

# POLITICS

## RIVISTA DI STUDI POLITICI

n.12

XII  
2/2019

**Direzione:** Diego Lazzarich (Direttore editoriale, Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”) e Alessandro Arienzo (Università degli Studi di Napoli “Federico II”).

**Comitato scientifico internazionale:** Christian Azaïs (Université de Picardie Jules Verne, France); Étienne Balibar (Université de Paris-X, France); Peter Birke (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Kristin Carls (Soziologisches Forschungsinstitut Göttingen – SOFI, Germany); Luc Foisneau (CNRS – Paris, France); Anahita Grisoni (ENS de Lyon); Patrick Gun Cuninghame (UAM-Xochimilco, Mexico); Asad Haider (University of California Santa Cruz, USA); Marta Nunes de Costa (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brazil); Milena Petters Melo (Universidade Federal de Santa Catarina); Codrina Sandru (Transilvania University of Brasov, Romania); Lucia Pradella (King’s College London); Jacob Soll (University of Southern California, USA); Barbara Szaniecki (DSc, Pontificia Universidade Católica, Brasil).

**Comitato scientifico:** Olivier Butzbach (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Carmelo Calabò (Università di Pisa); Marta Cariello (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Alberto Clerici (Università Niccolò Cusano); Cristina Cassina (Università di Pisa); Diego Giannone (Università degli Studi della Campania “Luigi Vanvitelli”); Annalisa Murgia (Università degli Studi di Milano); Spartaco Pupo (Università della Calabria); Mauro Simonazzi (Università degli Studi di Milano); Adriano Vinale (Università degli Studi di Salerno).

**Comitato di redazione:** Alessandro Arienzo, Marta Cariello, Cristina Cassina, Lorenzo Coccoli, Michele Filippini, Diego Giannone, Diego Lazzarich, Giuseppe Perconte Licatese, Pietro Sebastianelli, Adriano Vinale.

**Direttore responsabile:** Michele Lanna.

**Numero:** XII

**Anno:** 2/2019

**Periodicità:** semestrale

**Modalità di raccolta degli articoli:** comitato scientifico.

**Tipo di selezione e valutazione degli articoli:** *double-blind review*

**Standard di citazione:** Chicago Manual of Style 16<sup>th</sup> (Author-date)

**Contatti:** [direzione@rivistapolitics.it](mailto:direzione@rivistapolitics.it)

**Sito web:** [www.rivistapolitics.it](http://www.rivistapolitics.it)

**Social media:** Facebook: <http://www.facebook.com/rivistapolitics>; Twitter: [twitter.com/politicsrivista](http://twitter.com/politicsrivista);

Pinterest: [www.pinterest.com/politicsrivista](http://www.pinterest.com/politicsrivista)

**Copertina:** Elaborazione grafica di Diego Lazzarich.

## Indice

La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario.

Il contributo di Francesco Sansovino

**Giovan Giuseppe Monti**

pp. 1-20

La libertà dei vulcani. Tocqueville in Sicilia

**Francesco Gallino**

pp. 21-36

Paul Ludwig Landsberg e José Ortega y Gasset: la modernità del  
medievalismo postbellico per la nuova società europea

**Carlo Morganti**

pp. 37-50

Laicità, confessionalismo e libertà religiosa nella pubblicistica del  
secondo dopoguerra di Arturo Carlo Jemolo

**Ilaria Biano**

pp. 51-66

Scontro di civiltà ed interregionalismo: ascesa, declino (e rilancio?)  
di due modelli teorici

**Giulia Maria Gallotta**

pp. 67-81

Il politico tra *conflitto* e *mediazione* nella riflessione marxista  
degli anni Settanta. Tronti, Cacciari e De Giovanni

**Luca Basile**

pp. 83-98

Persona e nazismo. Riflessioni a partire dall'opera di Roberto

Esposito

**Salvatore Spina**

pp. 99-109

---

La trattatistica umanistico-rinascimentale italiana sul segretario. Il contributo di Francesco Sansovino.

**Giovan Giuseppe Monti**

### **Abstract**

Since the 1980s, there has been a renewed interest in letter-writing and in the figure of the courtly and chancery secretaries in Modern Age. Starting from a short account of the most relevant historiographical approaches to this theme, I will offer an overview of the Renaissance literature on the secretary and of his role, education and skills. I will thus provide an analysis of one of the main Italian texts entirely dedicated to the figure and formation of the secretary: *Del Secretario* by Francesco Sansovino (Venice, 1564), whose importance lies in having circumscribed and highlighted the specific role of the secretarial profession in Principalities as well as in Republics. Starting from this work, the humanistic treatises on the "Segretario di Lettere" begin to focus on a 'new' and more specialized institutional figure: that of the secretary. Being seen from this perspective, this literature seems to belong to the same cultural frame that prepared the development of the tradition on Reason of State.

### **Keywords**

Francesco Sansovino - Handbooks for Secretaries - Letter-writing - Secrecy - Reason of State

### **1. Il segretario e «i libri del segretario»**

Dagli anni Ottanta del secolo scorso, a partire dagli importanti studi di Amedeo Quondam (1980, 1981, 1983, 1998), si è registrato un rinnovato interesse verso la figura del "Segretario di lettere", e verso la letteratura umanistica e rinascimentale ad essa dedicata. Queste ricerche, incentrate sui «libri di lettere» e sulle «forme del vivere» del Cinquecento, hanno posto le basi per un più approfondito studio non solo delle scritture segretariali, ma anche della specifica funzione tecnico/politica (oltre che retorica) del segretario tra XV e XVIII secolo<sup>1</sup>. Punto di partenza di un più ampio progetto di ricerca sulla trattatistica segretariale italiana tra Cinque e Seicento, questo

---

<sup>1</sup> Vedi Nigro 1983, 1991, 2004; Biow 2002; Simonetta 2004; Gorris Camos 2008; Geremicca e Miesse 2016; Dover 2016; Panzera 2018; Procaccioli 2019.

contributo vuole offrire una prima rassegna sulla letteratura dedicata alla figura del segretario, in un periodo storico in cui si avvertono i primi segnali del passaggio dall’istruzione della *cortigiania* all’istruzione specialistica e settoriale dei funzionari di stato. A tal fine sarà necessario offrire un’indagine, certamente non esaustiva, della trattatistica italiana dedicata al segretario, proponendo di inquadrarla all’interno della più ampia letteratura umanistico-rinascimentale dedicata alle diverse figure di funzionari coinvolti nella conduzione dei «piccoli stati» (Bazzoli 1990).

Il testo che la letteratura di riferimento ha indicato come primo esemplare di opera in volgare interamente dedicata alla figura e alla formazione del segretario<sup>2</sup> è il *Del Secretario* di Francesco Sansovino (1564), un libro che, per genere, si situa nel solco tra trattato e «formulario», e che ebbe larga diffusione in Italia ed Europa fino al XVIII secolo (Quondam 1981; Fiorato 1989). Il testo dell’autore veneziano è un vero e proprio trattato di composizione, volto ad offrire le regole, le tecniche e i modelli da seguire per adempiere al meglio il principale compito del segretario rinascimentale: quello di gestire efficacemente la corrispondenza epistolare. Il successo di quest’opera, ben rappresentato dalla sua vasta circolazione e dalle sue numerose edizioni, è senz’altro dovuto all’essere un manuale/formulario utile ad istruire alla bella scrittura coloro che si accingevano ad esercitare l’arte segretaria. Tuttavia, il testo assume rilevanza anche perché circoscrive e codifica le competenze richieste a chi ricopriva tale ruolo all’interno della corte. Pertanto, l’ipotesi che si vuole vagliare è che, proprio a partire dall’opera del Sansovino, dalla trattatistica umanistica del “Segretario di lettere” cominci a emergere una più complessiva trattatistica sul segretario inteso in termini più specifici come una nuova figura di funzionario altamente specializzato e dotato di un sapere propriamente tecnico. Una trattatistica che, pur nelle sue caratteristiche specifiche, appartiene a tutto tondo alla temperie storico-culturale che preparava lo svilupparsi di discorsi/pratiche della ragion di Stato<sup>3</sup>.

