



Rivoluzione e Tradizione

fra Settecento e Ottocento

VENTI RITRATTI
DI ROMANO STEFANELLI
a cura di Paolo Pastori

Romano Stefanelli
1911

6-31 MAGGIO 2006
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAMERINO
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
PALAZZO DUCALE

Rivoluzione e Tradizione

Rivoluzione e Tradizione

fra Ottocento e Novecento

VENTI RITRATTI DI ROMANO STEFANELLI

a cura di Paolo Pastori

'VETUS ORDO NOVUS' X
Lógos ed Eĩdos

Il presente catalogo è stato stampato con il contributo della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Camerino, del Dipartimento di Scienze giuridiche e politiche, del Dipartimento di Discipline giuridiche sostanziali e processuali. A questi si sono aggiunti anche i contributi del Comune di Camerino, della Cassa di Risparmio di Fabriano e Cupramontana Spa, della Ditta R.M. Service s.r.l. di Camerino e dell'Associazione studentesca 'Giacomo Leopardi'.

© Copyright 2006 Stabilimento Poligrafico Fiorentino s.r.l.

ISBN 88-900369-9-0

Editing e impaginazione
Marco Catarzi

Edizioni del Poligrafico Fiorentino
Via V. Emanuele, 54 - 50040 Calenzano (FI)
Tel. 055 8876266 - Fax 055 8876270
www.poligraficoflorentino.it

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questo catalogo può essere tradotta, riprodotta o trasmessa con qualsiasi mezzo senza espressa autorizzazione dell'Editore e del Curatore.

La Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Camerino ha voluto – di comune accordo con il Rettore, professor Fulvio Esposito – dare ampio spazio a questa iniziativa di organizzare una mostra di opere del maestro Romano Stefanelli sul tema della 'rivoluzione' e della 'tradizione' alla svolta epocale fra Sette-ottocento.

In questa iniziativa abbiamo infatti riconosciuto la felice unione di un grande talento estetico con tematiche salienti nella riflessione e nel dibattito culturale che in determinati momenti si sono svolti nella nostra Facoltà. Tematiche affrontate non solo con la ricerca, la didattica, la pubblicazione di testi e l'elaborazione di tesi, ma anche con numerosi incontri, convegni, presentazioni di libri e seminari. Iniziative molto spesso sviluppate sia al livello della storia delle istituzioni, sia al livello dello studio del modo con cui sono state elaborate idee, ideologie e programmi, che hanno caratterizzato l'inserimento del nostro Risorgimento nazionale (e dell'Unità italiana) nel contesto dei grandi avvenimenti epocali d'Europa fra XVIII-XIX secolo.

Nelle immagini delineate nelle opere del maestro Stefanelli c'è la rievocazione di questo recente passato. Una rievocazione resa possibile non soltanto dalle ricerche filologico-iconografiche condotte dalla vicedirettrice della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Paola Pirolo, responsabile di quel Dipartimento dei Manoscritti e dei Fondi antichi e rari), ma anche dalle ricerche storiche che sono alla base delle schede analitiche elaborate dal curatore del catalogo.

Si è colto quindi più di un tratto saliente della svolta storica, politica, ideologica ed istituzionale che si venne compiendo fra grandi drammi, immani errori, ma anche significative e coraggiose scelte di campo fra l'antico regime assolutistico e le prospettive di un 'ordine nuovo' di libertà, di uguagliamento e di partecipazione universale.

Prospettive del resto annunciate e delineate in Italia sulla traccia delle *dichiarazioni dei diritti* proclamate nella sequenza di rivoluzioni avvenute in Inghilterra (nel 1689), in America (nel 1776) ed infine in Francia (nel 1789).

La 'rivoluzione' è dunque la protagonista di questa vicenda rievocata dalle immagini della mostra. Ma si tratta di una nozione dai molteplici volti e dai diversi approdi. Quella di cui qui si tratta non è la presa violenta del potere e l'instaurazione di una dittatura costituente, ma l'esito di una volontà morale di recupero di valori e principi fondamentali per l'esperienza giuridica e politica. Ossia recupero di qualcosa di riconducibile ad un'antica tradizione di ordine e di libertà.

Una 'tradizione' a cui sarebbe tuttavia fuorviante attribuire un nome ed un volto definito, anche se certamente è una nozione che si diparte dal concetto greco di *polis* e da quello romano di *res publica*. Concetti, idee e sentimenti la cui luce rimase a lungo forte anche nel medioevo, ad illuminare i 'liberi comuni', in una lotta per le libertà civili che si rianimò dopo la fase assolutistica. Infatti questa lotta contro Signorie, Principati e monarchi assoluti alla fine trovò appunto nella viva 'reminiscenza' dei giuristi, dei glossatori, dei teorici un esempio di 'società civile' da ripetere (ora anche sull'esempio anglo-sassone e con le forti sollecitazioni e suggestioni della Rivoluzione francese), attingendovi nuova energia ed avviando così il nostro stesso Risorgimento nazionale.

Dunque, una 'rivoluzione' comprimaria della 'tradizione'. Comprimaria e co-protagonista nel complessivo svolgimento storico. Ma a patto di distin-

guerla dal radicalismo 'ordinovista', inteso cioè ad operare una totale (e poi totalitaria) cesura con il passato. Una 'rivoluzione' concepita - appunto come sottolinea il curatore del catalogo - nel senso di un recupero di originali principi. E proprio di questi la 'tradizione' stessa è veicolo, laddove a sua volta sia attentamente distinta da qualsiasi conservatorismo ed immobilismo. Allora la 'tradizione' è qualcosa di sommamente valido e vitale. Solo allora è vigente e vivifica le istituzioni, in quanto sia costantemente distinta dal tradizionalismo, dall'atteggiamento che si lega alla vuota ritualità delle forme, e che non coglie la sostanziale dinamicità della tradizione stessa. Questo è quanto il curatore del catalogo ed estensore delle schede ha messo in luce. Si tratta infatti di andare al di là di una purtroppo facile confusione, che su diversi versanti storici ha ora fatto parlare di 'rivoluzioni conservatrici' (e queste svilite nell'esaltazione acritica del totalitarismo di destra), ora di 'compromessi' o *contaminationes* di troppo recente memoria (a sinistra).

Dunque un prezioso lavoro di indagine e di riflessione che caratterizza su di un versante o sull'altro l'atteggiamento che del resto è peculiare dei nostri studiosi ed ricercatori. Un segno che la nostra Facoltà non ha mai del tutto dimenticato le presenze di Betti e di Bobbio. C'è qui un sintomo dell'assidua ricerca che caratterizza tanti colleghi che ancor oggi rivolgono con passione a queste tematiche la dovuta attenzione, come meritano queste fondamentali categorie del pensiero politico e giuridico.

Confido che la felice coniugazione fra immagini e testi, e la presenza di didascalie e visite guidate alla mostra porrà far convergere l'interesse di studenti di ogni ordine e grado per questa ricostruzione di un momento importante della storia nazionale, servendo di corredo all'eventuale, auspicabile riproposizione di quella che un tempo di chiamava 'educazione civica'.

Guido Biscontini

Preside della Facoltà di Giurisprudenza
dell'Università degli Studi di Camerino

Il comitato organizzatore della Mostra ringrazia, quanti altri (oltre al Rettore e al Preside) hanno, 'dietro le quinte', fattivamente contribuito alla sua realizzazione. In primo luogo, sia la vice-direttrice della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Paola Pirolo, sia l'editore, Filippo Salvi, sia il coordinatore della casa editrice, Antonio Cirri, sia il fotografo, Stefano Lampredi, ai quali si deve l'elaborazione iconico-testuale del catalogo. Quindi si ringraziano il personale del Polo amministrativo giuridico: in particolare Andreina Temperilli (coordinatore e responsabile del Polo), e anche Anna Rita Santoni, Maria Grasselli, Claudia Calcinelli, Fabrizio Nizi, Luciano Bellesi. Inoltre Edo Marconi (Ufficio tecnico dell'Ateneo), Piero Andresciani (Centro Servizi Informatici & Sistemi Informativi) ed Ivana Censi, della Segreteria della Presidenza della Facoltà. Infine, Massimo Sabbieti, Maria Grazia Damato. Fra i docenti, si ringraziano partitamente: Barbara Marucci, Anna Cardellini, Fabio Fedè, Sandro Ciurlia e Stefano Testa Bappenheim. Un particolare ringraziamento va inoltre ai due direttori di dipartimento: Ascanio Sirignano (Dipartimento di Discipline Giuridiche sostanziali e processuali) e Giuseppe Palmisano (Dipartimento di Scienze Giuridiche e Politiche). Ringraziamo, inoltre, Davide Marsella e Alessandro Carradori, per il loro interessamento per i finanziamenti esterni.

Tavole

Nella seconda parte del catalogo, dopo le tavole che qui di seguito illustriamo, si trovano più ampie schede bio-bibliografiche, in corrispondenza con lo stesso numero ordinale.

I. Emmanuel Joseph Sieyès (1748-1836)

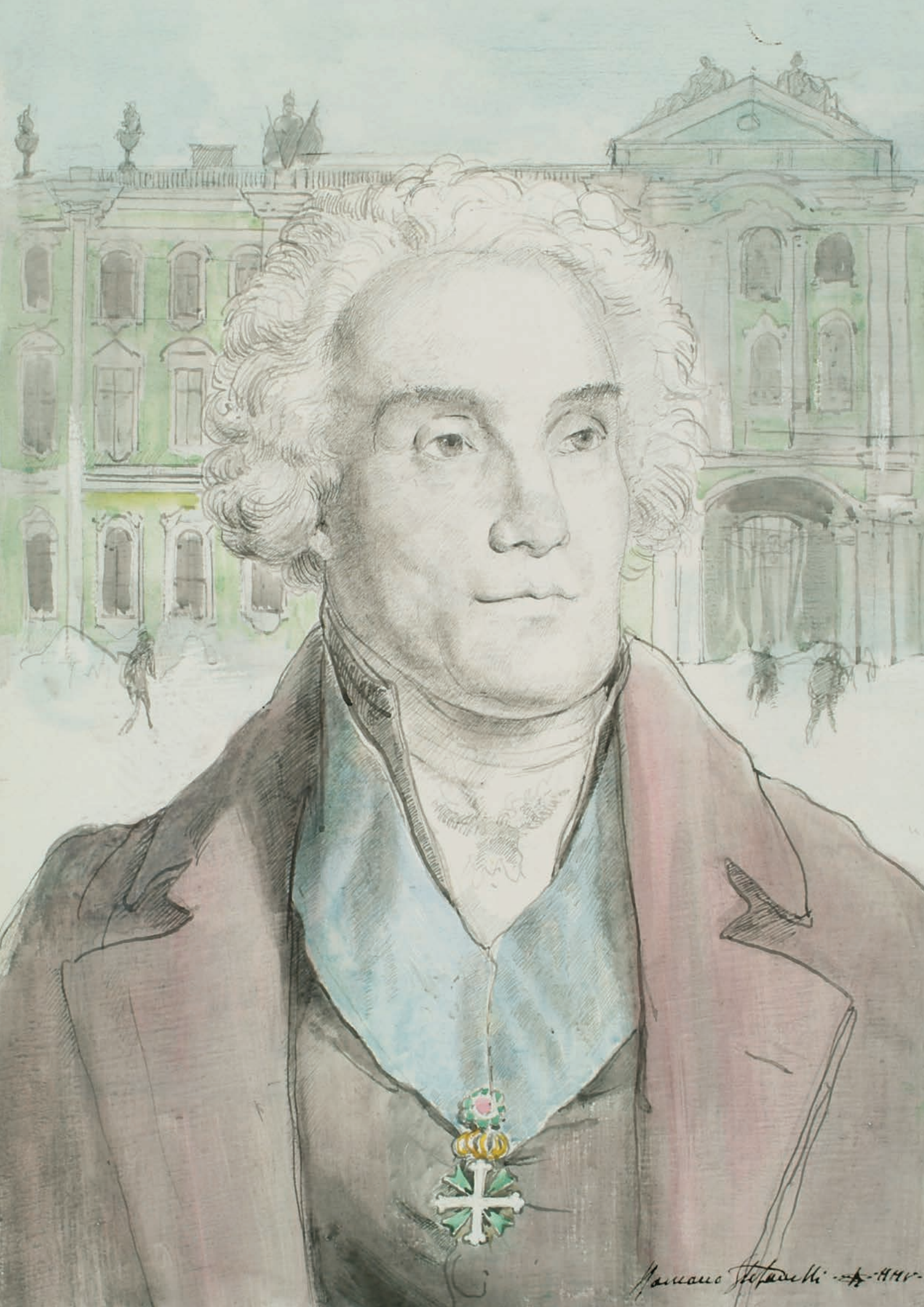
L'abate Sieyès divenne subito uno dei protagonisti della Rivoluzione francese con il suo *Che cos'è il Terzo Stato?* Nel famoso libretto asserì che la borghesia dovesse avere quel ruolo primario che le spettava, secondo lui essendo la classe produttiva più numerosa. Durante il corso degli eventi condizionò le fasi di una lenta metamorfosi della Rivoluzione, che da monarchia costituzionale diventò una repubblica democratica per poi tramutarsi nell'Impero napoleonico. Del resto, profeticamente Robespierre lo aveva definito 'la talpa della rivoluzione', intendendo indicarvi l'uomo che abilmente riusciva a passare indenne sotto ogni trasformazione da lui in qualche misura determinata. Nell'immagine (ripresa da David) lo si vede pensoso sugli eventi trascorsi. Alle sue spalle i due momenti del trionfo di Bonaparte, la 'spada' che Sieyès voleva realizzare i suoi piani, ma che invece gli sfuggì di mano, appunto fra la *Campagna d'Italia* del 1796 e l'imminenza del *Colpo di Stato* del 18 Brumaio (il 9 novembre 1799).



QU'EST-CE
QUE LE
TIER-ETAT?
Rien

II. Joseph de Maistre (1753-1821)

Il conte savoiano, grande tradizionalista e sagace interprete dei risvolti più drammatici della Rivoluzione, è qui ritratto in un pomeriggio nevosso con alle spalle la facciata dell'*Ermitage* (la reggia degli *Czar* a San Pietroburgo). Rimase nella capitale russa per tutto il corso dell'Impero napoleonico, 'esiliato' dal suo stesso sovrano, Vittorio Emanuele I di Savoia, che si volle levar d'intorno un temibile critico dell'assolutismo. Quando poi la Rivoluzione minacciò di distruggere dalle fondamenta l'ordine antico (e non solo di eliminare l'assolutismo), Maistre si chiuse a difesa del trono e dell'altare, dimenticando il suo credo massonico, considerandolo ormai una troppo alta visione spiritualista, del tutto inattuale nel prevalere del radicalismo ideologico su entrambi i fronti.



III. Louis Gabriel Ambroise de Bonald (1754-1840)

Diversamente da Maistre [vedi didascalia n. II], nella lotta contro il radicalismo rivoluzionario il visconte de Bonald riconobbe nella Rivoluzione francese non solo una tragica negatività, ma anche un processo di positivo abbattimento di tutte le alterazioni politiche prodotte dal dispotismo monarchico. Non vide quindi con ostilità il coronamento della metamorfosi rivoluzionaria nell'Impero napoleonico. La scena lo ritrae con alle spalle il 'giuramento della Pallacorda' (emblema dell'iniziale accordo rivoluzionario fra clero, nobili e borghesia). Il Visconte sembra guardare a mètte lontane, rispetto alla stessa incoronazione di Napoleone, del quale apprezzò quanto meno la selezione sociale operata sulla base del merito emergente, quale che fosse l'origine degli individui. Un aspetto innegabilmente positivo della grande Rivoluzione.



F. G. A. de Bonald

Houssain Sepia 1844
-15-

IV. Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825)

Anche il conte di Saint-Simon seppe comprendere le ragioni della Rivoluzione, evento del quale non apprezzò però il livellamento egalitario 'giacobino'. Anzi, secondo lui la Rivoluzione doveva essere l'occasione per instaurare una nuova gerarchia sociale. Ma diversamente da quella antica, al primo posto non vi doveva più essere il clero, bensì una classe di uomini capaci di coniugare cultura ed azione pratica, capacità economica ed abilità produttiva di nuovi beni e ricchezze. Solo tale classe di scienziati-filosofi avrebbe potuto guidare la società moderna verso un sistema federale, del quale preconizzava l'avvento negli Stati Uniti d'Europa. La scena ha tre momenti. Al centro, il ritratto. Sul lato destro, l'edificio a più piani, aperto all'accesso capaccitarlo-meritocratico, allusione alla nuova struttura gerarchica della società. Sul lato sinistro, gli strumenti scientifici, base della nuova cultura 'positiva', sperimentale, resa concretamente operante nella natura dalla scienza e dalla tecnica. In piccolo la formula della legge della gravitazione universale di Newton, del quale Saint-Simon apprezzava il genio innovatore.



$$K = \frac{m \cdot m^2}{R^2}$$
$$P = K \frac{m^2}{R^2}$$

Romano Fittarilli
1810

1810

V. Gian Domenico Romagnosi (1761-1835)

Fra i massimi esponenti del federalismo e del costituzionalismo, affilato ad una loggia austriacante, all'avvento della Rivoluzione salutò le nuove idee con scritti che gli costarono la prigione. Liberato all'arrivo delle truppe francesi, aderì alla Repubblica cisalpina e poi al bonapartista Regno d'Italia. Nel 1815, in piena reazione austriaca, pubblica anonima l'opera *Della costituzione di una monarchia nazionale rappresentativa*. La scena lo vede al centro di un ampio movimento circolare. In alto, 'latomistiche' fiaccole accendono i primi fuochi di civiltà. Sul lato destro truppe francesi avanzano. Davanti a loro si annuncia la 'corona ferrea' del napoleonico Regno d'Italia. Sotto, una panoramica dell'Europa, fra nubi che 'disvelano' una futura unione federale, peraltro diversa da quella troppo gerarchizzata del Saint-Simon [cfr. la didascalia IV]. Dietro Romagnosi, è ritratto, in atteggiamento di ottimistica riflessione, l'allievo più fedele al suo pensiero, Carlo Cattaneo, che svilupperà il tema della individualità dei popoli, ripreso poi dal messaggio nazionalitario di Mazzini [cfr. didascalia XIV] e dal socialismo di Giuseppe Ferrari [cfr. didascalia XVII].



VI. Filippo Buonarroti (1761-1837)

L'importanza della componente 'settaria' (organizzazione segreta, 'latomistica') si conferma con l'azione insurrezionale di Filippo Buonarroti, certo fra le più audaci e determinanti nella storia del nostro primo Risorgimento. La Carboneria, che egli organizzò abilmente, si colloca infatti sullo sfondo della 'rivoluzione democratica', in contrasto con gli approdi oligarchici della 'rivoluzione economica'. Nell'immagine, sulla parte alta dello sfondo del quadro si stagliano figure evocative della Rivoluzione francese, con l'algido Robespierre che indica un lontano tempio della Dea ragione. Al centro, la scena ritrae Buonarroti al vertice del cerchio di questi eventi. Il suo volto si staglia quasi nell'angolo della squadra da cui discende il pendolo, allusivo alla segreta ricerca di un'oggettività razionalità nelle leggi naturali come in quelle umane, sociali e politiche. Alla sua sinistra, il ritratto di Gracchus Babeuf, organizzatore della 'congiura degli Eguali', repressa (nel 1796) da ex-rivoluzionari che non tolleravano più comunismi. A destra il profilo di Mazzini, il quale ormai guarda ad altri orizzonti ideali, già simbolicamente fuoriuscendo dal cerchio di questi accadimenti. Sotto di lui, spostato a sinistra, il ritratto [ben diverso da quello della didascalia XV] di un inquieto Proudhon, che sembra quasi riflettere sull'abbattimento della napoleonica 'colonna Vendôme'. Evento accaduto nel 1871, con una qualche connivenza del suo amico Gustave Courbet [qui si rinvia alla scheda n. XV], in una tempestosa reviviscenza della 'rivoluzione radical-democratica'.



Giuseppe Stipaulli 1840

VII. Thomas Robert Malthus (1766-1834)

Un altro dei molti preti protagonisti di questo periodo della storia europea è il parroco T. R. Malthus, autore del celebre saggio sulla popolazione, del 1798, del quale, dopo alcune riedizioni ampliate, produsse un compendio, nel 1830. Il tema è relativo ad una delle tre 'rivoluzioni' che sembrano costituire nella loro intersecazione il vero sfondo in cui collocare la difficile transizione dall'*antico regime* all'epoca iniziata dalla Rivoluzione francese. La '*rivoluzione demografica*' è infatti al centro delle preoccupazioni del parroco inglese, che obietta alle concezioni ottimistiche di Godwin, Condorcet ed altri troppo frettolosi assertori dell'irreversibilità del progresso umano. Secondo Malthus, questo progresso può invece essere compromesso e perduto dall'ingovernabilità stessa dello sviluppo demografico planetario. Sotto questo profilo il curato britannico anticipa profeticamente gli attuali, irrisolti, problemi del sovrappopolamento, il cui aggravarsi innesca processi di reversione vero integralismi ideologici di varia matrice, ma suscettibili di analoghe fattispecie di conflitto e di destabilizzazione.



MALTHUS

Lorenzo P. ...
A.

VIII. François René de Chateaubriand (1768-1848)

Il nobiluomo bretone è qui ritratto nell'atteggiamento dell'eroe romantico nostalgico del mondo feudale, evocato dal castello avito, circondato da un bosco denso di ombre e di ricordi. In mano tiene la cartella rossa di quando, in veste di Ministro degli Esteri, tenne i contatti con la restaurata Roma papale e nel 1823 fu artefice dell'intervento in Spagna per debellare le liberali *Cortes* spagnole. Personalità contraddittoria, Chateaubriand visse intensamente sia l'alta spiritualità della sua apologia del cristianesimo, sia la forte ambizione politica, sia le innumerevoli relazioni sentimentali. Fra queste spicca la lunga relazione con madame Récamier (che nel quadro figura alle sue spalle, nell'atteggiamento in cui l'aveva ritratta David, secondo l'estetica del primo Impero napoleonico). Sereno assertore dell'unione fra la religione e la politica, Chateaubriand non sempre si rivelò capace di distinguere fra tradizione e conservatorismo. E pertanto fraintese sostanzialmente lo stesso significato della rivoluzione, in questo differenziandosi da Bonald [cfr. la didascalia III] e semmai riprendendo certo tradizionalismo di Maistre [cfr. la didascalia II]. Viaggiatore infaticabile, attento alle vicende politiche, con la restaurazione del 1815 Chateaubriand si schierò peraltro contro le pretese neo-assolutistiche della monarchia, avvicinandosi alle posizioni dei liberali ed esaltando la monarchia costituzionale vigente in Inghilterra.



Manano Stefanello · 1844

IX. Benjamin Constant de Rebecque (1776-1830)

Sotto più di un aspetto il nobiluomo svizzero è il campione di quel liberalismo politico che per un verso lo avvicina ai tradizionalisti Bonald [cfr. la didascalia III] e Chateaubriand [cfr. la didascalia VIII]. Questo anche se indubbiamente maggiori affinità sono in lui riscontrabili con Alexis de Tocqueville [cfr. la didascalia XIII]. Constant pose l'accento sulla differenza fra la libertà dei moderni e l'idea di libertà degli antichi Greci e Romani, fraincesa dai giacobini in senso libertario-egalitario. Un tale atteggiamento lo condusse all'equidistanza fra democrazia e bonapartismo. Al seguito di *madame* de Staël, fiera oppositrice di Napoleone, anche Constant finì esiliato durante l'Impero, non esitando comunque ad aiutare Napoleone quando questi rientrò dall'esilio elbano e, durante i 'cento giorni' della sua effimera restaurazione, gli chiese di elaborare una costituzione davvero liberale. Qui è ritratto nella sua attività di parlamentare, nella Camera dei rappresentanti della restaurazione. Alle sue spalle due fra le numerose donne che ispirarono, non diversamente da Chateaubriand, la sua movimentata esperienza sentimentale. A sinistra è la Staël, sua compagna in una lunga e turbolenta vicenda. Fra lei e Constant si vede la Récamier, verso la quale visse una forte e tormentosa attrazione, non corrisposta se non nella comunanza di idee e di progetti politici.



Samuele Scuderi - R

X. Félicité Hugues Henri de La Mennais (1782-1854)

Questo prete bretone è in certo qual modo la vittima più illustre dall'antagonismo fra i tradizionalisti e l'ideologia radical-democratica, nel senso di un'incompresa sua sincera religiosità che egli volle rendere coerente sia con la tradizione che con gli ideali di libertà, di democrazia e di progresso. Atteggiamenti che lo posero sempre più in contrasto con una Curia papale che, allora ed in seguito, si dimostrava legata strettamente al disegno reazionario di Metternich. E il Principe austriaco era, come si sa, del tutto determinato ad impedire qualsiasi approdo liberal-parlamentare della restaurazione europea, soprattutto in Francia, Spagna e Italia. Aiutato dal Ventura [cfr. la didascalia XI] nel suo intento di convincere il Papa Leone XII della giustezza delle sue tesi liberali, Lamennais nel 1824 venne a Roma. Se quel Pontefice, animato da convinzioni liberali, lo incoraggiò a perseverare, invece anni dopo un altro papa, Gregorio XVI, gli rivolse contro due encicliche, sia la *Mirari vos*, del 1832, che la *Singulari nos*, del 1834. La scena rappresenta appunto Lamennais con alle spalle Gregorio XVI. Dietro di loro scorrono sullo sfondo del cielo, verso destra, alcune le parole delle due encicliche. Sulla sinistra, si legge invece il titolo dell'opera lamennaisiana condannata: *Paroles d'un croyant*.

L'INDIFFERENTISMO: QUELLA PERVERSA
OPINIONE CHE IN QUALUNQUE PROFESSIONE
DI FEDE SI POSSA CONSEGUIRE L'ETERNA
SALVEZZA. GREGORIUS PP. XVI, MURATORI
DE LIBERALISMO, DE RELIGIOSO
INDIFFERENTISMO, D. 13. 1852.

APPENA CONOSCEMMO IL LIBRETTO
PICCOLO DI MOLE, MA
GRANDE ASSAI DI PRIVITA'
GREGORIUS PP. XVI,
SINGULARI NOS, DE
HORRIBIS LIBELLIS,
D. 25. JUNII 1854.

VEDO I POPOLI SOLLEVARSI
IN TUMULTO ED I RE
IMPALLIDIRE SOTTO IL
LORO DIADEMA. PIROLES
D'UN CROYANT



Romano Ficonelli
-R-

XI. Gioacchino Ventura di Raulica (1792-1861)

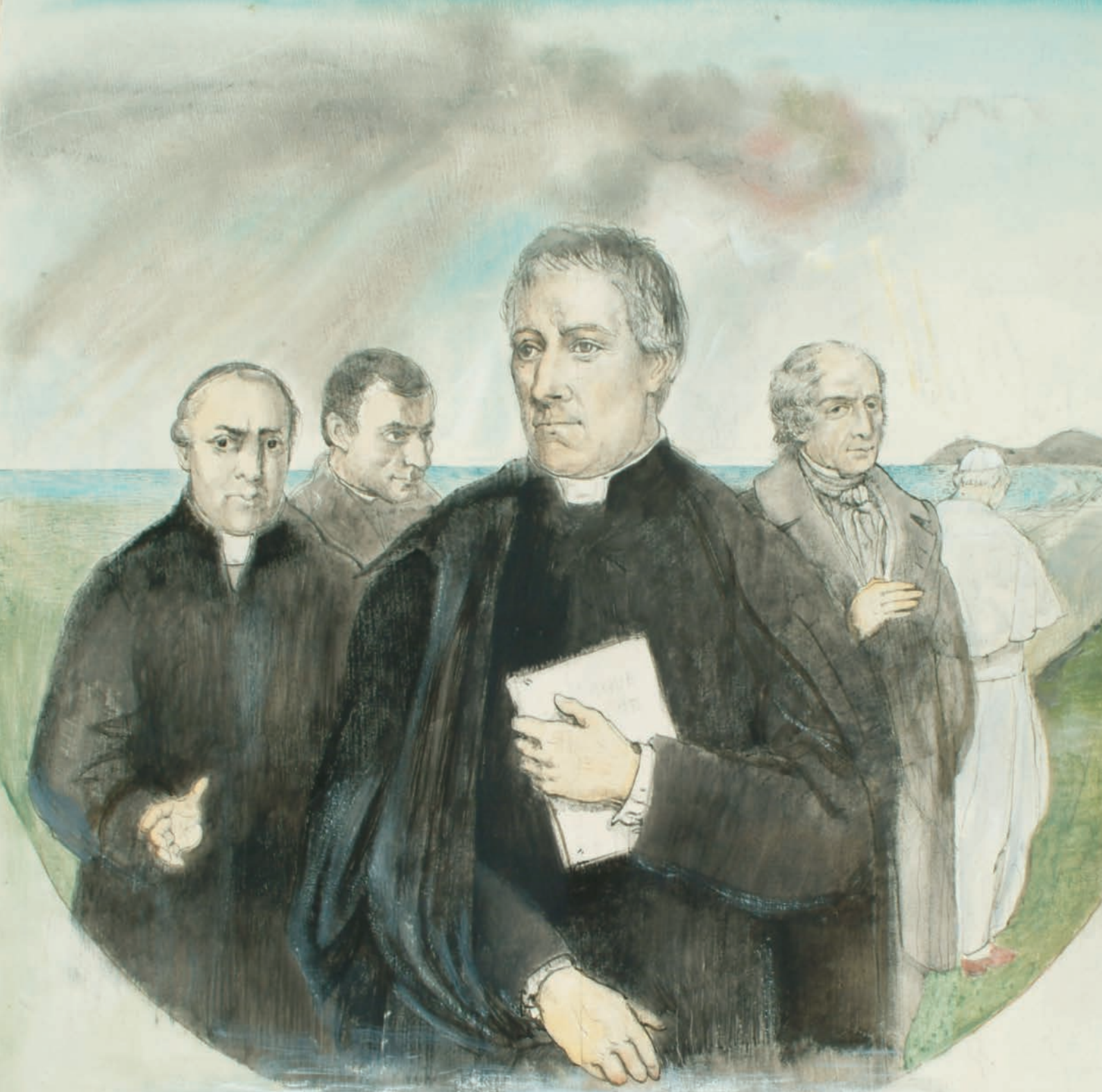
Attento lettore dei classici, Cicerone in particolare, poi di Tommaso d'Aquino e dei teologi e trattatisti cattolici del XVI secolo, assertori dell'origine patrizia del potere e del diritto dei popoli all'indipendenza (Francisco Suarez e Francisco de Vitoria), sin da giovane il teatino Gioacchino Ventura comprese pienamente la contestualità fra tradizione e progresso, fra ordine e libertà. Da qui la successiva crescente presa di distanza dalle posizioni reazionarie. Atteggiamento che lo indusse a partecipare dapprima alla rivoluzione costituzionale napoletana del 1820-21, quindi ai moti del 1848, prefigurando una riforma in senso parlamentare dello stesso Stato della Chiesa, coadiuvando il tentativo liberale di Pio IX. Fallita questa esperienza, repressa la prima Repubblica romana, Ventura andò in esilio in Francia, dove continuò la sua coraggiosa professione di fede nella libertà contestuale all'ordine politico [cfr. la scheda n. XII]. La scena ritrae il Teatino che, appunto da giovane, partecipa da attento spettatore alle vicende napoletane ed alle decisioni del parlamento del 1820. A lato si scorge l'incombente minaccia delle armi sia interne, 'carbonare', che straniere, austriache.



Giovanni Stepanelli
1884

XII. Antonio Rosmini Serbati (1797-1855)

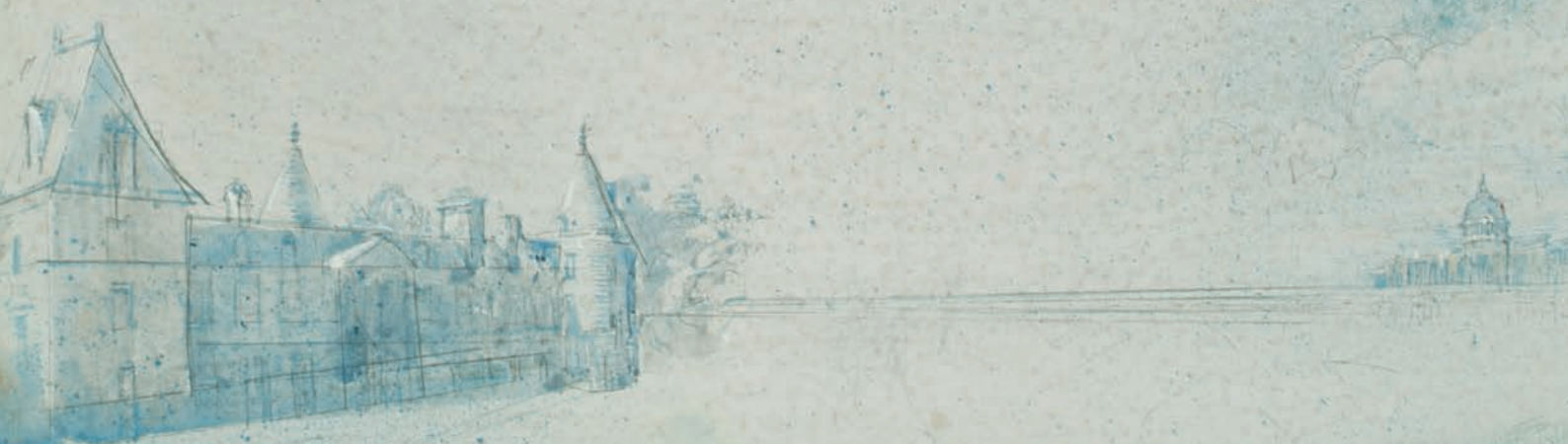
Nel 1848 Rosmini partecipa - come Ventura [cfr. la didascalia XI] - al progetto che caratterizza la prima parte del pontificato di Pio IX, il quale chiamò a Roma addirittura il massone Pellegrino Rossi, allora docente a Losanna di diritto costituzionale, per affidargli la riforma della Chiesa. Assassinato Rossi da una mano che si volle fosse 'piemontese', costretto Pio IX a chiudersi in fortezza a Gaeta, tramontò per sempre il sogno di una federazione italiana sotto la guida spirituale del Pontefice. La scena ritrae i fautori di questo rinnovamento liberale. Al centro si vede Rosmini, attorniato dagli altri protagonisti. A sinistra, Ventura e, in secondo piano, un ormai avvilito Lamennais [cfr. la didascalia X]. A destra, si staglia la figura del Gioberti. A margine, allontanandosi dagli eventi, Pio IX che si avvia verso Gaeta, che si intravede in lontananza sul promontorio. Sullo sfondo, il mare di infinite trasformazioni. In basso, l'edificio di San Pietro, con il colonnato del Bernini, aperto ad un abbraccio divenuto allora impossibile.



Tommaso Strozzi - 1776

XIII. Alexis de Tocqueville (1805-1859)

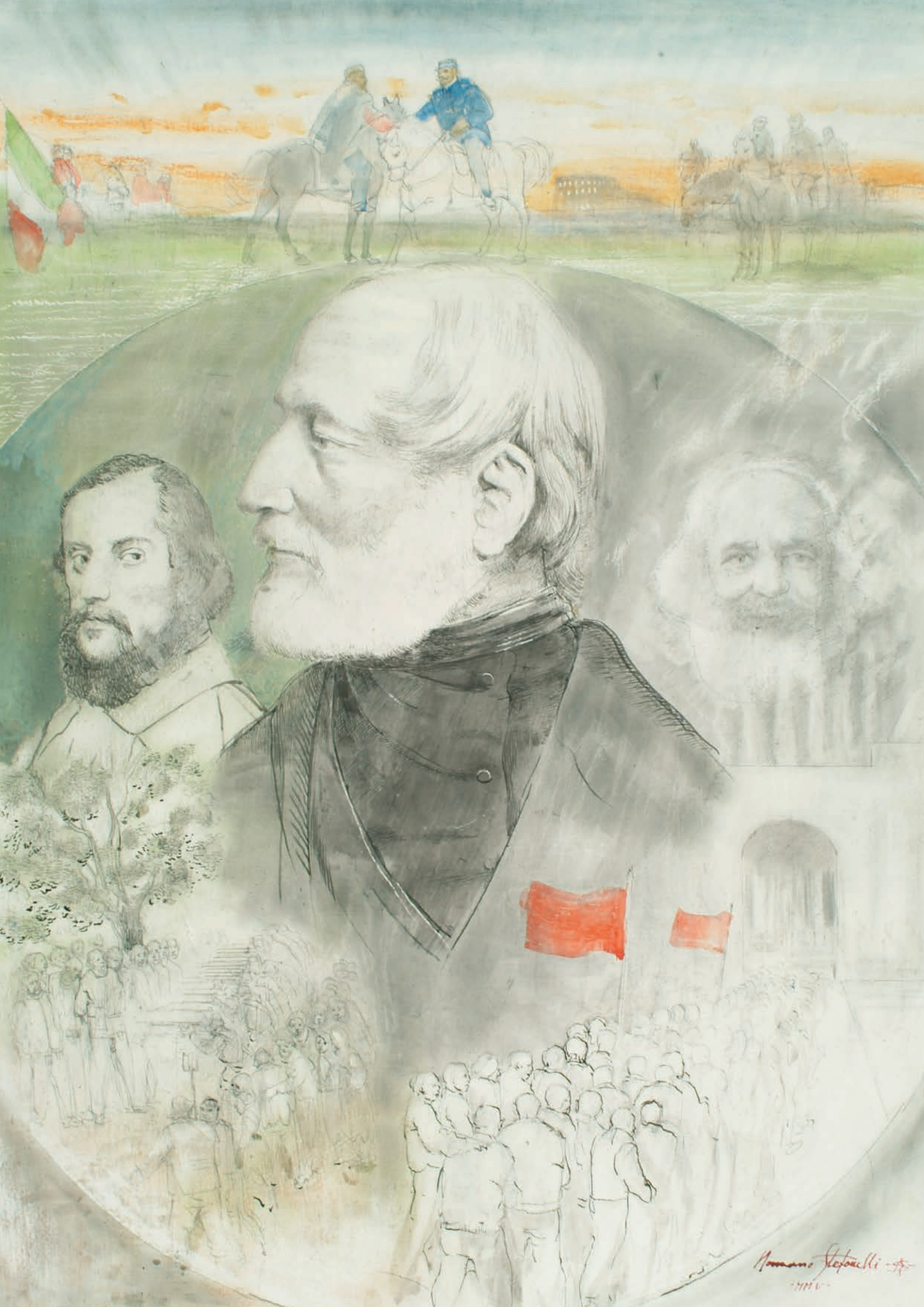
L'aristocratico critico della democrazia giacobina ed esaltatore della vera democrazia, negli Stati Uniti d'America, è qui ritratto al centro di uno spazio che sembra infinito, fra il castello avito, la vasta pianura che allude ai suoi molti viaggi. In lontananza, il profilo della cupola del Campidoglio, a Washington, quale luogo di una società repubblicana da Tocqueville criticamente osservata nella positività di un complesso di autonomie locali, di libertà personali e di poteri bilanciati ed efficaci, ma anche vista nei suoi pericoli di un insuperabile dominio della minoranza installata al potere.



Giuseppe Stefanelli

XIV. Giuseppe Mazzini (1805-1872)

Il profeta del riscatto nazionale, dell'indipendenza delle nazioni europee contro i disegni reazionari e la politica di potenza degli Stati, è qui ritratto al centro di eventi che lo sovrastano. A sinistra, la figura di Pisacane e l'episodio della sua fucilazione, risultato del tentativo di sollevare un popolo inconsapevole, reso ostile dalla notizia che si trattasse di un'incursione di briganti. Sovrasta la scena l'incontro fra Garibaldi ed il Re, allusione all'accordo ed alla futura presa di Roma. A destra, sullo sfondo della società industriale, si staglia Marx, simbolo di una dimensione nuova della questione sociale. Sotto, masse anonime che muovono verso quelle nuove forme di partecipazione politica.



XV. Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)

Qui è ritratta la composta e seria figura dell'autore dell'affermazione che 'la proprietà è un furto'. Proudhon fu l'assertore appassionato della necessaria rivendicazione di una roussovia-na 'democrazia diretta', radicata nella personale partecipazione degli individui alla vita delle singole comunità, provinciali, rurali. Un Proudhon dunque fautore di un nuovo 'patto sociale'. Generoso sogno di una vera federazione, a tratti utopico nelle sue implicazioni anarchiche e nell'evocazione di un ancestrale ritorno alla natura. Alle sue spalle, il paesaggio del Giura francese, con una sorta di due fuochi prospettici, entrambi ripresi dalla pittura del suo amico Gustave Courbet [cfr. la didascalia VI]. A sinistra la 'quercia di Vercingetorige', campione della lotta nazionale contro l'imperialismo romano. A destra, la rievocazione dei 'funerali a Ornan', in cui Courbet volle ritrarre quasi le esequie della vecchia Francia post-giacobina, ma repubblicana, con tutte le sue autorità locali. E fra queste, di nuovo accanto ad un prete, anche i notabili, fra cui due magistrati in divisa dell'epoca del Direttorio.



Romano Stefanelli

XVI. Karl Marx (1810-1883)

C'è qui una voluta circolarità nell'immagine, nello sfondo sul quale si staglia la pensosa figura del filosofo di Treviri. In alto, Platone, in quanto primo teorizzatore del comunismo della proprietà. A sinistra Hegel, l'ispiratore della marxiana visione della storia in un processo di continuo avanzamento. Al posto dell'hegeliano 'Spirito del Mondo', incarnato nello 'Stato etico', quale motore di questa storia, Marx porrà il materialismo, il determinismo dei processi economici, forse dimentico del suo iniziale credo etico-volontaristico nella rivoluzione (nel *Manifesto*, del 1848). A sinistra, di scorcio, Engels, codificatore forse infedele delle teorie marxiane. La circolarità si conferma nel platonico cerchio della discesa delle anime ad incarnarsi. Da qui poi, il passaggio epocale dal 'tempio greco' alle anonime masse dell'età industriale, che si avviano verso un nuovo ordine sociale, a tratti però sconfinando nel 'tempio del gioco' di quella che Proudhon chiamava la 'nuova aristocrazia finanziario-industriale'.



Luigi Sturzo - MMVI

-4-

XVII. Giuseppe Ferrari (1811-1876)

L'allievo di Romagnosi e di Cattaneo è qui colto in un uno sguardo lontano, quasi a ricercare gli anni della sua permanenza in Francia. A Parigi comunque avvenne non soltanto la sua frequentazione con il positivista Saint-Simon [cfr. la didascalia IV] ed i socialisti Fourier, Leroux e soprattutto Proudhon. A Parigi, infatti, Cattaneo poté conoscere anche le opere di Ballanche, primo divulgatore delle opere di Vico, cioè di un nuovo senso interpretativo della storia. Un Ballanche che inizialmente anticipa il tradizionalismo di Chateaubriand [cfr. la didascalia VIII], per poi seguire Lamennais [cfr. la didascalia X], il 'transfuga' dal tradizionalismo verso la democrazia. Nel cerchio di luce in cui si inquadra la figura pensosa di Ferrari, si irradia alle sue spalle un socialista 'sole dell'avvenire'. Un'alba difficile anche per Ferrari, nel transito fra le tante e troppe contraddizioni di quel tempo di crisi e di nuove sintesi. Fra un'Unità nazionale sotto l'ègida del centralismo piemontese e le iniziali nostalgie repubblicane e federaliste, alla fine Ferrari si distacca dall'insurrezionalismo sterile di Mazzini [cfr. la didascalia XIV]. Si avvicina allora al progetto federalista di Proudhon [cfr. la didascalia XV], che gli consigliò di entrare nell'attività parlamentare, dove effettivamente verrà svolgendo in tal senso la sua opera riformatrice.

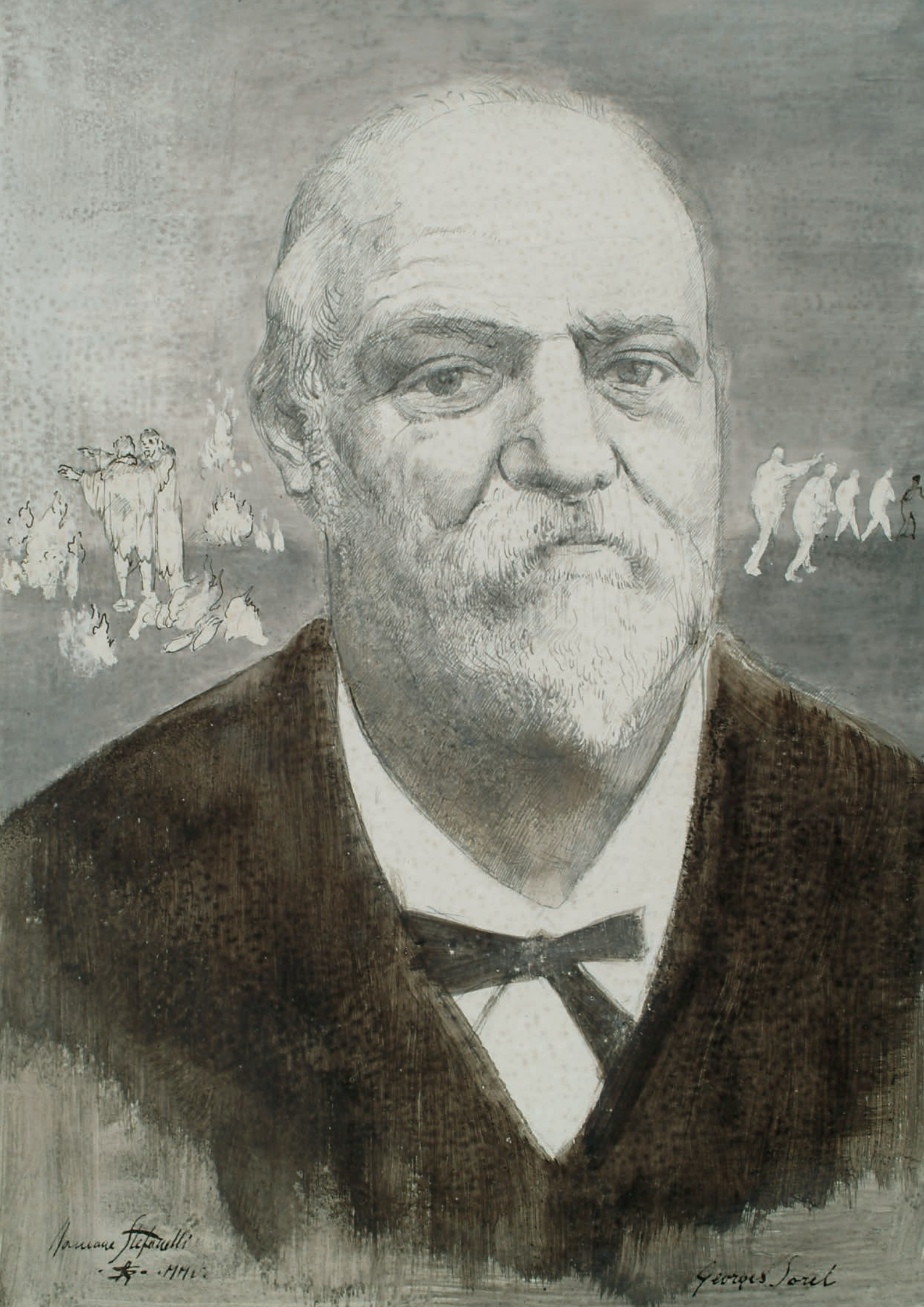


Giuseppe Ferrari

Samuele Stefanello - 1885 - MMV -

XVIII. Georges Sorel (1847-1922)

Ingegnere del ministero dei lavori pubblici francese, al momento della pensione Sorel si appassiona di filosofia e di politica, iniziando una carriera di scrittore che lo porta verso la fine del secolo a rappresentare l'ala estrema, sindacalista-rivoluzionaria, del socialismo ispirato a Marx. Ma del Filosofo di Treviri [cfr. la didascalia XVI] lo scrittore normanno non intende rivalutare la concezione meccanicistica della storia, bensì quelle parti del pensiero marxiano che pongono l'accento sul ruolo di un'etica socialista, quale unico elemento capace di rifondare la politica. La scena lo rappresenta su uno sfondo di semioscurità, in riferimento ad una sua significativa asserzione (illuministica, suo malgrado) che cioè l'umanità continuasse a vagare 'a casaccio', nelle tenebre dell'ignoranza, non curandosi di quei fuochi e di quelle luci che i più sapienti hanno pur acceso da tempo immemorabile, e che pertanto dovrebbero essere riscoperti e compresi nell'epoca moderna.



Giuseppe Stepanelli
1891

Georges Sorel

XIX. Vilfredo Pareto (1848-1923)

Anche lui ingegnere, come Sorel [cfr. la didascalia XVIII], e come il socialista normanno severo critico dell'interpretazione deterministica della storia umana, Vilfredo Pareto considerò attentamente l'importanza dei fattori morali, dei sentimenti e delle convinzioni profonde che muovono il succedersi dei regimi. Quasi negli stessi termini e contestualmente a Gaetano Mosca [cfr. la didascalia XX], Vilfredo Pareto scorge il vero significato della storia in una perenne alternanza di minoranze al potere. La circolazione delle *élites*, determinata dall'ascesa per meriti e dalla decadenza per intima degenerazione morale, è il fatto che accomuna tutti i diversi regimi politici. Non le forme monarchiche, aristocratiche o democratiche, ma i modi di affermarsi e di conservare il potere delle *élites* è quanto va compreso nella politica e nelle scelte da operare. Se le sue tesi lo ravvicinano appunto a Mosca, da lui lo divide forse una maggiore attenzione per i sentimenti, oltretutto per l'ideologia, della visione socialista.



Samuel Johnson. B. LXXXI.

XX. Gaetano Mosca (1858-1941)

Quasi in sincronia con le tesi di Pareto [cfr. la didascalia XIX], Gaetano Mosca preferì chiamare 'classe di governo' (o 'classe politica') la minoranza che anch'egli scorgeva come la vera protagonista della storia di tutti i tempi e paesi. Severo critico, nei suoi primi anni, del regime parlamentare dell'Italia post-unitaria, più tardi Mosca ne apprezzò la capacità di assicurare la continuità, attraverso quella che egli chiamava la 'difesa giuridica'. Qui è ritratto nella maturità, sullo sfondo della circolazione delle minoranze che ascendono ai vertici della politica, secondo le tre forme alternative del primato morale-religioso, della superiorità militare e dell'operosità economico-produttiva. In alto, si vede il consesso di queste minoranze, nel quale le nuove si confrontano ed accordano con quelle al potere, riconoscendosi nelle rispettive pretese. Quelle che invece non si armonizzano fra nuovo e antico equilibrio dei poteri alla fine decadono e, come si vede sulla destra del quadro, riprecipitano nel vuoto dell'assenza di un ruolo specifico preminente.



. 1915.

Manasse Petrucci - 18

Venti autori politici

a cura di Paolo Pastori

Alcune coordinate per un'interpretazione del confronto fra tradizione e rivoluzione nel corso della storia politica ed ideologica europea fra Sette-ottocento.

I. *Continuità e cesura: tre rivoluzioni fra politica, demografia ed economia.*

Il significato dei quadri storico-politici che qui presentiamo va visto sullo sfondo di complesse vicende che caratterizzarono la transizione della società europea fra Sette-ottocento (fra XVIII-XIX secolo). Si tratta del periodo che segna profondamente le sorti dell'Europa e dell'Italia in particolare. È il passaggio da quello che dalla storiografia viene definito l'*antico regime*, il sistema politico anteriore cioè al netto taglio col passato, alla cesura operata dalla Rivoluzione francese del 1789. Il passaggio cioè all'*ordine nuovo*, ossia ai nuovi regimi istituzionali che sotto diverse configurazioni ideologiche si vennero instaurando dopo la caduta di Napoleone, nel 1815.

D'altra parte, questo processo è il risultato dell'intreccio di situazioni storiche, culturali, politiche ed economiche che risalgono a monte del XVIII-XIX secolo, scuotendo come un terremoto l'Europa intera, con decisive ripercussioni sulla stessa società italiana, tali da provocare effetti avvertibili sino al primo anteguerra. Ossia: fra l'Unità ed il 1914-15.

Questo antefatto imprescindibile va ricondotto in sostanza a tre momenti di un radicale sovvertimento della società europea che fra Sette-ottocento avviene a causa di un complesso di interazioni fra successive ondate innovative. Ad una 'rivoluzione politica' segue una 'rivoluzione demografica' e su queste si inserisce una 'rivoluzione economica', i cui riflessi appaiono ancor oggi dominare la situazione planetaria.

La prima, la '*rivoluzione politica*', che si compie con le rivoluzioni americana (1776) e francese (1789), ha essa stessa ben più lontane origini. Ai suoi inizi è una rivoluzione culturale e politica che si svolge fra la fine del medioevo e l'epoca moderna. Secondo, cioè, i criteri dell'affermazione dello Stato nazionale, sia contro la frammentarietà del mondo feudale, sia contro la pretesa di un'autorità 'sovranazionale' da parte del Sacro Romano Impero (che fra medioevo ed epoca moderna più riguarda ormai solo gli Stati germanici). In concreto, possiamo dire che fra Cinque-seicento, lo Stato nazionale, nella fattispecie delle grandi monarchie nazionali, tende inarrestabilmente alla conquista di più ampi spazi ter-

ritoriali, in quello che si chiamò allora l' Oltremare. La scoperta di nuovi mondi provoca a sua volta il cambiamento strutturale nei traffici commerciali, ora intercontinentali.

Sul piano politico, queste nuove dimensioni mondiali imprimono alla stessa 'rivoluzione politica' un'ulteriore accelerazione lungo diverse linee di sviluppo istituzionale fra Sei-settecento. Da un canto, in Inghilterra si afferma lo Stato rappresentativo-parlamentare, perfezionato con la *rivoluzione parlamentare* del 1688-89, che in sensibile misura fornirà il modello alla stessa rivoluzione americana del 1776-86. D'altro canto, sul continente, si instaura invece la monarchia assoluta, che particolarmente in Francia assume nel Seicento le dimensioni di uno Stato monocratico, centralizzatore, dispotico, tale comunque da innescare quella lunga crisi che esploderà alla fine del secolo successivo, con una rivoluzione radicale. Differentemente da quelle inglese ed americana, la Rivoluzione francese annienterà tutti i corpi sociali in una centralizzazione del potere, in un regime assembleare che di fatto concentra le funzioni legislative, il potere esecutivo e quello giudiziario.

La seconda ondata innovatrice risulta dalla prima in quanto '*rivoluzione demografica*' che si produce nel contesto difensivo-protettivo della '*rivoluzione politica*'. In altre parole, la '*rivoluzione demografica*' si inserisce all'interno di quell'ordine politico imposto dalle monarchie, nel contesto del pur temporaneo equilibrio fra gli Stati che si compie nel ritrovato clima di pacificazione dell'Europa, culminando a sua volta con la pace di Acquisgrana, del 1748. È indubbiamente questo il periodo che coincide con un generale sviluppo delle popolazioni europee. E sotto questo punto di vista il *Saggio sulla popolazione* di Malthus (del 1798) assume un suo significato di *terminus* iniziale della riflessione su quale fosse la vera temperie problematica della svolta fra XVIII-XIX secolo.

Alla '*rivoluzione politica*' ed alla '*rivoluzione demografica*' si sovrappone poi una terza ondata di trasformazioni. E sarà la "*rivoluzione economica*" a dare una forte spallata al tradizionale assetto produttivo dell'Europa del XVIII secolo, incentrato sull'agricoltura, configurandosi alla fine come '*rivoluzione industriale*'. Se è indubbio che, particolarmente in questa fattispecie '*industriale*', la '*rivoluzione economica*' in certa misura

liberò le popolazioni dalla dimensione rurale (in cui certamente in alcune parti d'Europa permaneva una situazione 'feudale', caratterizzata dall'immobilismo delle popolazioni), tuttavia i suoi effetti non furono del tutto positivi.

In Inghilterra innescò l'inquietante processo di pauperizzazione delle masse rurali, convogliate nei grandi centri industriali, divenendo mero proletariato. In Francia, poi, la '*rivoluzione economica*' come '*rivoluzione industriale*' si produsse in ritardo e solo parzialmente. A motivo dell'orientamento mercantilista e finanziario di quella borghesia, in Francia più che altrove si finì per confondere la ricerca di primato economico con le esigenze di un vero progresso istituzionale. Si mancò cioè di attuare il cambiamento più saggiamente, sulla scorta degli esempi anglo-sassoni, del 1688-89 e del 1776. In Francia, la borghesia, forse suo malgrado, contribuì ad irrigidimenti sostanzialmente conservatori che ben presto l'effettiva situazione della nazione capovolsse nel suo contrario, innescando il violento superamento del contesto istituzionale monarchico.

Sotto altra angolazione, si esprimevano così radicalmente anche gli effetti dell'astrattezza ottimistica della filosofia illuministica francese, trascurando per la verità quella ben più consapevole concezione del progresso che alcuni di questi stessi *philosophes*, in particolare Diderot e Rousseau, considerarono attentamente nella problematicità di un vero *ordine nuovo*.

Nasce pertanto da questo intreccio fra le mutate dimensioni politiche, demografiche ed economiche, quella prospettiva ideologica che impronterà di sé, nel bene e nel male, tutta la successiva storia europea fra XVIII-XIX secolo, *et ultra*, ossia con gli effetti positivi e negativi fino allo stesso Novecento di cui abbiamo più recente memoria.

Con la Rivoluzione francese, la '*rivoluzione politica*' entra in una nuova fase verso la fine del Settecento ed il primo decennio dell'Ottocento, appunto con un dogmatismo ideologico che provoca un istintivo, naturale, e in certa misura necessario moto di difesa contro questa radicalizzazione. Tale difesa contro una Rivoluzione che tendeva violentemente ad imporre il livellamento dei ceti e delle proprietà, insorse allora una *reazione nel senso della tradizione*. Una posizione polemica, questa, a sua volta del tutto legittima contro un radicalismo rivoluzionario che vide messa a du-

ra prova la sopravvivenza stessa della società del continente.

Alla svolta fra Sette-ottocento, l'Europa venne percorsa da 'colonne infernali' di patrioti francesi che ben presto calpestarono non solo i diritti degli altri popoli, pur evocati dalla Rivoluzione, ma minacciarono la stessa sopravvivenza degli altri ceti concorrenti di questa composita alleanza borghese-popolare. Si trattò di un tradimento, della degenerazione dei grandi ideali umanitari ed universalistici della Rivoluzione francese. Nacque da qui la reazione di un fanatismo integralista, di impronta al tempo stesso religiosa e cetuale, da parte delle classi già titolari nell'*antico regime* di un ruolo di guida spirituale e politica. La situazione si fece ormai apertamente ed insanabilmente conflittuale.

Su di un fronte, dunque, rivendicazione di più alti ideali di libertà, di eguaglianza, di fraternità, rinnegati dallo stesso estremismo ideologico, nel *radicalismo rivoluzionario*. Dall'altro un eccesso di legittima difesa da parte di chi si risolse a posizioni reazionarie nel segno del *tradizionalismo*, della mera fissità di punti di riferimento morale e politico nel passato ormai irreversibile.

Nell'un caso e nell'altro si trattò di un tragico errore, forse inevitabile, ma che - come si avverte - per un verso o per l'altro andava al di là di posizioni del tutto legittime. Tali avrebbe potuto essere la vera difesa del *progresso* e quella della *tradizione*. Di contro, gli estremismi ideologici dell'uno e dell'altro versante travolsero nel moto della Rivoluzione, delle guerre fra le nazioni e della guerra civile fra francesi, quegli ideali che sarebbero invece stati ben altrimenti realizzabili. Dagli estremismi contrapposti germinarono da un lato una *radicalismo* negatore di ogni continuità storica e dall'altro un *tradizionalismo* negatore di ogni vero progresso. E quindi da un lato si ebbe la negazione della stessa sostanza dinamica della *tradizione*, che comunque deve essere resa compatibile con il progresso. Dall'altro lato si affermò un progressismo ossessivo, distruttore delle condizioni stesse di ogni graduale avanzamento verso una razionalizzazione dell'ordine sociale, politico, istituzionale.

Fra questi due estremismi si svolse anche una lotta 'segreta', a tratti strumentalizzata dai diversi detentori del potere, i quali surrettiziamente si avvalsero di ogni 'cospirazione', ora sfruttandola,

ora spietatamente reprimendola. Il pretesto di tali repressioni venne offerto da eccessi e pretesti ideologici frutto di altri particolarismi e 'settarismi' che certamente vi furono, ma che vennero sfruttati come occasioni per eliminare pericolosi avversari ed idee che avrebbero messo in discussione la gestione particolaristica del potere. E poco importa se questo *latomismo* venisse poi impersonato ora da aristocratici, ora da borghesi, oppure da proletari. Tutti in una maniera o nell'altra ricercavano, *in occultis*, soluzioni che politicamente si configuravano allora (come nota Koselleck, nella sua riflessione sull'opinione pubblica) inesprimibili.

Qui si inserisce il *latomismo* di diversa matrice, *massonica* e *carbonara*, di un settarismo che nel corso del XIX secolo in Italia si suddivide in due fronti, alla fine anch'essi avversi irreconciliabilmente. Su di un versante si avranno le molteplici aggregazioni di rami diversi della 'massoneria', sempre più orientata a saldarsi col potere (come avviene sin dall'Impero napoleonico e con la stessa versione sabauda-piemontese del Regno d'Italia). Sull'altro versante si genera, di reazione, una duplice, rinnovata rivendicazione della *Carboneria*: sia per una vera libertà di pensiero e di azione politica, sia per quell'indipendenza nazionale che l'altro *latomismo* riscoprirà solo con la conclusione del secondo risorgimento (fra 1848-60), ed ancora a 'senso unico', cioè con l'Unità d'Italia.

Frattanto, dall'infranto involucro delle monarchie assolute (nazionali o imperiali) irresistibilmente continuarono ad affermarsi gli ideali nazionalitari, che trovarono nuove energie proprio con la *Grande nation*. Contrariamente a quanto la storiografia ha a lungo fatto credere, la Rivoluzione francese fu anche, se non alla fine soprattutto, l'inesco di una rivendicazione planetaria, in certa misura contraddittoria, fra la *dichiarazione dei diritti universali degli uomini* (peraltro già sancita, e ben diversamente, dalle rivoluzioni inglese del 1688-89 ed americana, del 1776) ed al tempo stesso la rivendicazione dell'*individualità storica della nazionalità*, a partire dal primato indiscutibile della *Grande nation*, appunto la Francia.

Pertanto, antinomie, cioè principi reciprocamente contrari, che resero poi precaria, fragile, la stessa Rivoluzione francese, configurandone come una vitale necessità il ricorso al Terrore, alla forza repressiva che insanguinarono la Francia e

l'Europa fra 1792-94, alla fine finendo per rendere odiosa anche l'espansione degli ideali rivoluzionari, fra 1796-99.

Su questo sfondo complesso, si capisce come la 'liberazione' prefigurata dalla '*rivoluzione economica*', come 'rivoluzion industriale', risultasse a sua volta per certi aspetti più formale (se non surrettizia) che sostanziale.

Formale, intanto per l'impossibilità effettiva di una surrogazione del primato dell'economia rispetto alla politica. Impossibilità della pur promessa, prospettata liberazione delle masse popolari, che si capovolve nella loro 'proletarizzazione', convogliandole dalle campagne, dalle attività agricolo-artigianali in grandi città e nei centri industriali.

A questo processo risponderanno in termini di utopia - e questa contraddittoriamente utilitaristico-moralistica - non solo gli scritti di Adam Smith, ma anche di quanti tenteranno di dare una risoluzione 'scientifica' a tali contraddizioni. E qui, con la sua nozione di 'divisione del lavoro sociale', Adam Smith (coevo di Malthus) non poteva riuscire più di tanto a combinare la libertà economica (il *liberismo*), né con la rivendicazione di autonomia individuale e sociale (il *liberalismo politico*), né con il perseguimento delle finalità politiche nazionali.

A differenza del *liberismo*, il *liberalismo politico* postula infatti un ordine istituzionale fondato sulla contestualità fra una libertà sostanziale degli individui e le esigenze di armonizzare gli interessi privati con i fini pubblici. In effetti, Adam Smith non va molto oltre l'analisi e la posizione assertiva della presenza di una 'mano invisibile', misteriosa ed indefinita regolatrice del mercato e della composizione delle finalità economiche con le primarie istanze della politica.

Ma non procederà molto oltre neanche la 'filosofia positiva' di Saint-Simon e di Comte. Filosofia alla fine troppo 'fideistica' nello stesso primato attribuito alla scienza ed all'industria. E successivamente sarà irrisolvente anche quel socialismo a sfondo egualitario, solidaristico (quello di Cabot, Leroux, Fourier), che cercherà di correggere i peggiori eccessi dell'industrialismo e che poi Marx avrà buon gioco a definire come utopistico.

Ma nemmeno va dimenticato che lo stesso Marx approderà subito ad una visione scienziata, determinista nella riduzione della sua visione

morale rivoluzionaria allo strutturalismo economico, agli automatismi di una pretesa uniformità di sviluppo del capitalismo.

A tutte queste 'materializzazioni della politica' riuscì finalmente a reagire anche la Chiesa, a lungo attardata nell'incauta difesa ad oltranza dell'immobilismo 'tradizionalista', nell'integralismo degli 'zelanti', nell'infausta alleanza fra 'trono e altare'. Grazie a figure come Gioacchino Ventura, Lamennais, Gioberti e Rosmini, con grande fatica, e dunque non senza traumi ed involuzioni, anche la Chiesa assunse un suo crescente ruolo decisivo. Un ruolo purtroppo reso sul momento difficile e compromesso dal dissidio aperto dalla monarchia sabauda, aggravato dal pur giusto e necessario processo di unificazione nazionale. E questa attuata dal Piemonte-Regno di Sardegna, con un'ideologia statalistica, centralizzatrice. Ideologia che con plebisciti e 'dittature provvisorie' lasciò a lungo aperta una ferita nel Regno d'Italia. Una lacerazione che solo molto più tardi potrà essere in qualche modo rimarginata, in una distinzione di ruoli ineludibile, sin da allora fraintesa e procrastinata troppo a lungo.

Se questo è in Italia l'esito dell'intreccio fra '*rivoluzione politica*' e '*rivoluzione economica*', un altro fattore critico insorse poi sul piano internazionale. E non solo per le rivalità poste dal crescente nazionalismo. Ma anche per la tendenziale, persistente intenzione di surrogazione del primato della politica con quello dell'economia. Contraffazione abile, peraltro, di quel potere sostanzialmente politico che si avvale della finzione 'economicistica' per legare (attraverso l'egoismo, Montesquieu '*docet*') a sé ambienti altrimenti riluttanti a seguire tale disegno politico di egemonia.

Ma allora a queste alienazioni e contraddizioni reagì a sua volta il socialismo, nei due filoni: quello dell'ideologia tedesca e quello 'latino' (franco-italiano). Due prospettive che nel contesto della nostra società si intrecciarono alimentando sia nuove prospettive di sintesi, sia nuove tensioni. Alle difficoltà di risolvere le contraddizioni economiche e politiche si dedica la riflessione di Proudhon, prima di Marx. Infatti, le tesi di Marx si affermarono non senza incontrare sia le acute critiche di Proudhon, sia l'iniziale adesione entusiastica di Sorel, sia l'adesione di quest'ultimo al successivo processo revisionista della stes-

sa dottrina marxiana e marxista. Da parte sua, Sorel si renderà 'co-protagonista' della revisione critica del marxismo alla svolta fra XIX-XX secolo. Revisione che avrà a 'comprimari' sia Antonio Labriola, sia Benedetto Croce, sia Giovanni Gentile. Ma anche quanti come Pareto e Mosca pretenderanno di razionalizzare il problema, indagando l'avvicinarsi delle minoranze al potere, indicando in questo élitismo la vera chiave di lettura della stessa politica.

In questo quadro va dunque inserita la rapsodia di periodi di quella profonda crisi che nel continente europeo, e per quel che ci riguarda in Italia, produce l'instabilità del sistema parlamentare, la spaccatura fra le coscienze, il conflitto fra individui, gruppi e Stato, il confronto fra Massoneria e Chiesa. E correlativamente a questa polarizzazione del sistema economico, sociale e politico sul solo piano del conflitto ideologico, insorge l'imponderato problema della questione sociale, risultando subito insolubile, pur con tutti i diversivi nella politica militarista, nel colonialismo in ritardo. Ci sarà poi l'infausta guerra fratricida fra popoli europei, cui l'Italia parteciperà sia pure tardivamente (ma con gravi perdite fiche e morali) nel primo conflitto mondiale.

II. *Il contesto italiano*

Vista più da vicino, per noi Italiani questa transizione culmina in due precisi momenti. Anzitutto nel 'primo Risorgimento', fra l'arrivo (o invasione) delle truppe francesi in Italia, nel 1796-99, ed il fallimento dei moti insurrezionali mazziniani (nel 1830-34). Il secondo momento coincide con il pieno sviluppo del nostro Risorgimento, che inizia con le rivoluzioni del 1848 e termina con le tre guerre d'indipendenza (fra 1848-66).

Non è un caso che la prima rivoluzione europea avvenga a Palermo (12 gennaio), con l'istituzione di un governo provvisorio e l'adozione della costituzione spagnola del 1812, così inaugurando la lunga serie di sconvolgimenti di quell'anno fatidico. Seguono, infatti, la stessa rivoluzione di Parigi (22 febbraio), poi la rivendicazione della costituzione da parte dei liberali ungheresi (3 marzo). Il giorno dopo, il 4 marzo, Carlo Alberto dà a sua volta una costituzione (il cosiddetto 'Statuto albertino'). Solo il 13 marzo insorge Vienna,

costringendo l'Imperatore a promettere un'Assemblea costituente. Di riflesso, a Roma, il 14 marzo, Pio IX istituisce un collegio elettivo, con il compito di affiancare la gerarchia ecclesiastica nelle attività legislative. Il giorno 15, insorge Berlino ed il re di Prussia aderisce anch'esso alla promessa di una costituente. Venezia insorge a sua volta (il 17 marzo) e restaura la Repubblica (annientata da Napoleone con il Tratto di Campoformio, nel 1797, cedendola all'Austria).

Alla notizia di queste rivoluzioni, anche Milano insorge (il 18-22 marzo), con le 'cinque giornate'. Il re di Sardegna, Carlo Alberto, si risolve allora a dichiarare la guerra all'Austria e invade la Lombardia il 23 marzo, costringendo il generale Radetzky a rinchiudersi nelle fortezze del 'quadrilatero' (Mantova, Peschiera, Verona, Legnano). Fugge il duca da Modena, dove si crea un governo provvisorio. Il duca di Parma e Piacenza è cacciato ed il ducato annesso al Piemonte (allora Regno di Sardegna).

In aprile, le truppe di tutti gli Stati italiani si uniscono all'armata piemontese. Si inizia così la seconda fase del Risorgimento, che troverà compimento con le tre *guerre d'indipendenza* contro l'Impero austriaco. La *prima guerra d'indipendenza* esprimerà però solo una momentanea intesa fra gli Stati italiani, che fallisce dopo poco. Sin dal 29 aprile Pio IX dichiara di non nutrire alcuna ostilità verso la 'cattolicissima Austria', provocando la defezione degli altri Stati dalla coalizione contro l'Impero reazionario.

Il 15 maggio, con un 'colpo di mano', Ferdinando II di Borbone scioglie il parlamento provvisorio, revoca la costituzione e richiama le truppe napoletane dal fronte unito con i Piemontesi. Il generale Guglielmo Pepe gli disobbedisce e si reca a Venezia per collaborare alla difesa della rinata Repubblica.

Comunque la prima guerra d'indipendenza va avanti ancora, con alcune vittorie, sinché il resto delle truppe inviate da tutti gli Stati italiani è sconfitto a Custoza (il 23-25 luglio). Gli Austriaci rientrano a Milano. Nello Stato pontificio viene ucciso Pellegrino Rossi (il 15 novembre), che Pio IX aveva in precedenza chiamato affidandogli una riforma in senso liberale dello Stato. Il Papa è convinto a ritirarsi a Gaeta, da dove rivolge alle Potenze cattoliche un appello alla 'quiete'. In Francia, abbattuta la 'monarchia borghese' di

Luigi Filippo d'Orléans, proclamata la repubblica, il 10 dicembre si elegge come presidente Luigi Bonaparte (con oltre il 70 per cento dei voti).

A Roma, con la 'fuga' di Pio IX, il 9 febbraio 1849 è proclamata la Repubblica. Il 29 marzo si insedia un 'triumvirato' (Mazzini, Armellini e Saffi) che procede ad emanare una costituzione. Allora la Francia di Luigi Bonaparte, sostanzialmente conservatrice, al fine di arginare le spinte democratiche interne, ritiene di doversi ergere a paladina del Papato. A fine aprile, le truppe francesi attaccano Roma, respinte da Garibaldi. La Repubblica romana resiste fino a giugno, dovendo poi capitolare. Cade anche Venezia, dopo un terribile assedio austriaco (il 23 agosto).

Termina così la prima guerra d'indipendenza. Scortato dalle truppe francesi, il 12 aprile, rientra a Roma Pio IX, abrogando la costituzione repubblicana. A novembre, assume le redini del governo piemontese il moderato Camillo Benso, conte di Cavour, che inizia un'abile manovra diplomatica per recuperare l'appoggio della Francia alla politica unitaria del Piemonte contro l'Austria.

Nel 1852 Luigi Bonaparte ricostituisce l'Impero, assumendo il titolo di Napoleone III. In Spagna, una riforma costituzionale voluta dai democratici esautora l'antico parlamento delle Cortes e istituisce una dittatura, formalmente legalizzata mettendo a capo del governo la regina Isabella II. In Prussia imperversa l'ondata reazionaria che sopprime tutte le libertà prima concesse.

Napoleone III sposa Eugenia Maria di Montijo, figlia di un 'grande di Spagna' (titolo dei *Pari* di quel paese), la quale, cattolicissima, lo spinge ad una politica sempre più favorevole alla Chiesa, che così riacquista il monopolio dell'istruzione primaria. In Spagna, nel 1854, un colpo di Stato militare prende il potere, presentandosi come 'Unione liberale' e cacciando la Regina. A marzo, sostenuti dalla Russia, insorgenti greci riprendono la guerra (iniziata nel 1828) contro l'Impero ottomano, ma vengono dissuasi dal continuarla dalla squadra navale anglo-francese. Non a caso, l'Inghilterra e la Francia si alleano poco dopo alla Turchia e dichiarano guerra alla Russia (27-28 marzo 1854). Poco dopo anche l'Austria si allea in funzione anti-russa alla Turchia. Le tre Potenze europee combattono così contro l'Impero degli *Czar*.

Nel gennaio 1855 anche il Piemonte si unisce alla guerra contro la Russia, con un corpo di spe-

dizione in Crimea. Alla coalizione anti-russa si unisce la Svezia. Frattanto, in Francia, Napoleone III è all'apice della popolarità ed inaugura l'esposizione universale di Parigi. L'Austria sottoscrive un concordato con la Santa Sede, affidando le scuole primarie dell'Impero all'insegnamento ai cattolici.

Il 25 febbraio 1856 si apre il Congresso di Parigi, nel quale Cavour riesce a determinare una rottura fra gli alleati nella guerra anti-russa, convincendo Napoleone III ad un'alleanza anti-austriaca. Nel contempo, le Potenze europee si fanno garanti dell'integrità territoriale dell'Impero turco. Nel giugno del 1857 fallisce l'ultimo tentativo insurrezionale di Mazzini, convincendo i repubblicani, fra cui Garibaldi, ad un riavvicinamento alla monarchia. Nello stesso momento fallisce il tentativo di Pisacane di suscitare una ribellione nel Regno delle Due Sicilie. L'eroico gentiluomo ed i suoi compagni vengono fucilati dopo che la popolazione di Sala Consilina ha già sterminato la maggior parte della spedizione, credendola costituita da dei comuni banditi.

Nello stesso 1857, Napoleone III continua nella sua politica di sviluppo economico della Francia, dando inizio ad un grande ampliamento della rete ferroviaria (che sarà aspramente criticato da Proudhon) e riavvicinandosi all'Impero russo con un trattato commerciale. Incontro di Plombières (il 14 gennaio 1858), voluto da Cavour con Napoleone III, che nel frattempo ha subito l'attentato anarchico di Felice Orsini. Da qui la *seconda guerra d'indipendenza* contro l'Impero austriaco, che inizia nel 1859, appunto con il sostegno della Francia, che invia un esercito ad aiutare il Regno di Sardegna a riconquistare la Lombardia. Il fatto provoca la formazione di assemblee costituenti che sia a Modena, Parma e Piacenza, sia in Toscana e Romagna, decretano la decadenza dei rispettivi sovrani e chiedono l'annessione al Regno di Sardegna.

In aprile gli Austriaci sono sconfitti. Allora anche Massa e Carrara, appartenenti al ducato di Modena, chiedono l'annessione al Regno di Sardegna. Analoghi episodi si verificano a maggio in Toscana, a Modena e Parma, con la cacciata dei rispettivi sovrani. L'8 giugno, Vittorio Emanuele II e Napoleone III entrano a Milano. Ora anche le Legazioni pontificie (l'Emilia e la Romagna) chiedono l'annessione al Piemonte. Ma Napoleone

III, contrariamente alle aspettative di Cavour, teme un eccessivo ampliamento del Regno di Sardegna e stipula con l'Austria il Trattato di Villafranca (11 luglio 1859). Cavour si dimette, riprendendo le redini del governo l'anno dopo, nel gennaio 1860, finalmente ottenendo l'annessione al Piemonte della Toscana, della Romagna e dei ducati di Modena, Parma e Piacenza. In cambio cede alla Francia sia la Savoia che Nizza.

