistenza, come Paolo si adopera per generare figli a Dio e alla Chiesa. Tutti ricordiamo quel gesto di *stizza* alla finestra di S. Pietro in occasione dell'Angelus domenicale, quando non ha potuto più utilizzare la voce nonostante le prove e gli esercizi cui si era sottoposto, non ha potuto trasmettere con la voce il suo messaggio. Da quel momento la sua teologia è muta e Lui la propone con l'oblazione della sua vita.

4. Il grido della profezia

Il pontificato di Giovanni Paolo II è segnato fortemente dalla profezia: egli in tutte le parti del mondo parla in *nome di Dio* e manifesta il disegno del Signore sfidando l'impopolarità e quanti avrebbero voluto un insegnamento più accomodante, o più morbido o con compromesso.

Emblematico l'intervento a braccio, fatto il 9 maggio 1993, nella Valle dei templi ad Agrigento quando prende una *posizione durissima contro la mafia* e quasi urlando stigmatizza il crimine che la mafia porta avanti e le drammatiche responsabilità sociali ad essa collegate.

Su questa linea bisogna ricordare anche la sua teologia in ordine alla "struttura di peccato" di cui tratta ampiamente e chiaramente la sua enciclica *Sollicitudo Rei Socialis* del 1998 a venti anni dalla *Populorum Progressio* di Paolo VI.

Giovanni Paolo II guarda all'uomo e lo considera nell'ottica della rivelazione e della redenzione: da qui le dichiarazioni solenni sul valore e sulla sacralità della vita, sulla necessità e sul dovere del suo globale – cioè fisico, biologico, culturale, spirituale – sviluppo. Continua la sua attenzione all'applicazione e concretizzazione dei diritti universali ed inalienabili della persona in tutti i continenti. Sempre vibranti ed accorati gli appelli alla solidarietà e all'aiuto vicendevole.

Aperto alla globalizzazione, spinge i popoli a rendersi conto della interdipendenza e della reciprocità da cui dipende la sorte dell'umanità e per altro verso si adopera perché sul versante sociale regga la norma dell'*homo homini frater (e non homo homini lupus)*; si

affermi sempre di più che tutto sia comune a tutti e soprattutto che la famiglia dei popoli si apra e possa godere della *convivialità delle differenze* senza livellamenti e appiattimenti, ma sviluppando la creatività e la peculiarità di ognuno. In questo senso la teologia morale è chiamata ad elaborare una strutturazione sulla base della globalità, mentre la società deve stilare programmi di giustizia ed invitare pressantemente alla solidarietà.

Non ha paura del *novum* ma vuole che i cristiani lo sappiano gestire nell'ottica dell'evangelo e tutti gli uomini lo accolgano con apertura di cuore e lo orientino a vantaggio dei fratelli. Il discorso riguarda la scienza e la tecnica, il commercio, i mass-media e la comunicazione, – qualora malauguratamente dovesse essere male usata – potrebbe anche trasformarsi in una *struttura di peccato*.

Forse nell'orizzonte della novità e della libertà va inquadrato il suo appoggio sia al movimento Solidarność di Lech Wałęsa come anche al leader sovietico Mikhail Gorbaciov.

Giovanni Paolo II segue tutti gli avvenimenti del mondo e si adopera in tutti i modi perché trionfi la giustizia e la pace. A tal proposito bisogna ricordare i suoi molteplici interventi per evitare l'invasione americana dell'Iraq: in quella occasione ha giocato tutte le carte a sua disposizione, ha fatto pressione direttamente e tramite i suoi collaboratori sui capi di stato e sugli Organismi internazionali come l'ONU, ma tutto è stato inutile perché non ascoltato né dall'America né dall'Europa, né dagli Organismi. Da miopi ed egoisti, hanno scelto la guerra e disgraziatamente la distruzione e la morte anziché la pace e la civile convivenza. In questa circostanza Giovanni Paolo II – dopo aver tentato pure l'impossibile! – ha affidato al Signore il *suo affanno e la sua infinita preoccupazione* e, come un padre che ama teneramente i suoi figli, ha pregato Dio nel pianto dicendo come Giovanni XXIII *"Poveri figli miei, poveri figli miei!"*

Tutti i profeti annoverano sconfitte e insuccessi: Giovanni Paolo II assapora l'amarezza di non essere stato ascoltato da alcuni capi di stato sul problema della pace e della guerra, sull'inserimento delle *radici cristiane nella costituzione dell'Europa*, sull'atteggiamento tenuto da Lefevre e i suoi seguaci; e poi ci sono le varie accuse come il sostegno alle dittature, una concezione retrograda nei confronti della donna, della sessualità, la rivendicazione di alcuni privilegi. Ma Egli ha preferito battere la via della misericordia e della bontà anziché quella della giustizia e della condanna.

Conclusion

Giovanni Paolo II ha vissuto un vangelo *sine glossa*. Ha trasmesso una teologia sull'onda dell'amore e della pace, ha indicato al mondo la via di Cristo, ha manifestato a tutti il volto di Dio.

Quelle pagine dell'evangelo che si aprivano e si giravano per il vento in occasione delle sue esequie appellano alle pagine della nostra storia che devono essere scritte da ognuno di noi e devono essere in sintonia con il Cristo e il messaggio che il Pontefice Polacco ha dettato per noi. La sua esistenza teologica costituisce un appello vibrante alla coscienza dei battezzati e alla famiglia dei popoli.

Bibliografia

- AA.VV., 1993, *La spiritualità come teologia*, Cinisello Balsamo: EP.
- AA.VV., 1999, *Invito alla teologia. Teologia morale e spirituale*, Milano: Ed. Glossa.
- AA.VV., 2006, *Corso fondamentale di spirituale*, Queriniana, Brescia: Istituto di spiritualità di Münster (ed.).
- ACCATTOLI L., 1998, *Karol Wojtyła. L'uomo di fine millennio*, Cinisello Balsamo: EP.
- ANTONIO GRANA F., 2006, *Aprite le porte a Cristo*, Napoli: Graus Editore.
- BERNARD CH. A., 2002, *Teologia spirituale*, Cinisello Balsamo: EP.
- BRESSAN F., 2004, *Lo sfondo mistico della teologia. La lezione breve di Anselm Stolz*, Padova: Ed. Messaggero.
- LOUF A., 2001, *La vita spirituale*, Magnano: Ed. Qiqajon
- MIRABELLA P., 2003, *Agire nello Spirito. Sull'esperienza morale della vita spirituale*, Assisi: Cittadella Editrice.
- STAGLIANÒ A., 2006, *Teologia e spiritualità. Pensiero critico ed esperienza cristiana*, Roma: Ed. Studium.
- WEIGEL G., 2005, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II*, Milano: Mondadori.
- ZIZOLA G., 2005, *L'altro Wojtyła. Riforma, restaurazione e sfide del millennio*, Milano: Edizioni Sperling & Kupfer.

Abstract

SULL'ONDA DELL'AMORE E DELLA PACE

(ON THE WAVE OF LOVE AND PEACE)

Keywords: John Paul II, Theology, Witness.

The figure of John Paul II and his untiring apostolic activity constitute a formidable theological and extremely valuable heritage for the Church and the family of nations. Theology and spirituality are placed in symbiosis together and find their concrete application both in his doctrine and in his being a prophet and witness of a Church that lives in history.

ANSELMO LIPARI

Facoltà Teologica di Sicilia

ROSANNA MARSALA

EUROPEISMO E UNIVERSALISMO
TRA RIFLESSIONI STORICHE E ASPIRAZIONI POLITICHE

1. *La “novità” nella continuità dello spirito conciliare*

Il pontificato di Giovanni Paolo II, se da un lato ha inizio all’insegna di evidenti novità, dall’altro, prosegue, nel corso dei suoi 26 anni, nella più rigorosa continuità con i suoi predecessori, anche per quanto concerne l’uropeismo considerato in una visione universale della realtà politica. “Un papa venuto da lontano”, così lo stesso Karol Wojtyła, arcivescovo di Cracovia, si definì nel momento in cui, il 16 ottobre 1978, saliva al soglio pontificio. Finiva una tradizione che durava dal 1522. Egli ha certamente rappresentato uno spartiacque, non tanto per i contenuti del suo magistero, quanto per i modi di comunicare attraverso le parole e i gesti. Egli è stato anche un papa dai molti primati: il primo papa slavo del cattolicesimo, il primo papa polacco, il primo a provenire da un paese comunista, l’unico ad aver fatto l’attore e a lavorare in fabbrica, il primo a essere stato ferito in un attentato, il primo a entrare in una sinagoga, il primo a compiere 104 viaggi internazionali e 144 in Italia. Inoltre, il suo è stato anche il pontificato dal più grande impatto comunicativo tanto da essere definito “il papa mediatico”.

Grazie alla sua innata capacità comunicativa e al rapporto che i media hanno avuto con questa figura così carismatica, è riuscito ad attirare su di sé l’attenzione mondiale allo scopo di riportare sulla scena internazionale il messaggio di Cristo. Ma la scelta del duplice nome, usato per la prima volta dal suo immediato predecessore, papa Luciani, annunciava, in qualche modo, il suo programma, ossia continuare a portare a maturazione quanto Giovanni XXIII e Paolo VI avevano iniziato e vissuto esemplarmente, mettendo in pratica nella Chiesa le decisioni conciliari. Giovanni Paolo II lesse il Concilio Vaticano II come un provvidenziale evento, “una sicura bussola” per introdurre la Chiesa “con nuovo slancio” nel corso della storia, (G.P. II 1994) tanto da scrivere, a conclusione del Giubileo del 2000: «A Giubileo concluso sento più che mai il dovere di additare il Concilio, come la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre» (G.P. II 2001b).

La decisione di celebrare un concilio ecumenico, pensato da Giovanni XXIII come la risposta adeguata alle sfide che la società moderna poneva alla Chiesa, era scaturita dalla constatazione della crisi causata dal decadimento dei valori spirituali e morali. Prima del pontificato di Giovanni XXIII la Chiesa cattolica appariva a taluni

come isolata rispetto al mondo moderno, legata ancora a concezioni posttridentine e controriformistiche. Non erano mancate, per la verità, le encicliche sociali (basterà ricordare la *Rerum Novarum* di Leone XIII, del 1891, e la *Quadragesimo anno* di Pio XI, del 1931) che avevano affrontato i problemi derivanti dalla rivoluzione industriale e dalla questione operaia; ma lo avevano fatto mantenendo una profonda diffidenza nei confronti della civiltà laica.

Negli ultimi cinquant'anni, erano avvenute profonde trasformazioni sociali e politiche, erano maturati nuovi e gravi problemi, che esigevano una risposta cristiana. Per questo l'annuncio del concilio, del tutto impreveduto, ebbe una vasta eco. Si accesero ovunque, all'interno e al di fuori della Chiesa, attese e speranze. Anche Paolo VI, succeduto con la morte di Giovanni XXIII, riconobbe esplicitamente «non solo la vocazione della Chiesa di essere a servizio del mondo, ma anche la sua dipendenza dal mondo, non in ordine al messaggio, quanto alle forme, allo stile, al linguaggio con i quali esprimere l'unico messaggio; in questa prospettiva, il cammino della Chiesa e quello del mondo si intrecciano, entrano in un rapporto di reciprocità e in qualche modo diventano unico percorso» (Alcamo 2008:12).

Il concilio si svolse tra difficoltà di diverso tipo. Innanzitutto, i temi all'ordine del giorno erano numerosi e complessi; interessavano la vita della Chiesa, i fratelli separati, le religioni non cristiane, l'umanità in genere; e alcuni di essi venivano affrontati per la prima volta in un concilio. Inoltre, nella discussione, si confrontarono formazioni, mentalità ed esperienze diverse. Il dibattito ebbe, talora, toni vivaci, ma fu sempre animato dalla medesima fede dei Padri e dal comune desiderio di ricercare la verità ed esprimerla nella forma più idonea. Nell'ardore della discussione, non mancarono atteggiamenti poco sereni e contrasti, tanto che vi fu chi presentò il concilio come luogo di scontro tra tendenze conservatrici e progressiste. Giovanni Paolo II, che fu Padre conciliare e partecipò attivamente ai lavori, invece affermava «In verità, sarebbe molto ingiusto nei confronti di tutta l'opera del concilio chi volesse ridurre quello storico evento ad una simile contrapposizione e lotta tra gruppi rivali. La verità interna del concilio è ben diversa» (G. P. II. 1992:1015). Al di là delle varie posizioni, tutti sono concordi nel riconoscere al concilio la capacità di aver offerto alla Chiesa un nuovo paradigma, che richiede un nuovo modo di pensare e di vivere, non scevro da problemi, tensioni e crisi che obbliga a prendere delle decisioni e a compiere delle scelte (cfr. Fisichella 2000). Tuttavia l'auspicato rinnovamento nella vita e nella missione della Chiesa deve compiersi nella fedeltà ai sacri principi, alla dottrina immutabile, seguendo le orme dell'antica tradizione.

Un concilio apre sempre un'epoca nuova, nella quale la Chiesa compie un passo verso il futuro e progredisce nella propria missione,

esercitando anche un notevole influsso sulla società civile. Chesterton, giornalista e scrittore inglese, ha scritto: «Tutta la nostra civiltà risulta dalle decisioni conciliari. Non si scriverà mai una storia di Europa un po' logica finché non si riconosca il valore dei concili». Infatti, «la Chiesa - rileva Giovanni Paolo II nel 1985 -, attraverso il concilio, non ha voluto rinchiudersi in se stessa, riferirsi a sé sola, ma al contrario, ha voluto aprirsi più ampiamente» (G. P. II 1985a). Di fatto, il concilio, dopo aver approfondito il mistero della Chiesa, si è interessato del mondo moderno, dell'uomo fenomenico, quale si presenta oggi. La missione di evangelizzazione e di salvezza ha spinto il concilio a superare le distinzioni e le fratture, a rivolgersi «all'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive» (*Gaudium et Spes* n.2). Le costituzioni fondamentali del concilio, *Lumen gentium* e *Gaudium et spes* espongono la dottrina cattolica sui grandi temi: la vocazione dell'uomo, la dignità della persona umana, la visione di Dio comunione che si rivela nel tempo e nella storia, l'ateismo, la vita economico-sociale, la pace, la guerra, la comunità dei popoli, l'unità nella pluralità che fa sviluppare la logica della ministerialità e della partecipazione, la ricerca del dialogo come atteggiamento maturo della testimonianza di fede. All'umanesimo laico, chiuso nell'ordine naturale, viene opposto l'umanesimo cristiano, aperto al trascendente, che presenta la concezione teocentrica dell'uomo, ricondotto a ritrovare se stesso nella luce e nello splendore di Dio (cfr. ivi n.22).

Pertanto, secondo Wojtyła, il Vaticano II rimane l'evento fondamentale della vita della Chiesa contemporanea, perché esso, pur nel rispetto della dottrina certa e immutabile, ha aperto la Chiesa ad un dialogo costruttivo con l'umanità e con il mondo contemporaneo, valorizzando il bene di cui ogni uomo è portatore e promuovendo la collaborazione e la solidarietà (G. P. II 1986). Tuttavia, il convincimento che dal Vaticano II sia nato qualcosa di nuovo per la vita della Chiesa, non può e non deve portare immediatamente alla conclusione che tra il prima e il poi dell'evento concilio c'è solo rottura, perché: «nella storia della Chiesa, il "vecchio" e il "nuovo" sono sempre profondamente intrecciati tra di loro. Il "nuovo" cresce dal "vecchio", il "vecchio" trova nel "nuovo" una sua più piena espressione. Così è stato per il Concilio Vaticano II e per l'attività dei Pontefici legati all'assemblea conciliare iniziando da Giovanni XXIII, proseguendo con Paolo VI e Giovanni Paolo I, fino al papa attuale» (G. P. II 1994).

2. L'universalismo alla base dei diritti umani

Papa Roncalli, aveva voluto fortemente il Concilio Vaticano II e uno dei motivi che lo avevano indotto a convocarlo era quello di

ristabilire l'unità dei cristiani, in particolare con gli ortodossi. Egli, per primo «rinunciò al principio fino ad allora sostenuto che l'unità della Chiesa potesse essere ristabilita solo col ritorno dei cristiani non cattolici alla Chiesa cattolica. Vide in quei cristiani i suoi fratelli e con l'istituzione del Segretariato per la promozione dell'unità cristiana, avvenuta nel 1960, fece un passo notevole verso di loro» (Lenzenweger et alii 1989:632-633). Ma le conclusioni a cui giunse il concilio, forse, andarono al di là delle stesse aspettative. Giovanni XXIII aveva aperto per la Chiesa un tempo nuovo, aveva iniziato un nuovo stile di relazione e di dialogo all'interno della Chiesa e con il mondo, aveva prospettato una nuova cultura di pace e unità per la comunità mondiale.¹

La vocazione ecumenica del papato giovanneo, già espressa nell'enciclica *Mater et magistra* del 15 maggio 1961, si ripropone nel titolo della seconda grande enciclica *Pacem in terris* dell'11 aprile 1963; esse, indicando «la via verso un assetto realmente universalistico della politica» (Bixio 2003: 35), rappresentano il più valido contributo della Chiesa alla “coesistenza”, intesa non soltanto come equilibrio di forze contrastanti, ma come accettazione di principi etici universali sui quali fondare l'umana convivenza.

L'istanza cosmopolitica, sublimata in seguito dal cristianesimo, trova una prima esplicita enunciazione nella filosofia ellenistica, e in particolare nello stoicismo. Nel pensiero del suo fondatore, Zenone di Cizio, il rifiuto dei legami di cittadinanza e l'adesione all'ideale di un universo unificato, privo di frontiere e di ostacoli al movimento degli uomini, rappresenta un elemento dottrinario di grande rilevanza. Per l'antichità le gesta di Alessandro Magno hanno rappresentato la compiuta espressione del cosmopolitismo stoico, cioè il sogno di dare vita a una duratura unione di tutti i popoli, dell'*oikoumene*, istituendo una forma politica di tipo nuovo in grado di assicurare all'intero genere umano concordia e pace, cultura e leggi (cfr. Scuccimarra 2006). Fallita l'avventura politico-militare alessandrina, il disegno, al tempo stesso espansivo ed aggregante, sarà ripreso dalla politica dell'impero romano che riunisce sotto il suo dominio «quasi tutta la terra abitata» (Polibio 1979).

Al postulato cosmopolitico classico secondo il quale tutti gli uomini devono considerarsi cittadini di una patria comune, qualunque fosse la loro origine, si sovrappone l'universalismo del cristianesimo. Mentre l'Antico Testamento, ad eccezione forse di Isaia, legava il suo messaggio salvifico all'unicità del popolo eletto, il nuovo annuncio si rivolge all'intera umanità senza più alcuna limitazione. Con la predicazione del Vangelo di Cristo ad opera di

¹ In particolare l'enciclica *Pacem in terris* aveva delineato un ordine di pace che affondava le sue radici nell'ordine politico, utilizzando l'espressione “comunità politica” preludio a quella comunità mondiale nella quale tutti gli uomini sono chiamati a convivere e ad operare per il bene comune. Cfr. Traniello (1996:668-701).

Paolo di Tarso si afferma l'universalismo cristiano: «non c'è più greco o giudeo, circonciso o incirconciso, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti». ² È necessario, intanto, sottolineare che, in conformità all'insegnamento di Cristo, la società universale che nasce dall'adesione ai principi della vera fede non è di questo mondo. È lo stesso S. Paolo a ricordarlo nella Lettera ai Colossesi, ³ e sarà in seguito S. Agostino a portare a una sistematica elaborazione i principi del messaggio evangelico. Il cristianesimo non lotta, infatti, contro le distinzioni politiche, sociali e culturali, ma le considera semplicemente irrilevanti di fronte all'unità di tutti i fedeli in Cristo.

Dopo la caduta dell'impero romano, il compito della *Respublica* cristiana è esattamente quello di realizzare tale unità, il cui fine è Dio concretamente e precisamente individuato nella parola pace. Purtroppo tutto il medioevo, pur poggiando sull'idea di cristianità dalla quale trae le sue aspirazioni all'unità del genere umano, è contrassegnato dalla lotta tra Papato e Impero. La crisi dell'universalismo politico medievale si può cogliere nelle opere di Dante il quale auspica «la mediazione di un monarca universale, pensato come rappresentante supremo del diritto e arbitro assoluto di ogni contesa umana», solo così «sarà possibile conciliare l'autonomia e la libertà delle nuove istituzioni politiche con quell'ideale di "pace" e "tranquillità" nella giustizia» che rappresenta il supremo bene terreno, il presupposto, la condizione prima di ogni possibile sviluppo umano» (Vasoli 1985:567). La definitiva dissoluzione della *Respublica* cristiana, la genesi di una molteplicità di Stati sovrani in costante lotta fra loro implica la necessità di formulare l'istanza universalistica su nuove basi. E soprattutto lo scontro fra le diverse identità nazionali che spinge la Chiesa, in particolare quella del '900 da Benedetto XV ad oggi, ad elaborare un pensiero rinnovato sulla pace, sulla guerra e sulla comunità internazionale. È, infatti con i papi del '900 che inizia una "politica" *super partes* che si chiama universalismo. ⁴

Orbene, ci troviamo di fronte a un orientamento avviato da tempo, rilanciato in seno al Concilio Vaticano II e culminato nel pontificato di Giovanni Paolo II che riuscì a conferire una forma più concreta a quella fondamentale intuizione di Giovanni XXIII: «ciò che ci unisce è più grande di quanto ci divide» (G. P. II - Messori 1994:160). La via dell'ecumenismo fu molto cara a Karol Wojtyła: «provengo- egli scrisse- da una nazione che, pur avendo fama di essere innanzitutto cattolica, ha tuttavia radicate tradizioni ecumeniche» (ivi:159).

La riflessione su tematiche inerenti l'universalismo, non solo in termini di dialogo interreligioso, ma anche specificatamente nel

² Lettera ai Galati, 3, 28-29; Lettera ai Colossesi, 3,11.

³ Lettera ai Colossesi 3, 1-4.

⁴ Riferimenti alla tematica dell'universalismo si possono rinvenire anche in Leone XIII (1885); Pio XII (1939); Pio XII (1955). Cfr. Spiazzi (1983).

senso della promozione, del rispetto e della convivenza delle diverse culture, sia all'interno degli Stati liberaldemocratici occidentali, sia nei Paesi in via di sviluppo, nel segno dell'unità sostanziale dell'umanità creata da Dio è centrale nel pensiero e nelle parole di Wojtyła, sotto il cui lungo pontificato le questioni poste dalla multiculturalità contemporanea si sono manifestate con crescente intensità.

Nel 1995 di fronte all'Assemblea generale delle Nazioni Unite, il Pontefice così si esprimeva: «[...] al di là di tutte le differenze che contraddistinguono gli individui e i popoli, c'è una fondamentale comunanza, dato che le varie culture non sono in realtà che modi diversi di affrontare la questione dell'esistenza personale» (G. P. II 1995b). La ricerca della libertà per affermare la dignità di persone libere non può essere limitata a una singola parte del mondo, né può essere espressione di una sola cultura. Essa poggia su quei diritti universali di cui l'uomo gode per il semplice fatto di essere uomo. Esistono pertanto dei diritti umani universali «radicati nella natura della persona, nei quali si rispecchiano le esigenze obiettive e imprescindibili di una legge morale universale [...] scritta nel cuore dell'uomo» (ibidem).