1. Nella sua prefazione al volume curato da Antonio Geremicca ed Hélène Miesse *Essere uomini di lettere. Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, Giovanni Muto pone in evidenza come la definizione di «segretario» fornita da Gaetano Moroni nel *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica (1840-1861)* conservi intatti alcuni caratteri del segretario d’antico regime, ovvero «essere quello che s’adopera negli affari segreti e scrive lettere del suo signore»; «uomo di corte»; «uomo di lettere»; «consigliere, partecipe, depositario e interprete de’ più arcani segreti (del suo principe o signore)» (Muto 2016, 9). In questa definizione risaltano il richiamo alla segretezza

<sup>2</sup> Vedi Nigro 1991; Lucci 1995; Gorris Camos 2008; Buono 2010; Geremicca e Miesse 2016.

<sup>3</sup> Sulla letteratura della ragion di stato mi limito a rimandare a Borrelli 1993a; Baldini 1994; Viroli 1994; Stolleis 1998.

(quindi al segreto<sup>4</sup>) e alla capacità di occuparsi della cura della corrispondenza epistolare; due tratti essenziali che traspaiono in tutti i trattati dedicati a questa figura tra Cinque e Seicento<sup>5</sup>. Del resto, proprio il passaggio tra i due secoli mostra il crescente utilizzo nelle corti e nelle segreterie degli stati europei di personale altamente professionalizzato espressamente dedicato alla scrittura e alla corrispondenza. Paul Dover definisce l'epoca moderna come «*the age of secretaries*» (Dover 2016), per sottolineare quanto fosse essenziale il contributo di queste figure per il funzionamento dei corpi governativi. Secondo l'autore, infatti, l'ascesa dei segretari rifletterebbe una tensione del governo a diventare una «*letterocracy*» in cui è soprattutto la corrispondenza a mediare i rapporti tra sovrani e sudditi, così come le politiche diplomatiche (Dover 2016, 4). Douglas Biow ritiene che, tra le «*professioni*», quella del segretario sia una delle più importanti ma, allo stesso tempo, più controverse e complesse da ricostruire (Biow 2002). Similmente, Marcello Simonetta sottolinea come in questo contesto non appare un profilo preciso ed accurato del segretario che permetta di distinguerlo da altre rilevanti figure politico-amministrative come quelle del cancelliere, del ministro o del diplomatico (Simonetta 2004, 106). Questa incertezza è ben rappresentata dal contributo di Tobia Zanon, che ha ricostruito l'etimo, i campi semantici e gli usi letterari del termine «*segretario*» fino al XVI secolo. Il lemma, appartenente al linguaggio cancelleresco prima e cortigiano poi, mostra uno statuto semantico poco definito e stabile fino al pieno Cinquecento. Zanon rileva come questa locuzione abbia un uso essenzialmente «*tecnico*», motivo per cui il suo uso interesserà soprattutto «*prose tecniche, incentrate su generi precisi, di ambito genericamente didascalico, come la memorialistica, la trattatistica sui Segretari e l'epistolografia*» (Zanon 2008, 38). Il termine «*segretario*» è utilizzato sia per riferirsi alla figura del «*funzionario*» sia a quella di colui che si ritiene essere il personaggio più importante della Corte dopo il Principe (Zanon 2008, 39). Esso è quindi «*iponimo e iperonimo di diverse accezioni, potendo significare le mansioni di Maestro di Palazzo, responsabile del Tesoro, della Segreteria (cioè della corrispondenza epistolare) oltre che di una serie di affari amministrativi*» (Zanon 2008, 40-41). Nella sua connotazione di «*funzionario pubblico*», questi è una vera e propria carica politico-istituzionale: un addetto alla corrispondenza, esperto di espedienti retorici utili all'epistolografia e alle pratiche di cifra (indispensabili alla sua necessaria segretezza). Di contro, nell'accezione di «*segretario personale*», quindi di collaboratore del Principe o del Signore (quale cerca di istituzionalizzarlo la trattatistica cortigiana), il segretario è il primo e più fidato consigliere, capace di educare, formare e influenzare il proprio Principe (Zanon 2008, 42-43). A queste difficoltà si aggiunge il fatto che, a lato delle

<sup>4</sup> Sulla letteratura riguardante «*segreto*» e «*segretezza*» rimando a Dini 1994; Simmel 1996; Derrida e Ferraris 1997; Giorgio 2000; Ammirato 2001; Bodei 2011.

<sup>5</sup> Per una rassegna critica delle edizioni di tali opere cfr. Quondam 1983 e Fiorato 1989.

figure apicali di cui si servono i sovrani, prende corpo una rete di funzionari di medio livello, classificati come «segretari», che svolgono le mansioni più diverse, sia nel campo dell'esercizio della giustizia che in quelli dell'amministrazione finanziaria e del controllo del territorio.

La riflessione sulla figura del segretario nel contesto dell'Italia del Cinquecento è quindi per molti aspetti resa difficile dall'instabile statuto semantico del termine, che può rimandare alla figura del segretario come «carica all'interno delle gerarchie politiche» oppure come «mestiere sempre più accuratamente professionalizzato» (Miesse 2016, 90). Poteva infatti fregiarsi del titolo di segretario non solo chi aveva accesso ai segreti di un signore o di un'amministrazione, ma anche chi era incaricato della gestione della loro parola, immagine e linea politica. Esistono tuttavia dei comuni denominatori cui è possibile far riferimento per tracciare un nucleo di funzioni e di caratteristiche intorno a cui la specifica figura del segretario prenderà lentamente corpo, perché i segretari dovevano essere innanzitutto «uomini di lettere» e «secreti», il cui operato era principalmente connesso alla circolazione di comunicazioni epistolari e alla gestione delle reti di informazione (Miesse 2016, 91). Al centro del suo operato vi è quindi la «lettera», e l'arte di scrivere in modo appropriato e efficace missive e dispacci.

2. La lettera è un genere che ha acquisito grande importanza nell'economia generale della comunicazione cinquecentesca. Come ricorda Nicola Longo:

Fra l'XI ed il XV secolo la formazione di intellettuali passa attraverso l'apprendimento della retorica, cioè di quelle *artes dictandi* che presiedevano all'organizzazione formale del discorso tanto orale quanto scritto; l'insieme dei trattati che raccolgono le regole della composizione prosastica fissano la struttura della «lettera» (Longo 1981, 181).