L'1-12 marzo 1860 dei plebisciti sanciscono, con decreto di Vittorio Emanuele II, l'effettiva l'unione al Piemonte della Toscana, della Romagna, di Modena e Parma. Insorge Palermo con un altro moto insurrezionale contro i Borboni (il 4 aprile). Intanto, cautamente e con circospezione nei confronti di Garibaldi, Cavour manovra per sviluppare questa politica annessionistica con l'invasione dello stesso Regno delle Due Sicilie. La 'Spedizione dei mille' (così detta dal numero iniziale dei volontari), guidata da Garibaldi, si imbarca da Quarto il 5 maggio per invadere il Regno borbonico, annettendolo al Regno di Sardegna. L'11 i garibaldini sbarcano a Marsala. A Salemi, il Generale proclama la dittatura a nome di Vittorio Emanuele salutandolo 're d'Italia'. Le truppe borboniche sono sconfitte ovunque e si ritirano dalla Sicilia verso Napoli, dove con una rapida campagna Garibaldi entra il 7 settembre accolto come un eroe.

Nello stesso tempo, a settembre, insorgono gli Stati pontifici, fornendo a Cavour il pretesto di invadere lo Stato della Chiesa. Il Conte cerca soprattutto di fermare l'avanzata vittoriosa del 'repubblicano' Garibaldi, in marcia dalla Sicilia verso Roma, dopo la sconfitta dei Borbonici al Volturno. La Sicilia e Napoli votano con un ampio plebiscito a favore l'annessione allo Stato sabauda.

In quel momento, Cavour invia un *ultimatum* al Papa, imponendogli di cedere lo Stato della Chiesa (che abbraccia allora le Romagne, le Marche, parte dell'Umbria e dell'Abruzzo e soprattutto il Lazio). L'invasione riduce lo Stato della Chiesa al solo Lazio. I plebisciti sanciscono l'annessione di tutte le altre zone al Piemonte-Regno di Sardegna. Intanto, vittorioso al Sud, Garibaldi si incontra Teano con Vittorio Emanuele II, desistendo dall'iniziativa del completamento della riunificazione d'Italia. Abbandonato il sogno di Mazzini di un'Italia repubblicana, il Generale si ritira a Caprera. L'esercito garibaldino è sciolto.

Nel 1861 il Regno di Sardegna (con tutti gli ex-Stati italiani sino ad allora annessi) è sostituito dal Regno d'Italia. In un discorso in Parlamento, Cavour il 27 marzo espone la sua dottrina della reciproca non interferenza fra Chiesa e Stato, a testimonianza che la 'questione romana' (cioè la soppressione o meno del residuo potere temporale del Papa) resterà una delle più gravi difficoltà dell'Italia unita.

Poco dopo, in giugno, Cavour muore improvvisamente, sostituito alla guida del governo da Bettino Ricasoli, che proseguirà la politica moderata di assicurarsi l'appoggio della Francia per completare l'unità con la presa di Roma. Intanto, a Firenze, si riunisce il primo Congresso nazionale delle *Società operaie di mutuo soccorso*, nelle quali i residui del mazzinianesimo tentano di in-

serirsi in quella che giustamente considerano la nuova dimensione della politica, cioè il nascente movimento operaio innescato dalla *rivoluzione industriale*.

Nel 1862 Garibaldi tenta comunque di giocare una sua ultima carta, subentrando alla politica 'attendista' del governo italiano nei confronti della presa di Roma. Il generale muove dalla Sicilia, ma viene fermato all'Aspromonte.

La *terza guerra d'indipendenza* nasce nel 1866 dall'alleanza fra il Regno di Sardegna ed il Regno di Prussia e procura l'annessione del Veneto all'Italia. La 'breccia di Porta Pia', il 20 settembre 1870, abbattendo una minima parte delle mura romane, con un combattimento pressoché simbolico fra l'esercito italiano e quello pontificio, consegna anche Roma al nuovo Regno d'Italia.

I.

Emmanuel Joseph Sieyès (Fréjus, 1748 - Paris, 1836)

La vita

Solo per obbedire al padre, Sieyès prese i voti invece di entrare – come avrebbe voluto – nell'esercito. Precisamente nel Genio militare. Ma poi, con una rapida carriera il giovane prete divenne cappellano di una delle zie di Luigi XVI. Canonico nella cattedrale di Chartres (nel 1783), 'commissario episcopale' nella *Chambre du clergé de France*, infine deputato dell'ordine del clero alle Assemblee provinciali dell'Orleanese, in vista degli Stati generali del 1789. In questo percorso si era legato con personalità molto importanti, anzitutto Talleyrand. Nel contempo, il giovane prete si era affiliato alla massoneria e figurava fra i più attivi nella celebre loggia delle *Nove Sorelle*, protagonista degli eventi rivoluzionari. Del resto, sin da prima della rivoluzione egli si era ormai convinto che la sua estrazione borghese gli avrebbe impedito ogni ascesa nell'alto clero (SURATTEAU, p. 982).

Redasse nell'estate del 1788, per il duca d'Orléans (il rivoluzionario cugino del re, poi noto come *Philippe Égalité*) un libello propagandistico, intitolato *Vues sur le moyen d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789*. A questo fecero seguito un *Essai sur les privilèges* (1788) e soprattutto *Qu'est-ce que le Tiers État* (nel gennaio del 1789), che riscosse immediatamente un enorme successo. Per preparare la sua candidatura alle elezioni degli Stati generali, scrisse un altro *pamphlet*, intitolandolo *Délibérations à prendre par les assemblées de bailliages*.

Eletto all'Assemblea nazionale, comunque la popolarità di Sieyès diminuì a causa delle sue proposte di tipo costituzionale, intese cioè a mettere un freno alla deriva rivoluzionaria. All'inizio del 1790 pubblica il rapporto che aveva invano proposto alcuni mesi prima (*Préliminaire de la Constitution, reconnaissance et exposition raisonnées des droits de l'homme et du citoyen*). Vi era esposta la distinzione fra, da un lato, i 'diritti naturali' e i 'diritti civili' (e questi da lui definiti 'diritti passivi') e dall'altro i 'diritti attivi' (cioè i 'diritti politici'). Proposta che non venne accettata dall'Assemblea nazionale, che peraltro lo elesse poi a suo presidente.

Alla fine del 1790, figura fra i dirigenti del *cercle social*, organismo che raccoglie gran parte dei massoni di orientamento liberale. Nel marzo 1791

pone, come il suo amico Talleyrand, la candidatura a vescovo di Parigi. Nel giugno 1791, subisce una pesante sconfitta nella sua proposta (pubblicata sotto il titolo di *Déclaration proposée par l'abbé Sieyès aux patriotes de 83 Départements*) di istituire una rappresentanza bicamerale al posto dell'unicamerale Assemblea nazionale.

Nell'autunno del 1792, Sieyès siede fra i banchi del centro, la cosiddetta Palude, cioè in posizione equidistante da Girondini e Giacobini (che allora sono, rispetto al centro, la Palude, chiamati la Montagna). È sospettato di simpatie monarchiche, che non corrispondono invece ai suoi sentimenti. Quanto gli preme è infatti raffrenare le spinte radicali come qualsiasi ritorno reazionario dei monarchici. Durante il processo a Luigi XVI, per quanto avesse dichiarato l'Assemblea Nazionale incompetente a tale giudizio, vota anche lui per la condanna a morte, senza possibilità di 'appello al popolo' e senza rinvii.

Dopo la morte del re, nel gennaio 1793, attaccato da Robespierre, Sieyès cautamente rimane in silenzio durante l'eliminazione dei Girondini. È il momento in cui Robespierre lo definisce 'la talpa della rivoluzione', cioè colui che senza sosta agiva occultamente dietro ogni trasformazione rivoluzionaria. Robespierre concludeva il suo attacco precisando, senza mai nominarlo, che era più pericoloso lui alla libertà di quanti sino ad allora la legge ne avesse giustiziati (SURATTEAU, p. 984).

Dal canto suo, Sieyès non si fece più sentire sin quando il 16 novembre 1793 rinunciò, come richiesto al clero nella violenta campagna di cristianizzazione, al suo *status* di prete, dichiarando di non riconoscere altro culto che quello della libertà e dell'eguaglianza, né alcuna altra religione se non quella dell'amore dell'umanità e della patria.

Durante il Terrore, la fase più cruenta della Rivoluzione, fra 1793-94, visse in disparte. Dopo la caduta di Robespierre, a Termidoro (che nel calendario rivoluzionario corrispondeva al 27 luglio 1794), Sieyès attende prudentemente il dicembre per rientrare in politica, viene eletto nella Commissione dei Ventuno, incaricata di esaminare il comportamento dei precedenti Comitati rivoluzionari (cioè il Comitato di Sicurezza generale ed il Comitato di Salute pubblica).

Di quest'ultimo, debitamente 'epurato', Sieyès diventa membro nel marzo 1795, segnalandosi per le decise misure prese contro ogni forma di agitazione popolare. Eletto poi sia alla Commissione degli Undici che dovevano elaborare la nuova costituzione, sia alla presidenza dell'Assemblea Nazionale, venne poi incaricato di missioni diplomatiche in Olanda, dove sottoscrisse il trattato di pace, sulla cui necessità informò il Comitato di salute pubblica con una relazione scritta nel giugno 1795.

Molto addolorato per il rifiuto delle sue proposte di riforma costituzionale, rigettate dalla Commissione degli Undici di cui faceva parte, diede le dimissioni, affermando di aver studiato attentamente questi problemi che loro evidentemente non capivano. Quando si trattò di discutere articolo per articolo la Costituzione dell'Anno III, per quanto rifiutata la sua proposta di istituire un *Jury* costituzionale (incaricato appunto di vegliare sulla coerenza dell'esecutivo e del legislativo rispetto ai principi fondamentali), vide però accolta quella di articolare meglio il legislativo. Aveva proposto di istituire quattro consigli: Il *Tribunato*, il *Consiglio esecutivo*, il *Consiglio legislativo* ed il *Jury*. Respinta la proposta del *Jury*, vennero in sostanza approvate le altre tre, in quando il *Direttorio* (formato da cinque Direttori) impersonò il consiglio esecutivo, mentre l'articolazione del legislativo fra *Tribunato* e *Consiglio legislativo* venne anch'essa accolta con l'istituzione del consiglio degli *Anziani* e del consiglio dei *Cinquecento*. Era il bicameralismo che innovava la struttura costituzionale rispetto ai modelli monocamerale del 1791 e del 1793.

Nell'ottobre del 1796 Sieyès è eletto al *Direttorio*, carica che egli rifiutò come anche quella di Ministro degli Affari esteri. Le ragioni dei due rifiuti erano probabilmente l'incompatibilità con due dei direttori (Barras e Reubell) e il disaccordo sulla costituzione adottata. Nei mesi seguenti Sieyès non prese parte attiva alla politica. Nominato membro dell'Istituto (l'ex collegio delle Quattro nazioni) vi passò gran parte del suo tempo. Non prese alcuna posizione in occasione della repressione (il 10 maggio 1796) della *Congiura degli eguali*, durante la quale venne giustiziato Gracchus Babeuf (il 26 maggio).

Sieyès rientra in scena solo dopo l'*affaire* del 'campo di Grenelle'. Dopo cioè il tentativo in-

surrezionale dei democratici (fra il 9-10 settembre 1797), che inquieti dopo la repressione degli *Eguali*, cercarono sollevare la Polizia ed il contingente di Dragoni accampati nella suddetta località. Represso il tentativo, la condanna morte di trenta democratici, da eseguire mediante fucilazione, venne annullata dal Tribunale della Cassazione (l'11 aprile 1797). I condannati vennero poi prosciolti dal Tribunale criminale. Il Direttorio aveva risuscitato comunque il timore per il 'pericolo rosso'. Del resto, tutti i 'babeuisti' (sia quelli scampati alla repressione della *Congiura degli Eguali*, sia quelli sfuggiti alle condanne dell'*affaire* di Grenelle) furono le vittime designate delle molteplici proscrizioni 'anti-giacobine' che si verificarono fra Termidoro ed il Consolato bonapartista.

Nel frattempo, Sieyès apparve come il termometro degli umori dell'opinione media dei 'termidoriani'. Spaventato dall'azione dei democratici estremi, non lo era certo meno per le accresciute manovre realiste. In pieno periodo elettorale per il rinnovo parziale dell'assemblea, il 1 aprile 1797 venne ferito da un ex-monaco. L'attentato venne propagandato dai giornali come un attacco all'uomo simbolo del momento. Allora Sieyès si avvicinò alla sinistra, approvando il 'colpo di Stato' del 18 Fruttidoro (dell'Anno V della repubblica, cioè il 4 settembre 1797), per il quale uno dei Direttori (Barras) fece intervenire le truppe per invalidare le elezioni che avevano portato ai Cinquecento ed agli Anziani una maggioranza monarchica. Allora intervenne anche Bonaparte, che assicurò il sostegno delle truppe al 'colpo di stato', facendo occupare Parigi dal generale Augerau, invalidando le elezioni in più della metà dei dipartimenti e decadere quindi 177 deputati.

L'8 maggio 1798, Sieyès è scelto dal Direttorio come ambasciatore in Prussia, dove rimase per circa un anno, assicurando la neutralità di quel regno, malgrado le pressioni inglesi di farlo entrare nelle coalizioni anti-francesi. Sieyès ne ottenne tanta popolarità che il 17 maggio 1799 venne eletto al Direttorio. Ora poteva determinare quella revisione della costituzione che aveva in animo da gran tempo. I meccanismi della costituzione dell'Anno III prevedevano nove anni per attuare una revisione. Non c'era tempo. Sieyès 'cercava una spada', un generale capace di taglia-

re gli indugi e le lungaggini di una tale procedura. Credette di trovarla nel suo amico, il generale Joubert, che però cadde in combattimento.

Sempre più spaventato per il 'pericolo rosso', Sieyès vedeva Giacobini dappertutto. Perciò rifiutò l'idea di rivolgersi ai due generali più attivi sui fronti in quel momento, Masséna e Brune, perché gli sembravano troppo a sinistra. Assieme a Barras ed a Roger Ducos, allora Sieyès scrisse a Bonaparte, che ancora si trovava in Egitto. Il colpo di Stato del 18 e 19 Brumaio dell'Anno VIII (il 9-10 novembre del 1799) istituì il Consolato provvisorio di Bonaparte, Sieyès e Roger Ducos. In effetti dominato subito dal generale Bonaparte, il Consolato non si orientò ad alla riforma costituzionale voluta da Sieyès, che ancora una volta suggeriva un controllo del po-

tere esecutivo e del legislativo, istituendo il *Jury* costituzionale. Bonaparte lo rifiutò, e la Costituzione dell'Anno VIII sancì sostanzialmente il primato del Generale. Da quel momento Sieyès rimase in disparte per tutto l'Impero, pur traendone comunque riconoscimenti ed onori formali (Grand'Ufficiale e Conte dell'Impero, Legion d'Onore).

Non assisté alla seduta del Senato che proclamò la decadenza di Napoleone da imperatore. Ancora una volta mantene una saggia aspettativa e nei Cento giorni dell'effimero ritorno bonapartista venne nominato membro della Camera dei Pari. Al definitivo ritorno dei Borbone se ne era già andato in volontario esilio nel Belgio. Rientrato in Francia dopo la rivoluzione del luglio 1830, rimase in disparte per il resto della sua vita.

Il pensiero

Nel suo famoso *pamphlet*, intitolato *Qu'est-ce que le Tiers État* (del gennaio 1789) l'Abbé Sieyès infrangeva per sempre il modello anacronistico della 'società di ordini'. Con questa rivendicazione del primato della borghesia aveva fine la tradizionale suddivisione delle classi sociali, chiamate 'ordini' o 'stati' (clero, nobiltà e borghesia, o Terzo stato). In questo sistema tripartito, il suo stato di ecclesiastico l'aveva infatti rinchiuso, senza possibilità di ascesa verso i vertici della società. L'Abbé si faceva portatore della volontà di primato della classe borghese, il Terzo appunto, a cui in realtà apparteneva per nascita e per ambizioni. L'intera Francia intese gli interrogativi e le risposte che l'esplosivo libretto conteneva. "I. Che cos'è il Terzo stato? Tutto. II. Che cos'è sinora nell'ordine politico attuale? Niente. III. Che cosa desidera? Essere qualche cosa".

La portata rivoluzionaria di queste asserzioni era destinata ad essere enorme (SURATTEAU, p. 982). Per gran parte dei rivoluzionari si trattava di una perentoria rivendicazione, tale da implicare l'annientamento di ogni altra distinzione e funzione sociale nell'onnicomprensiva funzionalità politica della borghesia. Gradualmente lo stesso Sieyès sarebbe ritornato su questa perentoria formulazione. Pur restando il principale interprete delle più importanti svolte della Rivoluzione, non avrebbe mai desistito dal ricercare

una via media fra gli estremi di risorgenti spinte conservatrici e reazionarie e, dall'altra parte, del veemente radicalismo di punte estreme della Rivoluzione. Volta a volta inclinando ora su di un versante, ora sull'altro, sapientemente movendosi con cautela fra 'Girondini' e 'Giacobini', l'Abbé Sieyès in sostanza non intese mai rinunciare a razionalizzare la rivoluzione, ricomponendone i principi in un definito organismo costituzionale. A buon diritto, dunque, Robespierre lo definì la 'talpa della rivoluzione', intendendo colui che sin lì e più avanti avrebbe percorso tutte le più drammatiche cesure istituzionali. Appunto in modo sotterraneo, sopravvivendo a tutti i giudizi sommari ed alle innumerevoli esecuzioni. In questo almeno Robespierre fu buon profeta. Lui muori di lì a poco, nel 1794, mentre Sieyès avrebbe terminato i suoi giorni ben quarantadue anni dopo, nel 1836.

Un percorso dunque fra gli estremi, ma nel senso di cercare di rendere quanto più possibile 'giuste' le decisioni di momento in momento prese dall'Assemblea Nazionale, che per creare il 'nuovo ordine' doveva abbattere l'antico edificio istituzionale, attraverso una continua, capillare, quotidiana produzione di leggi.

Ecco qualcosa che verrà annoverato dai tradizionalisti (Burke prima di Maistre) fra i mali capitali della Rivoluzione. Dal canto suo, sullo

stesso versante degli artefici e registi della Rivoluzione, Sieyès avvertiva con crescente preoccupazione che un tale flusso di febbrili legiferazioni avrebbe finito per andare al di là della creazione di un 'ordine nuovo'.

Quantunque proprio l'Abbé fosse fra i fautori e gli artefici di questo 'ordine nuovo' incentrato sul primato del Terzo stato, cioè della borghesia, il nuovo assetto doveva, secondo lui, consistere nel rifondare la monarchia, sostituendo quella assoluta con una monarchia parlamentare, regolata da precisi principi costituzionali, ai quali si sarebbe dovuta subordinare sia l'attività normativa del corpo rappresentativo, titolare della funzione legislativa, sia l'attività dell'esecutivo.

In altre parole, per l'Abbé Sieyès la rivoluzione era finita nel 1789-91. Ormai si trattava di perfezionarla e renderla stabile in un nuovo ordinamento istituzionale. In tutt'altra direzione si muoveva invece, inarrestabile, il flusso rivoluzionario. L'Assemblea nazionale era quotidianamente sotto la minaccia popolare della capitale e dalla tumultuante presenza al suo stesso interno delle fazioni estreme.

Dunque era contro un simile magma incandescente, di un vulcano la cui energia sovversiva non poteva essere arrestata dalla stringente logica costituzionale, il nemico contro cui l'Abbé doveva contendere. Nei suoi appassionati discorsi ed interventi, Sieyès distingueva fra 'potere costituente' e 'poteri costituiti'. Il 'potere costituente', la rivoluzione, aveva posto le basi del nuovo ordine politico ed istituzionale. Ora gli organi di questo 'ordine nuovo', cioè i 'poteri costituiti', dovevano assicurare la realizzazione di questi principi, attraverso un'adeguata produzione legislativa ed una coerente attività esecutiva.

Tema trattato da Sieyès nel *Préliminaire de la Constitution, reconnaissance et exposition raisonnées des droits de l'homme et du citoyen* (1789). In realtà, quello che secondo l'Abbé ci voleva era un'articolazione del potere legislativo che raffrenasse, con opportune articolazioni, la 'febbre innovativa'.

A questo poteva servire, malgrado tutto, il potere di 'Veto' attribuito dalla Costituzione al Re. A tal riguardo va letto il discorso del 7 settembre 1789 sul diritto di 'Veto' del re. Discorso nel quale Sieyès ribadisce il principio del necessario controllo per prevenire sovrapposizioni di com-

petenze fra i tre poteri. Controllo che formalmente poteva spettare benissimo al re su tutti gli atti legislativi, affinché questi fossero il risultato sia di un'ampia discussione, articolata in tre diverse sezioni dell'Assemblea Nazionale, sia di un conclusivo accordo (SIEYÈS, *Dire de l'Abbé Sieyès sur la question du Veto royal*, in: ID., *Opere e testimonianze politiche*, vol. I, pp. 450-451).

L'idea di tre sezioni in cui suddividere l'attività legislativa della monocamerale Assemblea Nazionale è un *topos* relativo all'idea di Sieyès di una rappresentanza formalmente unitaria, ma sostanzialmente articolata in diverse fasi di elaborazione, discussione ed approvazione del legge. *Topos* su cui l'Abbé ritornerà più avanti – come vedremo – sia con la proposta del *Jury* che del *Tribunat*. Proposte reiterate, ma sempre vanificate dalle punte estreme di una rivoluzione che non intendevano affatto sottoporsi ad un superiore organo di controllo della coerenza del legislativo e dell'esecutivo rispetto all'osservanza dei principi fondamentali del 'nuovo ordine'.

Lungo questo percorso Sieyès si mosse sin dall'inizio con costante impegno, ovviamente adattandone la realizzazione alla congiuntura di una rivoluzione in cammino, vissuta cioè da tutti i gruppi come qualcosa di tutt'altro che compiuto e sistematizzato in una complessiva distribuzione dei vantaggi, delle garanzie, delle pretese.

Data l'importanza della sua riflessione, occorre poi ripercorrere – dopo le fasi della sua azione politica – quale fosse il complesso retroterra filosofico-politico delle sue posizioni. Vero è che rivoluzionaria, cioè sovvertitrice dell'antico assetto sociale e politico, era stata la sua concezione sin da prima del *Qu'est-ce que le Tiers État*, degli inizi del 1789. È quanto si constata dall' *Essai sur les privilèges* (del novembre 1788). Opera in cui – riprendendo le concezioni ecomiche e sociali della scuola 'fiscocratica' francese (quella di Quesnay) – l'Abbé aveva anticipato certe formulazioni della scuola scozzese, con una sorta di nozione di 'divisione del lavoro' che precorre Adam Smith. Il primato del Terzo stato, teorizzato nel *Qu'est-ce que le Tiers État*, ha questo presupposto di un primato che spetta alle classi che creano ricchezza. Primato che implicava il superamento di una struttura economico-politica fondata sui 'privilegi', su vantaggio di posizione non più legittimati da alcuna utilità sociale.

Ma questo non significava un disconoscimento assoluto di differenze di opzione partecipativa, di concreta capacità nello svolgere determinate funzioni sociali. Intanto, vanno considerati scritti nei quali asserisce la distinzione fra rappresentati, gli elettori, e rappresentanti, i membri dell'Assemblea, che non sono tenuti ad un mandato imperativo, in quanto la loro elezione li rende rappresentanti di tutta la nazione e non di singole comunità o particolari settori di interessi. Temi trattati sia nelle *Vues sur le moyen d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789* (1788), sia nello stesso *Qu'est-ce que le Tiers État* (1789), sia nelle *Délibérations à prendre par les assemblées de bailliages* (1789).

Peraltro, una distinzione fra 'diritti naturali' di tutti e 'diritti politici' subordinati a certi requisiti risulta inequivocabile sia in *Quelques idées de Constitution applicables à la Ville de Paris en juillet 1789*, sia nelle *Observations sur le Rapport du Comité de Constitution concernant la nouvelle organisation de la France* (1789).

Dispiacque ai Giacobini il suo progetto di decreto di regolamentazione della stampa, del 20 gennaio 1790. Il progetto risultava, a quanti della sinistra miravano ad intensificare la loro propaganda, troppo rigido nei confronti della 'libertà di pensiero e di espressione'. In effetti c'era nelle intenzioni dell'Abbé quella di scongiurare il pericolo di esiti estremi, sia anarchici che autoritari. Lungo una medesima linea di ponderazione contro soluzioni estreme vanno anche ricordati i numerosi interventi in difesa del primo 'ordine', del clero cui ancora apparteneva. Questo risulta non solo, anche qui, nel *Qu'est-ce que le Tiers État*, ma anche nelle *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques* (1789), e nel *Projet d'un décret provisoire sur le clergé* (1790). Sieyès non approverà la legislazione restrittiva nei confronti del clero 'refrattario', cioè renitente a prestare il giuramento di odio alla monarchia e di fedeltà alla repubblica. Si veda la sua presa di posizione il 18 aprile ed il 7 maggio 1791, dalla tribuna dell'Assemblea Nazionale, in difesa del progetto di regolamentazione, e quindi di 'tutela', nei confronti del clero refrattario (*Opinion ... en réponse à la dénonciation de l'arrête du Département de Paris ... sur les édifices religieux et la liberté générale des cultes*, del 7 maggio 1791).

L'Abbé si rendeva ben conto che gran parte del-

la Francia non era d'accordo su questa incipiente 'scristianizzazione'. I fatti avrebbero poi confermato questo suo convincimento. D'altro canto, dalla soppressione dei Gesuiti in poi, una forte opinione in Francia si dimostrava ostile a quello che a seguito di tante misure restrittive appariva un complotto di illuministi, giansenisti e massoni contro la Chiesa. L'aperta persecuzione contro i 'refrattari', la sanguinosa guerriglia e la repressione della Vandea daranno argomenti all'opposizione contro-rivoluzionaria che poi alimenterà le file di reazionari e di anti-liberali (TROISI SPAGNOLI, 1993, p. 50).

Nel clima di crescente estremizzazione dell'Assemblea Nazionale, queste posizioni di Sieyès lo resero invisibile a tutte le fazioni. Nella *Déclaration proposée par l'abbé Sieyès aux patriotes de 83 Départements* (del 7 maggio 1791), egli richiamava l'attenzione su alcuni principi fondamentali, inderogabili per una vera rappresentanza nazionale, indicandoli nell'eguaglianza, nella necessaria unità di intenti, nella sottomissione alla legge, ma anche nei "nuovi mezzi legittimi per farla riformare" (SIEYÈS, *Projet de Déclaration volontarie à adresser aux Patriotes des quatre vingts trois départements le 17 juin 1791*, in: ID., *Opere e testimonianze politiche*, I, vol. II, p. 643).

Nel complesso, si trattava infatti di non far precipitare ulteriormente la situazione, dopo la fuga del Re (20-21 giugno 1791) e la repressione da parte della Guardia nazionale (comandata dal suo amico Lafayette) del moto di popolo durante la Festa della Federazione, al Campo di Marte, il successivo 17 luglio. Sin dal 6 luglio 1791 Sieyès prese comunque posizione (sul giornale ufficiale, 'Le Moniteur'), contro le accuse dei moderati che lo avevano indicato come fautore del mantenimento della monarchia, ormai da molti considerata da abolire.

Le parole dell'Abbé non sono però del tutto convincenti, vi sia vverte un cedimento alla prospettiva repubblicana di amici come l'americano Thomas Paine ed il marchese di Condorcet. Nondimeno, si era ormai prossimi alla necessaria accettazione da parte del Re del testo della costituzione. Atto che Luigi XVI compì effettivamente il 13 settembre 1791. Non si poteva mettere allora in discussione l'autorità che doveva emanare la costituzione su cui si doveva consolidare il 'nuovo ordine' della rivoluzione (*Ib.*, p. 52).

Fra la fine del 1791 ed il settembre 1792, Sieyès rimase appartato dalla vita politica (come tutti i membri dell'Assemblea Nazionale 'Costituente', che non potevano essere eletti alla successiva 'Legislativa'). Allora Sieyès non si era ancora distanziato dagli amici della 'Gironda', in particolare da Condorcet. Frequentava i salotti delle 'ninfe egerie' del pensiero liberale, in particolare quelli di *madame* de Staël e di *madame* Roland (*Ib.*, l.c.). Gli stessi ambienti e persone che ispireranno a diverso titolo tradizionalisti di orientamento vagamente liberale, come Chateaubriand, e liberali veri e propri, come Benjamin Constant.

Rimasto a parte dei gravi avvenimenti del 1792 (i massacri dei preti), Sieyès ritorna alla ribalta quando viene eletto alla Convenzione che sostituì l'Assemblea Legislativa il giorno stesso della vittoria di Valmy, il 20 settembre. È allora che l'Abbé prende posto al centro (nella 'Pianura'), con un discorso in cui si scaglia sia contro i Montagnardi-giacobini, sia contro gli stessi Girondini. Nei primi indica individui senza scrupoli, volgari, pronti a sacrificare tutta la Rivoluzione per la loro ambizione di dominio. Ai Girondini rimprovera le esitazioni nella condanna del re (*Ib.*, p. 53).

In qualità di membro del Comitato di Difesa generale, nel gennaio 1793 pronuncia un discorso (*Rapport du Comité de défense générale pour organiser le Ministère de la Guerre*) che viene attaccato sia dai Montagnardi che dai Girondini. Non ultimo per la sua lunghezza e per le complesse articolazioni che – come suo costume – Sieyès poneva nelle sue proposte.

Disilluso, l'Abbé rifiuta di candidarsi nel Comitato di Salute pubblica, che nell'aprile del 1793 sostituì il Comitato di Difesa generale. In tal modo poté evitare qualsiasi coinvolgimento nella successiva politica terroristica della Convenzione.

Altamente significativo è il lungo articolo pubblicato nel giugno 1793 sul 'Journal d'instruction sociale' intitolato *Des intérêts de la liberté dans l'état sociale et dans le système représentatif* (1793). Articolo indubbiamente rilevante, su cui la storiografia non ha richiamato una sufficiente attenzione. Il momento è decisivo per le sorti dei Giacobini, i cui 29 deputati vengono arrestati il 2 giugno. Il fatto provoca le insorgenze antigiacobine del 6-7 giugno, a Marsiglia, Nîmes, Tolosa, Bordeaux. Il 9 giugno inizia la grande offensiva dei vandeani contro Parigi. Insorge anche la Normandia. Fra

questi eventi comincia, il 13 giugno, il dibattito sul progetto di costituzione giacobino. Nello stesso giorno circa 60 dipartimenti su 83 si rivoltano. Il 24 è approvata la costituzione detta dell'Anno I, che riconosce il diritto di resistenza del popolo quando siano violati i suoi diritti ed afferma che lo scopo della società è la 'felicità comune'.

Nello stesso tempo, Sieyès non partecipa ai progetti di costituzione del 1793, né quello girondino, né quello che una volta annientata la Gironda a loro volta i Giacobini proposero. Rimasto in prudente silenzio al momento in cui i Girondini vennero eliminati, l'Abbé riprese la sua attività solo dopo Termidoro (SURATTEAU, p. 984).

Ma la sua prudente attesa si dimostra solo relativa se si considera che con tutta probabilità proprio in questi giorni Sieyès pronuncia il suddetto discorso. Si legge nel testo un palese richiamo alla libertà ed alla felicità come pegno del contratto sociale, dei motivi per cui l'individuo si associa agli altri individui, uscendo dallo 'stato di natura' per entrare nello 'stato sociale'. "[...] Domando solo[...] di ripercorrere una pagina dell'Esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino. [...] L'obiettivo dell'unione sociale è dunque la felicità degli associati. Lo stato sociale non tende a degradare, ad avvilitare gli uomini, ma al contrario a nobilitarli, a perfezionarli" (*Des intérêts de la liberté dans l'état sociale et dans le système représentatif*, in : ID., *Opere e testimonianze politiche...*, Vol. II, pp. 713-714).

Se nello 'stato di natura' nessuno aveva il diritto di nuocere ad un altro, tanto meno qualcuno lo deve avere nello 'stato sociale'. Ecco le parole che l'Abbé pronuncia nel pieno dei rigori terroristici giacobini. Quanto Sieyès vuo asserire è che il terrore, la costrizione, l'uso della forza non servono a far collimare libertà, giustizia, ordine sociale ed il godimento della felicità garantito dai diritti naturale e politici. "In una parola, al seguito della forza non vi è che dominazione, oppressione, resistenza e tutti i mali che tormentano l'umanità. [...] È dunque solo per la strada degli impegni reciproci e liberi che gli uomini, così necessari alla felicità ed alla libertà reciproche, possono essere in relazione" (*Ib.*, p. 717). Nel contempo, in qualità di membro del Comitato di Istruzione, questa sua 'cauta prudenza' lo induce ad elaborare un progetto di educazione dei cittadini a questi principi di ordine, di libertà, di uti-

lità sociale e di felicità. Progetto che apparve sullo stesso giornale, intitolato *Du nouveau système d'instruction publique en France*. Comunque, finito il Terrore, eliminato Robespierre, per quanto non avesse partecipato alla reazione anti-giacobina, Sieyès venne eletto nel febbraio 1795 al Comitato di Salute pubblica ed in marzo a Presidente della Convenzione. Nel suo discorso (*Discours prononcé dans la séance [della Convenzione] du 20 Ventose, l'An III [10 marzo 1795]*), rende omaggio ai Girondini, proponendone la riabilitazione e reintegrando i superstiti in seno all'assemblea (*Ib.*, pp. 755 e ss.).

Il 22 maggio 1795 illustra alla Convenzione i termini del trattato stipulato all'Aja il 16 maggio fra i rappresentanti francesi, lui e Reubell, ed i membri degli Stati generali delle Province unite (*Rapport [alla Convenzione nazionale] sur le Traité de paix et d'alliance entre la République française et la République des Provinces-Unies*).

D'altra parte, per porre termine al periodo dittatoriale della Convenzione, era necessaria una nuova costituzione. In qualità di membro del Comitato di revisione, il 20 luglio 1795 Sieyès pronuncia un lungo discorso sulle sue proposte, intitolato *Opinion de Sieyès sur plusieurs articles des Titres IV et V du Projet de Constitution, prononcée à la Convention le 2 Thermidor de l'An III de la République* (*Ib.*, pp. 787 e ss.). Qui sono esposti conclusivamente i principi fondamentali del costituzionalismo sieyèsiano. Conclusivi in quanto radicalmente diversa sarà la sua disponibilità ad una dittatura, tramite l'appoggio dell'esercito, cioè di un generale affidabile (che fosse cioè quella che la recente formula storiografica chiama suggestivamente la 'spada di Sieyès').

I principi che espose all'Assemble nazionale erano in sostanza articolati nelle seguenti quattro proposte. Anzitutto, precisa che in termini costituzionali il requisito dell'unitarietà del sistema di potere deve essere contestuale alla distinzione fra differenti articolazioni dei poteri. Solo l'unità del potere crea dispotismo, come la sola distinzione di differenti poteri crea anarchia. "[...] Dividete per impedire il dispotismo; centralizzate per evitare l'anarchia. [...] Nulla deve esser fatto arbitrariamente" (*Ib.*, p. 789). Arbitraria manifestazione di un volontà dispotica è quel potere che non si esprime attraverso rappresentanti (scelti dal popolo attraverso le As-

semblee primarie), nel rispetto delle strutture costituzionali per cui appunto l'unità del sistema non annienta la molteplicità di poteri. "Nulla vi è di arbitrario nella natura morale e sociale, come nella natura fisica. Disgrazia a quegli uomini, disgrazia a quei popoli che credono di sapere quel che vogliono e altro non fanno che *volo!* *Volere* è quanto vi è di più facile [...]" (*Ib.*, l.c.).

Per evitare dunque questo scatenamento di volontà che distruggerebbe la società politica si devono dunque garantire la necessaria unità e la suddivisione dei poteri. Quest'ultima non consiste in quella 'bilancia dei poteri', per contrappesi fra i vari organi istituzionali, quale viene tanto decantata nel sistema britannico. Lì vi è infatti solo dispotismo, volta a volta impersonato dal prevalere della volontà di una delle due camere sull'altra, o del re e del suo consiglio su entrambe (*Ib.*, pp. 794-795).

Invece di questo precario sistema di "equilibrio o dei contrappesi" una migliore separazione dei poteri è quella in cui tutti gli organi istituzionali, tutti i poteri "concorrono" alla necessaria unitarietà del sistema, attraverso la suddivisione di specifiche funzioni. Si tratta cioè di una sorta di 'procura', di delega che la 'sovranità popolare', impersonata dalla Convenzione nazionale, titolare del potere unitario, conferisce a corpi o a singoli individui che svolgano tali funzioni.

"Sappiamo tutti che non vi può essere che un solo potere politico in una società, e cioè quello dell'associazione; ma si possono impropriamente chiamare poteri, al plurale, le differenti forme di procura che tale potere unico concede ai suoi diversi rappresentanti [...]. Non vi è che un solo rappresentante, è il corpo della Convenzione, e vi sono, al di fuori, altrettanti rappresentanti quante sono le forme di procura politica conferite a dei corpi o a degli individui che esercitano funzioni pubbliche!" (*Ib.*, p. 790).

In questo senso Sieyès qui conferma esplicitamente sia la sua avversione per la 'democrazia diretta', sia ai residui della divisione della nazione in due diversi popoli, in due società. Divisione che c'era nell'antico regime francese e che ancor oggi si pone come modello in Inghilterra, nella contrapposizione fra una 'camera alta' (fatta di soli aristocratici) ed una 'camera bassa', destinata agli individui comuni. In queste conclusioni indubbiamente Sieyès professa una sua

ideologia, che peraltro non gli impedisce di vedere le cose più realisticamente, come si evidenzia nella suddivisione dei poteri che prospetta in questo suo progetto, in cui c'è anche lì – a suo modo – una rappresentanza articolata in più organismi, quantunque non in due camere.

Nel primo articolo dei quattro del progetto, Sieyès considera l'istituzione di un Tribunato, di consistenza “pari a tre volte quello dei dipartimenti” (dunque di 249 membri) con funzioni di controllo, di analisi e di verifica delle istanze popolari, eventualmente da tradurre in proposte di legge al Corpo legislativo (*Ib.*, p. 808). All'articolo secondo considera un organismo di Governo, che costituisce un organismo ristretto rispetto al precedente (dovendo assommare a sette persone) ma ha sostanzialmente le medesime funzioni, accentuate sul piano esecutivo, di “vegliare ai bisogni del popolo, e di proporre al corpo legislativo ogni legge, regolamento o misura che stimerà utile” (*Ib.*, l.c.). Il Corpo legislativo è definito al terzo articolo, nel senso di un organismo costituito “di rappresentanti in numero pari a nove volte quello dei dipartimenti”, con il compito specifico di valutare e “pronunciarsi sulle proposte del Tribunato e su quelle del Governo”, emettendo i relativi “decreti” (*Ib.*, p. 809).

Ma è soprattutto nel quarto articolo che consiste la maggiore novità del progetto di Sieyès, quella cioè di istituire una vera e propria *Giuria costituzionale*. Con tale nome si proponeva di istituire “un corpo di rappresentanti, in numero pari a tre ventesimi del Corpo legislativo, con missione speciale di giudicare e pronunciarsi sulle

denunce di violazione della Costituzione che siano portate contro i decreti del Corpo legislativo” (*Ib.*, l.c.). Come si vede, si trattava dunque di una verifica giurisdizionale della costituzionalità delle leggi. Proposta che non venne accettata dal Comitato della Costituzione, ma che Sieyès avrebbe continuato ad avanzare, ovviamente in contraddizione a quell'inarrestabile ‘potere costituente’ che una rivoluzione ben lungi dall'essere conclusa si sarebbe di continuo ripresentata dentro l'ambito dei ‘poteri costituiti’.

Sulla proposta di questa Giuria (o ‘Giurì’) del resto Sieyès tornò subito dopo questa *Opinion* del 20 luglio 1795, e precisamente con quella del 5 agosto successivo, intitolata *Opinion sur les attributions et l'organisation du jurì constitutionnaire. Proposée le 2 Thermidor* [20 luglio], *prononcée à la Convention nationale le 18 du même mois* [5 agosto], *l'an III de la République* (1795).

Il seguito è noto. Cadde in combattimento il generale Joubert, nel quale Sieyès riponeva la fiducia di farne la sua ‘spada’ per una dittatura di ‘salute pubblica’ in cui lui stesso ambiva svolgere un ruolo di primario. Pronunciato il discorso funebre in suo onore (*Discours à la fête funèbre en l'honneur de Joubert*), Sieyès credette di potersi affidare al generale Bonaparte per realizzare questo disegno. Ma Bonaparte era perfettamente in condizione di elaborare una sua personale struttura di potere. Gli impose infatti un disegno istituzionale del tutto diverso. A fronte di questa ineluttabilità, Sieyès si tirò definitivamente in disparte. Nei trentasei anni di vita che gli rimasero non ebbe più alcun ruolo politico.

Le opere

- *Vues sur le moyen d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer en 1789* (1788).
- *Essai sur les privilèges* (1788).
- *Qu'est-ce que le Tiers État* (1789).
- *Délibérations à prendre par les assemblées de bailliages* (1789).
- *Quelques idées de Constitution applicables à la Ville de Paris* (1789).
- *Préliminaire de la Constitution, reconnaissance et exposition raisonnées des droits de l'homme et du citoyen* (1789).
- *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques* (1789).
- *Dire de l'Abbé Sieyès sur la question du Veto royal* (1789).
- *Observations sur le Rapport du Comité de Constitution concernant la nouvelle organisation de la France* (1789).
- *Projet d'un décret provisoire sur le clergé* (1790).
- *Projet de Déclaration volontaire à adresser aux Patriotes des quatre vingts trois départements le 17 juin 1791* (1791).
- *Opinion... en réponse à la dénonciation de l'arrête*

du Département de Paris... sur les édifices religieux et la liberté générale des cultes (1791).

- *Rapport du Comité de défense générale pour organiser le Ministère de la Guerre* (1793).
- *Des intérêts de la liberté dans l'état sociale et dans le système représentatif* (1793).
- *Du nouveau système d'instruction publique en France* (1793).
- *Discours prononcé dans la séance [della Convenzione] du 20 Ventose, l'An III* (1795).
- *Rapport [alla Convenzione nazionale] sur le Traité de paix et d'alliance entre la République française et la République des Provinces-Unies* (1795).
- *Opinion de Sieyès sur plusieurs articles des Titres*

IV et V du Projet de Constitution, prononcée à la Convention le 2 Thermidor [20 luglio] de l'An III de la République (1795)

- *Opinion sur les attributions et l'organisation du jurè constitutionnaire. Proposée le 2 Thermidor [20 luglio], prononcée à la Convention nationale le 18 du même mois [5 agosto], l'an III de la République* (1795).
- *Discours à la fête funèbre en l'honneur de Joubert* (1799).
- Traduzioni: *Opere e testimonianze politiche*. To. I. *Scritti editi*. Vol: I-II. A cura di G. Troisi Spagnoli. Milano, Giuffrè, 1993.

La critica

J.D. BREDIN, *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Paris, 1988; K.M. BAKER, *S.v.*, in: F. FURET-M. OZOUF, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano, 1988, pp. 294-303; J.R. SURATTEAU, *S.v.*, in: A. SOBOUL, *Dictionnaire histori-*

que de la Révolution française, Paris, 1989, pp. 982-986; P. PASQUINO, *Il pensiero di Sieyès*, in: SIEYÈS, *Opere e testimonianze politiche...*, cit. To. I, vol. I, pp. 1-28; G. TROISI SPAGNOLI, *La vita di Sieyès*, in: *Ib.*, pp. 29-66.

II.

Joseph de Maistre

(Chambéry, 1753 - Torino, 1821)

La vita

La famiglia di Maistre è borghese, originaria della Linguadoca, stabilitasi poi a Nizza. Il padre era stato presidente del senato di Savoia e nel 1778, per il servizio reso, riceve dal re di Sardegna (regno che allora comprendeva anche la Savoia, Nizza ed il Piemonte) il titolo, ereditario, di conte. Seguiti gli studi primari dai gesuiti, si laurea nel 1772 in diritto a Torino. Inizia la carriera in magistratura. Si lega alla massoneria, nel 1774, alla loggia *Trois mortiers*, spostandosi poi, nel 1778, a quella intitolata *Parfaite sincérité*. Con il nome iniziatico di *Joseph a floribus*, nel 1779 entra a far parte del *Collegio particolare* della massoneria di Chambéry (RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo...*, p. 115). In occasione del congresso della massoneria europea tenutosi a a Wilhelmsbad, Maistre scrive, nel 1782, il *Mémoire au Duc de Brunswick*, il quale allora ne era il Gran Maestro.

In sostanza Maistre auspica che la massoneria di orientamento spiritualista si distingua dalle correnti atee, materialiste e razionaliste che di lì a poco animeranno la scissione dei sedicenti 'illuminati', guidati da Weishaupt. Saranno questi ultimi ad animare le spinte più radicali che orienteranno il latomismo francese alla rivoluzione, soprattutto nel senso della scristianizzazione se non del radicalismo democratico. Non è forse un caso che l'armata contro-rivoluzionaria sia guidata nel 1792 da un altro Brunswick, cugino del suddetto Gran maestro massonico, autore di un minaccioso proclama, ma animato da una sostanziale riluttanza al combattimento.

Si spiegano in base a questi eventi sia l'iniziale consenso di Maistre alla rivoluzione, vista come processo di emancipazione e di progresso, che la successiva presa di distanza dal latomismo. La stessa loggia della *Parfaite sincérité* verrà sciolta nel 1791, perché sospettata, non a torto, dal re di simpatie rivoluzionarie. Frattanto, Maistre ha già assunto un ruolo di rilievo nel senato di Savoia, quando nel 1784 pronuncia il *Discours sur le caractère extérieur du magistrat*, per la seduta inaugurale dell'anno giudiziario.

L'invasione della Savoia da parte delle armate rivoluzionarie costringe Maistre all'esilio in Svizzera, dove vivrà fra ristrettezze (al servizio del controspionaggio sardo) fra 1793-95, scrivendo alcuni libelli contro-rivoluzionari e l'incom-

piuto *De la souveraineté du peuple, ou étude sur la souveraineté*.

Alla fine del 1796 escono, anonime, le *Considérations sur la France*, destinate a dargli notorietà e numerose edizioni. Dopo l'armistizio di Cherasco rientra nel Regno di Sardegna, nel 1797, e l'anno dopo compone le *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté*.

Trascorre più di due anni (dal 1799) a Cagliari, in qualità di capo della locale Cancelleria del Regno di Sardegna. Lì scrive un altro *pamphlet*, per contrasti insorti con il viceré.

Nel 1802 viene inviato da Vittorio Emanuele a San Pietroburgo, come plenipotenziario presso lo czar Alessandro. Inizia allora un periodo particolarmente fecondo della riflessione di Maistre, che fra il 1802 ed il 1817 – oltre a scrivere altre sue importanti opere –, sostenuto dai Gesuiti svolge un attivo proselitismo fra l'aristocrazia ortodossa. Convince anche lo Czar a non seguire i progetti di riforma del kantiano ministro Speranskji. Negli anni 1810-1811 scrive sia la *Lettre à Jan Potocki sur la chronologie biblique*, sia le *Cinq lettres au comte Razoumowski sur l'éducation publique en Russie*, sia i *Quatre chapitres sur la Russie*.

Il proposito di cattolicizzare l'Impero russo provoca nel 1811 un primo accenno di crisi nei rapporti di Maistre e dei Gesuiti con lo Czar. Nondimeno, è proprio allora, nel 1812, che il Conte savoiano conclude l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (pubblicato a Parigi l'anno seguente da Bonald).

L'*Essai* acquista un rilevante significato in vista della restaurazione, delineando a chiare lettere la questione della verifica della legittimità del tipo di monarchia che i sovrani intendevano restaurare. Pertanto Luigi XVIII vi vede smentiti i principi affermati dalla *Charte* da lui concessa (*Ib.* .p. 116). Nondimeno, nel 1815 Maistre scrive le *Lettres sur l'Inquisition* e conclude l'*Examen de la philosophie de Bacon*.

Infine si conclude nel 1817 la crisi nei rapporti con lo Czar. A lungo maturata a causa delle crescenti conversioni al cattolicesimo di molti membri dell'aristocrazia russa. Allontanato, con i Gesuiti, dalla Russia, prima del rientro nel Regno di Sardegna Maistre passa per Parigi, dove incontra

sia Luigi XVIII, sia Chateaubriand, e con tutta probabilità lo stesso Bonald.

Quando giunge a Torino, nel 1818, ha la nomina a Reggente della *Grande cancelleria del Regno*. Una carica solo onorifica e con precisa esclusione di ogni ruolo politico del troppo liberale Maistre, nel senso quantomeno di anti-assolutista. Frequenta intanto società segrete contro-rivoluzio-

narie (*Ib.*, p. 117). Conclude e pubblica, nel 1819, il *Du Pape* (che lo porrà al centro dei fautori della teocrazia, in contrapposizione sia all'assolutismo monarchico che al radicalismo democratico) e scrive allo Czar la lettera *Sur l'état du christianisme en Europe*. Conclude le *Soirées de Saint-Petersbourg*, che sono pubblicate poco dopo la sua morte, avvenuta il 26 febbraio del 1821.

Il pensiero

Quantunque il conte de Maistre sia riconosciuto capofila dei tradizionalisti reazionari, la sua non è un'avversione preconcepita alla cultura illuministica settecentesca, alla quale per molti aspetti la sua riflessione risulta riconducibile, in una sorprendente frequentazione dei *philosophes*, quanto meno nel senso di sue iniziali aperture moderate e cautamente liberali (RAVERA, 1991, p. 10). Basterebbe poi considerare la sua iniziale affiliazione (sin dal 1774) alla massoneria per capire quanto egli fosse intimamente legato ai convincimenti dominanti nel suo tempo fra i ceti dirigenti europei.

A questo latomismo di matrice spiritualista il Conte perviene con un rilevante bagaglio di attente letture dei classici (soprattutto Platone), dei Padri della Chiesa (sia greci che latini), della scolastica e dei mistici medievali. Da questi ultimi, particolarmente, trae i motivi di quell'esoterismo che nel Settecento confluisce nella massoneria lionese, e di lì irradia in Savoia, influenzando gli ambienti della Corte torinese. Imbevuto di questi convincimenti, Maistre invia un *Mémoire* al duca di Brunswick, capo della massoneria tedesca, in occasione del convegno di Wilhelmsbad, nel 1782, nel corso del quale avviene la scissione fra la corrente 'mistica' della massoneria, alla quale il Conte aderisce, e la componente 'razionalista', alla fine materialista e radicale, del gruppo noto come gli 'Illuminati di Baviera'.

Anche Maistre più tardi vedrà in questa componente radicale l'origine della Rivoluzione francese, e specialmente dell'avversione contro il cristianesimo e la Chiesa, atteggiamenti che si paleseranno con estrema violenza dal 1792. Da parte sua, invece Maistre aveva affermato nel *Mémoire* la piena coincidenza, anzi l'origine del-

la massoneria dai valori cristiani, per cui indicava il fine ultimo dell'organizzazione massonica nel promuovere la riunificazione delle differenti confessioni, evidenziandone il comune ceppo nella tradizione.

Sotto questo profilo, – come meglio si vedrà più avanti – una delle sue ultime opere, *Le Soirées de Saint-Petersbourg*, del 1821, rappresenta il *terminus ad quem* rispetto a questo *terminus a quo* del suddetto *Mémoire*.

Sin da qui, per inciso, si evidenzia la contestualità di tematiche che caratterizzano, in senso trasversale, una qualche significativa affinità di determinate presenze e posizioni negli opposti schieramenti dottrinali ed ideologici. Affinità che del resto finiscono per metamorfosarsi in acerrimi contrasti ed avversioni sotto l'incalzare di avvenimenti che segnano drammaticamente la transizione dall'*antico regime* all'*ordine nuovo* del XVIII-XIX secolo.

Certamente sotto l'incalzare degli avvenimenti e dell'attenta lettura delle opere dell'inglese Edmund Burke (le *Reflections on the Revolution in France*, del 1790), anche il Conte prende decisa posizione contro gli sviluppi radicali della Rivoluzione francese. Nelle *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes* (1793), la rivoluzione è vista come una 'malattia dello spirito umano', un male della ragione, disviata dalla comprensione della realtà ed attratta dai falsi lumi di conoscenze superficiali, di evocazioni di grandi parole delle quali non si è compresa affatto la connessione con la concreta esperienza storica.

Da qui, Maistre sottolinea (analogamente a Burke) quella che a lui appare come una terribile astrattezza di formule quali la 'sovranità del popolo', o i 'diritti naturali dell'uomo'. E non ultimo la coincidenza della 'legge di natura' con la

libertà e l'eguaglianza, che invece sono quanto di più innaturale, di più difficile ed ardua acquisizione vi possa essere nella realtà umana. Idee che il Conte riprende e sviluppa pochi mesi dopo. Intanto scrive *De la souveraineté du peuple, ou étude sur la souveraineté* (del 1794), opera incompiuta ed in parte rielaborata nell'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1812). Nello stesso 1794 inizia quelle *Considérations sur la France* che, terminate nel 1796, gli assicurano il maggior successo nello schieramento contro-rivoluzionario. Nel frattempo, nel 1795, pubblica quell'appassionata requisitoria contro le violenze giacobine che ha per titolo *Bienfaits de la révolution française*.

In particolare, con *De la souveraineté du peuple* il Conte rivendica la vera legittimazione del potere, di contro alla pretesa sovranità popolare ed il demiurgismo istituzionale dei rivoluzionari. C'è qui in lui l'asserzione che sovranità e potere non sono espressione dell'immediata volontà di chi guida la rivoluzione, né tanto meno del popolo che ne è solo lo strumento, ma sono espressione di una razionalità originariamente concretata in istituzioni, nel corso dei secoli codificata nella tradizione.

Riguardo ancora alla Rivoluzione francese, qualcosa di diverso afferma comunque Maistre nelle *Considérations sur la France*. Seppure identificandola in negativo come una cesura epocale, in quanto scatenamento delle 'forze del male', nondimeno in essa un qualche significato positivo il Conte lo scorge nel fatto che queste tragedie si configurano come una 'cura dolorosa', cruenta ma salutare, inevitabile per riportare la società sulla 'retta via'. In questo senso, la Rivoluzione alla fine appare come un'apocalisse, come il disvelamento di una 'Volontà divina', che con questo terribile mezzo punisce l'umanità corrotta e la riconverte verso la salvezza spirituale e religiosa (PASTORI, 1997, p. 40).

Peraltro, non vi sono solo percepibili echi di Rousseau (per il quale la rivoluzione è sempre uno stato febbrile che cura le malattie del corpo sociale), ma l'anticipazione stessa di uno dei cardini della riflessione maistriana, riconducibile al complesso di tematiche che dall'*abbé* Barruel allo stesso Bonald trovano un loro fulcro argomentativo nell'indicare nella riforma protestante la genesi di quell'individualismo, di quel superamen-

to della tradizione che poi generarono l'illuminismo e quindi la stessa rivoluzione francese. In questa linea vanno visti scritti maistriani come le *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (del 1798) e la *Lettre à une dame protestante* (del 1809).

Nel 1812, nel pieno della crisi nei rapporti con lo Czar, il Conte conclude l'*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, che verrà pubblicato a Parigi da Bonald nel 1814. Il fatto provoca qualche disappunto in Maistre, ma gli assicura un pieno successo presso l'opinione della Francia della restaurazione, anche se Luigi XVIII vede in queste teorie una smentita dei criteri con cui ha concesso (il 4 giugno del 1814) la *Charte*.

Infatti questa costituzione concessa (*octroyée*) dal re, non dispiace solo ai liberali, in particolare a Constant, che vi vedono ribadito il principio autocratico dell'autorità sovrana identificata con la volontà personale del re, invece che la 'volontà della nazione'. Dispiace anche a tutti coloro che, come Bonald e come Maistre, vedono in questa volontà personale del sovrano un'empia pretesa di sostituirsi a quel 'principio generatore delle costituzioni politiche' che è invece la 'Volontà divina'.

Il referente maistriano a questa 'più alta ragione' non si limita all'ambito politico-istituzionale, ma investe gli stessi fondamenti della conoscenza umana, in una critica al razionalismo illuministico che si spinge sino a contestare l'origine prima di consimile atteggiamento scienziata.

Nel 1815, scrive le *Lettres sur l'Inquisition espagnole*, nelle quali ribadisce il principio della salvaguardia dei principi religiosi, ma ne distingue l'attuazione dai rigori inquisitori e repressivi. Ma, soprattutto, Maistre conclude l'*Examen de la philosophie de Bacon*, che sarà pubblicato postumo, opera in cui si può leggere una confutazione circostanziata, puntuale, durissima di un atteggiamento come quello del filosofo inglese che Maistre definisce come un 'compiuto sistema' di errori sul vero significato della scienza.

Nel sistema filosofico di Bacone ci viene proposto come 'nuovo organo' di conoscenza una cultura fatta di sensismo, materialismo, scientismo ed empirismo. Vi si immagina un tipo d'uomo inesistente, comunque diverso dall'uomo che anela al raggiungimento di una superiore sa-

pienza, conseguibile tramite il messaggio di liberazione, di riscatto e di emancipazione contenuto nel Vangelo (PASTORI, *Op.cit.*, p. 41).

Sul piano politico-istituzionale, questa critica alla filosofia di Bacone ne denuncia il 'demiurgismo', la pretesa di una creatività umana, tutta calata nei paradigmi delle scienze fisico-matematiche. Una cultura pretenziosamente tesa a ridurre al criterio individuale, egoistico e materialista, i valori e le istituzioni tradizionali. Il bersaglio di questa critica, al di là dell'indubbia prospettiva polemica, è infatti una ricostruzione soggettivistica, razionalistica, e quindi astratta, avulsa dalla tradizione, cioè dal concreto contesto storico e dai presupposti ideali e spirituali sui quali è stata edificata la società umana.

In questi termini anche Maistre sottoscrive l'equazione dei tradizionalisti fra 'ragione individuale', 'pretesa di libero esame' e 'spirito di ribellione'. C'è qui infatti l'equivalenza fra fra *Riforma-Illuminismo-Rivoluzione*. Lungo consimile traccia Maistre produce le sue ultime opere: sia il *Du Pape* che *Sur l'état du christianisme en Europe* (entrambi del 1819), sia *Les soirées de Saint-Petersbourg* (1821). E tuttavia, proprio nel *Du Pape* si palesa non soltanto la sua crescente sfiducia nell'autorità politica dei sovrani, rispetto alla quale Maistre asserisce che la sola forza spirituale che può oggi salvare l'Europa è quella del Romano Pontefice. Nel *Du Pape* si rileva anche che non c'è in Maistre nessuna concessione a posizioni teocratiche. Se esalta il primato etico-religioso del Pontefice, questo è contestuale alla consapevolezza dell'irriducibilità della politica alla religione. Il papa è infallibile solo nella sfera dogmatica, ma non lo è nella sfera delle verità politiche.

Nella finzione letteraria dei colloqui fra tre personaggi (il Cavaliere, il Senatore ed il Conte) che animano *Les soirées de Saint-Petersbourg*, religione e politica restano due dimensioni ben distinte. In questa opera ultima va comunque visto il *terminus ad quem* dell'iniziale ermetismo latomistico maistriano. Qui nell'evocazione delle molteplici configurazioni della tradizione c'è indubbiamente la conclusiva sublimazione di ogni sua precedente suggestione latomistica nel messaggio cristiano. In questi colloqui, per bocca del Conte (nel quale è riconoscibile lo stesso Maistre) si ripercorrono i sentieri attraverso cui dalla 'prisca theologia' dell'epoca arcaica alla 'perennis

philosophia' della tarda età ellenistica si giunge infine all'esoterismo delle sette mistiche. Da quest'ultime traggono origine le suggestioni delle attuali logge di orientamento spiritualista, per le quali il cristianesimo costituisce il veicolo per avvicinare gradualmente alle verità sapienziali gli animi meno pronti ai grandi misteri.

Tuttavia, conclusivamente Maistre fa dichiarare al Conte che il Cavaliere ed il Senatore, come tanti altri suggestionati dal latomismo, affrontino pure con queste loro forze, a nuoto, il gran mare della vita. Dal canto suo il Conte risalirà (abbandonando le sue precedenti convinzioni 'ermetiche') su quella 'navicella di Pietro' (la Chiesa) che da secoli scricchiola sugli scogli, ma non affonda mai, venendo a capo di ogni tempesta.

In quest'ultimo periodo della sua vita, Maistre vede con grande chiarezza la globalità dell'errore in cui è caduta la società europea sin dall'inizio dell'epoca moderna. Fra il XVI secolo e questa tragica svolta fra il XVIII-XIX, un unico dramma si svolge nelle diverse fasi dell'assolutismo monarchico, del dispotico radicalismo della Rivoluzione e della stessa politica compromissoria della Restaurazione. È il dramma della coscienza moderna che crede che il potere sia fine a se stesso, e pertanto riduce alla detenzione della forza tutta l'autorità morale e politica.

In questo la monarchia della Restaurazione non è meno arbitraria, violenta e sovvertitrice della Rivoluzione. In una lettera scritta da Pietroburgo ancora nel 1814, all'inizio della prima restaurazione, Maistre osserva che "ci si sbaglierebbe infinitamente se si credesse che Luigi XVIII è rimontato sul trono dei suoi antenati", in quanto la rivoluzione fu "all'inizio democratica, poi oligarchica, quindi tirannica ed adesso è regale", ma segue sempre lo stesso suo fine. Anche Luigi XVIII è nell'intimo un sovvertitore dell'antica tradizione monarchica, disconoscendone il nesso con una superiore volontà ordinatrice.

Del resto, il suo re lo aveva mandato in Russia per non avere più uno scomodo oppositore nel notabilato piemontese-savoiaro. Dal canto suo, lo *Czar* non lo aveva certo trovato sufficientemente prono alla sua volontà autocratica. E Maistre, come tanti altri, si trovò a scegliere fra due fronti egualmente a lui avversi, l'assolutismo monarchico ed il dispotismo democratico. La monarchia nell'immediato gli parve meno di-

stante dalle sue convinzioni tradizionaliste. L'esilio sostanziale dietro gli incarichi formali era certo preferibile alla violenza demagogica, alla prigione o alla ghigliottina. Ma Maistre non si fa-

ceva illusioni neppure sulla monarchia sabauda, quale che sia stata poi l'interpretazione che se ne volle poi dare nella storiografia dell'Italia post-unitaria.

Le opere

- *Mémoire au Duc de Brunswick* (1782).
- *Discours sur le caractère extérieur du magistrat* (1784).
- *Adresse de quelques parents de militaires savoisiens* (1793).
- *Lettres d'un royaliste savoisien à ses compatriotes* (1793).
- *Discours à la Marquise de Costa* (1794).
- *De la souveraineté du peuple, ou étude sur la souveraineté* (1794).
- *Jean-Claude Têtu* (1795).
- *Bienfaits de la révolution française* (1795).
- *Cinq paradoxes* (1795).
- *Considérations sur la France* (1796).
- *Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté* (1798).
- *Discours du citoyen Cherchemot* (1799).
- *Lettre à une dame protestante* (1809).
- *Lettre à une dame russe* (1809).
- *Lettre à Jan Potocki sur la chronologie biblique* (1810).
- *Cinq lettres au comte Razoumowski sur l'éducation publique en Russie* (1810).
- *Quatre chapitres sur la Russie* (1811).
- *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques e des autres institutions humaines* (1812).
- *Lettres sur l'Inquisition espagnole* (1815).
- *Examen de la philosophie de Bacon* (1815).
- *Du pape* (1819).
- *Sur l'état du christianisme en Europe* (1819).
- *Les soirées de Saint-Peterbourg* (1821).

La critica

P. R. RHODEN, *J. de M. als politischer Theoretiker*, München, 1929; G. CANDELORO, *Lo svolgimento del pensiero di G. de M.*, Roma, 1931; U. BIANCHI BOLZEDI, *Religione e filosofia negli scritti di G. de M.*, 'Rivista di Filosofia neoscolastica', 1937, pp. 543-550; B. DE VAULX, *Une politique expérimentale*, Paris, 1940; F. BAYLE, *Les idées politiques de J. de M.*, Paris, 1945; B. MAZILISCH, *Burke, Bonald and de Maistre. A study in Conservatism*, Washington, 1955; N. CIUSA, *Le ragioni del tradizionalismo nel pensiero di J. de M.*, 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto' [=RIFD], 1956, pp. 314-332; M. HUBER, *Die Staatsphilosophie von J. de M. im Lichte des Thomismus*, Basel, 1958; M. HACKENBROCH, *Zeitliche Herrschaft der göttlichen Vorsehung. Gesellschaft und Recht bei J. de M.*, Bonn, 1964; Y. MADOUAS, *J. de M. et la guerre*, 'Revue de métaphysique et

de morale', 1972, pp. 20-55; *J. de M. tra illuminismo e restaurazione. Atti del Convegno internazionale di Torino (7-8 giugno 1974)*. Torino, 1975; *Études maistriennes*, Chambéry, n. 1 (1975)-11 (1990); [Atti del Colloquio di Chambéry:] *Joseph de Maistre: illuminisme et Franc-maçonnerie*. 4-5 mai 1979, Chambéry, 1975; Paolo PASTORI, *J. de M. e la libertà*, RIFD, LV, 1978, fasc. 2, pp. 336-358; ID., *Potere politico e autorità in J. de M.*, 'Nuovi Studi Politici', 1978, n. 4, pp. 31-66; Marco RAVERA, *J. de M. pensatore dell'origine*, Milano, 1986; G. ESPOSITO, *Il concetto di 'rivoluzione' in J. de M.*, in: PLURES, *La rivoluzione francese e l'idea della rivoluzione*, 'Fenomenologia e società', X, 1986, pp. 37-46; RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*. Bari, Laterza, 1991; P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*. Lecce, Millella, 1997, pp. 7-74.

III.

Gabriel Louis Ambroise de Bonald (Milhau [Rouergue], 1754 - ivi, 1840)

La vita

La sua famiglia è di antica origine nobile, risalente al XIV secolo. Nel 1769 egli studia dagli Oratoriani. Nel 1772 inizia la carriera militare nel corpo dei Moschettieri reali, presso la Corte, a Parigi. Dopo la morte di Luigi XV, nel 1775, tale corpo viene sciolto e Bonald ritorna a Milhau, dedicandosi agli studi ed all'amministrazione dei beni di famiglia. Cedendo alle insistenze dei concittadini, accetta la carica di sindaco, nel 1785, peraltro dedicandosi con serietà all'istruzione pubblica. Anch'egli, come Maistre e tanti altri nobili, saluta inizialmente con entusiasmo lo scoppio della Rivoluzione, nella convinzione che tale estremo rimedio servisse a ricondurre la monarchia sulla via della legittimità sostanziale.

Eletto all'Assemblea Nazionale nel 1790, pronuncia molti discorsi in cui rivendica le richieste che i concittadini gli hanno affidato. Ma nel 1791, il crescendo di radicalismo, la vendita dei beni ecclesiastici, la costrizione dei sacerdoti a mettersi al servizio dello Stato (con la costituzione civile), inducono Bonald dapprima a ritirarsi dalla vita parlamentare e quindi ad emigrare in Germania, a Coblenza (con i due figli maggiori, gli altri e la moglie restarono in Francia), dove si erano concentrati tutti coloro che avevano da temere le persecuzioni e gli arresti arbitrari restando in patria. Nel 1792 si arruola nell'armata dei principi, comandata da Brunswick, e dopo la sconfitta di questa, nelle battaglie di Jemappes e di Valmy, rientra a Coblenza (dove l'armata stessa si scioglie) e vive tre lunghi anni di difficoltà e ristrettezze (RAVERA, *Introduzione a il tradizionalismo...*, pp. 117-118).

Nondimeno, malgrado queste difficoltà è allora che scrive una delle sue opere maggiori, la *Théorie du pouvoir*, che pubblica a Costanza, nel 1796, ma che viene subito sequestrata dalla polizia del Direttorio francese e non può quindi avere alcuna diffusione. Nel 1797 rientra in Francia, vivendo nascostamente perché ancora vige il bando contro gli emigrati. In queste circostanze scrive alcune delle sue opere che pubblicherà più tardi.

Nel 1802 pubblica *La Législation primitive*, e successivamente accetta il compromesso offerto da Napoleone per l'amnistia, cioè giurare fedeltà al governo. Ma si ritira nuovamente a Milhau, dove si occupa dei suoi beni e scrive numerosi articoli

per il *'Mercure de France'* ed il *'Journal des Débats'*.

Nel 1806, Napoleone vorrebbe coinvolgere Bonald nel suo governo e gli offre sia la direzione del *Journal de l'Empire* che il posto di precettore del figlio di Luigi Bonaparte, re d'Olanda. Riluttante ad ulteriori compromessi col regime napoleonico, dapprima Bonald rifiuta l'una e l'altra proposta. In seguito, l'insistenza dell'Imperatore e l'assicurazione che non verranno posti limiti alla pubblicazione delle sue opere inducono Bonald, nel 1810 ad accettare la nomina a Consigliere dell'Università imperiale (*Ib.*, p. 118).

Il fatto che l'avvicinamento a Napoleone non sia stato puramente compromissorio è dimostrato dall'atteggiamento severamente critico di Bonald verso la carta costituzionale 'concessa' da Luigi XVIII (la *Charte octroyée*). In tal senso vanno viste anche le *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe*, che pubblica nel 1815. Nello stesso anno, dopo la fuga di Napoleone dall'Elba ed i 'cento giorni' del suo effimero ritorno, Bonald rimane in disparte nella sua regione, l'Aveyron. Pertanto, con la seconda restaurazione, dopo Waterloo, nel giugno, è eletto deputato e partecipa attivamente ai lavori parlamentari, militando nell'estrema destra.

Fra questi *ultra* monarchici vi sono reazionari che vorrebbero un ritorno all'antico regime ed altri che, come Bonald e Chateaubriand, vorrebbero una monarchia costituzionale, legittimata dal rispetto dei valori fondamentali e delle istituzioni storicamente acquisite nel senso di una monarchia limitata e certo non assoluta.

Nel 1816 Bonald è membro dell'*Académie française*. Nel 1817 pubblica le *Pensées* e *Du divorce*, a cui fanno seguito nel 1818 sia le *Observations sur l'ouvrage de Mme de Staël sur la révolution, ayant pour titre Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (in cui polemizza con la figlia di Necker su questa sua interpretazione elusiva degli errori di fondo e delle enormità della Rivoluzione), sia le *Recherches philosophiques*. Nel contempo collabora alla rivista di Chateaubriand, *'Le Conservateur'*, con numerosi saggi. Nel 1819 appaiono i suoi *Mélanges*. Con il cambiamento del ministero, caduto Decazes, la rivista di Chateaubriand è sostituita da *'Le Défenseur'*, che Bonald dirige, intrattenendo intensi

rapporti con Joseph de Maistre, Félicité de La Mennais (che poi assumerà il più democratico cognome di Lamennais), L.K. von Haller e Lamartine (*Ib.*, p. 119).

Nel 1823 diventa Pari di Francia e fra 1826-29 pubblica significative opere sulla struttura sociale e sulle esigenze costituzionali. Nel 1830 lascia

la vita pubblica, ritirandosi a Milhau, non condividendo la svolta rivoluzionaria di Luigi Filippo e la sua 'monarchia borghese'. Da allora fino alla morte, avvenuta dieci anni dopo, si occupa della numerosa famiglia, dei suoi beni, e continua i suoi studi, saltuariamente collaborando a giornali come *La Quotidienne* e *Le Rénovateur*.

Il pensiero

Nella sua prima opera, del 1796, sin dal titolo (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*) Bonald palesa la sua adesione critica alla cultura illuminista, nel senso di una verifica del postulato della razionalità e della storicità della concezione rivoluzionaria del potere politico.

Razionalità in quanto misura onnicomprensiva, capace di abbracciare tutta quanta la complessità dell'ordine umano. Storicità in quanto effettiva individuazione sia del momento fondativo dell'ordine politico che degli ulteriori progressi verso quella che Bonald definisce la *società compiuta*, giunta alla maturazione del concetto stesso di socialità, pervenuta alla piena realizzazione delle sue molte implicazioni.

Che si tratti di commisurare il nuovo ordine politico sortito dalla Rivoluzione con questa nozione di 'società perfetta', concepita dalla ragione come un ordine che abbraccia tutta la complessità sociale, appare chiaro in questa opera prima di Bonald. Nella sua ricostruzione, ripercorrendo momento per momento la storia francese, Bonald vi ricerca il momento genetico e l'ulteriore sviluppo di un ordine politico sin da questi inizi articolato in una molteplicità di ceti, di corpi sociali, di funzioni, quali dimensioni distinte ma interagenti vicendevolmente.

Intanto, però, di questo originario modello di società complessa egli ricerca l'antefatto. Ricollega cioè la storia nazionale al contesto tradizionale di una storia universale. Interpretazione diversa peraltro da quella seicentesca del provvidenzialismo di Bossuet, e semmai prossima alle 'allegorie esoteriche' che nello stesso XVII secolo avevano fatto fantasticare Leibniz sui misteri di un 'viaggio in Egitto', iniziatico itinerario, indispensabile per chi volesse il dominio del mondo.

Singolare può in effetti apparire l'individuazione di Bonald dell'antefatto del modello di 'società perfetta' nell'antica monarchia egiziana. Del resto, di lì a poco avverrà, nel 1798, la spedizione in Egitto del generale Bonaparte, anch'esso alla ricerca di *pignora imperii*, dei simboli del potere universale, più che di una sapienza perduta, o di improbabili intersezioni delle vitali vie commerciali della minacciosa Inghilterra.

Ma il modello 'egiziano' di Bonald ha una sua motivazione meno scontata e banale. Fa capo cioè ad una concezione pluridimensionale della politica, che il Visconte intende come un processo dialettico fra una molteplicità di elementi, di dimensioni che non vanno fra di loro confuse, ma distinte in quanto tutte complementari in un vicendevole processo di interazioni. Nella sua visione, sin dalle origini dell'incivilimento, superata cioè la fase dello 'stato di natura', si sono formati due diversi aggregati, uno sulla base delle esigenze di difesa delle famiglie contro la barbarie e l'altro sulla base di vincoli etici, cioè del reciproco riconoscimento fra individui e gruppi. Da un lato la 'società politica' e, dall'altro lato, la 'società religiosa', costituiscono le due dimensioni a confronto sin dall'inizio di questo processo di incivilimento, ora combattendosi, ora unendo le loro energie in vista di un fine superiore.

Dal confronto dialettico fra questi due ambiti distinti nasce un terzo tipo di aggregazione, ossia la 'società civile'. A sua volta, questa ha sue proprie finalità e sue proprie leggi, che non sono relative né al potere politico-difensivo, né al potere religioso. Ora, mentre la figura della 'monarchia egiziana' fornisce a Bonald un referente per le origini della 'società politica', riguardo al modello originario di 'società religiosa' egli consapevolmente rifiuta di individuarlo sia nel 'mondo

egiziano', che in quello greco e romano. In più luoghi della sua riflessione, il Visconte esprime un severo giudizio contro l'immoralità del paganesimo dell'età classica. Ed invece riconosce la superiorità morale della religione giudaica, successivamente emendata dalle componenti etnico-nazionali e resa universale dal cristianesimo.

Allo scopo di cogliere in profondità la fisionomia complessa della monarchia francese, Bonald riprende il discorso sulle origini, ora relativo alla 'società politica', ossia quella ancestrale dei conquistatori Franchi, ed al rapporto che subito i loro sovrani ebbero il merito di stringere con la 'società religiosa', impersonata dal clero dei sottomessi Gallo-romani. Qui il Visconte si ricollega a tutto un dibattito che nel XVIII secolo contrappose Boulainvilliers a Ducos, e che per la mediazione di Montesquieu fornì al pensiero illuminista materia su cui confrontarsi per definire la nuova progettualità istituzionale, in alternativa all'assolutismo monarchico.

Secondo Bonald, nel corso di poco più di mille anni, il confronto antagonistico fra la 'società politica' e la 'società religiosa' ha avuto come risultante la 'società civile' della Francia pre-rivoluzionaria. Si tratta, secondo questa sua teoria, di un antagonismo che è sfociato nel reciproco riconoscimento di specificità, per cui si è prodotta una struttura complessa, articolata in diversi elementi cetuali che hanno poi finito per impersonare, rispettivamente, le primarie funzioni politiche, religiose e civili. Tutto questo processo di reciproco coinvolgimento fra 'società politica', 'società religiosa' e 'società civile' viene riassunto da Bonald in tre caratteri della monarchia francese: l'univocità del comando (spettante al re), l'unità religiosa (di cui è garante la Chiesa) e la presenza di corpi sociali titolari delle primarie funzioni civili (la difesa militare, la difesa giuridica, il reperimento dei mezzi economici necessari a tutta la società).