L'universalità dei diritti umani, nonché una natura umana condivisa da tutti, rappresentano due elementi essenziali dai quali si snoda il pensiero universalistico di Wojtyła che attribuisce un ruolo essenziale alla componente culturale, anche se complementare rispetto a quella strettamente religiosa. Nell'enciclica *Fides et Ratio* del 1998 si afferma: «ogni uomo è inserito in una cultura, da essa dipende, su di essa influisce. Egli è insieme figlio e padre della cultura in cui è immerso». Pertanto «l'annuncio del Vangelo nelle diverse culture mentre esige dai singoli destinatari l'adesione della fede, non impedisce loro di conservare una propria identità culturale» (G. P. II 1998a) che, secondo Wojtyła, è «elemento strutturante della personalità» (G. P. II 2001a). Si sviluppa, in tal modo, un saldo rapporto con le proprie origini in grado di aprire alla realtà della "differenza" senza pregiudizi di sorta. Certo, secondo il Pontefice, «non vi è un unico modello di organizzazione politica ed economica della libertà umana, poiché culture differenti ed esperienze storiche diverse danno origine, in una società libera e responsabile, a differenti forme istituzionali. Ma una cosa è affermare un legittimo pluralismo di "forme di libertà", ed altra cosa è negare qualsiasi universalità o intelligibilità alla natura dell'uomo o all'esperienza umana» (G. P. II 1995b).

Consapevole del «nuovo orizzonte mondiale, caratterizzato da una forte mobilità, che rende gli stessi confini etnico-culturali dei vari popoli sempre meno marcati» (ibidem) Wojtyła non ha mai cessato di spronare a riconoscere il volto di Cristo nelle minoranze nazionali, nei migranti, nei rifugiati, convinto che lo Spirito Santo non è

condizionato da etnie o culture ed illumina ed ispira gli uomini per molte vie misteriose (cfr. Aroldi et alii 2001). Un grande teologo cattolico, Hans Urs von Balthasar, era solito dire, usando una formula molto suggestiva, che «la verità è sinfonica». Il mondo, inteso sia come mondo naturale che come mondo umano, viene da lui paragonato a una sinfonia. La sinfonia è una composizione in cui ogni strumento musicale conserva pienamente la sua differenza ed è perciò perfettamente riconoscibile, ma tutti, al tempo stesso, concorrono a formare una compiuta armonia.

Oggi, nell'era della globalizzazione, «vediamo riemergere con forza, rivela Wojtyła, l'istanza dei particolarismi etnico-culturali, quasi come un bisogno prorompente di identità e di sopravvivenza» (G. P. II 1995b). Invece, nel rispetto delle naturali differenze, la globalizzazione politica, indicata dalla dottrina sociale della Chiesa,⁵ chiede la costruzione di una società politica grande quanto il mondo improntata alle regole della giustizia, della solidarietà e della pace. In questo senso l'universalismo cristiano si pone in posizione critica nei confronti di una globalizzazione che non tenga sufficientemente conto del sistema dei diritti umani su cui essa non può non poggiare.

Strenuo difensore della dignità della persona nella sua integralità, Giovanni Paolo II con il suo pontificato ha voluto rispondere alla vocazione della Chiesa la quale «per sua natura universale è sempre direttamente coinvolta e partecipe delle grandi cause per le quali l'uomo di oggi soffre e spera» (G. P. II 2005a). Wojtyła, fin dai primi mesi del 1979, proseguendo sulla strada indicata dalla *Pacem in terris*,⁶ in consonanza con i principi del nuovo diritto internazionale che ha radici nella Carta delle Nazioni Unite e nella Dichiarazione universale dei diritti umani, aveva parlato dell'esigenza di costruire un nuovo ordine delle relazioni internazionali con al centro i diritti umani tutti: civili, politici, economici, sociali culturali da realizzare in base al principio della loro interdipendenza e indivisibilità (cfr. G. P. II 1979). Presupposto necessario per l'affermazione dei diritti umani fondamentali è il diritto all'esistenza di una nazione sul cui tema Giovanni Paolo II si è ampiamente soffermato in un discorso all'UNESCO (G. P. II 1980), discorso che incontrò particolare

⁵ A differenza del globalismo giuridico neoKantiano (Kelsen, Bobbio, Habermas), la globalizzazione politica indicata dalla dottrina sociale della Chiesa e in particolare propugnata nel XX secolo da pontefici come Benedetto XV, Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II e da testi come *L'uomo e lo Stato* di Maritain, poggia essenzialmente sui concetti di autorità e bene comune. Cfr. Possenti (1991 e 2003).

⁶ Nell'enciclica *Pacem in terris* si legge: «I Poteri pubblici delle singole Comunità politiche, [...] non sono più in grado di affrontare e risolvere gli accennati problemi adeguatamente; e ciò non tanto per mancanza di buona volontà o di iniziativa, ma a motivo di una loro deficienza strutturale. [...] Il bene comune universale pone ora problemi a dimensioni mondiali che non possono essere adeguatamente affrontati e risolti che ad opera di Poteri Pubblici aventi ampiezza, strutture e mezzi delle stesse proporzioni; di Poteri pubblici cioè che siano in grado di operare in modo efficiente sul piano mondiale».

consenso da parte dei rappresentanti dei Paesi del terzo mondo (cfr. G. P. II 2005b:107-110).

3. *L'impegno per l'Europa*

Il fondamentale diritto all'esistenza delle nazioni, più volte affermato da Giovanni Paolo II, non esige necessariamente una sovranità statale, «essendo possibili diverse forme di aggregazione giuridica tra differenti nazioni, come ad esempio capita negli stati federali, nelle confederazioni, o in Stati caratterizzati da larghe autonomie regionali» (G. P. II. 1995b). È il caso della costruenda federazione Europea. È a tutti noto che il processo di integrazione dell'Europa ha avuto inizio dopo la seconda guerra mondiale, ma la sua progettazione ha radici storiche molto profonde.

L'inizio dell'idea di unità europea può essere individuata negli scritti di Dante Alighieri (*De Monarchia*) e di Pierre Dubois (*De recuperatione Terrae Sanctae*). Si trattava nell'uno e nell'altro caso dell'aspirazione ad una nuova forma di organizzazione che fosse in grado di garantire la pace e ponesse fine a quella anarchia internazionale, venutasi a creare a seguito della formazione dei moderni Stati nazionali e della conseguente crisi definitiva delle due autorità universali che avevano caratterizzato il Medioevo: la Chiesa cattolica e l'Impero. È necessario precisare che questa idea di unità europea era concepita non come un'unione fra i popoli, visti come soggetti politici capaci di autogoverno, bensì come un'unione di principi. Sarà Immanuel Kant, nel 1795 con il suo saggio *Per la pace perpetua*, a concepire per primo un progetto di federazione fra i popoli, inteso come un passaggio fondamentale per la successiva unificazione dell'intera umanità. Da quel momento in poi, sebbene emergeranno ancora progetti di leghe fra i principi, l'idea dell'unità europea sarà legata al concetto di democrazia e caratterizzerà il pensiero dei principali europeisti dell'800 (Saint-Simon, Mazzini, Cattaneo, Seeley).

Il sistema europeo degli Stati nazionali viene sconvolto dalle due guerre mondiali del '900.⁷ Con esse «si dissolve [...] il concetto della guerra come fatto giuridico, cioè come fatto regolato dal diritto e avente per iscopo, [...] la riparazione di un torto e la restaurazione del diritto violato, concetto che era stato elaborato da giuristi e teologi all'inizio dell'età moderna e della formazione dei grandi stati nazionali» (Bobbio 1999:11), e ridiventa «guerra totale» più micidiale e iniqua. È l'inizio di una nuova e travagliata stagione della storia europea, nel corso della quale la tranquilla fiducia nel progresso cede

⁷ Per questa parte cfr.: Curcio (1952); Duroselle (1964); Albertini (1973); Malandrino (1998); Mammarella- Cacace (1998); Olivi (1998); Pistone (1999); Chabod (2005); Papa (2006).

il posto alla drammatica consapevolezza della debolezza degli assetti politici e sociali. Tutti concordano che la rinuncia ai nazionalismi contrapposti e la creazione di «una strutturale collaborazione pacifica fra gli stati europei» (Pistone 1999:11) costituisca la *conditio sine qua non* della sopravvivenza e dello sviluppo civile e democratico dell'Europa. Fra gli altri va ricordato Luigi Einaudi che levò la sua voce a favore di una soluzione europea, senza la quale i paesi dell'Europa sarebbero rimasti «polvere senza sostanza», sottolineando che «l'alternativa non è tra l'indipendenza e l'unione, ma tra l'esistere e lo scomparire» (Einaudi 1948:170). Della coscienza di questa nuova realtà si è fatta portavoce e interprete anche la Chiesa cattolica, perché le correnti cattoliche di pensiero alla base dell'idea europea attingevano alle tradizioni del cattolicesimo sociale italiano, del federalismo cristiano tedesco e del personalismo francese. In particolare i papi di questo secolo da Benedetto XV⁸ a Pio XII,⁹ da Giovanni XXIII¹⁰ a Paolo VI¹¹ hanno sentito che la promozione e la difesa della pace facevano parte essenziale della loro missione di pastori supremi della Chiesa.

Quasi in concomitanza con la nascita delle prime comunità europee, la Santa Sede sviluppò la sua presenza sia all'interno delle Istituzioni europee sia mediante l'organizzazione transeuropea delle sue Istituzioni.¹² Il termine Europeo entra nell'uso nel XV secolo proprio grazie ad un Pontefice, Pio II, al secolo Enea Silvio Piccolomini, che per la sua forte volontà e il suo impegno di diffondere la cultura in Europa, è stato definito «il primo papa europeista che la storia ricordi».¹³

La vocazione europeista di Karol Wojtyła affonda le sue radici molto indietro nel tempo. Ricordando il periodo della sua permanenza a Roma (1946-1948) per approfondire gli studi di teologia, così scrive Wojtyła: «quel periodo di studio intenso accanto alle tombe degli Apostoli mi aveva dato molto da ogni punto di vista. [...] Preferisco riassumere tutto dicendo che attraverso Roma il mio

⁸ Numerosi furono gli interventi di Benedetto XV sulla guerra: dall'enciclica *Ad Beatissimi apostolorum* del 1° novembre 1914 alla famosa "Nota" del 17 agosto 1917. Cfr. Lenzenweger et alii (1989: 613-616); Campanini (1996:337-358).

⁹ Cfr. Lenzenweger et alii (1989:615-627); Scoppola (1996:359-390).

¹⁰ Cfr. Benigni- Zanchi (2000).

¹¹ La particolare attenzione di Paolo VI nei confronti dell'unità europea è dimostrata anche dai suoi 93 interventi sull'Europa, nella prospettiva di assicurare la pace con lo sviluppo di nuove solidarietà. Inoltre sotto il suo pontificato la Santa Sede sostenne il processo di pace avviato dai negoziati di Helsinki il 1° agosto 1975 ed entrò a far parte della CSCE, come membro a pieno titolo.

¹² Centro Cattolico di informazione per i problemi europei (1956); Convenzione culturale europea (1962); Partecipazione al Consiglio d'Europa (1974).

¹³ Cfr. Chabod (2005:30); La definizione di "primo papa europeista" è stata data dallo storico dell'arte Claudio Crescentini curatore del convegno su "Pio II e le arti al debutto del Rinascimento" tenutosi nel 2004 per celebrare il centenario della morte di Enea Silvio Piccolomini avvenuta nel 1464. Cfr. *Corriere della sera* (2004:55).

giovane sacerdozio si era arricchito di una dimensione europea e universale. Tornavo da Roma a Cracovia con quel senso di universalità della missione sacerdotale che è stato magistralmente espresso dal Concilio Vaticano II, soprattutto nella costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*» (G. P. II 1996:67-68).

Certamente grande influenza, sia sulla sua vocazione sacerdotale avvenuta nel periodo della seconda guerra mondiale, sia sulla sua idea di Europa, hanno avuto le sue esperienze personali e la storia della sua terra, la Polonia. Wojtyla ha sperimentato sulla sua pelle il dramma di una Europa attraversata dalla guerra, divisa in due blocchi contrapposti e in gran parte soggiogata dalla dittatura. Gli anni dell'occupazione tedesca in Occidente e di quella sovietica in Oriente, l'antisemitismo, le violenze, le deportazioni nei campi di concentramento fanno da sfondo alla sua formazione e delineano un percorso dal quale è quasi impossibile sottrarsi. «È facile quindi capire, egli scrive, la mia sensibilità per la dignità di ogni persona umana e per il rispetto dei suoi diritti, a partire dal diritto alla vita. È una sensibilità che si è formata già nei primi anni di sacerdozio e si è rafforzata col tempo. È facile capire anche la mia preoccupazione per la famiglia e per la gioventù: tutto ciò è cresciuto in me organicamente proprio grazie a quelle drammatiche esperienze» (ivi:78). Il “papa polacco”, così spesso veniva additato il Pontefice. E non solo perché quella terra gli avesse dato i natali, ma soprattutto perché la Chiesa polacca verso la quale avrà sempre parole di gratitudine ha rappresentato il faro luminoso che lo ha sempre guidato. «È una Chiesa, scrive Wojtyla, con una eredità millenaria di fede. [...]È una Chiesa profondamente legata al popolo e alla sua cultura; una Chiesa che ha sempre sostenuto e difeso il popolo, specialmente nei momenti tragici della sua storia. Ed è una Chiesa che in questo secolo è stata duramente provata: ha dovuto sostenere una lotta drammatica per la sopravvivenza contro due sistemi totalitari: contro il regime ispirato all'ideologia nazista durante la seconda guerra mondiale; poi, nei lunghi decenni del dopoguerra, contro la dittatura comunista, ed il suo ateismo militante. Da entrambe le prove è uscita vittoriosa, grazie al sacrificio di vescovi, di sacerdoti e di schiere di laici; grazie alla famiglia polacca “forte in Dio”» (ivi:77).

Da queste premesse ne è scaturito un pontificato che più di ogni altro può essere qualificato, a buon diritto, europeista. Espressioni quali “Padre dell'Europa”, “Apostolo dell'Europa unita” ci attestano quanto attivo e determinante sia stato considerato e sia considerato il ruolo di Wojtyla nella formazione di una coscienza europea. Ci piace ricordare che tali definizioni sono venute anche da parte di politici che non possono essere *tout court* etichettati come cattolici, ad esempio José Manuel Barroso, attuale presidente della commissione europea, il quale, nel corso di una dichiarazione

ufficiale, - rilasciata pochi giorni dopo la morte del Pontefice definendolo, appunto, "Apostolo dell'Europa unita", - ha voluto mettere in evidenza non un generico europeismo di Wojtyla ma una sua precisa vocazione dell'Europa (cfr. Morganti 2005). In effetti, Giovanni Paolo II nel corso del suo pontificato ha saputo offrire «prospettive di alto profilo morale e spirituale per la nuova Europa». In questi termini si è espresso il cardinale Tettamanzi il 2 luglio 2003 in occasione di una tavola rotonda svoltasi a Strasburgo presso l'École nationale d'administration.¹⁴

L'impegno di Karol Wojtyla a favore dell'Europa unita, iniziato prima della sua ascesa al soglio pontificio, è aumentato con il passare degli anni, dando origine a un magistero quanto mai ampio e articolato che comprende più di 700 interventi. A questo punto è opportuno conoscere quale fosse, nei suoi principali aspetti, l'idea di Europa nel pensiero di Wojtyla.

Qualche mese prima della sua elezione al soglio pontificio la rivista «Vita e pensiero» pubblicava un contributo di Wojtyla dal titolo emblematico: *Una frontiera per l'Europa: dove?* In esso il futuro Giovanni Paolo II, interrogandosi sulla composizione geografica, storico-politica e soprattutto spirituale dell'Europa, si sofferma sulla nozione di "europeo" affermando che essa non può farsi coincidere con le dimensioni geografiche delle frontiere; peraltro si tratta di «frontiere molto più profonde che si trovano negli uomini stessi» (Wojtyla 1978:161). È necessario riconoscere le variazioni della concezione di europeo, che sono state plasmate mediante le diverse tradizioni, indipendentemente dall'appartenenza a certe condizioni costituzionali e di sistema; ma soprattutto bisogna comprendere che «il rispetto della dignità e la vera libertà dell'uomo non può fermarsi su nessuna frontiera, soprattutto su nessuna frontiera che corra attraverso il continente europeo» (ivi:168).

La prospettiva dell'unità indicata da Wojtyla è una unità che si esprime e cresce nella molteplicità delle culture e delle tradizioni e trova il suo fondamento nella stessa identità dell'Europa, intesa come "Europa intera", determinata cioè, prima ancora che da fattori di ordine geografico e geopolitico, da elementi di ordine culturale, antropologico e religioso. L'Europa deve congiungere in sé le tradizioni dell'Oriente e dell'Occidente intese come «i due polmoni dei quali l'Europa non può fare a meno se vuole respirare» (G. P. II

¹⁴ Cfr. Relazione dal titolo «Da Giovanni Paolo II prospettive di alto profilo morale e spirituale per la "nuova" Europa» tenuta dal cardinale Dionigi Tettamanzi durante la Tavola rotonda «Giovanni Paolo II il padre dell'Europa: il magistero europeista del vescovo di Roma», promossa nell'ambito delle celebrazioni per il XXV di pontificato del Papa dal Ministero degli Esteri italiano, il 2 luglio 2003 presso l'École Nationale d'Administration di Strasburgo.

1998c).¹⁵ A tal proposito l'impatto del suo primo viaggio in Polonia ebbe un influsso decisivo. In particolare il sostegno dato a Solidarnosc e l'incontro avuto con Mikhail Gorbaciov, nel dicembre 1989, segnarono una svolta importantissima oltre al riconoscimento della libertà religiosa nell'URSS. Certo, Wojtyla riconosce che le radici comuni sono dicotomiche, nel senso che esse si sono configurate come due correnti di tradizioni diverse e due modelli di cultura diversi, ma non opposti, anzi complementari e arricchentisi (G. P.II. 1985c).

L'idea d'Europa concepita da Wojtyla non è molto dissimile da quella dei padri fondatori (De Gasperi, Adenauer, Schuman, Monnet, Spak, ecc.), nei confronti dei quali nel 1985 egli, in occasione della sua visita alla sede della Comunità Economica Europea a Bruxelles, ebbe a dire: «Molto presto dopo la seconda guerra mondiale, un gran numero di Europei si sono uniti nella convinzione che le divisioni degli uomini e le opposizioni dei paesi non sono ineluttabili. Bisognava assicurare la pace sulla base di un'intesa durevole, occorreva ricreare le condizioni dell'unità. Uomini che avevano essi stessi sofferto presero l'iniziativa di proporre ai paesi d'Europa di impegnarsi in una cooperazione più stabile delle alleanze precedenti e di fondare insieme una comunità. [...] Il loro merito è stato di non rassegnarsi a un frazionamento dell'Europa che le impediva di ricostruirsi, di sviluppare un patrimonio culturale e materiale stupendamente ricco, di ritrovare il suo dinamismo riallacciandosi alle aspirazioni positive della sua storia» (G. P. II. 1985b).

È proprio sulla profondità storica dell'integrazione continentale che si sofferma Wojtyla attraversando nei secoli le vicende dell'antica Grecia, di Roma, del cristianesimo delle origini, fino al medioevo e all'età contemporanea. Nel 1988, dinanzi al Consiglio d'Europa egli affermava: «l'identità europea, non è una realtà facile da circoscrivere. Le fonti lontane di questa civiltà sono numerose, provenienti dalla Grecia e da Roma, da substrati celtici, germanici e slavi, dal cristianesimo che li ha plasmati profondamente. E sappiamo quanta diversità di lingue, di culture, di tradizioni giuridiche ci sia fra le nazioni, le regioni e anche le istituzioni. Ma, agli occhi degli altri continenti, l'Europa appare come una sola unità, anche se questa coesione è meno chiaramente percepita da quelli che la costituiscono» (G.P.II 1988a).

La cultura europea ha le sue fonti maggiori nell'eredità greca e latina: «radicata nella latinità, essa è stata la scuola del diritto, inteso come razionale organizzazione del vivere sociale sul fondamento della giustizia. Erede della cultura greca, la cultura europea ha visto nel retto uso della ragione - concepita come facoltà di cogliere la realtà

¹⁵ Il Papa, già nel 1981, aveva proclamato i Santi Cirillo e Metodio patroni dell'Europa accanto a San Benedetto, proprio per evidenziare l'apertura verso la tradizione orientale.

non lasciandosi dominare dai propri interessi particolari - uno dei segni più chiari della grandezza dell'uomo» (G.P. II 1987). Egli, fra l'altro, riconosce nella figura e nell'opera di Carlo Magno un ideale punto di riferimento per la nascita dell'Europa moderna, risultante da una sintesi tra cultura classica e culture germanica e celtica (G.P.II 2000).

Pur ribadendo l'importanza della cultura classica, ciò su cui Wojtyła ha insistito a più riprese nel corso del suo pontificato è che l'apporto fondamentale alla formazione dell'identità culturale europea è stato dato dal cristianesimo: «la storia della formazione delle nazioni europee scorre parallela a quella della loro evangelizzazione, fino al punto che le frontiere europee coincidono con quelle della penetrazione del Vangelo» (G.P.II 1982; G.P.II 1989a). Agli occhi del Pontefice «L'identità europea è incomprendibile senza il cristianesimo, e che proprio in esso si ritrovano quelle radici comuni dalle quali è maturata la civiltà del vecchio continente, la sua cultura, il suo dinamismo, la sua operosità, la sua capacità di espansione costruttiva anche negli altri continenti» (ibidem). Col cristianesimo l'Europa ha scoperto la dignità di ogni singola persona umana, «si tratta dell'uomo nella sua piena verità, in tutte le sue dimensioni, dell'uomo concreto, storico» (G.P.II 1990a), sarebbe inconcepibile un'identità europea che prescindesse dai valori e dalla tradizione cristiana.

Alla luce di queste considerazioni il Pontefice, con insistente tenacia, ha fatto sentire la sua voce, in tante occasioni, affinché il riferimento esplicito alle radici cristiane fosse inserito nel preambolo del Trattato di costituzione del 2004. D'altra parte, le radici cristiane riaffiorano nel DNA della civiltà europea e non metterebbero a rischio la laicità della Unione, anzi rappresenterebbero «un distintivo di civiltà, della nostra civiltà, in cui la politica, grazie soprattutto al secolare, sofferto contributo del cristianesimo, si è definitivamente emancipata dalla religione e gode di una propria sfera e di una propria autonomia» (Guccione 2005:27; cfr. Weiler 2003; Romero Pose 2007). Per Giovanni Paolo II si tratta concretamente di poggiare il fondamento dell'Europa sui valori che costituiscono il patrimonio dell'umanesimo europeo: «è su questa base che si costruisce l'Europa degli uomini e dei popoli, e non solamente quella del progresso materiale e tecnico» (G.P.II 1990a).

Wojtyła appare in linea con i maggiori pensatori europeisti, specialmente quando affronta in maniera esplicita l'inopportuna preminenza della corrente funzionalista nel processo d'integrazione europea. Egli, alla stregua di un Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi o Altiero Spinelli, ritiene che «per edificare su solide basi la nuova Europa non basta certo fare appello ai soli interessi economici, [...] ma è necessario far leva piuttosto sui valori autentici che hanno il loro fondamento nella legge morale universale, inscritta nel cuore di

ogni uomo» (G.P.II 1999). E subito dopo aggiunge: «un'Europa che scambiasse il valore della tolleranza e del rispetto universale con l'indifferentismo etico e lo scetticismo sui valori irrinunciabili, si aprirebbe alle più rischiose avventure e vedrebbe prima o poi riapparire sotto nuove forme gli spettri più paurosi della sua storia» (ibidem).