Più in generale, la storia del «libro di lettere» si intreccia profondamente con un più complessivo e generale processo di costituzione di una «forma del vivere» che, a partire dai Cinquecento, coinvolge la forma del parlare, la forma dello scrivere, del comportarsi, in quanto segmenti di pratiche diverse di comunicazione, di produzione di rapporti sociali (Quondam 1980, 2010). Questa tipologia letteraria propone un codice che tende a uniformare le pratiche, le rende compatibili, comunicabili, omogenee: un codice, quindi, in primo luogo linguistico. Ma allo stesso tempo, esso riflette quella strutturazione e la gestione della Corte che diventa chiaramente ravvisabile nella Cancelleria e nella Segreteria (Patrizi e Quondam 1998). Amedeo Quondam, nell'ambito della sua ampia ricerca sulle «carte messaggiere», ovvero sui «libri di lettere» rinascimentali, suggerisce che, verso la fine del Cinquecento, tale tipologia editoriale tenda a «costituirsi in libro di Segretario» (Quondam 1981, 37-38); ossia a dare corpo ad un vero e proprio «tempo del Segretario» (Quondam 1981, 58), in cui il

meccanismo dell’imitazione della lettera diventa «denotativo» e «a grado zero». Non si riproducono più «i grandi autori» ma codici di anonimi di concetti, di formule, stereotipi, materie e generi strettamente retorici e tecnici (Quondam 1981, 88). L’interesse è unicamente volto a costituire un impianto formale, in grado di rendere un qualsiasi segretario un «buon segretario», de-funzionalizzando e trasformando il «libro di lettere» in un prontuario e un formulario, un «libro del Segretario» (Quondam 1981, 59). Tuttavia, è importante sottolineare come all’interno di questi prodotti editoriali rimanesse costante il riferimento a un orizzonte «normativo» che doveva comunque orientare il comportamento del perfetto segretario. In tal senso, i «libri del Segretario» non possono essere classificati esclusivamente come formulari o manuali di retorica (Longo 1981, 197). Non sembrerebbe invece azzardato inserirli all’interno di quel più ampio progetto di *conservazione e civil conversazione* della cultura politica italiana che, proprio attraverso le nuove forme di un vivere comunicativo, tentata di «riconvertire tensioni antagonistiche e conflitti diffusi in percorsi di sicurezza materiale di vita, di possibile pacificazione» (Borrelli 2000, 10). L’ampia circolazione delle numerose edizioni italiane di trattati sul segretario di fine Cinquecento resta comunque indice del crescente riconoscimento di una figura professionale e della necessità di dare una definizione non solo morale al suo profilo retorico e comportamentale. Le opere, infatti, da un lato evidenziavano e rivendicavano l’importanza del suo ruolo all’interno delle corti (delineandone una specifica fisionomia a cui bisognava attenersi), dall’altro lato sollecitavano, attraverso un approccio manualistico, la specializzazione del lavoro segretariale verso la quale erano sempre più necessarie competenze tecniche<sup>6</sup>.

Come è ben noto, la trattatistica sul segretario e il genere della raccolta di lettere dedicate ai segretari sono inaugurate a Venezia da Francesco Sansovino<sup>7</sup> con la pubblicazione nel 1564 del suo trattato. Dopo circa un ventennio di indiscusso monopolio editoriale del testo del Sansovino, prima Torquato Tasso nel 1587, successivamente Andrea Nati nel 1588 e Giulio Cesare Capaccio l’anno successivo si cimenteranno in quello che si è ormai affermato come un proficuo modello letterario. Dopo l’intenso successo palesato dalle tante edizioni in stampa nella prima metà del Seicento, la trattatistica sul segretario darà in stampa le ultime sue opere con Michele Benvenga (1689) e Franco Parisi (1785). Vera e propria capitale di questa trattatistica è Venezia, la quale nell’arco di un secolo, escluse le ristampe, permette l’edizione di ben dieci differenti “modelli”: *Del Secretario* di Francesco Sansovino (1564); *Il Segretario* di Battista Guarini (1594); *Il trattato del segretario* di Tommaso Costo (1602); *L’idea di varie lettere usate nella segreteria d’ogni principe e signore* di Benedetto Pucci (1608); *Il Segretario* di Gabriele Zinano (1625); *Il Segretario* di Bernardino Baldoni (1628); *Del*

<sup>6</sup> Per uno studio più ampio ed approfondito sulle mutazioni dell’apporto degli «intellettuali» nella cornice cinquecentesca rimando a Vasoli 1980.

<sup>7</sup> Per uno studio specifico su Francesco Sansovino rimando al testo di Bonora 1994.

*Segretario* di Panfilo Persico (1629); *Il segretario di lettere e di Stato* di Luca Onesti (1652); *Il secretario errante* di Giovan Battista Da Ripa Ubaldini (1665); *Il secretario alla moda portato dal francese* di Luca Alessandri (1668). Roma può invece vantare quattro trattati: *Il Segretario* di Giulio Cesare Capaccio (1589); *Del buon segretario* di Angelo Ingegneri (1594); *L'idea del segretario* di Bartolomeo Zucchi (1614) e le *Istituzioni per la gioventù impiegata nella segreteria* di Francesco Parisi (1785). Due sono invece i trattati editi a Firenze: *Trattato del segretario* di Andrea Nati (1588) e *Il Segretario* di Vincenzo Gramigna (1620). Ferrara e Bologna hanno invece rispettivamente permesso l'edizione del *Secretario* di Torquato Tasso (1587); del *Trattato del segretario* di Tommaso Costo (1602) e *Proteo segretario di lettere* di Michele Benvenga (1689)<sup>8</sup>.

In quella che appare un'ampia e variegata trattatistica, Stefano Lucci ha individuato due possibili tipizzazioni dei libri sul segretario a partire dal testo «archetipico» del Sansovino (Lucci 1995, 86): da un lato i testi che privilegiano l'aspetto tecnico/pratico e che si costituiscono come prontuari o formulari; dall'altro quelli che presentano in maniera prevalente o più consistente gli strumenti discorsivi del trattato comportamentale tradizionale. Ad esempio, all'interno del primo ambito rientrerebbero opere come quelle del Pucci e dello Zucchi, che «risentono più da vicino della crisi degli statuti della retorica rinascimentale e del suo spostamento verso l'*elocutio*» (Lucci 1995, 88). Questi volumi mostrano una tendenziale rinuncia al proposito di costruzione di un'immagine di ampio respiro dell'uomo di lettere, prediligendo la descrizione di un segretario appiattito sui suoi compiti di composizione epistolare, e privilegiando l'aspetto tecnicistico e manualistico. Di contro, nel secondo ambito rientrano opere come quelle dell'Ingegneri, del Persico e del Gramigna, le quali ripristinano lo statuto discorsivo della trattatistica comportamentale riducendo in maniera sostanziale la parte antologico-esemplificativa dei trattati. Solitamente i trattatati riconducibili a questa tipizzazione sottolineano l'importanza della cura della corrispondenza epistolare, tuttavia non ritengono che i compiti del segretario si esauriscano in tale funzione. Essi mirano a ricomporre e riproporre «una figura di intellettuale di corte reintegrato nei suoi rapporti organici col potere» (Lucci 1995, 92) ma che non può permettersi di «farsi scudo della sua neutralità di tecnico specializzato e depoliticizzato» in quanto deve muoversi all'interno delle corti, facendo ricorso, a seconda delle circostanze, alle sue capacità di «simulare e dissimulare» (Lucci 1995, 93). L'apprendista segretario deve quindi far di se stesso «una maschera capace di assumere tutte le forme necessarie alla volontà del padrone» (Buono 2010, 308). Come scrive Anderson Magalhães, alcuni tratti caratteristici della mentalità secentesca, come il senso della vita come teatro e l'idea della necessaria mutabilità

<sup>8</sup> Sansovino 1564; Tasso 1587; Nati 1588; Capaccio 1589; Guarini 1594; Ingegneri 1594; Zucchi 1600; Costo 1602; Pucci 1608; Gramigna 1620; Zinano 1625; Baldoni 1628; Persico 1629; Onesti 1652; Da Ripa Ubaldini 1665; Alessandri 1668; Benvenga 1689; Parisi 1781.

adattiva della persona umana, vengono così introdotti anche nella letteratura del segretario (Magalhães 2008, 125-126). L'istituzionalizzazione, da parte dei trattati cinque e seicenteschi, delle figure dei vari segretari «angelici», «protei», «camaleontici», «multiformi» e dalle capacità «lumachesche», è da una parte il tentativo di adeguare una (per certi versi) nuova e specifica professionalità di gestione di un certo potere politico-amministrativo al mutato contesto storico-politico, dall'altro, secondo Salvatore Nigro indica il fallimento del «nuovo esemplare di intellettuale» che nel solco tra Cinque e Seicento «andò subentrando alla figura del cortigiano così com'era stata definita da Baldassare Castiglione» (Nigro 1983, 202), trovando la sua prima ed articolata trattazione proprio nell'opera *Del Segretario* di Francesco Sansovino.