Nel ripetere la struttura d'antico regime dei tre corpi, ordini o 'stati' – ossia il Clero, la nobiltà e la borghesia (il Terzo stato) – Bonald intende confutare la legittimità sia della monarchia assoluta che del radicalismo democratico. La monarchia assoluta ha annientato le suddette distinzioni funzionali. Si è subordinato il clero nella Chiesa gallicana (soggetta alla volontà del re), e si sono accentrate nello stesso sovrano tutte le spe-

cificità e le autonomie funzionali della nobiltà e della borghesia.

Nelle successive opere, in sostanza Bonald non fa altro che sviluppare questi concetti. È quanto si può verificare nell'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (del 1800), dove approfondisce l'analisi di queste distinzioni funzionali, enucleando il ruolo mediatore di un 'ceto medio', una classe cioè di amministratori e di giuristi capaci di difendere le proprie autonomie funzionali, senza farsi inglobare nell'onnipotenza del sovrano. A questo ceto civile-politico, Bonald dà il nome di 'ministero pubblico', indipendente dalla volontà del re, ma finalizzato ad assicurare sia la necessaria unitarietà del sistema, sia la sua capacità di 'difesa militare' e di 'difesa giuridica'.

In simili tratti il Visconte anticipa la più recente 'scienza politica'. In effetti, qui viene in mente la nozione di 'difesa giuridica', elaborata da Gaetano Mosca verso la fine del XIX secolo. Tuttavia, nelle successive opere Bonald ritorna a quello che secondo lui è il fondamento stesso sia della 'società civile' che della 'società politica'. Fondamento che è dato dalla 'società religiosa', come egli precisa nella *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802). La 'legge divina', in origine rivelata a Mosé, annunciata dai Profeti nel suo ulteriore perfezionamento, ed emendata dalle connotazioni etnico-nazionali da Gesù Cristo, fornisce il codice di norme a cui deve ricondursi ogni 'legislazione positiva'. Non solo, cioè, le norme canoniche della 'società religiosa', ma anche le leggi statuali (della 'società politica') e le regole di comportamento interne alla stessa 'società civile'.

Qui il discorso non viene da Bonald sviluppato in un compiuto sistema di diritto. Né intendeva essere questo lo scopo del Visconte, che riprendendo la gerarchia delle fonti normative definita da Tommaso d'Aquino, si riproponeva di evidenziare la pluralità dei contesti etico-religiosi, politici e civili, tale da garantire non solo contro i livellamenti radicali della Rivoluzione giacobina, ma ancor prima contro le ritornanti tendenze assolutistiche della monarchia, palesi anche nella Restaurazione del 1814.

La modernità del suo pensiero si evince infatti sia nella visione non solo critica della Rivoluzio-

ne, sia nella personale partecipazione al dibattito parlamentare, in qualità di membro della 'Camera dei Pari' della restaurata monarchia di Luigi XVIII. Tutta da analizzare sarebbe ancora questa sua partecipazione alla vita parlamentare della restaurazione, su cui ancora niente si è detto da parte della storiografia. Gli scritti di questo periodo sono i seguenti. Non soltanto le *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe, suivies de quelques considérations sur la noblesse* (1815), ma anche : *Du divorce considéré au XIXme siècle* (1817); *De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse* (1826); *De l'opposition dans le gouvernement et de la liberté de la presse* (1827).

Riguardo poi alla Rivoluzione, Bonald ne individuava tre volti, definendola un '*triplice monstruum*'. In questo polemizzava sia con i tradizionalisti, che vedevano nella Rivoluzione il dominio del male, la 'congiura massonica', sia con i liberali, che vi vedevano l'avvento di un irreversibile progresso. A tal proposito va letto il suo scritto intitolato: *Observations sur l'ouvrage de Mme de Staël sur la révolution, ayant pour titre Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818).

Il primo volto della Rivoluzione era quello degli anni 1789-92, nel senso di una prosecuzione in veste 'democratica' della rivoluzione assolutistica, che fra XVII-XVIII secolo la monarchia stessa aveva perpetrato, annientando i tre ordini, eludendo la convocazione degli 'Stati generali'. I quali allora erano la rappresentanza dell'intera

nazione, nei suoi tre ordini del clero, della nobiltà e della borghesia. Il secondo volto della rivoluzione era la successiva distruzione della monarchia stessa, fra 1792-94.

Se il primo e secondo aspetto della Rivoluzione si erano rivelati come sostanzialmente distruttivi, negativi, invece il terzo volto era invece riconosciuto dal Visconte come essenzialmente positivo. Specialmente nella fase bonapartista la Francia stava riprendendo il suo progresso verso una nuova e migliore gerarchia sociale, basata sul merito, sulle capacità emergenti, senza cioè pregiudizi di nascita o di classe. È pur vero che per ora tutto questo avveniva nel contesto di un Impero militare, fondato cioè sulla conquista, sul prestigio del coraggio, della dedizione, della fedeltà. Ma nel sistema napoleonico vi era anche una ricostruzione della società civile, una pacificazione con la società religiosa, che avrebbero fornito le basi per una futura ricomposizione delle parti sociali.

Nell'ultimo periodo della sua produzione di scrittore politico, Bonald si occupò anche di questioni filosofiche: con le *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818); con i *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques* (1819) e con le *Pensées* (1817). Ma non dimenticò nemmeno di ritornare sulle questioni per lui di maggior momento, con la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1830) ed infine con il *Discours sur la vie de Jésus-Christ* (1843).

Le opere

- *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire* (1796).
- *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social* (1800).
- *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison* (1802).
- *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe, suivies de quelques considérations sur la noblesse* (1815).
- *Du divorce considéré au XIXme siècle* (1817).
- *Pensées* (1817).
- *Observations sur l'ouvrage de Mme de Staël sur la révolution, ayant pour titre Considérations sur les*

principaux événements de la Révolution française (1818).

- *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* (1818).
- *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques* (1819).
- *De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse* (1826).
- *De l'opposition dans le gouvernement et de la liberté de la presse* (1827).
- *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1830).
- *Discours sur la vie de Jésus-Christ* (1843).

La critica

G. BUSCHBELL, *Der Traditionalismus Bonalds*, 'Philosophisches Jahrbuch', 1899, pp. 32 e ss.; R. MAUDUIT, *Les conceptions politiques et sociales de Bonald*, Poitiers, 1913 ; W. H. KRAUS, *De Bonald und die Theorie der Restauration*, 'Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte', 1937, pp. 269-294; M. H. QUINLAN, *The Historical Thought of the Vicomte de Bonald*, Washington, 1953; R. SPAEMANN, *Der Ursprung des Sociologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald*, München, 1959; J. GRITTI, *Bonald, la Révolution française et le réveil religieux*, Paris, 1962; J. BASTIER, *Linguistique et politique dans la pensée de L. de Bonald*, 'Revue de sciences philosophiques et théologiques', 1974, pp. 537-559 ; N. CIUSA, *Le ragioni del tradizionalismo nel sistema teocratico di L. de Bonald*, 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto' [=RIFD], 1957, pp. 193-216 ; W.J.

REEDY, *The Metaphysics of Authority. L. de Bonald's Conservative World View*, University of California, 1976; ID., *Language, Counter-Revolution and the 'Two cultures'. Bonald's Traditionalist Scientism*, 'Journal of the History of Ideas', 1983, pp. 579-597; P. PASTORI, *L'illuminismo cristiano di Louis de Bonald*, RIFD, LIX, S.IV., 1982, fasc. 3 (lug.- set.), pp. 381-433; ID., *Un Giano bifronte: la Rivoluzione francese nell'interpretazione di Louis de Bonald*, 'Nuovi Studi Politici', 1983, n. 4, pp. 83-124; ID., *Rivoluzione e potere in Louis de Bonald*. Presentazione di M. D'Addio. Firenze, Olschki, 1990; ID., *Ventura lettore di Bonald*, in: *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana nell'Ottocento. Atti del seminario internazionale. Erice, 6-9 ottobre 1988*, Firenze, Olschki, 1991, pp. 211-216; Marco RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*. Bari, Laterza, 1991.

IV.

Claude Henri [Rouvroy de] Saint-Simon (Paris, 1760 - ivi, 1825)

La vita

Appartenente ad un'antica famiglia aristocratica (fra i suoi ascendenti aveva il Louis de Rouvroy, duca di Saint-Simon, autore dei *Mémoires* sulla corte di Luigi XIV), il conte C.H. de Saint-Simon venne educato da uno degli illuministi più famosi, D'Alembert, che ne influenzò molta parte delle sue prime convinzioni. Avviato alla carriera militare, fra il 1776 ed il 1783 partecipa con il grado di capitano alla guerra d'indipendenza americana. Soggiornò successivamente in Spagna fino all'inizio della Rivoluzione francese. Tornato in Francia, partecipa alla rivoluzione per spirito antimonarchico, e manifesta sentimenti contrari sia all'aristocrazia (cui pure appartiene) che alla Chiesa. Sin da allora propugna per un ideale di uguaglianza, fondato sul trionfo della ragione. Aderisce al convincimento che i mali della Francia si potessero sanare solo convocando un'assemblea di tutta la nazione, in cui si potesse finalmente esprimere liberamente la 'volontà generale'.

Frattanto, però, non manca di occuparsi di grossi affari, speculando soprattutto nel campo dei beni immobiliari. È del tutto consapevole dei radicali cambiamenti in corso, e della necessità di denaro e di potere per poter continuare a beneficiare di quella posizione elevata in cui è nato e vissuto. Si mette quindi in società con il conte prussiano Redern, con il quale inizia un'attività di lucrosi investimenti sulla vendita dei 'beni nazionali', cioè delle proprietà già appartenenti al clero ed alla nobiltà.

Nel periodo giacobino, nel 1793, mentre si rafforza la pratica repressiva del Terrore, Saint-Simon viene incarcerato, sia per sua posizione politica di estrema sinistra (assieme agli 'arrabbiati' capeggiati da Hébert, invidi a Robespierre), sia per una qualche fondatezza delle accuse di speculazione sui 'beni nazionali'. Si salva dalla ghigliottina con la 'reazione termidoriana', cioè con l'azione subitanea che gli avversari del giacobinismo portano a termine nel luglio 1794, eliminando Robespierre con quello stesso strumento con cui questi aveva inteso moralizzare la Francia.

La scarcerazione del conte di Saint-Simon è motivata comunque per riconosciuti meriti rivoluzionari. Ne approfittò per continuare le sue speculazioni affaristiche con Redern, accumu-

lando una rilevante ricchezza. Aprì allora uno dei più rinomati luoghi di svago e di brillanti discussioni, i 'salons', che rianimarono la Parigi dell'epoca del Direttorio, dominata da un borghesia arricchitasi con la Rivoluzione e decisa ora a porle fine.

Instauratosi il regime napoleonico, Saint-Simon fra il 1802 ed il 1804 condusse una vita brillante e dispendiosa, viaggiando in Svizzera, Germania ed Inghilterra. In tal modo sperperò un patrimonio e finì in gravi ristrettezze finanziarie. Meditando addirittura di porre fine alla sua vita, peraltro è proprio in questa fase difficile che Saint-Simon cerca rifugio negli studi, iniziando il periodo più prolifico della sua attività di filosofo politico.

Aveva quarantadue anni quando scrisse la sua prima opera, le *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, pubblicate nel 1803, nelle quali enuncia la tesi che le rivoluzioni scientifiche sono la causa efficiente di quei benefici rivolgimenti politici che segnano l'avanzamento del progresso. Coerente a questa sua convinzione, elabora un progetto di governo dell'umanità affidato a scienziati liberamente eletti.

Successivamente, sostenne che l'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert aveva svolto una funzione meramente negativa, distruggendo la cultura precedente, definibile come un'*epoca teologico-feudale* (dominata da preti e nobili). A quest'azione di critica, di rottura col passato, necessitava ora, nell'*epoca post-rivoluzionaria*, un nuovo compendio di conoscenze e di idee progressive. Ora ci voleva, cioè, una nuova enciclopedia che corrispondesse alle esigenze dei contemporanei. La visione della vita sociale e politica si fondava adesso – non più sulla teologia e sulla guerra, ma sulla scienza e sull'industria.

Tesi, queste, ripetute più volte: sia con *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle* (1807-1808), sia con *l'Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou Introduction à la philosophie du dix-neuvième siècle* (1810), sia con il *Mémoire sur la science de l'homme* (1813).

A partire dal 1814, – dopo una crisi in cui venne, tra l'altro, internato in un istituto per pazzi – inizia il periodo nel quale scrive le sue maggiori opere. Un'attività molto intensa, in cui lo coadiu-

vano amici e collaboratori. Fra questi, dapprima lo storico Augustin Thierry e successivamente (dal 1817), soprattutto Auguste Comte, il quale diverrà il suo più valido allievo e prosecutore. Sono gli anni in cui Saint-Simon organizza anche una serie di pubblicazioni periodiche attraverso le quali intende diffondere la sua dottrina sociale. Appaiono quindi: sia *L'Industrie, ou Discussions politiques, morales et philosophiques* (1816-1818); sia *L'Organisateur* (1819-1820); sia *Du système industriel* (1820-1822); sia *Catéchisme des industriels* (1823-1824).

Le sue condizioni economiche restano però critiche sino al 1823, anno nel quale ebbe la ventura di incontrare quello che si sarebbe rivelato un generoso amico e protettore, il banchiere Olindo Rodriguez, seguace del suo sistema di idee scientifico-positiviste. È allora che Saint-Simon forma un nuovo gruppo di discepoli. Proprio in quest'ultimo periodo della sua vita, egli scrive la sua opera conclusiva (il *Nouveau christianisme. Dialogues entre un Conservateur et un Novateur*, del 1825), in cui ripropone una 'morale sociale', non più quella tradizionale, ma una morale 'solidarista', basata cioè sulla fratellanza e sulla giustizia, quali ideali correttivi o compensativi per i mali che anche la nuova società industriale ora manifestava. C'è qui la denuncia della crescente emarginazione delle classi subalterne alla borghesia, cioè alle stesse classi degli scienziati e degli industriali in cui saint-Simon aveva inizialmente riposto le speranze di una rinascita sociale.

Alla sua morte, il 19 maggio 1825, proprio su questo dilacerante dilemma da lui ereditato si doveva misurare la sua scuola, i molti discepoli e scrittori. Per un verso, tutti rimasero affascinati

dalla sua esaltazione della società industriale, vista come il luogo del progresso scientifico-tecnologico e dell'accresciuto benessere delle classi dirigenti. Per altro verso, poi molti si dovettero convincere che proprio gli scienziati e gli industriali determinavano nuovi e peggiori squilibri economici, sociali e culturali.

Alla ricerca di una soluzione di queste contraddizioni si dedicò appunto Auguste Comte (1798-1857) teorizzando quanto il Maestro aveva intravisto in termini di armonia, di complementarietà fra le molteplici dimensioni umane, in una prospettiva di razionalizzazione progressiva delle conoscenze, dei comportamenti, delle situazioni. Qui dunque la dottrina saint-simoniana si trasfusa in Comte in una compendiosa concezione filosofica e sociale, esposta nel suo *Cours de philosophie positiviste* (composto fra il 1830-42). Una concezione incardinata su di una razionalità nutrita di certezze scientifiche, ma anche sulla consapevolezza della fondamentale presenza di dimensioni umane non commisurabili attraverso la sola ragione scientifica ed i processi tecnologici. Infatti Comte divenne alla fine addirittura il fondatore di una nuova religione, la religione positiva, che riecheggiando quella cristiana in certo modo poneva a confronto scienza e trascendenza, ragione e fede. In questo senso vanno viste le sue ultime opere: il *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité* (1851-54) ed il *Catéchisme positiviste* (1852). Sotto questo profilo, non meno di Saint-Simon, anche Comte non solo diede un decisivo contributo alla rifondazione della moderna scienza sociale, ed assieme anticiparono anche non poche posizioni dello stesso socialismo.

Il pensiero

Sui fondamenti della filosofia saint-simoniana va anzitutto considerato il primato della scienze matematiche, fisiche e sperimentali, teorizzato nel XVII secolo da Descartes, Leibniz e Newton. Un primato che Saint-Simon riconosce e fa suo incardinandovi le sue prime formulazioni filosofiche. Sulla traccia di Newton, nelle *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803), Saint-Simon intende infatti elaborare una nuova teoria universale. Ricerca cioè il principio capace di dimostrare

la sostanziale unitarietà dell'universo fisico e del mondo morale. E riconosce questo principio nella 'legge di gravitazione universale' formulata da Newton, quale *sintesi razionale* di tutto il sapere, cioè spiegazione complessiva delle *scienze naturali* e delle *scienze dello spirito*.

Convinto di poter raggiungere attraverso il metodo scientifico la totalità delle conoscenze, Saint-Simon reinterpreta l'intero svolgimento della storia umana nella prospettiva di una 'scienza uni-

versale', dalla quale sia i valori della morale che le idee della politica possano trarre un significato razionale, definibile secondo i criteri di una scienza esatta, come dati di un calcolo matematico. Sotto questa angolazione vanno viste appunto le sue principali opere degli anni 1802-1813.

Gradualmente, però, Saint-Simon perde fiducia in questa sua iniziale visione scienziata e razionalista. Non crede più di poter dedurre con i soli criteri dalle scienze fisico-matematiche l'evidenza dei principi politici e dei valori morali su cui rifondare la moderna società politica. Pertanto, nella seconda parte della sua riflessione, egli affronta invece questa problematicità della storia umana. Compiendo una profonda svolta psicologico-filosofica, ora Saint-Simon si muove nella dimensione delle scienze umane. È allora che con lo storico Augustin Thierry scrive *De la réorganisation de la société européenne* (1814). Precisamente su questo piano della progettualità ideologica e politica, Saint-Simon sembra riprendere alcuni spunti dalle concezioni organicistiche della società, l'idea cioè dell'organismo sociale visto come un corpo costituito da molteplici elementi e fattori diversi, ma tutti vicendevolmente interagenti, complementari in una distinzione delle primarie funzioni sociali.

Qui è percepibile l'influsso di consimili concezioni formulate da altri filosofi contemporanei. Intanto, quelle dei 'tradizionalisti'. Anche se non quelle di Joseph de Maistre, bensì di quelli fra di loro che si dimostrano animati da un crescente orientamento progressista e liberale. In particolare di Bonald e di Ballanche. Combinando le teorie di Bonald sulla molteplicità di stadi di incivilimento nelle epoche passate, con la visione progressista del 'girondino', rivoluzionario marchese di Condorcet, anche Saint-Simon opera una riconsiderazione della storia sulla base della distinzione fra 'periodi critici' e 'periodi organici'. Mentre nei primi domina il disordine e manca una 'gerarchia legittima', invece nei periodi organici si consolida l'equilibrio sociale ed il comando è esercitato dai 'migliori', da un'élite che è al vertice della giusta gerarchia delle funzioni.

D'altra parte, sin da questi suoi inizi Saint-Simon considera ormai ineluttabile prender atto che l'epoca presente, inaugurata dalla Rivoluzione francese, richiede una nuova strutturazione delle funzioni sociali. Una nuova gerarchia da

instaurare contro ogni tendenza egualitaria. Soprattutto contro il radicalismo democratico, i cui esiti tragici si erano visti fra 1792-94.

Laddove, nell'antico regime, al vertice della piramide sociale c'erano i nobili, la classe guerriera, adesso la rivoluzione ha finalmente innalzato al loro posto i 'produttori' di beni economici, i creatori di quella ricchezza che peraltro deve essere distribuita nei diversi ceti sociali con criteri di umanità e di giustizia.

In questi termini, si avvertono in lui gli echi del primato che nel suo infuocato libello, nel 1789, Emmanuel Sieyès attribuiva alla borghesia, al Terzo stato. Questo stesso primato è quanto ora Saint-Simon teorizza come tratto saliente dell'epoca contemporanea. In certo modo qui coincidono la rivoluzione economica e la rivoluzione politica, in una redistribuzione dei ruoli e delle funzioni fra le classi. Nascerà dunque una nuova epoca. In essa trionferanno la scienza e l'industria, mentre l'attività politica si ridurrà alla semplice *amministrazione del capitale sociale*.

Allora, al vertice dell'edificio sociale, gli scienziati indagheranno sulle leggi della società, cercando di carpirne e codificarne i principi fondamentali. A questa loro funzione di ricerca del nesso fra le leggi universali e la natura sociale dell'uomo corrisponderà una vera e propria funzione legislativa da parte di un '*consiglio industriale*', formato da fabbricanti, coltivatori e commercianti (industria, agricoltura e commercio). La funzione esecutiva sarà infine svolta dai 'banchieri'.

Quantunque non vi siano qui né alcuna condanna del capitalismo, né alcun accenno alla lotta di classe, tuttavia Saint-Simon anticipa la critica all'individualismo sfrenato, al liberismo economico. Una critica argomentata nella rivalutazione del fine sociale e comunque incentrata sul primato della politica rispetto all'economia, in una reciproca interazione di processi complementari nella realtà umana complessiva.

A queste concezioni, che caratterizzano nel senso di un rigido razionalismo scienziata le sue opere fra 1816-1824 (cioè da *L'Industria* sino al *Catechisme des industriels*), fece seguito negli ultimi suoi anni una fase di riflessione, come appare dall'ultima sua opera, *Le nouveau Christianisme*. Qui la religione cristiana è rivalutata, ma in contrapposizione alla dottrina teologica della Chie-

sa. Il 'nuovo cristianesimo' si fonda sulla fratellanza universale ed ha come fondamento il miglioramento delle condizioni delle classi povere. A questo messaggio si legheranno i suoi allievi e

discepoli. La 'scuola sansimonista' professerà una religiosità che peraltro si discosta sia all'individualismo economicista borghese, sia da qualsiasi pretesa teocratica di trascendenza.

Le opere

- *Lettre aux Européens* (1802).
- *Lettre d'un habitant de Genève à l'humanité* (1802).
- *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* (1803).
- *Essai sur l'organisation sociale* (1804).
- *Introduction aux travaux scientifiques du dix-neuvième siècle* (1807-1808).
- *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou Introduction à la philosophie du dix-neuvième siècle* (1810).
- *Mémoire sur la science de l'homme* (1813).
- *Travail sur la gravitation universelle* (1813).
- *De la réorganisation de la société européenne* (1814).
- *Prospectus d'un ouvrage ayant pour titre: Le Dé-*

fenseur des propriétaires de domaines nationaux (1815).

- *L'Industrie, ou Discussions politiques, morales et philosophiques* (1816-1818).
- *Le Politique, ou essais sur la politique qui convient aux hommes du XIXe siècle* (1819).
- *L'Organisateur* (1819-1820).
- *Sur la loi des élections* (1820).
- *Du système industriel* (1820-1822).
- *Des Bourbons et des Stuarts* (1822).
- *Catéchisme des industriels* (1823-1824).
- *Nouveau christianisme. Dialogues entre un Conservateur et un Novateur* (1825).

La critica

G. WEIL, *Saint-Simon et son oeuvre*, Paris, 1894; M. LEROY, *Le socialisme des producteurs. H. de Saint-Simon*, Paris, 1924; M. DOMMANGET, *H. de Saint-Simon*, Paris, 1953; G. GURVITCH, *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine. Saint-Simon et Proudhon*, Paris, 1955; ID., *Saint-Simon sociologue*, Paris, 1960; F. GENTILE, *Dalla concezione illuminista alla concezione storicistica della vita sociale. Saggio sul concetto di società nel*

pensiero di C.H. de Saint-Simon, Padova, 1960; D. FISICHELLA, *Il potere nella società industriale. Saint-Simon e Comte*, Napoli, 1965; Maria Teresa BOVETTI PICHETTO, *Introduzione [e Nota biografica; Nota bibliografica]*, a: SAINT-SIMON, *Opere*, Torino, Utet, 1975, pp. 9-110; Arturo COLOMBO, *Saint Simon*, in: *Grande Dizionario Enciclopedico*, Torino, Utet, vol. XVI, 1971, pp. 519-520.

Gian Domenico Romagnosi (Salsomaggiore, 1761 - Milano, 1835)

Dopo gli studi, a Piacenza, nel collegio Alberoni retto dai Gesuiti, si laurea in giurisprudenza nel 1786 a Parma. Dapprima notaio, in seguito alla pubblicazione del suo primo lavoro, la *Genesis del diritto penale* (1791), ottiene l'incarico di pretore a Trento, dove continuerà poi l'attività di avvocato. Forse allora aderisce alla massoneria e fonda una 'Loggia Gioseffina', probabilmente ispirata alla 'Loggia nazionale', a suo tempo voluta dall'imperatore d'Austria Giuseppe II.

Sono gli anni in cui appaiono i suoi primi lavori, non solo di carattere giuridico, ma anche propriamente di argomento politico, con una misurata adesione alle idee rivoluzionarie. Adesione palesata sia con *Cosa è eguaglianza* (1792), sia con *Cosa è libertà. Primo avviso al popolo* (1793), che gli costarono quindici mesi di prigione. Infatti, per queste sue idee, viene incarcerato nel 1799 ad Innsbruck, con l'accusa di attività anti-austriaca.

L'arrivo di Bonaparte determina la liberazione dei detenuti politici. Allora Romagnosi collabora con i Francesi. È convinto che gli ideali di libertà nazionale da loro accesi nella Penisola possano davvero portare all'unità ed indipendenza d'Italia. Aderisce alla Repubblica cisalpina ed infine al Regno d'Italia. Ne riceve la cattedra di diritto pubblico a Parma, nel 1802, dove insegna fino al 1805. In seguito ottiene anche la cattedra di Diritto civile nell'università di Pavia. In questo periodo, pubblica fra l'altro *l'Introduzione allo studio del diritto pubblico universale* (1805), opera che gli assicurò ampia fama e successo politico. Tanto da ottenere, a Milano, capitale del Regno d'Italia, non solo l'incarico di collaborare alla stesura del *Codice penale* e del *Codice di procedura civile*, ma la nomina a membro della Scuola di Alta legislazione e di consultore del Ministro di Giustizia.

Frattanto, nel 1808 fonda a Milano la Scuola speciale politico-legale, insegnandovi (fino al 1817, quando con la Restaurazione la scuola venne soppressa) "alta legislazione nei suoi rapporti con la pubblica amministrazione". Dal 1812, fino al 1814, dirige il *'Giornale di giurisprudenza universale'*, e pubblica anonima, nel 1815, la prima parte dell'opera intitolata *Della costituzione di una monarchia nazionale rappresentativa*. Siamo alla fine dell'epoca napoleonica, ma come si vede in que-

sto testo Romagnosi non rinuncia alle sue idee, sostenendo la necessità di costituire uno Stato italiano indipendente nel Lombardo-Veneto. D'altra parte, la sua prospettiva di un'indipendenza 'nazionale' e di 'libertà costituzionali' era incompatibile (ben più che con il trascorso Impero napoleonico) con i criteri reazionari di Vienna. È noto quanto la politica di Metternich (antiliberale, anti-parlamentare ed anti-indipendentistica) condizionò tutta l'Europa della Santa Alleanza, stipulata fra i vincitori di Napoleone, con criteri di intervento militare nelle singole aree di eventuale insorgenza. Sottoposto ad inchiesta, nel 1815 Romagnosi viene, per queste sue idee, allontanato da ogni incarico pubblico.

Sarà di nuovo arrestato, come carbonaro, nel 1820-21, ai tempi dei moti innescati in tutta Italia dall'esempio della rivoluzione costituzionale napoletana. In sostanza, per le sue antiche convinzioni latomistiche venne coinvolto nella repressione che vide imprigionati Silvio Pellico, Pietro Maroncelli e Federico Gonfalonieri. In carcere scrive *Dell'insegnamento primitivo delle matematiche* (1822). Assolto per insufficienza di prove, privato della cattedra, volle espatriare, per un incarico offertogli dal governo inglese di insegnare Giurisprudenza teoretica nell'università di Corfù. Vi dovette rinunciare, in quanto le autorità austriache gli rifiutarono il passaporto. Nonostante queste difficoltà, Romagnosi pubblica nel 1832 *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento*, collaborando a diversi periodici (alla *'Biblioteca Italiana'*, alla *'Antologia'* ed agli *'Annali Universali di Statistica'*).

Negli ultimi anni visse in grandi ristrettezze economiche, semiparalizzato, confortato dalla assidua presenza dei suoi allievi prediletti, Cesare Cantù, Carlo Cattaneo e Giuseppe Ferrari [cfr. scheda n. XVII]. In questa ermarginazione politica, economica e sociale, Romagnosi continua con grande determinazione la sua attivissima produzione di ricerca nei diversi campi della filosofia, dell'economia, della storia e della politica. In tale periodo scrisse, fra l'altro: *Del sansimonismo* (1832); *Dell'indole dei fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia* (1832); *Della vita degli Stati* (1832-35); *La scienza delle costituzioni. Volumi I-II* (1847, ed. postuma).

Se al fondo del pensiero romagnosiano c'è una fede razionalistica che nel riferimento, del resto critico, al naturalismo illuminista annuncia in parte certe posizioni che potrebbero sembrare del tutto positiviste (influenzate cioè da Saint-Simon), nondimeno non va trascurato il suo forte richiamo al fattore creativo, ai processi di trasformazione della natura da parte dell'uomo, che sin dall'inizio Romagnosi riconduce all'importanza dell'esperienza morale, del ruolo della volontà individuale.

Sotto questo profilo non sarebbe sbagliato riconoscere in questa sua insistenza sulla distinzione fra dimensione fisica, materiale, e dimensione spirituale, razionale (ed eminentemente demiurgica, creativa, 'artistica') un precoce superamento non solo del naturalismo, del sensismo dei *philosophes* materialisti (come gli illuministi Helvétius, D'Holbach). Infatti, Romagnosi appuntava la sua critica allo stesso Saint-Simon [cfr. la scheda n. IV] riguardo allo scientismo ed alla struttura gerarchica della società industriale incardinata nel primato della casta degli scienziati e dei tecnocrati.

In questo suo anti-positivismo, anti-scientismo, Romagnosi non è affatto ostile, ed anzi del tutto convinto dell'importanza sia della scienza, sia della tecnica, sia dell'economia. Vi scorge però altrettante dimensioni della società umana complessiva, da armonizzare in una reciproca interazione di funzioni socialmente utili. E questa edificata sulla base del costante primato dei valori etici e dei fattori politici. A suo modo di vedere, era un tragico errore concepire, come i sant-simoniani, una società gerarchizzata a tutto vantaggio della tecnica e dell'industria, considerate come l'ultimo stadio di un progresso continuo ed inarrestabile della civiltà.

Secondo Romagnosi, proprio l'agricoltura, assieme all'industria, al commercio ed alle arti (illuminate dall'etica e dal diritto) era il fattore primario che aveva determinato il vero progresso, in una direzione diversa da quella cui si stava avviando la società industriale.

Come riconoscerà Giuseppe Ferrari [cfr. la scheda n. XVII], Romagnosi nella fase conclusiva della sua esistenza (quando scrisse ben dieci opere in nove anni) si pose il quesito delle origini della civiltà, dimostrando che non più di tanto

si poteva ricondurle al 'caso' o alla 'fortuna'. Con questo, da scienziato convinto della necessità di riscontri oggettivi, non azzardava ipotesi pericolose e tragiche su primogeniture e primati, tanto meno di stirpe o di razza, anche se all'Italia riconosceva certo quello di aver 'ospitato' (un po' come avevano già detto Vico e Vincenzo Cuoco) una nuova fase dell'incivilimento.

Nell'opera intitolata *Sull'indole e sui fattori dell'incivilimento* (del 1832), – eco forse della sua iniziale affiliazione massonica (ALBERTONI, 1979, p. 29) – Romagnosi riconduceva queste origini ad un evento destinato a restare misterioso, indecifrabile, ma non fortuito o 'accidentale'. Era questo certo un'eco delle sue convinzioni illuministe, vissute da lui sempre senza radicalismi e senza alcuna concessione al naturalismo meccanicista di troppi *philosophes* e da ultimo dagli stessi saint-simoniani.

Secondo Romagnosi l'incivilimento non scaturiva dalla natura istintuale ma grazie all'opera di superiori talenti (i *Tesmoforesi*), che avevano veicolati i lumi nei popoli selvaggi. Proprio in questi *Tesmoforesi*, nella loro genialità innovativa (propriamente un' arte creativa – l' *arte regia* di Platone e di Aristotele – degli ordinamenti civili), andavano riconosciuti i veri 'fondatori' delle società civilizzate. Dunque importante la fase costitutiva svolta da questi *Tesmoforesi*, che avevano innescato il fuoco iniziale di un lungo corso di tempo dell'incivilimento.

Da qui poi la particolare connotazione del costituzionalismo romagnosiano. L'attuale riferimento all'esigenza costituzionale era da lui visto come il termine d'arrivo di un processo scandito fra contrasti, antagonismi, concorrenze di reciproche pretese dei diversi gruppi ed aggregati umani. Un progresso conseguito attraverso dure resistenze da parte della barbarie, in secoli appunto di antagonismi che si erano poi 'pareggiati', in un equilibrio finalmente raggiunto. Ma in Romagnosi si tratta di un equilibrio diverso dalle concezioni del progresso definitivo, irreversibile (secondo cioè le tesi ottimiste di Condorcet, nel suo *Esquisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain*, del 1794). Un processo, secondo Romagnosi, mai definitivo, sempre instabile, da conservare gelosamente e da recuperare dopo le

inarrestabili periodiche retrogradazioni. Dunque mai del tutto compromesso nelle ricorrenti crisi, che a taluni facevano invece dubitare dell'inarrestabilità ed irreversibilità del progresso umano (FERRARI, 1913, pp. 124-125).

Leggendo in questa chiave le concezioni di Romagnosi, uno dei suoi più fedeli allievi ed interpreti, appunto Giuseppe Ferrari ne identificava esattamente il nucleo organizzativo nella sequenza dei quattro grandi periodi dell'incivilimento universale. Al periodo della *fondazione* (grazie ai *Tesmoforesi*) era seguito quello della *concorrenza*, poi quello del *pareggiamento* ed infine quello dell'*assicurazione*, ossia della conservazione dei risultati acquisiti (*ib.*, p. 43).

D'altra parte, Romagnosi non rimaneva affatto nell'indefinibile dimensione delle origini, in quanto considerava coerentemente i quesiti del tempo presente, non esitando ad accettare l'apporto autoritario della stessa Rivoluzione francese e dell'Impero napoleonico. Non lo spaventavano infatti i poteri eccezionali della dittatura giacobina (fra 1792-94), poi del Direttorio (fra 1795-1799), né i pieni poteri conferiti al *Primo Console* (fra 1800-1803). E neanche la stessa autorità imperiale assunta da Bonaparte (fra il 1804-14). Qui, infatti Romagnosi riprende la nozione di 'relatività delle forme politiche' elaborata da Rousseau, convinto come lui sia che il dispotismo potesse annidarsi in ogni forma istituzionale, repubblicana o monarchica, sia della necessità di pieni poteri nelle ricorrenti crisi del sistema.

Quanto invece sembrava essenziale al Romagnosi era che il potere non fosse mai indefinitamente e totalmente assoluto. E tale poteva essere in ogni pur democratica forma di governo. Per cui si trattava di costruire un ordine politico in cui fosse rispettata davvero la 'volontà della nazione', la troppo volte evocata 'sovranità popolare'. Istanze realizzabili solo in un sistema in cui i singoli corpi sociali e gli stessi individui potessero avere una voce, un ruolo. Nel rispetto, cioè, dei propri diritti particolari, contestuale a quello per i doveri verso l'ordine con tanta fatica, tanta 'arte', e tanto decorso di tragiche vicende si era potuto ricostruire.

Entro il cerchio dinamico di questo tipo di organismo, nell'instabile equilibrio perennemente da riallineare e difendere, ora l'epoca con-

temporanea doveva riconoscere alle stesse nazionalità un loro ruolo in una nuova fase dell'incivilimento. E, fra queste voci nazionali, l'Italia poteva ancora aspirare ad un primato, ma nel contesto di una federazione di Stati sostanzialmente liberi al loro interno ed indipendenti all'esterno. Un federalismo, comunque, ben diverso, per le sue componenti etico-politiche (per il riconosciuto primato dei valori morali) dalla concezione saint-simoniana degli Stati Uniti d'Europa.

Nella *Scienza delle costituzioni*, Romagnosi specifica questa sua concezione parlando di 'etnicarchia' (*Opere edite ed inedite... Vol. VIII. Parte I. Scienza delle costituzioni*. Milano, dallo Stabilimento librario Volpato, 1849).

"Pace e prosperità interna ed esterna, ecco lo scopo della politica. Questo scopo non si può ottenere che coll' *etnicarchia*, ossia col *dominio nazionale*. Il dominio nazionale importa che tutta una nazione comandi in casa sua. Ma tutta una Nazione non comanda, quando lo straniero padroneggia tutta o parte della medesima. Tutta una Nazione non comanda, quando essa è divisa fra più governi propri. Tutta la Nazione finalmente non comanda, quando solamente certe classi o certi uomini, o un uomo solo, fanno o possono far prevalere la loro privata volontà alla volontà di un popolo. Nazioni intere indipendenti, padrone di tutto il loro territorio, e viventi sotto un solo Governo temperato. Ecco dunque lo stato ultimo del mondo, voluto dalla natura e dalla ragione, onde ottener pace e prosperità interna ed esterna. Ecco in che consiste l'*etnicarchia*" (*ib.*, p. 225).

Dunque unità d'Italia in un sistema politico costituzionalmente regolato, in un rapporto di collaborazione e solidarietà con tutte le altre nazioni. Ecco il messaggio risorgimentale romagnosiano, che sarà ripreso non solo, sotto angolazioni diverse, da Mazzini [cfr. la scheda n. XIV] ma specialmente dal federalismo dei suoi allievi prediletti, Cattaneo e Ferrari.

Mette qui conto – rinviando alcuni approfondimenti sul Ferrari – di accennare invece alla figura ed all'attività di Cattaneo. Quest'ultimo, nella sua concezione complessa della realtà umana, sociale e politica, rivela l'impronta della speculazione romagnosiana. Per un verso, si avvicina infatti al suo maestro per una prospettiva

articolata della vita degli Stati (liberi al loro interno ed indipendenti come nazioni, pur connesse in un superiore organismo) secondo appunto il riconoscimento del primato del modello federativo. Per altro verso Cattaneo se ne differenzia (ed in questo si avvicina a Mazzini ed a Ferrari) per il suo profondo e costante sentimento repubblicano. Un ideale al quale Cattaneo riferirà sempre la sua visione politica, incentrata appunto sul progetto di una federazione di Stati italiani. Da qui i suoi molti nemici e le avversità cui andò incontro.

Le iniziative di pubblicista del Cattaneo, quasi sempre anonime, lo portano alla collaborazione con la *'Antologia'* del Vieusseux (nel 1822), con uno scritto dedicato al suo maestro, Romagnosi, del quale conserverà sempre una impronta profonda nella sua riflessione. E con lui collabora, sempre senza firmarsi, sugli stessi *'Annali Universali di Statistica'* (fra il 1833 ed il 1838).

Scrivendo le *Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge agli Israeliti*, nel 1835, opera in cui manifesta il suo liberalismo (oltre alle convinzioni liberiste), che gli valse subito una censura parziale al testo. Nel 1839 dà inizio a quello che possiamo considerare il monumento di tutta la sua vita, il *'Repertorio mensile di studi applicati alla cultura e prosperità sociale'*, che poi assunse il titolo sotto cui divenne un importante organo della cultura milanese ed italiana. Infatti, del *'Politecnico'* usciranno ben sette volumi, fino all'anno 1844.

In questo momento Cattaneo rivela il tratto più significativo della sua personalità, con una fede nel progresso scientifico ed industriale che parrebbe avvicinarlo alle teorie dei saint-simoniani. Se non fosse che, sulla traccia del Romagnosi, egli pone grande attenzione all'analisi concreta dei singoli aggregati umani, studiando le differenziazioni che molteplici fattori (ambientali, geografici, etnici, culturali) hanno nella vita dei popoli. In questo palesa l'eco della concezione 'etnicarchica' romagnosiana. In tal senso vanno viste le sue *Notizie naturali e civili su la Lombardia*, come pure alcune relazioni sulle istituzioni agrarie dell'Italia settentrionale (del 1847).

Si capisce pertanto come su di lui cadessero gli occhi della polizia austriaca. Nel 1848 è proposto per la deportazione, da cui lo salva l'inter-

vento del Viceré. Ora Cattaneo si lega ad una concezione riformista, alla visione di una federazione di popoli, sia pure nella cornice dell'Impero asburgico. L'impossibilità di ottenere tali aperture da Vienna lo vede a capo delle Cinque Giornate di Milano. Estraneo alle congiure ed ai settarismi, Cattaneo non si ritrae dall'urgenza di un'azione politica diretta ad ottenere l'indipendenza. Alla federazione italiana Cattaneo imprime una prospettiva europeista. È l'unica voce del Risorgimento italiano a rivendicare nel 1848 la 'saint-simoniana' esigenza degli Stati Uniti d'Europa.

Il richiamo all'indipendenza nazionale italiana sotto forma di federazione, collegata con le altre nazioni in una federazione universale, si riallaccia anche alla 'profezia' di Saint-Simon degli Stati Uniti d'Europa. Ma qui in Cattaneo appunto nel senso della più esauriente individuazione (del tutto romagnosiana) del carattere peculiare dei singoli popoli. Una visione diversa da quella di Saint-Simon, il quale invece per un verso concepisce la federazione superiore del tutto alle singole società nazionali (cancellandone le differenti condizioni ed istanze politiche e culturali), mentre per l'altro verso considera una società universale definitivamente pervenuta al progresso. Secondo cioè la suddetta visione ottimistica del tardo illuminismo di Condorcet.

Non c'è niente di tutta questa visione gerarchica della nuova società nelle convinzioni e nelle teorie federaliste né di Cattaneo né di Ferrari. Entrambi sottoscrivono la presa di distanza che già il loro maestro Romagnosi aveva compiuto (in nome di una concezione incentrata sul nesso vivente fra distinte individualità di gruppi, associazioni, nazioni) rispetto all'ottimismo scienziato ed alla concezione gerarchica della moderna società industriale di Saint-Simon.

Non diversamente dal Cattaneo, sulla traccia di Romagnosi anche Ferrari contrapporrà alla verticale struttura sociale del Saint-Simon il modello federativo, l'unione fra singole entità in un tutto (senza gerarchizzazioni e fondato su di una vicendevole interazione). Sono questi gli echi lontani della visione romagnosiana della complessità della politica, irriducibile a singoli aspetti come a mutilanti totalizzazioni.

Le opere

- *Genesi del diritto penale* (1791).
- *Discorso sull'amore delle donne considerato come motore precipuo della legislazione* (1792).
- *Cosa è eguaglianza* (1792).
- *Cosa è libertà. Primo avviso al popolo* (1793).
- *Introduzione allo studio del Diritto Pubblico universale* (1805).
- *Genesi del Diritto Penale* (1807).
- *Saggio filosofico-politico sopra l'istruzione pubblica legale* (1807).
- *Istituzioni di Diritto Amministrativo. Tomo I. Principi fondamentali* (1814).
- *Della costituzione di una monarchia nazionale rappresentativa* (1815).
- *Assunto primo della Scienza del Diritto naturale* (1820).
- *Della condotta delle acque secondo le vecchie, intermedie e vigenti legislazioni. Tomi I-VI* (1822-25).
- *Della suprema economia dell'umano sapere* (1828).
- *Che cosa è l'incivilimento?* (1832).
- *Del sansimonismo* (1832).
- *Dell'indole dei fattori dell'incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia* (1832).
- *Della vita degli Stati* (1832-35).
- *Ricerche sulla validità dei giudicj del Pubblico a discernere il vero dal falso* (1836);
- *La scienza delle costituzioni. Volumi I-II* (1847, ed. postuma).

La critica

Giuseppe FERRARI, *La mente di G.D. Romagnosi*. Milano, Stamperia Imperiale, 1835 [Cfr. l'edizione: Milano, 1913, a cura di Odoardo Campa]; Clemente REBORA, *Il Risorgimento italiano. G. D. Romagnosi nel pensiero del Risorgimento*, 'Rivista d'Italia', XXV, 1911, fasc. 11; F. ORESTANO, *Giandomenico Romagnosi. Discorso commemorativo per il centenario della morte pronunziato in Campidoglio il 9 giugno 1935*. Roma, 1935; *Atti del Convegno di studi... nel bicentenario della nascita*, 'Studi parmensi', X, 1961; Carlo

CURCIO, *Il genio politico di G.D. Romagnosi*, prolusione a: *Ib.*; Gioele SOLARI, *La filosofia politica*. Bari, 1974, II, pp. 267-314, 350-351; *Atti del Convegno di studi... nel bicentenario della nascita*, 'Studi parmensi', X, 1961; Ettore A. ALBERTONI, *La vita degli Stati e l'incivilimento dei popoli nel pensiero politico di G.D. Romagnosi. Con la cronologia degli scritti e delle edizioni italiane ed il testo del primo libro Della vita degli Stati*. Milano, 1979; M. D'ADDIO, *Storia delle Dottrine politiche*. II. Genova, 1996, pp. 271-280.

VI.

Filippo Buonarroti

(Pisa, 1761 - Parigi, 1837)

La vita

Nasce a Pisa dalla stessa famiglia del grande Michelangelo (dal ramo Buonarroti Simoni), appartenente al patriziato toscano con quattro quarti di nobiltà (delle famiglie Buonarroti e Bizzarini, Malevolti e Marescotti). Per tale condizione elevata può frequentare la scuola del più antico e rinomato convento di Firenze (costituito da Benedettini cassinesi), la Badia Fiorentina. Qui segue i corsi di matematica e filosofia. Nel 1778, ammesso al rango di Cavaliere di Santo Stefano, presta servizio nella segreteria del Granduca di Toscana, ma in seguito, nel 1780, abbandona una carriera piena di promesse per fuggire a Marsiglia arruolandosi nel reggimento *Royal-Italien*. Dopo pochi mesi, la famiglia interviene per farlo rimpatriare (SAITTA, 1967, p. 11).

Seguiti di malavoglia gli studi, nel giugno 1782 si laurea in giurisprudenza. Intrapresa poi l'attività di libraio, finisce per le sue idee per incorrere nei rigori della censura, per cui nel 1786 la polizia gli vieta di continuare in tale attività commerciale, accusandolo di introdurre nel Granducato libri proibiti ed osceni. Allora tenta la via del giornalismo, ottenendo nel dicembre di quello stesso anno il permesso di pubblicare a Firenze un foglio settimanale redatto in francese, il *'Journal politique'*.

Al termine di questo primo esperimento di pubblicista, nel novembre del 1787 inizia a collaborare alla fiorentina *'Gazzetta Universale'*, diretta dall'abate Vincezo Piombi. Su queste pagine, espresse nell'anno 1789 approvazione per gli eventi rivoluzionari francesi. Nello stesso anno scrisse una lunga memoria al Granduca, sotto forma di *'supplica'* per ottenere la partecipazione alla redazione del Codice civile. In questa memoria peraltro Buonarroti esprimeva adesione alle teorie dei Fisiocratici, la scuola di economisti capeggiati da Quesnay, che in Francia consigliavano alla Corte i criteri delle necessarie riforme, sottolineando comunque il primato dell'agricoltura. Buonarroti sottoscrisse la loro denuncia del principale male sociale nella gran massa dei *'disoccupati'*, esclusi da ogni partecipazione al lavoro produttivo (DELLA PERUTA, p. ix).

Sin da qui Buonarroti sostiene l'esigenza di una più equa suddivisione della terra, per allentare le tensioni fra queste nuove categorie sociali,

gli *'occupati'* ed i *'disoccupati'*. Tensioni provocate non solo dall'apparizione nella società contemporanea di *'consumi artificiali'*, quali il lusso, gli eccessi della moda, i divertimenti mondani, le troppe feste e gli spettacoli teatrali. Si trattava, più in generale, di un profondo disagio collegato allo stesso progresso. La rivoluzione industriale aveva arricchito dei *'capitalisti'*, ma aveva anche allontanato dalla terra masse di uomini, intrupandoli in città divenute disumane, in condizioni di mera sopravvivenza.

Fino da questo momento, dunque, sono forti in lui gli echi di quanto pochi anni prima avevano detto in tal senso sia Jean Jacques Rousseau, sia conservatori come Edmund Burke. Aspetti diversi di un'ormai unanime critica serrata degli eccessi mercantili e finanziari del secolo XVIII. Da qui le matrici del socialismo buonarrotiano, a sfondo rurale, con suggestioni egalarie. Assertore di un'etica severa, troverà naturale l'incontro e la collaborazione con Maximilien Robespierre. Ma sarà questa la stessa anima del socialismo libertario, egalarario (anti-industriale ed anti-finanziario) che si ritrova in Francia nel XIX secolo: da Etienne Cabet, a Pierre Lérroux, a Charles Fourier, fino al socialismo a sfondo anarchico, anch'esso rurale e cooperativistico, di Pierre Joseph Proudhon. Un socialismo che si alimenta delle immagini egalarie, populiste, di Gracchus Babeuf e di Buonarroti, che annunciano Mazzini e Giuseppe Ferrari e si stagliano in netto contrasto con il primato che invece Marx ed Engels attribuiranno all'industria, fucina del proletariato urbano inquadrato nelle grandi fabbriche.

Con l'inizio della Rivoluzione francese Buonarroti si reca in Corsica. Intanto, a Versailles si erano aperti, il 5 maggio 1789, gli Stati generali. Prendeva corpo, finalmente, la rappresentanza della *'volontà generale'* della nazione. Era ancora, peraltro, impersonata dai tre *'ordini'*: del clero, della nobiltà e della borghesia. Si trattava della riunione dei tre corpi sociali (secondo l'antica terminologia: *'ordini'*) che la monarchia non aveva più voluto convocare dal 1615. Sotto l'impressione di questi eventi, in Corsica, il generale Pasquale Paoli si era ribellato al dominio della Repubblica di Genova, costituendo uno Stato indi-

pendente, ispirato alle idee costituzionali e rappresentative della prima fase della Rivoluzione francese.

Lì, nell'aprile 1790, Buonarroti conosce sia i fratelli Bonaparte, che inizialmente sono allineati con il generale Paoli, sia Saliceti, personaggio di primo piano nella politica francese in Italia. Qui, nel contempo, Buonarroti inizia le pubblicazioni del *'Giornale patriottico di Corsica'*, foglio di propaganda dei principi dell'Ottantanove. Si firma allora con lo pseudonimo di Abram Levi Salomon (SAITTA, 1967, p. 16).

Nel gennaio 1793, partecipa alla spedizione francese contro la Sardegna, nel corso della quale elabora una costituzione per gli abitanti della piccola comunità dell'isola di San Pietro. Tornato in Corsica, in maggio si reca in Francia dove la Convenzione gli concede la cittadinanza francese. Lì a Parigi fonda *'L'Amico della libertà italiana'*, sulle cui pagine Buonarroti palesa il convincimento che i popoli della Penisola, una volta liberati dai loro sovrani grazie alle armi francesi, avrebbero potuto riunirsi in una sola nazione.

Legatosi a Robespierre, in seguito Buonarroti è aggregato alle truppe del generale Masséna. Nel 1794, rientrando con queste in Italia, svolge le funzioni di proconsole a Oneglia, strappata alla sovranità del Regno di Sardegna. In quell'occasione pronunzia un importante discorso per la festa dell'*'Essere Supremo'*, il cui culto è stato istituito da Robespierre, e del quale Buonarroti riprende in sostanza i concetti (*ib.*, p. 19). Nel febbrile susseguirsi delle diverse ondate rivoluzionarie, anche l'*'Incorruttibile'* è a sua volta ghigliottinato, il 9 Termidoro dell'Anno II (secondo la terminologia introdotta dalla Rivoluzione, corrispondente al 27 luglio 1794). Con la fine del regime giacobino lo stesso Buonarroti diventa sospetto ed è quindi, nel febbraio 1795, destituito ed arrestato. Ma proprio in carcere conosce Gracchus Babeuf, convertendosi al suo credo egualitario.

Successivamente, con lo stabilizzarsi della reazione anti-giacobina dei 'Termidoriani' (in un nuovo regime, incentrato su di un esecutivo di cinque membri, appunto il Direttorio), Buonarroti viene amnistiato. È l'inizio di una nuova attività, di propagandista nella 'società popolare' che ha sede vicino al Panthéon (con la Rivoluzione insediato nell'ex-chiesa di Sainte Geneviève). Siamo ormai nel 1796, l'anno della *'con-*

giura degli eguali', ordita da Babeuf ed intesa ad abbattere il governo vigente per instaurare un regime comunistico.

La congiura venne scoperta il 10 maggio del 1796. In quanto membro del direttorio segreto dei congiurati capeggiati da Gracchus Babeuf, anche Buonarroti è condannato alla deportazione a vita. Nondimeno, sul momento è internato nel carcere di Cherbourg. Vi resta tre anni, e solo con il colpo di Stato di Bonaparte, il 18 Brumaio (novembre 1799) la sua condanna alla deportazione è trasformata nel confino.

Internato, perciò, dapprima, nel 1800, a Oléron (nella Charente Inferieure), è poi trasferito a Sospello, nel 1803, dove inizia la sua attività cospirativa, continuata (dopo un nuovo trasferimento, nel 1806, a Ginevra) negli anni seguenti. Nel 1813, su richiesta delle autorità imperiali austriache è costretto a trasferirsi a Grenoble. Appunto in questo decennio 1803-13, Buonarroti è certamente diventato uno dei principali organizzatori della Carboneria, riformandola con organismi centrali e periferici (SAITTA, 1967, p. 7).

Dapprima fonda la *Società dei Filadelfi* (o *Adelfia*). Quindi i *Sublimi Maestri Perfetti*. Infine, il *Mondo*. Attraverso questa organizzazione latomistica (diversa comunque dalla 'massoneria') Buonarroti tira le fila dei moti italiani del 1820-21, principalmente nell'Italia settentrionale. Pertanto, di nuovo per le pressioni delle autorità imperiali, il governo svizzero lo espelle da Ginevra, e Buonarroti nel 1823 si deve trasferire a Bruxelles, dove incontra la vasta schiera di ex-convenzionali e compagni del tempo rivoluzionario. Fra i molti altri: Barrère, Vadier, Cambon, Cavaignac, Prieur de la Marne. E soprattutto Sieyès, con cui non simpatizzava, ma alle cui nipoti Buonarroti impartì quelle lezioni di musica che in quel momento abitualmente dava per sopravvivere (*ib.*, p. 63).

A Bruxelles, Buonarroti pubblica, nel 1828, la *Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*. È una sorta di compendiosa memoria, ma soprattutto un progetto per il futuro, descritto sulla base della ricostruzione degli eventi del 1789-96. Del tutto in chiave critica, comunque Buonarroti ripercorre le diverse fasi rivoluzionarie. Vi riconosce il prevalere di egoismi ed ambizioni particolari che hanno compromesso il disegno robespierrista di una rimoralizzazione dell'ordine politico. Il do-

minio della fazioni ha riprecipitato la società in nuove forme di dispotismo, di vizio e di dissolutezza. Tutti mali dovuti alle troppe ricchezze ed alle sperequazioni fra i diversi ceti ed individui.

Dopo la rivoluzione 'borghese' del luglio 1830, rientrato in Francia, Buonarroti riorganizza quelle 'società democratiche' che ripropongono il credo egalaritario giacobino, ora attraverso un filtro 'comunistico' babeuviano, di contro alle nuove gerarchie egemoniche ed alle profonde disparità economiche e cetuali del regime 'monarchico-borghese' di Luigi Filippo (Louis Philippe d'Orléans).

Nel 1831 pensa di organizzare un movimento insurrezionale in Belgio, mentre disapprova quello organizzato in Italia, a partire dalla Savoia e dal Piemonte. Alla fine dell'anno entra comunque in corrispondenza con Giuseppe Mazzini. Nel 1832, Luigi Filippo fa processare i capi delle 'società democratiche' e allora Buonarroti ritiene giunto il momento di adattare alla nuova

emergenza reazionaria borghese il suo latomismo. Lo riorganizza dapprima in una 'carboneria riformata' e poi nella 'carboneria democratica universale'. Su queste basi, nel settembre 1832 si stipula un'alleanza fra il gruppo buonarrotiano (ora i *Veri italiani*) e la mazziniana *Giovane Italia*.

Ma dopo questa iniziale collaborazione con Mazzini, a seguito del fallimento del moto mazziniano in Savoia (nel febbraio 1834), Buonarroti rompe i rapporti con il rivoluzionario genovese dissentendo da lui ora anche per questioni programmatiche. La rottura inizia con un articolo di Buonarroti ospitato sulle pagine della *'Giovane Italia'*, foglio dell'organizzazione mazziniana. Ritiratosi a vita privata, negli ultimi anni Buonarroti è gradualmente soppiantato nella sua opera di propaganda insurrezionale e rivoluzionaria non soltanto da Mazzini, ma dallo stesso Louis Auguste Blanqui che si pone alla direzione del movimento carbonaro. Buonarroti muore a Parigi il 16 settembre 1837.

Il pensiero

La prima compiuta formulazione del suo programma di azione si ha nel discorso che nel 1794 tiene ad Oneglia, nel corso del quale si allinea alle concezioni etico-politiche di Robespierre, parlando dell' 'Essere supremo', la cui volontà è scolpita nei cuori degli 'uomini virtuosi', creatore "della libertà e dell'eguaglianza, terrore della tirannide e dell'ingiustizia, protettore dei 'sanculotti', dei giacobini, e sterminatore dei despoti e di tutti coloro che rifiutano di vedere negli altri dei 'fratelli'" (SAITTA, 1967, p. 19).

E soprattutto, sin da questo discorso, Buonarroti palesa, fra i primi, la sua fede nell'unità di tutti i popoli d'Italia, pienamente conseguibile solo tramite una lotta serrata sia contro gli avversari interni che contro il nemico esterno. Idee, dunque, anche qui in piena assonanza con le posizioni del giacobinismo 'montagnardo' di Robespierre, del quale è e resterà ammiratore entusiasta. Caduto l'*Incorruttibile*, nel 1794, anche Buonarroti cade in disgrazia e viene imprigionato. Termina così il primo periodo della sua vita politica.

A differenza di tanti altri giacobini della prima ora, e dello stesso Babeuf, invece Buonarroti ri-

marrà convinto per tutta l'epoca termidoriana e sino all'Impero napoleonico, che Robespierre era stato il vero fulcro della Rivoluzione. È pur vero che solo lui legge nel messaggio robespierriano un 'criptocomunismo' che poi ispirerà tutta la sua concezione egalaritaria (*ib.*, p. 21). Ed è proprio nel lungo peregrinare nelle carceri della repressione termidoriana che Buonarroti sente il fondo egalaritario che unisce robespierristi, democratici, repubblicani, in una comunità di condizione e di destino di tutti coloro che a vario titolo erano stati incarcerati dalla *nuova aristocrazia*. Quella dei Termidoriani che avevano snaturato la Rivoluzione in una nuova forma di tirannia.

È allora che matura in lui l'idea di una 'Vandea plebea', di una *rivoluzione dei poveri*, contro la società 'termidoriana' sprofondata nel lusso, nella vita mondana, nell'opulenza, nei vizi, sull'esempio del corrotto Barras, il capo del Direttorio, chiamato il 're di Parigi'. Poi l'incombente pericolo delle armate monarchiche sui confini rese necessaria un'amnistia che ridiede libertà a molti e con questi Buonarroti. Si era nell'ottobre 1795. Da allora Buonarroti milita nelle file degli oppositori del Direttorio, con i quali organizza la

conspirazione del 1796, la 'congiura degli Eguali'. Fece infatti parte del 'comitato segreto' che con Babeuf si trasformò subito, nel marzo, in un *Direttorio segreto di salute pubblica* che avrebbe dovuto abbattere il regime direttoriale ed instaurare intanto un *comunismo egalaritario*, tale da rendere effettiva (come voleva Babeuf) la *sovranità del popolo* e la *comunità* dei beni e delle attività produttive. Si trattava dunque di un programma incentrato sulla lotta di classe, sull'opposizione insanabile fra ricchi e poveri.

In sostanza, gli 'Eguali' volevano riprendere la costituzione del 1793, quella giacobina, a loro dire tradita e sviata dalla forzata imposizione della costituzione del 1795, direttoriale, oligarchica, 'contro-rivoluzionaria', elaborata dalla borghesia e dai nobili per annientare la rivendicazione dei diritti politici fondati sin dal 1789 sull'eguaglianza di ruoli, di beni e di posizioni. Da qui l'identificazione fra trionfo della dottrina egalaritaria comunista e la ripresa e conclusione vittoriosa della politica di guerra che i Giacobini avevano precedentemente indirizzato alla creazione di un sistema di repubbliche 'sorelle', attorno alla Francia, a difesa dei suoi confini (*ib.*, p. 26).

In questa temperie cospirativa comunque Buonarroto ha una sua posizione precisa. Secondo la sua visione, la rigenerazione degli uomini deve ripercorrere la via tracciata dalla prima fase della Rivoluzione (appunto prima della reazione termidoriana del 1794), quando cioè venne abbattuta tutta l'impalcatura feudale e monarchica della società. Ancor oggi, nel 1796, l'impegno rivoluzionario deve mirare ad impedire che si riproduca un sistema basato sulla proprietà privata, unico e vero ostacolo al ritorno dell'età dell'oro e della fraternità universale. Ma a differenza del programma giacobino, gli Eguali non volevano una 'legge agraria' che redistribuisse in maniera equa la proprietà della terra. Volevano, più semplicemente, la sua abolizione e l'instaurazione del comunismo.

Se questo era il sottofondo della 'congiura degli eguali', nondimeno Buonarroto e Babeuf non mancavano di considerare gli aspetti immediati della guerra contro i nemici esterni della Francia. Alla fine, la cospirazione contro il Direttorio, all'interno, si riconnetteva con la continuazione della guerra contro il nemico esterno. Vicino a Bonaparte, Buonarroto pensava di poter organiz-

zare attraverso l'*Armée d'Italie* un'insurrezione dei popoli della penisola. A troncare questi progetti e speranze intervenne la scoperta della 'congiura', il 10 maggio 1796.

Ora che la Rivoluzione poteva rientrare definitivamente nel suo alveo borghese e moderato, quale spazio politico poteva più avere il *comunismo egalaritario*? La via delle organizzazioni segrete, la via 'latomistica', sembrava l'unica da percorrere sul momento, e non soltanto contro il regime 'aristocratico-borghese' dei Termidoriani, ma ormai anche contro il sistema bonapartista.

Dal canto suo, ghigliottinato Babeuf ed altri congiurati nel maggio 1797, sfuggito alla morte, Buonarroto viene deportato e confinato, alla fine a Ginevra, dove (salvo un forzato trasferimento a Grenoble, fra 1813-14) per circa un ventennio è il capo occulto di tutte le organizzazioni segrete che cospirano contro il potere. Si tratta però di un latomismo particolare. Egli intese dare una direzione uniforme e centralizzata ad una miriade di settarismi ed alle stesse società massoniche legate sempre più al potere (ieri direttoriale, poi napoleonico, infine quello della monarchia della Restaurazione).

Del resto, già dal 1799, Buonarroto aveva contatti con una specie di anti-massoneria, con le sette dei *Filadelfi* e degli *Adelfi* (poi fuse nell'*Adelfia*). Sin dal cosiddetto 'triennio giacobino' della presenza delle armate francesi in Italia era sorto infatti un nuovo latomismo, la *Carboneria*, in contrasto crescente con la Massoneria, da sempre legata al potere (prima monarchico, poi repubblicano, infine imperiale). D'altro canto, l'*Adelfia* non era nemmeno la *Carboneria* e sembra che proprio Buonarroto ne fosse il creatore, facendone l'organo di un progetto egalaritario, tendente a realizzare il comunismo.

Tuttavia, in seguito questa struttura orizzontale, coerentemente egalaritaria, venne trasformata da Buonarroto in una nuova organizzazione, sotto il nome di *Sublimi Maestri Perfetti*, nella quale invece una piramide gerarchica venne a sostituire il primitivo fondamento egalaritario (*ib.*, p. 58).

Da qui i diversi livelli dell'attività cospiratrice che percorse soprattutto l'Italia della Restaurazione, fra i moti del 1820-21 e quelli mazziniani del 1830-31. Ora i *Sublimi Maestri Perfetti* divennero il primo grado, quello di base dei tre livelli dell'organizzazione latomistica buonarrotoiana.

Qui prevaleva una concezione mistica fondata sulla fede in un 'Dio Padre e legislatore degli uomini', da onorare con la 'carità' ed obbedire, considerando tutti i propri simili come fratelli, legati da scambievole amore (*ib.*, p. 59).

A questo fondamento 'etico-religioso' del suo credo 'egalitario-comunistico', Buonarroti venne tuttavia aggiungendosi un secondo livello latomistico, quello dei *Sublimi Eletti*, inteso a precisare sia i criteri selettivi della nuova classe di governo (tramite l'elezione e la rappresentanza parlamentare della *volontà della nazione*), sia i fini immediati dell'azione cospiratrice (cioè lo *sterminio* di chiunque usurpasse il supremo potere). Qui, se da un lato, preciso era il richiamo alle virtù del cittadino (la prudenza, la moderazione, la sobrietà, il lavoro, la giustizia, l'amore dell'umanità), dall'altro lato inequivocabilmente robspierista era il principio che nulla fosse illecito per assicurare il giusto premio alla virtù, alla capacità di lottare contro i vizi ed i crimini dell'egoismo (*ib.*, pp. 59-60). Nondimeno, era solo al terzo e più alto livello dell'organizzazione settaria che veniva rivelato agli adepti tutto intero il programma sovversivo, appunto il *comunismo egalitario*, l'abolizione della proprietà, vista come l'origine prima di tutti i mali.

Il difetto di questa concezione gradualistica del latomismo buonarroto era indubbiamente l'autoritarismo, la struttura gerarchica, che non solo contraddiceva il principio dell'eguaglianza, ma rendeva anche inefficace l'azione insurrezionale. In effetti, al primo livello (quello dell'organizzazione 'carbonara') si finiva per non comprendere le strategie concepite al 'terzo livello'. E tanto meno si sarebbero condivise le finalità egalitarie e comunistiche da parte di borghesi e nobili che pure attivamente militavano in prima persona in questo latomismo.

Al riguardo, si potrebbe dire che nel suo complesso la *Carboneria* dipendeva senza saperlo da un livello di progettualità e di iniziativa di cui non aveva alcuna conoscenza precisa e completa (*ib.*, p. 61). Da qui i contrasti che opposero Buonarroti sia al Blanqui che alle strategie mazziniane. Specialmente Giuseppe Mazzini [cfr. scheda n. XIV], dopo essersi inizialmente affiliato alla *Carboneria*, nel 1830, certamente nel suo esilio entrò in contatto epistolare con il Buonarroti. Nel settembre 1832, l'organizzazione dei *Veri Italiani*,

nel frattempo creata dal Buonarroti per intervenire nella Penisola, stabilì un patto di collaborazione con la mazziniana *Giovane Italia*. Da qui gli scritti che i buonarrotoiani poterono pubblicare sulle colonne della '*Giovane Italia*'. Nel febbraio del 1833, lo stesso Buonarroti scrisse un articolo intitolato *Del governo di un popolo in rivolta per conseguire la libertà*, nel quale auspicava un regime autoritario come preliminare all'instaurazione del sistema egalitario-comunistico. A queste posizioni si oppose Mazzini, con due postille all'articolo, di cui la prima respingeva l'idea di un *Comitato di salute pubblica*, non essendoci in Italia un nemico sociale da combattere, e la seconda criticava l'idea stessa di una dittatura, che invece Buonarroti considerava da sempre (sulla base delle concezioni di Rousseau e di Robespierre) come indispensabile per esercitare compiutamente ed in maniera efficace il potere rivoluzionario (*ib.*, p. 72).

Da qui un raffreddamento dei rapporti e l'aperta ostilità con Mazzini, dopo che la spedizione da questi progettata per invadere la Savoia (allora nel Regno di Sardegna) fallì nel 1834. Restavano peraltro anche i motivi ideologici a rendere incolmabile la distanza fra il 'senile cospiratore' toscano e la 'giovanile impazienza' del cospiratore genovese. Quest'ultimo non aveva alcun ricordo personale, né alcuna nostalgia per quelli che a Buonarroti sembravano gli anni migliori della Rivoluzione (fra 1789-96). E dunque Mazzini non vedeva alcuna necessità della ripresa del 'terrorismo giacobino'. Inoltre, la sua concezione del popolo era quella di un aggregato di parti coerenti, un'armonia di molteplici ceti e quindi non un corpo dilacerato dal conflitto di classe. C'era poi il rifiuto di Mazzini di considerare la proprietà come un male. E tanto meno egli era disposto ad accettare il primato che secondo Buonarroti la Francia aveva nel moto di rinnovamento dell'Europa, nel quale invece un suo ruolo precipuo doveva per il Genovese avere l'Italia (*Ib.*, pp. 73-74).

Ma anche in Francia nei suoi ultimi anni Buonarroti incontrò contrasti e subì sconfitte e delusioni fra gli stessi rivoluzionari. Intanto, restava la sua opposizione ad un repubblicanesimo come quello di Lafayette, che aveva a suo riferimento il modello costituzionale americano. Pertanto, Buonarroti dovette approfondire il suo

discorso sulle strutture di potere, da un lato eludendo raffronti istituzionali con il modello costituzionale suddetto, dall'altro accentuando invece la considerazione della questione sociale. In questo ambito, c'è nel Buonarroti una vera e propria anticipazione delle stesse posizioni socialistiche, anche se sostanzialmente diverse da quelle di Marx [cfr. scheda n. XVI], incentrate sulla lotta di classe.

Ecco perché Buonarroti organizza nuove formazioni segrete, con un ampliamento di prospettiva: dalla distribuzione e dal consumo della ricchezza a quella della produzione. Qui Buonarroti sottoscrive il primato dell'attività agricola su quella industriale, antepo- nendo il tenore di vita equilibrato e composto della vita rurale all'indemoniato ritmo febbrile delle città. Qui Buonarroti scorge nell'urbanizzazione la proliferazione dell'egoismo, dell'insocialità, dell'odio, quali vizi capitali dell'epoca industriale. In questi accenti che (nella ripresa di temi roussoviani) anticipano il socialismo proudhoniano [cfr. scheda n. XV], contrapponendosi al primato che Marx – ed ancor prima Saint-Simon [cfr. scheda n. IV] – attribuiranno all'industria, dal canto suo Buonarroti verrà scavalcato dai suoi stessi seguaci ed adepti. E fra questi Louis Auguste Blanqui (1805-1881), che dopo la sua morte sarà protagonista del primo vero tentativo diretto dei 'buonarrotiani' di conquistare con la violenza rivoluzionaria il potere.

In effetti, questa nostra ricostruzione dell'itinerario ideologico di Buonarroti non può non concludersi con una riflessione su questo suo seguace. Altrettanto infaticabile cospiratore, dopo aver aderito giovanissimo alla Carboneria, ed aver assunto il ruolo di redattore durante il regno di Carlo X del giornale d'opposizione il 'Globe', Blanqui è sulle barricate nel luglio del 1830. L'anno dopo fonda l'associazione degli *Amis du*

Peuple, a carattere repubblicano-socialista. Influenzato dalle idee del Buonarroti, Blanqui costituì in seguito una *Société des Droits de l'Homme*, che nel perseguire gli ideali comunisti del cospiratore toscano finì per diversificarsi dai suoi principi dottrinari e criteri d'azione. Dopo la morte di Buonarroti, infatti Blanqui svolse una lunga attività cospiratrice, influenzando non solo le rivoluzioni del 1848 e l'insurrezione del 1870, ma anche il nascente movimento operaio. Rinascereva allora l'idea di colpi di forza guidati da ristrette élites rivoluzionarie, in contrapposizione ai movimenti riformistici, sia del *trade-unionismo* inglese che dei socialisti francesi e tedeschi.

In conclusione, fra le posizioni di Buonarroti e le successive formulazioni égalitarie, comunistiche e socialistiche della seconda metà del XIX secolo, sarà proprio il 'blanquismo' in più lontana prospettiva a porsi come referente del socialismo francese. Appunto in una direzione ideologica élitaria ed attivistica che ispirerà non solo le *Bourses de Travail* di Ferdinand Pelloutier, ma lo stesso *mito della violenza* e dello *sciopero generale* teorizzato da Georges Sorel [cfr. scheda n. XVIII]. Si tratterà di un volontarismo rivoluzionario, di un attivismo etico-politico subito avversati sia da Marx ed Engels (dopo il *Manifesto* del 1848), sia più tardi dallo stesso Antonio Labriola (in nome dell'ortodossia storico-determinista marxista), sia da Edouard Bernstein che indicherà ai suoi compagni della socialdemocrazia tedesca (SPD) in queste prospettive insurrezionali una pericolosa confusione programmatica. Sarà questo di Bernstein un esplicito invito a rivedere le posizioni ideologiche, emendandole dalla contraddizione appunto fra siffatte suggestioni attivistiche ('alla Blanqui') e la fede nel meccanico evolversi degli eventi storici nel senso dell'avvento del nuovo ordine socialista annunciato da Marx e da Engels.

Le opere

- *'Giornale Patriottico di Corsica'* (1790-91).
- *La conjuration de la Corse entièrement dévoilée* (1793).
- *La paix perpétuelle avec les rois* (1796).
- *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeauf, suivie*

du procès auquel elle donna lieu et des pièces justificatives (1828).

- *Observations sur Maximilien Robespierre* (postumo, pubblicato nel 1912).

La critica

Gastone MANACORDA, *Traduzione e introduzione*, a: F. BUONARROTI, *Congiura per l'egualianza o di Babeuf*. Torino, Einaudi, 1946; Armando SAITTA, *Buonarroti*, Roma-Milano, Compagnia Edizioni Internazionali, 1967; Franco DELLA PERUTA, *Nota introduttiva*, a: Filippo BUONAR-

ROTI, *Scritti politici*. Torino, Einaudi, 1976; Armando SAITTA, *Filippo Buonarroti: contributo alla storia della sua vita e del suo pensiero*. Vol. I. Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959 (edizione accresciuta: Voll. I-II. Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1972).

VII.

Thomas Robert Malthus

(Wotton [Surrey], 1766 - Bath, 1834)

La vita

Educato dal padre, amico di Rousseau, nel 1782 diventa allievo di Gilbert Wakefield. Questi è un esponente dell'ala estrema, radicale, del partito *Whig*. Uomo di cultura di orientamento illuministico, scettico riguardo alla religione e politicamente radicale, Wakefield finisce in prigione ai tempi della Rivoluzione francese, per aver affermato che solo un'eventuale invasione francese avrebbe potuto emancipare le classi lavoratrici. Dunque, significativo della complessità della situazione ideologica è che Malthus proprio su raccomandazione di Wakefield venga ammesso al *Jesus College* di Cambridge, nel 1784.

A conclusione degli studi in cui ha manifestato i suoi interessi scientifici e storici, Malthus prende gli ordini religiosi e nell'anno d'inizio della Rivoluzione, nel 1789, diventa parroco. Nel 1793 rientra al *Jesus College*, come *fellow*, in qualità di 'incaricato ecclesiastico'. Risultato di lunghe conversazioni col padre è la prima stesura, nel 1798, del saggio sulla popolazione. *L'Essay* esce anonimo. È un deciso attacco alle teorie progressiste di William Godwin e del marchese di Condorcet (il girondino che nel 1794 venne incarcerato dai Giacobini, finendo suicida).

Il successo del libro induce Malthus ad un viaggio, nel 1799, in Scandinavia e Russia per verificare le sue teorie. In quei paesi si confronta con demografi, statistici e responsabili di istituzioni caritative (MAGGIONI, pp. xlv-xlvi). L'anno seguente pubblica un *pamphlet*, un breve scritto nel quale attacca le leggi sui poveri, considerandole inefficienti.

La seconda edizione dell'*Essay*, nel 1803, attesta la trasformazione di quello che era stato inizialmente un testo polemico contro le utopie progressiste in un vero e proprio trattato di demografia. Nel 1804 si sposa e lascia la *fellowship* di Cambridge, incompatibile con la stato matrimoniale. Nel 1805 è nominato professore di Storia ed Economia politica nell'*East India College*, dove risiederà come primo docente di economia politica retribuito in Inghilterra. La scuola prepara i futuri funzionari di questa onnipotente agenzia commerciale. Sintomatico è che proprio contro di questa avesse polemizzato a lungo Edmund Burke negli anni 1783-88, denun-

ciando le malversazioni e gli arbitri di un suo direttore, Warren Hastings, responsabile di inammissibili 'confusioni' fra diritti economici e dominio politico di quelle regioni orientali.

Nel 1806 esce la terza edizione dell'*Essay* e nel 1807 la quarta. Dal 1808 Malthus collabora alla '*Edimburg Review*'. Nel 1811 inizia una corrispondenza con l'economista David Ricardo, con il quale stringe una lunga amicizia, malgrado le diverse convinzioni sociali e politiche. Nel 1813 difende la gestione dell'*East India College* dalle accuse di lord Grenville sulla inadeguatezza di quell'insegnamento a formare funzionari pubblici. Fra 1814-15, relativamente al crollo dei prezzi determinato dalle guerre napoleoniche, scrive le osservazioni sui dazi dei cereali e sulla loro importazione. Nel 1815 elabora (quasi contemporaneamente alle analoghe teorie di Ricardo, Torrens e West) pubblica uno dei capisaldi dell'economia politica contemporanea, sulla natura e le implicazioni politiche della rendita (*Ib.*, p. xlvii).