Dalle parole del Pontefice si deduce che sarebbe un errore ritenere l'illuminismo l'inizio dell'identità culturale europea, mentre piuttosto va considerato come un momento di deviazione o di rottura più che di continuità. Riconoscere al secolo dei lumi un'anima europeista, significherebbe dare ad essa «fondamenti superficiali e instabili» (G.P.II 1990b). Ecco perché, secondo il Pontefice, «gli uomini e le donne di questo vecchio continente dalla storia così tormentata devono riacquistare la coscienza di ciò che fonda la loro identità comune, di ciò che continua a essere la loro grande memoria divisa» (G.P.II 1988). In modo particolare Wojtyła si rivolge ai giovani e all'università affinché facciano «costantemente riferimento al retaggio intellettuale e spirituale che ha plasmato la nostra identità europea nel corso dei secoli» (G.P.II 1989). Si tratta, in sostanza, dei fondamentali valori della nostra civiltà: la dignità della persona, il carattere sacro della vita, il ruolo centrale della famiglia, l'importanza dell'istruzione, la libertà di pensiero, di parola e di professione delle proprie convinzioni o della propria religione, la tutela legale degli individui e dei gruppi, la collaborazione di tutti per il bene comune.

Nel 1988 nel discorso tenuto di fronte al Parlamento Europeo Wojtyła prefigura le sfide che l'Europa comunitaria si troverà ad affrontare di lì a poco con la caduta del muro di Berlino: «Altre nazioni potranno certamente unirsi a quelle che sono qui rappresentate. Il mio voto di pastore supremo della Chiesa universale, venuto dall'Europa centrale e che conosce le aspirazioni dei popoli slavi, quest'altro "polmone" della nostra stessa patria europea, il mio voto è che l'Europa, dandosi sovranamente libere istituzioni, possa un giorno estendersi alle dimensioni che le sono state date dalla geografia e più ancora dalla storia» (G.P.II 1988b). A questo punto il Papa si chiede: «come potrei non desiderarlo, dato che la cultura ispirata dalla fede cristiana ha profondamente segnato la storia di tutti i popoli della nostra unica Europa, greci e latini, tedeschi e slavi, malgrado tutte le vicissitudini e al di là dei sistemi sociali e delle ideologie?» (ibidem).

Con il medesimo instancabile impegno di indicare l'obiettivo primario ossia fare dell'Europa un'autentica "casa comune," Wojtyła in previsione dell'allargamento dell'Unione, avvenuto nel 2004, scrisse una esortazione apostolica post-sinodale, *Ecclesia in Europa*, nella quale tra l'altro afferma: «l'Unione Europea continua ad allargarsi. Hanno vocazione per parteciparvi a breve o lunga scadenza tutti i popoli che ne condividono la stessa eredità

fondamentale. È da auspicarsi che tale espansione avvenga in modo rispettoso di tutti, valorizzando le peculiarità storiche e culturali, le identità nazionali e la ricchezza degli apporti che potranno venire dai nuovi membri, oltre che nel dare più matura attuazione ai principi di sussidiarietà e solidarietà» (G.P.II 2003).

L'Europa di Karol Wojtyła, proprio perché frutto di una mirabile sintesi tra la cultura dell'antichità classica e il cristianesimo, non può rinchiudersi nel suo groviglio di nazionalismi, ma deve aprirsi verso il mondo e i popoli di altri continenti. La *Gaudium et Spes* aveva enunciato questo principio: «ogni gruppo deve tener conto dei bisogni e delle legittime aspirazioni degli altri gruppi, anzi del bene comune dell'intera famiglia umana». Ancora oggi «le troppe disuguaglianze economiche e sociali, tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla pace sociale e internazionale» (*Gaudium et Spes* n.29).

Di fronte a questo scenario in cui la maggior parte della ricchezza mondiale è nelle mani di pochi, «le risorse non sono ugualmente divise tra gli uomini, fundamentalmente uguali, e la carestia infierisce» (G.P.II 1985b). Tanto da portare il Pontefice a marcare una sua precisa proposta, molte altre volte sottolineata, secondo cui «la solidarietà s'impone» (ibidem). È quanto Wojtyła ebbe a dire di fronte alla CEE riprendendo le gravi parole di Paolo VI che purtroppo conservano sempre la loro attualità: «i popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza». L'Europa solo «parlando all'unisono, unendo le sue forze sarà in grado più ancora che nel passato, di consacrare risorse ed energie nuove al grande compito dello sviluppo del Terzo mondo. [...] La cooperazione europea sarà tanto più credibile e fruttuosa quanto più sarà portata avanti senza secondi fini di dominio con l'intento di aiutare i paesi poveri a farsi carico del loro proprio destino» (G.P.II 2003).

È questo un punto essenziale che ha caratterizzato l'attenzione particolare che Wojtyła ha dimostrato nei confronti dei continenti più disagiati come l'America latina e soprattutto l'Africa martoriata dalle guerre civili, dalle ricorrenti carestie, dalle malattie endemiche. Attenzione che concretamente si è manifestata con i suoi 14 viaggi pastorali (ha visitato ben 42 dei 53 paesi africani), con lettere ai responsabili politici, messaggi e appelli alla comunità internazionale, e convocando il primo Sinodo speciale per l'Africa nel 1994, le cui conclusioni, raccolte nella esortazione apostolica post sinodale *Ecclesia in Africa* andò personalmente a presentarle proprio a Yaoundé, in Camerun, l'anno successivo. In tale documento, tra l'altro, si legge: «Nell'attuale situazione mondiale, le nazioni africane sono tra le più svantaggiate. È necessario che i paesi ricchi prendano chiara coscienza del loro dovere di sostenere gli sforzi dei paesi che lottano per uscire dalla povertà e dalla miseria. Del resto, è nello

stesso interesse delle nazioni ricche scegliere la via della solidarietà, perché solo così è possibile assicurare all'umanità una pace ed una armonia durevoli» (G.P.II 1995a). Nel 1998, facendo appello alla solidarietà dei paesi del continente europeo, Wojtyła affermava: «Gli africani non devono aspettare tutto dall'aiuto esterno. Tra di loro, molti uomini e donne hanno tutte le capacità umane e intellettuali per accogliere le sfide della nostra epoca e per gestire adeguatamente la società. Ma occorrerebbe più solidarietà "africana" per sostenere i Paesi in difficoltà e anche perché non siano loro imposte misure o sanzioni discriminatorie... Occorre che i Paesi del continente favoriscano la pacificazione e la riconciliazione, se ci fosse bisogno per mezzo di forze di pace composte di soldati africani. Allora la credibilità dell'Africa sarebbe più reale agli occhi del resto del mondo e l'aiuto internazionale si farebbe senza dubbio più consistente, nel rispetto della sovranità delle nazioni. È urgente che le questioni territoriali, le iniziative economiche e i diritti dell'uomo mobilitino le energie degli africani per le soluzioni giuste e pacifiche che mettano l'Africa in condizione di affrontare il XXI secolo con maggiori opportunità» (G.P.II 1998b; cfr. *Gaudium et Spes* n. 84-85).

Qualche anno più tardi, precisamente nel 2002, nasce ufficialmente l'Unione africana sul modello dell'Unione europea; la prospettiva indicata da Giovanni Paolo II diventa patrimonio degli africani, tanto che Joaquim Chissano, presidente dell'Unione africana dal 2003 al 2004, nel corso di una visita in Italia ha ringraziato l'Europa per gli aiuti devoluti all'Africa, ma poi ha precisato: «Ma saranno le nostre risorse quelle fondamentali perché vogliamo un modello di sviluppo politico, sociale, economico nostro, un progetto per tutto il continente. Perché se sei un padre di famiglia non vuoi che siano altri a dire come educare i tuoi figli». Una legittima aspirazione che per diventare realtà necessita di buon governo, democrazia e cambiamenti strutturali.

La Chiesa, che vive nei paesi sviluppati, non può ignorare la responsabilità aggiuntiva che le deriva dall'impegno cristiano per la giustizia e la carità. Essa, «senza rivendicare posizioni che occupò nel passato e che nell'epoca attuale sono totalmente superate, [...] si pone in servizio come Santa Sede e come comunità cattolica, per contribuire al conseguimento di quei fini che procurino un autentico benessere materiale, culturale e spirituale delle nazioni» (G.P.II 1982). Certo, essa non ha ricette politiche o economiche, ma la denuncia morale e la chiamata in causa delle responsabilità della politica è ineludibile. È quanto ha fatto Giovanni Paolo II attraverso il suo magistero: esortare i paesi del vecchio continente a riscoprire le proprie radici, la propria identità per realizzare una "nuova Europa" costruita nel rispetto dei diritti degli uomini e dei popoli, nel segno della solidarietà e della pace.

Bibliografia

- AGOSTINO (SAN), 2000, *De Civitate Dei*, XV, 1ss; trad.it. *La città di Dio*, Roma: Città Nuova.
- ALBERTINI MARIO, 1973, "Le radici storiche e culturali del federalismo europeo", *Storia del federalismo europeo*, Torino: ERI.
- ALCAMO GIUSEPPE, 2008, *La "sicura bussola" della Chiesa*, Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- AROLDI PIERMARCO ET ALII (a cura di), 2001, *Il magistero della Chiesa sulla multiculturalità*, Milano: Vita e pensiero.
- BENEDETTO XV, 1914, *Ad Beatissimi apostolorum* 1° novembre.
- BENEDETTO XV, 1917, "Nota" 1° agosto.
- BIXIO ANDREA, 2003, "La Pacem in terris e l'ideale del cosmopolitismo contemporaneo", *Sociologia*, anno XXXVII, n.2.
- BOBBIO NORBERTO, 1999, *Il federalismo nel dibattito politico e culturale della resistenza*, in A. Spinelli, *Il manifesto di Ventotene e altri scritti*, Bologna: il Mulino.
- CAMPANINI GIORGIO, 1996, *Benedetto XV e l'Italia*, in *La Chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni S.Paolo.
- CHABOD FEDERICO, 2005, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari: Laterza.
- Curcio Carlo, 1952, *Europa, storia di un'idea*, Firenze: Vallecchi.
- DUROSELLE JEAN-BAPTISTE, 1964, *L'idea d'Europa nella storia*, Milano: Ferro.
- EINAUDI LUIGI, 1948, *La guerra e l'unità europea*, Milano: Comunità.
- FISICHELLA RINO (a cura di), 2000, *Il concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Gaudium et Spes*, 1965.
- GIOVANNI PAOLO II, 1979, Discorso alla III Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano, Puebla, Repubblica del Messico, 28 gennaio.
- GIOVANNI PAOLO II, 1980, Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura (Unesco), Parigi 2 giugno.
- GIOVANNI PAOLO II, 1982, Atto europeistico a Santiago de Compostela, 9 novembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1985a, Discorso ai Padri del Sinodo dei Vescovi, 7 dicembre, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol.VIII, 2, p.1443.
- GIOVANNI PAOLO II, 1985b, Discorso alla Comunità Economica Europea, Bruxelles 20 maggio.
- GIOVANNI PAOLO II, 1985c, VI Simposio dei Vescovi d'Europa, 11 ottobre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1986, Discorso ai partecipanti al colloquio organizzato dall'École Française a Roma sul Vaticano II, 30 maggio, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IX,1, p.1724.
- GIOVANNI PAOLO II, 1987, Discorso ai partecipanti al Convegno di studio su "Il diritto alla vita e l'Europa," 18 dicembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1988a, Discorso al Consiglio d'Europa, 8 ottobre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1988b, Discorso al Parlamento Europeo, 11 ottobre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1989a, Discorso ai cardinali e alla Curia romana, 22 dicembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1989b, Discorso all'Università di Uppsala, 9 giugno.
- GIOVANNI PAOLO II, 1990a, Discorso ai giuristi e ai giudici della Corte europea, 10 novembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1990b, Discorso ai rappresentanti del mondo della cultura, Castello di Praga 21 aprile.
- GIOVANNI PAOLO II, 1992, Discorso alla curia romana, 22 dicembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1994 Lettera apostolica *Tertio Millennio Adveniente*, III, 18, 10 novembre.
- GIOVANNI PAOLO II con Vittorio Messori, 1994, *Varcare la soglia della speranza*, Milano: Mondadori.
- GIOVANNI PAOLO II, 1995a, Esortazione apostolica post-sinodale, *Ecclesia in Africa*, Yaoundé, Camerun 14 settembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 1995b, Messaggio all'Assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione, New York 5 ottobre.

- GIOVANNI PAOLO II, 1996, *Dono e mistero*, Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana.
- GIOVANNI PAOLO II, 1998a, Lettera enciclica *Fides et Ratio*, 14 settembre, cap.VI, n.71.
- GIOVANNI PAOLO II, 1998b, Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la S. Sede, 10 gennaio.
- GIOVANNI PAOLO II, 1998c, Discorso al Corpo diplomatico austriaco, 20 giugno.
- GIOVANNI PAOLO II, 1999, Lettera apostolica in forma di «motu proprio», per la proclamazione di Santa Brigida di Svezia, Santa Caterina da Siena e Santa Teresa Benedetta della croce compatrone d'Europa, 1° ottobre.
- GIOVANNI PAOLO II, 2000, Messaggio al cardinale Antonio Maria Javierre Ortas in occasione del convegno per il 1200° anniversario dell'incoronazione imperiale di Carlo Magno, 16 dicembre.
- GIOVANNI PAOLO II, 2001a, Messaggio per la Giornata mondiale della pace, 1° gennaio n.6.
- GIOVANNI PAOLO II, 2001b, Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte*, 57, 6 gennaio.
- GIOVANNI PAOLO II, 2003, Esortazione apostolica post-sinodale *Ecclesia in Europa*, 28 giugno.
- GIOVANNI PAOLO II, 2005a, Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la S.Sede, 10 gennaio.
- GIOVANNI PAOLO II, 2005b, *Memoria e identità*, Città del Vaticano:Libreria editrice Vaticana.
- GUCCIONE EUGENIO, 2005, "Le radici cristiane sono presenti nella costituzione europea", *Rinascimento popolare*, anno X, n.3, maggio-giugno.
- LANZARA PIETRO, 2004, "Pio II, il primo Papa «europeista», *Corriere della sera* 21 settembre.
- LENZENWEGER JOSEF ET ALII (a cura di), 1989, *Storia della Chiesa cattolica*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni S.Paolo.
- LEONE XIII, 1885, Lettera enciclica *Immortale Dei* sulla costituzione degli Stati, 1 novembre. n.9, p.39
- LETTERA AI COLOSSESI 3, 1-4.
- LETTERA AI COLOSSESI, 3,11.
- LETTERA AI GALATI, 3, 28-29.
- MALANDRINO CORRADO, 1998, *Federalismo, storia, idee, modelli*, Roma: Carocci.
- MAMMARELLA GIUSEPPE, CACACE PAOLO, 1998, *Storia e politica dell'Unione Europea (1926-1997)*, Roma-Bari: Laterza.
- MARIO BENIGNI - GOFFREDO ZANCHI, 2000, *Giovanni XXIII*, Cinisello Balsamo: Edizioni San Paolo.
- MARITAIN JACQUES 1975, *L'uomo e lo Stato*, Milano: Vita e pensiero
- MORGANTI ADOLFO, 2005, "Giovanni Paolo II, l'Apostolo dell'Europa unita", *L'indipendente* 7 aprile.
- OLIVI BINO, 1998, *L'Europa difficile. Storia politica dell'integrazione europea*, Bologna: il Mulino.
- PAPA EMILIO R., 2006, *Storia dell'unificazione europea*, Milano: Bompiani.
- PIO XII, 1939, *Dalla allocuzione natalizia su una giusta pace internazionale*, 24 dicembre, nn.4,5,6, pp.414-419.
- PIO XII, 1955, *Dal radiomessaggio natalizio sulla vera pace e sicurezza dei popoli fondate in Cristo*, 24 dicembre,n.25, p.625.
- PISTONE SERGIO, 1999, *L'integrazione europea. Uno schizzo storico*, Torino: Utet.
- POLIBIO, 1979, *Storie*, 1,1, Milano: Mondadori.
- POSSENTI VITTORIO, 1991, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova: Marietti. POSSENTI VITTORIO, 2003, *L'azione umana*, Roma: Città Nuova.
- ROMERO POSE EUGENIO, 2007, *Le radici cristiane d'Europa*, Genova-Milano: Marietti.
- SCOPPOLA PIETRO, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII sui problemi della società contemporanea*, in *La Chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni S.Paolo.
- SCUCCIMARRA LUCA, 2006, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna: il Mulino.
- SPIAZZI RAIMONDO (a cura di), 1983, *I documenti sociali della Chiesa, da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, Milano: Massimo.

- TRANELLO FRANCESCO, 1996, *La Chiesa e la politica*, in E. Guerriero (a cura di), *La Chiesa in Italia dall'unità ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni S.Paolo.
- VASOLI CESARE, 1985, *Papato e Impero nel tardo Medioevo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. II, t. II, Torino:Utet.
- WEILER JOSEPH H., 2003, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano: Bur.
- WOJTYLA KARL, 1978, "Una frontiera per l'Europa: dove?", *Vita e pensiero*, n.4-5-6 luglio-dicembre.

Abstract

EUROPEISMO E UNIVERSALISMO TRA RIFLESSIONI STORICHE E
ASPIRAZIONI POLITICHE

(EUROPEANISM AND UNIVERSALISM BETWEEN HISTORICAL
CONSIDERATIONS AND POLITICAL ASPIRATIONS)

Keywords: universalismo, europeismo, diritti umani, Giovanni Paolo II, Europa.

The papacy of John Paul II was characterized by obvious innovations, but also by its strict continuity with predecessors. The ecumenical vocation is the most valuable contribution of the Church to "coexistence", considered not only as a balance of opposing forces, but as the acceptance of universal ethical principles on which human society was to be based. The universality of human rights, and human nature shared by all, are at the centre of the reflections of Pope John Paul II and are the necessary premise for his initiatives and respect for the coexistence of different cultures, both within Western liberal states and developing countries, in the sign of the substantial unity of mankind. His idea of Europe, not different from that of the founding fathers, his commitment to the unification and the formation of a European consciousness lie in his universal vision of political reality.

Rosanna Marsala
Università degli Studi di Palermo
Facoltà di Scienze Politiche
Dipartimento DEMS
rosanna.marsala@unipa.it

Note e discussioni

Notes and Discussions

PETER A. MAZUR & SIMON DITCHFIELD

RACCONTARE LA CONVERSIONE IN ETÀ MODERNA: A PROPOSITO DI SCHIAVITÀ MEDITERRANEE¹

Nel corso degli anni Giovanna Fiume ha dato prova di una forza instancabile nel promuovere gli studi su schiavitù, santità e conversioni durante l'età moderna. Nell'ormai lontano 1998 organizzò a Palermo un grande convegno dal titolo *Il santo patrono e la città*. In quell'occasione, con una visione insolitamente ampia e grazie ai contributi di studiosi internazionali – storici dell'arte e della letteratura, nonché storici tradizionali – la Fiume riuscì a creare le condizioni perché il culto di san Benedetto il Moro e i suoi processi di canonizzazione divenissero il filo conduttore capace di gettare una nuova luce sulla formazione dell'identità religiosa locale in un contesto davvero pluri-disciplinare e comparativo.² Nel 2007 poi, organizzò un altro colloquio su schiavitù e conversioni, coinvolgendo studiosi del tardo medioevo e della prima età moderna: si rompeva così un isolamento fin troppo abituale (Fiume 2007:659-875). In Giovanna Fiume, questa capacità organizzativa si coniuga con una visione intellettuale che unisce approcci diversi, dal punto di vista dei campi del sapere e della metodologia: dalla storia intellettuale, alla storia sociale, fino alla microstoria.³ I frutti di questo suo lungo e ricco percorso sono ora confluiti in uno studio di più ampio respiro, che cerca di creare una visione complessiva del rapporto tra la schiavitù e la conversione nel Mediterraneo. È un libro che si muove abilmente tra vari livelli di analisi e attraverso una moltitudine di fonti manoscritte e a stampa, provenienti in gran parte dalla Sicilia, ma anche dalla Spagna e Portogallo.

Sebbene il libro non si proponga come una sintesi, esso segna comunque la maturazione di una nuova storiografia sul Mediterraneo: pur ispirata a quella precedente, quest'ultima si muove in una direzione nuova. Nessuno dei due maggiori tentativi di

¹ Fiume (2009). Gli autori sono molto grati, rispettivamente, ad Eva del Soldato ed Irene Fosi per il loro generoso aiuto con il nostro 'italese' e poi a Silvia Mostaccio per la sua revisione puntuale del testo finale.

² Gli atti del convegno sono usciti nel volume: Fiume (a cura di), *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni e strategie di età moderna*, (2000).

³ Vedi, tra l'altro: Fiume (2006 e 2002).

scrivere una storia completa -o 'totale'- del Mediterraneo in età moderna -*Il Mediterraneo* di Fernand Braudel e *The Corrupting Sea* di Peregrine Horden e Nicholas Purcell-, si concentra più di tanto sul fenomeno della conversione (Braudel 1965; Horden & Purcell 2000). La miriade di contingenze particolari, motivazioni personali, e pressioni esterne difficili da quantificare che contribuivano alla scelta di chi ha deciso di abbandonare una fede per un'altra dovevano apparire sia al maestro francese che ai suoi successori contemporanei come mera *histoire événementielle*; caos indecifrabile che galleggia sopra i grandi cambiamenti della storia umana. Entrambi i testi tendono ad enfatizzare gli aspetti comuni delle società cristiane ed islamiche intorno il Mediterraneo, lasciando da parte le questioni che riguardano i conflitti militari e le conversioni. Ed in effetti, per lungo tempo questi erano stati scelti come oggetto di ricerca da storici apologeti di una tradizione religiosa o legati a progetti nazionalistici. Per Braudel, creatore o ispiratore di quei metodi quantitativi che domineranno la ricerca storica universitaria in Occidente negli anni '70 e '80, l'eventuale importanza del fenomeno "conversione" era legata alla scala di analisi: in una prospettiva d'*histoire totale*, se centinaia di migliaia di persone avessero cambiato fede, tale fenomeno avrebbe rivestito una certa importanza, ma la decisione di un singolo personaggio, con i suoi condizionamenti soggettivi, aveva ben poche ragioni per essere presa in considerazione.

Quanto a Horden e Purcell, essi riaffermano la visione braudeliana, insistendo sulla topografia frammentata della zona mediterranea e, insieme, sulla sua *connectivity* culturale e commerciale: insomma, una diversità ibrida all'interno di un'unità; una zona *de-centred*, *borderless*, un *espace transitoire* dove idee e genti possono incontrarsi e non solo combattersi.

Il libro di Giovanna Fiume è dunque stato pubblicato al momento giusto, quando la globalizzazione del mondo ha acuito la problematicità dei confini e di quella tradizionale visione del passato che si fonda sul progresso del nazionalismo. Il libro lancia una sfida importante: rintracciare e recuperare quel primo tentativo di globalizzazione del mondo che furono le missioni cattoliche al seguito delle scoperte geografiche di Portoghesi e Spagnoli. *Schiavitù Mediterranee* offre un quadro che si combina bene con questa visione macroscopica, perché va ad aggiungersi ad una mole imponente di studi che hanno esplorato il problema della conversione attraverso microstorie, singoli episodi -o serie di essi- e che hanno raccontato passaggi di fede nelle capitali, negli empori mercantili e nelle fortezze militari del litorale mediterraneo. Usando un approccio metodologico sviluppato in consapevole reazione alle tendenze generalistiche di Braudel e della sua scuola, gli storici di oggi attingono piuttosto alle fonti giudiziarie -comprese quelle inquisitoriali-, a racconti a stampa

e a scritti privati come lettere e documenti, nei quali gli individui esprimono le loro storie particolari. Le vite di marrani, di donne in fuga, di convertiti 'di professione' che facevano della loro doppiezza religiosa e ambiguità una fonte di guadagno, di schiavi e forzati sono state ricostruite nei dettagli e presentate agli storici come esempi della vasta gamma di personaggi e tipologie sociali che hanno attraversato i confini tra religioni e culture nei secoli XVI e XVII.