## 2. Il trattato *Del Secretario* di Francesco Sansovino

Le prime teorizzazioni e idealizzazioni del «perfetto segretario» avvengono tra fine Quattro e primo Cinquecento in trattati più genericamente cortigiani e rivolti soprattutto alla figura del Principe<sup>9</sup>. Queste riflessioni hanno rappresentato un «prototipo» (Nigro 1983), un materiale preparatorio per il trattato di Francesco Sansovino, che di fatto inaugura il genere della trattatistica sul segretario in quanto «vero e proprio testo archetipico» (Iucci 1995, 86). L'opera del Sansovino ha decisamente assunto una posizione di rilievo all'interno della storia delle raccolte di lettere e manuali epistolari in volgare del Rinascimento italiano ed europeo<sup>10</sup>. Inoltre, essa è considerata, oramai da tempo e da diversi studiosi, il primo esemplare italiano<sup>11</sup> di quella trattatistica rinascimentale volta a delineare la figura, l'importanza e i compiti precipui del segretario<sup>12</sup>, che ebbe ampia diffusione, tanto in Italia quanto in Europa, dal XVI al XVIII secolo<sup>13</sup>. Nel prosieguo del contributo, è mia intenzione approfondire il contributo del testo sansoviniano, sottolineando gli elementi che possano permettere di ritenere plausibile il collegamento della nascente trattatistica sul segretario con quella inerente le emergenti pratiche e discorsi di ragion di Stato<sup>14</sup>.

Il trattato sul segretario, benché riconosciuto come primo del suo genere, non è interamente frutto di un'originale intuizione dell'autore veneziano. Maria Cristina

<sup>9</sup> Pontano 1490; Guazzo 1574; Nicolucci “Il Pigna” 1561; Negro 1488.

<sup>10</sup> Vedi Quondam 1981; Bonora 1994; Blanc-Sanchez 2001; Braida 2009; Panzera 2018.

<sup>11</sup> In Gamin 2008 si segnala l'esistenza di un trattato spagnolo che precede di una decina di anni il testo redatto dal Sansovino. Sulla trattatistica spagnola sul segretario si veda inoltre il contributo di Continisio 2001.

<sup>12</sup> Vedi Nigro 1983, 2004; Iucci 1995; Gorris Camos 2008; Buono 2010; Calamandrei 2016; Geremicca e Miesse 2016.

<sup>13</sup> Vedi Quondam 1983; Fiorato 1989; Gorris Camos 2008; Geremicca e Miesse 2016.

<sup>14</sup> Per approfondimenti riguardanti l'opera del Sansovino in merito alla sua natura di raccolta di lettere e manuale di epistolografia, rimando a Braida 2009; Quondam 1983; Doglio 2000.

Panzera ha mostrato efficacemente come i modelli di lettere utilizzati dal Sansovino fossero in realtà delle traduzioni attuate a partire dal manuale latino di Francesco Negro *Opusculum scribendi epistolas* del 1448 (Panzera 2012a). Inoltre, Salvatore Silvano Nigro ha segnalato come parte del trattato sansoviniano nascesse da una «costola del *Principe*» di Giovan Battista Nicolucci detto «Il Pigna» (1561), un ampio trattato edito quattro anni prima proprio dal nostro editore e poligrafo veneziano (Nigro 1991, 93). Infatti il Sansovino è, oltre che editore del testo del Nicolucci, anche autore della «*Tavola delle cose notabili*» (Nicolucci «Il Pigna» 1561, 73a), nella quale riassume ed ordina i contenuti del trattato. Grazie ad essa, l'editore veneziano riesce ad evidenziare una breve sezione dell'opera, incentrata proprio sull'importanza della figura del segretario, ovvero:

Secretaria essere ufficio honoratissimo – Secretaria partipare di tutti gli altri uffici – Secretarii in Inghilterra – Secretarii intimi comparati a gli Angeli più adherenti a Dio – Secretarii più stimati da i Principi che dalle Repubbliche, e perché – Secretarii dover haver una vera fedeltà (Nicolucci «Il Pigna» 1561, 79b).

Successivamente, questa sezione sarà trasportata, quasi integralmente, nel primo paragrafo del Libro I del suo trattato del 1564 (*Qual sia la dignità del Secretario, & di quante maniere si trovino si Secretarij, & di che stima presso a Principi*), mantenendone intatti una certa terminologia, impostazione e riferimenti letterari, ma mutandone sostanzialmente il carattere di fondo. Se infatti nell'idea del trattato del Nicolucci il segretario doveva essere un fedele consigliere («filosofo» quanto «verace» e «secreto») oltre che un istitutore e formatore del principe, nell'opera del Sansovino viene messa in evidenza ed approfondita la caratteristica formale e tecnica dello scrivere lettere. Infatti, mentre la prima parte del volume circoscrive ed evidenzia l'importanza e l'utilità specifica della funzione segretariale, la seconda parte mira ad essere un trattato di composizione, volto ad istruire i segretari sul modo corretto, le regole, le tecniche e i modelli da seguire per adempiere al meglio all'incarico della corrispondenza epistolare, indicato come importante, se non principale, compito del segretario.

L'opera del Sansovino, nel corso delle numerose riedizioni, ha avuto molteplici modifiche, riscritture ed aggiunte, riguardanti il titolo, la partizione interna e l'impianto contenutistico. Il titolo della prima edizione recita:

Del Secretario di M. Francesco Sansovino Libri Quattro. Ne quali con bell'ordine s'insegna altrui a scrivere lettere messive e responsive in tutti i generi, come nella Tavola contrascritta si comprende. Con gli esempi delle lettere formate et poste a lor luoghi in diverse materie con le parti segnate. Et con varie lettere di Principi a più persone, scritte da diversi Secretarii in più occasioni, e in diversi tempi (Sansovino 1564).

Come scrive Elena Bonora, dal punto di vista editoriale l'opera si presenta come «un'*institutio* alla maniera umanistica, con la quale si costruisce una figura ideale fissando le qualità che essenzialmente le competono, cui si aggiunge una raccolta di lettere» (Bonora 1994, 139). I quattro libri sono così suddivisi: nel primo libro vengono dapprima elencate le qualità e le competenze necessarie alla «persona del segretario», mentre successivamente l'attenzione è rivolta specificamente alle lettere e alle tecniche idonee alla loro composizione («Dal principio di dentro delle lettere» «Delle sottoscrizioni», «Delle mansioni o soprascritte delle lettere», «delle piegature e del sigillo delle lettere»); nel secondo libro, al fine di illustrare meglio «l'arte» consistente «nello spiegar gli altri concetti per via delle lettere», si affrontano i generi in cui esse sono tradizionalmente suddivise<sup>15</sup>; nel terzo libro sono presentati degli esempi di lettere riferite ai generi precedentemente presentati; infine, il libro conclusivo è composto da differenti tipologie di missive redatte da «diversi secretari per nome de lor Principi». Nell'edizione del 1568 si riscontra una prima modifica riguardante il titolo:

Del Secretario, overo Formulario di lettere missive et responsive di M. Francesco Sansovino. Libri Quattro ne' quali si mostra'l modo di scriver lettere acconciamente, e con arte. Con gli Epitheti che si danno nelle mansioni ad ogni qualità di persone. Et con varie lettere di Signori in diversi tempi e in più occasioni scritte (Sansovino 1568).