Nel 1817, oltre alla pubblicazione della quinta edizione dell'*Essay* (con aggiunte ed appendici), riprende la difesa della scuola della *East India Company*. Ma è nel 1820 che vede la luce la sua più importante opera di economia politica, i *Principles*, in cui prende posizione contro Ricardo, suscitando aspre critiche delle riviste della disciplina, dominate dai ricardiani (*Ib.*, p. xlvi).

Ormai assunto a caposcuola di una nuova interpretazione dell'economia politica, nel 1821 è fra gli organizzatori del *Political Economy Club*, ambiente dell'elaborazione e della diffusione di queste nuove idee. Nel 1823, sviluppando il confronto con i ricardiani, pubblica un saggio sulla nozione di *valore*, indicandovi il risultato del rapporto fra domanda e offerta. In quel periodo abbandonata la collaborazione alla '*Edimburgh Review*' ed inizia quella alla '*Quarterly Review*'. Nel 1826 esce, senza variazioni significative, la sesta e definitiva edizione dell'*Essay*, e l'anno seguente ritorna con uno scritto sul tema del *valore*. Nel 1830 appare una sintesi delle sue teorie demografiche (*A Summary View of the Principle of Population*). Recatosi presso i parenti per le feste natalizie, si ammala improvvisamente e muore il 29 dicembre 1834.

L'inizio e la fine della sua riflessione sulla popolazione sono dati dal saggio sulla popolazione (*l'Essay*), del 1798, e dall'esame sommario sullo stesso argomento (*A Summary...*), del 1830, in cui compiutamente prende forma la sua teoria demografica. Nondimeno non va affatto sottovalutata proprio la prima stesura, nella quale sono formulati quel richiamo al realismo storico e quei principi etico-politici che qualificano la sua riflessione come una costante critica pervasiva delle utopie ottimistiche che caratterizzano le posizioni dell'inglese William Godwin (1756-1836) e dell'aristocratico rivoluzionario francese, il marchese di Condorcet (1743-1794).

Dal canto suo, Godwin, predicatore della 'chiesa dissenziente', cioè calvinista, rappresenta quel filone di pensiero anti-autoritario ed anarchico che lo condurrà all'ateismo ed all'abbandono della professione religiosa. Le sue opere (principalmente *Political Justice*, del 1793, e *l'Enquirer*, del 1797) insistono sulla necessità di un radicale rinnovamento sociale, con sostanziali riforme nel governo, nella proprietà e nell'istituto matrimoniale. È quanto lo renderà oggetto della riscoperta da parte di Friedrich Engels, nella seconda metà dell'Ottocento, che vi scorse il teorico dell'anarchia ed il precursore del socialismo (MAGGIONI, pp. 3-4n). Del resto, una decisa influenza sulla correnti più avanzate del radicalismo britannico ebbe il quadro di un preteso sviluppo storico dell'umanità teorizzato dal Condorcet, nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, uscito postumo nel 1794, dopo il suicidio in carcere di questo troppo ottimista fautore di quella rivoluzione della quale in realtà fu fra le più illustri vittime.

In questo intorno degli anni Novanta del XVIII secolo, in Inghilterra il dibattito sul significato da dare alla Rivoluzione francese aveva diviso gli animi. Da un lato, c'era chi, come Edmund Burke (nelle *Reflections on the Revolution in France*, del novembre 1790) confutava qualsiasi possibile raffronto con la rivoluzione inglese del 1688-89. Dall'altro, vi era chi invece, come il dottor Richard Price, in un suo discorso sull'amor di patria, del novembre 1789 (*A Discourse on the Love of Our Contry...*), esprimeva il suo convincimento che quella francese fosse lo sviluppo logico della rivo-

luzione accaduta cento anni prima in Inghilterra.

Non meno di Burke, lo stesso Malthus criticava severamente la pretesa necessità di una più radicale e definitiva rivoluzione politica e sociale che in Inghilterra, sull'esempio francese, veniva in questi anni Novanta auspicata da Price e dagli ambienti radicali raccolti in *The Revolution society*. Sotto questo profilo, la teoria demografica di Malthus acquista il significato di una convincente indagine scientifica sullo sviluppo della popolazione mondiale, in quanto articolata nel referente ai fattori storici, politici ed etico-religiosi. In questo Malthus confutava tutte le intepreazioni ideologiche sin lì date del fenomeno demografico.

Tuttavia, un sensibile mutamento di valutazioni rispetto al saggio del 1798 (in cui la strutturazione sociale si incentra sull'individuazione di due sole classi: il proprietari ed i lavoratori) risulta nei *Principles of Political Economy*, del 1820, dove ben cinque risultano invece le classi sociali. Accanto ai proprietari terrieri, che vivono della rendita fondiaria, ed ai lavoratori, che vivono del loro salario, adesso Malthus considera altri tre ceti: i capitalisti, che appunto percepiscono profitti dalla detenzione di capitali; i veri produttori; ed infine la classe dei consumatori improduttivi (MAGGIONI, pp. xxxvii-xxxviii).

La distinzione fra classe dei produttori e quella dei consumatori è analoga alla distinzione di Saint-Simon, con la differenza che Malthus considera i consumatori (proprietari fondiari, professionisti, ecclesiastici, insegnanti, servitori, e via dicendo) socialmente utili, in quanto forniscono il necessario sbocco della produzione di beni, che non potrebbe venire interamente assorbita dai produttori, e non è alla portata della classe dei lavoratori (*Ib.*, l.c.).

D'altro canto, va rilevato che nell'approfondimento della sua riflessione (fra 1817-20, nella quinta e nella sesta edizione dell'*Essay*) Malthus anticipa le teorie sulla circolazione delle classi politiche formulate molto più tardi, da Pareto e da Mosca [cfr. le schede n. XIX e XX]. È il momento in cui prende consistenza la sua distinzione fra i diversi atteggiamenti che la classe dei dominanti deve avere nei confronti dei dominati, tempestivamente accogliendo le istanze di partecipazione al potere e di osmosi fra le classi, appena i domi-

nati palesino un crescente sentimento di insoddisfazione per la loro condizione. Peraltro, Malthus è appunto convinto che nella classe di governo debbano essere accolti solo quegli individui che dimostrino di aver accettato la *formula politica* con cui i dominanti legittimano il loro dominio.

Riguardo alle conclusioni della sua riflessione, nel *Summary*, del 1830, si riscontra la persistenza del duplice postulato su cui si fonda la sua teoria demografica, ossia il costante referente alla concreta esperienza storica ed al decisivo ruolo che i valori morali devono svolgere affinché l'umanità non sia riprecipitata in un ancestrale istintualismo, in preda a pulsioni passionali (incontrollate da scelte che siano eticamente motivate e dalla razionalità).

Secondo Malthus è una legge di natura (coerente con i principi morali e con la ragione) che sia istituita la proprietà ed un potere in grado di tutelarla. Violare questa legge di natura ed abbandonarsi ad utopie comunistiche vuol dire aprire il varco al disordine, alla corruzione, quindi all'anarchia ed a guerre sterminatrici (*Summary*, nell'edizione curata da: MAGGIONI, p. 246).

L'assunto su cui converge l'analisi malthusiana sui movimenti della popolazione mondiale è che vi debba essere sempre un controllo morale e politico per mantenere il necessario equilibrio fra sviluppo demografico e reperimento delle risorse. Pertanto, Malthus considera l'esigenza di freni che impediscano qualsiasi alterazione di questo precario rapporto. Vi sono infatti 'freni di tipo preventivo' per mantenere la popolazione al livello dei mezzi di sussistenza, e 'freni positivi' che la situazione oggettiva impone ad ogni trasgressione a questi limiti protratta nel tempo e nello spazio.

I primi, i 'freni preventivi', consistono anzitutto nella costrizione morale, nell'astensione dal matrimonio, nell'impossibilità temporanea o permanente di contrarlo. Più realisticamente Malthus considera anche altre tipologie di 'freni preventivi', consistenti in fattori estranei alla morale e da riferire invece alla categoria del 'vi-

zio'. Tali prevenzioni sono relative: sia al tipo di rapporto che rende sterili molte donne nelle grandi città; sia ad una corruzione generale relativamente al sesso; sia alle passioni innaturali ed agli artifici che impediscono le conseguenze di relazioni irregolari (*Ib.*, p. 215)

I 'freni positivi' alla crescita della popolazione sono tutti quei fattori che in qualsiasi modo abbreviano la naturale durata della vita umana, come: le occupazioni malsane; i lavori faticosi e l'esposizione alle intemperie; l'alimentazione e l'abbigliamento insufficienti, o di cattiva qualità, a causa dell'indigenza; il cattivo allevamento dell'infanzia; gli eccessi di ogni tipo; le grandi città e le fabbriche; la serie di malattie comuni e delle epidemie; infine le guerre, l'infanticidio, la peste e la carestia (*Ib.*, pp. 225-226).

Si fraintendono le leggi della natura quando si crede illimitata la possibilità di accrescimento della popolazione. "Le leggi di natura, applicate" all'uomo come essere razionale, non mostrano "la tendenza a distruggere metà della razza umana prima dell'età puberale", come invece accade "quando ostinatamente si trascurano le continue ammonizioni che queste leggi rivolgono all'umanità" (*Ib.*, pp. 242-243). La tendenza dell'umanità a raddoppiare la popolazione in una generazione non può essere considerata una legge di natura, perché tale accrescimento smisurato implicherebbe "un grado così eccessivo di mortalità e di distruzione della vita da risultare assolutamente inconciliabile" con un simile presupposto (*Ib.*, p. 243).

C'è quindi qualcosa di profetico nell'ammonizione che Malthus rivolge ai calcoli troppo ottimistici che considerano positivamente lo sviluppo illimitato dell'umanità. "Le leggi di natura, che rendono il cibo necessario per la vita", impediscono la sopravvivenza di un "eccedente impossibile a mantenersi", e quindi ne scoraggiano la produzione, "oppure lo distruggono sul nascere ed in modo tale da rendere il fenomeno quasi invisibile all'osservatore poco attento" (*Ib.*, l.c.).

Le opere

- *An Essay on the Principle of Population, as it affects the future Improvement of Society, with Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M.*

Condorcet, and other Writers (1798).

- *An Investigation of the Cause of present high Price of Provisions* (1800).

- *An Essay on the Principle of Population...*, [seconda edizione, ampliata], 1803.
- *A Letter to Samuel Whitbread...*, on his proposed Bill for the Amendment of the Poor Laws (1807).
- *Letter to the right Honorable Lord Grenville, occasioned by some Observations of his Lordship on the East India Company's Establishment for the Education of their Civil Servants* (1813).
- *Observations on the Effects of the Corn Laws, and of a rise or fall in the Price of Corn on the agricultural and general Wealth of the Country* (1814).
- *Grounds and Opinion on the Policy of Restricting the Importation of foreign Corn* (1815).
- *An Inquiry into the Nature and Progress of Rent and the Principles by which it is regulated* (1815).
- *Statements respecting the East India College...* (1817).
- *Principles of Political Economy, considered with a View to their practical Applications* (1820).
- *The Measure of Value, stated and illustrated with an Application of it to the Alterations in the Value of the english Currency since 1740* (1823).
- *On the Measure of the Conditions necessary to the Supply of Commodities* (1825).
- *On the Meaning which is most usually and most correctly attached to the term Value of Commodities* (1827).
- *Definitions in Political Economy* (1827).
- *A Summary View of the Principles of Population* (1830).

La critica

Guido MAGGIONI, *Introduzione a: T.R. MALTHUS, Saggio sul principio di popolazione (1798), seguito da Esame sommario del principio di popolazione (1830)*. A cura di G. Maggioni. Torino, Ei-

naudi, 1977; Paolo BARUCCI, *Introduzione a: T. R. MALTHUS, Principi di economia politica*. Milano, Isedi, 1972;

VIII.

François Auguste René de Chateaubriand (Saint-Malo, 1768 - Parigi, 1848)

La vita

La rilevanza che la vicenda umana e politica di Chateaubriand riveste nella svolta fra *Ancien régime*, Rivoluzione francese e Restaurazione, è tale da farne lo sfondo del quadro complessivo della crisi che investe tutta l'Europa continentale fra XVIII-XIX secolo. Pertanto fra le altre schede bibliografiche di questo testo un maggior spazio è riservato anche allo scrittore bretone, la cui riflessione si pone come una delle chiavi interpretative di molte altre esperienze di personalità che dedicarono in quel tempo al quesito dei nessi imprescindibili fra Tradizione e Rivoluzione (nessi sempre di ardua acquisizione).

L'autore nasce a Saint-Malo da antica famiglia nobile della Bretagna, caduta in miseria e risolle-vatasi grazie al padre, René Auguste de Chateaubriand, dedicatosi alla tratta degli schiavi e soprattutto, nel corso delle guerre anglo-francesi, alla pirateria, attività in quei frangenti considerata legale, e comunque molto lucrativa. François René trascorre gli anni della giovinezza nel castello di Combourg, il cui ricordo lascia traccia profonda nel suo animo. Il maniero sorge in una brughiera circondata da boschi che fanno ancor oggi da sfondo alle sue torri feudali. Qui Chateaubriand vive i lunghi anni di una gioventù triste e solitaria, assieme al padre ed a due delle quattro sorelle, sinché nel 1786 lascia definitivamente Combourg per recarsi a Parigi dove gli è stato procurato dal fratello maggiore (Jean Baptiste) un posto nel Reggimento di Navarra, con il grado di sottotenente.

L'anno dopo, presentato a Corte dal fratello, entra comunque a far parte dell'ambiente letterario allora considerato di sinistra, erede dei *philosophes* (gli intellettuali illuministi, della generazione precedente), nel quale militano fra gli altri personalità come Fontanes, La Harpe, Ginguéné, Lebrun, Chamfort. Decisiva influenza su François René esercita comunque Lamoignon de Malesherbes, il futuro difensore di Luigi XVI nel processo che segnerà, con l'esecuzione del Re, nel 1792, l'irreversibilità della spinta radicale della rivoluzione. Ben prima del fatidico 1789, Malesherbes era stato amico di Rousseau e dei *philosophes*, sostenitore della libertà di stampa, della riforma della giustizia, della polizia e delle prigioni. Fautore dell'abolizione degli arresti ar-

bitrari (tramite le famigerate *lettres de cachet*) e dell'emancipazione civile dei protestanti e degli ebrei, le sue speranze erano concentrate in una riforma politica della monarchia in senso costituzionale-liberale (ROSI, p. ci).

Gli esiti radicali della crisi del sistema negli anni Ottanta scateneranno invece una rivoluzione nella quale anch'egli verrà ghigliottinato. Si capisce pertanto l'impronta decisiva che questa figura ebbe nella formazione delle idee politiche di Chateaubriand, anti-rivoluzionarie ed anti-giacobine. Per assecondare la politica di avanzamento sociale voluta dal fratello, nel 1788 François René entra nell' *Ordine dei Cavalieri di Malta*. In dicembre partecipa, in qualità di nobile, agli *Stati generali* di Bretagna, nel corso dei quali emergono le ragioni di quel dissidio profondo fra nobili e plebei, che poi sfocia nel conflitto sanguinoso.

Dopo aver progettato un viaggio a San Domingo, per riscuotere le somme ancora dovute al padre per il commercio degli schiavi, si reca a Parigi, dove il giorno della presa della Bastiglia, vede sfilare sotto le sue finestre i rivoltosi che innalzano sulle picche le teste recise di due massacrati. Disgustato dalla rivoluzione, nondimeno frequenta le sedute dell'Assemblea nazionale e conosce Mirabeau. Intanto, per sbarcare il lunario si dedica al commercio delle calze. Progetta poi un viaggio in America con il proposito, sostenuto da Malesherbes, di un riavvicinamento a Washington ed agli ambienti che avevano animato l'alleanza franco-statunitense contro gli inglesi nelle guerre d'indipendenza. Nel 1791 parte e si reca a Baltimora, quindi a Filadelfia, Washington, Boston, per poi dirigersi all'interno, in un ampio viaggio di esplorazione, compiendo un giro di quasi mille miglia. Al ritorno incontra probabilmente Washington. In dicembre si imbarca per il rientro in Francia.

Nel 1792 si sposa con Céleste de Lavigne e si trasferisce a Parigi, dove incontra i suoi vecchi amici, ora ferventi rivoluzionari. Malesherbes lo consiglia ad emigrare per unirsi all'esercito dei fratelli del re, alla guida del duca di Brunswick. Parte assieme al fratello, ma poi da solo si reca a Coblenza, dove è l'armata contro-rivoluzionaria, nelle cui file milita restando ferito. Dopo la

sconfitta di Brunswick (a Valmy) si ritira con i resti dell'armata monarchica che si disperde definitivamente dopo la battaglia di Longwy. Rifugiatosi a Bruxelles, mentre ormai la nobiltà rimasta in Francia è apertamente perseguitata, Chateaubriand si ammala e febbricitante riesce fortunatamente ad arrivare in Inghilterra nel 1793, mentre le sue sorelle sono imprigionate. Abita allora in una soffitta e sopravvive dando lezioni di francese.

Nel 1794 sua madre è arrestata, mentre Malesherbes ed il fratello di Chateaubriand, con la moglie, sono ghigliottinati. Il castello di Combourg è venduto all'asta. Nel 1793-96 scrive l'*Essai sur les révolutions*, stampato a Londra nel 1797. L'opera gli apre le porte degli ambienti più alti dell'emigrazione (*Ib.*, p. cx). Nel 1798, Fontanes arriva a Londra divenendo il suo consigliere letterario. La morte della madre di Chateaubriand determina la sua conversione. Scrive il *Génie du Christianisme*, di cui una prima parte è stampata a Londra, nel 1799.

Il colpo di Stato di Bonaparte permette il rientro in Francia degli emigrati, fra cui Fontanes, grazie al quale Chateaubriand nel 1800 ottiene la collaborazione al '*Mercur de France*', antico giornale creato nel Seicento ed allora resuscitato dallo stesso Fontanes. Il 1801 è l'anno del suo primo successo di pubblico. Frequenta l'ambiente in cui si ritrovano, fra gli altri, Fontanes, Bonald, Molé, Pasquier e *madame* de Staël. Pubblica allora *Atala* ed ha il primo incontro con *madame* Récamier, con la quale si ritroverà solo dodici anni dopo, stabilendo una relazione che durerà fino alla morte. Grazie a Fontanes, amico dei Bonaparte, viene cancellato dalla lista degli emigrati. Termina la redazione del *Génie*, che viene pubblicato nel 1802. La seconda edizione, del 1803, è dedicata a Bonaparte. Ne consegue la sua nomina a segretario d'ambasciata a Roma, al seguito del cardinale Fesch, zio del Primo console. Viaggio in Italia (Torino, Milano, Firenze, Roma, Napoli, Pompei).

Lasciato per dissensi personali l'incarico presso Fesch, si distacca anche – dopo la fucilazione del duca d'Enghien, nel marzo 1804 – da Napoleone, che da Primo console il 18 maggio si autoproclama imperatore. Muore la sorella Lucile, forse suicida, cui era molto legato sin dall'infanzia. Nel 1805 fa la conoscenza di Pierre Simon Ballan-

che, filosofo mistico (autore di opere di ispirazione 'orfica' e primo traduttore di Giambattista Vico in Francia). Inizia allora con lui una lunga amicizia, poi cementata con quella di entrambi con la Récamier. Sul momento, comunque, in compagnia di Ballanche, Chateaubriand si reca a Coppet, a visitare la Staël.

Fra 1806-07 compie un lungo viaggio che dalla Francia lo conduce in Grecia, quindi in Egitto ed a Tunisi, infine in Spagna. Il viaggio dura undici mesi, ed è costato una cifra di circa 50.000. Dal viaggio risulterà l'*Itinéraire de Paris à Jerusalem*, che Chateaubriand inizia a stendere nel 1808, assieme ai *Mémoires d'outre-tombe*, alle *Études historiques* ed alla tragedia *Moïse*. Nel 1809, escono i *Martyrs* (cui aveva lavorato sin dal 1804). In marzo viene giustiziato suo cugino Armand (rientrato sfortunatamente in Francia a causa di una tempesta) a suo tempo incaricato dei collegamenti dei fratelli di Luigi XVI con Inghilterra. Invano François René interviene presso Fouché e Napoleone (*Ib.*, p. cxix).

Nel 1811 esce l'*Itinéraire*. Comunque, ormai Chateaubriand, rientrato a Parigi, è al centro di tutte le ostilità contro l'Imperatore. Verso la fine del 1813 scrive un violento *pamphlet* antinapoleonico, *De Buonaparte et des Bourbons*, nel quale sin dal titolo (come avverte la forma volutamente italiana del nome) si evince il tenore di una critica impietosa. A seguito delle sconfitte militari, nell'aprile del 1814 Napoleone abdica. Ritorno dei Borboni, con l'ingresso di Luigi XVIII a Parigi all'inizio di maggio.

Nello stesso anno Chateaubriand ritrova la Récamier, che non vedeva più dal 1801, e nel suo salotto legge le *Aventures du dernier Abencerage*, di fronte a personalità come Bernadotte (allora re di Svezia), di Metternich, del duca di Wellington, della stessa *madame* de Staël, oltreché di Benjamin Constant, del pittore David e dello scultore Antonio Canova (*Ib.*, p. cxxi). Allo scopo di ingraziarsi Luigi XVIII pubblica le *Réflexions politiques*.

Il 20 marzo 1815, Napoleone ritorna in Francia fuggendo dall'isola d'Elba (dove era stato relegato dopo l'abdicazione). È l'inizio del breve regno di tre soli mesi (i 'Cento giorni') che si conclude con la battaglia di Waterloo, il 18 giugno 1815. Avendo seguito Luigi XVIII nel breve esilio in Belgio, Chateaubriand si attendeva un'adeguato riconoscimento, che in effetti sarà mi-

nore alle sue attese, ma consiste comunque nella nomina a ministro senza portafoglio ed a *Pari di Francia* (ciò che implica l'ingresso nella *Camera alta* del parlamento della seconda restaurazione borbonica).

Questo parlamento si divide fra una *Camera dei Pari* in cui in quel momento si concentra la difesa delle libertà costituzionali, ed una *Camera dei Deputati* sempre più borghese, formalmente egitaria, disponibile ad assecondare l'ostilità del sovrano contro quei limiti al suo autoritarismo posti in essere appunto dai *Pari*. Allora, il 5 settembre 1816, Luigi XVIII scioglie d'autorità il parlamento, definito surrettiziamente 'camera introvabile'. Termine che andrebbe meglio precisato nel senso di una *Chambre introuvable* in quanto il Re non vi trovava il voluto consenso ai suoi progetti antiliberali.

Allora Chateaubriand non esita a parteggiare per la *Camera dei Pari*, pubblicando la *Monarchie selon la Charte*, in cui esalta un modello istituzionale di tipo inglese e la libertà di stampa. Luigi XVIII lo destituisce da ministro, perde 24.000 franchi di stipendio e gli restano solo i 12.000 di membro della *Camera dei Pari*. Nella *camera alta*, nel 1818, è il capo dell'opposizione di destra, fondando la rivista '*Le Conservateur*', a cui collaborano Villèle, Corbière, Vitrolles, Lamennais e Bonald.

Intanto, nel 1820, dopo l'assassinio del duca di Berry (di cui il mandante è indicato nel presidente del consiglio Decazes), *madame Récamier*, ora in ristrettezze economiche, installata nel convento dell' *Abbaye-aux-Bois*, riceve gli amici ed in sostanza anima tutti gli intrighi politici parigini, cercando di riconciliare Chateaubriand con il Re. Invano però, poiché questi è sempre più adirato per la campagna di stampa condotta da '*Le Conservateur*' contro Decazes, che alla fine è costretto alle dimissioni. Intanto anche la rivista viene costretta alla chiusura.

Nel nuovo governo, guidato dal duca di Richelieu, Chateaubriand riesce a far entrare i suoi amici Villèle e Corbière, come rappresentanti della destra, e lui stesso è designato ambasciatore presso la corte di Prussia. Nel 1821 dimissionano Villèle e Corbière. Ora è Chateaubriand che si dimette dal suo incarico. In dicembre, caduto il ministero Richelieu il nuovo governo è affidato a Villèle. Ormai è il trionfo dell'estrema destra. A

quel che sembra per le sue aperture liberali, Chateaubriand dispiace a questi ultra-conservatori, per cui non ha alcun incarico di governo e viene allontanato da Parigi, inviandolo nel gennaio del 1822 a Londra, come ambasciatore nella sede più prestigiosa della diplomazia francese.

Il presidente del consiglio dei ministri Villèle, nell'agosto lo nomina plenipotenziario della delegazione francese al congresso di Verona. Al ritorno è nominato ministro degli Esteri (nel gennaio 1823) e diventa protagonista di una politica di intervento in Spagna, dove le *Cortes* tenevano in ostaggio il re Ferdinando VII. L'iniziativa interventista dispiace ai liberali francesi e Villèle mantiene un atteggiamento attendista. L'intervento avviene comunque e si conclude (in agosto) con la liberazione del Re e l'esecuzione del generale Riego, capo dell'insorgenza. Alla fine di dicembre Villèle scioglie la *Camera* elettiva dopo una lunga lotta contro la Carboneria. La nuova camera avrà ben pochi liberali.

Sospettato di volere la sua carica e di troppo ampi piani politici, Villèle destituisce nel giugno del 1824 Chateaubriand, il quale da allora inizia una dura campagna sul '*Journal des Débats*', determinando un riavvicinamento fra repubblicani ed orléanisti contro i Borbone (*Ib.*, p. cxxix). Alla morte di Luigi XVIII, nel 1824, cerca di ottenere il favore del nuovo re, Carlo X, pubblicando l'opuscolo *Le Roi est mort: vive le roi*. L'anno seguente assiste all'incoronamento a Reims, e pubblica *Note sur la Grèce*, in cui sostiene la causa dell'indipendenza di quel paese dai Turchi.

A seguito della campagna da lui condotta sul '*Journal des Débats*', nel 1827, contro la censura, l'anno seguente cade il governo Villèle, sostituito da Martignac che però gli nega un qualsiasi ruolo di governo, ma temendone l'abilità di oppositore nel giugno del 1828 lo nomina ambasciatore a Roma, dove Chateaubriand condurrà una vita brillante e lussuosa. Alla morte di Leone XII, lì a Roma Chateaubriand sviluppa un'abile manovra per fare eleggere al soglio pontificio il cardinale Castiglioni, che con il nome di Pio VIII delude però le sue attese affidando la carica di segretario di Stato ad Albani, legato alla politica austriaca e dunque invisibile a Parigi. Da qui le dimissioni ed il nuovo peregrinare, ora nei Pirenei, trascinato da un'altra delle molteplici sue relazioni sentimentali.

Nell'agosto del 1829, Carlo X sostituisce il troppo 'liberale' Martignac con il reazionario Polignac, decisamente ostile ad ogni controllo parlamentare. Chateaubriand partecipa alla campagna di stampa dei liberali contro questo governo e rassegna le dimissioni. Le nuove elezioni del 1830, dopo che Carlo X ha sciolto il parlamento a lui ostile, portano al governo una schiacciante maggioranza liberale. Il Re emana allora, nel luglio, quattro ordinanze che sopprimono la libertà di stampa, modificano in senso censitario (cercando di legare a sé l'aristocrazia e la borghesia) la legge elettorale. Il Re scioglie inoltre la nuova Camera, appena costituita, ed indice nuove elezioni.

Da qui le giornate rivoluzionarie del 28-31 luglio 1830, nel corso delle quali Chateaubriand è portato in trionfo da folle di giovani, come capo riconosciuto dell'opposizione liberale. Nondimeno, malgrado un suo veemente discorso alla Camera (il 7 agosto, l'ultimo della sua carriera di parlamentare) contro Luigi Filippo d'Orléans, questi viene proclamato re. È l'inizio della 'monarchia borghese', destinata a durare sino al 1848. La centralità della figura del nuovo sovrano nella nostra ricerca sui nessi fra tradizione e rivoluzione, richiede qui qualche precisazione. Infatti, Louis Philippe è il figlio del Duca d'Orléans, detto *Philippe Egalité*, il quale aderì alla Rivoluzione del 1789, ed alla Convenzione votò nel 1792 per la condanna a morte di Luigi XV, suo cugino, finendo poi lui stesso sul patibolo nel 1793.

Dal canto suo, allo scoppio della Rivoluzione, il giovane Luigi Filippo non aveva allora certamente celato le sue simpatie per essa, militando nella Guardia nazionale e facendo parte del Club dei Giacobini. Si era anche arruolato nel 1792 nell'esercito rivoluzionario, distinguendosi nelle gloriose giornate delle battaglie di Valmy, Jemappes e Neerwinden. Poi, sospettato di connivenze con il generale rivoluzionario Dumouriez, disertò con lui, rifugiandosi in Svizzera. Dopo varie peregrinazioni, rifiutando comunque di militare contro la Francia, si rifugiò a Palermo, dove allora era in forzato esilio la Corte napoletana, ed ottenne da Ferdinando IV la mano della figlia, Maria Amelia, con un matrimonio che risollevò le sue condizioni finanziarie e politiche. Luigi Filippo, dopo un tentativo di partecipazio-

ne alla resistenza anti-napoleonica in Spagna, nel 1810, ritornò a Palermo, dove dovette attendere il 1814 per rientrare in Francia.

Nei suoi *Mémoires*, Chateaubriand sottolinea come sintomatico che dopo le giornate del luglio 1830, a Palazzo reale, nella sala del Consiglio, Luigi Filippo "raggiante di eguaglianza e di felicità" sedesse subito, il 7 agosto, in mezzo al repubblicano Lafayette ed al banchiere Jacques Laffitte (CHATEAUBRIAND, *Memorie d'oltretomba*, to. II, p. 360 [l. XXXII, c. 16]. Tre giorni dopo Chateaubriand rinuncia al titolo e alla pensione di *Pari*. Nel marzo del 1831, nell'occasione di una proposta di legge di bandire Carlo X ed i suoi discendenti, pubblica l'opuscolo *De la Restauration et de la Monarchie électorale* (nel quale riprende quando aveva detto nell'ultimo discorso parlamentare), seguito da *De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille*.

Nel 1832 Chateaubriand è incarcerato, perché sospettato di aver avuto parte nel tentativo di restaurazione borbonica di Maria Carolina di Berry (figlia di Francesco I, re di Napoli, e vedova dell'assassinato duca di Berry). Nell'occasione di questi eventi scrive di getto il *Mémoire sur la captivité de la duchesse de Berry*, che ha un enorme successo. Per cercare di risolvere una delicata questione di famiglia della stessa duchessa, nel 1833 si reca a Praga, dove risiedono in esilio Carlo X e la sua famiglia. La missione, in seguito reiterata, non conseguì lo sperato successo. Gli ultimi anni trascorrono per Chateaubriand fra lutti e ricordi, sostenuto dalla Récamier, che lo assiste (benché divenuta cieca da molti anni) sino alla morte, il 4 luglio 1848. L'antica amica lo seguirà quasi un anno dopo.

Si conclude così l'esistenza di un personaggio che forse più di altri rappresenta il lungo travaglio vissuto nella transizione dall'antico regime alla rivoluzione, da una società disarticolata al suo interno, dilaceratasi nelle difficoltà di recuperare una vera tradizione di armonia e di razionalità. È su di un duplice percorso che questa società si trova infatti coinvolta. Su di un versante, si era abbandonata infatti la ricerca di tanti sentieri interrotti di uno sviluppo politico-istituzionale giunto dalle soglie del medioevo all'epoca moderna. Uno sviluppo impedito dall'alleanza assolutistica fra monarchia ed i ceti economici.

Sull'altro fronte, si cercava invece di rimarginare questa cesura rispetto alla tradizione di progresso, di sostanziale continuità dei valori fondamentali. Valori che avevano pur aggregato, *ab antiquo*, diverse genti e comunità in una 'società politica' che aveva poi richiesto graduali aggiustamenti formali, nel senso di aperture e chiusu-

re cetuali, di perfezionamento delle istituzioni rappresentative della complessità sociale. A tutto questo, secondo Chateaubriand, la Rivoluzione non aveva apportato altro che un radicalismo esiziale. E pertanto, secondo lui si doveva ricercare nella Tradizione interrotta il modello per una vera Restaurazione.

Il pensiero

Con l' *Essai historique sur les révolutions anciennes et modernes*, apparso a Londra nel 1797, Chateaubriand limita la sua trattazione all'antichità ellenica, trascurando il medioevo, come in una sorta di voltairiana svalutazione di quella che altri (Bonald, Lamennais, Ventura, Rosmini) chiameranno la prima vera rivoluzione dell'umanità. Non diversamente dai giacobini stessi, malgrado l'avversione per il loro radicalismo ed attualismo, anche Chateaubriand pone a confronto le repubbliche antiche e quella moderna. Ma evita un'approfondita analisi del fenomeno rivoluzionario contemporaneo. Ne abbozza una lettura nel senso della teoria classica (polibiana e poi machiavelliana) dell'alternarsi periodico dei cicli storici).

In un palese sincretismo di influssi, se non per un peculiare superficialismo, c'è qui – come del resto in più di uno degli scrittori contro-rivoluzionari – un eco profondo e duraturo del Rousseau. Tale è particolarmente la denuncia che Chateaubriand sottoscrive della degenerazione della società contemporanea. Anch'egli vi vede l'eccessiva ricchezza di alcuni, il lusso, le lettere e le arti asservite ad una vita di agi e di dissolutezze di un'aristocrazia di parassiti, nemica della vera nobiltà come della borghesia operosa e produttiva. Sotto questo profilo, la corruzione dell'intera società francese d'antico regime è anche secondo Chateaubriand quanto ha resa necessaria, ineluttabile la crisi rivoluzionaria. È una diagnosi che solo più tardi, a differenza della precoce diagnosi di Bonald [cfr. scheda n. III], Chateaubriand riconosce pienamente come un male innescato proprio del monarchi assoluti. Sinora, qui, egli si ferma a descrivere l'errore dell'ideologia rivoluzionaria francese, che ha tradotto in pratica l'utopica concezione dell'uomo dei *philosophes*.

Del resto, questo di Chateaubriand è un discorso che riprende quanto aveva detto pochi anni prima, nel 1790, Edmund Burke, che nelle *Reflections on the Revolution in France*, aveva confutato qualsiasi parallelo fra il 1789 francese ed il 1688-89 inglese. La *Glorious revolution* britannica era stata un ritorno alle antiche tradizioni di libertà, un rifiuto dell'assolutismo monarchico senza alcun abbattimento radicale di tutto l'edificio sociale.

La Rivoluzione francese, invece, no: non aveva restaurato antiche libertà, ma aveva stabilito una spaventosa dittatura, argomentata sulla base di una concezione astratta, irrealista, dell'uomo. E per far quadrare il cerchio fra utopia e realtà, in Francia si era usata la via della violenza, dei massacri e del 'Terrore'. Si era annientata la 'società civile' (le sue libertà, le sue autonomie individuate in una pluralità di classi, di organi e di funzioni) in una 'società politica' egemone, dittatoriale, prefigurazione del totalitarismo del XX secolo.

Quantunque in maniera confusa, nell'*Essai* c'è anche la prefigurazione della contrapposizione fra il sistema rivoluzionario francese e una monarchia 'mista o temperata', tale da avere la necessaria univocità del comando, dell'autorità e della sovranità, ed al tempo stesso le più ampie garanzie di individualità, di libertà. Ma è soprattutto il legame strettissimo fra costumi e libertà (e, per converso, fra dispotismo e vizi) un punto dell'*Essai* che continuerà ad assillare Chateaubriand in tutte le altre sue opere.

Nell'aprile 1799 redige un opuscolo dal titolo *La Religion chrétienne par rapport à la morale et à la poésie*, embrione del *Génie du Christianisme*, che esce in una prima stesura pochi mesi dopo, a Londra. Nel frattempo, nel 1800, dopo il 'colpo di Stato' di Napoleone – il 'Diciotto Brumaio' dell'Anno secondo della rivoluzione (il 9 novem-

bre 1799) – si autorizza il rientro di tutti coloro che erano emigrati dalla Francia rivoluzionaria, ed anche Chateaubriand rientra in patria.

Nel *Génie du christianisme* si palesa una svolta nella sua riflessione, che egli giustifica con la morte della madre (per i dispiaceri e gli stenti provocati dalla persecuzione giacobina della sua famiglia, con la personale incarcerazione e l'uccisione di suoi congiunti). Sembra che proprio la madre, morendo, lo supplicasse di abbandonare i convincimenti empì, scettici e di ritornare alla fede cristiana. Comunque, nel *Génie* egli è agli antipodi della posizione 'voltairiana' palesata nell'*Essai* riguardo al medioevo ed alla religione.

Del resto, questa conversione coinvolgeva gran parte di quella nobiltà francese che si era dimostrata, prima del 1789, convinta da irreligiosità, scetticismo, e che poi, quando la Rivoluzione la costrinse a fuggire, divenne nella grama vita degli emigrati fervidamente credente. Né va dimenticato – come ben comprese il genio politico di Napoleone – che l'intera Francia ormai sentiva di dover colmare il vuoto aperto negli animi dalla violenta 'scristianizzazione' degli anni 1791-93, perseguita con forse maggior accanimento nell'epoca direttoriale, fra 1794-99. Il concordato con Roma avverrà più tardi il 18 Germinale dell'Anno decimo della rivoluzione (cioè l'8 aprile 1802), ma questa conversione dell'intera Francia era già nell'aria ai tempi in cui venne appunto steso il *Génie*, pubblicato in Francia nel 1801.

Se nel 1797, con l'*Essai*, Chateaubriand aveva negato il fondamento creativo, innovativo, della storia (riducendola entro la monotona ciclicità dei periodi di mera ripetizione di quanto già accaduto ed operato), invece nel *Génie* c'è l'individuazione del legame strettissimo fra cristianesimo e divenire della storia in forme sempre nuove. A differenza della concezione della storia formulata nel XVII secolo da Bossuet (cioè sulla base di una manifestazione della 'volontà divina', concezione che non lascia spazio alcuno all'individualità umana), invece Chateaubriand, in questo non diversamente da Bonald, vede nel cristianesimo un messaggio di liberazione della ragione individuale, ossia una vera emancipazione dell'uomo.

Cristianesimo e libertà sono quindi due interfacce di una nuova epoca storica che nessuna ci-

clicità degli accadimenti aveva mai saputo produrre. Di più. Sul cristianesimo Chateaubriand sviluppa un tema comune a molti 'controrivoluzionari'. Soprattutto, ancora, Bonald, e più tardi Lamennais, Ventura e Rosmini [cfr. le schede n. X, XI, XII]. Il nucleo, cioè, di princìpi da cui nelle origini si erano sviluppati gli embrioni delle stesse istituzioni rappresentative e parlamentari. Nel lontano inizio del medioevo, – ripete Chateaubriand – l'organizzazione ecclesiastica pose in essere una rappresentanza di tutti gli appartenenti all'organismo ecclesiale, con le assemblee del clero, dei vescovi e con il consiglio dei cardinali.

Nel 1809, sviluppando questa rivalutazione del medioevo, Chateaubriand pubblica un poema eroico, *Les Martyrs*, nel quale comunque il messaggio politico del *Génie* sul ruolo storico del cristianesimo è ripreso, con formulazioni tali da suscitare consensi nella stessa borghesia progressista. Da parte persino del Guizot, il protestante, calvinista, borghese, formatosi nel ceto dei funzionari dei tribunali, futuro uomo di governo, espressione di posizioni 'dottrinarie', laiche e razionaliste.

Trasformatosi per tali eventi in un apologista della religione, nel 1811, nell'*Itinéraire de Paris à Jerusalem* Chateaubriand descrive il viaggio compiuto, come un 'cattolico in armatura e lancia', nel misterioso ed inaccessibile Impero turco. Lì stavano in catene i luoghi dove si erano formate le grandi civiltà, la Grecia e la Giudea. Nazioni illustri precipitate nella decadenza politica ad opera di una tirannia asiatica ormai essa stessa in declino. Echi, come si avverte, della contrapposizione di Montesquieu fra l'Europa (terra di libertà) e l'Oriente (luogo di schiavitù).

A questa implicazione dell'identificazione fra cristianesimo e libertà, Chateaubriand ritorna di nuovo nel 1816, in una richiesta avanzata alla *Camera dei Pari* (la 'Camera alta' della restaurazione francese) per cancellare la vergogna del dispotismo islamico, e bandire una nuova crociata per liberare le popolazioni del Mediterraneo dalle continue incursioni sulle coste europee, con saccheggi, violenze e tratta di schiavi. Mentre l'Inghilterra abolisce la schiavitù dei negri, la Francia deve abolire anche la schiavitù delle popolazioni europee.

C'è qui non solo la preparazione ideologica di quella conquista d'Algeri che poi compirà il go-

verno Polignac, ma la prefigurazione di una netta presa di posizione per l'indipendenza della Grecia. Nel 1825, con la *Note sur la Grèce* (definita come la 'Vandea della cristianità') Chateaubriand lancia un appassionato appello al governo Villèle ed all'intera cristianità. C'è qui l'aperto rimprovero di non combattere il Turco, che poco più di un secolo prima era giunto sotto le mura di Vienna. Anziché combatterlo, i governi europei gli vendono le armi più sofisticate, quella tecnologia che il dispotismo ottomano non avrebbe mai prodotto da solo e che impiega contro le popolazioni cristiane dei Balcani. Infatti, è in Grecia che tutti questi errori delle nazioni europee permettono che impunemente si opprimano popoli cristiani.

L'apologia del cristianesimo comunque rivela in Chateaubriand una crescente distinzione fra cattolicesimo e riforma. Anche qui va riconosciuto un palese influsso di Bonald, che sin dal 1796 aveva sottolineato le implicazioni antitradizionali del protestantesimo, a suo dire causa originaria e più antica della rivoluzione francese. Nel 1816 è implicito il primato che Chateaubriand attribuisce al cattolicesimo, facendone il fondamento delle stesse istituzioni liberali presenti ed in particolare della stessa costituzione concessa da Luigi XVIII dopo la sconfitta di Napoleone.

In *La Monarchie selon la Charte*, dopo aver precisato che non si può pretendere di dare al popolo delle istituzioni progressiste senza che vi sia un legame con le tradizioni passate, comunque Chateaubriand riprende anche lui l'asserzione di Bonald (e di Maistre) che il *Vangelo* è stata la *vera carta costituzionale* di un nuovo statuto di emancipazione del genere umano. Il cristianesimo è la tradizione da cui deve partire sempre ogni ulteriore progresso.

Riguardo poi ai contenuti di questa tradizione cristiana, dapprima, il 10 febbraio del 1816, in un discorso alla *Camera dei Pari*, Chateaubriand non distingue affatto fra l'ortodossia cattolica e la Riforma protestante. Del resto l'ammirazione per la costituzione britannica non poteva connotare altrimenti l'identità fra istituzioni di libertà e cristianesimo. Ancora nel 1823, Chateaubriand sperava si potesse ristabilire l'unità fra il cattolicesimo e gli ortodossi russi, tramite lo *czar*, come del resto aveva invano tentato già Maistre [cfr. scheda n. II] pochi anni prima.

Dopo aver condotto nel 1827, coerentemente alla sua identità fra libertà e religione, una campagna in favore della libertà di stampa, avviene la sua nomina ad ambasciatore presso la Santa Sede (giugno 1828), dove sembra riuscisse addirittura a condizionare l'elezione del nuovo pontefice, Pio VIII. Forse è questo il fattore che lo induce ad affermare il primato cattolico rispetto al protestantesimo, anche se ben distante si tenne dalle posizioni neo-teocratiche di Maistre nel *Du Pape*, del 1821.

Indubbio resta che poco tempo dopo, nel 1831, con le *Études historiques*, Chateaubriand distingue i diversi influssi che il cattolicesimo ha avuto rispetto alla Riforma. Il cattolicesimo ha caratterizzato la libertà nell'eguaglianza a favore delle masse popolari, fra le quali ha voluto mantenere vivo il senso del prestigio della religione (con il fasto, le cerimonie, le arti per abbellire, per rendere affascinante e misterioso il luogo di culto, l'incontro fra le anime semplici ed il Mistero divino).

Al contrario, il protestantesimo ha parlato ai principi ed ai nobili, ai talenti ed alle intelligenze superiori, producendo una giansenistica semplificazione dei templi, dei culti, e più in generale esaltando lo spirito individualistico, e producendo la ricerca del potere materiale, nell'economia e nella scienza. Anticipando Max Weber, invertendo il senso delle concezioni di Saint-Simon [cfr. scheda n. IV], qui Chateaubriand indica la genesi della società industriale moderna e del capitalismo nello spirito protestante. E con questo sottolinea anche la trasformazione della società occidentale da militare ed ecclesiastica in una società economico-industriale.

Sono, queste sue tesi, molto spinte, tanto che fra l'altro lo inducono a dover giustificare su altra base il suo apprezzamento per le istituzioni rappresentative anglo-sassoni. Quelle inglesi sono state un valido esempio, perché conservarono l'antico spirito di libertà (malgrado l'assolutismo innescato dalla Riforma di Enrico VIII nel XVI secolo) e resero inaccettabili nel secolo XVIII i dispotici Stuarts, che pure erano cattolici. Le istituzioni nord-americane sono altrettanto valide, malgrado la loro confessione protestante – dichiara Chateaubriand – qui smentendo le diverse interpretazioni di Tocqueville, che riconosceva alla molteplicità di confessioni religiose una valida tutela alla libertà.

Sulle proprie posizioni politiche comunque Chateaubriand non lascia dubbi. Considera inscindibile il nesso fra tradizione e progresso, fra libertà ed ordine, fra autorità politica ed autorità religiosa. Crede quindi in una distinzione di ruoli che gli faceva ammirare il costituzionalismo anglosassone, ancorché non condividendo i postulati utilitaristici della sua classe dirigente e della sua politica. Ma Chateaubriand non sosteneva certo la restaurazione di Luigi XVIII, di cui anzi denunciava l'illiberalità e lo spirito reazionario. Per questi stessi motivi, dell'epoca napoleonica Chateaubriand non considerava solo

il male, la prepotenza di Bonaparte, ma anche le sue doti, la sua grandezza, la sua capacità di affrontare e rimarginare le più dolorose ferite aperte dalla Rivoluzione. L'Imperatore aveva pur ristabilito i rapporti con la Chiesa, ricostituita su basi nuove la nobiltà (aprendola al merito ed alle capacità emergenti), garantite le richieste aperture ed ascese intercettuali da parte dei nuovi talenti emergenti dalla borghesia e dallo stesso popolo. Liberale a suo modo, Chateaubriand fu in definitiva un conservatore aperto alle ragioni del progresso senza dimenticare la tradizione.

Le opere

- *Essai sur les révolutions anciennes et modernes* (1797).
- *La Religion chrétienne par rapport à la morale et à la poésie* (1799).
- *Génie du christianisme* (1802).
- *Voyage pittoresque de l'Espagne* (1807).
- *Les Martyrs* (1809).
- *De Buonaparte et des Bourbons* (1814).
- *Réflexions politiques* (1814).
- *La monarchie selon la Charte* (1816).
- *Mélanges politiques* (1816).
- *Du système politique suivi par le ministère* (1817).
- *Remarques sur les affaires du moment* (1818).
- [articoli sul *Conservateur*, ottobre 1818-30 marzo 1820].
- *Mémoires sur la vie du duc de Berry* (1820).
- *Le roi est mort, vive le roi!* (1824).
- *Note sur la Grèce* (1825).
- *Les Natchez* (1826).
- *Les Aventures du dernier Abencérage* (1826).
- *Mélanges littéraires* (1826).
- *Voyage en Amérique* (1827).
- *De la Restauration et de la monarchie élective* (1831).
- *Études historique* (1831).
- *De la nouvelle proposition relative au bannissement de Charles X et de sa famille* (1831).
- *Mémoire sur Madame la duchesse de Berry* (1832).
- *Mémoires d'outre-tombe* [solo la prefazioni e le conclusioni] (1834).
- *Vie de Rancé* (1844).
- *Mémoires d'outre-tombe* [edizione postuma, pubblicata a punte su 'La presse' (1848-50)].

La critica

Ivanna ROSI, *Cronologia*, in: CHATEAUBRIAND, *Memorie d'oltretomba*, a cura di Ivanna Rosi. Voll. I-II. Torino, Einaudi-Gallimard, 1995; Cesare GARBOLI, *Introduzione*, in: *ibidem*; Jean

Paul CLÉMENT, *Chateaubriand. Biographie morale et intellectuelle*. Mesnil-sur-l'Estrée, Société nouvelle Firmin Didot-Paris, Éditions Flammarion, 1998.

IX.

Benjamin Constant de Rebecque (Losanna, 1767 - Parigi, 1830)

La vita

Appartenente ad una famiglia originaria della Francia (dell'Artois), il padre era colonnello di un reggimento bernese al servizio dell'Olanda. Affidato, dopo la morte della madre, a diversi precettori poco portati all'insegnamento, fra 1772-78, finalmente è istruito da un ex-monaco. Da parte sua, legge una sterminata quantità di romanzi e di scritti dei filosofi moderni. Nel 1780, condotto dal padre a Oxford, per perfezionare i suoi studi, abbandona questa università dopo pochi mesi. Il padre non demorde nel suo proposito di far dare al figlio un'educazione. Nei suoi spostamenti con il reggimento, nel 1782 lo porta con sé in Germania, iscrivendolo all'università di Erlangen. Lo presenta alla corte del margravio di Anspach-Bayreuth, dove Benjamin conduce una vita di successo mondano, con stravaganze, giocando e facendo debiti.

L'anno dopo, nel 1783, raggiunge a Bruxelles il padre, il quale lo manda all'università di Edimburgo, dove finalmente segue i corsi e si appassiona allo studio, pur continuando a perdere denaro col gioco. Fra il 1785-86 è a Parigi, conducendo una vita disordinata, con varie relazioni sentimentali. Dopo altre fughe e 'recuperi' da parte del padre, fra Olanda e Scozia, pubblica a Londra, nel 1787, *l'Essai sur les moeurs*, sui costumi dei tempi eroici della Grecia. Rientra quindi in Svizzera. L'anno dopo parte per la Germania, recandosi a Brunswick, dove è ricevuto dal Duca. Si fida con una nobildonna, Wilhelmine von Cramm, con la quale nel 1789 si sposa. Intenta un processo contro il padre, per questioni patrimoniali, liquidando a Losanna nel 1791 la parte che gli spettava.

Fra il 1793-94, inizia a palesare simpatie giacobine, mentre manifesta il proposito di divorzio (scoprendo l'adulterio della moglie). Nuova relazione con un'altra nobildonna, Charlotte von Hardenberg (anch'essa in procinto di divorziare), che sposerà segretamente nel 1808. Intanto, nell'autunno del 1794 incontra in Svizzera la baronessa De Staël, moglie di un diplomatico. È la figlia del Necker (il finanziere svizzero che aveva dominato gli ultimi anni dei tentativi di riforma della monarchia francese prima della rivoluzione). Immediatamente Constant si innamora di lei. Si recano entrambi a Parigi nel 1795, ini-

ziando ad animare i salotti e palesando il loro credo liberale. Suscitano quindi l'ostilità di Bonaparte, che lo fa arrestare e quindi gli ingiunge di andarsene da Parigi assieme alla Staël. È il primo di un contrasto con il Generale che si riproporrà nel tempo, alternandosi fra opposizione e collaborazionismo. Nel frattempo, ottiene il divorzio. Con la *Baronne* si reca a Losanna, nel 1796. Lì dimorano in una tenuta della Staël, a Coppet, luogo destinato a diventare il punto di incontro di tutta l'opposizione antinapoleonica dei liberali dell'area culturale francese.

L'influenza della *Baronne* è destinata ad esercitarsi a lungo, fra continui dissapori, separazioni e riavvicinamenti, intervallati da altre numerose relazioni sentimentali di Constant. A questo influsso vanno infatti ricondotti tutti i suoi scritti politici degli anni 1795-97. Del resto, l'amicizia con la Staël gli apre le porte della politica, facendogli incontrare Barras e Talleyrand. Dopo il colpo di Stato bonapartista del 18 Brumaio (novembre 1799), che lui e la *Baronne* salutano come positivo, Constant è eletto al Tribunato, ma persistendo nell'orientamento liberale nel 1802 è dichiarato decaduto da tale carica. Inoltre, assieme alla sua amica, viene allontanato, nel 1803, da Parigi. Si recano quindi in Germania, dove nel 1804 Constant incontra Goethe, Wieland e Schiller. Di quest'ultimo si impegna a tradurre in francese la tragedia *Wallenstein*, che si pubblica nel 1809 con un suo saggio (*Quelques réflexions...*).

Nel decennio 1803-13 Constant non pubblica altro, pur portando a termine la stesura dell'*Adolphe*, opera letteraria, autobiografica, di un genere che non ha séguito nella sua produzione, in quanto ormai è la situazione politica che richiama la sua attenzione. Frattanto, nel 1811, avviene la definitiva rottura con la Staël, della quale viene pubblicato in Inghilterra nel 1812 l'opera intitolata *De l'Allemagne*, che costituirà il 'manifesto' dell'intero romanticismo europeo.

Nel 1812 volge al tramonto l'astro di Napoleone. Sconfitto in Russia, tormentato da una guerriglia che in Spagna non dà tregua alle sue armate, nel 1813, pur sconfiggendo le truppe prussiane a Lutzen, Bautzen, Dresda, alla fine le armate francesi sono sconfitte in Spagna. Ed è la stessa armata condotta da Napoleone in persona ad es-

sere battuta nella battaglia di Lipsia. All'inizio dell'anno successivo, nel 1813, gli Alleati nella sesta coalizione anti-napoleonica iniziano l'invasione della Francia. Dopo alcune sconfitte nel febbraio-marzo 1814, sul territorio francese, gli Alleati entrano vittoriosi a Parigi, il 31 marzo. Napoleone abdica in aprile. Gli viene assicurato un 'ducato' nell'Isola d'Elba. Intanto, il fratello del decapitato Luigi XVI, sale al trono di Francia con il nome di Luigi XVIII.

In questi frangenti, Constant scrive nel 1813 il pamphlet intitolato *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, che appare agli inizi del 1814. In questo scritto, Constant pronuncia una condanna del dispotismo accostando Robespierre e Napoleone, entrambi autori di una tirannia senza precedenti nella storia. Nello stesso anno, si innamora, non corrisposto, di madame Récamier, con la quale ha comunque un lungo e tormentato sodalizio.

Dopo questa prima abdicazione di Napoleone, Constant rientra in Francia, milita nelle file del giornalismo liberale più impegnato. Quando, per la crescente impopolarità del restaurato regime borbonico, Napoleone si convince ad abbandonare l'Elba e sbarca in Francia (il 1 marzo 1815), inaugurando l'effimero regno dei cosiddetti 'Cento giorni' (fra aprile-giugno), allora Constant malgrado avesse contro di lui scritto pochi giorni prima (il 14 aprile 1815) un veemente libello (chiamandolo il 'nuovo Attila'), accetta la collaborazione che l'Imperatore gli offre. Del resto questi gli concede ampia autonomia nell'elaborare una carta costituzionale. Si tratta dell'*Acte additionnel aux constitutions de l'Empire* (22 aprile 1815) che Constant traccia in una prospet-

tiva liberal-parlamentare, decisamente superiore alla *Charte* che Luigi XVIII aveva concesso l'anno precedente (il 4 giugno 1814), al suo primo ritorno sul trono di Francia.

Dopo la definitiva sconfitta di Napoleone a Waterloo (18 giugno 1815), a causa di questa sua collaborazione con l'Imperatore, Constant è esiliato da Luigi XVIII. Si reca in Inghilterra, dove a Londra pubblica l'*Adolphe* (nel 1816). All'inizio del 1817 viene richiamato in Francia, riprendendo gradualmente la partecipazione alla vita politica. Nel 1819 è eletto deputato dall'opposizione liberale al governo di Luigi XVIII. Fra questo anno e quello della sua morte, nel 1830, Constant intervenne sempre con i suoi scritti sulle più rilevanti questioni politiche del momento. In particolare, sulla legge elettorale (nel 1820), sull'esibizione di simboli rivoluzionari, fra cui la 'coccarda tricolore' (1821), sulle leggi sulla stampa (1822-27).

Fra il 1816-20, Constant pubblica un'opera sistematica, i quattro volumi del *Cours de politique constitutionnelle*. Fra il 1822-24 termina un suo studio intitolato *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*. Fra il 1824-31 appaiono i cinque volumi di *De la religion*.

Negli ultimi anni ricevette ampi riconoscimenti ed onori politici. Al momento della 'rivoluzione borghese', del luglio 1830, si pronuncia pubblicamente in favore di Luigi Filippo e partecipa in barella al corteo insurrezionale. Riconoscente, il nuovo re lo nomina presidente del Consiglio di Stato. Sempre assillato dai molti debiti, Constant ottenne dallo stesso sovrano 100.000 franchi per poterli estinguere. Dopo l'ultimo discorso alla camera, Constant muore l'8 dicembre 1830. Il 12 dicembre vengono decise in suo onore le esequie nazionali.

Il pensiero

Ricostruendo i tratti essenziali del suo liberalismo, nel 1829, nella pagina d'apertura dei *Mélanges de littérature et de politique* (1829), Constant affermerà di aver difeso per quarant'anni un medesimo principio, quello della 'libertà in tutto', nella religione, nella filosofia, nella letteratura, nell'economia e nella politica. Libertà come trionfo dell'individualità, sui due versanti: sia contro l'autoritarismo di minoranze dispotiche

che intendano dominare gli individui e le masse; sia contro il dispotismo di maggioranze che presumano di rappresentare la volontà delle masse e pertanto di aver il diritto ad opprimere le minoranze.

In realtà, sin dai suoi primi scritti politici Constant è consapevole di vivere in un processo rivoluzionario in cui lo scatenamento delle passioni popolari ha determinato una politica repressi-

va, terroristica, che rende inevitabile un ritorno all'ordine. E quindi la situazione attuale esige, da parte di coloro che amano la libertà, un'adesione al governo che sembra avere l'intenzione e la capacità di normalizzare la rivoluzione in un sistema costituzionale appropriato. In questa linea vanno considerati gli scritti constantiani dei primi anni del 'regime direttoriale', cioè della forma di governo incentrata sul primato dell'esecutivo (appunto il Direttorio di cinque membri), ma regolato dalla distinzione dei poteri e delle funzioni assicurata dalla costituzione 'post-giacobina', appunto del 1795. Fra 1796-97 Constant pubblica infatti i seguenti lavori : *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (1796), *Des réactions politiques* (1796), *Des effets de la Terreur* (1797).

La prima organica esposizione delle sue convinzioni si ha comunque al termine del periodo di adesione non solo al regime direttoriale ma anche alla fase iniziale del periodo napoleonico. Si è detto come Constant e la stessa Staël aderissero inizialmente al 'colpo di Stato' di Bonaparte nel novembre 1799 ed anche ai primi anni del consolato, tanto che Constant era stato ammesso al Tribunato. Successivamente ogni illusione di veder instaurato un regime liberale tramite la 'spada' di Bonaparte venne loro meno. Quelle forme autoritarie erano state considerate anche da loro necessarie per fronteggiare le spinte democratico-radicali di quella che sembrava un'inarrestabile energia rivoluzionaria. Ma il rigido sistema personalistico del Primo console aveva dimostrato fra 1800-1802 che nessun spazio ad un vero liberalismo, né all'effettiva rappresentanza parlamentare vi sarebbero mai stati nelle sue intenzioni.

Decaduto dal Tribunato nel 1802, esiliato con la *Baronne* nel 1803, alla fine Constant elabora l'opera che costituisce un consuntivo della sua attività pubblicistica, non limitando le sue valutazioni alla situazione contingente, ma traendone una vera e propria teoria politica. Nei *Principes politiques applicables à tous les gouvernements* (del 1806), Constant considera come problema politico fondamentale il rapporto fra la libertà ed i principi politici che consentano di poterla realizzare mediante un appropriato ordinamento istituzionale.

Un simile ordinamento, in cui la libertà trovi una piena garanzia, si identifica per Constant in un sistema costituzionale nel quale siano ricono-

sciuti come fondamentali alcuni principi. Il primo è il riconoscimento di un nesso originario fra il sentimento della libertà ed sentimento religioso di valori e verità che non sono definibili in termini meramente razionali. Si deve cioè tener conto che il fondamento della politica è dato da convinzioni etico-religiose, anteriori a qualsiasi valutazione meramente utilitaristica di redistribuzione del potere e della ricchezza. Su questo nucleo fondamentale della politica si basano le effettive garanzie delle molteplici articolazioni della libertà, da valorizzare sia in quanto libertà morale prima che libertà definita in termini politici, sia nella molteplicità dei diversi ambiti in cui essa si deve poter realizzare (libertà di pensiero, di coscienza, di espressione, di convinzione religiosa).

Il postulato liberale da cui Constant muove non è dunque avulso dalla realtà concreta. Non basta infatti che la costituzione garantisca formalmente la suddivisione, il controllo reciproco fra i poteri. Ci vuole anche un ruolo attivo della pubblica opinione, che potendosi esprimere liberamente nei diversi contesti, sia privati che pubblici, riesca concretamente a esercitare un controllo sul governo, sull'attività parlamentare e sulle sentenze della magistratura.

Pertanto, secondo Constant, si tratta di rivedere il concetto stesso di sovranità, che non può più essere considerata come si è fatto nell'epoca giacobina, cioè sulla base del concetto di Rousseau di una 'volontà generale', attribuita al popolo, ma di fatto gestita da un'oligarchia rivoluzionaria, come autorità illimitata. Nella prospettiva roussoviana-giacobina questa sovranità assoluta conferita alla 'volontà generale' ha prodotto l'illusione di una riforma radicale, ossia il miraggio di una totale coincidenza fra libertà ed eguaglianza in concreto non realizzabile. Per cui si è di fatto imposta una nuova dogmatica, una 'religione civile' in cui lo Stato definisce come articoli di fede questo dominio della 'volontà generale'. L'accettazione di questi dogmi, attraverso il 'giuramento civico', è la condizione per essere ammessi nella 'società civile'. La loro violazione comporta inevitabilmente la pena di morte, come appunto si legge nell'ultimo capitolo del roussoviano *Contratto sociale*.

Al contrario, per il postulato della libertà individuale e del ruolo dell'opinione pubblica, la nozione di 'sovranità' va ora rivista in termini più

ristretti, cioè come espressione dell'opinione, del consenso, attraverso adeguati organi di rappresentanza parlamentare, di legislazione, di governo e di controllo giurisdizionale. Solo così si può legittimamente parlare di 'volontà generale' e di un sostanziale regime di libertà politica.

Sin da qui, nel 1806, con i *Principes politiques applicables à tous les gouvernements*, Constant richiama quella sostanziale diversità fra la concezione antica della libertà e quella attuale, contemporanea. Argomento più tardi ripreso, nel 1819, con *De la liberté des anciens comparé à celle des modernes*. Ma sin dai *Principes politiques...*, la contrapposizione fra le due concezioni della libertà risulta già netta ed inequivocabile. Qui c'è già un sottofondo di critica alle suggestioni che nell'età giacobina hanno avuto le immagini della libertà delle repubbliche antiche, quelle di Grecia e di Roma, assunte a modello del sistema politico che si pretese di riattuare.

In *De la liberté des anciens...*, Constant affronta invece il quesito se il mondo moderno sia davvero capace di accettare tutte le implicazioni che la libertà degli antichi aveva nei confronti del cittadino. Anzitutto, nelle repubbliche antiche non vi era libertà personale, in quanto tutti gli individui erano subordinati alle esigenze di sopravvivenza della società. Inoltre, la società antica era in una condizione di continua precarietà. L'esigenza di difesa era prioritaria a causa dell'endemicò stato di guerra. Per cui allora era richiesto un totale sacrificio della vita e dei beni dei singoli cittadini. La contropartita era la diretta partecipazione di tutti alla 'sovranità', sia nella formazione della 'volontà generale', sia nella possibilità di essere eletti al governo della repubblica.

Oggi invece la *sovranità popolare* è un diritto puramente formale, in sostanza suddiviso fra un'infinita quantità di individui dispersi su un vastissimo territorio nazionale. Per cui si rende indispensabile una 'rappresentanza parlamentare', che a sua volta pretende di impersonare la 'volontà generale' ma in termini tali da determinare l'esclusione della maggioranza dei cittadini dalla partecipazione diretta alla sua formazione. E poi, oggigiorno la società è meno condizionata dallo stato di guerra. Ci si preoccupa molto più di prima di garantire il benessere, la libertà dei commerci, ossia uno stato di pace che interessa alla fine tutti. Oggi la sovranità deve dunque ga-

rantire una migliore suddivisione del 'lavoro sociale' (secondo l'accezione definita da Adam Smith), assicurando la mobilità e permeabilità fra i ceti, ed una distinzione di funzioni produttive, economiche, accanto alle funzioni propriamente politiche di organizzazione e di difesa (D'ADDIO, 1996, II, pp. 202-203).

Sel resto, sin dal saggio *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (del 1814), Constant riconsidera il sistema politico da Bonaparte imposto alla Francia ed all'Europa fra 1799-1813. Alla base di questo sistema c'è uno spirito di dominio che si differenzia sostanzialmente da quello degli antichi conquistatori, i quali negavano semplicemente la libertà, laddove Napoleone ne lascia sussistere una formale garanzia, proprio mentre ne svuota ogni sostanziale contenuto etico e politico. In questo consiste l'usurpazione del vero significato della libertà etica e politica.

C'è infatti in Napoleone un talento non solo militare, ma anche politico nel saper suggestionare, nel convincere i popoli della legittimità del suo potere. Egli sa presentare le sue conquiste come guerre difensive o di rettifica dei confini naturali della Francia e delle singole nazioni che sono state incluse entro il dominio della *Grande nation*. Lo stesso sistema imperiale si rappresenta come garanzia di ordine, di indipendenza politica ed economica delle singole nazioni europee. Qui, invece, ogni formula politica, ogni principio, ogni programma serve a giustificare l'effettiva aggressione degli altri Stati. Da qui una corruzione della stessa coscienza dei sudditi, della morale pubblica, gradualmente sostituita dall'ipocrisia, della slealtà, dalla menzogna, infine dall'apatia e dall'anarchia.

Ecco il nuovo costume politico che l'usurpazione napoleonica ha alimentato negli anni dei suoi trionfi e delle sue vittorie. L'Impero napoleonico usurpa i veri caratteri della monarchia, ossia il riferimento alla lunga tradizione, ad una vera ereditarietà del potere, accettata dall'opinione illuminata e dal consenso popolare.

Affermazioni come queste vennero poi totalmente dimenticate dallo stesso Constant, che di lì a poco, durante i 'Cento giorni', fra l'aprile-giugno 1815, si fece convincere da Napoleone ad elaborare un documento costituzionale che accogliesse finalmente le istanze di partecipazione e

di garanzie di libertà. Subito dopo il crollo definitivo di Napoleone ed ancora sin quasi ai nostri giorni, Constant è stato rimproverato, considerato un traditore del liberalismo per questo suo cedimento alla volontà dell'Imperatore. In realtà si tratta proprio del contrario, ossia di un documento fondato sulla condivisione del potere imperiale con un parlamento dotato di effettiva autonomia legislativa e con un'opinione pubblica sostenuta da ampie garanzie di libertà ai cittadini (CORCIULO, 179, pp. 46-58).

A quanti avevano conosciuto Napoleone negli anni del suo pieno potere imperiale sembrò impossibile che ora parlasse di *libertà pubbliche*, di *potere rappresentativo*, di *diritti dei cittadini*, di *corpi intermedi*, come si leggeva nel preambolo dell'*Acte*, scritto dall'Imperatore personalmente (*Ib.*, pp. 55-56). Ma un simile cambiamento fondamentale di prospettive non era solo frutto delle circostanze, ma appunto dell'opera persuasiva di Constant, che in lunghi confronti e discussioni con Napoleone riuscì a convincerlo a sottoscrivere una costituzione molto più avanzata in senso liberale della *Charte* concessa da Luigi XVIII l'anno precedente.

Rispetto alla *Charte*, nell'*Acte* anzitutto le Camere godevano di iniziativa legislativa molto più ampia. Se la *'Camera alta'*, dei *Pari*, era per volontà di Constant resa ereditaria (per creare un contrappeso alla facoltà dell'Imperatore di nominare i nuovi *Pari*), per quella bassa si prevedeva un'elezione censitaria, tale da assicurare una rappresentanza élitaria. Un punto, questo, su cui per motivi diversi concordavano sia Napoleone che Constant (*Ib.*, pp. 51-53).

Un punto di disaccordo fu sulla denominazione e promulgazione della Costituzione. Riguardo alla denominazione, Napoleone riuscì ad imporre a Constant il criterio della continuità, nel senso di definirla come un complemento alla successione di atti costituzionali con cui l'Imperatore aveva edificato il nuovo ordine istituzionale. Il testo si chiamò appunto 'atto addizionale

alle Costituzioni dell'Impero'. Riguardo alla promulgazione, contro la volontà di Napoleone (che avrebbe voluto, come nella precedente *Charte* di Luigi XVIII, che l'*Acte* fosse una 'costituzione da lui concessa') prevalse il criterio di Constant di sottometterla alla volontà popolare con un plebiscito (*Ib.*, p. 54).

Va dunque ascritto a merito di Constant di aver incluso nell'*Acte*, non solo il diritto di iniziativa legislativa delle Camere, ma soprattutto a quella elettiva il diritto di dichiarare lo 'stato d'assedio', cioè la sospensione di tutte le garanzie costituzionali, e ad entrambe il diritto di allontanare i ministri 'politicalmente colpevoli'. Con questo si stabiliva una delle regole principali del sistema parlamentare, cioè la responsabilità dei ministri. Ma soprattutto significativa fu la garanzia data ai 'diritti civili': alla libertà di stampa, con l'abolizione della censura preventiva (*Ib.*, pp. 56-58).

Pochi giorni dopo la pubblicazione dell'*Acte additionnel*, Constant poteva dunque riassumere il significato (terminando in pochi giorni i *Principes de politique* iniziati nel 1806) osservando che con questa responsabilità dei ministri, la costituzione separava chiaramente il potere ministeriale dalla volontà del sovrano. Il quale, peraltro doveva esercitare solo un *potere neutro*, un potere di equilibrio fra i vari poteri. In questo senso successivamente (nel *Cours de politique constitutionnelle*, del 1816-20), Constant teorizzerà innovativamente la necessità di considerare non più tre soli poteri (legislativo, esecutivo e giurisdizionale), bensì cinque. E cioè il legislativo distinto in due poteri distinti (esercitati dalla *Camera dei Pari* e dalla *Camera dei rappresentanti*), quindi l'esecutivo, il giudiziario ed il 'quinto potere' (appunto il potere neutro) attribuito al sovrano, come garante dell'unità e della molteplicità di funzioni politico-istituzionali. Nella trasposizione dalla forma monarchica a quella repubblicana la teoria constantiana anticipa dunque le forme attuali del costituzionalismo occidentale.

Le opere

- *Essai sur les moeurs des temps héroïques de la Grèce* (1787).
- *De la force du gouvernement actuel et de la nécessité de s'y rallier* (1796).
- *Des réactions politiques* (1796).
- *Des effets de la Terreur* (1797).
- *Principes politiques applicables à tous les gouvernements* (1806-1815).

- *Quelques réflexions sur la pièce de Schiller et le théâtre allemand* (1809).
- *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814).
- *Principes de politique* (1806).
- *Adolphe* (1816).
- *Cours de politique constitutionnelle* (1816-20).
- *De la liberté des anciens comparé à celle des modernes* (1819).
- *Mémoires sur les Cent-Jours* (1820).
- *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (1822-24).
- *De la religions considérée dans sa source, ses formes*

et ses développements (1824-31).

- *Discours* (1828).
- *Mélanges de littérature et de politique* (1829).

Edizioni postume:

- *Du polythéisme romain considéré dans ses rapports avec la philosophe greque et la religion chrétienne* (1833).
- *Oeuvres politiques* (1874).
- *Lettres à Madame Récamier* (1882).
- *Journal intime* (1887).
- *Le Cahier rouge* (1907).

La critica

G. CALOGERO, *Introduzione a: B. CONSTANT, Lo spirito di conquista, seguito da La libertà degli antichi e la libertà dei moderni*, Roma, 1945, pp. ix-xxii; A. ZANFARINO, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di B.C.*, Napoli, 1962; U. CERRONI, *Introduzione a: B. CONSTANT, Principi di politica*, Roma, 1965 (seconda ed.: 1970); M.S. CORCIULO, *Le istituzioni parlamentari in Francia.*

Cento giorni e seconda restaurazione (1815-16), Napoli, 1979, *passim*; F. VENTURI, *Prefazione a: B. CONSTANT, Conquista e usurpazione*, Torino, 1984, pp. vii-xii; C. DIONISOTTI, *Nota biografica, ibidem*, pp. xiii-xvi; M. D'ADDIO, *Liberalismo e Stato costituzionale: Constant, Guizot*, in: ID., *Storia delle dottrine politiche*, vol. II, Genova, 1996, pp. 197-208.

Félicité Hugues Robert de La Mennais [poi: Lamennais] (Saint Malo [Bretagna], 1782 - Parigi, 1854)

Di famiglia appartenente all'alta borghesia, di recente elevata alla nobiltà, La Mennais riceve in famiglia la prima educazione, a motivo della sua fragile costituzione. Nell'adolescenza legge molto i testi degli illuministi. La fede religiosa si accende in lui molto tardi, a ventidue anni, con la prima comunione. Da allora, particolarmente a partire dal 1805 si ritira con il fratello sacerdote nella tenuta di famiglia a La Chesnaie, dove studia i Padri della Chiesa e gli scolastici. Da questo sodalizio risulta il testo che scrive con il fratello, intitolato *Réflexions sur l'état de l'Église en France*, che viene subito sequestrato dalla polizia napoleonica (RAVERA, *Introduzione al Tradizionalismo...*, p. 119).

Nel 1809, ricevuti gli ordini minori, insegna matematica in un istituto religioso di Saint-Malo, che però viene chiuso a seguito di un editto imperiale che nel 1810 ordina la soppressione di questo tipo di scuole. Senza lavoro, ritorna a La Chesnaie dove con il fratello scrive *De la tradition de l'Église sur l'institution des évêques*. L'opera è un atto d'accusa contro il recente concordato napoleonico con la Chiesa. In questo periodo Lamennais inizia anche la sua collaborazione a giornali monarchici legittimisti, su cui scrivono gli *ultras* nostalgici dei Borboni ed ostili a Napoleone.

Nel 1815, durante i 'cento giorni', si rifugia in Inghilterra. Rientra in patria dopo la definitiva sconfitta di Napoleone. Nel 1816 ed è ordinato sacerdote. Fra 1817-24 pubblica i quattro volumi dell'*Essai sur l'indifférence*, mentre inizia la collaborazione a '*Le Conservateur*' di Chateaubriand ed a '*Le Défenseur*' di Bonald. Nel 1824 si reca a Roma, ricevendo dal papa Leone XII incoraggiamenti nella sua contesa con la Chiesa gallicana. L'anno seguente pubblica il primo volume (il secondo l'anno dopo, nel 1816) dell'opera intitolata *La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. L'opera viene considerata una violazione delle leggi sulla stampa e La Mennais è processato e multato. Da qui il proposito di rompere con gli ambienti legittimisti e di avvicinarsi alle idee liberali (*Ib.*, p. 120). In un periodo di forti confronti con il vescovo di Parigi, Lamennais nel 1828 collabora al '*Mémorial catholique*' e l'anno seguente pubblica *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église*.

La rivoluzione del luglio 1830, che porta al trono il 're borghese' Luigi Filippo, convince La Mennais che è venuto il momento di cambiare orientamenti e strategie. Fonda in quello stesso anno '*L'Avenir*', con l'intento di farne l'organo del cattolicesimo liberale. Anche il nuovo regime comunque lo processa per violazione della legge sulla stampa, nel 1831, in una convergenza di intenti del clero e del governo che provoca la chiusura del giornale. Lamennais è sotto accusa e per discolarsi va a Roma nuovamente dal pontefice, che ora è però Gregorio XVI, il quale lo riceve solo nel 1832, dopo mesi di attesa. Sulla via del ritorno, fallita la riconciliazione, mentre è in Germania lo raggiunge l'enciclica *Mirari vos*, voluta proprio per condannare le sue posizioni. Insensibile alle pressioni di amici e discepoli che lo invitano alla sottomissione, rifiuta e rompe addirittura con Bautain, Lacordaire e Montalembert.

In questo momento di prostrazione e di profonda crisi, nel 1833 si ritira nuovamente a La Chesnaie e scrive di getto le *Paroles d'un croyant*, destinato a grande successo, tale da provocare da parte di Roma un'altra enciclica, la *Singulari nos*, del 26 giugno 1824. Ma La Mennais non desiste nemmeno ora dalla sua attività e fra 1835-36 pubblica i *Troisièmes mélanges* e le *Affaires de Rome*. Volendo recidere ogni suo legame con il passato di nobile e fervente cattolico, nel 1837 cambia il suo nome in Lamennais ed assume aperte posizioni democratiche. Da qui, nello stesso anno, *Le livre du peuple* e a sua collaborazione a '*Le Monde*' con numerosi articoli che l'anno seguente raccoglie nel volume *Politique à l'usage du peuple* (*Ib.*, pp. 120-121). Seguono, nel 1839, *De l'esclavage moderne* (in cui rivendica il suffragio universale) e *De la lutte entre la cour et le pouvoir parlementaire*.