Un simile approccio si ritrova a più riprese in una serie di articoli singoli studiosi, di raccolte di studi e di numeri monografici di riviste scientifiche. Anche gli *Annales* di Braudel hanno dedicato un fascicolo al tema, mentre in Italia -un territorio che fu pienamente coinvolto nelle guerre di corsa e nei conflitti religiosi dell'età moderna- questo tipo di studi ha conosciuto una fortuna enorme, anche grazie ai racconti vivaci e ricchi di dettagli conservati negli archivi italiani.⁴ A questo proposito bisognerà notare che il recupero di personaggi minori è dovuto non solo alle carte d'archivio, ma anche alle nuove domande poste dagli storici alle carte stesse: in questo senso, l'affermazione secondo cui noi storici "inventiamo" le nostre fonti ha una sua verità. In effetti, non siamo più esclusivamente interessati a rintracciare il filo rosso del processo secondo il quale si sono sviluppate le nazioni democratiche. Oggi, grazie ai contributi di storici come Edward Thompson in Inghilterra, Natalie Davis negli Stati Uniti, Carlo Ginzburg e, fra gli altri, anche Giovanna Fiume, siamo ormai ben coscienti dell'importanza del "popolo minuto" per la comprensione del nostro passato.⁵ Questa voglia di guardare oltre le "grandi narrazioni" della storia per prestare attenzione alle microstorie e alle narrazioni frammentarie, ci consente di andare oltre una concezione della storia che si descriverebbe solo attraverso grandi cambiamenti e processi di lunga durata.

Nel caso della conversione, tale scelta è senz'altro motivata dal focalizzarsi dell'attenzione degli storici su nuove problematiche e domande. Secondo lo studioso americano Eric Dursteler, se dobbiamo caratterizzare lo stato degli studi mediterranei odierni, possiamo dire che questi soffrono di un "dissociative identity disorder"; in altre parole, di una personalità divisa. Il Mediterraneo infatti, viene considerato da un lato come un luogo di scontro - il campo di battaglia del titolo del suo saggio - e dall'altro come un luogo di scambi - i bazar dei mercanti- (Dursteler 2011:413-434). Tutti e due questi paradigmi hanno radici profonde nella storiografia e risalgono addirittura alla tesi dello storico belga Henri Pirenne, pubblicata in un articolo del 1922: se non ci fosse stato Maometto, non avremmo avuto Carlo magno. In altre parole: fu l'ascesa

⁴ Vedi il numero speciale: 'Conversions religieuses' (1999:805-944).

⁵ Vedi, inter alia: Thompson (1997); Davis (1980).

dell'Islam nel mondo mediterraneo del VII secolo, e non le invasioni barbariche dei secoli IV e V determinare il *Sonderweg* dell'Europa occidentale. Mentre dunque il paradigma di Pirenne insiste sulle opposizioni religiose e culturali nel mondo mediterraneo – un'opposizione di frontiera che ha influenzato anche Edward Saïd nei suoi studi sull'Orientalismo-, l'interpretazione braudeliana ha insistito sui destini comuni del Mediterraneo, una *histoire totale* di tante frontiere.

È di non poco interesse osservare qui una coincidenza straordinaria che lega la costruzione di due delle interpretazioni storiografiche più importanti del XX secolo in questo campo di studi. Sia la tesi di Pirenne, (abbozzata prima nel 1922, ma poi pubblicata in un libro postumo del 1937) sia quella di Braudel (pubblicata prima nel 1949, ma poi rivista in una seconda edizione del 1966) furono abbozzate in campi di prigionia tedeschi. Pirenne durante la prima guerra mondiale e Braudel durante la seconda.⁶ I due studiosi cercavano così di ridimensionare le esperienze atroci delle loro generazioni trovando delle “deep structures”, delle strutture profonde e di lunga durata, che si potessero aggiungere a quelle di breve termine.

Oggi tuttavia, mentre i ricordi delle violenze della seconda guerra mondiale sbiadiscono nella memoria collettiva, una nuova serie di avvenimenti si impone all'attenzione del pubblico e degli storici, imponendo un ripensamento del nostro passato. Un ripensamento che dovrà farsi anche alla luce della lunga serie di attentati e guerre dell'ultimo decennio, là dove l'importanza dell'ideologia religiosa e delle motivazioni religiose dei singoli è tornata drammaticamente al centro dell'attenzione, a dispetto di quanti vorrebbero vedere una progressiva secolarizzazione delle società mondiali. Allo stesso tempo, le reti sempre più fitte e interconnesse di commerci, idee, culture, e persone nel mondo contemporaneo ci porta naturalmente a considerare come avvenissero tali scambi e passaggi in momenti nei quali tutte le società globali avviarono questo processo. Come ha scritto acutamente la sociologa inglese Grace Davie, la secolarizzazione della società moderna e contemporanea europea – oppure la privatizzazione delle scelte e comportamenti religiosi – “believing without belonging” – fu un “exceptional case” e, possiamo aggiungere, un caso non definitivo (Davie 2002).

Bastano un paio di esempi per mostrare quanto questi racconti possano essere ricchi e suggestivi. A Faversham, nella contea inglese del Kent, intorno al 1553 nasce John Ward. Dopo avere lavorato

⁶ Pirenne, (1862-1935), ha delineato la sua tesi prima nella *Revue Belge de Philologie et d'histoire* 1 (1922:77-86). La tesi fu poi sviluppata e pubblicata nel suo libro: *Mahomet et Charlemagne* (1937). La prima edizione del libro di Braudel, (1902-85), *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen a l'époque de Philippe II* è uscita presso Armand Colin a Parigi nel 1949.

alcuni anni come pescatore, prende avvio la sua carriera di *privateer*, catturando una nave inglese appartenente ad un cattolico e diretta in Francia. Dopo questa impresa, la sua attenzione si dirige verso il Mediterraneo dove la sua carriera di corsaro si concentra sulla cattura di navi veneziane. Una parte del suo successo è dovuta all'introduzione di navi con cannoni pesanti provenienti dall'Europa settentrionale – in particolare lo *square-rigged barton*. Ward stabilisce la sede delle sue operazioni nel porto di Tunisi e già nel 1610 comanda quindici navi e 1.500 uomini. Nello stesso anno si converte all'Islam. La sua apostasia diventa il soggetto di ben due *pièces* teatrali: *A Christian turn'd Turke* [Un cristiano diventato turco] di Robert Daborne (1612) e *If this be not a Good play, the devil is in it* [Se questa non è una bella commedia, c'è di mezzo il Diavolo] di Thomas Dekkers. Ward, che ormai è meglio conosciuto come Issouf Reis o il Capitano Wardiyya, muore a Tunisi intorno a 1623, forse di peste. L'ultima frase della voce dedicatagli dall'Oxford Dictionary of National Biography recita: «Oltre a una moglie abbandonata in Inghilterra, ne ebbe un'altra a Tunisi, una rinnegata palermitana chiamata Jessimina» (Ransome 2004:311-12).

La storia della polacca Mariana di Fiore è stata ricostruita in modo illuminante dalla studiosa tedesca Kim Siebenhüner (Siebenhüner 2008:5-35). Mariana è un'ebrea polacca che intorno al 1600, all'età di tredici anni, lascia Gdansk per dirigersi verso il Medio Oriente, dove gli ebrei godono di una tolleranza impossibile da trovare nell'Europa occidentale. All'età di sedici anni, a Tripoli, in Libano, sposa un certo Aaron. Tre anni dopo i due decideranno di trasferirsi a Venezia, ma non ci arriveranno mai perché la loro nave verrà catturata dai corsari che li venderanno come schiavi a Malta. Su quest'isola Mariana viene separata dal marito, comprata da un nobile maltese e battezzata pochi giorni dopo. Non rimane però a lungo nella sua casa perché viene nuovamente venduta, dopo essere rimasta incinta del suo padrone, a un nobile siciliano, il marchese di Vigliena, segretario del vicerè Juan Fernandez Pacheco. Dopo due anni di permanenza a Palermo, verrà affrancata e riceverà il denaro che le consentirà di trasferirsi a Napoli con il figlio. Qui s'innamorerà di un certo Giovanni Domenico Morcante, cappellaio, a cui Mariana porterà in dote 400 scudi in oro e mobili, a dimostrazione di una condizione economica abbastanza agiata. Dopo due o tre anni, però, la donna deciderà di tornare a Gdansk, convincendo il marito a seguirla. La coppia intraprenderà dunque il viaggio verso la Polonia. A Vienna Mariana svelerà al marito la vera ragione del suo desiderio di tornare in patria: il desiderio di ritornare alla fede dei suoi padri. Il marito, scandalizzato, farà ritorno in Italia. Mariana lo seguirà qualche tempo dopo, fermandosi tuttavia a vivere nel Ghetto di Venezia con il figlio. Il marito si era nel frattempo trasferito a Roma. Qui egli denuncerà la donna al Sant'Ufficio, e sarà ai suoi

rappresentanti che Mariana racconterà le peripezie della sua vita, oggi conosciute anche da noi, grazie alle carte conservate nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF).

Come nota la stessa Siebenhüner, ci sono molte considerazioni da fare nel valutare la veridicità di un'autobiografia fornita da un imputato davanti al tribunale del Sant'Uffizio. La versione dei fatti data da Mariana di Fiore cambiò in modo significativo dalle prime deposizioni a Venezia rispetto a quelle successive a Roma, e durante l'intero procedimento essa ostentò un atteggiamento forse volutamente ingenuo quando si trattava di presentare i vari riti -tra i quali il battesimo- che avevano segnato la sua vita religiosa. Insomma, come nel caso di molti altri sospetti di eresia e di apostasia, più che un autoritratto fedele o critico, la testimonianza di Mariana pare una rielaborazione autoassolutoria dei fatti, modellata sulle esigenze del tribunale e sulla volontà di sopravvivere. Simili osservazioni non inficiano tuttavia la pertinenza del racconto di Mariana per l'analisi storica: «...more than true religious convictions, her story reveals the strategies and ambivalences associated with a change of religion» (Siebenhüner 2008:24-25).

L'enfasi sui metodi, le strategie e le giustificazioni della conversione è un aspetto comune a molti di questi studi. Come scrive Adelisa Malena, curatrice di un numero della rivista *Genesis* dedicato al tema:

L'accento viene posto così sempre più sul "come" ci si convertiva, e "per quali ragioni," al di là di definizioni — come quelle delle conversioni forzate, di conversioni "di convenienza" o "strategiche", "simulate", incomplete — che risultano limitanti nella comprensione di un fenomeno così complesso, da esaminare di volta in volta all'interno dei concreti contesti sociali, politici, culturali e religiosi e nei loro mutamenti nel tempo. (Calvi e Malena 2007:6).

Invece, questi concetti

tendono a sfumarsi, in una gamma straordinariamente ampia di possibili declinazioni del termine, che mostra come nelle esperienze di conversione tali definizioni tendano spesso a intersecarsi e a sovrapporsi in vario modo (ivi:6-7).

Un sentimento condiviso da Siebenhüner quando scrive che «a story like Mariana's shows that religious identities were multi-layered and often ambiguous. Religious choice was embedded in individual biography, where different experiences, desires and roles competed» (Siebenhüner 2008:33). Questi studi mettono l'accento sulla plasticità -o meglio sulla duttilità- delle identità religiose e sociali durante l'età moderna.

Pur restando all'interno di questa concezione, che vede nella conversione piuttosto un processo che atto compiuto, permangono vari modi di leggere e interpretare le fonti, come pure importanti distinzioni da fare tra i vari gruppi che si avvicinavano ad una nuova religione. Marina Caffiero, Serena di Nepi, e Luciano Allegra hanno guardato alla storia di quella peculiare istituzione italiana che fu la casa dei catecumeni, per capire come norme e pratiche istituzionali della chiesa potevano spingere gli ebrei, e in misura minore, i musulmani, ad abbandonare la fede natia in favore del cattolicesimo (Caffiero 2004; di Nepi 2007:99-121; Allegra 1996). Erano in gioco non solo fattori religiosi, ma anche l'interpretazione di aspetti fondamentali della legge civile, come la *patria potestas* che i genitori detenevano sui figli. Le autorità romane si dibattevano tra la volontà di tutelare gli ebrei da conversioni forzate dagli esiti imprevedibili e talvolta scandalosi, e il desiderio di salvarli grazie al battesimo. Bambini che erano troppo giovani per esprimere la propria volontà o per realizzare il significato di un cambio di fede, venivano sottratti alle loro famiglie in nome del principio del *favor fidei*, che implicava il ricorso al battesimo e alla conversione per la risoluzione di ogni caso complicato o dubbio. Al contempo, gli stessi ebrei seppero approfittare di questa spinta conversionistica, e l'intenzione di convertirsi poté divenire l'asso nella manica per un giudeo accusato di un delitto grave e con poche speranze di scagionarsi. Lo dimostra il caso del romano Angelo di Mozzone studiato da di Nepi. Questi studi si basano su di una ricca casistica di conversioni e procedimenti giudiziari che dimostrano in modo concreto l'importanza del progetto di conversione alla base della politica ecclesiastica verso gli ebrei nell'età della controriforma. Non si trattò solo di una volontà di emarginazione e umiliazione. Le case dei catecumeni di altre città italiane quali Venezia, Modena, Firenze e Bologna, hanno lasciato archivi che forniscono copiose -se non sempre complete- statistiche sui numeri dei battesimi, le età, i nomi e la posizione sociale dei convertiti.

Irene Fosi e Ricarda Matheus hanno studiato la conversione dei protestanti, un obiettivo perseguito dalla chiesa in Italia con metodi più blandi e strategie adatte a rapporti di forza che erano del tutto diversi rispetto a quelli che reggevano la 'caccia agli ebrei' descritta da Marina Caffiero (Fosi 2008:335-368 e 2010; Matheus 2005:170-213).

Accanto alla casa dei catecumeni, ma molto più tardi, la chiesa creò un altro istituto, l'Ospizio dei Convertendi: questo offriva ai numerosi protestanti che provenivano dal Nord Europa la possibilità di ritornare ad una fede abbandonata in precedenza dai loro antenati o da loro stessi. L'ospizio operava come una specie di collegio e casa di accoglienza, senza, a quanto pare, la reclusione forzata e il terrorismo psicologico riservati agli ebrei. Qui l'aspirante convertito

poteva avvicinarsi alla chiesa in modo discreto e relativamente comodo. Allo stesso tempo, rappresentanti della chiesa, quali missionari e nunzi apostolici, preparavano la conversione di singoli da lontano, nei paesi di origine; una prassi particolarmente in voga presso gli aristocratici.

Gli istituti di conversione in questione hanno avuto una fortuna particolare in Italia, anche se esiste qualche esempio fuori dalla penisola. Non va comunque dimenticato che il compito di favorire la conversione non spettava solo agli inquisitori, alla curia romana, e ai missionari. Nell'età post-tridentina, anche i vescovi avevano il dovere di favorire la conversione, e infatti un'edizione del *Rituale Romanum* pubblicato a Roma nel 1582, (cioè prima della versione rivista o 'Tridentina' del 1614), fornisce indicazioni precise sulla politica da tenere nei confronti di ebrei o musulmani che avessero voluto abbracciare la fede cattolica, compreso il consiglio di costruire una casa dei catecumeni in ogni diocesi. Nella visione ideale del Cardinal Santoro, principale artefice del *Rituale*, tutto il territorio italiano avrebbe dovuto essere dotato di una rete di istituti pronti ad accogliere i nuovi fedeli, per avviarli verso il battesimo. Il costo elevato di una simile operazione fu probabilmente il motivo della sua non realizzazione –nessun riferimento ad una simile operazione si ritrova nell'edizione del 1614, - ma è comunque significativo il ruolo dato agli ordinari nella visione romana della conversione, nonché l'impegno dei vescovi in questa attività. Impegno testimoniato da molteplici fonti ecclesiastiche e non, che resta da studiare in profondità.

Il campo di indagine prescelto da Giovanna Fiume -la schiavitù e la conversione degli schiavi-, si è rivelato altrettanto vasto e differenziato. Mentre un numero sterminato di opere pie, confraternite e anche un ordine religioso si dedicavano al riscatto di cristiani in mano a pirati o a padroni musulmani, erano numerosissimi gli schiavi musulmani che vivevano in Italia, dove prestavano servizio presso famiglie aristocratiche, ordini religiosi, vescovi e cardinali, fino al più umile negoziante. Presenti in ogni città, si trovavano anche a Roma. È evidente che la presenza di questi 'infedeli' all'interno di una società sempre più confessionale e portatrice di un'identità cattolica militante, provocò non pochi problemi, anche di natura legale. Fu questo, ad esempio, il caso degli schiavi che chiedevano l'emancipazione dopo il battesimo. La Chiesa seppe tuttavia utilizzare il fenomeno della schiavitù domestica a proprio vantaggio, e gli schiavi convertiti divennero nella propaganda ecclesiastica simboli della redenzione cristiana.

In alcuni dei casi illustrati dalla Fiume, i figli di schiavi africani allevati in Sicilia ricevettero addirittura la gloria degli altari. È il caso di due santi, le cui biografie e i cui culti sono l'oggetto della parte finale del volume; Antonio da Noto e Benedetto il Moro illustrano in

maniera esemplare l'ideale della conversione dei musulmani nordafricani e il suo nesso con la schiavitù. Partendo da un interesse strettamente locale, entrambi i santi divennero oggetto di devozione per gli schiavi africani di tutto il mondo. Sono casi come questi che permettono di cogliere il senso e la complessità di quella realtà che anni fa William Christian definì "local religion": una religione che si costruisce non tanto a partire dall'imposizione di una fede ufficiale da parte della gerarchia ecclesiastica, quanto piuttosto dall'appropriazione da parte delle confraternite. In simili contesti, il punto non è tanto la dicotomia tra la religione ufficiale e quella popolare, ma piuttosto il rapporto reciproco tra le due. Come ci ha insegnato lo storico dell'arte Michael Baxandall, il concetto d'influenza unidirezionale è poco adatto a cogliere questo genere di rapporti e anziché dire che "A influenzò B", si dovrebbe fare ricorso ad altri predicati dal significato dinamico. Ad esempio A potrebbe:

draw on, resort to, avail oneself of, appropriate from, have recourse to, adapt, misunderstand, refer to, pick up, take on, engage with, react to, quote, differentiate oneself from, assimilate oneself to, assimilate, align oneself with, copy, address, paraphrase, absorb, make a variation on, revive, continue, remodel, ape, emulate, travesty, parody, extract from, distort, attend to, resist, simplify, reconstitute, elaborate on, develop, face up to, master, subvert, perpetuate, reduce, promote, respond to, transform, tackle....(Baxandall 1985:59).

Pensare solo in termini di "influenze" indebolisce la nostra capacità di cogliere e apprezzare le varie manifestazioni della differenziazione, cioè i vari modi con cui gli uomini si appropriarono e rimodellarono le forme delle devozioni. Come scrive Cornelia Dayton, è necessario fare di tutto per recuperare le voci di quelli che sono stati oggetto delle attenzioni dei missionari (Hughes Dayton 2004:827-43). E questa necessità è stata assunta dal libro di Giovanna Fiume, che ha mostrato in modo convincente come i santi in questione avessero goduto di una *fama sanctitatis* anni, se non secoli prima che i loro culti fossero riconosciuti ufficialmente da Roma.

Giovanna Fiume esplora anche un altro lato del rapporto tra santità e conversione attraverso il caso del santo che muore nel tentativo di convertire gli infedeli. È quanto emerge dallo studio del processo di canonizzazione di Juan de Prado, missionario francescano in Marocco a inizio Seicento. Il tentativo del Prado di evangelizzare gli schiavi cristiani a Marrakech si trasformò in una missione rivolta alla maggioranza musulmana della città, una scelta seguita dal severo rimprovero dalle autorità e poi, inevitabilmente, dal martirio. Anche in questo caso, Fiume dimostra il grande potenziale dei processi di canonizzazione come fonti per la storia della conversione, e certo molto lavoro resta ancora da fare. Si pensi,

ad esempio, a Filippo Neri e Pio V: entrambi furono responsabili della conversione di diversi membri della famiglia ebraica dei Corcos, e tali imprese godettero di grande enfasi nelle Vite dei santi in questione, diventando elemento essenziale per la promozione della loro fama di santità. Convertire, particolarmente in circostanze difficili o rischiose, era in molti casi una manifestazione di santità paragonabile a esorcismi miracolosi e guarigioni.⁷

Il legame tra la santità e le rappresentazioni della conversione richiama dunque l'attenzione sugli ideali di conversione e sul lavoro concettuale di intellettuali ed ecclesiastici a questo riguardo. A questo proposito, gli studi di Robert Jones e Giovanni Pizzorusso hanno messo in luce quell'importante impresa che fu la *Typographia Medicea*: la prima stamperia in lingua araba fondata nel tardo Cinquecento da un consorzio di orientalisti francesi e preti maroniti sotto il patronato di Cardinal Ferdinando de' Medici. La tipografia aveva uno scopo prettamente missionario, e uno dei suoi primi prodotti fu un'edizione del Nuovo Testamento, accompagnata da disegni che ne illustravano la storia, seguita dal catechismo di Bellarmino e dai Salmi (Jones 1994:88-109; Pizzorusso 2004:471-98).

Anche se questa tipografia ebbe vita breve e non sopravvisse ai propri fondatori, altre iniziative perseguirono gli stessi obiettivi. *Convertire i musulmani*, pubblicato da Emanuele Colombo, traccia i contenuti e i contesti biografici e ideologici della *Manuductio ad conversionem maumetanorum*, un vero e proprio manuale per la conversione di musulmani scritto dal gesuita Tirso Gonzalez de Santalla. La lettura di Colombo fornisce un'immagine molto chiara della polemica anti-musulmana dopo l'ultimo assedio di Vienna nel 1683. Nella *Manuductio* si trovano elementi che risalgono a Petrus Alfonsi e ad altri polemisti medievali. Tali elementi coesistono con molti spunti riconducibili alla vita dell'autore, attivo nella conversione degli schiavi a Siviglia, prima di venire a Roma per diventare generale del suo ordine (Colombo 2007). Questo tipo di letteratura controversistica esisteva anche, e in quantità maggiore, per gli Ebrei, che nel ghetto furono sottoposti ad un regime di predica coatta: a brevi intervalli li si obbligava infatti ad assistere ai sermoni di autorevoli predicatori, di solito domenicani, e spesso loro stessi ebrei convertiti (Carretto 1556; Parente 1981:303-382).