Si può osservare come alla natura del componimento sia stata aggiunta la qualifica tecnica di «formulario», assente nelle versioni precedenti, che sembra spostare il raggio d'influenza dell'opera dalle *institutio* umanistiche alle scritture più specificatamente tecniche. Inoltre, dal titolo si scorge una sottile modifica delle intenzioni stesse dell'autore, in quanto attraverso il libro non si vuol più «insegnare» bensì «mostrare» come, e con quale «arte», ci si debba approcciare alla corrispondenza epistolare e alla epistolografia in generale. In questo modo, l'originario intento pedagogico di matrice umanistica viene mitigato e ricondotto alla tecnica cui avvalersi per la scrittura delle lettere, delineando un saper fare più funzionale alle esigenze di una professione. Inoltre nel titolo è presente un riferimento ai corretti epitetti da usare a seconda delle «mansioni» e le «qualità» delle persone a cui ci si rivolge (piuttosto che alla suddivisione delle lettere per generi e materie delle precedenti edizioni), sottolineando l'importanza della capacità di orientarsi, con la scrittura, all'interno della gerarchia sociale cinquecentesca, rispettandone la

<sup>15</sup> Come efficacemente dimostrato da Panzera 2012a, tali parti e molti modelli di corrispondenza epistolare sono fedeli traduzioni dell'opera di Francesco Negro 1488.

stratificazione, le precedenze e i codici denotativi. Infine, si può notare come scompaia il riferimento ai «Secretarii» in quanto autori degli esempi di lettere che si presentano nell'opera, facendo invece riferimento ai «Signori» (nell'edizione precedente «Principi») quali autori. Da quanto abbiamo fin qui detto, si ha così la sensazione che si passi da un trattato rivolto ai «segretari personali», membri speciali all'interno della corte, ad un più vasto pubblico di professionisti della scrittura, il cui ruolo è diverso rispetto al passato.

Da questa edizione si nota anche un diverso ordine della partizione interna del primo libro. Difatti si registra l'aggiunta come secondo paragrafo della sezione intitolata: «In quale stima, e come fussero chiamati i Secretari ne tempi de nostri maggiori» in cui si offre una sorta di genealogia e ricostruzione storica della mansione segretariale. È senz'altro più sostanziale la modifica apportata nell'edizione del 1579, in cui l'opera presenta, oltre al titolo, anche un'articolazione interna diversa ed accresciuta. Il titolo, a partire da questa edizione, recita:

Del Secretario di M. Francesco Sansovino, Libri VII, Nel quale si mostra e si insegnano il modo di scrivere lettere acconciamente e con arte, in qual si voglia soggetto. Con gli Epitheti che si danno nelle mansioni a tutte le persone, così di grado, come volgari; et con molte lettere di Prencipi, à Prencipi scritte in vari tempi, e in diverse occasioni (Sansovino 1579).

Innanzitutto, si può notare dal titolo come l'opera accresca la sua mole, poiché i libri diventano ora VII (la composizione strutturale resterà poi immutata sino all'ultima edizione del 1625), con l'aggiunta di tre libri contenenti modelli di lettere. Il quarto libro adesso diventa il luogo in cui Sansovino pone esempi di lettere scritte dai segretari del passato in nome dei loro Principi. L'autore vuole infatti mostrare la superiorità qualitativa degli «scrittori antichi» rispetto agli «scrittori moderni» (cui saranno dedicate le lettere del quinto libro) nello «spiegar con leggiadria i concetti degli animi loro». Il sesto è dedicato ad una raccolta di lettere scritte «da Principi e Signori» al Sansovino, mentre l'ultimo libro è composto da lettere dell'autore stesso. Inoltre, viene eliminata la denominazione di «formulario», inserita nelle precedenti edizioni, mentre si fa nuovamente riferimento all'intento pedagogico dell'opera, in quanto essa non solo mostra ma nuovamente «insegna» in che modo si possa e si debba scrivere «lettere acconciamente e con arte». Con le modifiche apportate a questa edizione, sembra che l'autore voglia restituire una maggiore aderenza al canone classico dell'*institutio*, tuttavia gli elementi di novità dell'opera, che la caratterizzano per la sua specificità tecnica e settoriale, permangono. Il trattato, infatti, piuttosto che delineare un'immagine e una competenza astratta ed idealizzata del segretario, offre formule, regole, codici e modelli epistolari utili e immediatamente

fruibili, sia da segretari di ruolo che da apprendisti o aspiranti di tale professione. In merito agli epitetti si informa del fatto che saranno elencati e descritti sia quelli «di grado» sia quelli «volgari», inoltre si nota come, oltre al ritorno dell'uso del termine «Prencipe» piuttosto che «Signore», si aggiunge che nel testo vi saranno lettere scritte non solo da parte dei principi, ma anche lettere «à Prencipi scritte». Infine si riscontra una leggera modifica nel titolo del paragrafo di apertura del primo libro, che da adesso si propone di parlare della posizione dei segretari, non solo presso i principi, ma anche «alle Repubbliche». Questa modifica è importante, perché il riferimento ai principati e alle repubbliche può far pensare che il destinatario ideale dell'opera non sia più il segretario personale dei Signore di corte, bensì una figura che comincia a delinearsi come quella del funzionario specializzato di cui si avvarrà sempre più il nascente «Stato» impersonale moderno.

Tra le varie edizioni è inoltre possibile trovare due dediche diverse rispetto a quella dell'edizione del 1564. Entrambe sono rivolte alla stessa persona, ovvero ad Ottaviano Valerio, ma a differenza della prima edizione, dove il Sansovino gli dedicava il trattato e si rivolgeva a lui in quanto «Clarissimo et prestantissimo sig. Ottaviano Valerio, Podestà e Capitano di Feltre», da un lato, nella dedica recante la data del 1 marzo 1564, il dedicatario è descritto «Podestà e Capitano di Istria», dall'altro, nella dedica scritta il 28 dicembre 1579, gli si rivolge in quanto «Senatore e Censore meritissimo», svolgendo anche un breve riassunto della carriera del magistrato veneziano. In quest'ultima edizione compare anche la sezione «Ai lettori», una breve introduzione al trattato/formulario, con delle interessanti notizie bibliografiche (l'autore infatti afferma che «questa è la settima impressione»). Il Sansovino, rievocando alla mente i motivi che lo ispirarono e lo spinsero alla pubblicazione della prima versione del suo libro («Sono horamai parecchi anni che io scrissi il presente libro, fu l'occasione di diverse lettere che vennero in quei tempi a luce di diversi huomini eccellenti nella lingua nostra»), enuncia quello che era lo scopo primario dell'opera, ovvero istruire: «i molti che non sapendo esplicare i concetti loro, quantunque buoni e pieni, gli spiegano senza ordine, o regola alcuna» su come comporre e scrivere correttamente, da buoni segretari, le lettere. Spiega inoltre secondo quali criteri ha suddiviso l'opera in sette libri: nel primo libro è descritto «quello che in gran parte si cerca a uno ottimo Secretario, così nella sottiscienza delle lettere, come anco nella intelligenza della sua professione» utilizzando come modelli esemplari i segretari Vincenzo Passaro, Giugliano Uggccione e Gian Filippo Magnanino; nel secondo libro si analizza come catalogare e distinguere le lettere in base ai loro generi; nei restanti cinque libri sono esposte lettere esemplificative di tutti i generi descritti. Un'ulteriore novità all'interno dell'opera del Sansovino si ha nell'edizione nel 1584, dove come ultimo esemplare di missiva del libro VII viene inserita una lettera dello stesso autore a Gian Filippo

Magnanini, datata 15 dicembre 1579, che oltre a fungere da modello (così come le altre lettere), rappresenta anche una sorta di autobiografia.