Con questi scritti è in aperta rottura con la 'monarchia borghese', e quando nel 1840 pubblica contro Luigi Filippo lo scritto intitolato *Le pays et le gouvernement*, è condannato ad un anno di carcere. La forzata inazione gli permette di elaborare l'*Esquisse d'une philosophie*, che comprenderà molti volumi, usciti fra 1840-46. Si tratta di un'organica formulazione delle sue idee rivoluzionarie. Nel frattempo, però, escono molti altri suoi lavori, fra i quali una satira dei costumi politici dell'Europa del tempo, *Amschaspands et*

Darvands, e una traduzione dei Vangeli e dell'Imitazione di Cristo. Infine, nel 1846, appaiono altre sue opere, fra cui *De la religion*, ed i *Mélanges philosophiques et politiques*.

Allo scoppio della nuova rivoluzione, nel 1848, che mette fine alla monarchia borghese di Luigi Filippo, si schiera decisamente con i più radicali, dirige il giornale *'Le peuple constituant'* ed è

chiamato a far parte della Commissione appunto costituente, con cui comunque rimarrà poco, non volendo accettare certe posizioni (*Ib.*, p. 121). Quando nel dicembre del 1851 avviene il colpo di Stato di Luigi Napoleone, è costretto nuovamente a ritirarsi dall'agone politico. Muore senza riconciliarsi con la Chiesa nel 1854, ed è sepolto in una fossa comune.

Il pensiero

Nelle sue prime opere, scritte in collaborazione con il fratello Jean-Marie (sia le *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur la situation actuelle*, del 1808, sia *De la tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, del 1814) Lamennais – o meglio, La Mennais, come allora si firmava con il patronimico gentilizio – affronta le tematiche del tradizionalismo in un sostanziale allineamento con quanto avevano pochi anni prima scritto Chateaubriand e soprattutto Maistre e Bonald [cfr. le schede n. II, III e VIII]. È però successivamente, con *l'Essai sur l'indifférence en matière de religion* (pubblicato in quattro volumi fra il 1817-24), che La Mennais sviluppa in piena autonomia queste tematiche, approfondendone i contenuti con altri scritti apparsi sia nei *Mélanges religieux et philosophiques* (1819), sia nell'apologia contro i suoi critici (*La défense de l'Essai sur l'indifférence*, del 1821).

A partire dall'*Essai* in effetti La Mennais affronta decisamente la polemica contro il pensiero rivoluzionario, ritrovandone le matrici nell'illuminismo francese, nello scetticismo e nell'indifferentismo nei confronti della religione. Ma accentua questa sua critica in maniera differente da Maistre e da Bonald. Infatti, si riconduce a concetti e nozioni che annunciano già il futuro sviluppo originale del suo pensiero. Pertanto, analogamente agli altri tradizionalisti anch'egli pone l'accento sull'evidenza del fatto che in ogni sistema politico, in ogni forma di incivilimento c'è un imprescindibile antefatto religioso, una fondamentale visione etica della società e dei doveri morali imposti agli individui. Religione e società sono apparse contestualmente nella storia umana.

Qui La Mennais recepisce pienamente la spiegazione tradizionalista sul passaggio dallo 'stato di natura' allo 'stato civile'. Spiegazione che con-

siste nell'idea che, nei primordi dei tempi, sia stata sempre la religione ad illuminare un'umanità che ancora viveva in un originario 'stato di natura', senza cioè alcuna conoscenza di verità superiori, di una benefica 'Volontà divina', ordinatrice dell'universo. È solo ed unicamente grazie alla religione, appunto nel riferimento a questa superiore ragione delle cose, che l'umanità passa dallo *stato naturale* alla *società civile*. Dunque la condizione per permanere in questo *stadio di incivilimento* è che si conservi la memoria di un tale originario antefatto e si osservino i principi etico-religiosi connessi a questa origine divina.

A tal riguardo, La Mennais palesa d'altronde un atteggiamento non univoco, che per un vero si può considerare ambiguo, ma per altro verso va visto come sintomo di una precoce originalità speculativa. In effetti, nel primo volume dell'*Essai* anche lui si riferisce al primato del cristianesimo, che attraverso l'organismo ecclesiale ha conservato memoria dell'*originaria rivelazione* fatta all'umanità di quella *superiore volontà divina ordinatrice*, codificandola nei principi, nei dogmi, nella liturgia. A partire dal secondo volume sembra poi che La Mennais voglia dare un'altra spiegazione di questa conservazione di principi e di valori, calandoli tutti in un *consenso comune* che l'umanità incivilita ha sempre palesato riguardo ai doveri ad essi connessi.

Ora questo riferimento al 'senso comune' implica evidentemente un atteggiamento per cui la volontà individuale si adegua all'*autorità dell'opinione*, al *comune sentire* dell'umanità. Al di là cioè della stessa idea di mediazione da parte del magistero della Chiesa. Qui La Mennais vive il referente alla religione cristiana con una qualche assonanza se non con le posizioni del libero esame specifiche della Riforma, quanto meno con tema-

tiche peculiari dell'impostazione etica che proprio Rousseau aveva dato al problema dell'adeguazione della 'volontà individuale' alla 'volontà di tutti', alla 'volontà generale'.

Qui, in altre parole, la critica che La Mennais rivolge allo scetticismo ed al relativismo dei 'philosophes' protagonisti dell'illuminismo francese si incentra sulla loro indifferenza in materia di religione. È la prova di un loro sostanziale materialismo, ossia di un loro individualismo egoistico, e quindi insociale. Perciò, sin da qui riprende i termini stessi del rimprovero che proprio Rousseau aveva rivolto ad essi, accusandoli di confondere *stato di natura* e *società civile*, pulsioni istintive e motivazione morale. Tali echi delle formulazioni roussoviane, per quanto indichiarati da La Mennais, non devono meravigliare, risultando del tutto percepibili in altri tradizionalisti, a partire da Bonald per giungere almeno al Ventura [cfr. scheda n. XI].

Nel 1824 La Mennais si reca a Roma, dove il pontefice Leone XII lo incoraggia a proseguire in queste sue formulazioni anti-illuministiche, nel contempo intensificando la presa di distanza dalla Chiesa gallicana (la Chiesa di Francia, dal XVII secolo subordinata allo Stato, per volontà dell'assolutista Luigi XIV). Sono gli anni in cui il Papa conferisce a Gioacchino Ventura [cfr. la scheda n. XI] l'insegnamento di Diritto pubblico ecclesiastico alla Sapienza di Roma. Per quanto assediato dagli 'zelanti', dagli integralisti succubi delle preoccupazioni anti-liberali ed anti-costituzionali del principe di Metternich (vero trionfatore della Santa Alleanza, stipulata nel 1815 dai vincitori di Napoleone), questo Pontefice ha indubbie aperture in senso non meramente reazionario. Tutt'altro. Leone XII è convinto che vi siano motivi per incoraggiare una vera restaurazione dello spirito religioso, in contrapposizione alla stessa Restaurazione dei troni su base neo-assolutistica.

Da parte sua, La Mennais – in *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (due volumi, editi nel 1825-26) – conferma il referente roussoviano al problema dell'adeguazione della 'volontà individuale' alla 'volontà di tutti', alla 'volontà generale'. Qui peraltro ripreso in termini di priorità della superiore razionalità morale, assicurata dalla religione nei confronti della 'ragione individuale'. Delineata in questi tratti, qui la denuncia del più sfrenato individualismo (cioè

del prepotente imporsi della volontà e delle ragioni particolari, a scapito della 'volontà di tutti-volontà generale') fornisce l'occasione a La Mennais di identificare la democrazia come il luogo delle più sfrenate passioni individuali e degli interessi assolutamente particolari.

Sin qui, in La Mennais, dunque la democrazia (quale usurpazione della 'volontà di tutti', della 'volontà generale') risulta in realtà la tragica *caricatura del senso comune*, del 'comune sentire di tutti', contraffatto nella volontà di un'oligarchia che si impone al potere, celandosi dietro *l'egalitarismo formale di una sostanziale diseguaglianza*. D'altro canto, sarà proprio la ricerca di una sostanziale eguaglianza, da raggiungere tramite il magistero della religione cristiana, quello che più tardi condurrà anche La Mennais alle conclusioni roussoviane della necessaria coincidenza fra un sostanziale uguagliamento morale con la vera democrazia.

L'opera gli procura un processo per violazione delle leggi sulla stampa. La monarchia di Luigi Filippo non è poi molto più liberale di quanto lo siano gli Stati neo-assolutistici. La Mennais allora si ritira nei suoi possessi di famiglia e rompe con gli ambienti monarchici, mentre comincia a riconsiderare il significato del liberalismo, urtandosi pertanto anche con il vescovo di Parigi.

Si annuncia la svolta a cui La Mennais giunge per gradi. Intanto – con *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* (del 1829) – sviluppa la sua critica dell'individualismo come principale errore innescato dalla Rivoluzione, come falsa idea della libertà che sconfinava nel liberismo più assoluto. E già qui La Mennais comincia con il constatare che in queste evidenti esasperazioni individualiste non vanno confusi quei giusti sentimenti di libertà individuale e quel liberalismo politico che sono del tutto consoni con la morale cristiana, essendo da questa religione in origine generati ed affermati contro il dispotismo antico.

Ovunque regni il cristianesimo – dichiara con precisi echi delle teorie di Bonald – si accende in tutto il popolo un sentimento di libertà che fa sentire come insopportabile non solo il giogo di un potere arbitrario, ma persino un potere che si configuri comunque diverso da quello ispirato da una superiore ragione divina delle cose. Da qui una crescente presa di distanza, nell'immi-

nenza della 'rivoluzione borghese' del 1830, non solo dalla democrazia (sin lì identificata con l'eguaglianza formale ed il dominio di volontà particolari), ma dagli stessi governi monarchici, che ancora nella Restaurazione palesano finalità assolutistiche. Se bene intesa la *volontà generale* di ordine e di convivenza, illuminata dal messaggio cristiano, può alla fine rivelarsi come il referente comune sia ai liberali filo-repubblicani che ai monarchici 'costituzionali'.

L'errore non sta dunque nelle istanze del liberalismo (da considerare come coincidenti con l'idea cristiana di libertà), ma nella loro applicazione 'dogmatica', materialista, laica. Per il resto il liberalismo si può identificare con il cristianesimo (RAVERA, p. 105).

Dopo la rivoluzione del luglio 1830, che in Francia inizia la 'monarchia borghese' di Luigi Filippo, queste aperture di La Mennais al liberalismo ed alla democrazia si ampliano nel giornale che lui stesso fonda nell'ottobre (*L'Avenir*), destinato a breve vita proprio per l'intensità delle idee di libertà lì espresse in vari articoli e tali da suscitare l'inquietudine non solo del 'monarca borghese', ma delle stesse autorità religiose. Il giornale porta come sotto-titolo, come motto, la frase *Dio e la libertà*. Si tratta, infatti, ormai per La Mennais di riunire le ragioni della *Volontà divina* e quelle della *libertà politica*.

Ora La Mennais è pienamente consapevole che edificare una società libera, fondata sui valori cristiani, non è un fatto immediato, né forse mai del tutto esperibile. La *società perfetta*, la società ispirata a diretta secondo la 'ragione divina' non è comunque oggi realizzabile. Ma fra questa e la società dominata dall'arbitrio, dalla violenza e dalla forza, c'è oggi la possibilità di edificare intanto una *società civile* in cui libertà individuale ed eguaglianza siano mediati in un sistema in cui entrambe siano garantite. Da qui la presa di distanza di La Mennais non solo dalla 'dittatura democratica' in cui culminò la Rivoluzione che ancora affascinava tanti spiriti, ma anche dai nostalgici richiami all'ordine, che consistevano nella negazione di qualsiasi spazio alla libertà ed all'eguaglianza. Uno spazio prezioso che invece può essere acquisito nella *società civile*.

Si capiscono quindi i timori che queste idee suscitavano fra quelle forze politiche che, spesso ostili fra di loro, comunque si sentirono tutte mi-

nacciate dalle aperte denunce di La Mennais. In effetti, il governo monarchico-borghese, la Chiesa gallicana (sottomessa allo Stato dai tempi di Luigi XIV), la gerarchia ecclesiastica romana (implicitamente chiamata in causa per il sostegno dato ai governi reazionari ossequianti al dominio imperiale austriaco), si palesarono ostili a questa rivendicazione di libertà, di eguaglianza, di moralità, di controllo dell'individualismo. Ostili non meno dei monarchi nostalgici della monarchia assoluta e della nuova borghesia industriale e finanziaria (*Ib.*, p. 109).

Pertanto, anche sotto la pressione del clero, nel 1831 il governo francese ordina la chiusura di *L'Avenir*, mentre era destinato a fallire anche il viaggio a Roma di La Mennais, desideroso di spiegare al Pontefice la fondatezza della sua visione dei compiti del cristianesimo nell'epoca contemporanea. D'altro canto, Gregorio XVI era stato eletto con i voti assicurati da Metternich, per cui il suo governo era rigidamente conservatore, chiuso ad ogni idea di liberalismo e di democrazia. Dopo alcuni mesi di attesa, confortato dall'amicizia con Ventura (conosciuto in occasione del primo viaggio, nel 1824), La Mennais è ricevuto nel marzo 1832 da Gregorio XVI. L'incontro non basta a dissolvere l'ostilità della Curia. L'enciclica *Mirari vos* è emanata pochi mesi dopo, nell'agosto del 1832, dal Papa proprio per condannare l'opera dell'Abate bretone. Alcune frasi dell'enciclica bastano a capire le reali motivazioni del dissenso, sia sulle libertà che sulle critiche lamennaisiane all'alleanza fra trono e altare.

"[...] 36. L'indifferentismo [...] quella perversa opinione che per fraudolenta opera degli increduli si dilatò in ogni parte, che cioè in qualunque professione di fede si possa conseguire l'eterna salvezza dell'anima, se i costumi si conformino alla norma del retto e dell'onesto. [...] 37. E da questa inquinatissima sorgente dell' 'indifferentismo' scaturisce quell'assurda ed erronea sentenza, o piuttosto delirio, che si debba ammettere e garantire per ciascuno la libertà di coscienza: errore velenosissimo a cui appiana il sentiero quella piena e smodata libertà d'opinare che va sempre alimentandosi a danno della chiesa e dello stato [...]. 38. A questo fine è diretta quella pessima né mai abbastanza esecrata e aborrita libertà della stampa [...]. 40. Avendo poi rilevato [...] propagarsi certe dottrine tendenti a far crol-

lare la fedeltà e sottomissione dovuta ai principi, e ad accendere ovunque le fiamme del tradimento, vi esortiamo ad essere sommamente guardinghi, affinché i popoli per tali seduzioni non si lascino miseramente sviare dal retto sentiero[...]" (GREGORIUS PP. XVI, *'Mirari vos'. De liberalismo et de religioso indifferentismo. D. 15 augusti 1832*).

Allora, abbandonato dai suoi più fedeli collaboratori (i tradizionalisti Lacordaire, Bautain e Montalembert) – ed alla fine, anche se momentaneamente, dal Ventura – in preda ad una crisi profonda La Mennais scrive di getto le *Paroles d'un croyant* (nel 1834). Vi si legge una palese critica sia ai sovrani che alla stessa Curia romana.

"II. [...] Vedo i popoli sollevarsi in un tumulto ed i re impallidire sotto il loro diadema. Sono in guerra fra loro, una guerra mortale. Vedo un trono, due troni spezzati, ed i popoli che ne disperdono per la terra i frammenti. [...] Vedo un altro popolo lottare senza sosta, ed attingere di momento in momento ad energie nuove in questa lotta. Questo popolo ha il segno di Cristo sul suo cuore. [...] Vedo su di un grande edificio, ad una grande altezza nell'aria, una croce, che distinguo appena, perché è coperta da un velo nero (DE LA MENNAIS, *Paroles d'un croyant*, in: ID., *Oeuvres complètes*. To. Deuxième. Bruxelles, Société belge de Librairie, 1839, pp. 485-486).

Quasi in un'eco della denuncia di Benjamin Constant [cfr. la scheda n. IX] dell'usurpazione che il moderno tiranno compie dei sacri titoli della libertà, qui anche La Mennais ammonisce i popoli a non farsi ingannare.

"XX. La libertà non è qualcosa che si possa leggere su di un manifesto all'angolo della strada. È una potenza vivente che si sente in sé, ed attorno a sé; il genio protettore del focolare domestico, la garanzia dei diritti sociali, ed il primo di questi diritti. L'oppressore che si cela dietro il suo nome è il peggiore degli oppressori. Unisce la menzogna alla tirannia, e l'ingiustizia alla profanazione; poiché il nome della libertà è santo" (*Ib.*, p. 496).

Inequivocabile è quindi l'invocazione illuminista già formulata da Kant alla fine del XVIII secolo, ad uscire da quella minorità in cui i despotti moderni (coronati o meno) vorrebbero mantenere i popoli ed i singoli individui. In queste formulazioni di Lamennais si avverte l'anticipazione di temi che solo alcuni anni dopo si sarebbero poi definiti da parte di Proudhon [cfr. la

scheda n. XV], con le sue concezioni socialiste, con il suo 'mutualismo' e 'contrattualismo', in una prospettiva chiaramente egalitaria e democratica, quantunque fondata su criteri capacitari e meritocratici.

"XXI. Il popolo è incapace di capire i propri interessi; si deve dunque per il suo interesse tenerlo sotto tutela. [...] Così parla una folla di ipocriti che vogliono fare gli affari del popolo per ingrassarsi delle sue sostanze. [...] Se quel che dice questa razza ipocrita ed avida fosse vero, voi sareste ben al di sotto del bruto [...] che non ha bisogno altro che dell'istinto per conoscere. Dio non vi ha fatto per essere il gregge di qualche altro uomo. Vi ha fatto per vivere liberamente in società come fratelli. Ora, un fratello non ha nulla da comandare a suo fratello. I fratelli si legano fra loro con convenzioni reciproche, e queste sono la legge, e la legge deve essere rispettata, e tutti si devono unire per impedire che la si violi, in quanto è la salvaguardia di tutti, la volontà e l'interesse di tutti. Siate uomini. Nessuno è abbastanza potente per attaccarvi ad un giogo che non volete" (*Ib.*, p.497).

Il significato anti-reazionario di questo scritto di Lamennais rivela una precisa sintonia di fondo con quanto in quello stesso intorno di anni venivano dicendo gli stessi i liberali, sia memori dell'insegnamento di Constant, sia consapevoli delle nuove dimensioni del liberalismo, come di lì a poco lo stesso Tocqueville [cfr. la scheda n. XIII] avrebbe indicato con *De la Démocratie en Amérique*, del 1835. Non diversamente dai liberali, ora anche La Mennais esorta a non confondere la sacrosanta necessità di conservare l'ordine politico con quella sostanziale svalutazione della libertà che adesso viene evocata dai fautori del conservatorismo reazionario e sostenuta dal clero retrivo.

"XII. [...] Diranno che il dominio arbitrario di qualcuno e la schiavitù di tutti gli altri è l'ordine voluto da Dio; e per conservare la loro tirannia non avranno alcun timore di bestemmiare la Provvidenza" (*Ib.*, p. 498).

C'è poi qui anche un lampo di esaltazione della necessità di una violenza rivoluzionaria, distinta – come avrebbe poi detto Sorel, all'inizio del secolo nuovo (con le *Réflexions sur la violence*, del 1906 [cfr. la scheda n. XVIII]) – dal mero impiego della forza repressiva, in quanto rivoluzione finalizzata a restaurare un ordine morale violato dai despotti.

“[...] E la violenza che vi porrà in possesso della libertà non è la violenza feroce dei ladri e dei briganti, l’ingiustizia, la vendetta, la crudeltà; ma una volontà forte, inflessibile, un coraggio calmo e generoso. [...] Da schiavo l’uomo criminale può diventare tiranno, ma non diventerà mai libero” (DE LA MENNAIS, *Paroles d’un croyant*, cit., p. 418).

Dunque c’è qui un chiaro appello alla rivoluzione. È con l’invito alla stessa Chiesa di parteciparvi, con una preliminare denuncia dell’infauستا alleanza (stabilita di fronte agli eccessi rivoluzionari) con i troni reazionari.

“XXVIII. [...] Sventura a chi profana il Vangelo rendendolo oggetto di terrore per gli uomini! Sventura su chi scrive la buona novella su un foglio insanguinato! Ricordatevi della catacombe. [...] Che dicevano i vostri persecutori? Che voi propagavate dottrine pericolose; che la vostra setta, così la chiamavano, turbava l’ordine e la pace pubblica; che, violatori delle leggi e nemici del genere umano, avreste fatto a pezzi l’impero lacerando la religione dell’impero” (*Ib.*, p. 501)

Ce n’era abbastanza per accendere una decisa opposizione. Anzitutto da parte della Curia romana. Gregorio XVI fulmina La Mennais con una seconda enciclica, la *Singulari nos*, del giugno 1834.

“49. [...] E quella buona speranza che avevamo concepita [...] si dileguò appena conoscemmo il libretto [...] piccolo [...] di mole ma grande assai di pravità, intitolato *Paroles d’un croyant*, da lui dato alle stampe [...]. 50. Inorridimmo grandemente [...] commiserando la cecità dell’autore [...]. Infatti [...] prese ad osteggiare e sovvertire la dottrina cattolica [...]. 51. Rifugge l’animo dall’osservare come l’autore si sforzi di infrangere qualsivoglia vincolo di fedeltà e di soggezione verso i principi, scuotendo ovunque la face della ribellione, onde la rovina dell’ordine pubblico, il dispregio dei magistrati, l’infrazione delle leggi

derivano e tutti gli elementi della sacra e della civile potestà vengono disciolti [...]” (GREGORIUS PP. XVI, ‘*Singulari nos*’. *De erroribus libelli ‘Paroles d’un croyant’*. D. 25 iunii 1934).

Distaccato ormai dalla Chiesa, nel 1835 pubblica i *Troisièmes mélanges. Questions politiques et philosophiques*. Nel 1836 gli *Affaires de Rome*, un’opera intesa a chiarire i motivi del suo urto con la Santa sede. Nel 1837 compie il gran passo, abbandonando definitivamente il campo ideologico del tradizionalismo per passare a quello della democrazia. È il momento in cui cambia addirittura nome, dalla forma gentilizia adottando la formula più democratica di Lamennais.

I suoi scritti sono da allora dedicati ad esaltare la democrazia. Di quegli anni sono : *Le livre du peuple* (1837); la *Politique à l’usage du peuple* (tomi 2: 1838); *De l’esclavage moderne* (1838); *De la lutte entre la cour et le pouvoir parlementaire* (1839). La pubblicazione di *Le pays et le gouvernement* (1840) gli procura una condanna ad un anno di carcere. La sua penna instancabile esprime sempre più concitatamente il suo credo filosofico-politico, ormai decisamente liberal-democratico. Le ultime opere appaiono in questa sequenza, con l’*Esquisse d’une philosophie* (tomi 4: 1840-46), con *Du passé et de l’avenir du peuple* (1841), con le *Discussions critiques et pensées diverses* (1841) e appunto *Une voix de prison* (1841).

Quando scoppia la rivoluzione del 1848 che abbatte la monarchia borghese di Luigi Filippo, egli vi aderisce immediatamente. Allora fonda e dirige un giornale intitolato ‘*Le peuple constituant*’. Nel 1851, quando avviene il colpo di Stato di Luigi Napoleone (che da presidente della Repubblica viene eletto dal parlamento stesso Imperatore) ormai Lamennais si è ritirato a vita privata, dedicandosi ad opere di cultura, come la traduzione della *Divina Commedia*, con introduzione e commento.

Le opere

- *Réflexions sur l’état de l’Église en France pendant le XVIIIe siècle et sur la situation actuelle* (1808) [in collaborazione con il fratello Jean-Marie].
- *De la tradition de l’Église sur l’institution des évêques* (tomi 3: 1814) [in collaborazione con il fratello Jean-Marie].
- *De l’Université impériale* (1814).
- *Essai sur l’indifférence en matière de religion* (tomi 4: 1817-24).
- *Mélanges religieux et philosophiques* (1819).
- *La défense de l’Essai sur l’indifférence* (1821).
- *De la religion considérée dans ses rapports avec*

- l'ordre politique et civil* (tomi 2: 1825-26).
- *Nouveaux mélanges* (1826).
- *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Église* (1829).
- *Mélanges catholiques extraits de 'L'Avenir'* (1831).
- *Paroles d'un croyant* (1834).
- *Troisièmes mélanges. Questions politiques et philosophiques* (1835).
- *Affaires de Rome* (1836).
- *Le livre du peuple* (1837).
- *Politique à l'usage du peuple* (tomi 2: 1838).

- *De l'esclavage moderne* (1838).
- *De la lutte entre la cour et le pouvoir parlementaire* (1839).
- *Le pays et le gouvernement* (1840).
- *Esquisse d'une philosophie* (tomi 4: 1840-46).
- *Du passé et de l'avenir du peuple* (1841).
- *Discussions critiques et pensées diverses* (1841).
- *Une voix de prison* (1841).
- *De la religion* (1846).
- *De la société première et de ses lois* (1848).
- *Le peuple constituant* (1848).

La critica

E. SPULLER, *Lamennais. Étude d'histoire politique et religieuse*, Paris, 1892; W. GIBSON, *The Abbé Lamennais and the Liberal Movement in France*, London, 1896; J. POISSON, *Le romantisme social de Lamennais. Essai sur la métaphysique des deux sociétés (1833-1854)*, Paris, 1911; L.G. BENSO, *Lamennais e Mazzini*, 'Bilychnis', 1917, pp. 9-12; C. CARCOPINO, *Les doctrines sociales de Lamennais*, Paris, 1942; R. REMOND, *Lamennais et la démocratie*, Paris, 1948; A. GAMBARO, *Sulle orme di Lamennais in Italia*, Torino, 1958; R. COLAPIETRA, *La Chiesa tra Lamennais e Metternich*, Brescia, 1963; G. VERUCCI, *Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Napoli, 1963; M. SANCIPRIANO, *Una 'verità' politica di Lamennais*, 'Humanitas', 1967, pp. 558-563; G.

ZADEI, *Il pensiero sociopolitico di Lamennais*, Napoli, 1969; M. SANCIPRIANO, *Lamennais in Italia. Autorità e libertà nel pensiero filosofico-religioso del Risorgimento*, Milano, 1973; G. MARCONI, *Lamennais e Mazzini. L'equivoco di due utopismi*, 'Rivista rosminiana', 1974, pp. 111-136; A. GIORDANO, *Un'eccezionale controversia su fede e politica. Documenti rosminiani su Lamennais*, 'Rivista rosminiana' 1977, pp. 152-211, 1978, pp. 33-58; L. LE GUILLOU, *Lamennais, un révolutionnaire?*, 'Cahiers mennaisiens', 1983-84, pp. 15-25; J. Y. CHEVALLIER, *L'aspect socialiste de la pensée de Lamennais* (*Ib.*, pp. 15-17); M. RAVERA, *Introduzione al tradizionalismo francese*, Bari, 1991, pp. 85-115; P. PASTORI, *Tradizione e tradizionalismi*. Lecce, 1997, *passim*.

Gioacchino Ventura di Raulica (Palermo, 1792 - Versailles, 1861)

Il nonno di Gioacchino, Matteo, era stato investito del titolo di primo barone di Raulica nel 1799, per aver esercitato con merito l'attività forense, divenendo consigliere della Suprema Corte di Giustizia. Nato a Palermo nel 1792, Gioacchino frequenta il Collegio Massimo dei Gesuiti, riaperto da pochi anni dopo le soppressioni volute dalla stessa monarchia. Si dedica allo studio dei classici e nel corso del noviziato nella Compagnia di Gesù inizia a leggere e studiare Bossuet, Lamennais, Bonald e Maistre. Anni dopo, nel 1817, per dissensi con il nuovo provinciale abbandona la Compagnia e si presenta nello stesso giorno all'Ordine dei Teatini. Nella stessa Palermo, è ordinato sacerdote nel 1818. Nel 1819 il Preposito generale dell'Ordine lo vuole come segretario nella sede di Napoli.

Nel corso della rivoluzione costituzionale del 1820-21, Ventura palesa adesione al nuovo Regime, sinché quel parlamento rivoluzionario non assume una posizione lesiva dell'autonomia degli Ordini regolari. Scrive allora un'apologia di questi, della quale in pochi mesi deve dare due diverse versioni, a causa dell'accrescersi delle posizioni radicali nei confronti della Chiesa. Si distacca dal Regime costituzionale, che di lì a poco, nel marzo, si conclude tragicamente anche per l'insipienza dell'organizzazione militare contro la controffensiva all'invasione austriaca. Dopo il marzo 1821, con la Restaurazione borbonica, Ventura passa al servizio del ministro di Polizia, il principe di Canosa (Antonio Capece Minutolo), il quale gli affida la direzione di un organo di contro-propaganda. Si tratta di un periodico di orientamento tradizionalista in materia di religione e conservatore in senso monarchico, intitolato *'Enciclopedia ecclesiastica e morale'*, diffuso d'ufficio in tutte le intendenze del Regno fra il 1821-22.

In questo stesso intorno di tempo, Ventura ha l'incarico di conferire con il pontefice, Pio VII, su questioni inerenti i Teatini. Frattanto, il governo napoletano dapprima lo nomina 'Regio Censore delle stampe nazionali e revisore dei libri provenienti dall'estero' e successivamente membro della Giunta permanente per la Pubblica istruzione e direttore delle Scuole primarie dei sedicimila comuni del Regno (GUCCIONE,

Vita e opere, in: VENTURA, *Dello spirito della rivoluzione...*, 1998, p. 40).

Sviluppando, nel 1823, malgrado i tanti incarichi ufficiali, i suoi interessi culturali e politici, traduce e diffonde con successo le opere di Joseph de Maistre e di Lamennais. Allora scrive anche un saggio dedicato alla filosofia politica di Bonald. Armonicamente contemperando scritti di saggistica filosofico-politica con scritti di carattere etico-morale, inizia nel 1824 una prima raccolta di 'elogi funebri', intesi ad illustrare le virtù religiose e politiche di vari personaggi.

In questo stesso anno, gli è conferita la carica di Procuratore generale dell'Ordine dei Teatini. Si incontra con Lamennais [cfr. scheda n. X], in quel momento in visita a Napoli. Da qui nasce una lunga e travagliata amicizia, in un costante influsso di idee e di sentimenti che il Teatino non dimenticherà mai. Nel 1825 inizia la collaborazione al *'Giornale ecclesiastico'*, del quale assumerà poi la direzione, dovendola però lasciare per le proprie posizioni personali, quali risultano espresse con l'articolo *Della disposizione degli spiriti in Europa*. Tuttavia per queste idee trova ospitalità su *'Le Memorie di religione, di Morale e di Letteratura'*, fondate a Modena e dirette da Giuseppe Baraldi.

Segno dell'alta stima di cui gode, papa Leone XII (il quale così testimonia la sua personale distanza dalla politica filo-assolutista di una parte della Curia romana) nello stesso 1825 lo nomina 'teologo collegiale' e quindi professore di Diritto pubblico ecclesiastico e 'maestro di spirito', all'Archiginnasio (*La Sapienza*) a Roma. Risultato dei suoi corsi è il primo volume (il secondo non vedrà mai la luce) in due tomi intitolato *De Jure Publico Ecclesiastico*. Peraltro, già nell'ottobre 1826 i contrasti interni alla Curia (per la crescente prevalenza degli 'zelanti') costringono lo stesso Pontefice a revocargli l'incarico.

Costretto a vita privata, Ventura riprende i suoi studi filosofici. Nel 1829 scrive il *De metodo philosophandi*, dedicato a Chateaubriand [cfr. la scheda n. VIII], ed un opuscolo sulle dottrine dei tradizionalisti (Bonald, Maistre, Lamennais, Laurentie). Il duca di Modena vorrebbe che Ventura fosse eletto vescovo di quella città, ma il papa, ora Pio VIII, risponde di non potersi privare

della collaborazione del Teatino (*Ib.*, p. 41). Nel 1830, a febbraio, gli è conferita dal Capitolo, a pieni voti, la carica di Preposito Generale dell'Ordine dei Teatini. Nel contempo, Ventura ha svolto un'abile azione diplomatica per far riconoscere, di fatto, dalla Curia e dalla Corte di Napoli, come re dei Francesi proprio Luigi Filippo d'Orléans, acclamato come tale dalla 'rivoluzione borghese' del luglio.

Non va qui dimenticato che Maria Amelia, figlia di Ferdinando IV, re di Napoli era divenuta (nel 1809) la moglie di Luigi Filippo, quando questi nell'epoca napoleonica aveva trovato ospitalità nel Regno di Napoli. Un matrimonio che aveva risollevato le sue fortune finanziarie politiche e quindi stabilito una comunità di interessi con i Borbone di Napoli. Del resto, egli rimase a Palermo sino al 1814 (fatta salva la sortita in favore della Spagna contro le armate napoleoniche nel 1810). E questo spiega in parte l'ospitalità che più tardi Ventura troverà ad alto livello nella stessa Francia, inserendosi in questi ambienti aristocratico-borghesi, finanziariamente solidi, progressisti se non proprio liberali. E comunque mai del tutto dimentichi del lato positivo della Rivoluzione francese, come fenomeno epocale non solo economico, ma anzitutto politico, in senso democratico se non allora liberale.

Sul momento è comunque la posizione di Lamennais nel movimento cattolico-progressista a preoccupare il Teatino, che nel febbraio 1831 entra in polemica con '*L'Avenir*', organo dei lamennesiani francesi. Ma nel 1832 Ventura si riconcilia con l'amico bretone, venuto a Roma per essere ricevuto dal papa. In qualità di Generale dell'Ordine, Ventura lo ospita a Santa Andrea della Valle (sede centrale dei Teatini romani) nei lunghi mesi di vana attesa di Lamennais di essere ricevuto da Gregorio XVI. Sospettato di connivenze con il Bretone, Ventura nel 1832 è costretto a dimettersi dall'incarico e ad allontanarsi dallo Stato pontificio, trovando a sua volta ospitalità a Modena, dai conti Riccini. Scrive in questo momento, nel 1833, *Dello spirito della rivoluzione...*, che non può pubblicare per l'ostilità della censura ecclesiastica. Nello stesso anno, in una riconsiderazione della sua posizione, il Papa lo richiama a Roma, con il preciso patto di non scrivere alcunché di politico o comunque attinente alle posizioni lamennaisiane, considerate

come troppo progressiste, liberali, democratiche.

Inizia allora un decennio di forzato silenzio (fra 1834-45), nel corso del quale Ventura scrive quasi elusivamente opere di carattere religioso. Tuttavia, nel segreto del suo studio egli non dimentica certo quel manoscritto steso nel 1833, di chiara impronta lamennaisiana, destinato solo dopo più di cento anni ad essere solo in parte pubblicato (nel 1938, prima della recente edizione critica di Eugenio Guccione, che lo ha recuperato e pubblicato nella sua integrità nel 1998).

Nel 1846 muore Gregorio XVI e gli succede Pio IX, che subito manifesta al Ventura la stima e l'apprezzamento per le sue idee progressiste e liberali. Il Pontefice lo vuole come collaboratore per una riforma in tal senso dello Stato pontificio. Con il 1847 ha pertanto inizio per Ventura una fase di intensa attività pubblicistica. Cerca di riprendere i contatti con Lamennais, non ignorando certamente che questi è ormai fuori dagli organismi ecclesiali e si muove lungo una linea programmatica che anticipa il socialismo.

Allora è il momento in cui Ventura rivendica con alcuni scritti un ruolo fondamentale della Chiesa, non soltanto in difesa dei diritti dei più deboli, attraverso la decisa partecipazione alla politica, ma in difesa della stessa *indipendenza nazionale* e della *libertà di fede religiosa* (come nel caso degli Irlandesi e dell'opera intrapresa in tal senso da O'Connell).

Quando il 12 gennaio 1848 scoppia a Palermo la prima rivoluzione che in breve incendierà tutta l'Europa, Ventura prende posizione in favore della richiesta indipendenza della Sicilia da Napoli. Il Governo provvisorio palermitano lo nomina plenipotenziario e commissario straordinario presso la Corte pontificia. Allora scrive diverse memorie in favore dell'indipendenza dell'Isola. Non dimentica però il più vasto contesto delle istanze di libertà nazionale e politica degli altri popoli europei, cioè in favore non solo, come ha già manifestato nel 1847, degli Irlandesi di O'Connell, ma ora anche dei liberali austriaci.

Da questo momento la rivendicazione dell'indipendenza nazionale e della libertà politica in senso parlamentare sono i due poli della riflessione del Ventura. Si tratta di una progettualità che se non è rivolta subito a favore di una democrazia (come da tempo vorrebbe Lamennais), certo è intesa verso la creazione di un sistema

rappresentativo articolato in una distinzione di funzioni, di ruoli, di ceti. Un sistema dunque tale da assicurare una complessiva armonia di cui il Teatino ha recepito il significato dalle opere del più liberale dei tradizionalisti francesi, Louis de Bonald [cfr. la scheda n. III].

Intanto, a Roma, la lotta politica si fa serrata ed il progetto liberale di Pio IX è seriamente minacciato. Allora Ventura richiede al Pontefice un'audace riforma, ossia di costituire anche per lo Stato pontificio un parlamento, con una camera elettiva ed una di *Pari*, formata dai soli cardinali. Progetto audace, che si delinea mentre è assassinato Pellegrino Rossi, il costituzionalista liberale, probabilmente massone, che Pio IX ha chiamato dalla cattedra di diritto costituzionale in Francia (affidatagli dal Guizot) per studiare il piano di riforma dello Stato della Chiesa.

Avviene però il proditorio 'trasferimento' di Pio IX nella fortezza di Gaeta. A Roma scoppia la rivolta contro questa azione reazionaria. Si instaura la repubblica, della cui assemblea costituente lo stesso Ventura è eletto membro, nel 1849. Dopo la fine di questo effimero tentativo repubblicano, schiacciato dalle armi francesi, Ventura lascia definitivamente Roma e l'Italia, trasferendosi in volontario esilio a Montpellier.

Quando Pio IX viene reinsediato sul trono pontificio, il Santo Uffizio mette all'indice il *Discorso per i morti di Vienna*, che Ventura aveva pronunciato in difesa dei liberali insorti contro l'assolutismo nella capitale dell'Impero. Ventura è

costretto ad andarsene. Si trasferisce a Parigi, nel 1851, subito affermandosi come predicatore e pubblicista. Raccoglierà poi le sue conferenze in tre volumi, intitolandoli *Recherches philosophiques*. L'anno dopo, avviene su richiesta di Lamennais un incontro in cui si rinsalda l'amicizia con Ventura, malgrado il rifiuto del Bretone di riconciliarsi con la Chiesa.

Fra 1853-57, oltre ad una polemica con il figlio di Bonald, Ventura raccoglie in due volumi le conferenze sul ruolo della donna nel cristianesimo (*Les femmes de l'Évangile*). pubblica, nel 1856, un'opera in difesa della tradizione cristiana, intitolandola *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé*. È un'apologia della tradizione argomentata, sulla base delle idee di Bonald, come perfettamente compatibile con i principi della ragione, e pertanto irriducibile al semplice razionalismo. Nel 1857 Ventura predica la Quaresima alle Tuileries, al cospetto di Napoleone III, affermando decisamente il valore di un ordine politico fondato sulle verità religiose e quindi garante delle libertà e dei diritti. Espressione di questa predicazione sono due imponenti volumi che si intitolano rispettivamente: *Le Pouvoir politique chrétien*, del 1858, ed *Essai sur le Pouvoir politique*, del 1859. Ma ormai malfermo in salute, nel luglio del 1860 Ventura lascia Parigi e si reca a Versailles, in cerca di quiete. E lì muore il 2 agosto. Nell'ottobre avviene la sua traslazione a sant'Andrea della Valle, a Roma.

Il pensiero

Ordinato sacerdote nel 1818, subito stimato per le sue qualità dal Preposito generale dell'Ordine dei Teatini, ne diviene segretario, ed è trasferito a Napoli, dove lo coglie il moto insurrezionale del luglio 1820. Aderisce inizialmente con sincerità di motivazioni al 'regime costituzionale' instaurato da quella rivoluzione, ma se ne distacca per la politica ecclesiastica del parlamento napoletano, avvertendo l'urgenza di prendere le difese degli Ordini monastici, minacciati dalle punte estreme del movimento costituzionale. Da qui il *pamphlet* in difesa dell'autonomia degli Ordini regolari, intitolato *La decisione del 'Giornale Costituzionale' sopra de' Regolari, riesaminata al Tribunale del Buon*

Senso. Scritto molto polemico contro quanto dichiarato del 'foglio ufficiale', il *'Giornale Costituzionale del Regno delle Due Sicilie'*.

Non è comunque né in questo primo lavoro, né negli altri che gli fecero immediatamente seguito che troviamo le sue prime formulazioni significative dal punto di vista filosofico-politico. Troppo occasionali sono infatti le brevi *Riflessioni politiche sulla libertà della stampa* o l'*Elogio funebre di Francesco Maria, Principe del Cassaro*. Scritto, quest'ultimo, che peraltro inaugura quel genere di rievocazioni celebrative dei fondamenti etico-religiosi dell'opera di grandi personalità che verrà poi sviluppando negli anni seguenti.

A restaurazione avvenuta, non gli riesce fingere una convinta adesione a quella che in sostanza a Napoli fu solo una reazione neo-assolutista. Si trovò allora a collaborare con il ministro di Polizia, il principe di Canosa, che finanziò e diffuse nel Regno attraverso le Intendenze, la *'Enciclopedia ecclesiastica e morale'*, prima iniziativa in Italia di giornalismo cattolico, affidata appunto alla direzione dello stesso Ventura. Malgrado gli intenti del Principe, in tanti suoi articoli su questo periodico Ventura dimostra di riferirsi a valori ed idee che di propriamente reazionario hanno ben poco. Vi si legge un elogio della libertà, pur sottolineandone la correlazione con la conservazione dell'ordine politico. Ma c'è anche l'evocazione della *volontà della nazione*, e persino di una necessità di 'rivoluzione', da operare nel recupero di originali valori morali e principi politici.

Una vera svolta nel suo orientamento si vede nel 1823, quando traduce due opere che ebbero sia grande successo di pubblico, sia un lungo e determinante influsso nella sua ulteriore teoria politica. Ossia: il *Du Pape* di Joseph de Maistre, e la *Législation primitive* di Gabriel Louis Ambroise de Bonald. Il suo nuovo orientamento ha un'ulteriore accelerazione nel 1824, in direzione di convinzioni che potremmo definire sempre più marcatamente tradizionaliste, ma in un senso che annuncia il 'cattolicesimo liberale'. Alla fine di dicembre, Ventura lascia la capitale del Regno per ricoprire la nuova carica a San'Andrea della Valle, 'casa generalizia' dell'Ordine dei Teatini a Roma. È allora che – da poco elevato alla carica di *Procuratore generale* dell'Ordine dei Teatini – incontra per la prima volta l'abate Lamennais.

A Roma, nel 1825, inizia la collaborazione al risorto *'Giornale Ecclesiastico'*, esercitando una particolare influenza sull'opinione pubblica, ma attirandosi anche le dure critiche del partito 'zelante' per il suo articolo, evidentemente ispirato dal Lamennais, dal titolo *Della disposizione degli spiriti in Europa rispetto alla Religione e della necessità di propagare i buoni principi per mezzo della stampa*. E nondimeno è proprio in questa fase che Ventura ottiene grande stima dal papa, Leone XII, che lo nomina teologo collegiale e quindi gli affida, come professore di diritto pubblico e 'maestro di spirito', l'insegnamento a *La Sapienza* di Roma, allora Archiginnasio.

In uno degli ultimi articoli pubblicati sul *'Giornale Ecclesiastico'*, intitolato *Saggio sul potere politico*, il Teatino considera con maggior approfondimento analitico il quesito della legittimità. E quindi distingue la sostanzialità dalla mera formalità dell'autorità. Si evince da questo testo la sua concezione di allora, relativa cioè ad una monarchia elettiva, incentrata su di un Senato, in cui fossero raccolti i discendenti delle più antiche famiglie, vero e proprio organo rappresentativo della volontà del 'fondatore' della 'società politica'.

Malgrado l'arcaicità delle immagini, sin da ora si delinea in questi termini l'idea di un sistema politico incentrato su di un'assemblea elettiva, cui appartenga in esclusiva – come erede dei principi costitutivi del 'fondatore' – il *diritto di eleggere il sovrano*. È un evidente passo del Ventura fuori dal contesto reazionario della monarchia ereditaria, gelosamente arroccata nel rifiuto di qualsiasi controllo del potere sovrano.

Il 15 ottobre 1826, per tali teorie, Ventura è allontanato dal suo insegnamento a *La Sapienza*, con l'imposizione di rinunciare ad ogni altro insegnamento. Per queste decisioni della Curia romana, non potendosi dedicare alle questioni politiche, il Teatino si volge per alcuni anni a riflessioni filosofiche e devozionali. Da qui, nel 1828 il *De methodo pholosophandi*, dedicato comunque a Chateaubriand. Nel 1829, rispondendo al settimanale francese *'Le Correspondant'*, su quelle stesse pagine Ventura pubblica *Le osservazioni sulle dottrine dei signori de Bonald, de Maistre, de La Mennais e Laurentie*. Sempre nel 1829 appaiono i suoi *Schiarimenti sulla quistione del fondamento della certezza tratti da' principi della scuola tomistica*.

Non va comunque sottovalutato che proprio nel 1829 Lamennais pubblica *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, con il quale il Bretone spinge agli estremi la critica contro il sistema politico della Restaurazione. C'è qui tutta quanta la prefigurazione dei tratti 'liberal-democratici' del suo futuro campo d'azione. Nondimeno, tali tesi estreme di Lamennais suscitano dissensi nell'ambito dei cattolici di convinzione monarchica. Sul *'Journal des Débats'*, Chateaubriand [cfr. la scheda n. VIII] vi individua la presenza di principi regicidi, paragonando queste posizioni di Lamennais a quelle del 'pre-giacobino' Rousseau. Evidentemente la stessa Curia ro-

mana è travagliata da incertezze sulla posizione da mantenere nei confronti delle monarchie reazionarie. È il momento in cui il Duca di Modena propone a Pio VIII di nominare il Ventura vescovo di questa città. Richiesta che il Pontefice respinge con la necessità di avere a Roma il Teatino, il quale infatti, nel febbraio del 1830, è eletto a pieni voti dal Capitolo *Preposito generale* dell'Ordine teatino.

L'atteggiamento di Ventura si chiarisce in questo anno, nell'allineamento al sostegno che Lamennais dà alla 'Rivoluzione di luglio', scorgendovi la realizzazione di quegli ideali liberal-democratici che di lì a pochi mesi verranno trattati sul nuovo periodico creato dal Bretone, *'L'Avenir'*, giornale che appunto nel suo motto *Dieu et Liberté* chiarisce i nuovi orientamenti. Nello stesso 1830, spetta al Ventura il merito di aver fatto riconoscere Philippe d'Orléans (Luigi Filippo) re 'di fatto' sia dalla Corte di Roma che da quella di Napoli (cui, peraltro, l'Orléans era legato da antica data, avendo trovato rifugio a Palermo, subito dopo la Rivoluzione, e sposato nel 1809 la figlia di Ferdinando IV, re di Napoli e di Sicilia, la principessa Maria Amelia).

Ma quanto preme qui sottolineare è che il Teatino rimane molto lontano dal sottoscrivere pienamente gli approdi radicali dell'Abate bretone, per cui, nel febbraio 1831, invia a *'La Gazette de France'* una lettera aperta rivolta ai collaboratori di *'L'Avenir'*, scongiurando gli antichi amici di non confondere la difesa del cattolicesimo e della libertà con prese di posizione radicali e violente. Qui Ventura anticipa il contenuto della *Mirari vos*, in una presa di distanza dal Lamennais che segna la prima rottura del loro sodalizio personale e politico.

Nel 1832, dopo l'enciclica *Mirari vos*, del 15 agosto, Lamennais si sottomette, in settembre, alla volontà della Curia e del Papa. Ma ormai viene maturando la decisione del suo distacco da Roma e lo stesso abbandono del cattolicesimo. Allora anche Ventura cadde in disgrazia, dovendosi ritirare presso il conte Riccini, a Modena. Qui nel maggio 1833 ricevette dal Lamennais la comunicazione del deciso distacco dal cattolicesimo. Allora Ventura non seguirà più il Bretone in questa sua reazione. Interrompe ogni corrispondenza e si ritira in silenzio nella riconciliazione con la Curia ed il Papa.

Nondimeno, il Teatino non dimenticò mai il sodalizio col Lamennais, durato ben dodici anni. Anzi, una forte impronta lamennaisiana alimenta in quegli anni di ritiro dal mondo ufficiale la sua riflessione, quale risulta da uno scritto rimasto a lungo inedito, chiamato *Manoscritto di Agira*, dal luogo in cui venne steso. Smarrito dopo una prima pubblicazione parziale (Rosalia RIZZO, *Teocrazia e neo-cattolicesimo nel Risorgimento. Genesi e sviluppo del pensiero politico del p. G. Ventura attraverso un manoscritto inedito*. Palermo-Milano, Remo Sandron, 1938) è appunto – come si è visto – recentemente recuperato ed integralmente edito da Eugenio Guccione. Il testo ci rivela come Ventura nel forzato 'esilio politico' avesse affrontato nel vivo quelle questioni che pubblicamente non aveva in quegli anni potuto esporre.

Il manoscritto, in realtà intitolato *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi per farla cessare*, reca fortissima l'impronta di Lamennais, con puntuali riscontri con il *Des progrès de la révolution*, opera che certo contribuì a determinare il Teatino a superare le remore conservatrici e l'obbligazione con Roma a non mettere in discussione alcun cambiamento istituzionale nello Stato pontificio.

Ma un tale superamento delle staticizzazioni conservatrici di un tradizionalismo scaduto nel rito e nelle forme senza più sostanza originaria non appare a Ventura nemmeno qui possibile nei termini dell'estremismo lamennaisiano, troppo apertamente schierato con posizioni democratico-radicali. A produrre questo superamento servì invece al Teatino la riscoperta e l'attenta considerazione delle più articolate motivazioni della rottura che lo stesso Bonald aveva operato nei confronti della Restaurazione.

Da qui l'allineamento di Ventura al nucleo solido della speculazione filosofico-politica di Bonald, ossia lungo l'individuazione dei molteplici e complessi aspetti sia della Rivoluzione francese, in particolare, che più in generale di ogni altra sostanziale rivoluzione politica. Seguendo il Visconte francese, anche Ventura vede che la Rivoluzione francese aveva veicolato una pluralità di processi la cui comprensione poteva ancor oggi fornire – ad uno sguardo scevro da pregiudiziali in senso esclusivamente favorevole (o, all'opposto, in quello radicalmente svalutativo) – un sostanziale chiarimento sulle contraddizioni che dilaceravano la società contemporanea.

La Rivoluzione aveva almeno 'tre volti'. Il primo di questi era stato l'infausta alleanza fra il trono e la borghesia degli affari, della finanza, degli appalti pubblici, e comunque desiderosa di conseguire un assoluto primato. Un primato di cui l'abate Sieyès [cfr. la scheda n. I] si era rivelato il profeta ed il più attivo sostenitore. Il 'secondo volto' della Rivoluzione era poi stato quello più immediato, più visibile nei suoi effetti. Un processo di innovazione da taluni esecrato e da altri osannato, nei tratti della rivoluzione radical-democratica voluta dai Giacobini, che fra 1793-94 si sbarazzano dei 'notabili'. Cioè dei protagonisti della suddetta 'rivoluzione borghese', sostenuta non solo dal terzo Stato, ma anche da gran parte dell'alta nobiltà e, sia pure in misura minore, dal clero (si pensi a Talleyrand ed al Grégoire).

Comunque era sul 'terzo volto' che Bonald aveva focalizzato la sua attenzione. Ad un'analisi più attenta alla complessità di aspetti del fenomeno, la stessa Rivoluzione francese poteva alla fine risultare una cesura intesa a recuperare lo sviluppo politico-istituzionale, dapprima compromesso e quasi annientato dall'assolutismo, e poi apparentemente sepolto in maniera definitiva dal radicalismo-democratico.

Ed è precisamente attorno a questo 'terzo volto' della Rivoluzione che nel 1833 Ventura riflette, individuando una valida chiave di lettura nell'interpretazione bonaldiana del significato del complessivo sovvertimento rivoluzionario. In questo 'terzo volto' del *triplice monstruum* anche Ventura scorge l'antagonismo con gli altri due processi rivoluzionari. Scorge la ripresa dello sviluppo istituzionale interrotto fra XVII-XVIII secolo dall'infausta alleanza fra assolutismo e borghesia. Qui una terza ondata rivoluzionaria si rivela come recupero di una continuità interrotta dapprima dalle cesure monarchico-assolutiste (fra 1789-91) e quindi da quelle democratico-radicali (fra 1792-94).

Pertanto, con non minore audacia del Lamennais, ma con maggior senso della complessità del problema istituzionale della Restaurazione, adesso il Teatino comprende la sterilità di una polarità della politica sugli estremi di una nostalgia della 'monarchia' o dell'esaltazione della 'democrazia'. Ora Ventura vede in questa bipolarità le categorie semplici, inspecificate, perciò indistinguibili rispettivamente dall'assolutismo e

dal giacobinismo. Quindi da una lato rivaluta la positività di una 'rivoluzione per la continuità' (cioè per la suddetta ripresa dello sviluppo istituzionale interrotto dall'assolutismo e dal radicalismo borghese). E dall'altro coglie nei suoi intimi caratteri tutta la negatività di una rivoluzione imperniata su di uno spirito di totale innovazione. Un'immagine, quest'ultima, che inevitabilmente alle masse popolari sarebbe apparsa del tutto indistinguibile da un ritorno puro e semplice all'esaltazione della rivoluzione giacobina ed al radicalismo democratico.

Ecco dunque i termini in cui nel 1833 Ventura elabora – sia pure lasciandola nel segreto del suo inedito manoscritto – un'inequivoca teorizzazione della necessità di una Rivoluzione per emendare la Restaurazione stessa dai suoi limiti e dalle sue colpe. Una Rivoluzione certo tragica, una violenta catarsi, e nondimeno necessaria, come avevano riconosciuto Maistre e Bonald. E non a caso soprattutto del Visconte, qui, nel manoscritto, vengono riprese dal Ventura le formule di questa ineluttabile rifondazione drammatica dell'ordine sociale.

Qui, in questo 1833, si annunziano già (sia pure nel profondo silenzio del suo inedito e segreto manoscritto) i suoi dirompenti messaggi rivoluzionari del 1847-48. E non solo quello inteso a rivendicare, come indiscutibile conseguenza della libertà religiosa, anzitutto l'indipendenza nazionale. Una rivendicazione esplicitata a chiare lettere già nel 1847, con *l'Elogio funebre per O'Connell*. Ribadita nel 1848, quando nel gennaio la Sicilia insorge (inaugurando l'anno delle rivoluzioni europee) in nome della propria perduta indipendenza da Napoli. Contro, cioè, l'accanito rifiuto dei Borbone di far rinascere quell'autonoma rappresentanza del Parlamento siciliano, soppresso dal colpo di Stato con cui Ferdinando I, nel 1816, pose fine alla più avanzata costituzione europea, quella 'anglo-sicula' del 1812.

Per rendere giustizia alla sua Isola, Ventura scrive alcuni opuscoli. A cominciare da quello intitolato *La questione della Sicilia nel 1848 sciolta nel vero interesse della Sicilia, di Napoli e dell'Italia*. Intanto, non manca di partecipare alla svolta liberale voluta da Pio IX per lo Stato Pontificio. A tal fine, era stato interpellato riguardo alla legge che avrebbe dovuto regolare la rappresentanza parlamentare in un'eventualmente concessa costituzio-

ne. Da qui il suo opuscolo dal titolo *Opinione sopra una Camera di Pari nello Stato Pontificio* (Napoli, Zampi, 1848). Nel contempo, aggravandosi la situazione a Palermo, dichiarata il 13 aprile 1848 decaduta la dinastia dei Borbone dal trono di Sicilia, il Governo Provvisorio nomina Ventura suo Ministro plenipotenziario, Commissario straordinario presso la Corte pontificia e *Pari* del Regno.

Da qui alcuni suoi importanti opuscoli (tutti pubblicati a Palermo, da L. Dato, nel 1848), dedicati alle questioni del momento. Vi si considera l'autonomia siciliana, sino ad ammettere la possibilità di dichiarare la repubblica, e comunque in un relativismo delle forme politiche da attuare per ripetere la sostanza delle antiche tradizioni rappresentative isolate.

In questi opuscoli Ventura rivela la sua acribia interpretativa, elaborando un vero e proprio *dossier* sulla questione siciliana, come si può capire sin dal loro titolo: *Indirizzo alla Camera dei Comuni del General parlamento siciliano per la sua elezione a Pari di Sicilia* (dell'aprile del 1848); *Memoria pel riconoscimento della Sicilia come stato sovrano e indipendente; Menzogne diplomatiche, ovvero esame dei pretesi diritti che s'invocano dal Gabinetto di Napoli nella questione siciliana; Cenni sulla libertà di commercio in Sicilia*.

Nel 1848 comunque Ventura celebra anche i morti dell'insurrezione nella capitale dell'Impero (*Discorso funebre pei morti di Vienna*). Il *Discorso*, recitato il 27 novembre 1848, venne subito condannato dalla Sacra Congregazione dell'Indice. Pochi giorni prima, il 24, Pio IX era stato costretto (relegandolo nella fortezza di Gaeta) a rinunciare al progetto di un rinnovamento liberal-parlamentare dello Stato della Chiesa e alle prospettive di una federazione italiana. Sintomatico è che il *Discorso* venisse pubblicato (Milano, C. Turati, 1848) con una prefazione ed una nota sulla 'fuga' del papa a Gaeta (intitolata: *Pio IX e l'Italia, ossia storia della sua vita e degli avvenimenti politici del suo pontificato*).

Dopo la restaurazione romana ad opera dei francesi (il 12 aprile 1850), Ventura si ritira a Montpellier. E vi resta due anni prima di recarsi a Parigi, dove risiederà definitivamente per gli ultimi dieci anni della sua vita. Nella capitale francese si dedica a diverse opere ed alla predicazione. Le sue conferenze quaresimali furono poi raccolte in un volume dal titolo *La raison philoso-*

phique et la raison catholique, che avrà subito altre edizioni presso lo stesso editore, poi seguito da altri tre volumi (*La raison philosophique et la raison catholique. Conférences prêchées à Paris dans l'année 1851-1854*), sino a giungere il numero di 2564 pagine complessive.

Nel 1852 Ventura si trova polemizzare con il figlio del Visconte de Bonald, riguardo ad alcune osservazioni fatte dal Teatino sulla filosofia del padre. Espressa dapprima sotto forma di lettera ad un giornale locale, la polemica era destinata a proseguire, fornendo al Teatino l'occasione per comporre due opere di maggior respiro (*De la vraie et de la fausse philosophie, en réponse à une lettre de M. le Vicomte Victor de Bonald*, e *l'Essai sur l'origine des idées et sur les fondements de la certitude, suivis de nouvelles observations sur le carthésianisme, à l'occasion d'un nouvel écrit de M. le Vicomte de Bonald*), entrambe pubblicate nel 1853. Qui in sostanza Ventura riprende coerentemente la contrapposizione bonaldiana fra la razionalità come misura complessa dell'esperienza umana (e quindi comprensiva del nesso fra fede e scienza, fra spirito e materia, fra idee ed empiria) ed invece la nozione 'cartesiana' di ragione come misura tutta calata all'interno della dimensione fisico-matematica e logico-geometrica.

Dopo una lunga malattia, Ventura riprende le conferenze parigine, nella chiesa della *Madeleine*, e pubblica un *Panegirico inedito in onore di San Camillo de Lellis, fondatore dei Padri ministri degli infermi* (1853). Seguono poi, in due volumi, sia la ponderosa opera intitolata *Les femmes de l'Evangile. Homélie prêchées à Paris à Saint-Louis d'Antin* (1854), sia un ulteriore approfondimento (con *La femme catholique*, del 1855) di questo tema del ruolo che la donna ha sin dall'inizio avuto nel cristianesimo, a conferma di una profonda innovazione rispetto a tutta l'antichità anteriore e successiva.

Nel 1856, – nella ripresa della suddetta tematica bonaldiana dell'antinomia fra falsa e vera filosofa, cioè fra razionalismo scienziato e la razionalità come misura intesa ad abbracciare tutte le dimensioni dell'esperienza umana – Ventura intende confutare le teorie filosofiche razionaliste presenti anche nel mondo cattolico, colpevoli di postulare un'universalità di conoscenze che in realtà nasconde il particolarismo di ragioni individuali.

Vede così la luce un'altra sua ponderosa opera, la quale ha un titolo che è quasi la 'carta parlante', l' 'antiporta' riassuntiva del contenuto: *La tradition et le semi-pélagianisme de la philosophie, ou le semi-rationalisme dévoilé. Ouvrage renfermant, en dehors de la réfutation de ce système, de nouveaux et amples développements sur la nature et les forces de la raison; sur les principes des connaissances humaines; sur la loi naturelle; sur la nécessité de la Tradition et de la Révélation divine; et sur les funestes effets de l'Enseignement philosophique actuel dans les établissements dirigés par les rationalistes soi-disant catholiques* (Paris, Gaume frères, 1856).

Tuttavia, è negli ultimi anni della sua vita che Ventura produce le sue migliori riflessioni sul nesso essenziale fra religione e politica, ossia relativamente alla persistenza della tradizione, pur nell'ineluttabile variare delle forme. Il divenire e modificarsi di queste è di vitale importanza per adattare la sostanza della Tradizione alla contingenza dei diversi eventi e gradi di sviluppo, o di involuzione.

L'occasione di questa matura riflessione gli è fornita dal desiderio espressogli nel 1857 da Napoleone III di predicare il Quaresimale davanti a lui ed alla Corte, nella cappella delle Tuileries. Poiché avrebbe dovuto rivolgersi al detentore della suprema autorità politica, il tema delle sue omelie fu l'origine del potere fondato sulla religione ed i doveri connessi a questo suo principio. Da qui un'altra grande opera, soprattutto per il contenuto, oltreché per l'ampiezza della trattazione: *Le pouvoir politique chrétien. Discours prononcés à la Chapelle Imperiale des Tuileries pendant la Carême de l'année 1857*. Come approfondimento di queste omelie, nel 1859 Ventura pubblica l'*Essai sur le pouvoir public, ou exposition des lois naturelles de l'ordre social*. Opera, quest'ultima – di recente riproposta da Eugenio Guccione – rilevante per la conclusiva definizione venturiana delle implicazioni relative alla ricerca e riproposizione dei nessi fra i fondamenti etico-religiosi dell'ordinamento politico e lo sviluppo di un coerente sistema istituzionale.

Le opere

- *La decisione del giornale costituzionale sopra de' Regolari riesaminata al tribunale del buon senso* (1820).
- *Considerazioni sopra de' Regolari... dettate dalle attuali circostanze* (1820).
- *A Sua Altezza Reale il Principe ereditario del Regno delle Due Sicilie, Vicario Generale, riflessioni politiche sulla libertà della stampa* (1820).
- *Nelle esequie di Francesco Maria Statella, Principe del Cassaro* (1820).
- *Enciclopedia ecclesiastica, e morale* (1821-1822).
- *Elogio funebre del SS. Padre Pio Settimo* (1823).
- *Elogio funebre di Trajano Marulli Duca di Ascoli* (1823).
- [Traduzione di: J. de MAISTRE, *Del Papa. Seconda versione italiana sulla seconda edizione francese...* (1823)].
- [Traduzione di: L.G.A. de BONALD, *La legislazione primitiva... corredata d'un saggio sulla vita e le opere di questo autore...*, voll. I-II, (1823)].
- *Discorso sulle influenze dello zelo di S. Gaetano Tiene* (1824).
- *Lo spirito della rivoluzione relativamente agli ordini regolari ovvero Esame dell'accusa d'un giornali-
sta costituzionale e di una disposizione del Governo Rivoluzionario di Napoli contro gli ordini regolari* (1825).
- *Della disposizione degli spiriti in Europa rispetto alla Religione e della necessità di propagare i buoni principi per mezzo della stampa, 'Giornale Ecclesiastico'* (1825).
- *De Jure publico ecclesiastico* (1826).
- *De methodo philosophandi* (1828).
- *Schiarimenti sulla questione del fondamento della certezza, tratti da' principi della scuola tomistica* (1829).
- *Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare* (1833).
- *L'Epifania del Signore* (1837).
- *I disegni della divina misericordia sopra le Americhe* (1838).
- *Le bellezze della fede* (voll. 3: 1839-1842).
- *Il modello delle vedove* (1840).
- *La Madre di Dio* (1841).
- *La scuola dei miracoli* (voll. 3: 1843-1844).
- *Il tesoro nascosto* (voll. 2: 1847).
- *Elogio funebre di Daniello O'Connell, membro del Parlamento britannico* (1847).

- *Paolo III e Pio IX, Sommi Pontefici. Discorso* (1847).
- *La Epifania* (1848).
- *Sopra una Camera di Pari nello Stato Pontificio. Opinione* (1848).
- *Pio IX e l'Italia, ossia storia della sua vita e degli avvenimenti politici* (1848).
- *La questione sicula... sciolta nel vero interesse della Sicilia, di Napoli e dell'Italia* (1848).
- *Memoria per il riconoscimento della Sicilia come Stato sovrano indipendente* (1848).
- *Menzogne diplomatiche* (1848).
- *Legittimità degli Atti del Parlamento siciliano* (1848).
- *La Costituzione del 1812 adattata ai tempi* (1848).
- *Discorso funebre poi morti di Vienna* (1848).
- *La raison philosophique et la raison catholique* (voll. 4: 1851-1864).
- *De la vraie et de la fausse philosophie* (1852).
- *Spiegazioni evangeliche* (voll. 3: 1852).
- *Essai sur l'origine des idées* (1853).
- *Les femmes de l'Évangile* (voll. 2: 1856).
- *La femme catholique faisant suite aux femmes de l'Évangile* (voll. 2: 1855).
- *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie ou le semi-rationalisme dévoilé* (1856).
- *Le pouvoir politique chrétien* (1858).
- *Essai sur le pouvoir public, ou exposition des lois naturelles de l'ordre social* (1859).
- *Les Délices de la piété* (1860).
- *La philosophie chrétienne* (voll. 3: 1861).

La critica

R. RIZZO, *Teocrazia e neo-cattolicismo nel Risorgimento. Genesi e sviluppi del pensiero politico del p. G. Ventura, attraverso un manoscritto inedito*, Palermo, 1938; *Giacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento. Atti del Seminario Internazionale (Erice, 6-9 ottobre 1988)*. Voll. 2. Firenze, 1991; Giuliano BERGAMASCHI, *Padre Giacchino Ventura fra tradizionalismo e neotomismo*, Milano, 1992; Claudia GIURINTANO, *Aspetti del pensiero politico di Giacchino Ventura nel 'De jure publico ecclesiastico'*, in: *Studi in memoria di Gaetano Falzone*. A cura del Comitato di Palermo dell'Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano. Palermo, 1993; Eugenio GUCCIONE, *The Concept of 'Revolution' in the Thought of Giacchino Ventura*, in: PLURES, *Selected Papers 1994. Consortium on Revolutionary Europe 1750-1850*, Florida State University, 1994, pp. 92-104; Rosanna MARSALA, *Potere politico e democrazia in Giacchino Ventura*, Palermo, 1994; Claudia GIURINTANO, *Due pensatori politici a confronto: Giacchino Ventura critico di Jacob Anton Zailinger*,

in: AA.VV. *Momenti di Storia e pensiero politico in Sicilia. Scritti in ricordo di Ottavio Ziino Tortorici*, Palermo, 1996, pp. 81-98; Paolo PASTORI, *Giacchino Ventura di Raulica e la Costituzione napoletana del 1820*. Presentazione di Mario d'Addio, Lecce, 1997; Eugenio GUCCIONE, *An Unedited 1833 Work by Giacchino Ventura on the Spirit of Revolution and the Means to Stop It*, in: PLURES, *Selected Papers 1997, Consortium on Revolutionary Europe 1750-1850*, Florida State University, 1997, pp. 639-650; ID., *Introduzione a: G. VENTURA, Dello spirito della rivoluzione e dei mezzi di farla terminare*, Torino, 1999; Claudia GIURINTANO, *Un inedito del 1833 di Giacchino Ventura che anticipa le origini del liberalismo cattolico in Italia*, in: *'Il Pensiero Politico'*, XXII, 1999, n. 1, pp. 120-128; Eugenio GUCCIONE, *Giacchino Ventura. Alle radici della democrazia cristiana*, Palermo, 2000; ID., *Saggio introduttivo, a: G. VENTURA, Il potere pubblico. Le leggi naturali dell'ordine sociale*. Palermo, 1988; P. PASTORI, *Introduzione e note, a: G. VENTURA, Gli scritti del 1820*, Firenze, 2005.

XII.

Antonio Rosmini Serbati

(Rovereto, 1797 - Stresa, 1855)

La vita

Iniziato agli studi letterari e filosofici nel 1816, completò la sua preparazione teologica presso l'Università di Padova, ma è dopo il 1818 che si matura compiutamente il suo impegno religioso venendo ordinato sacerdote nel 1821. È l'anno dei dilaceranti sconvolgimenti dei moti a Napoli e Palermo, seguiti dal tentativo insurrezionale piemontese, preliminari della dura stagione della repressione reazionaria. Dal 1822, sollecitato da questi tragici avvenimenti, comincia a lavorare ad un'opera sistematica sulla politica. Pertanto, sin da allora Rosmini si convince che spetti alla Chiesa un ruolo nel rinnovamento delle coscienze nella società contemporanea. Fonda un nuovo organismo religioso (l'Istituto di Carità) ed approfondisce i suoi studi, rivolgendosi all'elaborazione di una filosofia in grado di operare il rinnovamento della società per adeguarla alle nuove istanze. Sin da qui Rosmini professa la sua fede nel progresso, contestuale al rispetto delle antiche ed ancor vitali tradizioni culturali, politiche e morali (D'ADDIO, 1980, II, p. 253).

Nel 1825 inizia il periodo più proficuo della sua attività, che raggiunge una piena e compiuta espressione attorno al 1848. Con il *Nuovo saggio sulle origini delle idee* (del 1830) prende forma l'originarietà della sua riflessione filosofico-speculativa, ulteriormente palesata sia con la *Filosofia della morale. Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale* (1837), sia con l'*Antropologia in servizio della scienza morale* (1841-43), sia infine con la *Teodicea* (1845).

Nel frattempo, mentre veniva sviluppando queste linee di indagine filosofica ed etico-religiosa, in altre opere Rosmini esamina più diret-

tamente gli aspetti politico-istituzionali di una definizione dell'ordine sociale da rifondare su basi etico-religiose. Già agli inizi della sua riflessione filosofica egli aveva affrontato il quesito della vita associata con l'abbozzo di un'opera sistematica, intitolata *Politica prima*, stesa appunto sotto l'impressione degli avvenimenti del 1821. Lì non giunse ad una conclusione, interrompendone la stesura nella consapevolezza di dover approfondire ulteriormente i presupposti stessi della politica (D'ADDIO, 2000, p. 16).

Risultato della successiva maturazione di tali intuizioni sono poi alcune opere fondamentali della sua produzione: sia la *Filosofia della politica* (1839), sia *La naturale costituzione della società civile* (pubblicata postuma), sia la *Filosofia del diritto* (1841-43).

Infine, nel 1848, l'*annus terribilis* per le sorti d'Italia e d'Europa, Rosmini pubblica: *La costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'Unità d'Italia* ed il saggio intitolato *Comunismo e socialismo*. L'anno seguente, il 1849, appare il libro intitolato *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, opera che gli costò la messa all'*Indice dei Libri proibiti*, cioè condannati dalla Chiesa come fonte di errori. Una condanna che del resto significativamente questa opera subì assieme a quelle del Ventura (*Discorso per i morti di Vienna*) e del Gioberti (*Il primato morale e civile degli Italiani*).

Dopo queste vicende, nel 1849, Rosmini si ritirò a Stresa (presso la Casa di Riposo dell'Istituto di Carità, da lui fondato), continuando gli studi. In questi suoi ultimi anni ebbe il conforto dell'antica amicizia di Alessandro Manzoni e di Niccolò Tommaseo. E lì si spense il 1 luglio 1855.

Il pensiero

Partendo dalle concezioni di L. K. Von Haller (espresse dall'autore svizzero, in *La restaurazione della scienza politica*, di cui la prima stesura è del 1816), e considerando quest'opera come il testo fondamentale di tutte le questioni attinenti alla politica, a sua volta Rosmini elabora nel 1822 un primo abbozzo delle sue concezioni sociali appunto nella *Politica prima*. Stesura che si rivela molto complessa, interrotta nel 1823-25. Sin da

qui, comunque, individua le due contrapposte forze che condizionano la dinamica delle società politiche. Da una parte, una *forza centripeta*, che tende alla conservazione, alla stabilità del sistema. Dall'altra parte, una *forza centrifuga*, la quale invece è un impulso alla disgregazione, alla dissoluzione dell'ordine sociale e politico.

L'equilibrio complessivo e la stabilità dell'ordine sociale sono condizionati dall'appagamen-

to che gli individui trovano nella 'felicità pubblica', la quale consiste nell' uso "di tutti quei beni che per mezzo della politica si possono dare, o crescere, o conservare alla nazione" (ROSMINI, *Politica prima*, ed. 2003, p. 95). Il giusto uso di questi mezzi esclude qualsiasi loro identificazione con i soli beni materiali, che risultano 'esterni' alla coscienza, in quanto sono appagamenti particolari, effimeri, di breve durata.

I sovrani non hanno saputo predisporre le condizioni di un armonico godimento dei beni materiali e di quelli morali. Da qui, nell'animo dei cittadini, inquietudine, un diffuso malcontento, una convinzione della necessità di un mutamento radicale dell'ordine vigente. Ecco la vera causa delle rivoluzioni che dilaniano l'Europa. La Rivoluzione francese, frutto avvelenato dell'illuminismo, è l'espressione ultima di un primato che i soli beni materiali hanno avuto fra le classi 'alte', nel corso del secolo XVIII, traducendosi in una vera e propria etica individualistica, in una ricerca della felicità tutta materiale, edonistica, differente quindi e contraria alla nozione stessa di 'felicità pubblica'.

Sin da qui Rosmini si muove lungo una linea non molto diversa da quella degli stessi contro-rivoluzionari cattolici, ossia Maistre [cfr. la scheda n. II] e Chateaubriand [cfr. la scheda n. VIII]). Ma soprattutto si volge alle posizioni di un conservatorismo di orientamento liberale (come in Edmund Burke) o di una rivalutazione dalla tradizione nel senso definito da Bonald [cfr. la scheda n. III]. Cioè di una tradizione connessa con le istanze di libertà e di progresso. Pertanto, Rosmini sottolinea quanto la Rivoluzione sia servita prima di altro alla volontà di primato economico della borghesia. Un ceto che dietro le sembianze del Terzo stato ha fatto della proprietà il fine supremo della vita associata, sostituendo il *valore economico* ai *valori etici e politici*.

Nondimeno, la critica alle concezioni 'economiciste' ed 'edoniste' della borghesia, quale vera protagonista e trionfatrice della Rivoluzione, non rappresentano il solo versante della critica rosminiana. Egli si rivolge anche contro la pretesa reazionaria dell'Austria di subordinare non solo la Chiesa, ma la stessa 'società civile' all'arbitrio di un monarca assoluto. Tale è il tema del *Panegirico della santa e gloriosa memoria di Pio VII*, del 1823 (ma stampato solo nel 1831). Scritto in

occasione della morte del Pontefice che più era stato vessato nell'epoca rivoluzionaria e napoleonica, il *Panegirico* pose Rosmini in sospetto presso le stesse autorità censorie austriache, le quali ben ne capirono il senso critico, ancorché il suo discorso fosse rivolto *in primis* contro il dispotismo napoleonico.

Fra 1826-27, ormai in piena crisi del 'riformismo di ispirazione conservatrice' (D'ADDIO, 2000, pp. 58 e ss.), Rosmini riprende i temi della *Politica prima*, sembrandogli però inesauriente il concetto di 'felicità pubblica' quale movente delle azioni individuali. Tuttavia fu la frequentazione dell'ambiente 'liberale' del Tommaseo e di Manzoni, ad incrinare, in quella Milano del 1826, anche il suo convincimento 'conservatore'. Dalle loro convinzioni e tematiche è infatti indotto a considerare più attentamente il quesito etico-politico della 'libertà' e la problematicità del rapporto di vicendevole sostegno fra 'trono' ed 'altare'.

Da qui la successiva trattazione sistematica (nei *Frammenti della filosofia della politica*) di una nozione di 'legge di natura', di 'diritto naturale' applicato alla politica, allo scopo di enucleare il nesso fondamentale che deve sussistere sempre fra moralità, libertà ed ordine istituzionale. È il momento in cui – di nuovo come Bonald, Maistre e Chateaubriand – Rosmini indica nel cristianesimo la religione che per prima congiunse la nozione di libertà con l'idea di società, bandendo ogni concezione di 'dominio' e di 'signoria' (*ib.*, p. 60).