Un aspetto su cui le conoscenze per l'area mediterranea sono ancora piuttosto limitate è quello della divulgazione di notizie di conversione e della promozione di conversioni attraverso cerimonie e rappresentazioni. Il tema è peraltro ampiamente conosciuto per altri paesi quali l'Inghilterra e la Francia; qui fiorivano *conversion narratives*: scritti in prima persona che promuovevano i valori

⁷ Catena (1587:52-53); Incisa della Rocchetta e Vian (1958-1963 vol. I:96-99, vol. II:268-270, vol. III:229-231); Gallonio (1995: 272-275).

religiosi della propria confessione e spingevano altri a seguire l'esempio. Nei paesi cattolici del Mediterraneo questo tipo di letteratura sembra meno presente, e gli ideali della conversione vengono trasmessi attraverso altri canali e altre forme letterarie, con poche eccezioni. Un esempio è dato dalla biografia di Galeazzo Caracciolo, aristocratico napoletano fuggito a Ginevra e diventato uno dei capi della comunità riformata italiana in esilio. Il testo fu scritto in italiano da Niccolò Balbani, ma venne pubblicato a Ginevra, dove fu letto essenzialmente dalla comunità locale. A causa del ferreo controllo sulla stampa esercitato dalla Chiesa cattolica, affinché la propaganda protestante non varcasse i passi alpini, la biografia non fu diffusa in Italia.⁸ Stefano Villani ha identificato due narrazioni scritte in italiano che raccontano delle conversioni di calvinisti scozzesi al cattolicesimo durante la seconda metà del Seicento. Lo studioso li descrive come veri e propri 'romanzi sacri' dallo scopo propagandistico, impegnati a divulgare concetti chiave della posizione cattolica nella continua controversia religiosa. È tuttavia curioso che questi due esempi raccontino le vite di convertiti nelle isole britanniche, dove questo tipo di letteratura circolava da tempo, ed è probabile che i loro autori ne prevedessero la traduzione (Villani 2008:1039-1062). Tuttavia, la maggioranza dei titoli in lingua italiana che trattavano di conversione in questo periodo erano di un tipo diverso. Dai racconti della conversione di Maria Maddalena a quelli dedicati a san Paolo, ad emergere era piuttosto una cultura devozionale millenaria, che rifletteva relativamente poco sulle concezioni della conversione proprie dell'epoca.⁹

Concludiamo questa breve rassegna con un paio di osservazioni. Anzitutto, va notata una tensione irrisolta tra l'insistenza sulla singolarità di ogni conversione e le precise ed estese regole stilate dai tribunali e dalle istituzioni ecclesiastiche e statali. Tali regole governavano i processi relativi alla maggior parte delle conversioni e condizionavano fortemente le scelte di chi decideva di avvicinarsi alla fede cattolica. Entrambi gli approcci hanno i loro meriti, ma non sono esenti da rischi. Mentre il singolo processo, documento, o autobiografia spesso appare isolato e difficile da contestualizzare, la storia istituzionale rischia di presentare una visione molto

⁸ *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo chiamato il Signor Marchese nella quale si contiene un raro e singolare esempio di costanza e pesseveranza nella pietà e nella vera religione* (Ginevra: [Denis Preud'homme?], 1587). Quest'idea è confermata quando si rende conto che secondo ICCU esistono solo due copie dell'edizione italiana nelle maggiori biblioteche italiane, tutte e due in una ristampa del 1875. Inoltre, ci sono due copie dell'edizione francese del 1681. Carlo Ginzburg, nella sua voce nel DBI sul Balbani dice semplicemente: 'un esemplare di questa rarissima stampa si trova presso il British Museum', (DBI, V, 342). Questo esemplare si trova ora a: 1370. aa. 44.

⁹ Brignole Sale (1636). Quest'opera è adesso disponibile in una edizione critica con note ed introduzione: a cura di Delia Eusebio (Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda: Parma, 1994).

schematica del fenomeno, classificando, separando, e quantificando le conversioni in un modo burocratico che può risolversi in un appiattimento della realtà.

In secondo luogo, la conversione, con i suoi passaggi attraverso i grandi confini politici e religiosi del Mediterraneo, è un tema ideale per rimediare ad uno squilibrio che esiste da tempo negli studi sul Mediterraneo in età moderna: la separazione tra studi sulla civiltà ottomana e quella cattolica. In quanto fenomeno che riguarda l'intera area mediterranea, la conversione si presenta infatti come un oggetto ideale per la storia comparativa; e non a caso una serie di studi di alta qualità sono stati recentemente dedicati al tema da specialisti del mondo ottomano. Tijana Krstic, ad esempio, ha identificato una serie di racconti di conversione scritti in prima persona da scrittori musulmani che si sono convertiti all'Islam, testi scritti in turco e a volte anche tradotti, come nel caso dell'opera di un militare bulgaro, tradotta in latino. Prendendo in prestito il concetto di confessionalizzazione dagli studi sulla storia della riforma e della controriforma, Krstic riconduce la nascita di questo nuovo genere letterario al tentativo dei sultani di rafforzare le basi dottrinali della loro autorità, limitando il dissenso religioso. Come i governi europei cercavano di allearsi strettamente con la chiesa cattolica, riformata e luterana, puntando all'equiparazione tra la fedeltà a Dio e quella verso lo Stato, anche gli ottomani, per motivi analoghi, tentavano di creare un legame più stretto tra il sovrano e il culto ufficiale. La propaganda a favore della conversione faceva evidentemente parte di questo programma (Krstic 2009:35-63; 2011).

Gli studi che Marc Baer ha dedicato all'impero nel Seicento, descrivono queste tendenze in forme ancora più elaborate e avanzate. È il caso del Sultano Mehmet IV (r. 1648-87): sotto il suo regno la corte ottomana mise in atto una politica conversionistica molto più austera e ambiziosa di quelle precedenti, che non solo puntava alla conversione di ebrei e cristiani, ma anche all'"islamization" dello spazio urbano di Istanbul, attraverso la costruzione di nuove moschee, e la proibizione di riedificare sinagoghe e chiese dopo che un incendio aveva devastato gran parte della città nel 1660. Conducendo la sua indagine dalla prospettiva di chi voleva convertire piuttosto che da quella di chi si era convertito, Baer sottolinea come la conversione degli altri spesso abbia coinciso con una svolta pietistica, in cui l'intolleranza del potente verso le minoranze religiose andava di pari passo con il desiderio di purificare e convertire se stessi. Ancora una similitudine tra le tante che si possono notare tra la corte ottomana e gli ambienti principeschi ed ecclesiastici dell'Europa occidentale. Le pagine che Baer dedica alle attività dei tribunali islamici che giudicavano le liti matrimoniali sono ugualmente illuminanti, e descrivono i molti casi in cui le sentenze permettevano a donne ebrei e cristiane una via di fuga da condizioni di schiavitù o da matrimoni sgraditi in cambio della conversione - un *favor*

fidei alla turca che lascia capire quanto fossero simili le strategie seguite dalle autorità sulle sponde opposte del Mediterraneo (Baer 2008; 2004:425-458).

Di fronte ad un mondo in cui le identità collettive e individuali si riconfigurano sotto le pressioni combinate della globalizzazione e delle migrazioni, gli storici ritornano a studiare con uno sguardo fresco un periodo della storia che pare ormai sempre più familiare.¹⁰ Nella storiografia -non solo anglosassone- queste narrazioni di conversione sono state considerate tradizionalmente come un'anticipazione dell'autobiografia moderna. Allargare la concezione di queste narrazioni per includervi non solo le autobiografie e le vicende tratte da materiale giudiziario e amministrativo, ma anche la letteratura di viaggio, le commedie teatrali e perfino le opere d'arte, è precisamente il compito del progetto "Conversion narratives in early modern Europe: a cross-confessional and comparative study", finanziato dall'AHRC (Arts and Humanities Research Council del Regno Unito) e da noi diretto, assieme alle colleghe Helen Smith e Abigail Shinn. Nel quadro del nostro primo convegno, tenutosi nel giugno 2011 e intitolato "Conversion narratives in the early modern world", abbiamo volutamente allargato il nostro orizzonte geografico per prendere in considerazione anche le Indie orientali e occidentali. Oltre sessanta relazioni hanno dato spessore al tema. Un'ulteriore, eloquente testimonianza dell'importanza della conversazione iniziata da Giovanna Fiume nel lontano dicembre del 1998.

Bibliografia

'Conversions religieuses', 1999, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 54/4 pp. 805-944.

ALLEGRA LUCIANO, 1996, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Torino: Zamorani.

BAER MARC DAVID, 2004, "Islamic Conversion Narratives of Women: Social Change and Gendered Religious Hierarchy in Early Modern Istanbul," *Gender and History* 16, no. 2, pp. 425-458.

BAER MARC DAVID, 2008, *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*, Oxford: Oxford University Press.

BALBANI NICCOLÒ, 1587, *Historia della vita di Galeazzo Caracciolo chiamato il Signor Marchese nella quale si contiene un raro e singolare essemplio di costanza e perseveranza nella pietà e nella vera religione*, Ginevra: [Denis Preud'homme?].

BAXANDALL MICHAEL, 1985, *Patterns of Intention: on the historical explanation of pictures*, New Haven: Yale University Press.

BRAUDEL FERNAND, 1965, *Civiltà ed imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, tr. C. Pischedda, Torino: Einaudi.

BRIGNOLE SALE ANTON GIULIO, 1636, *Maria Maddalena peccatrice e convertita*, Genova: Calenzano & Farroni.

¹⁰ Il tema ha ricevuto un'attenzione particolare in Germania e Svizzera: Lotz-Heumann-Missfelder & Pöhlhig (2007); Carl (2007); Juneja e Siebenhüner (2009). Si veda anche: Pitassi & Solfaroli-Camillocchi (a cura di), *Les Modes de la Conversion confessionnelle à l'époque moderne*, citato sopra n. 18, un prodotto della Institut de l'Histoire de la Réformation a Ginevra.

- CAFFIERO MARINA, 2004, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi*, Roma: Viella.
- CALVI GIULIA E MALENA ADELISA (a cura di), 2007, 'Conversioni', *Genesis*, VI/2, pp. 5-99.
- CARL GESINE, 2007, *Zwischen zwei Welten? – Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Hannover: Wehrhahn Verlag.
- CARRETTO LUDOVICO, 1556, *Epistola di Lodovico Caretto ad Hebreos. Sermon di Giulio Innocentio suo figlolo alli hebrei*.
- CATENA GIROLAMO, 1587, *Vita del gloriosissimo Papa Pio Quinto*.
- COLOMBO EMANUELE, 2007, *Convertire i musulmani. L'esperienza di un gesuita spagnolo del seicento*, Milan: Bruno Mondadori.
- DAVIE GRACE, 2002, *Europe: the exceptional case. Parameters of faith in the modern world*, London: Continuum.
- DAVIS NATALIE Z., 1980, *Le culture del popolo: sapere, rituali e resistenza nella Francia del cinquecento*, tr. S. Lombardini, Torino: Einaudi.
- DAYTON CORNELIA HUGHES, 2004, 'Re-thinking agency: recovering voices', *American Historical Review*, 109/3, pp. 827-43.
- DI NEPI SERENA, 2007, "Io come madre cercava ogni strada." Una madre ebrea e un figlio nei guai nella Roma del Cinquecento" *Storia delle Donne* 3, pp. 99-121.
- DURSTELER ERIC R., 2011, 'On Bazaars and Battlefields: recent scholarship on Mediterranean cultural contacts', *Journal of Early Modern History* 15, no. 5, pp. 413-434.
- FIUME GIOVANNA (a cura di), 2000, *Il santo patrono e la città. San Benedetto il Moro: culti, devozioni e strategie di età moderna*, Marsilio: Venezia.
- FIUME GIOVANNA, 2002, *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*, Milano: Franco Angeli.
- FIUME GIOVANNA, 2006, 'Saint Benedict the Moor: from Sicily to the New World', in Margaret Cormack (a cura di), *Saints and their Cults around the Atlantic*, Charleston: South Carolina University Press.
- FIUME GIOVANNA (a cura di), 2007, 'Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo' in *Quaderni storici* 126, no. 3, pp. 659-875.
- FIUME GIOVANNA, 2009, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori: Milano.
- FOSI IRENE, 2008 "Procurar a tutt'uomo la conversione degli heretici: Roma e le conversioni nell'impero nella prima metà del Seicento," *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 88, pp. 335-368.
- FOSI IRENE, 2010 "Con cuore sincero e con fede non finta": conversioni a Roma in età moderna fra controllo e accoglienza" in *Les Modes de la conversion confessionnelle à l'Époque moderne: autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, (a cura di) M-C. Pitassi and D. Solfaroli Camillocci, Firenze: Olschki.
- GALLONIO ANTONIO, 1995, *La vita di San Filippo Neri*, ed. Maria Teresa Bonadonna Russo, Roma: Istituto poligrafico e zecca dello stato.
- HORDEN PEREGRINE AND PURCELL NICHOLAS, 2000, *The Corrupting sea: a study of Mediterranean history*, Oxford: Blackwell.
- INCISA DELLA ROCCHETTA GIOVANNI E NELLO VIAN (a cura di), 1958-1963, *Il Primo Processo per San Filippo Neri*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- JONES ROBERT, 1994, "The Medici Oriental Press (Rome 1584-1614) and the Impact of its Arabic Publications on Northern Europe" in G.A. Russell, ed. *The 'Arabick' Interest of Natural Philosophers in Seventeenth Century England*, Leiden: Brill, pp. 88-109.
- JUNEJA MONIKA E SIEBENHÜNER KIM (a cura di), 2009, *The Medieval History Journal* 12, 'Religious Conversion in Medieval and Early Modern Societies
- KRSTIC TIJANA, 2009, "Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization," *Comparative Studies in Society and History* 51, 35-63.
- KRSTIC TIJANA, 2011, *Contested conversions to Islam: narratives of religious change in the early modern Ottoman Empire*, Stanford CA: Stanford University Press.
- LOTZ-HEUMANN UTE, J. – F. MISSFELDER E M. POHLIG (a cura di), 2007, *Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

- MATHEUS RICARDA, 2005, "Mobilität und Konversion. Überlegungen aus römischer Perspektive," *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 85, pp. 170-213.
- PARENTE FAUSTO, 1981, "Il confronto ideologico tra l'Ebraismo e la Chiesa in Italia" in *Italia Judaica*, Atti del I Convegno Internazionale, Bari 18-22 Maggio, pp. 303-382.
- PIRENNE HENRI, 1937, *Mahomet et Charlemagne*, Paris: Felix Alcan.
- PIZZORUSSO GIOVANNI, 2004, 'I satelliti di Propaganda Fide: il Collegio Urbano e la Tipografia Poliglotta. Note di ricerca su due istituzioni culturali romane nel XVII secolo', *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée*, 116/2, pp. 471-98.
- RANSOME D. R., 2004, 'Ward, John [called Issouf Reis, Captain Wardiyya], c.1553-1623?', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford: Oxford University Press, pp.311-12.
- SIEBENHÜNER KIM, 2008, 'Conversion, mobility and the Roman Inquisition in Italy around 1600', *Past & Present*, 200 pp.5-35.
- THOMPSON E. P., 1997, *Società patrizia, cultura plebea: otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del settecento*, Torino: Einaudi.
- VILLANI STEFANO, 2008, "Conversione e Famiglia in due testi letterari Italiani del Seicento," *Studi Storici* XLIX, pp.1039-1062.

Abstract

RACCONTARE LA CONVERSIONE IN ETÀ MODERNA: A PROPOSITO DI
SCHIAVITU' MEDITERRANEE

(CONVERSION IN MODERN AGE: ON THE SLAVERY IN THE
MEDITERRANEAN)

Keywords: Conversion, slavery, Mediterranean, religion

This discussion of a recent book by Giovanna Fiume places it and other examples of current interest in episodes of conversion and slavery in the Mediterranean in a larger historiographical perspective. In many ways, the recent interest in themes of slavery and conversion signals an overturning of longstanding scholarly priorities: when studying the very region that inspired Braudel to develop concepts like total history and the *longue duree*, historians now prefer to focus on a much smaller scale, and emphasize the region's complexity and fragmentation over the unity prized by the *Annales* school.

PETER MAZUR (peter.mazur@york.ac.uk)
SIMON DITCHFIELD (simon.ditchfield@york.ac.uk)
Department of History
University of York
GB – YORK YO10 5DD
www.york.ac.uk/crems/conversion

HANNAH ARENDT L'EFFETTIVITÀ E LA TERZIETÀ

1. *Vivere autenticamente con sé stessi come essere terzi*

La terzietà è da intendersi come essere *super partes*, come essere distaccato dalle materie trattate nei processi civili e penali, la terzietà attiene in tali accezioni nella loro essenzialità al giudice in relazione alla precipua funzione giurisdizionale.

Come ho già altrove osservato (Argiroffi, Avitabile 2008: 21-52), cooriginaria alla terzietà giuridico-giudiziale è quella morale (ivi: 21-26). Si tratta degli archetipi della terzietà come imparzialità, come distacco ed ancora distanziamento.

Hannah Arendt considera come base della facoltà del giudizio morale, alla stregua della buona deliberazione nell'esercizio del libero arbitrio, il fatto che l'io individuale si possa confrontare e dialogare con sé stesso in relazione alle concrete situazioni esistenziali.

In questo dialogo con il proprio sé l'individuo si pone come *terzo a sé stesso*: in tal modo è guadagnata quella libertà-terzietà-distacco ed autenticità nel senso di appropriatezza all'umanità della persona matura. Si giunge così alla consapevole autodeterminazione che, invece, non si può raggiungere nel caso in cui l'io-soggetto si immedesima e si prende cura delle cose del mondo in modo inappropriato e inadeguato a tal punto da non riflettere più, da non avere più alcuna confidenza con il proprio sé stesso.

Il distacco e la libertà nel dialogo silente con la propria anima, dialogo che presuppone il *logos* come parola che conferisce senso esistenziale, è a fondamento sia del ben deliberare, sia del pensiero, ancora è il prerequisito della filosofia stessa.

Per Arendt proprio a partire da questo dialogo silente nell'ambito della propria interiorità ha luogo il *vivere-con-sé stessi* alla stregua della *terzietà*, della mediazione e della razionalità. Si mostra con chiarezza come questo orizzonte aperto alla comunicazione partecipativa differisce dall'isolamento e dal solipsismo, che potrebbero anche assurgere a forme psicopatologiche.¹

Queste ultime forme considerate danno origine alla opaca e torbida etero(*xeno*)determinazione (Arendt 2004).

Detto altrimenti, da una parte si pone l'io-soggetto che si lascia imprigionare dal trascorrere delle situazioni e dallo scorrere degli eventi e delle cose con cui si immedesima, dall'altra parte, invece, si dà l'io-soggetto che si manifesta nella mediazione della propria

¹ Si veda il racconto drammatico sull'abiezione umana di Dostoevskij (2005).

autenticità, nell'ardua conquista -mai definitiva- dell'oltrepassare e del trascendere l'immediatezza, mostrandosi come *essere sé stesso* (cfr. *l'ipseità* per Ricoeur, Argirotti 2002), proprio in quanto "esser terzo come distaccato per la libera trasparenza"². «La condotta morale sembra dipendere essenzialmente dal rapporto che l'uomo intrattiene con sé stesso, questi non deve contraddire sé stesso, facendo eccezioni solo per sé e non deve porsi in una situazione in cui sia indotto a disprezzarsi» (Arendt 2004: 56; cfr. anche 63-64). Lo stesso pensiero è definito come un dialogo senza suoni (non un discorso) dell'anima con sé stessa, come un rapporto intimo e costante che tutti intrattengono con loro stessi: *solo in questo dialogo consiste l'umanità dell'uomo* (ivi: 78-79).

La maggior parte delle proposizioni morali a tutti note, come "ama il prossimo tuo come te stesso", "non fare agli altri ciò che non desideri sia fatto a te stesso", per giungere infine alla celebre formula di Kant: «opera in modo che la massima della tua azione possa valere come legge universale per tutti gli esseri razionali» sono secondo Arendt tutte riconducibili al rapporto che l'uomo intrattiene con sé stesso (ivi: 64).

Al contrario, l'estraniamento si mostra come perdita di razionalità, di possibilità di comunicare in contesti intersoggettivi e, in senso kantiano, perdita di universalità. Al riconoscimento dell'altro come uomo, nell'estraniamento e nell'isolamento si oppone invece il disconoscimento dell'altro come soggetto, cui è contestuale una sorta di misconoscimento che fraintende, oscurandola, la propria stessa umanità e il suo precipuo senso esistenziale.³ In *Responsabilità e giudizio* si legge: «All'epoca quell'orrore, nella sua nuda mostruosità, sembrò andare al di là di ogni categoria morale, infrangendo ogni barriera giuridica; [i criminali] dimostrarono quanto inadeguati fossero diventati i tradizionali concetti e strumenti di valutazione durante e dopo i fatti [...]» (Arendt, 2004: 20-21). Tutto questo è reso esplicito dal fatto che «i criminali nazisti avevano rinunciato volontariamente ad ogni qualità o attributo personale [...]; il peggior male è quello commesso da nessuno, cioè da esseri umani che si rifiutano di essere persone» (ivi: 95).

L'eclissarsi della propria umanità ha come effetto di dimenticare ciò che si è compiuto; dimenticarsi e non tornare più a pensare ai misfatti rende non più possibile il pentimento: questo, infatti, è un modo di ricordare. Si rivela assai interessante l'essenzialità della connessione tra pensare e ricordare: proprio il ricordo e il possibile pentimento morale si sviluppano solo dove si dà dialogo con sé stessi; ove questo è negato o solo obliato può accadere il male più spietato perché *disumano*.

² Trad. di «Über sich selbst in dritter Person nachdenken».

³ A proposito di Eichmann: «Er war nicht länger Herr über sich selbst, ändern konnte Er nichts.» – Così continua Arendt (1964): «Eichmanns Unfähigkeit, selbst zu denken ... ».

«Il peggior male – nota Arendt - non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici; proprio perché non ha radici, questo male non conosce limiti: proprio per questo il male può raggiungere vertici impensabili, macchiando il mondo intero» (ivi: 126).

«Dalla non volontà di giudicare, così come dalla incapacità di relazionarsi agli altri tramite il giudizio, scaturiscono – conclude Arendt - i veri *skandala*, le vere pietre d'inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili: lì si nasconde l'*orrore* e, al tempo stesso, la *banalità del male*» (ib).

La *disumanità* e la *abnormità* del male, come sottrazione di ogni traccia sia pur minima di umanità con la inconcepibile mole di umiliazione alla stregua di violazione e di annientamento di ciò che è umano, in quanto ne partecipa al senso esistenziale, si rivela come il *non normalizzabile* e l'*indicibile* in assoluto (Waldenfels, 2005: 134 e ss.). In definitiva, tale radicale ed inappropriabile *estraneo*, come l'assolutamente fuori dall'umanità, si mostra come l'*ab-soluta* e *irrelata irresponsabilità* (ib).

2. *L'esercizio del potere in comune nella politica di comunità storiche e il principio di effettività*

Dalla prospettiva dell'essere-terzi a sé stessi, sempre nella dimensione etica, Arendt considera lo spazio pubblico di apparizione ovvero l'ambito della Politica. Questa è esercitata da una comunità storica come *potere in comune*, che regge finché la comunità rimane unita.

L'Azione ed il Potere si basano sulla libertà che è a fondamento dell'agire in comune come potere. La libertà è definita come la capacità di interrompere la fatalità; sono gli uomini che fanno miracoli, questi uomini perché hanno ricevuto il doppio dono della libertà e dell'azione sono capaci d'instaurare una realtà che sia la loro (Arendt 2000⁷: 179-182). Per esplicitare in modo intenso questa concezione di Arendt rinvio a Rosenzweig: «La libertà umana è finita, ma in conseguenza della sua immediata origine dal nulla negato, è incondizionata/ non determinata-da-cose, [...] è libertà per il volere, non libera potenza, ma volontà libera» (Rosenzweig 2005: 67).

Si tratta, in particolare, del dono della libertà del volere, ovvero del libero arbitrio che conduce l'uomo all'agire, all'azione nell'orizzonte politico. L'agire costituisce nella dimensione politica –secondo Arendt- il più alto tentativo di conferire l'immortalità, in mancanza dell'eternità a ciò che è perituro, transeunte, finito esistenzialmente.⁴

⁴ Ricavo queste suggestive osservazioni di Hannah Arendt da Ricoeur (1993: 292-293).

Questo è ciò che Arendt considera come esercizio in comune del potere da parte di una comunità storica; esercizio in comune che è volto a durare sino a quando gli uomini agiscono insieme, invece è destinato a svanire nel momento in cui si disperdono.

Come è noto, Arendt distingue decisamente l'esercizio del potere in comune dalla relazione di dominio - secondo Max Weber - che contrappone governanti e governati (Weber 1997; Arendt 2001: 37 e ss)⁵.

Afferma Weber: «Lo Stato, al pari delle associazioni politiche che lo hanno preceduto storicamente, consiste in un rapporto di dominazione (*Herrschaft*) di alcuni uomini su altri uomini, il quale poggia sul mezzo della forza legittima (cioè considerata legittima); perché esso esista, bisognerà dunque che i dominati si sottomettano all'autorità cui pretendono i dominatori del momento» (Weber 1997: 49). Tale forza anche se legittima non è separabile da un possibile riferimento alla *violenza*.