Nella sua analisi e ricostruzione della figura del segretario, aente luogo nel libro I, il Sansovino ipotizza che tale professione derivi il suo nome o

dalla secretezza, che si presuppone, che debba essere in lui, perché intervenendo come principale membro, nel corpo del consiglio del Principe, deve havere orecchi, mente, ma non lingua fuori del consiglio (Sansovino 1564, 30).

Oppure dal fatto che egli,

vedendo nascere della prima radice le materie appartenenti allo Stato, nel Principe, se le vede anco riporre nel petto proprio, come in una fortissima rocca, o per dir meglio, come in una santissima e sicurissima sacristia, dalla qual forse è proceduto il suo nome (Sansovino 1564, 31).

Ancora in un passo successivo ricorda come:

Si chiamavano i Secretari Scribi, così dagli Hebrei, come da Greci, hoggi con altro nome gli diciamo Secretari, a differenza de Notari, che sono detti Scribi, o Scrivani volgarmente, ancora che il Secretario sia propriamente il Notaio del Principe (Sansovino 1564, 32).

È chiaro come per il Sansovino l'antica, storica ed importante professione segretariale fosse strettamente collegata con la secretezza, la fiducia, l'arte scritturale e i compiti amministrativi\cancellereschi, tanto da evidenziare l'importanza del possedere «bellissima mano nella Cancelleresca, la quale è così detta, perché s'usa, e si conviene a Cancellieri, cioè Secretari» (Sansovino: 35). L'importanza che tale ruolo ricopre non è una novità dal punto di vista del Sansovino, dato che egli la riscontra tanto nella letteratura greca:

Presso i Greci il grado del Secretariato fu in molta stima. Ne habbiamo l'esempio del predetto Eumene, si come scrive Plutarco nella sua vita; perciochè non eleggevano a cotale officio se non persona nata di luogo honesto, fede, conosciuta per il bello ingegno. Il medesimo Plutarco lo chiama Archigrammateo, cioè principal secretario di Alessandro Magno (Sansovino 1564, 27);

quanto nella storia romana:

Dal secondo libro di Tito Livio parimenti possiamo vedere, che dopo la pesona del Re si metteva per principale il Secretario, in quel luogo dove favellando di Mutio Scevola, dice: Messasi l'arme sotto, passando fra gente, e gente, si fermò vicino al tribunale del Re, dove vedendosi peraventura la paga a'Soldati, il Secretario sedendo presso al Re vestuti quasi come esso Re, e facendo molte cose, Mutio dubitando di non scoprirsi se havesse domandato a circonstantì qual fusse Porsena, fattosi innanzi, ammazzò il Secretario, credendo che fusse il Re (Sansovino 1564, 31-32).

Allo stesso modo nella cultura ebraica:

Erano parimenti presso a gli hebrei molto honorati; percioche erano compagni del Re, principali, partecipi de'consigli, si come si legge nel 2. De'Re: al c.8.c.20. nel Paralip. I. c.8. nel fine. Et in Esdra nel 7. In Gieremia nel 36. Et questi tali solevano consigliare il Signore, solevano rispondere come Oracoli nelle cose della Sacra Scrittura (Sansovino 1564, 32).

E in quella persiana:

Il medesimo fu presso a'Persiani, come si può comprendere dall'atto che fece Alessandro Magno; percioche essendo morto Dario, egli propose a Margeta Amenide primo Secretario di Dario (Sansovino 1564, 32).

Ad inizio trattato, riprendendo fedelmente la descrizione fatta dal Nicolucci (Nicolucci "Il Pigna" 1561, 31a), paragona la figura del segretario a quella degli angeli più vicini a Dio, dal momento che il segretario è «prossimo al Principe ne'servitii, non del corpo, o delle facoltà, ma dello Spirito». Questa vicinanza permette al segretario di familiarizzare ed esercitare «la parte più bella del discorso delle cose humane» ovverosia «le materie di Stato», che hanno la peculiarità di essere:

uno officio, che partecipa di tutti gli altri, non havendo niuno altro parte alcuna nel suo» motivo per cui occorre che questi «si intenda di ogni maneggio (Sansovino 1564, 25).

Per essere in grado di ricoprire degnamente un ruolo, un «ufficio honorato», che il Sansovino ci presenta come così delicato ed importante, occorre che il segretario sia «letterato, fedele, di bello e piacevole ingegno, industrioso e prudente» (Sansovino: 29). È infatti importante che colui che riveste tale carica all'interno della corte sia

«conoscitor delle dottrine, e delle lingue più usate», così come altrettanto importante è «che habbia veduto i modi, co' i quali si governarono i Principi antichi, i consigli de'popoli, gli esempi, le leggi, i decreti e finalmente tutte l'attioni de'grandi huomini passati», in modo tale da poter adempiere ai suoi compiti (ad esempio scrivere, rispondere e leggere le lettere, o ancora «dettar leggi, compor privilegi, difendere editti») e risultare utile al Principe qualora egli richiedesse di essere consigliato. Parimenti, il segretario deve poter disporre di «piacevolezza e ingegno» (Sansovino, 30), non solo perché esse sono indispensabili nel conseguire e conservare tale carica e per curare i rapporti all'interno della corte, ma anche perché possono aiutarlo ad affrontare quei momenti in cui dovrà difendersi dalle eventuali accuse o offese da parte del Principe «schernendo con atto, e notabil modo» (Sansovino, 31), ma avendo cura di farlo «quando, e dove bisogna con moderata maniera». Tra tutte le qualità che è bene possegga un segretario, certamente le più importanti e caratterizzanti sono la fedeltà, detta anche «fido silentio» (Sansovino, 30), e la segretezza. Difatti, dal momento che il suo ruolo di «cuore e la mente della corte» (Sansovino, 29) e la sua prossimità con il Principe gli permettono l'accesso a notizie delicate e di grande importanza è fondamentale che egli

sia fedele, e taciturno, cioè ritenga in se le cose del governo, e secrete, e taccia quello ch'egli tratta, e che può pregiudicare all'utile del Signore (Sansovino 1564, 30).

Oltre a essere possessore di queste qualità, il segretario deve anche cercare di essere sempre in prossimità del Principe nel caso in cui avesse bisogno di lui, deve avere nella scrittura «bellissima mano nella cancelleresca» (Sansovino, 35), e cercare di utilizzare uno stile chiaro e preciso, conservare le lettere sia sue che del proprio Principe, prestare molta attenzione alle «ziffere» (Sansovino, 36), i cifrari, e i sigilli recanti il simbolo del suo signore.

### Osservazioni conclusive

Tra Cinque e Seicento si assiste, in Italia e in Europa, alla proliferazione dei *Libri del Segretario*, opere incentrate sull'esposizione del profilo del segretario e sulla codificazione delle modalità attraverso le quali egli debba adoperare le sue specifiche competenze scritturali. In questa cornice Francesco Sansovino, prolifico scrittore ed attento editore del XVI secolo, è stato forse il primo autore in grado di rispondere ad un'esigenza proveniente da un settore emergente della società, quello dei segretari (intesi sempre più come tecnici e professionisti della scrittura) impegnati nell'ufficio della gestione della corrispondenza epistolare. Dalla presentazione che Sansovino offre

del segretario nel I capitolo, specificamente dedicato alla descrizione del suo profilo storico-comportamentale e delle sue mansioni, è possibile trarre alcune osservazioni. Innanzitutto, sebbene lucci ritenga che l'autore veneziano «ufficializzi per primo il degrado della professione» (lucci 1995, 86), sembrerebbero emergere i prodromi di una progressiva “tecnicizzazione della professione segretariale”. Come ha osservato la Bonora «il segretario, al quale questo manuale è idealmente dedicato, non costituisce solo una figura professionale emergente nel quadro delle trasformazioni politiche e istituzionali della seconda metà del secolo, ma è simbolo di un pubblico di scriventi non più circoscritto al mondo della corte e non più schematicamente distribuibile tra dotti e indotti, che sfoglia lettere da cui è corredata il trattato con esigenze differenti rispetto a quelle che avevano fatto circolare le raccolte epistolari umanistiche» (Bonora 1994). Il volume, che inaugura un genere a sé stante nell'ambito della «produzione di scritture dedicate alla politica diplomatica e ai soggetti dell'arte di governo» (Borrelli 1993b, 12), è fortemente influenzato e si muove all'interno del solco già tracciato sia dalla letteratura dell'*institutio* quanto da quella della *civil conversazione*, e che porterà di lì a breve al proliferare della letteratura sulla ragion di Stato.