Adesso Rosmini tralascia ulteriori riferimenti alla concezione halleriana del potere politico in termini di 'superiorità-obbedienza', di 'protezione-servizio'. Ormai per lui è il tempo di considerare un diverso rapporto fra religione e politica. A volgerlo in tal senso è anche la rivoluzione borghese del 1830 in Francia, che ebbe influenza un po' su tutti gli ambienti cattolici europei, in particolare belgi ed irlandesi (si pensi al Daniel O'Connell celebrato dal Ventura), finendo per concorrere a determinare nello stesso Lamennais [cfr. la scheda n. X] il processo di avvicinamento alla democrazia.

Si è visto come, a fronte di queste tesi considerate estreme, la Chiesa prese posizione, condannando Lamennais con ben due encicliche (la *Mirari vos*, dell'agosto 1832, e la *Singolari nos*, del

giugno 1834). Da questi contrasti polemici trasse comunque ispirazione Rosmini per la stesura delle *Cinque piaghe della santa Chiesa*, in cui denunciava la mancanza di libertà all'interno dell'organismo ecclesiale come causa principale appunto di tanti travimenti ed errori dell'etica cristiana. Primo fra tutti il sostegno imponderatamente dato alle monarchie assolute ed ora a quelle reazionarie. Dunque, questa del Rosmini, è già una definitiva condanna della Restaurazione, molto prossima alle conclusioni di Maistre, Bonald e Ventura [cfr. la scheda n. XI].

Negli anni seguenti, Rosmini attua un'organica revisione delle precedenti conclusioni, con la *Filosofia della politica*, suddivisa in due parti, intitolate rispettivamente: *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società* (1837) e *La società ed il suo fine* (1839). Qui si delinea una concezione dinamica della società, incentrata sulla distinzione fra la 'ragione pratica' (quale carattere dominante fra le masse, troppo spesso prevalente in politica, nell'epoca classica come in quella moderna, quasi nel ritorno di un pagano materialismo) e la 'ragione speculativa'. Quest'ultima è la vera razionalità spirituale introdotta nella storia dal cristianesimo. La ragione, illuminata dallo spirito religioso, deve tornare ad essere, dopo il sovvertimento rivoluzionario, il referente delle élites sociali, nuovamente ispirate ad una vera politica. Peraltro, nell'epoca post-rivoluzionaria questa non può più essere (come è stata nelle antichità pagane e del resto nello stesso regime assolutistico che precede la Rivoluzione) fondata sul 'dominio' da parte di una stirpe, di un popolo, e sulla schiavitù di tutte le altre genti e nazioni.

La ragione politica illuminata dalla fede cristiana è stata sempre una politica di solidarietà e libertà universali. Dunque è questa la razionalità che è necessario ancor oggi reintrodurre nell'esperienza politica. Questo è il solo itinerario da seguire per produrre una concreta restaurazione della politica contro il primato dell'economia.

La razionalità politica comporta però la necessità di una 'forza coesiva', di una volontà capace di attuare la connessione degli elementi sociali e dei fattori storici. Si deve perciò trattare di una volontà intesa al loro reciproco riconoscimento, alla loro globale valorizzazione, quale condizione affinché individui, gruppi e la società nel suo insieme

possano conseguire il 'bene supremo', ossia la 'libertà', unico solido fondamento dell'organizzazione sociale, della sua conservazione e del suo progresso. Quando questa 'forza sommaria' si particolarizza, rendendosi incapace di una visione complessiva, si innesca la disgregazione sociale, la retrogradazione (D'ADDIO, 2000, p. 86).

Nella seconda parte della *Filosofia politica* (ossia in *La società e il suo fine*), Rosmini concentra la sua critica sull'idea di 'perfettismo', scorgendo nell'eccesso di razionalizzazione etica della politica la causa prima sia dell'egalitarismo e del radicalismo terroristico di Robespierre, sia dello stesso atteggiamento scienziata di Saint-Simon e della sua scuola [cfr. la scheda n. IV]. Secondo Rosmini, i 'saint-simoniani' pretendono erroneamente che la società industriale possa essere il luogo di una nuova gerarchia delle funzioni sociali, al cui vertice dovrebbe esserci una nuova aristocrazia, a mezzo fra una casta di scienziati e un nuovo clero della nuova religione fondata sulla scienza e la razionalità.

Infatti, – sulla base di quanto veniva allora indicando Alexis de Tocqueville [cfr. la scheda n. XIII] – anche Rosmini è convinto che una nuova forma di dispotismo si instauri proprio in queste società industriali avanzate. E non solamente sotto forma di un dispotismo della maggioranza sulle minoranze, ma soprattutto nella tendenza a sostituire il fine supremo della 'libertà' della persona con il primato dell'economia, con l'etica del benessere (*Ib.*, p. 88). Altrettante forme di subordinazione, queste ultime, più subdole di quelle antiche, in quanto meno percepibili in quanto tali.

Riprendendo non solo Tocqueville, ma anche le analoghe critiche di David Hume e dei federalisti americani (Hamilton, Jay, Madison), già in *La società e il suo fine*, Rosmini sottoscrive un duro e polemico giudizio sull'invadenza dei partiti politici. Loro fomentano il naturale antagonismo fra gli individui, e tendono ad identificare i problemi della società e dello Stato con la propria interpretazione ideologica e con i loro specifici interessi di potere. Se sotto questo profilo anticipa sulle recenti critiche alla partitocrazia (in Luigi Sturzo e Giuseppe Maranini), d'altro canto è proprio nei confronti della logica interna allo sviluppo della società industriale che Rosmini precorre le critiche socialistiche al capitali-

simo industriale. E di tale socialismo Rosmini supera i presupposti e le implicazioni, nel senso del *primato etico-religioso* rispetto al primato puramente *etico-politico* di un Pierre Joseph Proudhon [cfr. la scheda n. XV], o principalmente *economico-tecnologico* di un Marx o di un Engels [cfr. la scheda n. XVI].

In sostanza, c'è in *La società e il suo fine*, sino dunque dal 1839, un'indubbia critica di Rosmini ai presupposti stessi dei riformatori sociali contemporanei. Non solo di Godwin, Owen e Fourier, ma dello stesso Saint-Simon. Le posizioni di questi autori sembrano a Rosmini sfociare, in una misura o nell'altra, in una visione soverchiamente ottimistica della società. Nel senso che tutti loro finivano per scorgere nella nuova organizzazione sociale un marcato determinismo del sistema industriale, da cui utopisticamente ritenevano dovesse sortire in modo automatico un processo economico tale da assicurare a tutti la quantità di beni necessari (*Ib.*, p. 139). A consimili approdi dovevano poi giungere gli stessi Marx e di Engels, in una sorta di tragico errore di cui Rosmini intuisce precocemente i tratti, indicando le estreme conseguenze.

Idee e convincimenti che in lui avrebbero preso compiutamente corpo nel 1847, con *Il comunismo e il socialismo*. Ma sin da ora (e particolarmente nel 1841-43) tali convincimenti prendono un'inequivocabile fisionomia nei termini di uno strettissimo nesso fra etica-politica e diritto di proprietà.

Appunto nella *Filosofia del diritto*, pubblicata fra 1841-43, si staglia la determinazione della proprietà come l'ambito primario in cui si esprimono l'attività, la differenziata capacità della persona. In ultima analisi, la proprietà è il vero ambito in cui prende corpo concretamente la libertà individuale, con tutti i suoi diritti ed i suoi doveri nei confronti sia dello Stato che degli altri individui. Con questo, Rosmini si dimostra critico severo sia della proprietà 'assente', parassitaria, sia anche di quelle concezioni che garantiscono a tutti i diritti di proprietà, prescindendo dalla capacità, dal successo, dal lavoro. Per Rosmini, la proprietà non sussiste indipendentemente dall'attività del soggetto proprietario (*Ib.*, p. 148).

D'altro canto, la libertà economica deve ricollegarsi ad un fatto di coscienza, e dunque non configurarsi come un mero diritto economico,

ma implicare un costante raffronto con la giustizia e le possibilità di un generale uguagliamento. E soprattutto, l'insieme dei diritti e doveri (del complesso degli individui che formano la società) va strettamente correlato alla formazione storica dello Stato. Non si può capire il significato effettivo della libertà, sia politica che economica, se non lo si raffronta al contesto di una graduale evoluzione di un *ancestrale principio 'familiare-signorile'*. Un principio di proprietà esclusiva che nelle origini determinati gruppi imposero alla società (come correlato alle garanzie di ordine e di difesa), ma che ora, nell'avanzamento dei tempi e nel modificarsi delle situazioni, deve rendersi armonico con un *principio 'sociale-civile'*, per il quale ormai tutti hanno il diritto di partecipare alla politica e dunque di aspirare al godimento di pari diritti e doveri (*Ib.*, pp. 155 e ss.).

Certamente queste formulazioni rosminiane sono l'eco della distinzione di Bonald di una *'società politica'* che nelle origini coincide con la *'società familiare'* dei dominatori, mentre nel successivo sviluppo storico questo *'potere gentilizio'* delle *'famiglie signorili'* si stempera ad opera della *'società religiosa'*. Nel decorso dei secoli, la Chiesa, – sostenuta dalla *'società politica'* (lo Stato) – pone le basi di una *'società civile'* che raccoglie tutte le *'famiglie dei sudditi'*. È allora che questi raggiungono una vera parità di diritti e di doveri.

Tuttavia in questa sua teoria che riprende e rielabora le formule sociologiche di Bonald, il vero tratto originale di Rosmini consiste nell'accento posto sulla dinamicità interna alla stessa *'società civile'*, nella quale continua a dominare una *'legge dell'antagonismo'*. Il diritto stesso è lotta, è contesa. La perfezione morale è frutto di una lotta che l'individuo deve costantemente sostenere per superare i limiti imposti dalla realtà, interiore ed esterna, sociale e storica (*Ib.*, p. 162).

D'altro canto, questo non significa per Rosmini confondere la prepotenza dei despoti, o la stessa violenza rivoluzionaria, con la forza e la *coercitività del diritto*. Anche qui egli pone una distinzione che troverà un'eco più lontana in Sorel [cfr. la scheda n. XVIII], nella sua apologia della violenza distinta dalla forza di uno Stato solo formalmente giusto. Da qui l'urgenza di definire i caratteri dello *'Stato di diritto'*, il quale deve appunto giuridicamente garantire: i diritti dell'individuo e delle società particolari, l'eguale concorrenza ai

beni sociali, l'ascesa dei meritevoli; lo sviluppo progressivo di tutte le industrie, di tutti gli studi, di tutti gli ingegni; e quindi il massimo miglioramento delle condizioni economico-sociali del maggior numero possibile di cittadini.

Inoltre, lo Stato deve assicurare l'equilibrio fra popolazione e produzione, con una politica demografica fondata sulla procreazione responsabile [cfr. la scheda n. VII]. Non solo deve provvedere alla difesa militare, ma anche ad una politica ecclesiastica che favorisca la libertà religiosa e la costituzione di istituti benefici che provvedano a chi necessita di assistenza (*ib.*, p. 168).

Pertanto, lo 'Stato di diritto' deve riconoscere il ruolo dell'opinione pubblica nelle attività politiche, l'esistenza di precisi limiti (all'autorità di governo, all'amministrazione, alle funzioni giudiziarie ed alla stessa legislazione). Un 'tribunale politico' dovrà controllare le relazioni fra governo e cittadini, il rispetto dei principi fondamentali e la coerenza della legislazione con questi.

In tale accezione di 'Stato di diritto', Rosmini anticipa una sua concezione 'liberale' che prende forma anni dopo, nel sopra ricordato saggio intitolato *La società e il suo fine*, del 1847. Lì riprende l'analisi delle teorie dei riformatori sociali del tempo, Owen, Fourier e Saint-Simon, in una critica alla loro confusione fra 'liberalismo politico' e 'liberismo economico'. Il primato che si attribuisce a quest'ultimo, confondendovi quello politico, è semplicemente espressione di un'ideologia che non produce affatto libertà politica, garanzie giuridiche, e nemmeno risolve la questione sociale. Semplicemente legittima formalmente il potere della borghesia.

Un altro errore di tutte queste teorie è la concezione meccanicistica, che sconfinava in un diffuso atteggiamento fideistico, ora credendo davvero che l'ambiente fisico ed economico determini automaticamente le condizioni sociali, ora invece affidando ad un primato assoluto allo Stato il governo di tutta la vita sociale. In entrambi i casi, l'effetto che ne risulta è quello di depauperare le energie fisiche, morali ed intellettuali degli individui. E quindi si crea una 'società collettivista' in cui risulta incolmabile il distacco fra l'*élite* dirigente e la maggioranza della popolazione, ridotta a massa amorfa (*Ib.*, p. 181 e ss.).

Sotto questo profilo, pur attribuendo loro un significato diverso, Rosmini anticipa le teorie *éli-*

tarie che caratterizzeranno verso la fine del XIX secolo la riflessione di Pareto e di Mosca [cfr. rispettivamente le schede n. XIX e XX]. Dell'uno e dell'altro, Rosmini precorre in parte la riflessione, ponendo a confronto la questione dell'accesso al potere con le preliminari esigenze di una compiuta teoria costituzionale. Come Pareto e Mosca, anche lui pone la formula di governo ed i modi di accesso alla classe politica in diretto rapporto con la situazione storica contemporanea. Ma in lui ha un più forte riflesso, data la diversità dei tempi, non tanto la crisi ma l'unità nazionale ancora di là da venire. E qui la libertà politica nel contesto dello 'Stato di diritto' ha un suo riflesso immediato con la preventiva conquista dell'*indipendenza nazionale*.

Sotto quest'ultima angolatura tematica si capisce come fra 1848-49 Rosmini concentri la sua riflessione sul problema dell'Unità e dell'indipendenza italiane prospettando una soluzione di tipo federale. Nel 1848 pubblica a Milano *La costituzione secondo la giustizia sociale*, con un'appendice intitolata *Sull'Unità d'Italia*, in cui i due quesiti della libertà politica e dell'indipendenza nazionale trovano appunto contestuale trattazione.

Del resto, si trattava ancora di fronteggiare il pesante dominio austriaco nella Penisola e di trovare una soluzione che mettesse d'accordo i quattro maggiori Stati italiani (ossia il Regno di Sardegna, il Granducato di Toscana, lo Stato della Chiesa ed il Regno di Napoli). La soluzione prospettata da Rosmini era quella di una confederazione sotto l'ègida del Papa, in un sistema di cui la precondizione era l'assetto interno dei singoli Stati in un compiuto sistema costituzionale.

Nel corso della prima Guerra d'indipendenza questo progetto trovò l'ostilità anche del Regno di Sardegna, del Piemonte, che mirava sostanzialmente ad ottenere il sostegno militare degli altri Stati contro l'Austria e certo non era disposto ad accantonare le proprie ambizioni di unire l'Italia in un Regno sabauda. Anche dentro lo Stato della Chiesa le opposizioni al progetto confederale, favorito da Pio IX, si fecero insuperabili. In queste condizioni doveva risultare doppiamente fragile la missione di cui il Piemonte, dopo la sconfitta di Custoza, incaricò su consiglio del Gioberti proprio Rosmini, di prendere cioè gli opportuni contatti per stabilire nell'immediato una 'lega degli Stati italiani'.

Sotto la spinta degli eventi Rosmini prese l'iniziativa di una conferenza informale dei rappresentanti della Toscana, del Piemonte e dello Stato della Chiesa. La conferenza approvò fra il 26-31 agosto 1848 il progetto di costituzione redatto da Rosmini. Nel contempo, coerente alla sua identificazione fra indipendenza nazionale e costituzionalizzazione interna ai singoli Stati, Rosmini stese una memoria da presentarsi alla Congregazione dei Cardinali, intitolata *La Confederazione degli stati italiani di fronte alle potenze europee* (settembre 1848). Qui il discorso verteva sulle riforme sostanziali da attuare all'interno dello Stato della Chiesa. Rosmini richiamava l'attenzione del Collegio cardinalizio e dello stesso Papa sul fatto che il movimento risorgimentale non era solo una serie di macchinazioni settarie di agitatori abili nello sfruttare il malcontento delle masse. Era invece soprattutto una manifestazione di un ampio processo europeo innescato dal desiderio di libertà politica e di indipendenza nazionale di tutti i popoli del continente (*Ib.*, pp. 244-245).

I nuovi assetti interni ed internazionali da trovare dovevano riguardare pertanto non solo i sovrani, ma anzitutto i popoli, dando loro un compiuto ruolo di partecipazione politica, ed una rappresentanza parlamentare della loro voce, sia pure attraverso l'opportuno, indispensabile, filtro dei ceti medi e delle classi di governo.

Una siffatta esortazione non poteva comunque trovare ascolto in nessuno degli Stati italiani, e nemmeno nel governo pontificio. A Roma, su consiglio dello stesso Rosmini, il Papa aveva affidato al conte Pellegrino Rossi (laico, costituzionalista, esperto diplomatico, massone, gradito alla Francia ed allievo di Guizot) le redini del governo. Ma Rossi si adoperò invece per costituire semplicemente una 'lega' difensiva di tutti i principi italiani, con esclusione dunque di ogni ipotesi di confederazione. A questo disegno Rosmini oppose fra settembre-ottobre 1848 due altre memorie, nelle quali confutava l'idea del Conte con l'argomento dell'insufficienza di una lega anche solo ai fini immediati della difesa militare contro l'Austria.

Su entrambi i progetti prevalse l'ottica meramente reazionaria dei sovrani italiani, le loro reciproche gelosie. Vi fu una sola eccezione (notevole, data la parentela dei granduchi con l'impe-

ratore austriaco) nella Toscana. Rosmini non nascose allora la sua sfiducia nella ripresa della guerra, come scrisse ai primi di gennaio del 1849 al Gioberti, allora presidente del consiglio a Torino. Il quale, peraltro, vide fallire anche il suo tentativo federalista, a motivo dei forti contrasti fra Torino, Napoli ed il Papa.

In effetti, significativa era stata la convergenza sul progetto federalista da parte di Vincenzo Gioberti (Torino, 1801-Parigi, 1852), l'uomo che assurse alla fama di massimo fra i fattori spirituali del Risorgimento, per avere coerentemente teorizzato nei suoi scritti il nesso inscindibile fra la fede cattolica e ed il riscatto nazionale. L'idea di un federazione degli Stati italiani sotto l'autorità spirituale del Pontefice (*Il primato morale e civile degli Italiani*, del 1843) non era incompatibile, pur negli accenti 'neo-guefi', con il progetto di federazione ed il ruolo che al papato riconosceva il Roveretano. Contro le sue posizioni filosofiche aveva pur a lungo polemizzato Gioberti, a partire almeno dagli *Errori filosofici di Antonio Rosmini* (del 1843-44).

Quanto dovette separarli politicamente era la fiducia riposta da antica data dal Gioberti nella monarchia sabauda, come risulterà del tutto palese nel *Rinnovamento civile d'Italia* (1851). Sul momento, nel 1848-49, fu il fallimento del progetto federalista, che entrambi allora condividevano, ad allontanarli definitivamente. Il crollo del loro disegno, che si incentrava sul presupposto di un papato che prendesse la guida spirituale del Risorgimento, avviene con l'allocuzione di Pio, IX del 29 aprile 1848, con la quale il papa dichiarava di ritirarsi dall'impresa nazionale. Il Pontefice soccombeva alle pressioni reazionarie e venne condotto nella borbonica Gaeta. Dei progetti rosminiani (come di quelli di Gioberti) non si parlò più. Ed anzi, nel clima reazionario che si riconfermò nella Curia romana vennero messi all'indice sia la *Costituzione secondo la giustizia sociale* che *Le Cinque piaghe della Santa Chiesa*. Si è detto come uguale sorte ebbero le opere di Gioberti e di Ventura. Si chiudeva la prospettiva di un esito federalista del nostro Risorgimento. Poi prevalse la politica di accentramento unitario del Regno di Sardegna, che culmina nella dichiarazione del sabauda Regno d'Italia, nel 1861.

Le opere

- *Appunti per una storia dell'umanità. Nota riguardante il peccato originale* (1820-1824).
- *Sopra il libro 'De Monarchia' di Dante Alighieri* (1821-1822).
- *Saggio sulla felicità* (1822).
- *Politica prima* (1822).
- *Panegirico della santa e gloriosa memoria di Pio VII* (1823-24 [edito nel 1831]).
- *Esame delle opinioni di Melchiorre Gioia in favor della moda* (1824).
- *Sulla Divina Provvidenza nel governo dei beni e dei mali temporali* (1826).
- *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1832).
- *Frammenti di una storia dell'empietà* (1834).
- *Saggio sulla dottrina religiosa di G.D. Romagnosi* (1837).
- *Filosofia della politica* [in due parti: *Della sommaria cagione per la quale stanno o rovinano le umane società* (1837); *La società ed il suo fine* (1839)].
- *Filosofia del diritto* (1841-43).
- *Saggio sulla statistica* (1844).
- *La costituzione secondo la giustizia sociale, con un'appendice: Sull'unità d'Italia* (1848).
- *La costituente del Regno dell'Alta Italia* (1848).
- *Progetto di costituzione per lo Stato romano* (1848).
- *Il comunismo e il socialismo. Ragionamento* (1849).

La critica

PLURES, *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della nascita*, Milano, 1897; G. CAPOGRASSI, *Il diritto secondo Rosmini*, 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto' [= RIFD], 1940, fasc. Iv-V, pp. 214-245; L. BULFERETTI, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze, 1942; P. PIOVANI, *Rosmini e il socialismo risorgimentale*, 'RIFD', 1951, fasc. I, pp. 76-93; ID., *Rosmini e Vico*, 'RIFD', 1953, fasc. III, pp. 293-332; B. BRUNELLO, *La filosofia politica di A. Rosmini*, 'Rivista Rosminiana', 1955, fasc. III-IV, pp. 234-247; P. PIOVANI, *La teodicea sociale di Rosmini*, Padova, 1956; PLURES, *Rosmini nel primo*

centenario della morte. A cura di C. Riva. Firenze, 1958; M. SANCIPRIANO, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*. Milano, 1968; G. SOLARI, *Studi rosminiani (1937-38)*. A cura di Pietro Piovani. Milano, 1957; F. TRANIELLO, *Società religiosa e società civile in Rosmini*. Bologna, 1966; Mario D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. II. Genova, 1980; ID., *Libertà e appagamento. Politica e dinamica sociale in Rosmini*. Roma, 2000; ID., *Introduzione*, a: A. ROSMINI, *Politica prima. Appendice: Frammenti della Filosofia politica (1826-27)*. A cura di Mario D'Addio. Roma, 2003, pp. 11-83.

Alexis Charles Henri [Clérel de] Tocqueville (Castello di Verneuil [Parigi], 1805-Cannes, 1859)

La sua famiglia era di antica nobiltà normanna, imparentata con C. G. Lamoignon de Malherbes, difensore durante il processo di Luigi XVI ed a sua volta condannato a morte. Per questi legami familiari e di ceto, anche i genitori di Tocqueville vennero imprigionati e salvati dalla morte solo dalla 'reazione termidoriana' che pose fine alla dittatura giacobina. Nella casa del padre (con la restaurazione diventato 'Pari di Francia' e prefetto) viene educato nell'avversione per la Rivoluzione e nel culto dell'Antico regime. Si laurea poi in giurisprudenza e dopo aver a lungo viaggiato in Italia inizia la carriera forense, senza alcun entusiasmo.

Quando nell'agosto del 1829 il re Carlo X impone le dimissioni al ministero liberale di Martignac, Alexis si rende conto che è divenuta incolumabile la distanza fra l'antica monarchia pre-assolutista ed il regime reazionario. Ormai egli guarda alla monarchia costituzionale britannica come un modello di libertà e di ordine. Scoppiata la rivoluzione nel luglio del 1830, divenuto re di Francia Luigi Filippo d'Orléans, Alexis aderisce al nuovo regime nella speranza di un'equidistanza fra assolutismo e demagogia democratica. In una crescente delusione anche per questa 'monarchia borghese', prende congedo dal tribunale in cui presta servizio e, col collega ed amico Gustave Auguste de Beaumont, intraprende un viaggio in America. Sono entrambi incaricati dal governo francese di svolgere negli Stati Uniti un'indagine su quel sistema carcerario.

In realtà, fra 1831-32, i due amici vengono in contatto con diversi ambienti e numerose personalità politiche, a Boston e New York. Rientrati in patria, Alexis si dimette dal servizio nello stesso 1832 e compie un viaggio in Inghilterra. Inizia la stesura di *De la Démocratie en Amérique*, la cui prima parte esce nel 1834. È un vero successo. In pochi giorni ne vengono vendute 500 copie. Due anni dopo, nel 1836 si ha già la quinta edizione.

Fallito un primo tentativo di entrare in parlamento, nel 1837, l'anno seguente è membro dell'*Académie des sciences morales et politiques*. Nel 1839 è eletto alla Camera dei deputati. Inizia la sua carriera politica che si concluderà con il colpo di Stato di Luigi Bonaparte, il 2 dicembre 1851.

Ma sin dagli anni Quaranta, disgustato dal regime 'monarchico borghese' di Luigi Filippo, limita la sua attività parlamentare ad alcune inchieste, fra l'altro elaborando un rapporto contro la schiavitù. Fra 1839-45 si occuperà reiteratamente di questo progetto abolizionista. Frattanto, nel 1840 pubblica la seconda parte di *De la Démocratie*, che però non ottiene la ripetizione del successo della prima.

Nel 1841 compie, ancora con Beaumont, un viaggio in Algeria per elaborare una relazione sulla questione africana (che presenterà dopo un secondo viaggio, nel 1846, alla Camera, nel 1847). Nel frattempo è eletto all'*Académie française* nello stesso 1841. L'anno successivo pronuncia alla Camera un discorso sulla crisi latente nel sistema politico francese. Progetta un libro sull'India, di riflesso al dibattito che si stava svolgendo in Inghilterra sui criteri dispotici (già denunciati da Edmund Burke nel secolo precedente) della *East India Company*. Nel 1845 rivendica alla Camera la libertà di religione come la più importante.

Il 5 gennaio 1848 pronuncia quello che considera il suo migliore discorso parlamentare, incentrato sulla denuncia dell'imminenza di una rivoluzione sociale. Decaduto di lì a poco Luigi Filippo, si instaura un governo repubblicano-socialista. Alexis si presenta alle elezioni, a suffragio universale, per l'Assemblea costituente. In questo contesto è membro della commissione incaricata di stendere la nuova costituzione, che Alexis vorrebbe incardinata su di un sistema bicamerale, decentrato, con elezione del presidente indiretta, da parte di grandi elettori, e questi eletti a suffragio universale. Il testo approvato dall'Assemblea è di segno totalmente opposto: prevede un sistema monocamerale, centralistico, con il presidente eletto direttamente dal popolo.

Intanto scoppia una nuova sommossa popolare che il ministro della guerra Cavaignac stronca con la forza, esercitando una dittatura che lo conduce alla presidenza del Consiglio dei ministri. Tocqueville aderisce al nuovo governo. Nel settembre pronuncia altri due importanti discorsi: sull'introduzione nel testo della costituzione del 'diritto al lavoro' e l'altro sulla 'separazione dei poteri'.

Alle elezioni per il presidente della Repubblica, Alexis sostiene la candidatura di Cavaignac, ma vince con un enorme suffragio Luigi Napoleone. Tuttavia, nel 1849 Tocqueville è eletto alla nuova Assemblea nazionale. Nel nuovo ministero gli è affidato l'incarico di ministro degli Affari Esteri. Il suo capo di gabinetto è J. Arthur de Gobineau (con il quale, in un interessante carteggio, si misurerà sulla questione delle razze). Nell'ottobre Luigi Napoleone forma un governo extra-parlamentare. Alexis rifiuta ogni incarico di governo. Nel luglio del 1850 si ritira nel suo castello di famiglia, a Tocqueville, iniziando a scrivere i *Souvenirs*. Aderisce all'ultimo tentativo di resistenza a quello che sarà il colpo di Stato 'plebi-

scitario-cesarista' del 2 dicembre 1851. Ma la riunione di trecento deputati cui partecipa a tal fine è sciolta con l'intervento armato. Arrestato anche lui, viene liberato il giorno dopo e si ritira nuovamente nel suo *domaine*.

Nel 1852 inizia a studiare la Rivoluzione, partendo però dagli attuali esiti 'bonapartisti' per risalire a monte di tutti i sovvertimenti fra XVIII-XIX secolo. A tal fine, fra 1853-54 compie studi archivistici a Saint Cyr, poi proseguiti, nel 1855, a Parigi. Da qui, nel 1856 la pubblicazione della prima parte di *L'Ancien Régime et la Révolution*. Nel 1858 inizia la stesura dei primi capitoli della seconda parte. Ma ormai la sua salute è minata. Muore a Cannes il 16 aprile 1859.

Il pensiero

Risultato del suo viaggio nel Nuovo Mondo, l'opera *De la Démocratie en Amérique*, apparve in due volumi in due diversi momenti (nel 1835 e nel 1840), divenendo appunto immediatamente famosa per l'immagine che in positivo l'aristocratico liberale Tocqueville dava di quella democrazia, in netta antitesi con quella francese, sin lì caratterizzata invece dagli eccessi e dalle tragedie della rivoluzione seguita al 1789.

Su cosa avesse colpito in positivo Tocqueville in quella democrazia americana sembra in sintesi di poter indicare anzitutto l'alleanza fra lo spirito di religione e lo spirito di libertà, ognuno distinto nel suo specifico ambito. Del tutto diversa, invece, era stata la rivoluzione democratica francese, che fra 1791-99 aveva operato un capillare tentativo di distruzione del cristianesimo. Nel sistema americano, altrettanto positivamente aveva poi impressionato Tocqueville la contestualità fra un diffuso sentimento democratico ed il rispetto della magistratura, considerata il primo potere dello Stato (anziché, come in Francia il potere esecutivo o quello legislativo).

Inoltre, della democrazia statunitense lo colpì la struttura estremamente articolata dell'organizzazione politica. La federazione americana era infatti un'unione di piccole repubbliche. Del resto, Tocqueville non condivideva l'idealizzazione che nella seconda metà del XVIII secolo gli illuministi ed i democratici francesi avevano concepito, immaginando un'America tutta fatta dai grandi

'Virginiani', Jefferson e Washington. Ossia una perfetta democrazia di liberi contadini-proprietari, capaci di limitare al massimo il peso del governo sui cittadini. Al contrario, Tocqueville vedeva tre diverse realtà nella concreta dimensione degli Stati Uniti d'America. Un Nord protestante, animato da un forte spirito di impresa, e quindi arricchitosi con l'industria ed il commercio. Un Sud molto più colto, vagamente deista, incentrato su di un'aristocrazia rurale e schiavista. Un Ovest dominato dai piccoli imprenditori dediti all'allevamento ed all'agricoltura, e permeato di un radicalismo democratico sconfinante con la demagogia (MATTEUCCI, 1969, pp. 16-17).

Valutando del tutto positivamente la prima, l'America protestante, egli respinge quella del Sud (statica, conservatrice, schiavista) ma non ignora i fermenti democratici di quella dell'Ovest. Superando la 'mitizzazione' settecentesca dell'America vista dagli illuministi francesi, Tocqueville va al di là di questa immagine deista, di una virtù filantropica. Scorge l'America vera, quella delle sette protestanti e dello spirito di impresa. Né si limita a considerare l'America rurale, ma guarda con attenzione la febbrile operosità di un'industria dinamica, di un commercio attivissimo, di una frontiera verso il nuovo (*Ib.*, p. 17).

In tal modo, la sua interpretazione della democrazia americana si focalizza nella considerazione della realtà di interessi in costante confronto e conflitto, di egoismi, di passioni che sono il volto

vero di una democrazia positiva. Una democrazia valida, vitale, appunto perché espressione di una dimensione pluralistica, della valorizzazione di tutto un complesso di interessi, corpi, associazioni, confessioni, classi sociali e comunità, sia locali che statuali, specifiche cioè di uno Stato federale.

In questa sua prospettiva analitica, è stato giustamente osservato che Tocqueville si colloca nel contesto di quella 'scienza politica' che molti dei migliori protagonisti della svolta fra XVIII-XIX secolo capirono di dover fondare di contro al soggettivismo ed all'idealismo di riduzioni ideologiche che nel Settecento, da Rousseau a Condorcet, fino a Saint-Just – ma, direi, fino almeno Robespierre e Sieyès – si erano prodotte nella pretesa di imporre un astratto schema moralistico alla concreta dimensione storica.

Infatti, Tocqueville non si propone di dedurre logicamente quale forma di governo fosse in grado di attuare gli ideali di libertà e di eguaglianza. Non ritiene lecito teorizzare razionalisticamente un'astratta democrazia utopica, alla quale la realtà storica e politica doveva poi per forza essere adeguata. Decrive invece empiricamente il funzionamento di un vera democrazia, laddove la vede all'opera, appunto in America (*Ib.*, p. 20).

In questa prospettiva di analisi della democrazia sul piano di un'effettiva 'scienza politica', Tocqueville si colloca sulla linea di pensiero della ricerca empirica delle leggi della politica. La linea di pensiero che va da Machiavelli a Montesquieu, e che a sua volta Tocqueville sviluppa, gli permette di identificare sì gli estremi del razionalismo, dell'astratta concezione della democrazia 'giacobina' (in Francia), ma anche di distanziarsi dall'idealismo delle concezioni della politica pochi decenni prima sottoscritte da Kant, Hegel e Fichte in Germania.

E comunque la sua 'democrazia liberale', proprio perché incentrata sul ruolo creativo della libertà, sulla volontà e concreta capacità dell'uomo di costruire una sua dimensione ordinata (sostanzialmente diversa dal determinismo della realtà fisica), si colloca a grande distanza sia dall'esaltazione della 'nuova scienza positiva' da parte di Saint Simon e di Comte [cfr. la scheda n. IV], sia dalla 'nuova scienza storica' costituita dalla teoria del 'materialismo storico' elaborata da Marx

[cfr. la scheda n. XVI]. E dunque una 'scienza politica' che in Tocqueville rimane nei termini di indagine coerentemente distante sia da questo primato scientifico-tecnologico sulla politica (appunto professato dal positivismo di Saint-Simon e Comte), sia dal primato della struttura economico-tecnologica asserito da Marx.

Un retaggio, questo organicismo strutturalistico-economico delle stesse concezioni di Hegel, ora capovolte dall'ambito di uno svolgimento storico a quello di uno sviluppo tecnologico-industriale, teorizzato in quegli stessi anni da Saint-Simon e, poi, soprattutto da Marx.

Una prospettiva di 'scienza politica', questa di Tocqueville, che pertanto rivela più di un tratto del 'tradizionalismo' di Maistre e di Bonald [cfr. rispettivamente le schede m. II e III], nella riscoperta di un più antico sentire, di una fierezza e di uno spirito di grandezza espressioni dell'antica nobiltà. Nel cui 'residuo' – quasi anticipando Vilfredo Pareto [cfr. la scheda n. XIX] – secondo Tocqueville va individuato il segreto della vitalità della stessa democrazia americana. E proprio qui – quasi in un precorrimiento, in un anticipo a sua volta delle teorie di Gaetano Mosca [cfr. la scheda n. XX] – l'impulso segreto che muove la democrazia americana viene da Tocqueville indicato in quelle classi attive che si caratterizzano come delle minoranze protagoniste di una salutare e diuturna circolazione delle *élites*.

Il criterio pluralistico con cui esamina la concreta dimensione dei fatti sociali induce quindi Tocqueville a respingere le spiegazioni 'globali', l'interpretazione della storia e della politica secondo un solo principio, sia esso idealista (come in Hegel), sia scienziista (come in Saint-Simon e Comte), sia strutturalista in senso economico-tecnologico (come in Marx).

Infatti, alieno dall'astrattezza razionalistica della 'democrazia francese' come dall'idealismo tedesco, Tocqueville è estraneo anche alla riduzione della politica allo scientismo dei saint-simoniani, come all'empirismo, al 'materialismo storico' dei marxisti. In queste riduzioni Tocqueville riconosce il postulato di una nuova metafisica, che risulta appunto dall'attribuire alla materia, alla struttura economica una vitalità surrogatoria della volontà umana. Pertanto, con questi presupposti materialisti, la 'democrazia socialista' si colloca agli antipodi di ogni criterio

liberale. Estranea, lontana, negatrice di qualsiasi centralità della volontà, della libertà, dell'autonomia di individui e dei gruppi sociali.

C'è dunque un presupposto pluralista alla base della 'scienza politica' di Tocqueville. La sua è una prospettiva contraria alle ideologie contemporanee. E non solo al socialismo, ma anche al nazionalismo, retaggio, quest'ultimo, dell'ideologia totalitaria della Rivoluzione francese.

D'altro canto, Tocqueville non ignora che il problema delle libertà non è immediatamente risolto dalla nuova 'scienza politica', per quanto questa nuova prospettiva di analisi riesca ad afferrare – al di là delle ideologie idealistiche, del razionalismo scienziato e materialista – la concreta dimensione complessa della realtà sociale. La libertà è infatti soprattutto un problema di 'volontà morale', che va cioè affrontato e risolto sul piano della concreta capacità creativa di qualcosa che non c'è e che 'va comunque creato', da parte di individui, gruppi, intere società e diverse culture. Solo così si giungerà ad un sistema sociale e politico pluralista, reso coeso ed unitario nella molteplicità dei suoi aggregati, tutti concordemente partecipi. In questo appunto consiste la superiorità del 'modello federale' americano su tutte le altre forme di democrazia.

In sostanza, proprio perché riguardo alla struttura sociale Tocqueville afferma l'importanza di individui, gruppi, minoranze, la sua teoria si differenzia così sia dalle posizioni del positivismo scienziato (che prenderà corpo con Saint-Simon e Comte), sia dal socialismo contemporaneo, sempre meno 'utopista' e sempre più statalista e dittatoriale. Sin da allora il socialismo perdeva infatti contatto non solo dalle componenti 'utopiche' di Fourier e di Cabet, ma anche dall'anarchismo solidale e federalista di Proudhon [cfr. la scheda n. XV]. Si muoveva invece lungo la traccia che in quegli anni appunto Marx percorreva nel senso della riduzione di ogni complessità sociale alla contrapposizione fra capitalisti e proletari, i 'fratelli nemici' della grande industria.

Ma è anche riguardo allo 'Stato nazione', l'altro lato dell'ideologia contemporanea, che Tocqueville denuncia i processi di livellamento e di riduzione dei corpi sociali ad una massa indifferenziata dominata dalla burocrazia. Secondo Tocqueville si tratta di opporsi decisamente allo 'Stato nazione', burocratizzato, appiattito nel

perseguimento di finalità economiche, e pertanto organismo essenzialmente materialista, avverso alla morale ed alla religione. E pertanto in attitudine ostile verso non solo gli individui, i gruppi, ma anche verso gli altri Stati nazione.

In conclusione, come si oppone a Saint-Simon e Comte per la loro pretesa scientificizzazione della vita sociale e politica, così non soltanto dissente dal socialismo utopistico di Cabet e di Fourier (che ripongono eccessive speranze nel 'nuovo mondo industriale'), ma si distanzia da quanto affermerà Marx (con la sua teoria meccanicista, economico-industrialista di una 'dittatura del proletariato'). È per queste stesse motivazioni, che Tocqueville si dichiara contrario allo 'Stato nazione'. Contro questa macchina totalizzante, egli intende rivalutare il ruolo di una pluralità di Chiese, di tutte le 'piccole patrie', della moltitudine di popoli e di nazioni minori. In una parola, di tutto quello che invece lo 'Stato nazione' ingloba ed annienta.

Queste per sommi capi le convinzioni espresse in gran parte dei suoi scritti ed in particolare nel costante confronto fra la democrazia americana', valida perché pluralista e federale, e le contrapposte dimensioni politico-ideologiche della Francia (società monocratica, statalista, nazionalista). D'altronde in quella che è l'altra sua opera principale (ed in certo modo la conclusione della sua teoria politica), cioè dedicata all'analisi dell'antico regime e della Rivoluzione francese, Tocqueville si propone di affrontare nel profondo la dimostrazione storica che la libertà politica è soprattutto un problema di 'volontà morale'.

In questa sua ultima fatica, *l'Ancien Régime et la Révolution*, il quesito è affrontato e risolto nel senso dell'individuazione dei termini entro cui è possibile definire, sul piano della nuova 'scienza politica', la concreta capacità demiurgica di 'qualcosa che ancora non c'è' e che 'va comunque creato'.

L'edificazione di un modello pluridimensionale di società ('federale' e multicentrica) è possibile riconsiderando anzitutto la validità di un modello che abbia dato storicamente la prova di funzionare realmente nel senso della valorizzazione di queste libertà, di questa creazione di un migliore ordine di cose. Nondimeno è significativo che ora Tocqueville, nel pieno della sua maturità non scorga più nella 'democrazia americana' un tale modello ottimale. Anzi, nel trascorrere

degli anni, egli si è accorto di disfunzioni e pericoli latenti nella stessa 'democrazia americana'.

Il fatto è che ora Tocqueville si sintonizza nuovamente con il concetto di 'tradizione' di Maistre e soprattutto di Bonald. Una tradizione intesa come sostanza di valori etici di libertà e di ordine, quindi una tradizione pluralista di cui la nuova 'scienza politica' deve tener conto. Proprio a motivo della sua concreta validità storica. Una validità che si rivela sostanzialmente *statica nei valori di riferimento*, ma *dinamica nelle aperture sociali e nelle nuove forme istituzionali*, coerenti a questi principi fondamentali di libertà che sono contestuali, contessute ed intrecciate in un ordine pluridimensionale.

Nel riproporre infatti un più valido modello, conclusivamente Tocqueville lo indica ora nella Francia d'antico regime, cioè in quel sistema multietuale e plurifunzionale che nel corso di più di un millennio si era realmente attuato in un senso ben diverso dalla riduzione assolutistica successivamente impostagli dalla monarchia fra XVII-XVIII secolo. A partire precisamente da Luigi XIV, vero demiurgo del dispotismo statalistico, dell'*iper nazionalismo* moderno (la forzata francesizzazione dell'Alsazia-Lorena innesca nel Seicento un conflitto franco-tedesco dalle conseguenze tragiche per l'Occidente nel Sette-novecento).

Pertanto, acquista un indubbio significato della sua equidistanza dall'anarchia e dal radicalismo democratico come pure dalle soluzioni dispotiche, diremmo pre-totalitarie, statalistiche e nazionalistiche, il fatto che nell'*Ancien Régime et la Révolution* Tocqueville venga riconsiderando – appunto nel senso di un Bonald, più che in quello di un Constant – l'insegnamento che gli viene dal passato.

In contrasto con la sfiducia di Constant [cfr. la scheda n. IX] che la libertà dei moderni (tutta ca-

lata nell'interesse individuale) potesse essere paragonabile a quella degli 'antichi', dal canto suo Tocqueville fornisce anche una migliore risposta a quelle che saranno le tre tradizioni di pensiero e azione, confluite – come rileva Matteucci – nella concezione di Marx. E cioè: l'idealismo tedesco (capovolto marxianamente in materialismo), il socialismo utopistico (che Marx pretende di rendere storico e scientifico) e la Rivoluzione francese (*Ib.*, p. 56).

Nel ripensare l'*Ancien Régime* pre-assolutistico e pre-rivoluzionario, Tocqueville impersona la critica contro lo Stato moderno, che sia nella fase dell'assolutismo, sia in quella rivoluzionaria-democratica, rafforza l'apparato burocratico e accentratore (*Ib.*, p. 61). Da qui la rivalutazione delle libertà locali, delle autonomie dei corpi sociali, capaci di fronteggiare questo moderno dispotismo. Da qui il referente di Tocqueville ad un 'liberalismo etico' permeato di motivi aristocratici, ossia l'ardente desiderio della libertà, la volontà di lottare contro gli abusi e le prepotenze, il senso dell'onore nel difendere il proprio ruolo e nel farne lo strumento della libertà e della convivenza civile.

In una parola, libertà come sentimento della gloria e della grandezza, della durata e del consenso alle proprie creazioni. Libertà in quanto modello, proposta di un superiore criterio e paradigma dell'azione politica, in quanto stimolo ad una comune elevazione verso una superiore misura di rapporti fra le proprie richieste, istanze, necessità, ambizioni di 'vivere bene' in una propria sfera personale, pur raffrontandosi alle esigenze politiche di 'vivere assieme'. Una superiore misura tale da permettere di superare quelli che resteranno sempre gli inevitabili conflitti fra libere individualità personali, cetuali, etniche e nazionali.

Le opere

- *Notes sur le système pénitentiaire...* (1831).
- *Du système pénitentiaire aux États-Unis et de son application en France...* (1833).
- *De la Démocratie en Amérique* [prima parte o primo libro] (1835).
- *Première lettre sur l'Algérie* (1837).
- *Seconde lettre sur l'Algérie* (1837).
- *De la Démocratie en Amérique* [secondo libro] (1840).
- *L'émancipation des esclaves* (1843).
- *Discours prononcé à la Chambre des députés à l'occasion d'un débat relatif à la liberté religieuse* (1845).
- *Intervention à la Chambre des députés dans la dis-*

cussion du projet de loi sur le régime des esclaves dans les colonies (1845).

- *Intervention à la Chambre des députés dans la discussion du projet de loi relatif aux crédits extraordinaires pour l'Algérie* (1846).
- *Rapport fait à la Chambre des députés au nom de la commission chargée d'examiner le projet de loi portant demande d'un crédit de 3 millions de francs pour les camps agricoles de l'Algérie* (1847).
- *Rapport fait à la Chambre des députés dans la discussion du projet de loi sur les crédits extraordinaires destinés à l'Algérie* (1847).
- *Funérailles de M. Ballanche* (1847).
- *Discours prononcé à la Chambre des députés dans la discussion du projet d'adresse en réponse au dis-*

cours de la couronne (28 gennaio 1848).

- *Sur le droit au travail* (settembre 1848).
- *Discours prononcé à l'Assemblée constituante sur la division des pouvoirs* (settembre 1848).
- *Intervention à l'Assemblée législative sur l'urgence relativement à la proposition de mise en accusation du Président de la République et des ministres* (giugno 1849).
- *Rapport fait à l'Assemblée législative au nom de la commission chargée d'examiner les propositions relatives à la révision de la constitution* (luglio 1851).
- *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856).
- *Souvenirs* (a cura di Christian de Tocqueville, 1893).

La critica

L. BLANC, *De la Démocratie en Amérique*, 'Revue republicaine', V, 1835; J.S. MILL, *Tocqueville on Democracy in America*, 'London and Westminster Review', XXX, 1835; A. ROSMINI SERBATI, *La società e il suo fine*, 1837; P. ROSSI, *De la Démocratie en Amérique...*, 'Revue des Deux Mondes', XXIII, 1840; A. VILLEMMAIN, *De la Démocratie en Amérique...*, 'Journal des Savants', 1840; G. MAZZINI, *Roma e il governo di Francia*, 1849; ID., A MM. *De Tocqueville et de Falloux: Lettre sur les événements de Rome*, Paris, 1849; R. ARON, *La définition libérale de la liberté. II. Tocqueville et Karl Marx*, 'Archives européennes de sociologie', V, 1964, (poi in: ID., *Essai sur les libertés*, Paris, 1965); ID., *A. de Tocqueville*,

in: ID., *Les grandes doctrines de la sociologie historique*, Paris, 1964; D. BAGGE, *De Maistre à Tocqueville: la naissance de la science politique*, 'Respublica', VI, 1964; N. MATTEUCCI, *Introduzione* [e Note bio-bibliografiche], a: A. de TOCQUEVILLE, *Scritti politici*. A cura di N. Matteucci. Vol. I. *La rivoluzione democratica in Francia*, Torino, 1969. M. TESINI, *Tocqueville tra destra e sinistra*, Roma, 1997; ID., *Tocqueville e l'economia politica del suo tempo. Per una introduzione agli scritti sul pauperismo*, in: PLURES, A. *de Tocqueville, il pauperismo*. A cura di M. Tesini, Roma, 1998; M. TESINI, *Introduzione e cura di: A. de TOCQUEVILLE, La democrazia in America*, vol. I-II, Troina, 2005.

Giuseppe Mazzini

(Genova, 1805 - Pisa, 1872)

Appartenente ad una famiglia della media borghesia, si laurea nel 1827 e l'anno seguente entra nella Carboneria, svolgendovi un intenso lavoro organizzativo. Per questa sua affiliazione è arrestato nel 1830. Accetta allora di sottoporsi ad un regime di stretto controllo poliziesco, nell'alternativa di dover esulare. Non desiste comunque dal proposito rivoluzionario. Deluso da due tentativi insurrezionali della Carboneria, fonda lui stesso, a Marsiglia la *Giovine Italia*, con il fine di provocare la rivoluzione italiana. Ha sin da allora suoi originali criteri politici, quali appaiono già nel 1832 in scritti programmatici: sia *Della Giovine Italia*, sia *Del mancato sviluppo della libertà in Italia*, sia *I collaboratori della 'Giovine Italia' ai loro concittadini*.

Nel 1834, fallita la spedizione in Savoia ed un moto insurrezionale in Piemonte, maturato il dissenso rispetto alle progettualità di Buonarroti, Mazzini vuole ampliare la sua organizzazione a livello internazionale. Fonda a Berna, nel 1834, la *Giovine Europa*, nella quale confluiscono altre organizzazioni: la *Giovine Italia*, la *Giovine Polonia* e la *Giovine Germania*. Rappresentavano i tre popoli che secondo Mazzini (come si legge nelle opere di questo periodo) avevano uno stesso destino, dovendo ancora conquistarsi l'indipendenza nazionale (D'ADDIO, 1986, pp. 280-281).

Nel 1837 Mazzini è costretto dalla polizia a lasciare la Svizzera e si reca allora a Londra. Lì ebbe modo di approfondire la riflessione sul pauperismo, da allora ponendo particolare attenzione anche sulla questione sociale. Pertanto, nel 1839, intese sviluppare anche in questo senso la *Giovine Italia*, fondando l'*Unione degli Operai Italiani*. Sulla base del riconoscimento di questa stretta connessione fra 'rivoluzione nazionale' e classi lavoratrici, Mazzini si contrappose alle coeve concezioni socialistiche e comuniste. Su questi temi si argomentano infatti i suoi *Pensieri sulla democrazia europea*, stampati a Londra nel 1846-47.

Se questo fu il suo impegno nell'ambito della questione sociale, Mazzini non mancò di partecipare direttamente agli eventi del 1848-49, nel-

la Repubblica romana. La sconfitta di questo tentativo insurrezionale non lo distolse dal progetto di una rivoluzione democratico-repubblicana per conseguire sia la soluzione del problema sociale che l'indipendenza nazionale. Da qui la costituzione, nel 1850, del *Comitato nazionale* per la costituzione di un *Partito nazionale*, capace di aggregare le forze politiche di ispirazione democratica, al fine di determinare la rivoluzione in Italia.

Il fallimento di questo tentativo rivoluzionario a Milano, nel 1853, provocato dalle divisioni interne fra i gruppi interessati all'insurrezione, convinsero Mazzini che ci voleva un nuovo tipo di organismo, politico, il *Partito d'Azione*, incentrato su di un'unità ideologica ed organizzativa. Tesi e progetti che Mazzini delinea nei suoi scritti del 1850-1853.

Nel 1857 riprende il tentativo insurrezionale, con Carlo Pisacane, ma l'esito non fu nemmeno allora fortunato, culminando con la fucilazione del generoso patriota e un gruppo dei suoi collaboratori. Solo nel 1859-60, la favorevole congiuntura internazionale offrì nuovi spazi per Mazzini ed il *Partito d'Azione*. Sembrò che potesse realizzarsi il duplice processo di annessione sia delle regioni dell'Italia centrale (appunto con la Seconda guerra d'indipendenza), sia di quelle meridionali, grazie alla 'spedizione dei Mille' organizzata da Giuseppe Garibaldi.

Dopo il 1860, esauritosi il ruolo del *Partito d'Azione* con l'Unità del Regno d'Italia sotto l'egida della monarchia sabauda, Giuseppe Mazzini continuò a credere nella possibilità sia di compiere questa unificazione (mancavano infatti ancora Roma e Venezia) che di realizzare una repubblica democratica. Ma ormai il suo spazio politico veniva occupato dall'ingigantirsi della questione sociale, a causa dell'industrializzazione e del conseguente fenomeno dell'impoverimento delle masse urbane e rurali. Il nuovo spazio politico sarebbe stato occupato dal socialismo. Nell'ultimo periodo della sua vita, fra gli anni Sessanta-settanta, è del resto a questi nuovi aspetti che egli dedica la sua riflessione ed i suoi scritti.

La fede che Mazzini professa con entusiasmo, passione, tenacia nell'arco di un quarantennio per l'*idea di nazione* ne fa il più autentico campione in tutto l'Ottocento, particolarmente per la sua costante correlazione fra questo ideale e quello di *democrazia repubblicana*. Ma 'nazione' e 'repubblica' presuppongono nella sua riflessione sia un fondamento religioso (una fede laica in un Dio la cui volontà è per Mazzini l'unico vero fondamento delle leggi umane), sia un ruolo del 'popolo', quale interprete veridico della 'volontà di Dio'. Al di là, cioè, di ogni gerarchia ecclesiastica, '*Dio e popolo*' costituiscono per Mazzini un binomio inscindibile, la fonte di ogni 'dovere' e 'obbligazione', morale, politica e giuridica (D'ADDIO, 1996, p. 280).

Il primato dei valori etici e spirituali però non implica in Mazzini alcun fideismo o idealismo politico. Il motto di '*Pensiero e azione*' si chiarisce in lui sin dall'inizio (*Interessi e principii*, 1836) nel nesso fra idealità individuale e realtà storica, fra teoria filosofica e progettualità politica, fra pensiero e prassi rivoluzionaria.

Considerando questa complessità di dimensioni della vita umana, Mazzini non accetta nessuna prospettiva che subordini la persona umana a concezioni materialiste, scientiste e strutturaliste. Da un lato, rifiuta ideologie e progetti politici che pretendano cioè di risolvere l'esperienza individuale e sociale nei processi strutturali. Processi che riguardano soprattutto la dimensione economica, tecnologica e industriale. Sotto questo profilo, totale è il suo dissenso dalla scuola 'positivista', quella di Saint-Simon e di Comte [cfr. la scheda n. IV], i quali attribuivano un primato alla scienza ed alla tecnica nel definire la nuova struttura e gerarchia sociale.

Dall'altro lato, Mazzini confuta anche quelle teorie comunistiche (da Cabet a Leroux a Proudhon) e quel 'socialismo' (di Marx e di Engels) che non soltanto riducono l'esperienza umana ai meccanicismi dello sviluppo industriale capitalistico, ma che nel proposito di contrastare gli eccessi dei proprietari asseriscono l'illiceità della proprietà (che è invece uno dei fondamenti della libertà e della dignità dell'uomo).

Sotto questo profilo, la concezione etico-politica di Mazzini fa capo ad una visione del progres-

so che si distanzia anche dall'ottimismo naturalistico, deista se non apertamente ateo e materialista, dei tardi epigoni dell'illuminismo francese, soprattutto Condorcet. La sua scansione del progresso in diverse epoche viene rivista da Mazzini nel senso di non privilegiare il momento della Rivoluzione francese. Il 1789 non fu affatto l'inizio di una nuova e felice epoca del mondo, ma la conclusione di un periodo di dispotismo, che in parte la Rivoluzione stessa ha veicolato, trascinandolo nel XIX secolo assieme alla pur giusta e sacrosanta rivendicazione dei *diritti dell'uomo*.

Il residuo dispotico di cui la Rivoluzione non si è del tutto liberata e che l'ha resa feroce ed ingiusta è che questi diritti erano relativi all'individuo isolato. Da questo frainteso scaturisce la fonte di nuovi esclusivismi, di chiusure cetuali, di diseguaglianze e di differenziazioni fra ricchi e poveri, fra potenti ed emarginati. E poi il materialismo, l'ateismo, cioè la negazione di quello che per Mazzini è il fondamento della società, la legittimazione ed il limite del potere, la spiegazione del nesso fra diritti e doveri, ossia la volontà di Dio. E questa espressa dal popolo come complesso di personalità volenti, di individui concreti, liberamente agenti nel perseguire i fini etico-religiosi dell'umanità.

In questa prospettiva, l'umanità stessa è vista da Mazzini non come una massa amorfa, ma come insieme di individualità quali appunto sono le singole nazioni. Nel definire la *Giovine Italia*, Mazzini afferma che "i popoli sono gli individui dell'umanità", e la nazionalità "è segno della loro individualità e malleatoria della loro libertà" (*La 'Giovine Italia' ai concittadini*, in: ID., *Scritti politici*. Torino, 1972, p. 314). La nazionalità è 'sacra'. È indicata "ad un tempo dalla tradizione, dalla lingua, dai segni di un'attitudine e missione speciale" (*Ib.*, l.c.). E pertanto ogni nazione deve mettersi in "armonia con l'insieme e operare pel miglioramento di tutti pel progresso dell'umanità" (*Ib.*, l.c.).

Proprio individuandosi nella 'nazione' gli stessi principi proclamati dalla Rivoluzione francese (libertà, eguaglianza e fraternità) perdono quella loro astrattezza da cui si è generata l'anarchica contrapposizione e l'antagonismo fra gli individui. Questi principi acquistano nella nazio-

nalità il loro pieno valore, in quanto espressione della *volontà dell'uomo* (fondata nel riferimento etico alla *'volontà divina'* ed alla missione della nazione nel contesto dei destini dell'umanità).

Sul piano di un'etica politica che considera imprescindibile, Mazzini sottolinea che quello che mancava alla formula francese era proprio l'indicazione di una fonte che legittimasse eticamente la legge e chi la dovesse interpretare. Da qui l'arbitrio e la violenza. Al contrario, la "sorgente, la sanzione morale della legge sta in Dio, cioè in una sfera inviolabile, eterna, suprema su tutta quanta l'umanità e indipendente dall'arbitrio, dall'errore, dalla forza cieca [...]" (*Agli Italiani. Marzo 1853*, in: *ib.*, pp. 753-754).

Sulla base di questi criteri, il nesso fra *'popolo e nazione'*, la correlazione imprescindibile fra *'libertà'* e *'autorità'* costituiscono per Mazzini il costante problema della politica, risolubile solo nel riferimento a questo fondamento etico della legge e del potere. Ma questo referente alla *'volontà divina'* è tenuto da Mazzini ben distinto da una *'Chiesa'* e dalla pretesa di una casta sacerdotale di rappresentarla. Laddove questo referente religioso sia venuto meno, impedito da una qualsiasi forma di dispotismo, spetta alla rivoluzione recuperarlo, riassicurando la contestualità dell'ordine e della libertà, dell'autorità e della volontà dei singoli e del popolo.

Una consimile identificazione fra *'volontà di Dio'*, libertà individuale ed indipendenza nazionale pone peraltro il concetto stesso di rivoluzione su di un piano diverso da quello della lotta di classe, dello scontro per il mero dominio dell'economia, teorizzato da Karl Marx e dalla sua scuola [cfr. la scheda n. XVI]. Secondo Mazzini, una rivoluzione deve la sua legittimazione solo ai principi ed ai valori etico-politici della nazionalità. Dunque la rivoluzione come rappresentanza della concreta *'volontà del popolo'*, cioè come individuazione dell'umanità e del rispetto della *'volontà divina'*, altrimenti è solo una sommossa o insurrezione (*Interessi e principii*, in: *ib.*, pp. 484-485).

Sul piano politico-istituzionale, peraltro, la *'nazione'* deve articolarsi in un armonico edificio costituzionale, ossia in una *'democrazia repubblicana'* ed in un ordinamento che esprima precise autonomie locali, regionali e municipali. Sol tanto in questa struttura non massificata, non livellante, si valorizzano le singole individualità,

personali, locali, intermedie fra la massa del popolo ed il potere politico. Quindi Mazzini rifiuta qualsiasi ipotesi di statalismo, di centralismo burocratico, in quanto la *'volontà della nazione'* deve essere concreta espressione di individui e persone, di comunità dotate di autonomia e capaci di contribuire all'ordine complessivo. D'altra parte, questa unità nel molteplice non è da Mazzini ricondotta ad alcun modello federale. Anche sotto questa angolazione, dunque, la sua visione della società non corrisponde alle concezioni sociologiche *'positiviste'* di Saint-Simon e di Comte, i quali concepivano una società compatta, monarchica, gerarchizzata in poche funzioni ritenute primarie. E nemmeno corrisponde al loro *'federalismo'*, che sembra a Mazzini un ulteriore fattore di disaggregazione della società in interessi particolari, ora locali, ora transnazionali.

Su questi convincimenti si basa il suo sistema di libertà, di diritti e di doveri, inteso a rendere possibile la risoluzione della questione sociale. Secondo Mazzini, in una nazione che voglia davvero essere una *'democrazia repubblicana'* dovrà essere riconsiderato radicalmente il significato attuale del *lavoro*, in rapporto alle condizioni dei lavoratori ed all'irrinunciabile necessità di articolare la produzione anche a loro vantaggio. In questi termini, la questione sociale si configura nell'ultimo Mazzini come un impegno contro l'individualismo borghese, contro gli eccessi del capitalismo, non meno che contro l'estremismo dei programmi radicali di socialisti e comunisti.

La nozione di *'lavoro associato'* e, correlativamente, l'idea di uno *'Stato dei produttori'* è la risposta che Mazzini elabora nel senso di un nuovo sistema in cui il lavoratore, in quanto *'produttore'*, sia anche *'proprietario'* dei capitali. Al posto del sistema capitalista, incardinato sul monopolio da parte dei proprietari dei mezzi di produzione, si dovrà costruire gradualmente, con oculate riforme, un sistema del tutto nuovo. "[...] *Il lavoro associato, il riparto dei frutti del lavoro, ossia del ricavato dalla vendita dei prodotti, tra i lavoratori in proporzione del lavoro compiuto e del valore di quel lavoro: è questo il futuro sociale*" (*Dei doveri dell'uomo*, in: *ib.*, p. 930).

Lo *'Stato sociale'* sarà l'artefice di un credito a favore di tutti, di un *Fondo nazionale*, costituito: dalla demanializzazione della grande proprietà ecclesiastica; dalle terre incolte, dalle proprietà

comunalmente; dalla devoluzione allo Stato delle successioni collaterali, oltre il quarto grado di parentela. Questo Fondo nazionale amministrato sotto la vigilanza del governo dalle Banche locali (e queste controllate dai Comuni), deve essere destinato al credito a basso tasso di interesse (*ib.*, pp. 925-926). E quindi riservato alle associazioni operaie esclusivamente, in modo da innescare ed

incentivare una loro attività imprenditoriale. In questi tratti, con questa idea di uno '*Stato dei produttori*', Mazzini dimostra di non aver dimenticato Proudhon [cfr. la scheda n. XV]. Anche se contrariamente a lui non disconosce il valore della proprietà (*Ib.*, p.925), anticipando senza radicalismi le più recenti tendenze dell'economia post-capitalistica.

Le opere

- *Della Giovine Italia* (1832).
- *Del mancato sviluppo della libertà in Italia* (1832).
- *I collaboratori della 'Giovine Italia' ai loro concittadini* (1832).
- *Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa* (1834).
- *Fede ed avvenire* (1836).
- *Dell'associazione degli intelletti* (1836).
- *Interessi e principii* (1836).
- *Pensieri sulla democrazia europea* (1846-1847).
- *Manifesto del Comitato centrale democratico europeo* (1850).
- *Comitato nazionale italiano. Agli Italiani* (1851).
- *Agli Italiani* (1853).
- *Dei doveri dell'uomo* (1861).
- *Le classi artigiane* (1871).
- *Il comune e l'Assemblea* (1871).
- *La questione sociale* (1871).
- *Scritti editi ed inediti* (edizione postuma: Imola, 1906-1943, voll. 100).

La critica

C. CANTIMORI, *Saggio sull'idealismo di G.M.* Faenza, 1904; G. SALVEMINI, *Il pensiero religioso politico e sociale di G.M.* Messina, 1905; G. CALABRÒ, *La dottrina religioso-sociale nelle opere di G.M.* Palermo, 1910; A. CRESPI, *Mazzini e la futura sintesi religiosa.* Firenze, 1912; F. RUFFINI, *L'insegnamento di M.* Milano, 1917; G. GENTILE, *I profeti del Risorgimento.* Firenze, 1923; E. SOLMI, *Mazzini e Gioberti.* Roma, 1913; F. MORMINA-PENNA, *L'idea sociale di G.M. e i sistemi socialisti (1815-1871).* Bologna, 1907; F. RUFFINI, *Il principio di nazionalità in G.M. e in P.S. Mancini.* Roma, 1920; R. MONDOLFO, *Mazzini e Marx.* S. l., 1923; E.P. LAMMANA, *Le idee sul problema religioso d'educazione negli scritti di G.M.* Firenze, 1926; L. SALVATO-

RELLI, *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870.* S. l., 1935; G. CALOGERO, *Il pensiero religioso di G.M.* Brescia, 1937; A. BRUERS, *Il cattolicesimo e G.M.* Milano, 1949; A. OMODEO, *Difesa del Risorgimento.* Torino, 1951; G. SANTONASTASO, *Il neo-liberalismo di G.M.* Bari, 1958; E. SESTAN, *Mazzini e il mondo della storia,* in: *Studi storici in onore di G. Volpe.* Firenze, 1958; E. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Le 'religioni del progresso' nell'età romantica e il 'vangelo' politico-religioso di G.M., 'Vita e pensiero',* 1965; C. CARBONARA, *G.M. filosofo della religione e della prassi.* Napoli, 1971; S. MASTELLONE, *Il progetto politico di Mazzini: Italia-Europa,* Firenze, 1994; D'ADDIO, *Storia delle Dottrine politiche.* II. Genova, 1996, pp. 280-291.

Pierre Joseph Proudhon (Besançon, 1809 - Passy, 1865)

Il rigore morale del socialista anarchico Pierre Joseph Proudhon indubbiamente trae origine dalla sua stessa famiglia, di modesta condizione ma profondamente onesta. Il padre, Claude François (cugino del ricco e famoso giurista François Victor Proudhon, di Digione), era infatti un vignaiolo, abile anche come artigiano-bottaiolo, che per qualche tempo aveva esercitato l'attività di birraio finendo però in rovina per rifiutarsi di vendere la birra al prezzo di mercato, troppo oneroso a suo avviso, e per aver escluso dal suo locale le donne, temendo che questo incentivasse la prostituzione, attività con la quale invece altri birrai allora si arricchivano. La madre, Cathérine Simonin era figlia di un agitatore politico, Jean Claude, che senza mai curarsi dei suoi interessi personali era stato per tutta la vita in costante lotta contro le prepotenze dei signori e dei loro intendenti (ALBERTINI, 1968, p. 39).

Dopo un'infanzia resa difficile dalle gravi difficoltà economiche della famiglia, grazie ad un amico dei genitori poté studiare, arrivando fino alla soglia del diploma di 'baccalaureato'. Interrotti gli studi per sovvenire ai bisogni della famiglia, lavora in una tipografia. In questo periodo inizia, nel 1827, a Besançon, la sua febbrile attività di autodidatta, che trae vantaggio anche dalla sua professione di tipografo, fornendogli l'occasione di stampare alcune opere che ne influenzano il pensiero. Fra queste, *Le nouveau monde industriel* di Charles Fourier, il vaneggiante profeta di un nuovo sistema societario ed economico.

Un testo, questo del socialista 'utopista', da cui Proudhon trasse molteplici suggestioni. Indicativo della complessa personalità di Proudhon è anche l'episodio di quando, nel 1832, si recò a piedi a Parigi (distante circa 320 chilometri) per incontrare un amico. Nel 1836, con due soci assume la gestione di una tipografia. L'iniziativa non avrà comunque un esito positivo. Comunque l'anno seguente pubblica la sua prima opera, *l'Essai de grammaire générale*, in appendice agli *Éléments primitifs des langues* del Bergier.

Nel 1838 supera gli esami del 'baccalaureato' e vince una borsa di studio con la quale può recarsi a Parigi per continuare gli studi. Nella capitale preferisce spendere questa borsa per frequentare le biblioteche e studiare per conto proprio. Nel

1839 pubblica *De la Célébration du Dimanche*, testo preparato per il concorso dell'Accademia di Besançon, che aveva proposto il tema sull'utilità della festa settimanale dal punto di vista dell'igiene, della morale e delle relazioni familiari e cittadine. Sin da questo scritto Proudhon palesa il suo socialismo, tutto teso alla ricerca di un'eguaglianza che non coincidesse né con il comunismo, né con il dispotismo di una 'democrazia giacobina'. Nemmeno però si doveva trattare di un'eguaglianza che risultasse una mera frammentazione di individui, eguali soltanto per la loro condizione di alienazione e di isolamento. Dunque Proudhon concepiva l'eguaglianza come il veicolo di una 'libertà nell'ordine' e di una 'indipendenza individuale nell'unità sociale' (*Ib.*, p. 42).

Negli anni 1840-42, Proudhon pubblica i tre *Mémoires* sulla proprietà (ognuno sotto diversi titoli), dichiarandola un furto. Incontra pertanto le prime ostilità. Anzitutto da parte della stessa Accademia di Besançon, che lo sconfessò. La questione finì con una denuncia e con l'imprigionamento in attesa di processo. L'accusa fu di attacco alla proprietà, vilipendio alla religione, incitazione all'odio di classe e verso il governo (*Ib.*, p. 43). Assolto, con questi suoi primi scritti si impose comunque anche all'attenzione del mondo dell'internazionale socialista. Nondimeno, la sua vita resta ancora piena di difficoltà economiche. Fallisce la sua tipografia e quindi si deve impiegare in un'azienda di trasporti fluviali, a Lione. Intanto pubblica nel 1843 *De la Création de l'Ordre dans l'humanité*.

Nel 1844 Proudhon è a Parigi, dove incontra gli economisti con cui aveva polemizzato nei tre *Mémoires* e con i socialisti Bakunin, Marx e Karl Grün. Con questi Proudhon passa giorni e intere nottate a discutere. Ne risulta il consenso che le sue tesi incontrano da parte di Marx e di Engels, che nella *Sacra Famiglia*, nel 1845, fanno proprie queste denunce delle alienazioni compiute dalla proprietà privata in danno della ricchezza destinata a tutta la società. È allora che Marx indica nell'opera *Qu'est-ce que la propriété?* la stessa carica rivoluzionaria del celebre pamphlet di Sieyès *Qu'est-ce que le Tiers État?*

Ma in quello stesso 1845, espulso dalla Francia, Marx chiede a Proudhon di stabilire un'al-

leanza programmatica ed ideologica per controllare e dirigere il movimento rivoluzionario europeo. Nota è la negativa risposta di Proudhon, il quale ricusa l'offerta affermando di non voler creare una sorta di 'inquisizione socialista' dopo che si era tanto lottato per abolire quella cattolica.

Forse è per questo che verrà polemicamente attaccato due anni dopo da Marx [cfr. la scheda n. XVI], che gli dedica un'intera sua opera, intitolandola *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*. Uscita nel 1847, è questa la risposta che il socialista tedesco intende dare al *Système des Contradictions économiques, ou Philosophie de la Misère*, lavoro che Proudhon aveva pubblicato l'anno prima. Un contrasto eloquente sul tipo di socialismo del filosofo francese rispetto a quello tedesco.

Successivamente, nel 1848, Proudhon è sulle barricate nella rivoluzione parigina che abbatte la 'monarchia borghese' di Luigi Filippo. Allora è il momento in cui Proudhon assume la direzione di un giornale, *'Le Représentant du Peuple'*, e viene eletto all'assemblea costituente. L'idea che lo anima è quella di promuovere una legislazione che instauri il 'credito gratuito'. C'è qui tutto il progetto di una *'banca del popolo'*, fondato su criteri egualitari, i cui antefatti sono indicati da Proudhon sul piano etico della ripresa di quella rivoluzione radicale dei rapporti individuali e di classe, operata non già dalla rivoluzione giacobina, ma dal cristianesimo. Con una tonalità apocalittica che, pur nelle diversità di fondo, ricorda in certa misura Mazzini [cfr. la scheda n. XIV] qui dunque Proudhon annuncia una 'rivoluzione' che spetta al socialismo riprendere e proseguire, ponendosi alla guida delle masse, riaffermando una giustizia più equa, incentrata sul riconoscimento del necessario eguagliamento delle condizioni.

E sarà per merito di questa appassionata e pertinace sua opera che Proudhon (dopo essersi assicurato l'appoggio dell'autorevole economista Bastiat) arriva a far emanare l'atto costitutivo della 'Banca del Popolo', nel gennaio del 1849. Nello stesso tempo, Proudhon accentua una sua iniziale diffidenza nei confronti dei progetti di Luigi Bonaparte, che eletto dal parlamento presidente della Repubblica non nasconde le sue ambizioni di una restaurazione imperiale. Proudhon lo attacca duramente dalle pagine di *'Le Représentant*

du Peuple', per cui il giornale viene soppresso ed egli è condannato a tre anni di prigione. Sfuggito momentaneamente al prevedibile arresto, riparando nel Belgio, poi Proudhon viene incarcerato, ma nemmeno dalla prigione desiste dalla sua campagna antibonapartista, sia con un nuovo giornale (*'La Voix du Peuple'*), sia con *Les Confessions d'un Révolutionnaire* (dell'ottobre del 1849).

Nel 1851 pubblica due importanti lavori: sia l'*Idée générale de la Révolution au XIX siècle*, sia la *Philosophie du Progrès*. Nel 1852, in occasione del colpo di Stato di Luigi Napoleone, pubblica *La Révolution sociale démotrée par le Coup d'Etat du Deux Décembre*. Adesso, in quest'opera Proudhon si sforza di andar oltre la sua diffidenza nei confronti del nuovo Imperatore. Al fondo c'è la speranza che proprio a motivo della sua nullità come statista Luigi Napoleone non si sarebbe opposto a misure di correzione del sistema proprietario e bancario. Speranza non del tutto infondata, in una prospettiva di mantenimento demagogico del consenso da parte di Napoleone III, del resto pienamente palesatogli da un'Assemblea nazionale che, nata dalla rivoluzione 'antiborghese' del 1848, lo aveva eletto Imperatore.

Intanto esce di prigione e nel 1853 pubblica con Duchêne un *Manuel du spéculateur à la Bourse* che in terza edizione apparirà come opera del solo Proudhon. Nel 1854, in occasione della guerra di Crimea, Proudhon è indotto ad una prima riflessione sui problemi della nazionalità e dell'ordine europeo, che troveranno più ampia trattazione nelle sue ultime opere. Nel 1855 sviluppa i contatti con il cugino dell'Imperatore, il principe Girolamo Bonaparte, che aveva avuto l'incarico di organizzare l'Esposizione universale dei prodotti agricoli ed industriali a Parigi. Il Principe consultò Proudhon, che ritenne di avere l'occasione di realizzare il credito gratuito, proponendo la stabilizzazione dell'esposizione stessa, onde farne un mercato internazionale capace di eliminare l'influsso dell'oligarchia finanziaria (*Ib.*, p. 52).

Dopo la pubblicazione, in quello stesso anno, del libro intitolato *Des réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer*, Proudhon si accinge alla stesura di *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, opera che vede la luce nel 1858, venendo subito sequestrata. Il suo autore è di nuovo condannato, a tre anni. Per evitare la prigione

fugge ancora in Belgio, dove lo raggiunge la famiglia. È allora che riprende la sua riflessione sugli eventi internazionali, cercando di ricondurre la spiegazione ad una teoria della pace e della guerra, in grado di definire il ruolo e l'importanza delle nazionalità.

In questo momento Proudhon denuncia l'errore ed il pericolo di costituire dei grandi Stati accentrati e propugna l'esigenza di un assetto federale per paesi come l'Italia. Questo è quanto scrive a Giuseppe Ferrari [cfr. la scheda n. XVII] sulla colossale mistificazione di un'unificazione italiana determinata da un esercito straniero, per giunta 'bonapartista', da una potenza che

ancora una volta ne avrebbe compromesso l'indipendenza. In sintonia con queste sue nuove prospettive, pubblica nel 1861 *La Guerre et la Paix*, e l'anno seguente *La Fédération et l'Unité en Italie*. In questo stesso 1862, appaiono due suoi saggi sull'unificazione italiana, intitolati a Garibaldi ed a Mazzini. In seguito, – per le reazioni suscitate dall'accusa, infondata, di aver sostenuto l'annessione del Belgio alla Francia – deve rientrare in patria, dove pubblica nel 1863 *Du Principe Fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*. Muore a Passy, dove si era stabilito al suo ritorno dal Belgio. Lascia numerosi inediti ed opere incompiute.

Il pensiero

C'è un sottofondo filosofico nel pensiero politico di Proudhon che ne spiega quelle contraddizioni che nella sua teoria ci risultano ora come sostanziali ora invece come solo apparenti. Una teoria filosofico-politica in effetti oscillante fra contrapposte polarità che solo a tratti si risolvono in una coerente spiegazione globale della complessità di problemi affrontati.

Nondimeno è proprio questo sottofondo filosofico che in un suo sostanziale pluralismo ci fa apprezzare l'appassionato 'socialista anarchico' di Besançon, in quel suo reiterato confronto con quelle che per lui sono le irrinunciabili polarità della politica. Ossia: la libertà e l'ordine; l'individuo e la società; la comunità e la molteplicità dei gruppi; la continuità di quanto di valido si è costruito e l'urgenza costante di una rivoluzione verso i primi principi della socialità, gradualmente smarriti nel tempo, in un'infinita serie di sopraffazioni e di alienazioni di quanto spettava *ab origine* alla socialità.