Appare evidente che l'esercizio del potere in comune di una comunità storica è del tutto antitetico alla forza che può sfociare in violenza, anche nel senso di smisuratezza che soppianta l'etica e il diritto. Tale antitesi sfocia in un "paradosso politico" che consiste in una sorta di dialettica insuperabile tra la forma e la forza all'interno della concreta struttura dello Stato.

Si legge ancora in Weber: «Lo Stato moderno è un'associazione di dominio in forma di istituzione, la quale nell'ambito di un determinato territorio, ha conseguito il monopolio della violenza fisica legittima come mezzo per l'esercizio della sovranità e, a tale scopo, ne ha concentrato i mezzi materiali nelle mani del suo capo, espropriando quei funzionari dei "ceti" che prima ne disponevano per un loro proprio diritto, e sostituendovisi con la propria suprema autorità» (ivi: 55).

Tornando al *paradosso politico* tra *forma* e *forza* è importante precisare che mentre la forma si esprime nella Costituzione in quanto approssimazione al mutuo riconoscimento tra gli individui e i vari gruppi e fra questi e l'istanza superiore, la forza invece ha il suo segno distintivo nel retaggio delle cicatrici aperte da tutti gli Stati che nascendo nella violenza, sono diventati Stati di diritto; *forza* e *forma* si coniugano nell'uso legittimo della violenza di cui Weber ricorda il valore di criterio nella definizione del politico (ivi: 45 e ss). Antiteticamente a quest'ultima posizione, sostiene Arendt che è del tutto insufficiente dire che il potere e la violenza non sono la stessa cosa, in quanto sono reciprocamente escludentesi: dove l'una governa in modo assoluto, l'altro è assente.

⁵ In Weber (1997) cfr. in particolare la seconda parte *La politica come professione*, pp. 49 e ss.

Con impressionante incisività afferma la filosofa ebreo-tedesca: «La violenza può distruggere il potere; è assolutamente incapace di crearlo» (Arendt 2001: 61).

Queste ultime osservazioni sulla impossibilità che la violenza possa in qualsiasi modo essere alla base di una solidarietà comunitaristica sono essenziali però, purtroppo, potrebbero essere considerate poco realistiche. A tal proposito, rinvio alle illuminanti osservazioni di Santi Romano (Romano 1969)⁶. Questi ne *L'instaurazione di fatto di un nuovo ordinamento costituzionale e la sua legittimazione* offre spunti significativi sulla “effettività” o “fattualità” *pre* e/o *extragiuridica*. Si tratta, infatti, della trasformazione di un fatto in diritto, il c.d. principio di effettività. Gli esempi che ho definito illuminanti riguardano il colpo di Stato, la rivoluzione popolare, l’annessione come intervento di occupazione di uno Stato straniero; si tratta di instaurazioni extragiuridiche, di fatto cioè contrarie e/o estranee al diritto vigente, che troveranno legittimazione *ex post* (*ex nunc*) che, invece, per la scienza giuridica diviene *ex ante* (*ex tunc*). Detto altrimenti, la nascita e l’estinzione di uno Stato oltrepassa l’ambito delle scienze giuridiche, si tratta di eventi non ri(con)ducibili alle comuni e tradizionali categorie giuridiche. Il grande costituzionalista parla dell’esistenza di due fonti non scritte del diritto: la consuetudine e la *necessità*, quest’ultima si rinviene nella c.d. legittimazione di uno Stato o di un Governo che abbiano avuto origine fattuale. Considero l’effettività in quanto tale alla stregua della necessità, che come tale è fonte *sui generis*, oltrepassando le normali e tradizionali categorie di fonti del diritto per le scienze giuridiche.

Come si evince da tali riflessioni di S. Romano, potrebbe apparire l’orizzonte arendtiano come non realistico, bensì ideale e decontestualizzato; è mia intenzione contrastare decisamente tale “giudizio”, ma questo sarà possibile dopo aver svolto altre considerazioni, quindi più avanti.

⁶ Continua Santi Romano osservando che «legittimare presuppone che qualche cosa *prima* non era legittima ciò implica un *procedimento*, in cui possono distinguersi un *prima* e un *poi* [...] lo Stato nasce legittimo, non si legittima, ma per effetto di tale nascita, si legittima il processo da cui deriva» (Romano S.1969: 102-103). Ed ecco la “logica generale del giurista”: «il nuovo ordinamento – continua S. Romano – si considera *come se* avesse avuto principio non il giorno in cui effettivamente esso ebbe vita, ma il giorno in cui iniziò il procedimento che doveva condurre alla sua nascita, assemblee costituenti, governi provvisori, [...] si tratta di retroattività necessaria, la necessità di attribuire retroattivamente agli organi con i quali essi stessi sono stati compiuti la qualità di organi del nuovo Stato o Governo [...]; invece, se il colpo di Stato o la rivoluzione falliscono, si tratterà allora di atti e fatti illeciti e sarà ripristinato l’antico ordinamento» (Ivi: 103-105; 107-108). S. ROMANO, *L’instaurazione di fatto di un ordinamento giuridico e la sua legittimazione*, contenuto in *Lo Stato moderno e la sua crisi (saggi di diritto costituzionale)*, Milano 1969, Giuffrè Editore. Cfr. anche Argirotti (2005), in particolare le pp. 359-374.

Qui è in gioco il combinarsi della Politica tra il potere e/o la forza legittima (o ritenuta *a posteriori* tale), l'etica, il diritto e la giustizia nel suo significato coesistenziale.

Weber (1997: 64) rinvia anche al rinascimentale Machiavelli dalle cui Opere (Machiavelli 2006; 2001) si staglia ed è posto in risalto l'*homo politicus*, le cui caratteristiche valoriali sono costituite dalla virile forza d'animo la cui finalità è la "grande ferocia" volta a "conservazione e accrescimento della propria forza" di *Ducator*. Il principio antitetico a qualsiasi *etica* (anche in senso kantiano) e a qualunque *giustizia* è coglibile nel noto detto di Machiavelli: «se del male è lecito dire bene» (Machiavelli 2008¹⁴: 126-127; cap. VIII). Si tratta, in particolare, degli effetti politici realizzati che conferiscono *a posteriori* la bontà o meno all'*actio*. In tale gerarchia assiologica è in cima l'uso della forza che corrompe anche il diritto, piegandolo in qualsiasi direzione anche non più ortonoma; tutto ciò si esplicita nei principi fondamentali che devono avere tutti gli Stati: «le buone leggi ma soprattutto *le buone armi che sono quelle incisivamente più necessarie*» (ivi: 144, corsivo mio).

Il mio riferimento – oltre Weber - al rinascimentale Machiavelli verte a mettere in risalto l'orizzonte dell'*effettività*, che non lascerebbe spazio alle utopie ed agli ideali astorici e decontestualizzati.

Lo stesso Heidegger ha dato grande rilievo alla *Faktizität* e, nel contempo, alla dialettica insuperabile tra *dike* e *adikía*: ove non si dà la luminosità della prima senza contestualmente l'oscuramento dell'altra e tutto ciò *secondo necessità*.⁷ Proprio questa *necessità* può radicalmente negare i diritti fondamentali dell'uomo coesistente, quali l'uguaglianza, il trattamento equo, la giustizia e le libertà del volere e dell'agire.

È nota la distinzione di Arendt tra i concetti-prospettive di lavoro, quelli di azione e di opera. Mentre il primo è caratterizzato da una dimensione di senso meramente temporale nella configurazione della natura transitoria delle cose prodotte in vista del sussistere, invece l'azione e l'agire che investono l'orizzonte politico –come si è già veduto- costituiscono «il più alto tentativo di conferire l'immortalità, in mancanza dell'eternità, a ciò che è perituro».⁸

Il concetto di opera reca in sé il significato temporale, diverso da quello del lavoro, di durevole in vista del perseverare (Argirotti 2002: 124). L'opera è destinata alla fruizione che è del tutto diversa dall'usufruire e dal consumare che sono tipici dei prodotti del lavoro.

Il senso esistenziale dell'opera per l'essere-mortale è proprio quel tentativo di perdurare, di andare oltre la propria finitudine

⁷ Cfr. Heidegger (1984) e in particolare *Il detto di Anassimandro*, pp. 299 e ss.; Romano B. (1969 e 2002); Argirotti (2007: 9-37).

⁸ Argirotti (2002: 121); si veda Ricoeur (1991), tutta la prima parte su *Le paradoxe politique*, è dedicata ad Hannah Arendt.

ontologica: l'opera è il risultato del trascendere in modo compiuto ed adeguato, dell'oltrepassare la propria mortalità in vista della possibile fruizione altrui, anche in senso generazionale (ib).

Si può cogliere il paradosso relativo alla *distruzione* che mentre è intrinseca al consumo dei prodotti del lavoro, da una parte, invece è estrinseca all'opera ed alla precipua fruibilità, dall'altra parte.

L'opera non è solo qualcosa di estetico, può anche avere una valenza politica come la edificazione di una nuova Istituzione.

A questo punto per rivalutare l'esercizio del potere in comune e le categorie concettuali di Arendt che, come sono convinto non siano né ideali né utopiste, ma realiste ed effettive, propongo un *Excursus* sull'*oggi* contemporaneo dell'Occidente e, in particolare, dell'Europa in un'epoca di grave crisi.

Come esempio penso alla grandiosa costruzione dell'Europa, meglio della Comunità Economica Europea (CEE) con il trattato costitutivo di Roma del 1957. Sempre in relazione a ciò, quello che manca nell'ambito dell'*oggi*, per l'Europa degli Stati sovrani che vanno disperdendosi, è proprio un altro e nuovo tipo di Istituzione europea *politica* a tutti effetti.

Come sostiene Arendt, allorché ci si disperde si scioglie dissolvendosi l'esercizio del potere in comune. Tale mancanza, con le gravi questioni finanziarie tardocapitalistiche dell'*eurozona*, potrebbe anche portare allo smembramento e alla distruzione della *UE*.

Nel caso in esame l'*arendtiano esercizio del potere-in comune di una comunità* sarebbe relativo non

tanto a singoli individui quanto agli Stati membri, i quali –colpiti dalla grave crisi finanziaria ed economica la c.d. stagflazione⁹– dovrebbero conferire una delega di sovranità a nuove Istituzioni europee. Si tratterebbe di un forte coordinamento di politiche finanziarie, economiche e sociali degli Stati membri, con l'obiettivo di riequilibrare le disuguaglianze strutturali nell'*eurozona*.

L'*escalation* della crisi – la dispersione che dissolve il potere in comune– mette in chiaro che le soluzioni tentate finora sono insufficienti; si può temere, in particolare, che l'unione monetaria, senza un cambio di fondo cioè senza un grande passo in avanti del processo d'integrazione come l'unione politica, possa essere destinata a non sopravvivere più a lungo nella sua forma attuale.¹⁰

Questo breve *Excursus* è interessante per chiarire che la posizione della Arendt cioè l'*esercizio del potere in comune* non sia mera utopia,

⁹ Termine coniato dagli economisti negli anni Sessanta, non so se oggi sia espressione adeguatamente esaustiva o meno.

¹⁰ Queste osservazioni politiche acute e di profonda attualità sono importanti per l'istituzione di un'Europa politica, che prenderebbe il posto dell'*eurozona* limitata, anche se non del tutto, ad una "unione monetaria", quest'ultima così com'è sarebbe destinata ad una sicura dilacerazione e, contestualmente, smembramento. Cfr. le interessanti tematiche affrontate da Habermas, Bofinger, Nida Ruelmelin (2012: 1-27).

ma potrebbe essere *realisticamente* molto efficace: questo oltre la *Realpolitik* di Weber e Machiavelli.

La *Realitas* della *Realpolitik* potrebbe essere ripensata nei termini di *libera necessità assiologica* (*die freie axiologische Notwendigkeit*) di Hartmann, ovvero l'energia ideale di fronte al reale (Hartmann 1969: 291-292).

In definitiva, alla *Realpolitik* può (uso il modo temporale dell'indicativo!) sostituirsi l'inserirsi "difficile" dell'energia ideale nell'ambito della concretezza del reale (Ib). Si potrà ripensare, in riferimento anche a questi termini hartmanniani, la difficile costruzione di un'Europa "politica" e ciò alla stregua di una nuova energia propulsiva ideale nel contesto della dura e insuperabile crisi odierna, causata dalle involuzioni tardocapitalistiche che hanno investito l'intero Occidente. All'inizio si è accennato all'importanza dell'esser-terzi-a sé stessi ma, in relazione a questo *Excursus*, che significato si potrebbe attribuire?

In apertura ho già considerato la terzietà giudiziario-processualpenalistica e quella etica come cooriginarie, alla stregua di archetipi di ogni altra responsabilità, quindi anche di quella politica. In altre parole, i governanti dei paesi europei in questo tempo di grave crisi finanziaria e di mercato non hanno realizzato scelte in modo razionale, politiche mediate, distaccate dal contingente momento nazionalistico, come le elezioni politiche che si avvicinano. In tal modo, questo è ciò che osserva Habermas in riferimento alla Germania, le politiche hanno risentito di scelte di breve periodo che non risolvono le questioni critiche a monte. Proprio il riferimento di Habermas da prendere come esempio è la riunificazione della Germania di cui, anche se ha avuto alti costi, le nuove e future generazioni tedesche potranno compiutamente beneficiare.

In conclusione, il non distacco, la ineffettiva presa di distanza dalle immediatezze nazionalistiche, ancora la mancanza di energia ideale propulsiva volte ad una possibile Europa politica, segnano la incompiuta responsabilità politica dei governanti attuali degli Stati membri che potrebbe andare a discapito del futuro non solo lontano ma anche prossimo. Mi chiedo, e non retoricamente, se questo stallo o anche ristagno nazionalistico possa considerarsi come *aresponsabilità* dei politici attuali!

3. Quale effettività?

Arendt (2000⁷:182) afferma che «se lasciate a sé stesse le faccende umane, possono seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte; è la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana [...]».

Ancora: «Il miracolo che salva e preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla rovina normale, *naturale*, è in definitiva il *fatto* della natalità, in cui si radica ontologicamente la facoltà di agire; è [...] la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'essere nati, solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza [...]» (ib).

Arendt parla di miracolo che salva le cose umane e di fede e speranza che sostengono e corroborano la capacità di iniziare un nuovo corso, affermando inoltre che l'antichità greca ignorava del tutto sia questa fede che la speranza.

È importante soffermarsi sul *fatto della natalità* ove si radica la facoltà di agire. La domanda che si impone è come sia possibile che, al di là di una prospettiva religiosa, da un *factum* possano trovare origine fede e speranza?

In precedenza si è veduta l'importanza dell'orizzonte della *Faktizität* secondo Heidegger, che può intendersi sia come *fatticità* o anche come *effettività*. Quando si parla della "effettività delle cose" si intende il normale corso delle faccende umane in una accezione non più ideale ma legata alla concretezza e durezza del reale: ove *naturaliter* non sono accessibili fede e speranza.

Ma quale effettività è riscontrabile in Arendt, allieva di Heidegger, oltre il principio giuridico di effettività di Romano?

Il termine *Faktizität* deriva, come è noto, dal latino *factum* tradotto in tedesco anche con *Tatsache*, da cui il sinonimo *Tatsächlichkeit*, e ancora gli altri sinonimi *Wirklichkeit* e *Gegebenheit*. La *fatticità* o *effettività* (dal latino *efficere*), si contrappone alla logica, nel senso di un suo superamento, al ragionamento corretto: può definirsi alla stregua di oltre-logica o a-logica, quindi oltre l'ambito della saggezza pratica (di aristotelica memoria). Per Heidegger, in particolare, l'effettività (o la fatticità) è indicata come il fatto (*Tatsache*) dell'esser-consegnato al proprio esserci (*Dasein*) (Argiroffi 2002: 126). Più precisamente, l'effettività (*Faktizität*) è definita come *die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein* (ib).

Per tentare di rispondere filosoficamente alla domanda, occorre riferirsi però ad un altro sinonimo.

Il *fatto della natalità*, centrale nel pensiero di Arendt, coglie perfettamente il senso precipuo della effettività – ciò oltre Heidegger – e, in particolare, nell'accezione di *Gegebenheit* ove, oltre a costituire una sorta di *dato-di-fatto*, gioca un *dare*, forzando le cose, ancora un *donare* (*Gegebene* come *Gabe*). Ora l'atto di fede da cui nasce la speranza, questo nella prospettiva di Arendt, è radicato proprio – secondo me – nell'effettività letta nella sua accezione di *Gegebenheit*.

Questa lettura potrebbe trovare grande vicinanza nel "ringraziare" secondo Heidegger e, precisamente: «[...] *quel rendere grazie che non*

ringrazia soltanto per qualcosa, ma *ringrazia unicamente di poter ringraziare*» (Heidegger 1998: 73, il corsivo è mio).¹¹

L'effettività del fatto di esserci (*die Tatsächlichkeit des Faktums Dasein*) speculativamente è pensabile proprio nel dono e nel ringraziamento, ancora nel poter ringraziare come dono, cui è insito il dono di Esserci per poter rendere grazie.

In conclusione, per esplicitare fenomenologicamente ed ermeneuticamente il complesso fenomeno di effettività ho utilizzato parecchi sinonimi. Questi ultimi come tali possiedono sostanzialmente significato e riferimento medesimi tra loro, anche se presentano differenti sfumature ed usi espressivi.

La filosofia speculativa come fenomenologia ermeneutica proprio a partire da Heidegger è una reinterpretazione *altra* di ciò che è ordinariamente usuale ed abituale nel linguaggio, la cui centralità è fondamentale.

Lo stesso si verifica nella filosofia dialogica di Buber e, soprattutto con maggiore radicalità, in quella di Rosenzweig (Casper 2008; 2009). In quest'ultima prospettiva dialogica e religiosa si legge: «[...] io faccio esperienza dell'amore, iniziando a parlare, faccio esperienza del fatto di essere amato dall'ineffabile potere dell'Altro che mi fa essere; abbandonandomi nel parlare, esponendomi, oltrepassandomi, io aderisco a questo amore; quando inizio a parlare, l'orgoglio di cui consisteva il sé, che era chiuso in sé stesso, si inverte e si trasforma in umiltà» (Casper 2009: 147).

Chiedo quale distanza ci sia tra il dono e il ringraziamento, di cui sopra, e l'amore come abbandono all'ineffabile potere dell'Altro che mi fa essere?

L'ineffabile potenza dell'Altro che mi fa essere non è forse in un orizzonte redentivo e teologico (Rosenzweig) il Terzo che permette all'io di entrare in dialogo con il tu?¹²

Ancora, *l'abbandonarsi all'Altro in umiltà* non è pensabile alla stregua dell'essere-distaccato, l'essere-terzo-a sé stesso, di cui si è già veduto all'inizio con Hannah Arendt?

¹¹ Cfr. Marten (2012), in particolare per quanto riguarda la prima parte dedicata ad Heidegger si veda *Die ganz andere Ontologie, Phänomenologie und Hermeneutik*, pp. 29 e ss. Inoltre si veda il bel saggio di Fehér (2008, vol. 24: 103- 143).

¹² Il riferimento è a M. BUBER, *Ich und Du*, Leipzig 1923. Cfr. F.ROSENZWEIG-M.BUBER, *Amicizia nella Parola. Carteggio*, Brescia 2011.

Bibliografia

- ARENDT HANNAH, 2000⁷, *Vita activa. La condizione umana*, Milano: Bompiani
- ARENDT HANNAH, 1964, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Böse*, München
- ARENDT HANNAH, 2001, *Sulla violenza*, Parma: Ugo Guanda Editore
- ARENDT HANNAH, 2004, *Responsabilità e giudizio*, Torino: Einaudi.
- ARGIROFFI ALESSANDRO, 2002, *Identità personale, giustizia ed effettività. Martin Heidegger e Paul Ricoeur*, Torino: G.Giappichelli
- ARGIROFFI ALESSANDRO, 2005, *Teorie del diritto e principio di effettività: esempio di fictio juris?*, in *Dimensioni dell'effettività. Tra teoria generale e politica del diritto*. (Atti del Convegno di Salerno del 2-4 ottobre 2003) a cura di A. Catania, Milano: Giuffrè
- ARGIROFFI ALESSANDRO, 2007, *Filosofia del diritto, fenomenologia del terzo e postmoderno alla luce della più antica parola del pensiero occidentale: il Detto di Anassimandro*, in A. ARGIROFFI, L. AVITABILE, G. BARTOLI et. al., *Il cammino del diritto. Interpretazioni dell'itinerario speculativo di Bruno Romano*, Roma: Edizioni Nuova Cultura
- ARGIROFFI A., L. AVITABILE, 2008, *Responsabilità, rischio, diritto e postmoderno. Percorsi di filosofia giuridica e morale*, Torino: G.Giappichelli
- BUBER MARTIN, 1923, *Ich und Du*, Leipzig
- CASPER BERNHARD , 2008, *Rosenzweig e Heidegger. Essere ed evento*, Brescia: Morcelliana
- CASPER BERNHARD 2009, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Brescia: Morcelliana
- DOSTOEVSKIJ FEDOR MICHAJLOVIC, 2005, *Memorie dal sottosuolo*, trad. it. di A. Polledro, Torino: Einaudi
- FEHÈR ISTAVAN, 2008, *Religion, Theologie und Philosophie auf Heideggers Weg zu Sein und Zeit. Das Phänomenologische, das Hermeutische, das Faktische und das Historische mit Blick auf Dilthey und das Urchristentum*, contenuto in *Heidegger Studies*, vol. 24, Berlin: Duncker & Humblot
- HABERMAS JURGEN, BOFINGER PETER, NIDA RUEMELIN JULIAN, 2012, *Il passo decisivo per salvare l'Europa*, pubblicato sul quotidiano *La Repubblica* del 4 agosto 2012.
- HARTMANN NICOLAI, 1969, *Etica. Fenomenologia dei costumi*, vol. I°, Napoli: Guida Editore
- HEIDEGGER MARTIN 1984, *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia
- HEIDEGGER MARTIN, 1998, *L'abbandono*, Genova: Il Melangolo
- MACHIAVELLI NICCOLÓ, 2001, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, voll. I-II, a cura di F. Bausi, Roma 2001.
- MACHIAVELLI NICCOLÓ, 2008¹⁴, *Il Principe*. (Con uno scritto di G. W. F. Hegel), a cura di U. Dotti, Milano:
- MARTEN RAINER, 2012, *Radikalität des Geistes. Heidegger- Paulus- Proust*, Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber
- RICOEUR PAUL, 1991, *Pouvoir et violence*, contenuto in *Lectures 1 Autour du politique*, Paris: Édition du Seuil
- RICOEUR PAUL 1993, *Sé come un altro*, Milano: Jaka Book
- ROMANO BRUNO, 1969, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger*, Milano: Giuffrè.
- ROMANO BRUNO, 2002, *Filosofia del diritto*, Roma-Bari: La Terza.
- ROMANO SANTI, 1969, *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione*, contenuto in *Lo Stato moderno e la sua crisi. Saggi di diritto costituzionale*, Milano:Giuffrè.
- ROSENZWEIG FRANZ, 2005, *La Stella della Redenzione*, Milano:Vita e Pensiero.
- ROSENZWEIG FRANZ., BUBER MARTIN, 2011, *Amicizia nella Parola. Carteggio*, Brescia: Morcelliana.
- WALDENFELS BERNHARD, 2005, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, Troina: Città Aperta Edizioni.
- WEBER MAX, 1997, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino: Einaudi

Abstract

HANNAH ARENDT L'EFFETTIVITÀ E LA TERZIETÀ

(HANNAH ARENDT EFFECTIVITY AND IMPARTIALITY)

Keywords: Arendt, Weber, impartiality, self-determination, common exercise of power, effectivity.