Peraltro, l'aspetto normativo-comportamentale del trattato sul segretario è rivolto a far risaltare la centralità della segretezza, la necessità di un sapiente uso dell'*ars dissimulandi* e il possesso di tecniche *prudenziali* che permettano, qualora richiesto, di orientare il Principe verso la decisione più utile in base ad esperienze storiche passate o comparate. Certamente è ancora possibile rintracciare in quest'opera i sintomi del sofferto passaggio dall'«uomo di lettere» (caratterizzato da ampi e non definiti compiti di natura politica e culturale e provvisto di finalità etiche ed educative nei confronti dei titolari del potere governativo) a una moderna figura professionale, una figura “tecnica”, facente parte del nascente apparato burocratico-amministrativo statale. Il segretario deve ora essere dotato di una competenza e di un sapere specifico. Le sue mansioni e le sue azioni tendono sempre più a essere raccolte all'interno di una codificazione stringente e precisa, che lo rende in maniera crescente un funzionario scritturale ed elocutivo a cui è sempre meno richiesto un contributo retorico ed inventivo (come sarà denunciato dai segretari stessi nel corso del Seicento, basti pensare alle pagine del Gramigna, del Persico o del Benvenga). Il segretario-scrivente specializzato dovrà certamente essere in possesso di un bagaglio di conoscenze culturali umanistiche, ma è sempre più lontana la richiesta di qualità morali-intellettuali che prima caratterizzavano la figura del consigliere/cortigiano. È sempre più centrale la carica, l'ufficio, piuttosto che la persona, motivo per cui la formazione del segretario dovrà rispondere alla richiesta di competenze che possono venire solo dalla frequentazione di studi specifici che permettano di ben maneggiare e custodire carte di governo, cifrari, formule e codici d'onore richiesti dalla stratificata gerarchia

sociale. Sembra così prender luogo la progressiva riduzione della funzione ampiamente politica ed etico-morale del segretario, di cui sempre più raramente ci si avvale come consigliere fidato, in favore di un'accresciuta specializzazione e razionalizzazione professionale messa a funzione per le esigenze dello Stato.

## Bibliografia

### Fonti primarie

Alessandri, Livio. 1668. *Il Secretario alla moda portato dal francese*. Venezia: per Gio. Giacomo Hertz.

Baldoni, Bernardino. 1628. *Della dignità del secretario*. Venezia: appresso gli heredi di Giovanni Guerigli.

Benvenga, Michele. 1689. *Proteo segretario di lettere*. Bologna: per Maria Monti.

Capaccio, Giulio Cesare. 1589. *Il Segretario*. Roma: presso la stamperia di Vincenzo Accoliti.

Costo, Tommaso. 1602. *Il Trattato del Segretario*. Venezia: appresso Barezzo Barezzi e Compagni.

Da Ripa Ubaldini, Giovanni Battista. 1665. *Il secretario errante*. Venezia: per Gio. Giacomo Hertz.

Gramigna, Vincenzo. 1620. *Il Segretario*. Firenze: nella Stampa di Pietro Cecconecelli.

Guarini, Giovanni Battista. 1594. *Il Segretario*. Venezia appresso Ruberto Megietti.

Guazzo, Stefano. 1574. *La Civil Conversazione*, Brescia: presso Bozzola.

Ingegneri, Angelo. 1594. *Del buon segretario*. Roma: presso Pietro Martire Locarni e Giovan Battista Bidelli.

Nati, Andrea. 1588. *Trattato del segretario*. Firenze: appresso Giorgio Marescotti.

Negro, Francesco. 1488. *Opusculum scribendi epistolas*. Venezia: presso Christoforum de Pensis.

Nicolucci, Giovan Battista (“Il Pigna”). 1561. *Il Principe*. Venezia: presso Francesco Sansovino.

Onesti, Lorenzo. 1652. *Il segretario di lettere e di Stato*. Venezia: appresso i Giunti.

Persico, Panfilo. 1629. *Del Segretario*. Venezia: appresso gli heredi di Damian Zenaro.

Pontano, Giovanni. 1490. *De Principe*. Napoli: presso Moravo.

Pucci, Benedetto. 1608. *L'idea di varie lettere usate nella segreteria d'ogni principe e signore*. Venezia: appresso Bernardo Giunti e Giovan Battista Ciotti.

Sansovino, Francesco. 1564. *Il Secretario*. Venezia: presso Francesco Rampazetto editore.

Tasso, Torquato. 1587. *Il Segretario*. Ferrara: presso Vittorio Baldini stampatore.

Zinano, Gabriele. 1625. *Il Segretario*. Venezia: appresso Giovanni Guerigli.

Zucchi, Bartolomeo. 1614. *L'idea del Segretario*. Venezia: presso la Compagnia Minima.

#### Letteratura secondaria

Ammirato, Scipione. 2001 [1599]. *Della Segretezza*. A cura di Domenico Giorgio. Napoli: Edizioni Magna Grecia.

Biow, Douglas. 2002. *Doctors, Ambassadors, Secretaries: Humanism and Profession in Renaissance Italy*. Chicago: Chicago University Press.

Baldini, Enzo Artemio (a cura di). 1994. *La ragion di stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*. Genova: Name.

Bazzoli, Maurizio. 1990. *Il piccolo stato nell'età moderna. Studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVIII secolo*. Milano: Jaca Book.

Blanc-Sanchez, Mireille. 2001. "Francesco Sansovino et son *Del Segretario*." *Filigrana* 6: 11-87.

Bodei, Remo. 2011. "From secrecy to transparency: Reason of state and democracy." *Philosophy and Social Criticism* 37 (8): 889-898.

Bonora, Elena. 1994. *Ricerche su Francesco Sansovino. Imprenditore librario e letterato*. Venezia: Istituto veneto di scienze, lettere ed arti.

Borrelli, Gianfranco. 1993a. *Ragion di stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*. Bologna: Il Mulino.

Borrelli, Gianfranco. 1993b. "Ragion di Stato e modernizzazione politica. Informazioni sulla ricerca e nota bibliografica." *Scienza e politica* V, 9: 11-24.

Braida, Lodovica. 2009. *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e «buon volgare»*. Roma-Bari: Laterza.

Buono, Benedict. 2010. "La trattatistica sul «segretario» e la codificazione linguistica in Italia fra Cinque e Seicento." *Verba* 37: 301-312.

Calamandrei, Piero. 2016 [1942]. "L'avvocato" e "Il segretario" di Francesco Sansovino. Vicenza: Ronzani Editore.

Continisio, Chiara. 2001. "Consiglio e consiglieri nella trattatistica politica spagnola alla metà del Cinquecento. Un'ipotesi di lettura." In *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Vol. III, 23-33. Madrid: Sociedad Estatal por la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Derrida, Jacques e Maurizio Ferraris. 1997. «*Il gusto del segreto*». Roma-Bari: Laterza.

Dini, Vittorio. 1994. "Il segreto tra "privato" e "pubblico". Origini e trasformazioni di una categoria del pensiero politico e giuridico moderno." *Filosofia Politica* VII, 3: 375-393.