In una o poche parole chiave di una lettura del suo pensiero socialista potremmo dire che la sua riflessione si incentrò sulla riaffermazione della 'giustizia' e sulla realizzazione di una genuina 'razionalità' etica e politica.

Una giustizia da recuperare e reintrodurre – attraverso una 'rivoluzione' – nel complesso intreccio di diritti e di doveri, a fronte di persistenti difficoltà di pervenire ad un ordine giuridico sostanziale. E questo inarrestabilmente reso instabile, costantemente minacciato da riduzioni

formali alla pura apparenza di giuridicità, di legalità. E l'una e l'altra ridotte a schermo per il godimento di privilegi indebiti, egoistici, individuali e cetuali.

Si è detto: recupero della 'giustizia'. Più tardi si sarebbe parlato di recupero del 'sentimento giuridico'. Ma sempre e soltanto attraverso 'una' rivoluzione. Di quale *rivoluzione* per Proudhon poi si tratti è presto detto. Anche se subito se ne percepisce l'intima problematicità, in un concetto che – anch'esso – oscilla fra le diverse sponde della 'rivoluzione' e della 'tradizione'. Rivoluzione come una navigazione in cui il 'politico' – come aveva icasticamente evocato con le sue riduzioni mitiche Platone – deve navigare come un buon 'nocchiero', costeggiando perigliosi scogli. Da un lato, quelli del 'radicalismo rivoluzionario'. E dall'altro lato quelli non meno aguzzi e mortali del 'conservatorismo', cioè del 'tradizionalismo', della politica statica, scaduta nella mera ritualità dei comportamenti e delle obbligazioni sociali. Conservatorismo-tradizionalismo come mascheramento, dunque, del godimento di privilegi senza più espletare funzioni socialmente utili. Appunto pura *forma apparente*, ma *non sostanza* della tradizione, contro cui la Rivoluzione ha pur qualcosa da dire.

Potrebbe stupire questo ricollegare il socialista anarchico Proudhon alla 'tradizione'. Ma a raccontarlo a questa nozione non bastano la lettura e l'adozione di molte formule dei 'tradizionalisti', specialmente Bonald [cfr. la scheda n. III] e so-

prattutto Joseph de Maistre [cfr. la scheda n. II]. Una lettura di cui recano traccia le prime come le ultime opere di Proudhon, fra le quali specialmente *La Guerre et la Paix*, del 1861. Tuttavia il referente diretto ad un certo antefatto tradizionale c'è in Proudhon in alcuni accenni all'ancestralità celtica, alla resistenza della composita e variegata nazione gallica contro l'invasione straniera, contro l'imperialismo romano.

Qui del resto Proudhon colloca il referente arcaico alla 'federazione', sistema originario di tutte le popolazioni e nazioni europee. E su questa base egli rivendicherà (per le nazioni riemergenti dopo che la Rivoluzione francese ha infranto la dimensione imperiale, le monarchie sovranazionali) una progettualità federativa. In questo senso sono le sue lettere al Cattaneo, i suoi scritti su Garibaldi e su Mazzini [cfr. la scheda n. XIV].

Ma niente di più, anche se il nazionalismo francese tenterà di adattarne il pensiero fra l'anteguerra del 1914 (si vedano i *Cahiers du Cercle Proudhon*) e le tentazioni di Vichy. E queste in realtà oscillanti fra celticismo e germanizzante ancestralità dei Franchi, in un abbandono del monarchismo inizio secolo XX (quello di Maurras) ma nell'approdo al repubblicanesimo di fatto collaborazionista.

Sotto un più significativo profilo, molto più che nei 'tradizionalisti' Bonald e Maistre, ed analogamente ai miti politici elaborati dal socialista Sorel [cfr. la scheda n. XVIII], la 'tradizione' in Proudhon si identifica nella 'rivoluzione', in un movimento verso qualcosa di perduto nel lontano passato. E dunque da recuperare. Un passato però 'pre-romano', anteriore alla stessa monarchia dei Franchi (che anch'egli considera, come Sieyès, solo dei dispotici invasori germanici della Gallia romana). E soprattutto un passato non del tutto estraneo a quello in cui una certa ancestrale feudalità si era combinata nel medioevo 'provinciale' nelle singole località, perpetuando una molteplicità di aggregati, di comunità, di corpi che poi la monarchia assoluta fra XVI-XVIII secolo aveva inteso cancellare nello Stato centralizzato e livellante.

Da qui una sua accezione di 'rivoluzione per la continuità', contro le staticizzazioni conservatrici-tradizionaliste. Ma anche contro le sostanziali cesure totali della 'rivoluzione giacobina', che in questo suo criterio innovativo in realtà aveva

perfezionato il livellamento dei corpi sociali e la loro centralizzazione in qualcosa di affine allo Stato assoluto monarchico. Secondo Proudhon alla 'rivoluzione giacobina' mancava semmai solo un despota. Al posto del sovrano monocratico ora c'era la sovranità del popolo, astrazione di comodo per legittimare formalmente il dominio assoluto dell'oligarchia rivoluzionaria. Nella frase, quesito retorico, di 'chi oserà opporsi all'eletto del popolo?' c'è tutta quanta la sfiducia di Proudhon contro le contraffazioni della vera democrazia, della vera repubblica. Contraffazione di un vero ordine senza dispotismo. Un ordine che egli vedeva come *federazione*, come luogo, cioè, del confronto dialettico fra individui e gruppi. Un contesto in cui minimo doveva essere il ruolo dello Stato, che anzi inizialmente Proudhon voleva fosse abolito, in un irrealizzabile sogno di 'federazione agricolo-industriale' incentrata sulle province, sulle autonomie locali. Dunque una ripresa del disegno girondino, di una *rivoluzione per la federazione*.

Su questi presupposti si capiscono sia la presa di distanza dalle 'soluzioni' socialiste di Marx, sia da quelle cesariste-plebiscitarie di Napoleone III. Riguardo al Filosofo di Treviri, dopo l'iniziale e 'cordiale intesa' nei lunghi colloqui parigini con lui e con gli altri socialisti profughi o esuli dalla madrepatria tedesca, Proudhon con lui ruppe perché gli proponeva di stabilire un'associazione che unisse le diverse forze socialiste nei rispettivi paesi. Un'organizzazione che Marx voleva esercitasse un controllo sull'ideologia, al fine di prevenire dispersioni o fraintesi programmatici che, a suo dire, avrebbero altrimenti minato l'azione rivoluzionaria. A queste proposte Proudhon rispose esortando Marx a non voler fare del socialismo una fonte di nuova intolleranza, di non indurre i socialisti ad atteggiarsi ad apostoli di una nuova religione, fosse anche quella della 'ragione', della giustizia.

Per un medesimo timore di un approdo dispotico, anche nei confronti di Luigi Napoleone (quantunque con una qualche fiducia che questi si potesse a capo della nuova Francia, sortita dalla rivoluzione 'antiborghese' del 1848) poi Proudhon prevede che quel 'cesarismo plebiscitario' sarebbe sfociato in un nuovo assolutismo. Tanto più temibile in quanto formalmente legittimato dalla 'volontà popolare', dalla 'volontà generale'.

Da qui il lungo travaglio che nell'ultima parte della sua esistenza subirono i suoi tentativi di rivendicare libertà sostanziali, una giustizia non formale, una redistribuzione della ricchezza più equa. Da qui il dissolversi del suo sogno di fronteggiare il nuovo assolutismo, l'ibridazione aristocratico-democratica, o come lo chiamava lui, il regno della nuova feudalità 'finanziaria-industriale'. Una feudalità che si sviluppava all'ombra del Secondo Impero, sotto Napoleone III. Una 'feudalità' certo non meno infida di quella medievale nei confronti della necessaria legittimità di un potere unitario e condiviso.

Non molto più tardi Pareto e Mosca [cfr. le schede n. XIX, XX] porranno anch'essi l'accento su questa nuova 'feudalità', localizzandola sia sul piano di una borghesia 'economica', incurante dei fini sociali, sia sul piano di un sindacalismo invadente, pervasivo in tutti i gangli vitali della nazione. Una rappresentanza delle categorie produttive solo apparente, questa del sindacalismo, infiltrato nelle articolazioni del potere politico e di quello economico, ma incapace di condurre verso una vera e rinnovata sovranità politica. Un sindacalismo dunque per un verso compromissorio e per l'altro verso disaggregante le già disperse membra del corpo sociale.

A questi erramenti, nel suo tempo Proudhon opponeva l'idea di un rapporto diretto fra individui e potere, fra produttori e proprietari, attraverso il 'contratto'. In un rapporto che doveva essere costantemente bilaterale, in cui le parti dovevano misurarsi e definire le reciproche obbligazioni per conseguire i rispettivi vantaggi, in un risultato dunque comune. Su questo schema economico Proudhon riteneva che potesse co-

struirsi tutta quanta una società politica, appunto grazie al 'credito gratuito', al superamento della mediazione finanziaria, all'incentivo che lo Stato doveva dare alla costituzione di imprese locali, di dimensioni provinciali (se non soltanto rurali certo 'agricolo-industriali').

Sotto questo profilo si può anche dire che Proudhon era ben consapevole dei pericoli ambientali, sociali e morali di un'industrializzazione crescente. Fenomeno inarrestabile, che secondo lui avrebbe distrutto non solo la dimensione rurale, provinciale, ma innescato un processo di sfruttamento delle risorse che dopo aver distrutto quelle nazionali si sarebbe rivolto a reperire quelle di altri paesi. In questo prevedeva se non la 'globalizzazione' certo il conflitto fra nazionalismi. Un conflitto che, supportato dall'industrialismo e dalla ricerca di materie prime e mercati, si sarebbe poi scatenato alla svolta fra XIX-XX secolo.

È nota la sua frase con cui in sostanza asseriva che creando qualche centinaio di chilometri in più di ferrovie si sarebbero non solo distrutte le foreste della Francia per avere le traverse necessarie ai binari, ma si sarebbero creati centomila schiavi salariati in più. Posizioni passatiste, pericolosamente reazionarie, forse, ma sicuramente le attuali difficoltà planetarie e lo slittamento ideologico dei valori morali, dei fini sociali, verso un ossessivo e febbrile sviluppo dell'economia, sempre più da tutti vista come la preoccupazione primaria, testimoniano della fondatezza della sua analisi, se non sempre della validità della sua terapia. Ma questo è vero per gran parte, se non per tutte le teorie politiche del periodo che qui assumiamo a referente di questa nostra ricostruzione.

Le opere

- *Essai de grammaire générale* (1837).
- *De la Célébration du Dimanche* (1839).
- *Qu'est-ce que la Propriété? Ou Recherches sur le principe du Droit et du Gouvernement. Premier mémoire* (1840).
- *Lettre à M. Blanqui sur la Propriété. Deuxième mémoire* (1841).
- *Avertissement aux propriétaires, ou lettre à M. Considérant sur une défense de la propriété. Troisième mémoire* (1842).
- *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'organisation politique* (1843).
- *Système des Contradictions économiques, ou Philosophie de la Misère* (1846).
- *Le Droit au Travail, et le Droit à la Propriété* (1848).
- *Résumé de la Question sociale. Banque d'Echange* (1848).
- *Banque du Peuple* (1849).
- *Idées révolutionnaires [Les Malthusiens, Programme révolutionnaire]* (1849).

- *Les Confessions d'un Révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution du février* (1849).
- *Idée générale de la Révolution au XIX siècle* (1851).
- *Philosophie du Progrès* (1851).
- *La Révolution sociale démontée par le Coup d'Etat du Deux Décembre* (1852).
- *Des réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer* (1855).
- *Manuel du spéculateur à la Bourse* (1857).
- *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise* (1858).
- *La Guerre et la Paix* (1861).
- *La Fédération et l'Unité en Italie* (1862).
- *Du Principe Fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution* (1863).

La critica

K. GRÜN, *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien*, S.I., 1845; K. MARX-F.ENGELS, *Die heilige Familie*, Frankfurt a. M., 1845; K. MARX, *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*, Paris, 1847; J.G. RAVAISSON, *Philosophie en France au XIX siècle*, Paris, 1867; G. FERRARI, P.J. Proudhon, 'Nuova Antologia', 1875; G. SOREL, *Essai sur la philosophie de Proudhon*, 'Revue philosophique', 1892; C.B. RENOUVIER, *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1896; E. FAGUET, *Politiques et moralistes du XIX siècle*, Paris, 1900; G. SOREL, *Exégèses proudhoniennes*, in: ID., *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Paris, 1919; [PLURES], *Proudhon et son temps*, Paris, 1920; G. GURVITCH,

L'idée du droit social, Paris, 1929; G. SANTONASTASO, *Proudhon*, Bari, 1935; G. GURVITCH, *Proudhon sociologue*, Paris, 1955; J.J. CHEVALIER, *Le fédéralisme de Proudhon*, in: [PLURES], *Le fédéralisme*, Paris, 1956; F. FERRAROTTI, *Storia della sociologia*, in: [PLURES], *Storia delle scienze*, vol. III, Torino, 1962; G. GURVITCH, *Proudhon et Marx, une confrontation*, Paris, 1964; ID., *Proudhon*, Paris, 1965; M. ALBERTINI, *Introduzione* [e Note bio-bibliografiche], a: P.J. PROUDHON, *La giustizia nella rivoluzione e nella Chiesa*, Torino, 1968; A. ZANFARINO, *Ordine sociale e libertà in Proudhon*, Napoli, 1969; P. PASTORI, *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*, Milano, 1980.

XVI.

Karl Marx

(Treviri, 1818 - Londra, 1883)

La vita

Di famiglia borghese, convertitasi al protestantesimo, Marx fra 1835-36 segue i corsi universitari alla facoltà di giurisprudenza di Bonn, poi a Berlino. Si forma però anche autonomamente con vaste letture di storia, letteratura, filosofia e diritto. Frequenta gli ambienti dei 'giovani hegeliani', studiando attentamente le opere del loro maestro. Nel 1841 si laurea in filosofia all'università di Jena, con una tesi sulla differenza tra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro. Abbandona i progetti di carriera universitaria a causa della politica repressiva del governo prussiano.

Inizia la sua attività di pubblicista, su temi politici. Diventa caporedattore, nel 1842, della *'Rheinische Zeitung'*, determinandone una ben più ampia diffusione (BEDESCHI, p. 231). Il periodico è soppresso dal governo nel 1843. Alla fine di quell'anno, Marx sposa la nobildonna Jenny von Westphalen, con la quale si trasferisce a Parigi, dove nel 1844 fonda i *'Deutsche-Französischen Jahrbüchern'*, anch'essi soppressi dalla censura dopo il primo numero. È comunque l'occasione in cui incontra Engels. Su questo fascicolo apparvero due importanti articoli di Marx: *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* [*Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung*] e *La questione ebraica* [*Zur Judenfrage*]. Frequenta allora Joseph Proudhon (dal quale recepisce non poche idee) e numerosi altri esponenti del socialismo francese.

Dopo la stesura dei *Manoscritti economico-filosofici* [*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*] in un crescente radicalizzarsi di convinzioni (che porteranno più tardi alla rottura con Proudhon) insieme ad Engels - sempre nel 1844 - Marx scrive *La sacra famiglia* [*Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*]. È una polemica contro altre posizioni socialiste, che ad entrambi sembrano irrisolvibili, incapaci di infrangere il monopolio economico e politico della borghesia capitalistica.

Espulso nel 1845 dalla Francia, Marx si reca con Engels a Bruxelles e quindi a Londra. Li incontrano i rappresentanti di un'associazione socialista chiamata 'Lega dei Giusti'. Decidono poi di scrivere assieme una critica della filosofia tedesca successiva ad Hegel, cioè la cosiddetta 'sinistra hegeliana' di cui sono interpreti Feuer-

bach, Bauer e Stirner. Questo è infatti il tema dell' *Ideologia tedesca* [*Die deutsche Ideologie*], stesa nel 1845-46, ma rimasta allo stato di manoscritto (edita solo nel 1932).

Nel 1846 Marx ed Engels intendono creare una rete di comitati che siano in stretta corrispondenza, per concertare idee e programmi d'azione. Da qui sia il contrasto con Weitling, che vorrebbe azioni rivoluzionarie immediate (*Ib.*, p. 232), sia l'aggravarsi dell'urto con Proudhon. Il socialista francese aveva già rifiutato la proposta di un simile organismo scorgendo una sorta di 'Santa inquisizione socialista', intesa al controllo di un'ortodossia ideologica, come quella cattolica che aveva esercitato un dispotico controllo religioso.

Pertanto, l'anno dopo, nel 1847, Marx attacca duramente Proudhon in uno scritto polemico che, parafrasando il titolo di un'opera del socialista francese, si intitola *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della miseria del Signor Proudhon* [*Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*].

Nello stesso 1847, Marx ed Engels aderiscono alla 'Lega dei Giusti' che viene riorganizzata totalmente assumendo il nome di 'Lega dei Comunisti'. Nel secondo congresso, tenutosi a Londra, i dirigenti della Lega conferiscono a Marx ed Engels l'incarico di redigere il *Manifesto del Partito comunista* [*Manifest der kommunistischen Partei*]. Testo, che in realtà sembra scritto dal solo Marx, pubblicato nel 1848 a Londra. Nel frattempo è iniziata la rivoluzione a Parigi, dove i rivoluzionari richiamano Marx, il quale però - appena scoppia la rivoluzione in Germania - si reca a Colonia, e fonda la *'Neue Rheinische Zeitung'*. Il periodico termina però le pubblicazioni circa un anno dopo. In questa impresa Marx ha speso ogni sua speranza di azione diretta. Espulso dalla Germania, si reca dapprima in Francia, e poi di nuovo a Londra.

Nel ripensamento degli avvenimenti del 1848, Marx scrive nel 1850 *Le lotte di classe in Francia* [*Die Klassenkämpfe in Frankreich*]. Si dedica quindi alla riorganizzazione della 'Lega dei Comunisti', nel contempo fondando una sua 'Società Universale dei Comunisti rivoluzionari'. Come si legge nello statuto, lo scopo di questa Società è di determinare la decadenza delle 'classi privilegia-

te', assoggettandole alla 'dittatura del proletariato', in un processo di 'rivoluzione permanente', da protrarre fino alla realizzazione del comunismo, quale stadio finale dell'evoluzione umana.

Una tale posizione non sembra sufficientemente rivoluzionaria alle componenti più radicali del movimento socialista, per cui si determina una spaccatura insanabile, che induce Marx a ritirarsi dalla politica attiva. Nella sua permanenza in Inghilterra, assieme ad Engels, Marx ormai si dedica all'elaborazione di una originale teoria. Nel 1852 pubblica una serie di articoli contro il colpo di Stato con cui nel 1851 Luigi Napoleone da presidente della repubblica è proclamato 'imperatore' dal parlamento francese. Verranno poi raccolti sotto il titolo di *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* [*Die Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon*].

Fra il 1851-55 la situazione economica di Marx è molto precaria, dovendo vivere con gli scarsi proventi dei suoi lavori. Un'eredità della moglie risolve le sorti della famiglia nel 1856. Fra il 1857-59 scrive i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* [*Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie*], mentre nel 1859 pubblica *Per la critica dell'economia politica* [*Zur Kritik der politischen Ökonomie*]. Fallisce nel 1861 il suo progetto di fondare un giornale assieme a Lassalle, con il quale rompe ogni collaborazione l'anno dopo.

Nel 1862-63 scrive le *Teorie del plusvalore* [*Theorien über den Mehrwert*], e nel 1864 stende il saluto inaugurale per la fondazione dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori (le prima delle tre 'Internazionali'). Nel 1866 dà inizio alla stesura del primo libro del *Capitale* [*Das Kapital. Kritik der*

politische Ökonomie. Erster Band. Buch I], pubblicato in Germania, ad Amburgo, l'anno dopo. Al momento dello scoppio del conflitto franco-tedesco scrive, nel 1870, a nome del Consiglio generale dell'Internazionale (*General Council of the International Working Men's Association*) due *Discorsi* sulla guerra franco-prussiana. Il primo si intitola: *The General Council of the International Working Men's Association on the War*. Il titolo dell'altro è: *Second Address of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War*. Nel 1871, con la sconfitta dei Francesi, l'assedio di Parigi e la costituzione del governo insurrezionale, Marx riassume analiticamente l'intera vicenda della Comune parigina in un terzo discorso, riprendendo il medesimo argomento dei due precedenti. Il discorso si intitola *La guerra civile in Francia* [*Address of the International Working Men's Association on the Civil War in France*].

Per dissensi con la componente anarchica dell'Internazionale capeggiata da Bakunin, Marx propone il trasferimento dell'organizzazione in America. Ne risulta invece lo scioglimento della prima Internazionale nel 1872. Sempre più appartato dagli avvenimenti, Marx scrive nel 1875 ancora contro Bakunin *Appunti sul libro di Bakunin 'Stato e anarchia'* [*Randglossen zu Bakunins 'Staatwesen und Anarchie'*]. Allora scrive anche contro i tentativi di rifondare il socialismo sulla base di una collaborazione fra i seguaci di Lassalle e quelli di Liebknecht e di Bebel (*Critica al Programma di Gotha* [*Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei*]). Muore a Londra nel 1883 (*Ib.*, p. 234).

Il pensiero

Il riferimento alle teorie di Marx risulta dominante nelle formule politiche assunte dai programmi d'azione della 'socialdemocrazia tedesca' (la *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* [=SPD]), in contrasto non solo con le prospettive anarchiche del socialismo di Bakunin e di Proudhon, ma anche con il 'socialismo-nazionale' di Lassalle. Nondimeno, sin dalla fine del XIX secolo furono in molti a dubitare che l'SPD avesse inteso il pensiero del filosofo di Treviri correttamente. E lo riconobbero, in quella che venne chiamata appunto la 'revisione del marxismo',

non soltanto in Germania, personaggi come il socialdemocratico Eduard Bernstein nei *Presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia* [*Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*], del 1899.

A questa, revisione parteciparono, in una 'versione italiana' incentrata sulla mediazione dello filosofo storicista Benedetto Croce, sia Georges Sorel [cfr. la scheda n. XVIII], sia socialisti di matrice neo-hegeliana, come Antonio Labriola, sia 'socialisti anarchici' come Saverio Merlino. E tanti altri fra i più e meno noti.

Quale era l'oggetto del contendere? Anzitutto si cominciò a dubitare che quello che veniva riferito a Marx fosse una sorta di 'volgarizzamento' (si parlò sin da allora di un 'marxismo volgare'). Una versione peraltro necessaria per comunicare alle masse un programma d'azione facilmente comprensibile. Un programma tale da evocare immediati sentimenti di entusiastica adesione alla lotta contro le ingiustizie e le sopraffazioni della borghesia.

Un 'volgarizzamento' che comunque recepiva da Marx la visione 'dicotomica', la contrapposizione fra due polarità, fra due classi indicate come protagoniste di una lotta per il potere. Da un lato, il 'proletariato', costituito dagli 'operai inquadrati nella grande industria'. E, dall'altro, la 'borghesia capitalistica'. Una visione semplificata che dunque aveva il torto di ignorare l'oggettiva complessità storica e politica, la molteplicità delle classi e dei modi per determinare l'osmosi fra i ceti, il ricambio, l'accesso alla gerarchia di funzioni sociali, qui ridotte alla tecnica ed all'economia.

Ma critici ed interpreti videro soprattutto in questo 'volgarizzamento' il fatto che la stessa rivoluzione socialista finiva per essere circoscritta ad una sorta di 'automatismo'. In questa *vulgata*, la rivoluzione finiva per configurarsi non, come invece avrebbe dovuto essere, come la risultante dalla volontà ed all'azione del partito rivoluzionario, ma determinata meccanicamente dal processo economico-tecnologico dello sviluppo della grande industria.

Nella visione 'vulgare' del marxismo, l'avvento del futuro ordine socialista si sarebbe prodotto al termine di un processo inizialmente guidato dalla borghesia capitalista, che si sarebbe poi progressivamente rivelata incapace di guidare la società. Si riteneva da parte dei 'volgarizzatori' che una tale capacità si sarebbe manifestata gradualmente appunto nel 'proletariato', negli operai addestrati nella grande fabbrica a lavorare assieme, in una comunità di condizione e di destino. Da qui la convinzione di un finale conseguimento delle stesse capacità imprenditoriali della borghesia. Un progresso del proletariato, senza peraltro recepire i difetti, gli errori, le colpe della classe capitalista (ossia il suo individualistico egoismo, l'esclusivismo di classe).

La critica recente ritiene che un tale automatismo nel modo di concepire l'avvento del futuro

ordine socialista sia ascrivibile ad uno specifico momento della riflessione di Marx. Quando su di lui forti influssi vennero esercitati, nel senso dell'abbandono delle convinzioni espresse nelle opere giovanili, scritte fra il 1842-45. Prima cioè della sua collaborazione con Friedrich Engels.

D'altra parte, - ben prima di questi successivi influssi - nella stessa fase iniziale della sua produzione, Marx recepisce una forte suggestione della concezione dialettica del filosofo idealista tedesco G. W. Hegel. Va spiegato che a fondamento di tale concezione di Hegel c'è una visione evolutiva della storia, per cui una superiore volontà, uno 'spirito del mondo' (o 'spirito assoluto') guiderebbe le sorti umane verso un costante avanzamento. Sul piano logico un simile progresso è definibile nei termini di una sequenza 'dialettica', cioè in una successione di *tesi*, *antitesi* e *sintesi*. Pertanto, in ogni periodo storico c'è una visione del mondo che si viene imponendo come *tesi* dominante, che però è destinata ad incontrare forti resistenze in un periodo successivo, nei termini di una radicale innovazione (*antitesi*). Dal contrasto fra le due posizioni scaturirebbe la *sintesi* storica, che in sostanza avverrebbe con l'incontro, la mediazione e la reciproca interazione fra tradizione (*tesi*) e innovazione (*antitesi*), appunto in una complessiva *sintesi*, quella per cui si avrebbe il progresso dell'umanità.

Nella versione marxiana, al posto di questo 'spirito assoluto' c'è il materialismo come forza dominante il corso storico, ossia l'automatismo dei processi economici di produzione. Su questa base, il capitalismo borghese si configura come la *tesi* dominante il periodo storico sin qui trascorso. A questa tesi si oppone l'*antitesi* data dalle istanze del proletariato, sfruttato impietosamente, alienato, espropriato di tutto quello cui il suo lavoro gli darebbe il diritto. La *sintesi* finale sarà il trionfo del socialismo comunista, nel quale in definitiva l'*antitesi* proletaria trionfa, totalmente eliminando la *tesi* borghese.

Ora, quanto questa versione marxiana della dialettica hegeliana comporta non è tanto la spiegazione materialistica al posto di quella idealistica, quanto il significato che di questa sintesi daranno i marxisti, intendendo cioè non già la conclusiva armonizzazione (pur dopo il conflitto) del naturale antagonismo fra *tesi* ed

antitesi, ma l'eliminazione della *tesi* borghese attraverso il trionfo dell'*antitesi* proletaria.

Dal canto suo, in realtà Marx recepisce da Hegel la sostanza di questa visione dialettica, pur invertendone il segno, nel senso del primato della realtà oggettiva (il mondo fisico, il mondo della 'materia', il mondo sociale) sul mondo delle idee astratte, sconnesse dall'esperienza concreta, in un'idealizzazione che coinvolge tutte le conoscenze, la scienza, i rapporti economici e politici.

Un'inversione che è stata comunque interpretata in relazione agli scritti giovanili non come un primato del materialismo, come una recisa negazione di ogni idealità. Si tratterebbe, al contrario, di un giusto richiamo di questa idealità (intesa da Marx come facoltà umana di ricreare la stessa dimensione fisica) alla concreta dimensione fattuale. Vi sarebbe qui un *umanesimo integrale*, che caratterizzerebbe il pensiero di Marx nel senso della ripresa e del perfezionamento delle concezioni demiurgiche, del volontarismo etico, quali atteggiamenti specifici della tradizione umanistica, ora opportunamente riconfrontata alla realtà, in termini di prassi, di attività pratica intesa a realizzare il disegno ideale.

Secondo i suoi interpreti più convinti, l'adattamento di questa concezione dialettica hegeliana si sarebbe poi alterato in Marx, nel senso di un'ulteriore accentuazione del 'materialismo storico', ormai quindi in una radicale contrapposizione alla spiegazione idealistica hegeliana. Comunque, resta che sin dagli scritti giovanili Marx recepisce da Hegel proprio la falsa convinzione della 'necessarietà' di questa motivazione etico-demiurgica. In Marx nel senso che un tale processo di *tesi* e di *antitesi* si dovesse e potesse realizzare sempre e costantemente in una *sintesi* fra la materia, la realtà, e la nostra volontà di cambiarla.

Come per Hegel lo 'spirito assoluto' si sarebbe sempre manifestato in una successione di superiori sintesi fra idee e realtà (a patto di mantenere la necessaria tensione morale), così per Marx il 'materialismo storico' si sarebbe sempre attuato in una sequenza di sintesi fra la realtà e la volontà creativa, nel contesto di un costante perfezionamento evolutivo della macchina tecnologico-produttiva. Il fulcro del sistema dialettico era ricondotto dal giovane Marx ad una costante tensione antagonista, in una coerente visione rivoluzionaria, da intendersi come volontà di

cambiare il mondo borghese in senso solidarista, socialista. Nel prosieguo della sua riflessione, contestualmente all'intensificarsi della sua militanza politica nell'ideologia rivoluzionaria, una tale ricezione della visione dialettica di Hegel (nel senso dell'inversione del rapporto fra idee e realtà materiale) indurrà Marx ad una critica radicale. Alla fine il filosofo di Treviri giungerà quindi alla totale negazione sia della continuità storica, sia dello Stato, sia della religione, sia del sistema giuridico, sia della stessa filosofia.

Sin qui, fra 1842-45, una tale concezione della storia come processo dialettico necessariamente incentrato nel contrasto fra mondo della materia e mondo delle idee, si palesa infatti in opere in cui Marx fondatamente denuncia la falsità, il mero formalismo, l'alienazione dalla realtà da parte delle concezioni 'idealiste' chiamate in campo dall'oligarchia borghese che domina la storia presente.

Sin da qui c'è dunque qui in Marx la denuncia della natura strumentale di questo sistema borghese nel suo complesso, fondato sullo sfruttamento, sulla subordinazione delle masse e sull'emarginazione di classi politiche tenute arbitrariamente lontane dalla politica. E per converso c'è sin da qui l'evocazione della prospettiva comunista, attentamente distinta sia dal comunismo 'rozzo', 'democratico-dispotico' (quello di Babeuf, di Filippo Buonarroti), sia dal 'comunismo utopico' (dei Leroux, dei Cabet, dei Fourier). Da qui nascono infatti opere come la *Critica del diritto pubblico di Hegel*, i *Manoscritti economico-filosofici*, *La questione ebraica*, la *Critica della filosofia del diritto di Hegel* e le *Tesi su Feuerbach*.

Tuttavia va tenuto conto di un forte influsso che – proprio in termini di automatismo nel modo di concepire il processo storico – va ricondotto alla collaborazione che anni dopo Marx ebbe con Friedrich Engels. Nell'inizio del lungo sodalizio con Engels, Marx produsse con lui opere come *La Sacra famiglia* (nel 1845), *L'Ideologia tedesca* (nel 1845-46) ed il *Manifesto del Partito comunista* (nel 1848).

Le recenti conclusioni della critica sembrano indulgere alla convinzione che da questa collaborazione Marx abbia sortito un doppio effetto. Per un verso, con l'accentuazione in senso 'naturalistico' della sua precedente ricezione da Hegel della visione dialettica della storia. Per l'altro verso, con la focalizzazione dell'opposizione fra

realtà e idealismo, fra prassi e ideologie borghesi, fra la verità storica e le contraffazioni culturali, ideologiche e politico-normative con cui la borghesia perfeziona il suo strumento di dominio.

Ora, cioè, a partire dall'influsso di Engels, l'*umanesimo integrale* del giovane Marx si verrebbe contaminando in un primato degli elementi strutturali, per cui il complessivo processo dialettico dell'intera dimensione umana, economica, politica e sociale, verrebbe a dipendere meno dalle scelte, dalla volontà, dalla motivazione ideale, etica, rispetto al predominante determinismo dei processi economico-tecnologici.

In effetti, quale che sia la portata di una simile conclusione sul negativo influsso engelsiano, un'indubbia influenza risulta confermata soprattutto a partire da una data molto lontana dagli anni Quaranta-cinquanta dei primi scritti giovanili. Un'influenza che si manifesterebbe pienamente con l'*Antidühring* di Engels (del 1878), ma che già vi sarebbe nel *Manifesto* che congiuntamente pubblicarono nel 1848. Sin da quel momento, si avvertono nel *Manifesto* due diversi referenti che caratterizzano l'intera produzione successiva dei due autori. Per un verso, vi si coglie un elemento etico-volontaristico, per il quale si legittima pienamente la condanna della 'società borghese', riconosciuta come il luogo di diritti universali solo formalmente riconosciuti, a fronte di una sostanziale loro alienazione, ad esclusivo vantaggio di una classe e di una modalità di esistenza (quella economico-capitalista). E qui la via della rivoluzione e della 'dittatura del proletariato', la via della violenta opposizione al sistema capitalistico assume connotazioni radicali e prospettive di comunismo assoluto, immediato ed integrale.

Per altro verso, nella parte conclusiva del *Manifesto*, Marx ed Engels si lasciano uno spazio alla via delle riforme parziali, della collaborazione con la borghesia in una politica di concessioni gradualmente da acquisire. Ora una simile contestualità fra due diversi intendimenti della rivoluzione impronta di sé tutta la successiva produzione dei due autori, tanto che appunto nella 'revisione del marxismo' che si verifica alla svolta fra XIX-XX secolo sarà proprio su questa ambiguità, su questa contraddittoria ambivalenza che richiameranno l'attenzione sia Bernstein, sia il 'trio' Sorel-Labriola-Croce, denunciando ap-

punto la contraddittorietà nell'ideologia marxista fra un referente etico-volontarista ed una prospettiva invece meccanicista-determinista.

Tutto questo niente toglie all'incontestabilità del fatto che Marx si dedicò poi prevalentemente (rinunciando alla sua partecipazione all'elaborazione di una nuova ideologia rivoluzionaria) agli aspetti economico-politici del contrasto fra 'società borghese' e società civile. Sotto questo profilo vanno considerate le sue opere fra il 1850-63, ossia: *Lavoro salariato e Capitale*, del 1849; *Le lotte di classe in Francia*, del 1850; *Introduzione alla critica dell'economia politica*, del 1857; *Lineamenti fondamentali di una critica dell'economia politica*, del 1857-59; *Per la critica dell'economia politica*, del 1859 e le *Teorie del plusvalore*, del 1862-63. Si tratta infatti di concezioni che costituiscono lo sfondo teorico del *Capitale* (del 1861-66), opera compendiosa, in certo modo sistemazione della sua analisi strutturale dell'alienazione borghese delle ricchezze prodotte dalla società nel suo complesso.

Su questi dati, anche la critica più favorevole a Marx ha indicato come suoi limiti la sua convinzione del necessario e possibile superamento sia della 'divisione del lavoro', sia dello Stato, sia - e persino - della stessa politica. Proprio nei *Lineamenti fondamentali*, Marx prende le distanze sia da Adam Smith che da Charles Fourier. A suo modo di vedere, sono questi gli autori, rispettivamente, di una concezione del lavoro totalmente negativa e di una totalmente positiva (*Ib.*, p. 184).

Secondo Marx il lavoro deve essere invece considerato come 'manifestazione di libertà', come 'libertà oggettivata', concretamente realizzata. Ma proprio per questo non può essere considerato come qualcosa di particolare, di specifico di una determinata classe di uomini. Nè come un'attività meramente ludica, divertente, un gioco (come aveva teorizzato Fourier). E neppure come qualcosa di puramente materiale. Il lavoro doveva essere riconosciuto nel suo significato universale, come luogo della sintesi fra creatività progettuale e prassi concreta, come sintesi di eticità e di economia. Infine, come qualcosa di egualitario, in quanto espressione delle disponibilità e capacità di tutti a sostenere le attività necessarie alla vita della società.

Sotto questo profilo, l'idea di Smith di una necessaria 'divisione del lavoro sociale', indispen-

sabile per articolare le diverse funzioni produttive era, respinta da Marx come una per lui improponibile ricostituzione di un sistema di molteplici classi, e quindi di gerarchie contrarie al postulato dell'eguaglianza fra gli uomini.

Echi dunque soprattutto del Rousseau del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*. Ma proprio su questo si appunterà la critica di Max Weber (ne *Il socialismo*, del 1918), asserendo che la pretesa che il 'proletariato' avrebbe instaurato un sistema sociale senza classi urtava con la tendenza della società moderna. Secondo Weber si trattava infatti di ampliarne la qualità ed il numero, con i quadri intermedi, il ceto medio, la burocrazia amministrativa, la casta militare.

Riguardo alla ineluttabile 'sparizione dello Stato', comunque Marx lo ritiene superato, reso inutile dall'avvento di una società senza classi e, alla fine, senza politica. In tale prospettiva, la stessa politica (luogo del dominio, dell'asservimento, dell'alienazione borghese dei beni sociali) doveva scomparire nella futura dimensione sociale autogestita, priva di proprietà e dunque ormai senza più la materia di ogni contesa ed ambizione.

A questo convincimento a sua volta obietterà Hans Kelsen, che (in *Socialismo e Stato*, del 1920) invece vede nello Stato, nello 'Stato di diritto' (fondato sul rispetto della pluralità di parti sociali, delle libertà e dell'ordine complessivo) l'unica concreta garanzia di eguagliamento politico, sociale ed economico.

Non va comunque dimenticato che vi sono in Marx due anime, due interessi, due criteri di valutazione dell'esperienza umana. La prima anima è quella del 'profeta biblico', annunziatore di un'apocalisse profana, dell'avvento millenaristico di un mondo di pace e di giustizia. L'altra anima è quella dello scienziato dell'economia, del sociologo convinto che la realtà umana sia qualcosa da analizzare sulla base di fenomeni oggettivi, strutturali, nel contesto di grandi processi di trasformazione universale.

A mezzo fra le queste due anime, Marx su di un fronte accende gli inneschi di una rivoluzione totale, destinata ad instaurare la 'dittatura del proletariato', senza però abbandonare mai del tutto - sull'altro fronte - la convinzione che i processi strutturali avrebbero di per sé cambiato il mondo meglio di ogni immediata conquista del potere. Antinomie e contraddizioni che nel bene e nel male, come in ogni altro grande sistema filosofico, hanno inciso nella realtà contemporanea. È la conferma, una volta di più, degli aspetti tragici di ogni epoca critica dell'avventura umana. La tentazione di entificare il progresso (che invece è relativo a realtà storiche oggettivamente acquisite) si ripresenta ogni volta che gli uomini siano insoddisfatti, indisponibili o comunque incapaci di assicurare la continuità sostanziale, pur nell'inarrestabile divenire delle forme, delle mentalità e dei comportamenti degli immediati protagonisti e destinatari della politica.

Le opere

- *Kritik des Hegel'schen Staatsrechts* (1842-43) [inedita fino al 1927].
- *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* [inedito fino al 1932].
- *Zur Judenfrage* (1844).
- *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844).
- *Thesen über Feuerbach* (1845).
- [In collaborazione con F. Engels:] *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (1845).
- [In collaborazione con F. Engels:] *Die deutsche Ideologie...* (1845-46) [rimasta inedita fino al 1932].
- *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847).
- [In collaborazione con F. Engels:] *Manifest der kommunistischen Partei* (1848).
- *Lohnarbeit und Kapital* (1849).
- *Die Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon* (1850).
- *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (1850).
- *Einleitung zur Kritik der politische Ökonomie* (1857) [inedito fino al 1903].
- *Grundrissen der Kritik der politische Ökonomie* (del 1857-59) [inedito fino all'edizione di Mosca, del 1939-41].
- *Zur Kritik der politischen Ökonomie. I Heft* (1859).
- *Theorien über den Mehrwert* (1862-63) [inedite fino al 1905-10].
- *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie. Erster*

Band. Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals (1865-66).

- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Zweiter Band. Buch II. Der Zirkulationsprozess des Kapitals* (1861-63) [edito da Engels nel 1885].
- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III. Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* (1865) [edito da Engels nel 1894].
- *The General Council of the International Working*

Men's Association on the War (1870).

- *Second Address of the International Working Men's Association on the Franco-Prussian War* (1870).
- *Address of the International Working Men's Association on the Civil War in France* (1871).
- *Randglossen zu Bakunins 'Staatwesen und Anarchie'* (1875 [ma pubblicato a Mosca nel 1926]).
- *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875 [ma pubblicato nel 1891]).

La critica

W. SOMBART, *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx*, in 'Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik', 1894; G. SOREL, *Sur la théorie marxiste de la valeur*, in 'Journal des Economistes', 1898; A. LABRIOLA, *La teoria del valore di Marx*, Milano-Palermo, 1899; G. SOREL, *Saggi di critica del marxismo*, Milano-Palermo, 1903; R. HILFERDING, *Zur Problemstellung der theoretischen Ökonomie bei Marx*, in 'Die neue Zeit', 1904; M. WEBER, *Der Sozialismus*, 1918; F. MEHRING, *K.M. Geschichte seines Lebens*, Berlin, 1918; H. KELSEN, *Sozialismus und Staat*, Leipzig, 1920; ID., *Marx oder Lassalle. Wandlungen in der politi-*

schen Theorie des Marxismus, Leipzig, 1924; V. PARETO, *Les systèmes socialistes*, Paris, 1902-1903; G. D. H. COLE, *What Marx really meant*, London, 1934; D. CANTIMORI, *Interpretazioni tedesche di Marx nel periodo 1929-1945*, Torino, 1959; I. BERLIN, *Karl Marx*, London, 1963; PLURES, *Il marxismo ai tempi di Marx*. A cura di E.J.Hobsbawm (*Storia del marxismo*, I, Torino, 1978); M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, Genova, 1996. Per il resto, data l'enorme mole degli studi su Marx, si veda riassuntivamente la bibliografia in appendice a: G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx*. Bari, 1997, pp. 281-304.

Giuseppe Ferrari

(Milano, 1811 - Roma, 1876)

Si laurea in giurisprudenza a Pavia nel 1832. Iniziativa la professione legale, subito l'abbandona per dedicarsi agli studi di filosofi, frequentando l'ambiente di Gian Domenico Romagnosi [cfr. la scheda n. V]. Lì conosce, fra gli altri giovani studiosi, Carlo Cattaneo e Cesare Cantù. Collabora alle riviste *'Il Nuovo raccoglitore'*, *'La Biblioteca italiana'* e gli *'Annali universali di statistica'*. Su questi *'Annali'*, pubblica nel 1834 una recensione delle *Oeuvres* di P. S. Ballanche ponendone in risalto la correlazione con la filosofia vichiana. In seguito Ferrari contribuisce, con il Cattaneo, alla pubblicazione degli inediti di Romagnosi e nello stesso 1835 inizia la pubblicazione delle opere di Giovan Battista Vico, in cinque volumi.

A Parigi, segue i corsi alla Sorbona ed entra in contatto con i seguaci del filosofo positivista Claude Henri de Saint-Simon [cfr. la scheda n. IV] e del socialista utopistico Charles Fourier. In Francia, Ferrari ottiene una cattedra di filosofia per i licei. Lì redige, nel 1841, per la rivista diretta dal socialista Pierre Leroux (la *'Encyclopédie nouvelle'*) le voci Vanini e Vico. Conseguita la supplenza per la cattedra di filosofia presso la facoltà di lettere di Strasburgo, conosce Wilhelm Bergmann che lo mette in contatto con P. J. Proudhon [cfr. la scheda n. XV].

Lo sfondo scettico ed anticattolico del suo insegnamento gli attira le critiche del tradizionalista abate Bautain. Pertanto, nel 1842 è accusato dagli oppositori cattolici di materialismo, socialismo, fourierismo e comunismo. Nello sviluppo della polemica, il ministro destituisce Ferrari e, dall'Italia, Vincenzo Gioberti lo attacca duramente. Invece in Francia è difeso dallo stesso Proudhon, in un sodalizio che durerà sino alla morte di quest'ultimo (nel 1865). La francese *'Revue des deux mondes'* nel 1843 recensisce favorevolmente il suo *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*. Nello stesso anno è naturalizzato francese.

Nel 1844, Ferrari pubblica sulla stessa rivista l'articolo *Philosophie catholique en Italie* e, tra il 1844-45, *La révolution et les révolutionnaires en Italie*, in cui raffronta al moderato Balbo il rivoluzionario Mazzini [cfr. la scheda n. XIV]. A quest'ultimo rimprovera comunque l'eccessivo individualismo della sua azione propagandistica, e

quindi l'incapacità di coinvolgere le masse nell'azione insurrezionale. Nel 1845, ancora sulla *'Revue des deux mondes'*, con l'articolo *Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830*, critica la pretesa di instaurare il socialismo senza una presa del potere rivoluzionaria. Dopo alcuni scritti relativi alla situazione politico-culturale italiana, nel 1848 Ferrari pubblica sulla *'Revue indépendante'* l'articolo *La révolution et les réformes en Italie*.

Ancora nel 1848, sul giornale del secondo Lamennais [cfr. la scheda n. X], *'Le Peuple constituant'*, pubblica tre articoli, in cui sottolinea la maturità del popolo francese palesata in quella rivoluzione. Sostiene l'esigenza del suffragio universale e della riorganizzazione del mondo del lavoro. Finalmente reintegrato nell'insegnamento universitario, pochi mesi dopo, per il prevalere di forze moderate, ne è nuovamente privato.

Nel 1849, intensificando la sua produzione in senso rivoluzionario pubblica *Machiavel juge des révolutions de notre temps*. È quindi segnalato dalla polizia come propagatore di dottrine comuniste ed organizzatore di riunioni segrete. Perde anche il suo insegnamento nei licei e fugge a Bruxelles, dove pubblica *Les philosophes salariés*, accusando in sostanza il mondo accademico e gli intellettuali di essere al servizio del governo. I moderati capeggiati da Cousin si sentono attaccati ed è l'aperta rottura. A sua volta Ferrari li accusa di essere strumento della Chiesa, diseducatori del popolo, nemici della scienza. Per converso, esalta quella che a suo dire è la vera cultura sociale, educativa del popolo, e ne indica la fonte nelle opere di Saint-Simon, Fourier, Leroux e Proudhon.

Nel 1850 intensifica questi suoi convincimenti, stringendo ancor più la sua intesa con Proudhon e per converso rompendo con Mazzini. In queste suggestioni, stende due altre opere, che vedono la luce nel 1851: *La filosofia della rivoluzione* e la *Federazione repubblicana*. Con questi scritti, e soprattutto con *L'Italia dopo il colpo di Stato del 2 dicembre 1851*, precede l'opera proudhoniana, del 1852, intitolata *La révolution sociale démontrée par le coup d'État*. Come Proudhon, anche Ferrari è un critico severo della svolta dittatoriale di Luigi Napoleone, eletto presidente della Repubblica

francese ed auto-proclamatosi imperatore appunto con il 'colpo di Stato'.

L'influsso delle teorie dell'amico francese si rafforza nel Ferrari in questi anni, sia con un lungo scambio epistolare, sia con lunghe conversazioni sulla situazione politica europea. Da qui, nel 1858, la sua *Histoire des révolutions d'Italie*, positivamente accolta da Proudhon e discussa da Renan, Cattaneo, Barbey d'Aurevilly. Segue il consiglio di Proudhon di accettare la sua elezione al Parlamento italiano, nel 1860. Nello stesso anno riconferma la sua adesione alle idee federaliste con *L'annexions des Deux Siciles* e pubblica anche l' *Histoire de la raison d'État*.

Il 1862 è il suo *annus mirabilis*: dal ministro dell'Istruzione De Sanctis viene nominato professore onorario dell'Università di Napoli, e successivamente, dal nuovo ministro, P. S. Mancini, ordinario di filosofia della storia presso l'Accademia scientifica e letteraria di Milano. Qui, nel 1863 svolge un corso su Giannone. Nel contempo, all'Università di Torino, pronuncia una serie di lezioni che costituiscono il *Corso sugli scrittori politici italiani*.

Proudhoniano è il suo rifiuto dell'onorificenza dell'Ordine di San Maurizio e Lazzaro, motivato

con l'opposizione alla tradizione e con il primato della razionalità contro ogni dogma. Espressione della sua posizione politica è lo scritto intitolato *Il governo a Firenze*, del 1865. L'antica capitale toscana è in quell'anno divenuta capitale del Regno d'Italia, ed in quell'università è subito nominato ordinario di filosofia della storia.

Nell'intento di mostrare la necessità di estendere la visione politica al di là dei confini nazionali, pubblica nel 1867 *La Chine et l'Europe* e nel 1869 le *Lettere cinesi sull'Italia* e le *Lettere politiche*. Espressione della sua concezione della storia, che considera interpretabile in chiave scientifico-razionale, sono *La teoria dei periodi politici* (1874) e *L'aritmetica della storia* (1875). In memoria dell'amico Proudhon, quando ne viene pubblicata la *Correspondence*, nel 1875, Ferrari dedica un lungo articolo, apparso sulla *Nuova Antologia*. Poco dopo la sua nomina a senatore, muore improvvisamente a Roma il 15 maggio 1876, ed il suo corpo viene traslato a Milano e sepolto nel Cimitero monumentale (*amplius*, cfr.: *Nota biografica*, in G. FERRARI, *Scritti politici*. A cura di Silvia Rota Ghibaudi. Torino, Utet, 1973, pp. 38-47).

Il pensiero

Nel Ferrari è stato visto un esponente di punta, assieme al concittadino ed amico Carlo Cattaneo, del repubblicanesimo federalista e democratico. Avverso al cristianesimo ed alla Chiesa, ispirandosi alla rivoluzione francese ed alla filosofia di John Locke (BRUNELLO, pp. 276-277), non diversamente dai positivisti Saint-Simon e Comte [cfr. la scheda n. IV], anche Ferrari si avvicina, conclusivamente, all'idea che l'umanità stia vivendo un lungo processo che la condurrà dalla religione rivelata alla metafisica e da questa alla scienza.

Razionalità scientifica ed eguaglianza politica sono per Ferrari sinonimi di fondo di quella rivoluzione che si inizia con Voltaire e Rousseau, impersonandosi in Robespierre, artefice della nuova società. Il *nuovo ordine* del mondo, almeno intravisto nel XVIII secolo, si realizzerà pienamente solo in un più lontano futuro, dopo la radicale riforma delle religioni, della proprietà e del governo (*Ib.*, p. 277).

Sull'interpretazione del suo pensiero si sono divise due scuole negli anni Trenta del XX secolo, influenzando la più recente storiografia. La prima è riconducibile all'ex-sindacalista rivoluzionario – anch'egli ispirato alle idee di Proudhon [cfr. la scheda n. XV] e di Sorel [si veda la scheda n. XVIII] – ossia Angelo Oliviero Olivetti (fondatore della rivista *'Pagine Libere'*, organo di punta dell'area socialista e soreliana del primo ante-guerra), il quale vide in Ferrari un socialista precursore della 'nuova Italia'.

Sotto questa angolazione, infatti, nel 1929, Olivetti cerca di spiegare quali fossero i motivi dell'ostilità che l'opera di Ferrari incontrava allora in Italia, e non ultimo fra i fascisti stessi (OLIVETTI, p. XXIII). Secondo Olivetti, ad attirare tante critiche al Ferrari c'era il fatto che, come tutti i pensatori solitari, egli aveva anticipato un futuro che nemmeno allora si sapeva capire. Al suo tempo, fu invisibile ai clericali come ai liberali, ai repubblicani come ai cospiratori alla Mazzini. Ora risultava

inviso ai cattolici non meno che ai monarchici, ai nazionalisti non meno che ai fascisti. Perché?

Certo a quest'ultimi per il suo anti-nazionalismo, per la sua sconfinata ammirazione per la Francia. Ma non basta questo a spiegare una persistente e diffusa ostilità nei suoi confronti. Sostanzialmente – osserva Olivetti – lo si accusa di essere filo-francese, repubblicano, federalista. Ma a chi potevano volgersi allora le speranze dei patrioti italiani, se non alla Francia?

Del resto la sua avversione alla monarchia, definita come una 'democrazia coronata' (in quanto livellatrice e massificante non meno dei regimi populistici), si accompagnava in lui al rifiuto per il settarismo ed il dogmatismo di Mazzini [cfr. la scheda n. XIV]. Pertanto, Ferrari è potuto sembrare a quanti avessero letto e compreso solo superficialmente le sue opere un convinto ateo ed un positivista, fideisticamente attaccato al primato della scienza, assertore di una struttura matematico-razionale dell'universo fisico come del mondo storico dell'uomo.

Di iaciamo piuttosto – precisava Olivetti – che Giuseppe Ferrari appare come un Giano Bifronte: è un dialettico ed un critico corrosivo ove giudica i sistemi degli altri filosofi, ma appare un perfetto idealista ove afferma il suo proprio. Capovolge il metodo kantiano e premette la ragion pratica alla ragione pura, ma per questa si batté e lottò tutta la vita (*Ib.*, p. xxiv).

La sua filosofia sembra nichilista in quanto vuole sbarazzare il terreno da ogni altra costruzione per fondarvi una sua concezione del mondo. Nichilista per il presente, Ferrari è un politico idealista per l'avvenire. "Perché è veramente un rivoluzionario" (*Ib.*, l.c.). Vuol creare *un mondo nuovo*. E pertanto per lui la Rivoluzione non riguarda un episodio storico, una singola situazione da innovare. Per lui la Rivoluzione è il segreto stesso dell'umanità. È "un processo destinato a produrre nuove forme di vita, un continuo perfezionamento" (*Ib.*, l.c.). In realtà, la sua filosofia è un'interpretazione spirituale che precorre il sindacalismo, in quanto negazione del capitalismo e del proletariato, del 'diritto quiritarario' e del comunismo, dell'individuo e dello Stato liberale, dell'economia manchesteriana e del socialismo. Una filosofia, dunque, che fa piazza pulita di ogni antico regime, "per creare una forma di vita che non è diversa ma nuova, che non è eclet-

tismo, né sincretismo, ma veramente superamento, creazione" (*Ib.*, p. xxvi).

Il pensiero filosofico-politico di Ferrari si configura persino 'esoterico', cioè riservato ad una ristretta cerchia di menti elette. "La grande corrente democratica socialista" del secolo XIX, travolgente ed impetuosa come è stata, "lascia emergere tre scrittori politici" del tutto estranei ad essa: Proudhon, appunto Giuseppe Ferrari ed infine Georges Sorel. Sono questi tre gli "immani, monolitici, sfidatori del loro tempo, incompresi dalla generazione che li circonda" (*Ib.*, p. xxvii). Ecco perché sono solo loro la vera fonte cui dobbiamo continuamente ricorrere per addestrarci alla lotta. "In specie noi - dichiara Olivetti - del vecchio sindacalismo rivoluzionario", per prepararci "alla nostra duplice battaglia, condotta su due fronti, contro il liberalismo ed il socialismo, tenzonanti tra di loro, ma sostanzialmente identici, rampollati su lo stesso suolo sociale" (*Ib.*, pp. xxvii-xxviii).

Tutt'altra interpretazione troviamo invece in Luigi Salvatorelli, il quale pur pochi anni dopo, nel 1935, ancora durante il fascismo, andò al di là di questa enfasi ideologica dell'ex sindacalista rivoluzionario. Nella sua ricostruzione, intitolata *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Salvatorelli colloca sin dalla prima riga del testo il Ferrari quasi al centro della storia politica ed ideologica dell'intero periodo. Vero è che ne lamenta una sua svalutazione del pensiero illuminista settecentesco. A suo dire, Ferrari anteporrebbe ingiustamente agli illuministi settecenteschi i teorici della 'ragion di Stato' del secolo precedente, del Seicento. E quindi Ferrari fraintenderebbe così il significato della 'politica nuova', incentrata proprio nel Settecento sull'individuo e sui fatti economici (SALVATORELLI, 1959, pp. 17-19).

La vera cifra di lettura tuttavia resta quella per cui, accanto a Cattaneo, il Ferrari è l'esponente di punta di un 'federalismo' che andrebbe inteso sostanzialmente come un 'liberalismo radicale'. In altre parole, insieme al 'mazziniano' ed al 'moderatissimo', questo 'liberalismo radicale' di Cattaneo e di Ferrari sarebbe la terza delle tre principali correnti del pensiero politico italiano fra Sette-ottocento (*Ib.*, p. 337).

C'è però una differenza di fondo, fra molteplici altre che, anche secondo questa interpretazione, lo distinguono dal 'positivo' Cattaneo. Il Fer-

rari è un 'positivista', ossia razionalizza eccessivamente l'indagine della storia, entificandone il processo di avanzamento, indicandolo come ineluttabilmente avviato verso il progresso, sia pure scandito sulla base di Vico, attraverso lotte, antagonismi, cesure che caratterizzano tre epoche. Ad una prima, incentrata sulla guerra, sulla virtù militare, sulla divinizzazione della natura, segue una seconda epoca del mondo. In questa domina lo spirito di 'transazione', la probità nelle attività economiche, il riconoscimento delle reciproche aspettative, ed una morale universale. C'è infine una terza epoca, in cui assume un significato primario l' 'associazione' e si sviluppano la fraternità cristiana ed il solidarismo umano (*Ib.*, pp. 344-345).

In una palese torsione dell'argomentazione di Vico nel senso del Proudhon, dal canto suo Ferrari afferma che in tutte le epoche va localizzato un complesso di contraddizioni fra diverse tipologie di motivazioni e di leggi dominanti (le antinomie). Pertanto, nell'epoca attuale, la terza, insorge un confronto fra, da un lato, il cristianesimo (a sua volta dilaniato al suo interno dal dualismo di spirito e materia) e, dall'altro lato, la filosofia e la filologia, che distruggendo la rivelazione religiosa e l'ascetismo cristiano producono la crisi contemporanea (*Ib.*, p. 344).

L'antinomia, la contraddizione, sono del resto la norma che presiede a tutto lo sviluppo storico. Nella realtà presente, il problema politico non si risolve adottando diverse forme astratte di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia), né con le idee astratte di libertà, capacità, e via dicendo. Il problema politico resta insolubile, perché la contraddizione, la contestualità fra principi contrari è la dimensione realistica della politica.

Anticipando sui tempi, Ferrari approda all'idea che l'antinomia finale, la contraddizione delle contraddizioni, sarà quella di un sistema politico in cui accanto ad un *governo sociale totalitario* si afferma in modo contestuale la *libertà per tutti*. In questo sistema sarà infatti vietato allo Stato di imporre un medesimo livello di ricchezze, come pure di reprimere le alleanze, le associazioni dei ricchi, dei preti, dei retrogradi e reazionari, ed anche sarà interdotta l'imposizione di un'educazione pubblica, un'istruzione definita secondo un credo politico o religioso (*Ib.*, p. 356). Come si vede – rileva Salvatorelli – vi è dunque in Ferrari

una sostanziale confusione nell'abbozzo di una società futura. Le sue spiegazioni sono una sorta di miscela confusa ed informe di concetti contraddittori (*Ib.*, l.c.). Nondimeno, proprio su questa concezione che fa della contraddizione l'energia che muove la storia, Ferrari si contrappone a mazziniani ed a neo-guelfi.

All'esaltazione dell'indipendenza della nazione da parte di Mazzini [cfr. la scheda n. XIV], Ferrari – anche in questo molto prossimo al Cattaneo – oppone uno spiccato europeismo ed una visione cosmopolita (*Ib.*, p. 345). Infatti, per entrambi, per Cattaneo e per Ferrari, il valore supremo non è la nazione, ma la scienza, la cultura. E queste non sono più un patrimonio dell'Italia. Almeno dall'epoca comunale, gli Italiani hanno perso un'autonoma capacità di conservare e tanto meno di riacquistare un'autonomia culturale che precede e rende possibile l'indipendenza nazionale. Solo nel patrimonio di idee dell'Europa, ed in particolare della Francia rivoluzionaria, il genio italiano potrà ravvivarsi (*Ib.*, l.c.). Ecco l'errore di Mazzini nell'aver sperato, nel 1848, nell'unità italiana sotto l'ègida di Pio IX e Carlo Alberto (*Ib.*, pp. 346-347).

Ai neo-guelfi, al Gioberti, Ferrari oppone che non si dovrà cercare nella nazionalità del passato per realizzare una moderna costituzione. E nemmeno l'indipendenza nazionale doveva essere ricercata, come invece da Cesare Balbo, al prezzo della libertà politica. Il ritorno di Carlo Alberto e del Piemonte all'assolutismo deve far capire che c'è una contraddizione, un dualismo insuperabile, fra indipendenza nazionale e libertà (*Ib.*, p. 315).

Concordi nella visione federale (quale correttivo al nazionalismo), peraltro sarà proprio riguardo al comune postulato del liberalismo che Cattaneo e Ferrari alla fine divergono nelle loro conclusioni. Per Cattaneo il liberalismo è qualcosa che spontaneamente si rivolge al progresso sociale, al benessere di tutti, sotto la guida della ragione e con la forza della scienza. Per Ferrari, invece, liberalismo significa coniugare la libertà con l'eguaglianza, passare dall'individualismo liberale al socialismo. Ecco qualcosa che in definitiva si rivela come la sua vera anima. Sin dal 1843, nell' *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, c'è già questo nucleo di socialismo (*Ib.*, p. 353).

E proprio questa combinazione (non pacifica, anzi contraddittoria ed antagonista), sia fra le ragioni della società e quelle dell'individuo, sia fra l'eguaglianza e la libertà, costituisce in Ferrari la prospettiva reale, dinamica, della politica. Qualcosa, cioè, di ardua ma non impossibile acquisizione. C'è in lui, evidente e palese, un costante influsso della visione di Proudhon relativa alla Rivoluzione, intesa cioè come totale convertibilità fra idea federalista ed indipendenza nazionale.

Una Rivoluzione incentrata sul riconoscimento sia dei diritti degli individui, sia della loro partecipazione diretta alla politica. Una partecipazione attiva, attraverso il 'patto sociale', attraverso il 'contratto bilaterale', dall'accordo personale dal quale scaturiscono precisi doveri ed obbligazioni verso la socialità. Qualcosa dunque fondato sul rapporto fra i singoli, i gruppi, federati nella società prima ancora che nello Stato nazionale, in una prospettiva se non cosmopolitica, certo soprana-zionale, appunto federale in senso lato e complesso.

Le opere

- *La mente di Vico* (1837).
- *Vico e l'Italie* (1839).
- *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire* (1843).
- *Philosophie catholique en Italie* (1844).
- *La révolution et les révolutionnaires en Italie* (1844-45).
- *Des idées et de l'école de Fourier depuis 1830* (1845).
- *De l'aristocratie italienne* (1847).
- *La renaissance italienne* (1847).
- *La révolution et les réformes en Italie* (1848).
- *Machiavel juge des révolutions de notre temps* (1849).
- *Les philosophes salariés* (1849).
- *La filosofia della rivoluzione* (1851).
- *Federazione repubblicana* (1851).
- *L'Italia dopo il colpo di Stato del 2 dicembre 1851* (1852).
- *Histoire des révolutions d'Italie* (1858).
- *L'annexions des Deux Siciles* (1860).
- *Histoire de la raison d'État* (1860).
- *Corso sugli scrittori politici italiani* (1863).
- *Il governo a Firenze* (1865).
- *La Chine et l'Europe* (1867).
- *La mente di Pietro Giannone* (1868).
- *Lettere cinesi sull'Italia* (1869).
- *Lettere politiche* (1869).
- *Teoria dei periodi politici* (1874).
- *Proudhon* (1875).

La critica

A. ORIANI, *La lotta politica in Italia*, Torino, 1892; G. SALVEMINI, *Il partito neorepubblicano*, in: ID., *Opere*, IV, Milano, 1963; G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*. Messina, 1917; G. DE RUGGIERO, *La filosofia contemporanea*. Bari, 1912; B. CROCE, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*. Bari, 1921; ID., *Conversazioni critiche*. Bari, 1924-39; G. PERTICONE, *La concezione etico-politica di G. Ferrari*, 'Rivista Internazionale di Filosofia del diritto', 1922; P. GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*. Torino, 1924; A.O. OLIVETTI, *Prefazione* a: G. FERRARI, *Gli scrittori politici italiani*. Milano, 1929; R. TREVES, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*. Torino, 1931; R. MONDOLFO, *Il pensiero politico del Risorgimento*

italiano. Milano, 1959; L. SALVATORELLI, *Pensiero e azione del Risorgimento*. Torino, 1935; ID., *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*. Torino, 1949; P. PIOVANI, *L'intuizione del diritto come attività*, 'Rivista Internazionale di Filosofia del diritto', 1956; E. PASSERIN d'ENTRÈVES, *Le ideologie del Risorgimento*, in: *Storia della letteratura italiana*, VII. Milano, 1969; S. ROTA GHIBAUDI, G. Ferrari. *L'evoluzione del suo pensiero (1830-1860)*. Firenze, 1969; A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *La regione nel discorso federalista di G.F.: vocabolario o concetto?*, in: *Studi in onore di Fausto Cuocolo*, Roma, 2005, vol. 2, pp. 825-868; ID., *Il federalismo sconfitto: Francesco Ferrara e G.F.*, in: *Storia e percorsi del federalismo: l'eredità di Cattaneo*, Bologna, 2005, vol. I, pp. 133-191.

XVIII.

Georges Sorel

(Cherbourg, 1847 - Boulogne, 1922)

La vita

Nasce a Cherbourg, in Normandia, da famiglia borghese. Frequenta negli anni 1865-67 l'*École Polytechnique* di Parigi, conseguendovi il titolo di ingegnere 'dei Ponti e Strade' (specializzazione relativa al vero e proprio ministero dei 'Ponts et chaussées' creato da Luigi XIV nel suo rammodernamento del sistema viario francese). Si dimette dall'amministrazione nel 1892 e inizia la sua attività di pubblicista

Fra 1895-97 collabora attivamente alla rivista da lui fondata '*Le Devenir Social*'. Nel 1897 muore la sua compagna, cui era molto legato. Nel 1899 collabora con Hubert Lagardelle, che fonda in quell'anno '*Le Mouvement socialiste*'. Nel 1903 lui stesso fonda la rivista '*Etudes socialistes*' di cui compila interamente i soli sei numeri che uscirono.

Nel 1906 riprende la collaborazione a '*Le Mouvement socialiste*'. Nello stesso anno dà le dimissioni dall'amministrazione dell'*École des Hautes Etudes sociales*, perché finanziata dallo Stato, per poter liberamente pubblicare sia gli articoli che poi verranno raccolti sotto il titolo di *Réflexions sur la violence* (1908), la sua opera più nota, sia quelli che verranno anch'essi raccolti in volume con *Les Illusions du progrès* (1908).

È sicuramente alla raccolta degli scritti precedenti, in queste che sono le sue due opere più note, che Sorel deve il suo successo di pubblicista e

la sua fama futura. Sempre nel 1908 pubblica anche *La décomposition du marxisme*.

Nel 1910 si avvicina ai gruppi nazionalisti che fanno capo all'*Action française* di Maurras. Nel 1912 aderisce al *Cercle Proudhon*, che raccoglie i monarchici di Georges Valois ed i sindacalisti come Edouard Berth (di convinzioni marxiste-soreliane). Entrambi gruppi convinti di poter superare ogni differenza ideologica in un comune programma di azione contro quello che sembrava loro il più grande errore del secolo XIX, la democrazia. Avviene però allora la sua rottura con Charles Péguy, con cui Sorel aveva collaborato precedentemente.

Negli anni seguenti, Sorel segue con attenzione le vicende sia della prima Guerra mondiale (che gli sembra un'inutile strage fra i popoli fratelli d'Europa), sia della rivoluzione russa (cui aderisce con un suo *Plaidoyer pour Lénine*, del 1919), sia del primo fascismo, palesando un qualche apprezzamento per Mussolini.

Nel 1921 scrive una fondamentale opera di carattere epistemologico (*De l'utilité du pragmatisme*), nella quale ricerca il nesso fra le scienze fisico-matematiche, la tecnica, l'economia e le 'scienze dello spirito'. Muore nell'agosto del 1922, a Boulogne sur Seine e viene sepolto nel cimitero di Villeurbane, località di origine della famiglia della sua consorte.

Il pensiero

Della sua formazione tecnico-scientifica (appunto risultante dalla sua attività di '*Ingénieur de Ponts et Chaussées*') Sorel conserverà sempre l'impronta, facendone la costante di un raffronto delle sue idee e teorie. La sua riflessione si indirizza infatti subito lungo due direttrici principali. Da un lato, quella dell'analisi delle più avanzate teorie scientifiche, di riflesso al positivismo dominante in quel tempo nella cultura europea. Dall'altro lato, quella relativa ai fatti storici, filosofici, ai fenomeni sociologici, specifici cioè delle 'scienze umane' (quelle che saranno definite le 'scienze dello spirito', in contrapposizione alle 'scienze fisiche').

Da qui i suoi primi scritti. Appunto *Sur les applications de la psychophysique* (del 1886) e, sull'altro

versante, sia *Le procès de Socrate* (del 1889) che *Contribution à l'étude profane de la Bible* (1889).

Dopo aver servito nell'amministrazione per oltre vent'anni, nel 1892 si dimette dal servizio, rinunciando sia alla pensione che alla *Légion d'honneur*, per potere in piena libertà criticare il governo. A partire dal 1892 si palesa in lui una forte attrazione per il socialismo, come può vedersi da *l'Essai sur la philosophie de Proudhon* (1892). Successivamente cerca nel socialismo tedesco, nel pensiero di Marx, quella concretezza di un programma socialista che non aveva trovato nel socialismo francese, e nemmeno in Proudhon. Da qui la sua entusiastica adesione alle tesi del materialismo storico, come si vede nella sua pri-

ma opera di orientamento marxista, intitolata *L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (1894).

La data documentata del suo approdo al marxismo è quella della lettera inviata al direttore della *Revue philosophique*, su questo periodico apparsa nel 1893, sotto il titolo di *Science et socialisme*. Nello stesso momento, nel 1893-94, è redattore della rivista di orientamento marxista *L'Ere nouvelle*.

Un fattore decisivo nel segnare una svolta in Sorel è la lettura dell'opera di Giovan Battista Vico. Nel filosofo napoletano Sorel scopre il riferimento alla storicità, come luogo di verifica della nostra capacità demiurgica di creare una dimensione propriamente umana nell'universo fisico.

Con il suo *Etude sur Vico* (1896), Sorel non soltanto corrobora la sua visione marxista, in termini di primato della 'prassi', dell'esperienza concreta. Primato comunque in questi anni rivissuto criticamente, come può vedersi in scritti intitolati sia *La necessità e il fatalismo del marxismo*, sia *La crisi del socialismo scientifico*, sia *La crise du socialisme*, tutti del 1898. Su questa base vanno visti anche i saggi del 1899, nei quali palesemente egli riconnette il marxismo, e più in generale il socialismo, al quesito morale, unico correttivo ai fraintendimenti dottrinari del marxismo inteso come 'materialismo storico'. Appaiono così diversi saggi: sia *Y-a-t-il de l'utopie dans le Marxisme?*, sia *Morale et socialisme*, sia *L'étiologie du socialisme*.

In questo senso, si può dire che fra 1898-99 Sorel anticipa anche la sua successiva adesione sia all'evoluzionismo 'creativo' di Henri Bergson, sia al pragmatismo di Willam James.

Nel 1904, su questi presupposti, Sorel entra in contatto con Benedetto Croce, con il quale inizia un'amicizia che durerà per tutta la sua vita. Ne apprezza infatti pienamente il suo idealismo storicista ed i suggerimenti per una revisione in termini etico-storicistici dello stesso marxismo. Negli anni 1898-99 Sorel viene appunto maturando una sua riconsiderazione critica del marxismo stesso, in chiave etico-volontarista. Si inserisce infatti nel processo di revisione del marxismo che in quegli anni si viene sviluppando sia all'interno della stessa socialdemocrazia tedesca, legata all'ortodossia marxista, sia negli ambienti stessi del socialismo francese e italiano. Sono gli anni del revisionismo di Edouard Bernstein, e della cosiddetta 'revisione italiana del marxismo', che come protagonisti ha sia Georges Sorel

che Antonio Labriola, fatti incontrare da Benedetto Croce, sia quest'ultimo, sia infine l'anarcosindacalista Saverio Merlino.

Nella prospettiva idealistico-storicista di Benedetto Croce, d'altro canto Sorel trova il veicolo concettuale più adatto ad esprimere la sua concezione etico-politica, sin lì oscillante fra un soggettivismo di matrice kantiana, un demiurgismo recepito dalle teorie di Henri Bergson, e ricorrenti riferimenti al 'primato della prassi'. In quest'ultima Sorel continuerà a vedere la verifica delle idee, delle istanze creative, messe a confronto con la realtà concreta. E non soltanto sul piano della scienza, nel senso della verifica oggettiva delle teorie, nel contesto dell'universo fisico, bensì anche sul piano politico, nel senso di un volontarismo etico che traduce il demiurgismo umano in nuovo ordine di rapporti al tempo stesso etico-economici, tecnologico-scientifici.

Tale è il sottofondo ideologico del suo progetto di un 'sindacalismo rivoluzionario'. Si è in presenza di una posizione ideologica che Sorel elabora in maniera del tutto originale, pur traendone lo spunto sia dai riferimenti di Marx alle *Trade Unions* britanniche, sia dalle *Bourses de Travail* teorizzate dal Pelloutier. Il 'sindacalismo rivoluzionario' ha come immediato riflesso programmatico lo 'sciopero dei produttori'. Categoria, questa, identificata dal Sorel con i veri protagonisti dell'economia moderna. Si tratta degli operai dell'industria, in cui scorge i creatori, i costruttori di un vero '*ordine nuovo*', attraverso la loro partecipazione sia alle innovazioni tecnologiche che avvengono nella fabbrica, sia all'onesta esecuzione dei loro compiti, sia quindi alla stessa organizzazione interna della produzione.

In tal senso, la stessa lotta di classe agli occhi di Sorel si sublima, appunto andando oltre qualsiasi forma di boicottaggio, di sciopero meramente economico o di categoria. La vera lotta di classe consiste per Sorel nel trasformare il contesto puramente materiale, economico-produttivo, in un '*nuovo ordine sociale*', nel quale il lavoro possa infine riassumere una sua originaria destinazione sociale, interclassista, e quindi riconnettersi ai fondamenti etico-politici della comunità.

In questi tratti, vanno visti i suoi scritti degli anni fra il 1898-1909, quando cioè lo 'sciopero generale' assume nelle teorie di Sorel il carattere di un vero e proprio 'mito politico'. In questa pro-

spettiva vanno infatti lette non soltanto opere come: *L'avenir socialiste des syndicats* (1898), *Introduction à l'économie moderne* (1903), *Saggi di critica del marxismo* (1903), *Lo sciopero generale e la violenza* (1906). Ma anche: gli *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea. Degenerazione capitalista e degenerazione socialista* (1906); le *Réflexions sur la violence* (1908); *Les Illusions du progrès* (1908) e *La décomposition du marxisme* (1908).

Il 'mito politico' è concepito da Sorel con quelle implicazioni che lo stesso Vilfredo Pareto [cfr. la scheda n. XIX] in quegli stessi anni viene teorizzando in termini di 'convincimenti profondi' (i 'residui', le persistenze di antichi sentimenti e valori). L'ideologia politica deve saper evocare questo sentire profondo, attraverso immagini che riassumano, con i diversi contenuti del 'mito politico', un quadro complessivo della lotta che debbono sostenere sia le masse popolari che le classi dirigenti, per rigenerarsi. E questo significa riattingere alla fonte dei sentimenti morali e dei valori primari, quali l'abnegazione, l'onesta esecuzione del proprio dovere, la rivendicazione dei correlati diritti (fondati sul merito, sulla capacità), la giustizia, la libertà e la possibilità di eguagliamento.

Su questa linea, il 'mito politico' è inteso appunto da Sorel (e del resto dallo stesso Pareto) come immagine evocativa di tutti gli antefatti culturali, etici, politici, connessi in una visione d'assieme del presente e dell'azione da intraprendere per cambiare il mondo secondo le nostre istanze. Secondo cioè il nostro 'sentire profondo'. Termine assunto in quegli anni nella stessa indagine delle nuove scuole di psicologia ad

indicare i convincimenti primari, i veri moventi all'azione e del comportamento. Del resto, incarnato in un'immagine-guida, il 'mito politico' è suscettibile di animare non soltanto le masse che sono coinvolte dal cambiamento sullo scorcio fra XIX-XX secolo, alla ricerca di un miglior status economico e di un ruolo sociale partecipativo.

In questa prospettiva, il 'mito politico' - abbandonata la crisalide soreliana dello 'sciopero generale sindacalista' - verrà connotandosi di nuovi contenuti. Si rivelerà comunque come il veicolo per eccellenza di quella circolazione delle *élites* dirigenti che in quello stesso periodo viene teorizzata in chiave di 'alternanza fra le minoranze di governo', da Gaetano Mosca [cfr. la scheda n. XX].