At the basis of the faculty of moral judgment, which comes before the action, it is essential to cut oneself off. To be the third part of oneself aims at acquiring the free and conscious self-determination. The Nazi, who – without thinking and reflecting about them - committed the most abominable atrocities, missed it.

The common exercise of power in a historical community exercises its policy in a concerted manner, and that is radically different from the exercise of legitimate force (or *ex post* legitimated) according to Max Weber who opposes governors to the governed. However, the legitimate force can result in violence during its exercise.

According to Arendt, violence can destroy power, but it is absolutely unable to create it. Arendt's point of view appears neither utopian nor idealistic. In this perspective we can consider the establishment of a new European political union, thanks to the sovereignty delegated by each member state in view of a wished European political institution, no longer only monetary. This would be a way through which member states could exercise and share their power.

Only the action and work (even the political one) make what is perishable and transient immortal. The capacity of action has its beginning in the birth, which implies new actions and energy that are propulsive and ideal to save the things of the world from the natural impending ruin.

ALESSANDRO ARGIROFFI

Dipartimento di studi su Politica, Diritto e Società

Università degli Studi di Palermo

alessandro.argiroffi@unipa.it

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio E. M. Scichilone

THOMAS CASADEI, *Tra ponti e rivoluzioni. Diritti, costituzioni, cittadinanza in Thomas Paine*, Torino, Giappichelli, 2012, pp. 327.

La riflessione di Thomas Paine, intellettuale militante e politico di origine inglese, è saldamente inserita, nella sua complessità e articolazione, entro tre diversi “laboratori concettuali”: lo sfondo politico-istituzionale inglese, la nascita degli Stati Uniti d’America e la Francia dell’età della Rivoluzione. È noto come in questi tre diversi contesti storico-politici, gli aspetti ideologico-culturali si alternavano e mescolavano negli innumerevoli articoli, *pamphlet*, dibattiti che resero gli anni della Rivoluzione americana uno dei periodi di massima consapevolezza e partecipazione politica della storia degli Stati Uniti come ha segnalato, tra gli altri, Oliviero Bergamini (*Storia degli Stati Uniti*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 26-27) Allo stesso modo è innegabile la testimonianza storica e politica dello straordinario successo del più famoso *pamphlet* dell’epoca uscito nel gennaio del 1776: *Common Sense*, firmato da “quel” Thomas Paine che, arrivato dall’Inghilterra solo qualche mese prima, più di ogni altro seppe diventare il profeta dell’indipendentismo americano. Con la pubblicazione di quello che divenne un autentico *best seller* (quasi 500.000 copie vendute: cfr., tra gli altri, Robert A. Ferguson, *The Commonalities of Common Sense*, in «The William & Mary Quarterly», 57, 2000, pp. 465-504), Paine trasfuse alla compagine rivoluzionaria dell’epoca «l’urgenza di rompere gli indugi» e dichiarare definitivamente l’indipendenza delle colonie. Questo doveva avvenire perché l’America, alla prova dei fatti, sosteneva Paine, «potesse continuare a essere la terra della libertà», il “faro” a cui tutto il mondo guardava, «l’ultima, migliore speranza dell’uomo sulla terra», confermando così il teorema di una sorta di “mitologia civile” della nazione americana.

Ugualmente, è altrettanto chiaro, come hanno affermato gli storici Stanley Elkins e Eric McKittrick, che «Thomas Paine fece più di qualsiasi altro individuo per preparare» gli americani «alla separazione totale» (*The Age of Federalism. The Early American Republic, 1788-1800*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 323), consacrandolo a quella che è stata definita, a buon titolo, «l’età di Paine» (cfr., da ultimo, M. Sioli e M. Battistini [a cura di], *L’età di Thomas Paine. Dal senso comune alle libertà civili americane*, Franco Angeli, Milano, 2011). Una visione, quella di Paine, debitrice, da un lato, di un’ideologia spiccatamente internazionalista, ottimista e radicale, ma fondata, parimenti, su alcune aporie costitutive che avrebbero reso spesso “ambivalenti” sia il messaggio di Paine sia le sue successive interpretazioni. In particolare, gli elementi su cui poggiava quello che è stato definito l’«internazionalismo» di Paine da studiosi quali William Earl Weeks, e che sarebbero poi stati in larga misura “adottati” dalla giovane repubblica, erano cinque: la centralità del commercio “nel costruire un sistema di relazioni tra gli Stati pacifico” (in particolare, «è attraverso il commercio»- evidenzia Casadei - «che la semantica della reciprocità e quella dell’interesse si

connettono armonicamente» (p. 240); l'universalismo della missione dei futuri Stati Uniti; l'interdipendenza tra politica interna e politica estera; la peculiarità, ossia l'*eccezionalità*, della nuova nazione prossima a sorgere; il rapporto tra gli obiettivi che le colonie si ponevano e gli strumenti che esse avrebbero necessariamente dovuto utilizzare (cfr. W.W. Weeks, *American Nationalism, American Imperialism: An Interpretation of United States Political Economy, 1789-1861*, in «Journal of the Early Republic», 4, 1994, pp. 485-495, p. 490).

Oggi nella letteratura politica contemporanea, emergono nuovi interrogativi relativamente alla figura - "singolare e avventurosa"- di Paine. Ciò avviene spesso mediante percorsi già sperimentati da un'amplessima letteratura biografica (si pensi, solo a titolo d'esempio, ai corposi studi, di M.D. Conway, *The Life of Thomas Paine with a History of His Literary Political and Religious Career in American, France and England*, 2 voll., Putnam's Sons, New York- London, 1892; di John Keane, *Tom Paine. A Political Life*, Little, Brown and Company, Boston, 1995; di Gregory Claeys, *Thomas Paine: Social and Political Thought*, Unwin Hyman, Boston, 1989 o, per l'Italia, di Francesca Loverci, *Thomas Paine oggi*, in «Clio», 2, 1974, pp. 189-206), ma può avvenire anche, come dimostra la monografia di Casadei, in modo innovativo, indagando lungo diverse linee di ricerca (come attesta il consistente e compatto *corpus* bibliografico) per svolgere una «lettura complessiva» dell'opera di Paine che coniuga la storia delle idee politiche con la disamina filosofico-politica e giusfilosofica, nonché istituzionale.

L'autore offre, inoltre, l'occasione di esaminare il «farsi processuale della concezione della sovranità» che caratterizza l'epoca cosiddetta delle «rivoluzioni democratiche», in cui la novità dei tempi è segnata dal «fondamento inaudito su cui essa viene a poggiare: il *popolo*» (p. 44). In questo panorama, Casadei fornisce un contributo estremamente interessante inserendo elementi spesso trascurati dalla letteratura critica, o comunque legati ad approcci «settoriali» relativi a singoli aspetti o a singole opere di Paine, entro una visione d'insieme *sistematica* e al contempo *plurale*. Ne sono prova le diverse suggestioni ricavate dalla riflessione di Paine e poste in dialogo, entro una prospettiva interpretativa unitaria: e così la nascita degli Stati Uniti d'America e il dibattito costituente che l'accompagnarono rivelano lo stretto contatto con Thomas Jefferson; l'amicizia con figure di spicco come Condorcet, nonché la partecipazione - anche in questo caso - alle varie fasi del dibattito costituente scoprono aspetti assai significativi del «laboratorio» della Francia dell'età della Rivoluzione; e così l'influenza esercitata da Paine «sui percorsi del radicalismo politico e sulla genesi del movimento operaio e socialista» (p. 2; cfr. pp. 37-38; p. 174; pp. 253-254).

Nonostante la sua figura sia stata spesso prevalentemente interpretata dalla critica come quella di uno «scrittore» e di un «agitatore politico», l'accuratezza dell'indagine svolta dall'autore consente di individuare nitidamente la rilevanza teorica dell'opera di Paine: essa è ben rappresentata dalla natura essenzialmente «progettuale» dell'attività di Paine, «tra ponti e rivoluzioni» come suggerisce la metafora, ripresa da un ammiratore dell'intellettuale inglese come Bertrand Russell, che dà il titolo al libro. Dalla trattazione emergono così, specie nel secondo capitolo, «i legami di Paine con la tradizione repubblicana inglese», «quelli con il liberalismo lockiano», e ancora il serrato confronto polemico con Burke sul significato delle

costituzioni e sulla questione della rivoluzione, nonché l'assoluta rilevanza della concezione painiana dei diritti dell'uomo. In particolare, l'autore accentua la capacità di Paine di attingere sia a un immaginario biblico sia a un vasto universo secolare, costituito per la gran parte dai *tòpoi* della cultura illuministica; tutto questo avviene nel contesto di una «potente visione del progresso» (come si illustra nel corso quarto capitolo).

La rilevanza della socialità nella "costituzione naturale" degli individui coniugata con il riconoscimento universale dei *Rights of Man*, conducono ad un altro aspetto saliente dell'elaborazione di Paine: la centralità dell'opinione e della sfera pubblica nella concezione della democrazia. Mediante un approccio "antropologico", Casadei tratteggia con precisione la connotazione "deliberativa" che la democrazia assume in Paine: «un "filo di seta" - da tessere e ritessere continuamente» (p. 231), entro quella *logica di correlatività* tra "diritti e doveri" che è alla base della concezione filosofica-giuridica *painiana*. In fondo, come ha efficacemente sottolineato Nadia Urbinati: «la propensione a leggere la società civile come luogo "benedetto" dove si esprimono, scriveva Paine, le passioni *positive* degli individui e la loro «naturale libertà», è una considerazione che spezza lo schema hobbesiano dello stato di natura «e che è stata interpretata, da Judith Shklar, come un segno peculiare della democrazia americana» (N. Urbinati, *Individualismo democratico : Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Donzelli, Roma, 2009², p. 154). Oltre a quella costituzionale e antropologica, il *tòpos* del «repubblicanesimo cosmopolitico» è una delle categorie concettuali tramite le quali si spiegherebbe, secondo l'autore, «la personale elaborazione di Paine di "una dottrina della federazione o della confederazione" (*in primis*, di quelle europee) che possa istituire una nuova relazione tra repubblica e pace»: ciò che attesta un fortissimo slancio etico e così pure una vicinanza al *progetto di pace perpetua* di Kant (cfr. p. 249). Si radica qui la concezione *universale* dei diritti dell'uomo avanzata da Paine, estesa a *tutti gli individui e a tutti i popoli*, così come impone una profonda "tensione cosmopolita", ma anche l'approccio deistico in tema di credenze religiose, ampiamente articolato in *The Age of Reason*.

L'immagine del "ponte" rappresenta efficacemente la "cifra" del pensiero, dell'opera e della personalità stessa di Paine, colta tramite le molteplici dimensioni della sua elaborazione filosofica, politica, giuridico-costituzionale. In questo senso, l'importante studio di Casadei, condotto in modo sistematico attraverso l'intero arco di pensiero e di vita di Paine (da *Common Sense* fino ad *Agrarian Justice*, passando per i *Rights of Man* e *The Age of Reason*), s'inserisce efficacemente in un contesto di studi, quello della storia stessa delle rivoluzioni, che merita di essere rilanciato. Tale approccio consente peraltro di illuminare la figura di Paine come «l'epitome di un mondo in rivoluzione» (p. 21).

Quel che in conclusione scaturisce dalla lettura del volume è un «originale intreccio» (p. 255), che tramite il «nodo delle generazioni», ovvero tramite la teoria costituzionale *painiana*, conosce «una complessa evoluzione» (p. 256): essa è generata dal tentativo di coniugare istanze «tradizionalmente ricondotte a culture politiche diverse» (repubblicanesimo, liberalismo, radicalismo democratico, istanze proto socialiste). Tale evoluzione però restituisce anche un possibile e fecondo rapporto del pensiero di Paine «con alcuni importanti segmenti del dibattito odierno» laddove l'"individuo" può fungere (o tornare a fungere) da strutturale elemento di congiunzione - ovvero da "ponte" - tra

appartenenza *attiva* alla repubblica e apertura cosmopolitica. Quello che nell'ottica di Paine rappresenterebbe - afferma l'autore nelle battute conclusive - «la chiusura virtuosa del “cerchio di civiltà” contribuendo a tessere le trame della cittadinanza della nostra epoca» (p. 260).

Sara Samori

MONTESQUIEU, *Pensieri diversi*, a cura di D. Felice, Napoli, Liguori, 2010, pp. 165.

Considerato uno dei maggiori illuministi francesi, Montesquieu (1689-1755) fu un autore caratterizzato da vastissimi interessi. Testimonianza esemplare di tale curiosità intellettuale ci è offerta dalle *Pensées*, imponente manoscritto - pubblicato postumo tra il 1899 e il 1901 - che raccoglie riflessioni e note, prevalentemente brevi, al quale egli continuò a lavorare per tutto l'arco della propria parabola speculativa: il Bordoiese era infatti solito registrare su carta riflessioni che avrebbero poi potuto essere rielaborate nelle pagine dei testi destinati alla pubblicazione.

Le *Pensées* costituiscono quindi una sorta di “cantiere” all'interno del quale è possibile osservare il formarsi e lo svilupparsi dei punti di vista montesquieuiani. Tuttavia, giudicarle solamente alla stregua di un “cantiere” privato significherebbe sminuirne il valore, in quanto esse, per la maggiore attenzione alle *nuances* della realtà e per la presenza di interessi più ampi e vari di quanto non emerga negli scritti destinati alla stampa, possono essere considerate un'opera a sé stante, nell'ambito della quale le concezioni esposte dall'autore nei testi pubblicati durante la sua vita trovano in un certo modo completamento.

Le riflessioni contenute nelle *Pensées* abbracciano moltissimi ambiti, spaziando dalla storia alla politica, dal diritto alla filosofia, dalla morale all'economia, dalla letteratura alla geografia e alle scienze. Col tempo, il *Président* - che in gioventù si era interessato anche di fisica, fisiologia, ottica, paleontologia, geologia e botanica - concentrò i propri sforzi soprattutto nello studio delle dimensioni socio-politica e giuridica della realtà, tanto da divenire, grazie al suo assiduo impegno intellettuale che lo portò ad elaborare concezioni che sono alla base dell'odierno Stato di diritto (si pensi, per esempio, alle sue tesi sull'autonomia e l'indipendenza della magistratura, e quindi alla teoria della separazione dei poteri), il vero e proprio fondatore della scienza politica moderna, intesa come scienza empirica che parte dai fatti accuratamente rilevati per risalire alle cause e alle leggi generali che li spiegano.

Alcune delle annotazioni riunite nelle *Pensées* vengono ora tradotte e ordinate per lemmi da Domenico Felice, importante specialista delle concezioni e dei testi montesquieuiani, nel libro che qui si presenta. Il volume si conclude con una selezione di “pensieri” in lingua originale, riportati così come ci sono pervenuti nel manoscritto dell'opera.

Le osservazioni raccolte in questo florilegio appartengono in larga misura ai domini morale e politico, i quali rappresentano i due terreni più rilevanti su cui si esercita la riflessione del Bordoiese, costantemente volta alla ricerca di possibili vie d'uscita alle miserie umane, provocate non solo da talune istituzioni statuali, ma anche dall'ambivalenza della natura umana, che racchiude in sé tanto la possibilità dell'egoismo quanto quella della virtù. Pur

nella loro rispettiva specificità, questi ambiti appaiono indissolubilmente legati, tant'è vero che la moderazione, «la virtù più rara» (p. 87) e l'autentico fulcro delle concezioni del *Président*, si dimostra dal suo punto di vista sia la base del corretto agire e il mezzo per il conseguimento della felicità individuale sia il presupposto per la costruzione del miglior ordinamento politico, appunto il governo moderato, «un capolavoro di legislazione» (*ibid.*).

Nonostante politica ed etica si intreccino, mentre la prima trova compiuta espressione nelle opere pubblicate – in particolar modo, nei grandi capolavori: le *Lettres persanes* (1721), le *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), e l'*Esprit des lois* (1748) –, l'analisi dei comportamenti umani, seppur presente anche nei testi da lui licenziati per la stampa, viene più compiutamente sviluppata nelle *Pensées*, le quali ci forniscono così un'interessante immagine del Bordolese come “moralista” attento alle diverse sfaccettature dell'*humana conditio*.

Uno dei temi fondamentali su cui il *Président* si sofferma nel suo manoscritto, la felicità, non possiede un ruolo così centrale nelle altre opere montesquieuiane. Al contrario, nelle *Pensées* di tale argomento vengono esplorati molteplici aspetti: troviamo infatti meditazioni sulla felicità di esistere, sul rapporto tra felicità e piaceri e sull'essenza stessa della felicità, intimamente legata alla moderazione e alla misura, cioè a desideri calmi e ragionevoli.

Ampio spazio occupano le riflessioni sulla religione, che il filosofo di La Brède interpreta – ad un tempo – come un importantissimo agente moderatore dei costumi, uno dei principi che governano le azioni umane e un elemento costitutivo dell'identità spirituale di un popolo. Alle meditazioni sulla fede, su Dio e sull'anima si affiancano non solo “pensieri” dedicati alla morale cristiana, ma anche considerazioni sull'ateismo, critiche indirizzate agli ecclesiastici e annotazioni sull'islamismo.

Oltre a ciò, il Bordolese si volge anche all'esame delle caratteristiche proprie degli individui e delle società europei del primo Settecento, soffermandosi in particolar modo sul contesto francese. I commenti, talora ironici, riservati ai costumi dell'epoca mostrano all'opera un Montesquieu moralista, giudice implacabile dei vizi e delle virtù dei suoi contemporanei. Nelle *Pensées*, l'autore non manca poi di focalizzare l'attenzione sui diversi sistemi politici e sociali del presente come del passato, allargando l'orizzonte d'indagine oltre la realtà europea e affinando così il suo studio della natura umana e dei fondamenti del potere. Uno dei risultati di questa disanima a tutto campo è l'innalzamento al rango di regime a sé stante del dispotismo, governo oppressivo «che incessantemente rovescia le sue calamità sul principe e sui sudditi» (p. 60), e che negli autori classici – sempre presenti, da Cicerone a Tacito e da Plutarco a Marco Aurelio, nella sua riflessione – era ridotto a una sottospecie della monarchia.

Nell'antologia di Felice, inoltre, sono numerosi i capitoli che raccolgono “pensieri” inerenti al governo moderato, alla libertà – «questo bene che fa godere degli altri beni» (p. 113) – e alla schiavitù, nonché ad una delle ideecardine delle concezioni montesquieuiane, quella di «spirito generale» dei popoli e delle nazioni, secondo la quale tutto, dalla cultura alla geografia e alla storia, è legato e ci condiziona nel nostro essere: ogni popolo risulta dunque contraddistinto da un proprio «spirito» peculiare, e così ogni epoca.

Nel libro che si sta qui sinteticamente illustrando, trovano anche largo spazio le riflessioni di “Montesquieu su Montesquieu”, pagine

autobiografiche che ci permettono di scorgere dietro l'insigne studioso di diritto e di filosofia, impegnato nel tentativo di coniugare le ragioni della libertà con quelle della necessità, l'uomo Montesquieu, che racconta di sé, della sua vita, delle sue abitudini e delle sue convinzioni.

Per tutti i motivi suesposti, il florilegio curato da Felice è senza dubbio una pubblicazione di grande interesse e contribuisce a far conoscere meglio attitudini e visione del mondo di uno dei più stimolanti e innovativi pensatori del Settecento europeo.

Fabiana Fraulini

MARCO CIARDI, *Reazioni tricolori. Aspetti della chimica italiana nell'età del Risorgimento*, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 197.

In questo suo libro, Marco Ciardi prende le distanze dagli studi che si muovono esclusivamente nell'ambito di rigidi settori disciplinari accademici e assume come proprio obiettivo la riconsiderazione dell'effettiva importanza culturale del sapere scientifico nell'Italia ottocentesca, dalla storiografia troppo spesso misconosciuta a favore di quello letterario. Di grande rilievo fu, in particolare, il ruolo esercitato dalla scienza nell'età del Risorgimento, allorché fornì un apporto decisivo alla formazione dei singoli individui e dell'opinione pubblica più in generale. La diffusione della cultura scientifica, infatti, costituì senza dubbio uno degli elementi che, in quella travagliata fase storica, contribuirono di più alla maturazione di una coscienza nazionale, promuovendo le idee di libertà, unità e tolleranza, imprescindibili per la crescita di un popolo.

Come illustra Ciardi, nei primi decenni del XIX secolo scienza e politica rappresentavano due aspetti complementari di un più ampio progetto di rinnovamento della cultura nazionale, che iniziò concretamente a definirsi durante le celebri Riunioni degli Scienziati Italiani. Nell'ambito di tali congressi, il primo dei quali si tenne a Pisa nel 1839, l'attività politica era una conseguenza piuttosto che un programma, in quanto furono la struttura e i contenuti scientifici dei convegni a favorire lo sviluppo di una crescente consapevolezza politica nazionale. La necessità di radunare gli scienziati italiani in assemblee generali risultò soprattutto dovuta a motivi riconducibili allo sviluppo stesso della ragione scientifica, la quale stava tentando di liberarsi dai condizionamenti della politica tradizionale, anziché cercare di esserne espressione o strumento. Tutto ciò implicava, ovviamente, l'esaltazione sia del valore conoscitivo della scienza sia della dignità della figura del filosofo-scienziato sia della libertà di ricerca e di riunione dei filosofi-scienziati; ma non solo: vi si affiancava il riconoscimento dell'utilità dello sviluppo delle scienze anche per formare un'opinione pubblica aperta e uno Stato finalmente unitario. Alla rivendicazione dell'autonomia delle proprie ricerche, quindi, gli scienziati aggiungevano la volontà di impegnarsi per risvegliare il principio della fratellanza e della nazionalità nel popolo italiano, ben consapevoli di dover parzialmente surrogare alcune delle funzioni "naturali" dei poeti e dei narratori coevi, i quali non sembravano spesso in grado di fronteggiare in maniera adeguata i pesantissimi condizionamenti e le sistematiche censure del potere politico e di quello religioso.

Nel suo volume, Ciardi sceglie di soffermarsi in special modo sui chimici ottocenteschi, avendo rintracciato soprattutto in essi la ferma convinzione

che le battaglie per la diffusione della cultura scientifica e per l'unità politica della nazione fossero strettamente collegate fra loro. Durante gli anni della Restaurazione, com'è noto, lo sviluppo della chimica fu assai problematico negli Stati italiani: dappertutto, i laboratori apparivano carenti di mezzi e le risorse finanziarie disponibili risultavano piuttosto limitate. Cionondimeno, i chimici italiani riuscirono a produrre contributi teorici di ottimo livello e importanti lavori sperimentali, destando l'attenzione dei colleghi appartenenti a nazioni europee dove stavano fiorendo scuole eccellenti ed esistevano sedi di ricerca attrezzate. Allo stesso tempo, come si accennava, nell'età del Risorgimento i chimici italiani seppero svolgere un ruolo di primo piano nella formazione della comunità scientifica nazionale anche per il loro impegno in campo politico ed istituzionale.

Ciardi non manca poi di mostrare che i chimici contribuirono in maniera decisiva a garantire una considerevole circolazione delle idee (non solo scientifiche) tra gli Stati italiani e le altre nazioni europee pure grazie al fatto che alcuni di essi, sovente per ragioni di natura politica, operarono qualche tempo all'estero o vi si trasferirono senza fare più ritorno in patria. Quando l'Unità d'Italia appariva ormai ad un passo dall'essere portata a compimento, la nascente scuola chimica nazionale ottenne il suo trionfo al Congresso di Karlsruhe (1860): l'opera dello scienziato e patriota Stanislao Cannizzaro, infatti, consentì di pervenire al riconoscimento a livello internazionale della fondatezza dell'ipotesi che Amedeo Avogadro aveva formulato nel 1811 («volumi uguali di gas, nelle stesse condizioni di temperatura e pressione, contengono lo stesso numero di particelle»).