In questo senso, Sorel, Pareto e Mosca forniscono un medesimo tipo di risposta ai quesiti contemporanei, relativi alla crisi dei valori, alla degenerazione della politica nell'economia e nell'affarismo, nelle pratiche compromissorie dei socialisti non meno che dei capitalisti. In una misura o nell'altro, quali che siano i diversi contenuti dati alla loro teoria, sia Sorel che Pareto e Mosca riconoscono l'urgenza di un'alternanza alla guida della società. Affermando cioè la necessità di una nuova classe dirigente, capace di rianimarsi di valori morali e politici, di valori riconducibili alla sostanza di un'antica tradizione etico-politica. Una tradizione non come mero conservatorismo, ma come qualcosa da rinnovare radicalmente nelle forme. E, fra queste, le aperture cetuali alle nuove istanze partecipative emergenti, da incanalare sapientemente in un ordine complesso (etico-giuridico e politico-economico).

Le opere

- *Sur les applications de la psychophysique* (1886).
- *Le procès de Socrate* (1889).
- *Contribution à l'étude profane de la Bible* (1889).
- *Essai sur la philosophie de Proudhon* (1892).
- *Science et socialisme* (1893).
- *L'ancienne et la nouvelle métaphysique* (1894).
- *La fin du paganisme* (1894).
- *Etude sur Vico* (1896).
- *L'avenir socialiste des syndicats* (1898).
- *La necessità e il fatalismo del marxismo* (1898).
- *La crisi del socialismo scientifico* (1898).
- *La crise du socialisme* (1898).
- *Y-a-t-il de l'utopie dans le Marxisme?* (1899).
- *Morale et socialisme* (1899).
- *L'éthique du socialisme* (1899).
- *Le idee giuridiche del marxismo* (1899).
- *Les aspects juridiques du socialisme* (1900).
- *Les grèves* (1900).
- *Les facteurs moraux de l'évolution* (1900).
- *La science et la morale* (1900).
- *Essai sur l'Etat et l'Eglise* (1901).
- *La ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire* (1902).
- *La crise de la pensée catholique* (1903).

- *Introduction à l'économie moderne* (1903).
- *Socialismes nationaux* (1902).
- *Saggi di critica del marxismo* (1903).
- *Lo sciopero generale* (1905).
- *La lotta di classi e la violenza* (1905).
- *Le syndicalisme révolutionnaire* (1905).
- *Lo sciopero generale e la violenza* (1906).
- *Insegnamenti sociali dell'economia contemporanea. Degenerazione capitalista e degenerazione socialista* (1906).
- *Le système historique de Renan* (1906).
- *L'évolution créatrice* (1907).
- *Réflexions sur la violence* (1908).
- *Les Illusions du progrès* (1908).
- *La décomposition du marxisme* (1908).
- *La révolution dreyfusienne* (1909).
- *La religion d'oggi* (1910).
- *Matériaux d'une théorie du prolétariat* (1919).
- *Plaidoyer pour Lénine* (1919).
- *Lénine d'après Gorki* (1921).
- *De l'utilité du pragmatisme* (1921).

La critica

B. CROCE, *Recensione a: SOREL, Le système historique de Renan*, in 'La Critica', V, 1907, pp. 317-330 [ristampato con il tit. : ID., *Il pensiero di G. S.*, in: ID., *Conversazioni critiche, Serie prima*. Bari, 1942, pp. 306-322]; E. LEONE, *Il sindacalismo*, Milano, 1907; G. PREZZOLINI, *La teoria sindacalista*, Napoli, 1909; A. LANZILLO, *Giorgio Sorel*, Roma, 1910; G. GUY-GRAND, *La philosophie syndicaliste*, Paris, 1911; F. D. CHEYDLEUR, *Essai sur l'évolution de G. S.*, Paris, 1921; E. LEONE, *Il neo-marxismo, Sorel e Marx*, Milano, 1922; V. PARETO, *Georges Sorel*, in 'La Ronda', IV, 1922, pp. 541-548; C. GORETTI, *Il sentimento giuridico nell'opera di G. S.*, Città di Castello, 1922; 'La Rivoluzione Liberale', 20 maggio 1924 (numero dedicato a Sorel); G. LA FERLA, *La religione di G.S.*, Napoli, 1924; S. VITALE, *Sorel e il fascismo*, in 'La Rivoluzione Liberale', 20 maggio 1924; G. VA-

LOIS, *La révolution nationale*, Paris, 1924; P. PERRIN, *Les idées sociales de G. S.*, Alger, 1925; M. VINCIGUERRA, *I girondini del 900*, Napoli, 1927; G. SANTONASTASO, *Giorgio Sorel*, Palermo, 1929; M. FREUND, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt a. M., 1932; P. ANDREU, *Notre maître Monsieur Sorel*, Paris, 1953; R. VIVARELLI, *Introduzione a: G. SOREL, Scritti politici*, Torino, 1963; P. PASTORI, *Rivoluzione e continuità in Proudhon e Sorel*, Milano, 1980; G. CAVALLARI, *Archeologia di un rivoluzionario*, Napoli, 1994; *Georges Sorel nella crisi del liberalismo europeo. Atti del Convegno internazionale*. Camerino, 22-23 febbraio 1999. A cura di P. Pastori e G. Cavallari. Camerino, 2000; P. PASTORI, *Georges Sorel dal conservatorismo alla rivoluzione. L'itinerario verso la riscoperta di una tradizione politica*. Camerino, 2002.

Vilfredo Pareto

(Parigi, 1848 - Céligny, 1923)

Poiché suo padre (il marchese Raffaele Pareto, di professione ingegnere) è esule in Francia per motivi politici, Vilfredo nasce a Parigi. Ma già nel 1854 è a Genova, dove il padre ha avuto un incarico di insegnamento della lingua francese. Dopo altri spostamenti, la famiglia si stabilisce infine a Torino, nel 1862, dove Vilfredo nel 1864 è ammesso con il massimo dei voti a frequentare il biennio universitario di Scienze matematiche. Alla fine dell'anno, comunque, tutta la famiglia si trasferisce a Firenze, allora divenuta capitale del nuovo Regno d'Italia.

Risale al 1866 il primo scritto pubblicato da Vilfredo, sulla rivista *'Giornale dell'Ingegnere, Architetto ed Agronomo'* allora diretta dal padre. Nel 1867, Vilfredo è a Torino, dove si iscrive alla Scuola di applicazione per ingegneri. L'anno dopo presta il servizio di leva a Firenze. Lì si laurea a pieni voti in ingegneria, e nel 1870 è assunto presso l'Ufficio centrale della *Società Anonima Strade Ferrate*. Nella città toscana svolge attività di consulente e comincia a frequentare il 'salotto' di Ubaldino ed Emilia Peruzzi. È l'inizio della sua partecipazione alla politica, prendendo posizione sul suffragio universale e sull'estensione della rete ferroviaria nazionale.

Nel 1873, dopo alcuni viaggi in Germania per informarsi sulle attività siderurgiche connesse alla sua attività nelle ferrovie, si dimette dal suo incarico e passa alle dipendenze della *Società dell'Industria del Ferro*, di San Giovanni Valdarno (in provincia di Arezzo). Nel 1874 Ubaldino Peruzzi lo fa nominare socio della prestigiosa *Accademia dei georgofili* (che da decenni si occupa delle questioni agricole). Contribuisce a fondare la *Società Adamo Smith*, che ha per scopo la difesa del liberismo economico. Fra 1876-80 compie alcuni viaggi per conoscere i sistemi ferroviari di Francia, Belgio, Austria ed Inghilterra. Nel frattempo, nel 1877, è eletto consigliere comunale di San Giovanni Valdarno.

Allorché nel 1880 la *Società dell'Industria del Ferro*, viene trasformata in *Società delle Ferriere italiane*, Vilfredo Pareto ne è nominato direttore, con sede a Firenze. Abbandonato l'incarico di consigliere comunale, si presenta nel 1882 alle elezioni legislative nel collegio di Pistoia-Prato, ma non risulta eletto. Per quanto critico della po-

litica governativa, è insignito nel 1883 del cavalierato dell'Ordine della Corona d'Italia. Con articoli e discorsi interviene nel 1885 nella polemica liberista. Nell'autunno del 1887 inizia la sua collaborazione al *'Journal des Économistes'*. Nel contempo, continua la sua attività di pubblicista in favore del liberismo, e partecipa anche ai lavori dell'*Accademia dei georgofili*. Nel 1890 si dimette dalla *Società delle Ferriere Italiane*. Conosce l'economista Maffeo Pantaleoni, studia l'opera dell'economista Léon Walras. Intanto, libero da ogni incarico professionale, approfondisce lo studio delle antichità greche e romane, legge Darwin, Spencer, Comte (BUSINO, 1974, pp. 53-57).

Nel 1891 incontra a Parigi i più noti economisti di orientamento liberale. Pubblica sulla *'Revue des Deux Mondes'* l'articolo, molto critico, sulla politica italiana, scatenando molte proteste. Partecipa al Congresso Internazionale della Pace, organizzato a Roma. Nel 1892 concorre alla creazione della Camera del Lavoro di Firenze, tenendo numerose conferenze. Nello stesso anno, a Parigi, parla alla *Société d'Études économiques* sulla situazione italiana. Nel 1893, tiene altre conferenze, a Milano, dove incontra Filippo Turati, allora capo dei socialisti italiani.

Nello stesso anno è nominato professore straordinario d'economia politica presso l'Università di Losanna, lasciato vacante dal Walras. Poco dopo avviene la sua nomina ad Ordinario nella stessa cattedra. Nel 1896 diventa preside della Facoltà di giurisprudenza di quell'Università. Esce il primo volume della sua prima opera sistematica: il *Cours d'économie politique professé à l'Université de Lausanne* (il secondo volume appare l'anno dopo).

Ma il 1896 è particolarmente importante per il suo scambio epistolare con Georges Sorel [cfr. la scheda n. XVIII], il quale aveva allora recensito il primo volume del suo *Cours*. I due si incontrano di persona l'anno seguente. Nel 1898, Pareto comincia un corso sulle teorie socialiste, mentre pubblica *La liberté économique et les événements d'Italie*. Manifestata l'intenzione di abbandonare l'insegnamento, nel 1899, per potersi dedicare allo studio, ottiene un collaboratore nella persona di Vittorio Racca. Allora, nel 1900, Pareto acquista la villa di Céligny, presso Ginevra, in cui terminerà i suoi giorni. In quell'anno inizia la sua polemica

sulla natura del fenomeno economico con Benedetto Croce, che termina l'anno seguente nella constatazione dell'impossibilità di un'intesa.

Nel 1901 conclude la stesura dei *Sistemi socialisti*, e si reca a Parigi dove tiene tre lezioni, su invito di Sorel, all'*École de Hautes études sociales*. Nel 1902 incontra Luigi Einaudi. Nel 1903 comincia il *Manuale*, e collabora alla rivista nazionalista fondata allora a Firenze, *'Il Regno'*, diretta da Enrico Corradini, futuro capo del Partito Nazionale Italiano. In questo ambiente conosce gli altri artefici delle riviste dell'avanguardia fiorentina, in particolare Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini. Nel 1905 esce il *Manuale*. Ma Pareto rinnova nel 1907 e nel 1908 la richiesta di lasciare l'insegnamento universitario. La sua salute effettivamente peggiora.

Nel 1908 conosce l'economista Joseph Schumpeter. Ormai deciso a ritirarsi, Pareto lascia la sua biblioteca di 4000 volumi all'Università di Losanna. Nel 1911 pubblica in francese *Le mythe*

vertuiste et la littérature immorale, presso l'editore di Sorel, Marcelle Rivière. Ospita, a Céligny, Gaetano Salvemini. Fra il 1912-15, lavora al *Trattato di Sociologia*, che esce in una prima edizione italiana nel 1916, e con una seconda, in francese, nel 1917-19. A richiesta di Prezzolini raccoglie i suoi articoli scientifici che pubblica nel 1920, con il titolo *Fatti e teorie*. Nel 1921 appare un'altra raccolta di articoli (già pubblicati sulla *'Rivista di Milano'*) intitolata *Trasformazione della democrazia*.

Nel 1922 diventa dittadino fiumano, allo scopo di ottenere il divorzio. Nel frattempo riceve da Benito Mussolini l'offerta di rappresentare l'Italia nella Commissione della Società delle Nazioni, per la riduzione degli armamenti. Incarico che Pareto accetta, partecipando attivamente ai lavori della Commissione. Il suo stato di salute è però sempre più grave. Muore infatti il 19 agosto 1923. Sulla sua pietra tombale, nel cimitero di Céligny c'è solo il nome e le date di nascita e di morte.

Il pensiero

Non diversamente da Proudhon, Marx e Sorel [cfr. rispettivamente le schede n. XV, XVI e XVIII], l'inizio della riflessione di Pareto si incentra sulle contraddizioni dell'epoca contemporanea, dominata da una borghesia che lega le sue sorti all'industrialismo, alla finanza ed al commercio. Una borghesia che così si dimostra sostanzialmente incurante della sorte delle masse popolari, strappate alla dimensione rurale e coinvolte in un processo di urbanizzazione che determina nuove forme di emarginazione ed impoverimento, cioè la proletarizzazione. D'altro canto, sostanzialmente conservatore, l'aristocratico marchese Pareto se dissente responsabilmente dai criteri meramente opportunistici del gretto utilitarismo delle classi egemoni, non condivide che in parte l'opposizione socialista a questo predominio della borghesia economica.

Certamente Pareto si dimostra sensibile al messaggio morale che proviene dal socialismo. Soprattutto è il movimento più che il Partito quello che lo affascina del socialismo, per la sua intransigenza ideale, per la decisa resistenza opposta alle persecuzioni, alle repressioni violente da parte dei governi, per la critica aperta e coraggiosa al

regime attuale. Nondimeno, Pareto non concorda affatto con la fede dei socialisti nella necessità di un intervento normativo, statuale, nella sfera economica. Pareto è un liberista, convinto che qualsiasi intervento nell'economia turbi l'ordine naturale delle cose (BUSINO, 1974, p. 13).

Riguardo a questa interpretazione, non va comunque dimenticato che Pareto era un liberale, ma non un democratico. Non aveva cioè alcuna fiducia nell'egalitarismo, né nel sistema parlamentare attuale, in cui vedeva l'espressione di idee sconnesse dalla realtà dei fatti, e quindi di concezioni e programmi astratti. Fra questi soprattutto l'idealizzazione che del processo economico era stata attuata e diffusa appunto dal socialismo. Un'idealizzazione che faceva della struttura economica la causa determinante del divenire sociale, anziché scorgervi invece l'effetto di altre motivazioni. Soprattutto di fattori primordiali, dei 'residui' di un sentire profondo, originario, che è tutt'altro che sorpassato dall'evoluzione umana, rivelandosi anzi molte volte come il movente primo di ogni azione e comportamento. Rispetto a questi 'residui', tutte le idee, le istanze, i progetti politici si configurano a Pa-

reto come semplici 'derivazioni', quale che sia la perentorietà con cui i 'residui' vengono di epoca in epoca rappresentati sotto forma di ideologie.

Nel 1891, con l'articolo *Socialismo e libertà*, Pareto distingue due tipologie di sistemi sociali. La prima è quella dei sistemi socialisti, che legittimano l'uso del potere coercitivo per modificare la libera distribuzione della ricchezza. La seconda è invece quella dei sistemi 'liberali', che ripudiano qualsiasi coercizione, in quanto vi vedono un'alterazione appunto degli equilibri naturali. Successivamente, nel *Cours d'Économie politique*, degli anni 1896-97, Pareto critica nuovamente le tesi socialiste che in sostanza riducevano il fenomeno economico ad un'unica causa. Rivendica invece la pluralità e l'interdipendenza di cause morali, psicologiche, storiche, politiche con quelle propriamente economiche.

Qui, indicando un nesso molto rigido tra la libertà spirituale e la libertà economica, Pareto ritiene che la concorrenza e la competizione rafforzino il genere umano e lo sospingano verso il progresso. Nondimeno, sintomo di una presa di coscienza dell'irriducibilità della libertà politica alla libertà economica, successivamente lui stesso riconosce che lo Stato deve intervenire in determinate situazioni (*Ib.*, pp. 20-21). Ad esempio nei servizi pubblici, nelle ferrovie, dove la situazione di monopolio economico non può essere corretta altro che dall'intervento politico del parlamento.

Tuttavia, Pareto è del tutto convinto che, per quanto si intervenga legislativamente, non si potrà mai instaurare un regime di perfetta eguaglianza nella distribuzione della ricchezza. Il motivo di questa impossibilità è dimostrato dalla storia. Infatti, non sono gli ordinamenti sociali che determinano questa distribuzione, bensì insopprimibili disequaglianze culturali e capacità fra gli individui (*Ib.*, p. 21).

Partendo da tali presupposti, secondo Pareto al di là di un'economia liberale non vi sarebbe alcun equilibrio fra le insopprimibili disequaglianze economiche. Ed in un sistema socialista fondato sulla coercizione normativa non si instaurerebbe affatto una migliore condizione di eguaglianza, ma solo spoliamenti da parte di una classe al potere in danno delle altre. E quindi, come conciliare socialismo e libertà?

Intanto, Pareto distingue diversi tipi di socialismo, fornendo una vera e propria mappatura

della galassia dei vari sistemi ideologici in cui si frantuma il socialismo contemporaneo. Da questo lavoro di classificazione ideologica nascono infatti i *Sistemi socialisti*, dove sono distinte le principali categorie ideologiche del socialismo. Vi si indicano anzitutto i *sistemi socialistici teorici*, meramente ipotetici, e quelli invece *reali*.

Un primo tipo di 'socialismo reale' è il *comunismo*, inteso a determinare la collettivizzazione dei mezzi di produzione e dei beni prodotti. Sul piano politico, correlata a questo 'comunismo economico', c'è l'instaurazione di una nuova forma di assolutismo. Il *comunismo* favorisce la nascita di un'*élite* che si assicura la gestione esclusiva, la direzione unitaria, centralizzata, dispotica, non solo dell'economia, ma della stessa politica e dell'intera società. Un secondo tipo di 'socialismo reale' è quello inteso alla sola collettivizzazione degli strumenti, dei mezzi di produzione, e non dei beni prodotti. È la forma che in Pareto sembra alludere al *socialismo statalistico*, la forma a quei tempi dominante l'attività politica, caratterizzata dall'accrescimento dei monopoli di Stato, dalla centralizzazione e dalla burocratizzazione. Qui si instaura un'*élite* che tendenzialmente confonde attività economica ed attività politica. Qui l'economia è al servizio della demagogia.

Il terzo tipo di 'socialismo reale' è quello che mira alla collettivizzazione dei beni prodotti ed alla redistribuzione della ricchezza prodotta in maniera che Pareto considera del tutto artificiale. È il *socialismo borghese* che favorisce la formazione di un'oligarchia senza principi, senza morale, ma scaltra, arrivista, confusionaria. La sua unica preoccupazione è il vantaggio economico-politico. Pertanto, quest'oligarchia è incline ad ogni compromesso, adottando il trasformismo delle formule e degli schieramenti politici e fingendo sincera tolleranza per le altre posizioni (*Ib.*, pp. 26-27).

A loro volta i *sistemi del 'socialismo teorico'* sono distinti in quattro categorie: metafisico-comunista, metafisico-etica, mista, scientifica. Attraverso quest'ultima categoria, Pareto opera una critica serrata della pretesa 'scientificità' della teoria marxista, per niente comprovata dalla realtà storica, sociale ed economica. Nondimeno, per quanto contestandone appunto la scientificità, Pareto apprezza invece del marxismo la teoria della 'lotta di classe' che corrisponde piena-

mente alla effettiva realtà e costituiscono la migliore denuncia delle contraffazioni ideologiche di cui si ammantano una minoranza per installarsi al potere. La lotta fra le classi è un dato oggettivo. Una realtà di fatto che corrisponde alla 'lotta per la vita', sostenuta da sempre da gruppi umani e da intere società ora per sopravvivere, ora per affermarsi e dominare.

Al di là di questa analisi del socialismo, sia *reale* che *teorico*, Pareto spiega il conflitto sociale non solo in termini di lotta di classe per il dominio dell'economia. In tal senso, nel *Manuale di Economia politica* (1906) Pareto ritorna sul problema dell'eguaglianza, asserendo l'assurdità dell'idea che ne è al fondamento, appunto la convinzione che gli uomini siano uguali.

Non lo sono per aspetti fisici (come il sesso, l'età, l'energia, la salute, etc.), come non lo sono per le qualità intellettuali e morali. Da questa fondamentale eterogeneità umana discende l'eterogeneità delle norme e dai valori sociali. Questo è quanto produce conflitto sociale. Infatti, proprio da questa eterogeneità dei valori discende la suddivisione degli individui in due strati fra loro in antagonismo.

Lo strato superiore, la 'classe eletta', si suddivide in due componenti: la 'classe eletta di governo' e la 'classe eletta di non governo'. Invece, lo strato inferiore risulta costituito solo dalla 'classe non eletta'. Secondo questa suddivisione – rileva Busino (*Ib.*, p. 33) – la distribuzione della ricchezza dipende più dalla natura degli uomini che dal tipo di organizzazione economica e politica. Riguardo a questo aspetto, va comunque tenuto conto che Pareto sembra orientato ad evitare ogni criterio di valutatività morale o politica dell'operato delle *élites*. Si limita infatti alla constatazione che in ogni regime c'è sempre un'*élite* dominante, che inizialmente si afferma per superiore capacità di interpretare le istanze sociali del proprio tempo, ma poi fatalmente degenera nel prevalere del desiderio di conservare a tutti i costi la propria posizione. Si riduce a perseguire finalità particolari, per cui conclusivamente sarà sostituita da una nuova *élite* (BONETTI, 1994, pp. 28-29).

"Finché l'equilibrio sociale è stabile, la maggioranza degli individui che le compongono appare eminentemente dotata di certe qualità, buone o cattive del resto, che assicurano il potere.

Esiste un fatto di estrema importanza per la fisiologia sociale, ed è che le aristocrazie non durano. Esse sono tutte colpite da una decadenza più o meno rapida" (PARETO, *Sistemi socialisti*, To. I, pp. 127-128). La decadenza colpisce soprattutto le aristocrazie ereditarie, ma non risparmia nemmeno quelle "che si reclutano attraverso la cooptazione", cioè l'accoglienza di sempre nuove individualità da parte dell'*élite* dominante (*Ib.*, l.c.).

Ogni *élite* si estingue per cause diverse, sempre connesse con le qualità o funzioni che ne sono la base. Comunque, ogni *élite* degenera inevitabilmente se non si apre a nuovi apporti umani che suppliscano all'inarrestabile degenerazione dei membri appartenenti al nucleo originale.

"La guerra è una potente causa di estinzione delle *élites* bellicose. Il fatto è stato manifesto in ogni tempo e si è financo tentato di considerare questa causa come la sola capace di fare scomparire quelle *élites*. Ma non è così. Anche durante la pace più profonda il movimento di circolazione delle *élites* continua, anche le *élites* che non subiscono alcuna perdita con la guerra scompaiono, e spesso abbastanza rapidamente. Non si tratta solo dell'estinzione delle aristocrazie per l'eccedenza delle morti sulla nascite, ma anche della degenerazione degli elementi che le compongono, e le aristocrazie non possono dunque sussistere che con l'eliminazione di questi elementi e l'apporto di nuovi" (*Ib.*, pp. 131-132).

In sostanza, dalla corretta circolazione di forze nuove dipende la continuità o meno dei regimi politici. La circolazione dell'*élite* deve avvenire in tempi sufficienti ad evitare la sua totale degenerazione. Un ritardo nel suo rinnovamento provocherebbe instabilità, perdita del necessario equilibrio sociale, e quindi una rivoluzione, o una guerra, che sostituirebbero radicalmente l'antica con una nuova *élite*.

"Un semplice ritardo in tale circolazione può avere la conseguenza di aumentare considerevolmente il numero di elementi degenerati compresi nelle classi che ancora detengono il potere, e di aumentare, d'altra parte, il numero di elementi di qualità superiore compresi nelle classi soggette. In tal caso l'equilibrio sociale diviene instabile e il minimo urto, che venga dall'esterno o dall'interno, lo distrugge. Una conquista o una rivoluzione vengono a sconvolgere tutto, a portare al potere una nuova *élite*, stabilire un nuovo

equilibrio, che resterà stabile per un tempo più o meno lungo" (*Ib.*, p. 133).

Il declinare definitivo di un'élite potrebbe far ritornare la società nella barbarie. Ecco quanto può accadere – secondo Pareto – se non si correggono le attuali ideologie egalitarie, umanitariste e pacifiste, edoniste o comunque individualiste. "Se le società europee dovessero modellarsi sull'ideale caro agli etici, se si giungesse a ostacolare la selezione, a favorire sistematicamente i deboli, i viziosi, gli oziosi, i male adattati, i 'piccoli e gli umili', come li chiamano i nostri filantropi, a spese dei forti, degli uomini energici, che costituiscono l'élite, una nuova conquista di nuovi 'barbari' non sarebbe affatto impossibile" (*Ib.*, p. 134).

Va qui comunque tenuto conto che l'aristocratico Pareto non chiude affattogli occhi di fronte alla degenerazione delle élites che si chiudano in un conservatorismo senza ricambio, senza osmosi con le forze dello 'strato inferiore della società'. A tal proposito c'è un'intonazione tutta socialista, in sintonia con Proudhon e con Sorel, nel rivalutare il ruolo delle popolazioni provinciali, lontane dalla corruttela e dalla proletarizzazione delle grandi città come Parigi, Londra, Milano o Roma.

"Attualmente, nelle nostre società, l'apporto dei nuovi elementi, indispensabili all'élite per sussistere, viene dalle classi inferiori e principalmente dalle classi rurali. Queste sono il crogiuolo nel quale si elaborano, nell'ombra, le élites future. Esse sono come le radici della pianta, di cui l'élite è il fiore. Questo fiore passa e appassisce, ma è subito rimpiazzato da un altro, se le radici non sono intaccate. Il fatto è certo, le sue cause non sono ancora ben conosciute. [...] In ogni caso, la vita rurale sembra eminentemente adatta a produrre le riserve che la vita eccessivamente attiva dei grandi centri inciviliti divora" (*Ib.*, pp. 134-135).

Un aspetto fondamentale della riflessione di Pareto è la critica delle ideologie. Sin dall'introduzione ai *Systèmes socialistes*, aveva esposto la tesi che l'uomo non è un essere di pura ragione, ma soprattutto di sentimento e di fede. Dunque un essere che prova un sentimento di piacere nel presentare le sue pulsioni istintive come una motivazione razionale.

Da qui la tendenza ad elaborare teorie e spiegazioni apparentemente razionali e scientifiche, mentre si tratta soprattutto di false spiegazioni delle reali motivazioni di quanto si è fatto. Qui

emerge in superficie un insegnamento tratto da Marx: sull'inversione del tradizionale rapporto fra prassi e teoria, sul valore secondario della teoria rispetto all'azione, sul concetto della teoria come sovrastruttura. In breve su tutto ciò che nella storia viene elaborato dalle ideologie (BOBBIO, 1996, p. 73).

Sull'ispirazione marxiana di Pareto non vi sono dubbi. Anche se conobbe il pensiero di Marx attraverso l'interpretazione fattane da Antonio Labriola, tuttavia sin dal 1897, poco anni prima che apparissero i *Sistemi socialisti*, Pareto difendeva i presupposti del materialismo storico, in quanto vi scorgeva la chiara denuncia del verbalismo in politica, la confusione, cioè, fra ideologia, o fraseologia, e realtà. E proprio nei *Sistemi socialisti*, Pareto coglie l'ambigua duplicità del materialismo storico, recepita dalla cifra di lettura sia dello stesso Labriola che di Benedetto Croce e di Sorel. Ossia: la con testualità fra una concezione popolare, un 'marxismo volgare', per cui si riduce la questione sociale ai processi economici capitalistici, ed invece una concezione propriamente scientifica, del tutto aderente ad un'analisi oggettiva, razionale della storia (*Ib.*, pp. 95-96).

In effetti, Pareto ebbe una lunga corrispondenza di idee e di sentimenti con Georges Sorel, concordando nel giudizio negativo sulla società contemporanea e nell'interpretazione del marxismo (pur discordando sul modo di riutilizzarlo). Dal canto suo Pareto riconobbe al Sorel il merito di aver messo a nudo l'inconsistenza, ed anzi gli aspetti metafisici della pretesa di scientificità e di razionalità della cultura ufficiale, universitaria, accademica. E soprattutto gli riconobbe il merito di aver denunciato i contenuti ideologici delle stesse teorie economiche. In realtà, nella sua critica del marxismo come pretesa spiegazione scientifica della storia, cioè come materialismo storico, il debito di Pareto verso Sorel è ben maggiore di quanto qui rilevi Bobbio.

Ma è soprattutto nel XIV capitolo dei *Sistemi socialisti*, intitolato: *I sistemi scientifici. L'economia marxista*, e precisamente nel primo paragrafo (intitolato: *L'opera di Marx: interpretazioni popolari e interpretazioni scientifiche*) che Pareto si riferisce contestualmente a Sorel, Antonio Labriola e Benedetto Croce, allo scopo di distinguere appunto fra interpretazioni ideologiche ed interpretazioni scientifiche del marxismo.

L'opera di Marx – dice Pareto – può essere considerata sotto tre aspetti diversi: 1° L'opera in se stessa; 2° Le interpretazioni popolari; 3° Le esegesi più o meno sottili degli studiosi. Bisogna inoltre distinguere la parte economica, la parte sociologica, la parte pratica. Esse sono di valore disuguale. Il *Capitale* di Marx è il libro sacro del socialismo e possiede in grado eminente i caratteri che si notano in tutti i libri sacri, ossia l'indeterminatezza e l'oscurità. I marxisti parlano con disdegno della gente che non comprende Marx; ma [...] bisogna ammettere che chi ha la disgrazia di non comprendere esattamente ciò che Marx ha voluto dire è in parte scusabile (PARETO, *I Sistemi socialisti*, pp. 689-690). E qui Pareto chiama a sostegno della sostanziale indecifrabilità del marxismo sia Croce che Labriola e Sorel (*Ib.*, pp. 691-692).

Qui, di suo, Pareto aggiunge: "Le previsioni di Marx e di Engels, a proposito dell'evoluzione economica, alla nostra epoca non si sono verificate. È questo un fatto che tutte le più sottili logomachie del mondo non potrebbero distruggere. Le crisi economiche dovevano divenire sempre più intense e comportare la rovina della società 'capitalista'. Al contrario, esse si sono attenuate. La povertà è diminuita, o in ogni caso non è aumentata; la classe media non è scomparsa; le piccole imprese sussistono e si sviluppano; la concentrazione crescente della ricchezza non si verifica. Precisamente la constatazione di questi fatti ha valso a Bernstein [cfr. la scheda n. XVIII] critiche acerbe: gli si è fatto osservare che, se anche era la verità, egli non doveva dirla" (*Ib.*, p. 693).

Poi Pareto distingue anche in Marx due volti. Da un lato, un insieme di convincimenti profondi, la fede nella necessità della lotta di classe (un 'residuo' che ha una sua indubbia validità per spiegare l'esperienza sociale). Dall'altro lato, c'è in Marx un fattore ideologico poco convincente, quali risultano le sue teorie 'scientifiche', chiamate in campo per provare semplici postulati ideologici. Sotto questa angolazione, Pareto conclude che risulta del tutto priva di fondamento la pretesa prova scientifica che lo sviluppo oggettivo dell'economia capitalista renda ineluttabile la lotta di classe e l'avvento di un ordine socialista.

E nondimeno, c'è "in Marx una parte sociologica che è superiore alle altre, e che si trova spesso d'accordo con la realtà. Marx ha un'idea molto netta: quella della lotta di classe; questa idea

ispira tutta la sua azione pratica, ed egli vi subordina tutte le sue ricerche. È ciò che distingue la fede dalla scienza; la fede ammette che le sue verità siano confermate dalla scienza, ma non tollera che la scienza le contraddica" (*Ib.*, l.c.).

Qui in sostanza Pareto distingue la parte valida della concezione marxiana in questo impiego di ideologie, di 'derivazioni', di per sé false, non scientifiche, ma dotate di indubbia utilità sociale. Per cui la parte valida del marxismo è il 'mito della rivoluzione' (elaborato, assieme a Engels, nel *Manifesto*). Un mito che risponde ad un bisogno profondo della società per rinnovarsi. La parte caduca è invece la pretesa scientificità della teoria del necessario avvento del socialismo (teorizzato nel *Capitale*).

È al punto di vista dell'originalità dei concetti, - sottolinea Pareto - la parte economica non costituisce il punto centrale delle opere di Marx. In realtà, benché il *Capitale* sia l'opera più estesa di Marx, è nel *Manifesto del Partito comunista* che si trova questo punto centrale, e il *Capitale* non è che un'appendice, destinata a sbarazzare il terreno delle obiezioni che si potrebbero fare alla dottrina, fondandosi sull'economia politica" (*Ib.*, p. 696).

Riferendosi alla constatazione di Sorel - riportata in nota - sul carattere religioso del socialismo, in effetti Pareto vi riconosce un'ideologia pseudo-scientifica, oggettivamente non dimostrabile ma appunto socialmente utile, in quanto 'derivazione' basata su di un insieme di 'residui' molto importanti per la società, perché sono fondati effettivamente su veri sentimenti.

"Un marxista, G. Sorel, ha visto molto bene il carattere religioso del socialismo democratico, e quanto egli dice può anche applicarsi al marxismo" (*Ib.*, p. 733n). Sorel coglie una grande analogia fra l'attitudine della Chiesa cattolica e quella di certi socialdemocratici tedeschi. Come gli oratori, gli innografi e i liturgisti cattolici si sforzano di introdurre nei loro scritti il maggior numero di parole e pezzi tolti dalle Scritture, così certi marxisti si fanno un vocabolario molto succinto, tratto dalle opere di Marx (*Ib.*, l.c.).

Sotto questo profilo anche il marxismo andrebbe visto come religione secolare, il cui corpo di dottrine si compone di principi tratti dai suoi testi sacri (il *Capitale*, appunto). Su questa base si spiega il successo delle idee di Marx, proprio in quanto 'religione socialista'. E non in quanto teo-

ria scientificamente corrispondente ad una constatazione di tipo scientifico-politico. L'opera di Marx non va apprezzata sul piano della scienza politica, ma su quello della sociologia, ossia – spiega Pareto – sul piano di una visione morale della vita sociale.

Le teorie di Marx sono basate su un apparato pseudo-scientifico ed una terminologia apparentemente scientifico-razionale, perché si rivolgono ad un pubblico di operai e di medio-borghesi culturalmente convinto del primato della scienza e che attraverso una terminologia pseudo-scientifica può essere convinto della bontà della causa comunista. Ma quel che vale è il raggiungimento dello scopo di configurare come vero totalmente e senza rimedi politici lo sfruttamento capitalistico, e – pertanto - auspicabile senza riserve la rivoluzione proletaria. Ed anche se questo non corrisponde pienamente alla realtà oggettiva, comunque si tratta di un'ideologia che in una società resa statica dall'individualismo serve a stimolare all'azione, al cambiamento.

“Il valore obiettivo delle opere di Marx è stato grande, e lo è ancora oggi. Non è difficile chiarire la ragione di questo fatto. La religione socialista si rivolge agli operai ed ai piccoli borghesi, soprattutto al proletariato intellettuale, cioè insomma a persone che non mancano d'istruzione. Essa dunque difficilmente poteva fare a meno di rivestire una forma scientifica, che del resto alla nostra epoca è la tendenza di quasi tutte le dottrine e religioni. Ora, le opere di Marx ed Engels presentano un felice miscuglio di passione e di ragione, capace di dare soddisfazione all'esegesi comune ed a quella scientifica. Dal punto di vista letterario non si può che ammirare la chiara visione del fine, l'energia, la perseveranza con cui Marx ed Engels battono in breccia il regime capitalista. L'attenzione del lettore è sempre, per le vie più diverse, riportata a contemplare i misfatti di questo regime, che sono dipinti coi colori più veri [...]. L'uomo inasprito dalla miseria e dagli sforzi infruttuosi della lotta per la vita, che è o si crede vittima di ingiustizie sociali, trova le sue sofferenze spiegate nelle opere di Marx, che gliene rivelano le cause: il plus-lavoro, il plusvalore usurpato dal capitalista, il grado di sfruttamento del lavoro [...]” (*Ib.*, p. 733).

Al successo dell'opera di Marx contribuiscono dunque altri fattori, niente affatto scientifici o

oggettivi, ma radicati invece nella psicologia degli individui. Fra questi fattori, il sentimento di appagamento che si prova quando qualcuno ci chiarisce quanto sin qui era confuso. Inoltre la stessa oscurità di certi passaggi delle teorie marxiane gratificano la nostra idea di essere a conoscenza di verità che pochi capiscono.

“L'oscurità, in certi punti, dell'opera di Marx concorre a produrre lo stesso effetto. L'uomo è attratto dal mistero e, quando cominciamo ad ammirare un'opera, anche le oscurità che vi notiamo fanno crescere tale ammirazione. Inoltre, noi finiamo col credere di averle comprese, di aver sollevato il velo che avvolge il pensiero dell'autore. Da una parte, questa interpretazione, essendo frutto della nostra immaginazione, è necessariamente d'accordo coi nostri sentimenti; noi vediamo nell'opera dell'autore interpretato ciò che vi mettiamo noi e, naturalmente, troviamo che sono concetti eccellenti. D'altra parte, l'idea che, mentre il vero significato sfugge alla maggior parte degli uomini, noi soli siamo riusciti a scoprirlo, ci procura vivi godimenti d'amor proprio, che sempre più ci attaccano all'opera interpretata e al suo autore” (*Ib.*, p. 734).

D'altronde la soggettività, il fattore ideologico, le 'derivazioni' in cui consiste questa teoria di Marx non sono uno pseudo-concetto o una pseudo-scientificità più grave di quelle spiegazioni di certi economisti, soprattutto quelli che elaborano teorie ottimiste sulla sviluppo dell'economia (*Ib.*, l.c.). Pertanto, sebbene del tutto priva di un vero fondamento scientifico, la teoria marxista diventa utile per guidare la classe operaia alla conquista del potere. E cioè del tutto valida per dare un punto di riferimento ideologico-programmatico a questa nuova *élite* che vuole spossessare l'antica. Rispetto a questo, i dibattiti sui contenuti di certe parti della teoria sono del tutto inutili e non possono cambiare niente in una visione che nel complesso è capace di riassumere i motivi della rivendicazione politica e di tradurli in azione.

Sotto questo profilo, serve a poco riconoscere che aveva ragione Bernstein a sottoporre a revisione critica certi postulati che i marxisti ritenevano verità indiscutibili. In questo, Bernstein non capiva che il quadro complessivo, per quanto pseudo-scientifico, ideologico, serviva egregiamente al movimento socialista. “Del resto, quali che siano i motivi che hanno operato all'o-

rigine, per fare delle opere di Marx e di Engels le *Sante Scritture* del socialismo, questa scelta, una volta fatta, si mantiene per forza di inerzia, e perché, in genere, le religioni non possono mutare esplicitamente le basi su cui poggiano. Si può cambiarle indirettamente, con l'esegesi e la casistica, ma bisogna sempre rispettarle, almeno in apparenza. È utile avere un segno di riconoscimento, una bandiera; si può scegliere quella che si vuole, ma dopo averla scelta, non la si può cambiare. I congressi socialisti hanno seguito finora questa via; essi hanno dato con ciò una prova di saggezza e di sagacia, la quale mostra che sono realmente un'élite" (*Ib.*, p. 735).

Infine, Pareto si riferisce esplicitamente a Sorel anzitutto per sottoscriverne la critica al socialismo umanitario, pacifista, solidarista (che assomiglia all'ottimismo degli anni che precedono il 1789). Peraltro, Pareto non dimentica di sottolineare anche le esagerazioni di Sorel sui temi sia dell'antipacifismo, della critica al socialismo sdolcinato, sia dell'eccessiva focalizzazione sull'antagonismo di classe. "Sorel ha combattuto, con forza ancor maggiore di Marx, il socialismo mellifluido e sdolcinato, l'umanitarismo democratico, che tanto si rafforzano ai nostri giorni. Vi è molto di vero in ciò che dice G. Sorel, ma vi è anche dell'esagerazione. Per sfuggire alle divagazioni del tolstoismo, non dobbiamo andare all'eccesso opposto" (*Ib.*, pp. 745).

In realtà, Sorel sostiene che una rivoluzione umanitaria è un controsenso. E comunque una tale "rivoluzione idealista si tradurrebbe, ancora una volta, in immense distruzioni di forze" morali (SOREL, *La ruine du monde antique. Conception matérialiste de l'histoire*, Paris, 1903, p. 278). Invece, saranno proprio i valori etici, la 'morale sociale', ad uscire rafforzati dalla concretezza della lotta contro il capitalismo. A suo dire, è nella rivoluzione proletaria che i lavoratori "si ricorderanno dei precetti dell'Internazionale e non si lasceranno facilmente imporre né socialismo di Chiesa né socialismo di Stato" (*Ib.*, l.c.). L'obiezione di Pareto è che Sorel non si accorge affatto che l'ideologia umanitarista e pacifista fa parte del marxismo come di ogni altra religione. Non risulta per niente incompatibile con una contestuale predicazione della lotta di classe, configurando quest'ultima come un'alternativa all'impossibilità oggettiva di perseguire soluzioni pacifiche.

Qui in sostanza Pareto intende dire che Sorel combatte invano gli aspetti ideologici del marxismo, in quanto non comprende che anche nelle 'derivazioni', nelle ideologie specifiche di quel 'socialismo reale' c'è la presenza di quei 'residui', di quel sentire profondo che in ogni programma politico si riconnette alle più vitali pulsioni umane. E fra queste non c'è solo il sentimento della lotta, ma anche quello della pacificazione, della conciliazione, della solidarietà.

L'ideologia della lotta di classe riduce invece a due soli tipi di motivazione antagonista il confronto sociale. In questo procedere, la selezione risulta molto ridotta. Al contrario, il pur necessario confronto va ampliato ad una varietà di modi di sviluppare la concorrenza, e conseguentemente una più ampia selezione sociale. Inoltre, se anche il comunismo potesse eliminare la concorrenza economica, bisognerebbe sostituirla con qualcosa di altro, che fosse in grado di sviluppare una selezione migliore. Nel frattempo niente ci garantisce che eliminando la concorrenza non si distrugga tutta la macchina economica.

"L'interpretazione scientifica ha riconosciuto che non vi erano solo due, ma un gran numero di classi; che non vi era una sola forma di lotta: quella della distruzione diretta, ma ve n'era un'infinità, e che queste diverse forme avevano anche un diverso valore, quanto alla prosperità della specie. Queste diverse forme di lotta sono modi di concorrenza, e non bisogna dimenticare che questa è il più potente strumento di selezione che si conosca, per gli individui come per gli organismi sociali. Anticamente la concorrenza bellicosa ha distrutto buon numero di organismi politici più o meno imperfetti; attualmente questa concorrenza ha perduto molto della sua forza fra i popoli civili, tuttavia si esercita ancora, fra questi e i popoli non civili. Gli effetti della concorrenza economica sono ben noti. Se si riesce a sopprimerla, bisognerà sostituirla con qualche altro strumento di selezione, a rischio d'una rapida decadenza di tutta l'organizzazione economica" (*Ib.*, pp. 750-751).

Certo è errato, fuorviante, considerare la dinamica sociale unicamente sotto il profilo della lotta di classe (secondo cioè un'ideologia basata sulla riduzione della complessità storica e sociale al conflitto meramente economico-politico fra due sole classi, due sole alternative). Tuttavia non va

dimenticato che la vera chiave del progresso è data soltanto dall'alternarsi di diverse élites al potere, dalla sostituzione al posto di quelle divenute statiche con altre, latrici di valori più attualmente condivisibili, da parte di tutti, nella partecipazione ai fini collettivi. Peraltro, il progresso stesso non è mai definitivo e costante, ma in perenne movimento nella circolarità degli eventi umani.

In questa prospettiva, l'ideologia socialista, apprezzata nei suoi giusti limiti, ha una sua vali-

dità in questa circolazione ed in questo progresso. Se poi la si volesse, e potesse, considerare in declino, si dovrà trovare pur sempre un'altra ideologia trainante, un altro 'mito politico', capace a sua volta – come Pareto dice, recependo la nozione da Sorel – di *rigenerare la società* nel perseguimento di nuove forme. E queste solo apparentemente nuove, in realtà 'derivate' dai basilari 'residui' del sentire profondo e perenne dell'umanità incivilita.

Le opere

- *Cours d'économie politique professé à l'Université de Lausanne*. To. I-II (1896-97).
- *La liberté économique et les événements d'Italie* (1898).
- *Les Systèmes socialistes*. To. I-II (1901-1902).
- *Manuale di Economia politica con una introduzione*

alla scienza sociale (1906)

- *Le mythe vertueuse et la littérature immorale* (1911).
- *Trattato di sociologia generale* To. I-II (1916).
- *Fatti e teorie* (1920).
- *Trasformazioni della democrazia* (1921).

La critica

H. STUART HUGHES, *Consciousness and Society*, New York, 1961; T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, Bologna, 1962; R. ARON, *Les grandes doctrines de sociologie historique*. To. II, Paris, 1962; A. PIZZORNO, *Sistema sociale e classe politica*, in: *Storia delle idee politiche, economiche e socia-*

li. Torino, 1971, VI, pp. 13-37; G. BUSINO, *Introduzione* [e Note bio-bibliografiche], a: V. PARETO, *I sistemi socialisti*. A cura [e con prefazione] di Giovanni Busino. Torino, Utet, 1974; Paolo BONETTI, *Il pensiero politico di Pareto*. Bari, 1994; N. BOBBIO, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, 1996.

Gaetano Mosca

(Palermo, 1858 - Roma, 1941)

Nasce a Palermo da una famiglia però piemontese, originaria della provincia di Novara. Nel 1877 si iscrive alla Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Palermo. Termina gli studi universitari nel 1881 con una tesi intitolata *Sui fattori della nazionalità*. Subito dopo inizia a frequentare i corsi della Scuola economico-amministrativa presso la Facoltà di giurisprudenza di Roma. Tornato a Palermo conclude nel 1883 l'opera in cui viene formulata per la prima volta la sua teoria della classe politica. Il titolo è: *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare*. A questa deve la sua fama. Intanto ottiene la libera docenza di diritto costituzionale presso l'Università di Palermo (nel 1885) con la tesi che verrà pubblicata intitolandola: *Dei rapporti fra il parlamento e il potere giudiziario*. L'anno seguente pubblica *Le costituzioni moderne*, testo con cui ritorna sulla sua iniziale critica radicale al sistema parlamentare e prefigura quei concetti che poi prenderanno corpo negli *Elementi di scienza politica*, specialmente la nozione di 'difesa giuridica' (SOLA, 1982, pp. 81-82).

Dopo i vani tentativi di vincere i concorsi universitari per il Diritto costituzionale, Mosca nel 1887 vince invece il concorso di revisore dei resoconti parlamentari presso la Camera dei deputati. Si trasferisce nuovamente a Roma, iniziando un periodo in cui l'attenta osservazione delle vicende parlamentari influenzerà la sua successiva riflessione politologica.

Nel 1891-92 diventa segretario particolare dell'onorevole Di Rudinì, allora capo del governo. Nel 1895 pubblica gli *Elementi di scienza politica*, presentandoli al concorso per essere ammesso all'Accademia dei Lincei. Risultato vano anche questo tentativo, continua la sua indagine politologica e fra il 1895-96 entra in contatto sia con Pareto (tramite Maffeo Pantaloni ed Enrico Barone) che con Guglielmo Ferrero (*Ib.*, pp. 82-83).

Nel 1896 vince finalmente il concorso di professore straordinario di Diritto costituzionale presso l'Università di Torino, dove gli viene anche affidato l'incarico di Storia della Scienza politica, che svolgerà fra 1897-1909. Nel 1899 è professore ordinario. Nel 1900 è incaricato per l'insegnamento di Economia politica nella stessa Università torinese, presso la quale svolge in quell'anno un ciclo di sei incontri sui principi fondamentali di tale materia.

Inizia nel 1901 la collaborazione al *'Corriere della sera'*, destinata a durare per un venticinquennio. Questa sua attività di pubblicista sui maggiori giornali e riviste del tempo è testimoniata non solo sulla *'Tribuna'* di Roma, sul *'Giornale di Sicilia'*, sulla *'Gazzetta del Popolo'*, sul *'Giornale d'Italia'*, ma anche su *'L'Unità'* di Salvemini (1917) e su *'La Rivoluzione liberale'* di Gobetti, nel 1923 (*Ib.*, p. 89).

Intanto, nel discorso inaugurale dell'anno accademico del 1902-03, Mosca legge la sua prolusione intitolata *Sul principio aristocratico ed il democratico nel passato e nell'avvenire*. Lascia l'incarico dell'insegnamento di Economia politica e riassume quello di Diritto costituzionale, ora presso l'Università Commerciale 'Bocconi' di Milano.

Nel 1904 rilascia un'intervista a Mario Calderoni su *'Il Regno'*, la rivista nazionalista fiorentina, diretta da Corradini. Qui prende ora le distanze dalle sue stesse precedenti posizioni fortemente conservatrici. Nondimeno, nel 1907, decisa è la sua opposizione all'introduzione del suffragio femminile in Italia. In questo stesso anno è eletto preside della Facoltà di giurisprudenza di Torino e pubblica sul *'Corriere della Sera'* un articolo che resterà fra i più noti (*Feudalesimo funzionale*). Vi anticipa infatti la futura critica al sindacalismo rivoluzionario ed ai suoi approdi nel corporativismo fascista. Nel 1908 entra a far parte del consiglio direttivo della terza serie della *'Riforma sociale'* (*Ib.*, pp. 84-85).

Nel 1909 viene eletto deputato nel collegio siciliano di Caccamo. Ha così l'occasione di inrevenire direttamente contro il progetto di introdurre il suffragio universale. Posizione ribadita nel 1912 contro il disegno di legge di Giolitti di allargamento del suffragio elettorale ed in particolare dell'estensione di tale diritto alle donne. Esce frattanto un suo libretto in cui raccoglie articoli pubblicati precedentemente, durante la guerra italo-turca, intitolato appunto *Italia e Libia*. Nel 1913 è rieletto nello stesso collegio di Caccamo, con un programma 'liberal-conservatore'. L'anno successivo fa parte del governo, divenendo, nel primo (e poi nel secondo) governo Salandra, sottosegretario al Ministero delle Colonie. Un incarico che dunque terrà fino al giugno 1916 (*Ib.*, pp. 86-87).

Nel 1915 è in Libia per trattare con i governatori locali questioni amministrative della nuova colo-

nia. Nel 1916-18 scrive sugli effetti economici della guerra e sugli spostamenti di ricchezza intervenuti fra le varie classi sociali. Si dedica anche ai problemi della politica alimentare dell'Italia durante il conflitto. Nel frattempo, lascia l'insegnamento di Diritto costituzionale, sostituendolo con quello di Scienza politica, ma sempre presso la Bocconi (*Ib.*, pp. 87-88).

Ormai al termine del conflitto mondiale, nel marzo del 1919 interviene alla Camera sull'aumento del costo della vita e sul crescente impoverimento dei ceti medi, cioè degli impiegati pubblici e delle altre categorie di percettori di reddito fisso. Nello stesso anno interviene di nuovo sulle proposte di modifica del sistema elettorale. È nominato senatore e membro del *Consiglio superiore della Pubblica istruzione*. Nel 1920 è membro della *Commissione per la piccola proprietà*, presso il Ministero dell'Agricoltura, e commissario del *Fondo dell'Emigrazione*. Nel 1921 entra a far parte della *Commissione per la Politica estera* del Senato (*Ib.*, pp. 87-88).

Fra 1922-23, continua la sua attività politica. Risulta infatti eletto membro del *Consiglio superiore coloniale* (nel quale resta fra 1923-27).

In particolare, nello stesso periodo inizia un'ulteriore momento della sua riflessione. Si tratta di uno spostamento di prospettiva analitica che avviene contestualmente alla conoscenza con Roberto Michels (il sociologo che, espulso dal Partito socialdemocratico tedesco, ha trovato ospitalità in Italia, a Torino). Sin dal 1912 infatti Mosca aveva recensito del Michels, positivamente, la *Sociologia del partito politico*. Ed è Michels che gli fornisce l'occasione, nel 1923, di tenere a Basilea un'importante conferenza sul Machiavelli e su Botero. Nello stesso nel 1923 pubblica sulla rivista di Piero Gobetti (*'La Rivoluzione liberale'*) un saggio critico sul materialismo storico.

Il complesso intreccio della sua intensa attività fra ricerca accademica, insegnamento e partecipazione politica, si conferma nel 1924. Da un lato, nel gennaio di quell'anno, Mosca conferma dalle

pagine del *'Corriere della Sera'* la sua opposizione al sindacalismo, già annunciata nel 1907 (con *Feudalesimo funzionale*), indicando ora questa stessa particolarizzazione della politica nelle proposte di legge del governo fascista per la formazione di una Camera corporativa. Dall'altro lato, chiamato (da Torino, dove Gobetti gli dedica un commosso commiato su *'La Rivoluzione liberale'*) a Roma, proprio nell'ateneo della capitale, nel febbraio 1924 Mosca tiene - alla presenza di Croce, V.E. Orlando, E. Ferri, V. Scialoja e F. Scaduto - la prolusione intitolata *Lo Stato-città antico e lo Stato rappresentativo moderno*.

Fra 1924-26 si delinea la sua posizione nei confronti del fascismo, in una critica palese e franca, che gli eviterà l'aperta rottura con il Regime. Nel 1924 chiede al Re un'udienza privata per porgli il quesito di quali misure intendesse prendere dopo l'assassinio di Matteotti, per ristabilire la legalità. Nel 1925 è eletto membro della *Commissione permanente di accusa dell'Alta Corte di Giustizia* per la XXVII legislatura. Nel 1925 aderisce al manifesto di Benedetto Croce in risposta a quello degli intellettuali fascisti. Prende inoltre di nuovo posizione sul sindacalismo (allora considerato ancora l'espressione del più genuino fascismo), con una relazione svolta nella riunione del Consiglio nazionale del Partito liberale, nella sede romana. In questi frangenti tiene il suo più importante discorso parlamentare, intervenendo sulle proposte di legge che condurranno all'attribuzione dei pieni poteri al capo del Governo.

Finalmente è nel 1931 nominato socio dell'*Accademia dei Lincei*. Ma il 20 novembre giura davanti al rettore dell'Università di Roma, come richiesta, la fedeltà al re ed al regime fascista. Negli ultimi anni si dedica alla storia delle dottrine politiche, raccogliendo quando aveva su tale argomento precedentemente trattato nelle sue lezioni e nei suoi articoli. Nel 1933 apparvero infatti le *Lezioni di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche*, che ebbero ben sedici ristampe e quattro traduzioni in lingue straniere.

Il pensiero

Quanti si sono dedicati all'analisi del pensiero di Mosca convergono sulla matrice complessa del suo conservatorismo. E dunque, di quale

conservatorismo si tratta? Il quesito non si porrebbe se questo suo atteggiamento si esaurisse nella difesa ad oltranza di privilegi di classe e di

posizioni personali. Un conservatorismo che qui sarebbe sintomo evidente della crisi di legittimazione, del declino della classe di governo che aveva compiuto l'unità italiana nella seconda metà del XIX secolo.

D'altro canto, la lettura dei testi moschiani dimostra quanto egli sia distante dal liberismo economico camuffato da liberalismo politico, ossia dall'accettare il primato cetuale che la borghesia contrabbandava in una sua formalistica garanzia di eguaglianza giuridica per tutti. Quello che si rivela pertanto come la vera chiave di lettura di tutta la sua riflessione è l'idea di una continuità - tutta dinamica, dunque non fissamente conservatrice - dell'intera esperienza politica.

Riducendo all'essenziale questa sua concezione della continuità storica, politica, istituzionale, si potrebbe avanzare l'ipotesi di una visione fondata su una particolare accezione di 'tradizione'. E cioè l'individuazione di valori politici stabili, permanenti, quale sostanza della tradizione stessa, a fronte del continuo, inarrestabile, e comunque vitale, variare delle sue forme.

Lungo questa direzione si colloca, anzitutto, il suo riferimento ai valori di libertà, di ordine, di differenziazione capacitario-meritocratica. Convinzioni e concetti che su di un fronte lo ravvicinano a quei tradizionalisti che, alla svolta drammatica fra XVIII-XIX secolo, riuscirono a contemperare la conservazione dei valori etico-religiosi senza scadere in alcuna forma di integralismo reazionario, passatista. Questo invece fecero troppi altri loro compagni di sventura, i quali si trovarono a fronteggiare anch'essi il radicalismo rivoluzionario, dando però a questo una risposta anch'essa estrema, radicale, a sua volta integralistica in senso conservatore.

D'altra parte, sull'altro versante speculativo, Mosca si rende pienamente conto che l'urgenza del pericolo di una rivoluzione radicale incombe sull'attuale società borghese, soverchiamente 'staticizzata', conservativamente ostile ad ogni cambiamento nella gestione del potere e dunque decadente. E soprattutto decadente in quello che era il suo ganglio vitale: la classe politica.

Da qui la convinzione di Mosca di dover identificare in ben altri tratti il carattere della vera 'classe di governo'. Ossia: la minoranza attiva che si rivelasse capace di esprimere la propria volontà di primato in un'interpretazione al tempo

stesso *statica nei valori* di riferimento e *dinamica* nell'individuazione della necessità di aprirsi alle nuove istanze, di inglobarle in qualche modo sostanzialmente. E pertanto non si limitasse a pure e semplici operazioni di trasformismo, nei programmi e nelle finalità della classe cui intendeva sostituirsi al governo della società.

In questo modo soltanto, si sarebbe del resto potuto evitare il pericolo di derive rivoluzionarie in senso radicale. Sì, perché a ben vedere, - sottolinea Mosca - la nozione stessa di 'circolazione' e di 'osmosi' fra la classe al governo e l'opposizione (la 'classe potenzialmente di governo') riposa sempre su di una visione 'rivoluzionaria'. E cioè su di un'interpretazione anch'essa tradizionale della politica, nel senso di una perenne circolarità dei regimi politici. A sua volta, circolarità sia nel senso di un'inarrestabile sequenza di classi di governo che nel succedersi dei periodi sono in ascesa verso il vertice della società e del potere, sia nel senso, viceversa, di classi di governo che invece degenerano, decadono, precipitandosi nella fase più bassa del complessivo ciclo storico.

Rivoluzione, dunque, secondo il significato etimologico del termine. Cioè come un *rivolgersi della storia per tornare ai suoi primi principi*. Come il percorso che gli astri compiono nella loro 'rivoluzione' annuale, intorno al sole, nel nostro sistema planetario. Anche la politica - come ricordava Carlo Curcio in un suo famoso saggio degli anni Trenta del XX secolo - , anche la politica ha questa sua 'rivoluzione' nel senso di una continuità ininterrotta nel suo moto complessivo, quali che siano le cesure, i momentanei o prolungati arresti, le contingenti cesure o involuzioni.

Per cui, avvolti in questo moto inarrestabile, o ci si 'rivoluziona' costantemente, nella ripetizione della sostanza dei valori aggreganti la comunità in forme sempre più ampie e comprensive, oppure di decade, si esce fuori dall'ellittica della società incivilita. Si esce cioè dal 'sistema planetario' della nostra politica (laddove sia correttamente intesa come pulsione verso l'incivilimento). E ci si reinserisce nel ciclo sempre reversibile della 'non politica', ossia della 'barbarie'.

Sotto questo profilo, acquista dunque un inequivocabile significato l'analisi moschiana dell'esperienza sociale dal punto di vista di una scienza politica. Scienza che razionalmente deve conside-

rare i propri limiti. Non si può infatti ridurre tutto l'umano a mera razionalità o ad una totale omogeneità dei caratteri, dei moventi, delle capacità.

Pertanto, lo 'statuto' fondamentale della scienza politica va secondo Mosca ricercato non già nel fine di legittimare in base ad un'ideologia pseudo-scientifica i singoli sistemi politici esistenti. Si tratta infatti di spiegare di questi sistemi la *nascita*, l'*organizzazione*, il pieno *sviluppo* ed infine la *decadenza*. Ma un aspetto su cui Mosca insiste è di *non confondere* le *leggi naturali* e le *leggi della politica*. Altrimenti la scienza politica si riduce al 'darwinismo sociale', al biologismo animale, alla teorizzazione della 'lotta per l'esistenza'. Qui domina infatti l'errato presupposto che la politica si possa ridurre ad un antagonismo barbarico fra due modi alternativi, reciprocamente esclusivi, di esistere e di pensare. Da qui la critica rivolta precocemente da Mosca alle teorie evoluzionistiche. Ed in particolare alla falsa idea del determinismo dell'ambiente fisico o della razza.

Sotto un tale profilo critico verso ogni tentazione razionalista, invece la scienza politica può svolgere utilmente due funzioni chiarificatrici. La prima, negativa, liberando il campo dalle dottrine erronee sulla società e sullo Stato. Ossia quelle teorie che avevano sostenuto Saint-Simon, Comte [cfr. la scheda n. IV] e tutta la successiva scuola 'positivista', nel senso di sostituire una pretesa scientificizzazione del sapere e dell'intera esperienza politica a quello che loro etichettavano come un obsoleto mondo di valori, di idee, di strutture politico-istituzionali. A questo mondo antico che indicavano come un 'sistema metafisico' (sorpasato, inutile e dannoso, in quanto sconnesso dall'esperienza reale, dalla concretezza storica e politica) i saint-simoniani contrapponevano il 'sistema positivo', l'indagine condotta con i criteri propri delle scienze naturali e fisico-matematiche, che appunto avevano alimentato in quella seconda metà del secolo utopie evoluzioniste, molto pericolose sul piano delle idee e ideologie politiche.

Il 'darwinismo sociale' secondo Mosca era quanto di più fuorviante vi potesse essere per ogni tentativo di comprendere la politica. Su quella base evoluzionista la teoria della circolazione delle élite finiva per sfociare nel razzismo. Un approdo tanto più pericoloso in quanto incentrato sulla fede che la scienza indicasse la

chiave di volta della politica appunto nell'evoluzione naturale, nell'affermazione delle specie più capaci di imporsi e quindi più adatte ad affrontare la lotta per l'esistenza.

D'altro canto, in questa sua denuncia dei fraintesi impliciti ad una tale 'scientificizzazione' della politica, Mosca denunciava anche la pericolosità di considerare le idee socialiste un correttivo adatto ad un simile 'aristocraticismo' evolutivo. Infatti, riguardo alle pressanti istanze del socialismo, se al pari di Pareto nemmeno lui dubitava della validità morale di quegli ideali di giustizia e di uguagliamento, tuttavia Mosca riteneva il 'materialismo storico', l'evoluzionismo di fondo della concezione marxiana del 'socialismo scientifico', atteggiamenti di pensiero di per sé incentrati su di un utopismo doppiamente fuorviante e pericoloso per la continuità della stessa civiltà.

Da un lato, questa fede acritica nella 'scientificità' della politica e della creduta evidenza delle presunte leggi dell'evoluzione storica in senso materialistico, sfociando con il 'materialismo storico' marxista, nell'asserzione del primato dell'economia sulla politica e sull'etica, privava lo stesso movimento socialista del nucleo forte della sua ideologia. E cioè gli toglieva quel criterio morale che era il solo fattore che legittimasse la pretesa di sostituire la classe politica al potere, la classe borghese degenerata nell'egoismo.

Dall'altro lato, proprio il 'materialismo storico' faceva diventare il socialismo un progetto utopico, astratto, razionalistico, senza nesso con la reale dimensione dei problemi politici e della questione sociale. Riguardo poi al problema storico del necessario avvicinarsi al potere delle *classi elette*, questo socialismo scientifico doveva ineluttabilmente usare la maniera forte per imporre le sue astrazioni alla realtà. Non a caso la 'dittatura del proletariato' era l'immediata misura che quel socialismo intendeva adottare, contraddicendo, con l'imposizione della volontà di una minoranza, il preteso automatismo della sostituzione del socialismo al capitalismo borghese, dell'eguaglianza e della libertà alle oligarchie ed al dispotismo.

Con questa sua critica peraltro Mosca caratterizzava la sua teoria della circolazione delle 'classi politiche' in senso avverso anche alle istanze democratiche diverse dal socialismo marxiano-marxista. Convinto che un governo

della maggioranza non fosse mai esistito né che fosse possibile, Mosca criticò l'ampliamento del suffragio elettorale attuato nel 1882 e nel 1912. Nondimeno, pur condannando quella che riteneva un'idea astratta di democrazia, riconobbe ai sistemi democratici realmente attuati nella storia il merito di aver prodotto il sistema di libertà attuale. Da qui appunto l'esigenza di formare una valida classe politica, capace di riconoscere l'intelligenza, la capacità ed il merito.

Del resto, allora, nei primi decenni dell'Italia post-unitaria, uno dei principali difetti del sistema politico era il poco conto in cui negli organismi politici era tenuta la competenza. Fra le due classi dei ricchi e dei poveri in antagonismo, Mosca voleva quindi affermare il primato la *classe intellettuale*. La sola classe che poteva "scansare gli urti violenti e le rivoluzioni subitane" e quindi "effettuare con forte costanza quei lenti e gradualmi miglioramenti dell'organismo sociale, che sono finora quasi i soli che abbiano saputo durare, e che ordinariamente non si risolvono nell'orgia di un giorno, in effimere apparenze o in bolle si sapone" (G. MOSCA, *Le costituzioni moderne*, in: ID., *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*. Milano, 1958, p. 536).

In quello che si rivela come il fondamento della sua visione politica liberal-conservatrice, Mosca ha del conservatore il realismo politico, il senso della storia come maestra di vita, il pessimismo antropologico, la sfiducia quasi radicale sia nel progresso morale dell'umanità che nel progresso civile. Dunque la sua è una visione drammatica della storia. Ma non senza la fiducia della presenza in essa di una luce-guida, anche nei periodi più oscuri. Questo lo avevano detto poc' anzi spiriti generosi come lui, non solo il neoilluminista-latomista Romagnosi [cfr. la scheda n. V], ma anche il socialista rivoluzionario Sorel [cfr. ancora la scheda n. XVIII]. Si trattava comunque di una luce accesa pur sempre da una ristretta minoranza morale ed intellettuale. Un'aristocrazia del pensiero, tale cioè da impedire "all'umanità di imputridire nel fango degli egoismi e degli appetiti materiali" (G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*. Vol. secondo. Bari, 1939, pp. 279). Una minoranza attiva alla quale si deve "se molte nazioni sono uscite dalla barbarie e non vi sono mai del tutto ricadute" (*Ib.*, p. 381n).

Riguardo ai caratteri di questa 'minoranza' (o classe politica, o classe 'al governo', o 'potenzialmente di governo') Mosca distingue poi: sia la sua *formazione e composizione*, sia la sua *l'estensione*, sia il suo *rinnovamento* o ricambio, ed infine *l'organizzazione ed i modi di esercizio* del suo potere. Riguardo alla formazione ed alla composizione, la 'classe politica' deve avere sempre qualche requisito (vero o apparente) che sia apprezzato dall'opinione. Cioè una superiorità intellettuale o morale. Da qui tre tipologie di 'classe politica' basate sui diversi fattori che determinano sia l'effettivo accesso ad esse, sia un diffuso consenso da parte dell'opinione. Tali requisiti assumono peculiari caratteristiche funzionali nei diversi periodi storici: ora nel valore guerriero, ora nella sola ricchezza, ora nella funzione religiosa. Ne risultano pertanto le tre forme originarie dell'aristocrazia: *aristocrazia militare*, *aristocrazia del denaro*, *aristocrazia sacerdotale*.

Nell'ulteriore sviluppo storico, a questi requisiti si viene aggiungendo anche l'intelligenza, il possesso della cultura. Carattere che dunque subentra come criterio selettivo solo in uno stadio molto avanzato di civiltà e solo se si accompagni alla capacità di "applicazioni pratiche che se ne possono trarre a vantaggio del pubblico" (ID., *Elementi di scienza politica*. Quarta edizione. Prefazione di Benedetto Croce. Vol. primo. Bari, 1947, pp. 92-93).

Riguardo poi al criterio dell'*estensione*, appunto per il concetto minoritario della 'classe politica', questa è costituita da un gruppo *molto ristretto*, che si avvale del supporto di una classe media, in funzione ausiliaria, resa protagonista della società borghese e dello Stato rappresentativo. Sulla questione del *ricambio* della 'classe politica', se il liberal-conservatore Mosca teme le scosse troppo violente, non rifiuta certamente l'idea di un avvicendamento fra le classi alla guida della società. Avvicendamento ed aperture che però ritiene debbano avvenire con gradualità, con precisi limiti, onde evitare l'avvento del regime di massa, e l'estensione dei diritti politici alla 'plebe' (BOBBIO, 1996, pp. 196-197).

La teoria delle forme di governo, quale un tema classico della filosofia politica, è affrontato da Mosca sin dalle prime pagine della *Teorica dei governi e governo parlamentare* in chiave critica. Secondo lui, saremmo qui di fronte ad una classi-

ficazione fondata su criteri superficiali, meramente numerici (uno, pochi, molti, ossia monarchia, aristocrazia e democrazia). Invece Mosca propone di distinguere esattamente dalle suddette forme di governo, puramente formali, le forme di Stato che risultano secondo la periodizzazione storica peculiare dell'Occidente. Cioè le forme per cui dallo Stato-città (o Città-Stato) si passa allo Stato feudale, da questo alle Signorie (Stato regione), alle monarchie nazionali dello Stato assoluto (nell'antichità quello imperiale, ellenistico e romano, e nell'epoca moderna quello delle monarchie del XVII-XVIII secolo), ed infine allo Stato burocratico contemporaneo.

Un tratto saliente della teoria moschiana va comunque visto nella nozione di 'difesa giuridica', in-

tesa come l'insieme "dei meccanismi sociali che regolano la disciplina del senso morale", ossia il complesso dei principi etico-politici capaci di agire come un freno alle pulsioni egoistiche (MOSCA, *Elementi di scienza politica*, vol. primo, cit., p. 130). Un freno senza il quale nessuna società è in grado di sopravvivere. A tal proposito, Mosca conclude che il miglior sistema di *difesa giuridica* è quello fondato sulla presenza effettiva di più forze sociali contrapposte. Infatti, laddove predominasse una sola forza, le inclinazioni egoistiche finirebbero per prendere il sopravvento all'interno della stessa 'classe politica' e per dare origine ad una delle molteplici forme di dispotismo. Il *buongoverno* è invece il luogo di incontro (istituzionalmente disciplinato) di una pluralità di forze sociali.

Le opere

Si omettono qui le indicazioni sia delle numerose ristampe delle sue opere, sia dei suoi saggi su riviste, sia dei suoi molteplici interventi parlamentari.

- *I Fattori della nazionalità* (1882).
- *Sulla teorica dei governi e sul governo parlamentare* (1884).
- *Dei rapporti fra il parlamento e il potere giudiziario in ispecie in relazione ai giudizi di costituzionalità delle leggi...* (1885).
- *Le costituzioni moderne* (1886).
- *Diritto costituzionale* (1895).
- *Elementi di Scienza politica* (1896).
- *Nuovo corso di Diritto costituzionale* (1897).
- *Lezioni di Diritto costituzionale* (1898).
- *I Primi elementi di economia politica* (1900).
- *Lezioni di Economia politica* (1902).
- *Corso di Economia politica* (1903).
- *Il principio aristocratico e il democratico nel passato e nell'avvenire* (1903).
- *Lezioni di Scienza politica. Università commerciale L. Bocconi. Anno accademico 1922-23* (1923).
- *Saggi di storia della Scienza politica* (1927).
- *Storia delle istituzioni e delle dottrine politiche* (1928).
- *Corso sintetico di storia delle dottrine e delle istituzioni politiche* (1930).
- *Corso di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche* (1932).
- *Lezioni di storia delle istituzioni e delle dottrine politiche* (1933).

La critica

R. BONGHI, *Una questione grossa. La decadenza del regime parlamentare*, 'Nuova antologia', 1884; V. E. ORLANDO, *La decadenza del sistema parlamentare*, 'Rassegna di Scienze sociali e politiche', 1884; N. COLAJANNI, *Di un libro sulla Scienza politica*, 'Rivista popolare di politica, lettere e scienze sociali', 1896; G. FERRERO, *Il militarismo*, Milano, 1898; L. EINAUDI, *La politica economica delle classi operaie italiane nel momento presente*, 'Critica sociale', 1899; C. LOMBROSO, *Il momento attuale*, Milano,

1903; R. MICHELS, *L'oligarchia organica costituzionale. Nuovi studi sulla classe politica*, 'La Riforma sociale', 1907; S. PANUNZIO, *La persistenza del diritto*, Pescara, 1910; ID., *Sindacalismo e medioevo*, Napoli, 1910; P. GOBETTI, *La nostra cultura*, 'La Rivoluzione liberale', 1923; ID., G. M., 'L'Ora', 1924; R. DE MATTEI, *La critica antiparlamentaristica in Italia dopo l'unificazione*, 'Educazione fascista', 1928; ID., *La dottrina della 'classe politica' e il fascismo*, *ib.*, 1931; ID., *Embrioni ed anticipazioni*

della teoria della 'classe politica', 'Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto', 1932; ID., *Cultura e letteratura antidemocratiche dopo l'unificazione*, Firenze, 1937; C. CURCIO, *G. M. e la Scienza politica in Italia*, 'Lo Stato', 1942; S. ROMANO, *G. M.*, 'Rivista di Diritto pubblico', 1942; J. BURNHAM, *The Machiavellians. Defenders of Freedom*, New York, 1943; F. BURZIO, *Essenza ed attualità del liberalismo*, Torino, 1945; G. SANTONASTASO, *La classe politica*, 'L'Acropoli', 1945; P. PIOVANI, *Il liberalismo di G. M.*, 'Rassegna di Diritto pubblico', 1950; G. PERTICONE, *Mosca, Pareto e la teoria dell'élite*, in: PLURES, *Questioni di storia del Risorgimento e dell'Unità d'Italia*, Milano, 1951; G. SANTONASTASO, *La classe politica*, in: ID., *Studi critici*, Bari, 1952; G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Bologna, 1957; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *G. M. e la libertà*, 'Il Politico', 1959; N. BOBBIO, *La teoria del-*

la classe politica negli scrittori democratici in Italia, in: PLURES, *Le élites politiche*, Bari, 1961; N. BOBBIO, *Introduzione a: G. MOSCA, La classe politica*, Bari, 1966; C. CURCIO, *La storia delle dottrine politiche di Gaetano Mosca*, 'Storia e politica', 1967; E. A. ALBERTONI, *G.M. e la teoria della classe politica*, Firenze, 1974; ID., *G. M. Storia di una dottrina politica*, Milano, 1978; G. SOLA, *Introduzione [e Note bio-bibliografiche]*, in: G. MOSCA, *Scritti politici*, Vol. I. *Teorica dei governi e governo parlamentare*, Torino, 1982; P. PASTORI, *Aspetti del conservatorismo politico di G. M.*, in: *Governo e governabilità nel sistema politico e giuridico di G. M.* A cura di E. A. Albertoni. Milano, 1983; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La filosofia della politica*, in: *Dizionario di politica*, Torino, 1983; N. BOBBIO, *Mosca e la scienza politica*, in: ID., *Saggi sulla scienza politica in Italia*. Bari, 1996.

FINITO DI STAMPARE DA
**STABILIMENTO
POLIGRAFICO
FIORENTINO**
NELL'APRILE 2006



Romano Stefanelli nasce nel 1931 a Firenze, dove risiede ed ha il suo studio in via S. Egidio. Le sue opere, eseguite con tecnica mista, ad olio o tempera vanno dalla ritrattistica al paesaggio. Un particolare aspetto della sua attività riguarda la grafica, con ampia produzione di acqueforti, incisioni e litografie. E fra queste ultime spiccano la serie intitolata *La Gigioneide*, del 1965 (avente ad oggetto la satira sulla giustizia), quella de *I fantasmi di Venezia*, del 1973, infine *Versilia*, del 1977. In anni recenti ha dedicato la sua attività alla scultura con produzioni figurative e medagliistica, distribuite in Italia con il

patrocinio del Poligrafico-Zecca dello Stato. La sua attività comprende anche la creazione di gioielli in oro ed argento, eseguiti con la tecnica a sbalzo e cesello. Ma soprattutto, Stefanelli ha dimostrato le sue capacità artistiche nella creazione di ampi cicli di affreschi, eseguiti, in successione cronologica, nelle Chiese di San Michele Arcangelo (Ponte Buggianese), Santa Maria a Torri (Pontassieve), Santa Maria a Massarella (Massaciucoli), Santa Maria Assunta (Quarrata), e nell'importante serie di affreschi nel coro e nelle lunette laterali dell'Abbazia di Montecassino. Ultimo in ordine di tempo, il ciclo per l'abside e la fonte battesimale della chiesa del Sacro Cuore di Albenga. Romano Stefanelli ha eseguito infine numerosi ritratti di personalità del mondo politico, culturale e imprenditoriale. Principali esposizioni: Milano, Galleria Levi - arte contemporanea, 1968; Firenze, Galleria Spinetti, 1969; London, Hilton Art Gallery, 1970; Rovereto, Galleria Tonolli, 1974; Milano, Galleria Globarte, 1975; Milano, Galleria Comanducci, 1978; Firenze, Chiostro di San Marco, 1981; Firenze, Galleria Palazzo Vecchio, 1985; Milano, Galleria San Carlo, 1986; Modena, Galleria d'arte Ducale, 1987; Firenze, Galleria Pananti, 1998; Pisa, Galleria Macchi, 2004.