Nelle pagine del suo libro, Ciardi prende in considerazione il contributo scientifico di un gran numero di personaggi di notevole caratura, non trascurando di contestualizzarne la biografia negli ambienti intellettuali ed accademici dell'epoca. Tra le figure che vengono approfondite con maggiore dovizia di particolari, sono da annoverare quelle di Gioacchino Taddei, Francesco Selmi, Carlo Matteucci, Raffaele Piria, Fabrizio Mossotti, Macedonio Melloni e Cesare Bertagnini, oltre a quelle dei già citati Avogadro e Cannizzaro.

Ciardi ha inoltre cura di focalizzare l'attenzione sui dibattiti di natura scientifica e tecnologica che trovarono largo spazio su riviste culturali in senso lato, non esclusi influenti periodici che, come il milanese «Il Conciliatore» (1818-1819) e la fiorentina «Antologia» (1821-1832), contribuirono a rafforzare la coscienza nazionale e a promuovere il miglioramento delle condizioni materiali degli individui. Anche da questo, si comprende che gli intellettuali del tempo consideravano la scienza un fattore di non trascurabile rilievo nella formazione dell'Italia unita e degli Italiani. Peraltro, la scienza – la chimica, in special modo – influi profondamente sugli uomini di lettere, a partire da Xavier de Maistre e Giacomo Leopardi; il primo, suddito sardo, si dedicò fra l'altro in prima persona per molti anni alla ricerca, producendo contributi significativi già sul finire del Settecento.

Il libro, ricco di innumerevoli altri temi e motivi che non si possono toccare in questa sede, è di grandissimo interesse e costituisce senza dubbio un importante tassello nell'indispensabile opera di revisione delle più comuni e inveterate interpretazioni storiografiche del nostro Risorgimento, in genere non abbastanza attente al ruolo della scienza e degli scienziati nella maturazione di una coscienza collettiva nazionale, a pochi mesi dal 150° anniversario dell'Unità d'Italia.

Piero Venturelli

GAETANO PECORA, *Socialismo come libertà – La storia lunga di Gaetano Salvemini*, Donzelli, Roma 2012, pp. X – 208, € 16,00.

«Nel 1954, tre anni prima della fine, quando sentiva il peso del tempo, ormai quasi completo, Gaetano Salvemini si provò a incastonare tutta la sua opera precedente in un breve giro di frasi. E fu allora che, passandogli davanti l'esperienza trascorsa ma depurata dalle traversie e come librata sulle asperità delle lotte politiche, fu allora che l'ideale socialista, da molti dato per scomparso, ricomparve, e più caro ancora perché accompagnato dal sentimento di non averlo mai perduto. «Sono – disse – un socialista democratico all'antica» (p. 5). «Un socialista democratico all'antica»: se non venisse da un uomo come Salvemini, una descrizione come questa, in Italia, sarebbe da aggiungere ad un lungo elenco di definizioni politiche senza sostanza. In questo caso, ovviamente, la faccenda è ben diversa. Per lui, la chiarezza e la precisione del linguaggio erano lo specchio di una fede profonda. Le parole non le sceglieva né a caso né per accattivarsi simpatie provenienti da campi diversi. Ma allora cosa voleva dire, alla fine di un percorso di vita e di pensiero, dicendosi «socialista democratico all'antica»?

A questa domanda cerca di dare un'originale risposta Gaetano Pecora, che nel suo saggio sfida il luogo comune di un Salvemini prima ardente socialista, poi eretico, infine democratico, radicale, liberale. Secondo l'Autore, Salvemini resta socialista per tutta la vita. Questo non vuol dire che abbia mantenuto ferme alcune posizioni politiche fino alla fine dei suoi giorni. Al contrario. Vuol dire solo che nei suoi mutamenti, nei suoi ripensamenti, Salvemini non uscì mai dall'ampio bacino socialista. Si potrebbe dire che egli fu un socialista totale, perché nessuna esperienza di quel mare di idee gli fu estranea. Con un unico punto fermo, segnato da quell'aggettivo, «democratico» che lo stesso Salvemini aggiungeva a «socialista». Mai, infatti, approdò ai lidi di un pensiero che per essere rivoluzionario fosse anche violento. Tutto si poteva tentare «sotto il sol dell'avvenire», perfino il collettivismo. Purché, però, prima vi fosse il consenso democraticamente espresso di tutti.

Vi è così un socialismo che si identifica con la lotta di classe. Un socialismo che – scriveva Salvemini nel 1914 - «è nel fatto della classe proletaria che si organizza e lotta per la fine di ogni privilegio, creando teorie nuove via via che le antiche sono corrose dalle nuove esperienze, cadendo, rialzandosi, errando, provando e riprovando» (pp. 10 – 11) che già in questa lotta e nella possibilità di combatterla ha un proprio senso.

Vi è poi un socialismo che si realizza nella socializzazione, poiché «il lavoratore intende di essere considerato come socio della produzione, e non come elemento passivo, a cui si nega ogni partecipazione alla responsabilità e agli utili dell'impresa. Da questo stato d'animo nasce la domanda del controllo operaio; nasce l'aspirazione ad eliminare il capitalista dai fattori della produzione, facendo del capitale una proprietà collettiva dei lavoratori impegnati nella produzione» (p. 103). Concezione della quale, però, Salvemini stesso avrà presente il maggiore limite, dato dalla scarsa capacità di auto – disciplina degli operai diventati anche imprenditori.

Infine vi è un socialismo come collettivismo, come pianificazione accentrata dell'economia (e non solo) da parte di uno Stato imprenditore (e padrone) unico. Purché, come detto, ci si arrivi per via democratica.

Ciò che colpisce - e che le citazioni di Pecora mettono bene in evidenza - è che queste opzioni, lungi dal collocarsi su di un'unica linea di pensiero, costellano - spesso contemporaneamente - tutte le fasi della vita di Salvemini. E quindi anche il periodo tardo, quando per molti studiosi il socialismo è solo il pallido ricordo di un'infatuazione giovanile. Anche allora tutte queste ipotesi continuano ad apparirgli come pertinenti (basti leggere i passi dalle conferenze americane).

Ma allora chi fu Salvemini? Fu un uomo ancorato ad un'ideologia per sua natura ambigua? E poi: veramente nessun «prima e dopo» nel suo pensiero?

La verità è che Salvemini è precisamente quello che dice di essere: «un socialista democratico». Come tale non rinunciò mai a due punti fermi: da un lato il principio della lotta che è anche lotta di classe, ma è prima di tutto, einaudianamente, scuola di individualità. Poi il metodo. Legalitario e democratico, necessaria ed irrinunciabile cornice dell'azione politica e sociale. Si dirà: è un po' poco per colorare a tutto braccio un pensiero che voglia dirsi «socialista». Non è vero. E' proprio da questi capisaldi che Salvemini setaccia il grano di diamante del «suo» socialismo. Se un «secondo» Salvemini ci fu, fu un uomo che aveva fatto fruttare questi principi sui quali aveva già ampiamente puntato in precedenza. Ne vien fuori un'idea del binomio Stato/società, dove il primo doveva essere al servizio della seconda, degli individui e dei gruppi che la formano, offrendo a ciascuno i mezzi per intraprendere la lotta per la propria crescita, nel quadro di un ordinamento liberale (e perché no anche liberista), ma comunque socialmente e «socialisticamente» orientato. Contro ogni rassegnazione. Contro la «filosofia dei soddisfatti»; con la convinzione che l'uomo, l'operaio, il contadino «obbligato a lottare ogni minuto, finirebbe col prendere l'abitudine alla lotta; finirebbe col dare gran valore ad ogni piccolo sforzo che dovrebbe fare ad ogni momento per allontanare il dolore e per avvicinarsi alla felicità» (p. 3). *Socialismo come libertà*, appunto. Libertà di lotta.

Gianmarco Pondrano Altavilla

MICHELANGELO INGRASSIA, *La sinistra nazionalsocialista*, I fatti e la storia/5, Siena, Cantagalli, 2011, pp. 129.

Molto è stato detto sul nazionalsocialismo senza coglierne tuttavia appieno, in molti casi ed in termini obiettivi, la complessità e soprattutto l'effettiva portata ideologica. È cosa alquanto difficile oggi districarsi dal ginepraio generato da un ingombrante dibattito storiografico, perlopiù incline ad enfatizzare l'aspetto sanguinario e delinquenziale del regime nazista e che sovente trascura il punto di vista e le tematiche *völkisch*, essenziali per comprendere realmente questo capitolo di storia tedesca. Secondo la tesi della vulgata antifascista Hitler e il nazismo non furono il risultato di circostanze storiche determinanti: la Grande Guerra, le pesantissime sanzioni imposte ai vinti dal trattato di Versailles, la crisi del 1929 e le sue nefaste conseguenze sull'economia della Germania. Per la propaganda alleata, il *Terzo Reich* hitleriano costituì il naturale punto di approdo di un lungo processo storico segnato da grandi personaggi che rappresentarono il *fil rouge* del nazionalismo e dell'autoritarismo: Federico il Grande, Bismarck, Guglielmo II, Ludendorff, Hindenburg. In tal senso, sono state

deliberatamente adombrate o sminuite peculiarità incontrovertibili del passato tedesco: il liberalismo nazionale della seconda metà dell'Ottocento, la fioritura di un'efficiente burocrazia animata da un senso dello Stato senza eguali, la grande esperienza socialista, le implicazioni culturali e democratiche della Repubblica di Weimar.

Il saggio di Michelangelo Ingrassia, *La sinistra nazionalsocialista*, riesce a recuperare con competenza e lucidità aspetti di non secondaria importanza che consentono un'interpretazione di più ampio respiro del fenomeno totalitario in argomento, attraverso un'accurata disamina di quei fattori politico-sociali che, di fatto, esercitarono un ruolo nevralgico nel coinvolgimento delle masse nel progetto di rinascita di una nuova Germania. Seguendo le orme di George L. Mosse, Ingrassia ripercorre efficacemente quel contesto che durante la Repubblica di Weimar diede luogo alla ricerca di una possibile "terza via", ossia di un'alternativa al capitalismo e al marxismo che fosse parte integrante della problematica nazional-patriottica nel tentativo di sottrarre la nazione al controllo del meccanismo statale e del sistema economico in vigore e che vedeva nel socialismo tedesco un ordine sociale derivante dalla fusione del corporativismo medievale con le specificità culturali del *Volk* germanico. Questa "terza via" postulò anche l'aspetto razziale, proclamando la superiorità degli ariani e indirizzandosi sempre più manifestamente, come argomentato nel testo, verso l'antisemitismo in modo da acquistare una maggiore popolarità. Decisivo, sotto questo profilo, il contributo dei fratelli Gregor e Otto Strasser, impegnati nella "proselitizzazione" della Germania settentrionale con l'obiettivo precipuo di dare risalto tanto al carattere "nazionale" quanto alla proposta dell'alternativa socialista tedesca: il loro programma "anticapitalistico" era in realtà rivolto contro lo sfruttamento plutocratico, vale a dire l'usura giudaica, che aveva ridotto alla miseria la nazione.

Gli opportuni riferimenti a Spengler rimandano alla teorizzazione del "socialismo prussiano" contrapposto alla liberaldemocrazia anglosassone e alla sua etica del successo economico, in cui l'istinto gotico della volontaria subordinazione dell'individuo alla "Totalità", proprio della stirpe prussiana, si identifica in un ideale politico che prende corpo in un socialismo di stampo autoritario in grado di restituire la libertà dell'arbitrio economico del singolo. Ingrassia sottolinea che a questa matrice ideologica sono ascrivibili sia il nazionalbolscevismo che la rivoluzione conservatrice, che tuttavia differiscono tra loro per prospettive politiche e culturali ben distinte.

Renzo De Felice suggerì che per comprendere veramente il nazionalsocialismo e il consenso da esso raccolto, è necessario risalire ai suoi precedenti per studiarne le connessioni. Egli affermò che nel primo dopoguerra il fattore nazionale ebbe un peso talmente decisivo, al punto che persino i socialdemocratici e i comunisti dovettero confrontarsi con questo aspetto, laddove l'elemento risolutore in questa situazione fu l'abilità dimostrata dai nazionalsocialisti nel costringere gli avversari ad accettare un dibattito all'interno di una cornice creata da loro stessi. Quando nel 1921 si manifestò la prima grande crisi interna al partito nazionalsocialista, i suoi seimila membri si trovarono di fronte all'alternativa di scegliere tra il nazionalismo e il socialismo di Gottfried Feder. Hitler dichiarò apertamente di sostenere un nazionalismo tedesco che non minasse le istituzioni capitalistiche e che non danneggiasse la borghesia, riuscendo così ad operare una diversione che trascendeva l'insolubile dialettica tra

nazionalismo e socialismo e che gli assicurerà, il 29 luglio 1921, la direzione del partito. Il futuro *Führer* si rese perfettamente conto che per dare il via ad un movimento politico di massa bisognava far convergere atteggiamenti nazional-patriottici e “aspirazioni anti-capitalistiche”, che verranno successivamente accantonate del tutto ripiegando sulla linea dell’antisemitismo. Alla fine, conclude Ingrassia, la “terza via” non riuscì ad assurgere a forza alternativa poiché presupponeva un ampio fronte di sinistra fondato sull’intesa tra comunisti, socialdemocratici e nazionalbolscevichi che non potè mai realizzarsi a causa delle profonde divergenze che consegnarono la Germania alla tragica illusione di poter ritrovare l’antica gloria e assicurarsi una futura grandezza, puntando tutto su Adolf Hitler.

Giuseppe Marino

Dalla quarta di copertina Back Cover

Libri ricevuti o segnalati

A cura di Rosanna Marsala

CANTA CARMELINA CHIARA ET ALII, *Laicità in dialogo. I volti della laicità nell'Italia plurale*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore, 2011, pp.270, prezzo: euro 22,00.

Il volume presenta i risultati di una ricerca sulle diverse forme della laicità e sul suo sviluppo futuro. La laicità si colloca al crocevia dei grandi temi culturali che ricorrono all'inizio del nuovo millennio, rappresentando una garanzia affinché in Italia e in Europa possa trovare espressione un autentico pluralismo, nel dialogo e nel confronto tra soggetti pubblici diversi. In ragione di ciò il volume analizza il principio della laicità dello Stato raffrontandolo con quello che contempla il rispetto del pluralismo e della libertà religiosa.

CARLETTI GABRIELE (a cura di), *Storia e critica della Politica. Scritti in memoria di Luciano Russi*, Atti del Convegno di Studi, Teramo 17-18 giugno 2010, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp.622, prezzo: euro 28,00.

Il volume contiene gli Atti del Convegno di studi su *Storia e critica della Politica* con il quale la comunità scientifica ha voluto rendere omaggio alla memoria di Luciano Russi e alla sua attività di studioso del pensiero politico. I numerosi contributi offrono un'ampia riflessione su concezioni e tematiche politiche che dal VI secolo giungono fino ai nostri giorni. Molti di essi affrontano problemi sui quali lo stesso Russi si è a lungo soffermato, dalla sovranità popolare nel Medio Evo alla Ragion di Stato, dal pensiero politico francese del XVIII secolo e XIX secolo ad alcuni temi politici dell'età contemporanea, dall'idea di pace in epoca moderna alle questioni di metodologia della storia delle dottrine politiche, al pensiero politico italiano dell'Ottocento, alla cui fase di studio appartiene la lunga ricerca pisaciana conclusasi con il volume dedicato alla biografia intellettuale e politica del rivoluzionario napoletano.

CIURLIA SANDRO (a cura di), *Tradizione, rivoluzioni, progresso. Studi in onore di Paolo Pastori*, 2 tomi, Sesto Fiorentino, Edizioni del Poligrafico Fiorentino, 2012, pp.1180.

Il volume vuole essere un contributo d'omaggio all'attività scientifica ed al magistero accademico di Paolo Pastori, che – per raggiunti limiti di età- va in pensione. Il progetto ha ottenuto il patrocinio dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, della Società filosofica Italiana e della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Camerino, presso la quale il prof. Pastori ha ricoperto la cattedra di Storia delle dottrine politiche, e si è da subito rivolto a studiosi dei più diversi ambiti disciplinari, nella convinzione che una *Festschrift* sia un'occasione per riflettere a più voci su temi d'interesse comune, senza lasciarsi irretire da steccati disciplinari o da 'liste di scuderia'. Ne è venuto fuori questo volume, che raccoglie numerosi

contributi di studiosi di almeno tre generazioni e di diversa formazione. Il titolo scelto per questa raccolta fa da cornice teorico-culturale ai vari saggi e, insieme, da sintesi degli interessi teorici e degli orizzonti di ricerca perseguiti da Pastori.

DE LUCIA PAOLO, *La ragione nei limiti della pura rivelazione Vincenzo Gioberti e la filosofia positiva*, Roma, Aracne editrice, 2012, pp.164, prezzo: euro 11,00. L'arco storico-teoretico disegnato dai precedenti lavori dell'Autore (su Rosmini e sul neoidealismo) postulava di essere completato mediante la conduzione al livello della piena consapevolezza del contenuto intero ed esatto della speculazione filosofica di Vincenzo Gioberti, scaturente - a ben vedere - dalla dialettica che intercorre, nelle impetuose pagine del prete di Torino, tra la polarità della ragione e la polarità della rivelazione, laddove è la rivelazione a stabilire l'estensione e i confini della ragione, con un'evidente ricalibratura dell'analogia dualità kantiana. Ne deriva una riflessione filosofica nella quale il baricentro appare con evidenza collocato nella positività in quanto termine della speculazione, positività che consiste nel porsi dell'Essere creante quale oggetto dell'intuito.

FAILLA FRANCESCO, FEDERICO GIUSEPPE, PEDI UMBERTO (a cura di), *Don Luigi Sturzo apostolo della carità politica*, Roma, Città Nuova editrice, 2012, pp.240, prezzo: euro 18,00.

Luigi Sturzo sentiva di dover «portare Dio nella vita sociale», di dover «cristianizzare la politica», di moralizzare la vita pubblica. Tutta la vita del sacerdote calatino è stata illuminata da questa missione. Ne sono testimonianza la fondazione della Cassa Rurale “San Giacomo” per contrastare l'usura, l'attività di prosindaco di Caltagirone, l'ufficio di segretario generale dell'Azione Cattolica, fino all'*Appello ai liberi e ai forti* che nel 1919 segna la nascita del Partito Popolare Italiano, e poi l'esilio, il ritorno in Italia, la nomina a senatore a vita, l'avvio nel 2002 del processo di canonizzazione. Il volume raccoglie i contributi elaborati nella diocesi di Caltagirone in occasione dell'anno giubilare sturziano che delineano il percorso spirituale e umano del servo di Dio don Luigi Sturzo.

FONTANA SANDRO, *Modernità e popolo in Italia. I cattolici e la democrazia*, Roma, Studium, 2012, pp.256, prezzo: euro 19,00.

Una raccolta di scritti copre tre decenni di riflessioni attorno al grande contributo che il mondo cattolico ha dato al progresso economico e civile dell'Italia, sostanziando l'intera parabola della democrazia italiana sino a comporre e superare l'antica frattura tra popolo ed élites. Il volume dà conto di una vera, silenziosa, epopea: il percorso compiuto, sotto la guida democratico cristiana, dal popolo italiano, nel corso del Novecento, sino ad approdare alla piena modernità, ad un diffuso benessere, ad una forma politica democratica. Un progresso che non è stato il portato di ideologie estreme, radicali, totalitarie, bensì l'esito della progressiva affermazione e dell'effettiva egemonia del cattolicesimo politico, popolare e sociale, capace di esprimere leader come Alcide De Gasperi e Aldo Moro.

GIUNTA GIUSEPPE (a cura di), *La politica tra Storia e Diritto. Scritti in memoria di Luigi Gambino*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp.550, prezzo: euro 40,00.

Il libro nasce dall'iniziativa di un gruppo di studiosi che ha avuto l'occasione di lavorare assieme a Luigi Gambino, di confrontare con lui le proprie idee, di condividere momenti di riflessione e di studio. Per celebrare la memoria di quest'uomo schivo e generoso essi hanno voluto ritrovarsi ancora una volta insieme, in questo volume, contribuendo, ciascuno con i temi della propria ricerca, alla riuscita di questa iniziativa. In questo modo hanno inteso onorare uno studioso che aveva fatto del rispetto dell'autonomia individuale un principio incrollabile della propria azione di vita.

OPOCHER ENRICO - FRANCO TODESCAN, *Compendio di Storia delle dottrine politiche*, Padova, Cedam, 2012, pp.308, prezzo: euro 22,00.

«La storia delle teorie politiche non si studia solamente per una curiosità erudita che si rivolga freddamente al passato, ma anche perché serva ad orientarci di fronte ai problemi politici attuali». Facendo proprie queste parole di Adolfo Ravà, maestro di Enrico Opocher, l'autore ripropone in questo volume le Lezioni di Storia delle dottrine politiche dello stesso Opocher uscite per la prima volta nel 1955. Allo scopo di offrire allo studente un agile strumento di lavoro sintetico e orientativo, ma anche capace di dare le necessarie coordinate per ulteriori approfondimenti, il testo è stato integrato e aggiornato in alcune sue parti e corredato da un notevole sistema di note.

SPARTACO PUPO, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Milano-Udine, Mimesis, 2012, pp.185, prezzo: euro 16,00.

Sociologo, storico della cultura, docente nei più prestigiosi atenei americani, Robert A. Nisbet è stato anche uno degli esponenti più influenti del conservatorismo del Novecento. Sulla scia di Burke e Tocqueville, ha sostenuto, in polemica con lo statalismo, l'individualismo e il liberalismo, l'importanza del pluralismo, dell'autorità politica, della comunità e della tradizione. Il volume costituisce una chiara e agile introduzione al pensiero politico di Nisbet, di cui ripercorre le tappe e i testi fondamentali, e illustra i caratteri propri del suo conservatorismo sociale, che egli ha voluto libero dall'estetismo religioso, dal nostalgismo, dal passatismo ad ogni costo e capace di affrontare la complessità del presente.

SCICHLONE GIORGIO (a cura di), *L'era globale: linguaggi, paradigmi, culture politiche*, Milano, Franco Angeli, 2012, pp.189, prezzo: euro 25,00.

Il volume, frutto di un dialogo tra ricercatori di discipline diverse del Dipartimento DEMS dell'Università di Palermo, affronta alcuni aspetti della globalizzazione. Essa è studiata partendo dall'assunto condiviso che l'età contemporanea si stia dissolvendo dietro le spinte di un cambiamento epocale che conduce l'intera società umana in una nuova era. Dalla concettualizzazione storiografica della globalizzazione, dal tema della crisi della sovranità tradizionale alle nuove forme politiche in via di definizione, dalla guerra e dal multilateralismo ai diritti umani, dalle discriminazioni sociali agli aspetti economici e a quelli linguistici, vengono indicate al lettore prospettive che disegnano immagini di una svolta epocale o che, nella nuova era globale, prendono un carattere distintivo e inedito.

VACLAV KLAUS, *Integrazione europea senza illusioni*, Milano, UBE, 2012, pp.132, prezzo: euro 15,00.

Una valutazione dell'Europa con una visione spietatamente realistica del sistema che essa ha creato negli ultimi cinquant'anni. Klaus riconosce i possibili benefici derivati dall'integrare in termini strettamente economici il vecchio continente, ma spiega quello che per lui è stato il tragico errore dei fondatori dell'Unione: essi vedevano il vizio nelle entità-stato dell'Europa e la virtù nell'unione intercontinentale. Per il presidente della Repubblica ceca la soluzione sta in una profonda e sistematica trasformazione, simile a quella che egli sostenne agli inizi degli anni Novanta nel proprio Paese: propone una trasformazione sia del sistema socio-economico sia del modello di integrazione, tornando a un'economia di mercato e a un'attiva cooperazione fra i Paesi europei.

Finito di stampare
nel mese di Ottobre 2012
dalla Punto Grafica Mediterranea s.r.l. - Villabate (PA)