Doglio, Maria Luisa. 2000. *L'arte delle lettere. Idea e pratica della scrittura epistolare tra Quattro e Seicento*. Bologna: Il Mulino.

Dover, Paul M. (a cura di). 2016. *Secretaries and Statecraft in the Early Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Fiorato, Adelin Charles. 1989. "Grandeur et servitude du secrétaire: du savoir rhétorique à la collaboration politique." In *Culture et professions en Italie (fin XV – début XVII siècles)*, a cura di Adelin Charles Fiorato, 133-184. Paris: Publications de la Sorbonne.

Gambin, Felice. 2008. "L'inchiostro e la spada. Il segretario nella trattatistica spagnola del Cinque e Seicento." In "Il segretario è come un angelo". *Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un segretario nel Rinascimento*, a cura di Rosanna Gorris Camos, 143-160. Fasano: Schena Editore.

Geremicca, Antonio ed Hélène Miesse. 2016. "All'alba della Modernità, il "nuovo" segretario, le arti e le lettere: prolegomeni". In *Essere uomini di "lettere". Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, a cura di Antonio Geremicca ed Hélène Miesse, 23-28. Firenze: Franco Cesati Editore.

Giorgio, Domenico. 2000. "Per una letteratura sul segreto." *Critica letteraria* XXVIII, 3 (n. 108): 491-530.

Gorris Camos, Rosanna (a cura di). 2008. "Il segretario è come un angelo". *Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un segretario nel Rinascimento*. Fasano: Schena Editore.

Iucci, Stefano. 1995. "La trattatistica sul segretario tra la fine del Cinquecento e il primo ventennio del Seicento." *Roma moderna e contemporanea* III, 1: 81-96.

Longo, Nicola. 1981. "De epistola condenda. L'arte di «componer lettere» nel Cinquecento." In *Le «carte messaggieri». Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*, a cura di Amedeo Quondam, 177-197. Roma: Bulzoni Editore.

Magalhães, Anderson. 2008. ««Uno scrittore di cose segrete»: la fortuna de “Il Secretario” di Torquato Accetto tra Italia e Francia.” In *“Il segretario è come un angelo”. Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un segretario nel Rinascimento*, a cura di Rosanna Gorris Camos, 109-142. Fasano: Schena Editore.

Muto, Giovanni. 2016. “Prefazione.” In *Essere uomini di “lettere”. Segretari e politica culturale nel Cinquecento*, a cura di Antonio Geremicca ed Hélène Miesse, 9-22. Firenze: Franco Cesati Editore.

Nigro, Silvano Salvatore. 1983. “Il libro in maschera di un segretario del Seicento.” *L’immagine riflessa* VI, 2: 201-215.

Nigro, Silvano Salvatore. 1991. “Il Segretario”. In *L’uomo barocco*, a cura di Rosario Villari, 91-108. Roma-Bari: Laterza.

Nigro, Silvano Salvatore. 2004. “Il Segretario: precetti e pratiche dell’epistolografia barocca.” In *Storia generale della letteratura italiana. VI. Il secolo barocco. Arte e scienza nel Seicento*, a cura di Nino Borsellino e Walter Pedullà, 507-530. Milano: Federico Motta Editore.

Panzera, Maria Cristina. 2012a. “Francesco Sansovino e l’umanesimo veneziano. La fonte nascosta dei modelli di lettere del “De Secretario”.” *Italianistica: Rivista di letteratura italiana* XLI, 2: 21-48.

Panzera, Maria Cristina. 2012b. “Francesco Sansovino e l’umanesimo veneziano, II. Il “De Secretario” tra tradizione culturale e veneziana “libertas”.” *Italianistica: Rivista di letteratura italiana* XLI, 3: 11-33.

Panzera, Maria Cristina. 2018. *De l’orator au secrétaire: Modèles épistolaires dans l’Europe de la Renaissance*. Genève: Droz.

Patrizi, Giorgio e Amedeo Quondam (a cura di). 1998. *Educare il corpo, educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*. Roma: Bulzoni Editore.

Procaccioli, Paolo (a cura di). 2019. *L’epistolografia di antico regime. Convegno internazionale di studi. Viterbo, 15-16-17 febbraio 2018*. Sarnico: Edizioni di Archilet.

Quondam, Amedeo. 1980. “La «forma del vivere». Schede per l’analisi del discorso cortigiano.” In *La Corte e il “Cortegiano”. Un modello europeo*, a cura di Adriano Prosperi, 15-68. Roma: Bulzoni Editore.

Quondam, Amedeo. 1981. *Le «carte messaggieri». Retorica e modelli di comunicazione epistolare: per un indice dei libri di lettere del Cinquecento*. Roma: Bulzoni Editore.

Quondam, Amedeo. 1983. "Varianti di Proteo: l'Accademico, il Segretario." In *Il segno barocco. Testo e metafora di una civiltà*, a cura di Gigliola Nocera, 163-192. Roma: Bulzoni Editore.

Quondam, Amedeo. 2010. *Forma del vivere. L'etica del gentiluomo e i moralisti italiani*. Bologna: Il Mulino.

Simmel, George. 1996. "Il Segreto e la società segreta." In *Sociologia*. Torino: Edizioni di Comunità.

Simonetta, Marcello. 2004. *Rinascimento segreto: il mondo del segretario da Petrarca a Machiavelli*. Roma: Franco Angeli.

Stolleis, Michael. 1998. *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*. Bologna: Il Mulino.

Vasoli, Cesare. 1980. "Il cortigiano, il diplomatico, il principe. Intellettuali e potere nell'Italia del Cinquecento." In *La Corte e il "Cortegiano". Un modello europeo*, a cura di Adriano Prosperi, 173-194. Roma: Bulzoni Editore.

Viroli, Maurizio. 1994. *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*. Roma. Donzelli Editore.

Zanon, Tobia. 2008. "Campi semantici e usi letterari del termine segretario: dalle Origini al primo Barocco." In *"Il segretario è come un angelo". Trattati, raccolte epistolari, vite paradigmatiche, ovvero come essere un segretario nel Rinascimento*, a cura di Rosanna Gorris Camos, 31- 46. Fasano: Schena Editore.

**Giovan Giuseppe Monti** is a scholar of history of political thought. He has published studies on the communist political culture in Naples in the early 1950s, in particular on the "Gruppo di studi Antonio Gramsci", and is the curator of the archive "Eugenio Galzenati" at the National Library of Naples. He is co-editor of the series "Filosofia, Innovazione, Democrazia" at Guida Editore and member of the *Centro Studi Ars Rosa – Ragion di Stato e Democrazia*. He is currently engaged in the study of XV and XVI century Italian texts dedicated to the figure of the Secretary.

Email: [giovan.monti@gmail.com](mailto:giovan.monti@gmail.com)

---

## La libertà dei vulcani. Tocqueville in Sicilia

Francesco Gallino

### Abstract

This paper analyses the remaining fragments of young Alexis de Tocqueville's *cahiers de voyage* in Sicily (1827). Unlike his travel notes in the U.S. (1831-32), the Sicilian diaries have been largely overlooked by scholars. Nevertheless – as Gustave de Beaumont had already remarked in 1866 – they are both historically meaningful (as they give a hint of Tocqueville's juvenile intellectual attitude) and theoretically worthy of consideration. In fact, while debating Sicily's backwardness, Tocqueville touches upon one of his main future research problems: the social and anthropological effects of political domination. In particular, I argue that the «Dialogue between a Sicilian and a Neapolitan» – with which the diaries end – should be considered for all intents and purposes as Tocqueville's earlier essay of political theory.

### Keywords

Tocqueville - Travels - Sicily - Italy - Political Domination

### Introduzione

È il 1827. La primavera è iniziata da qualche giorno appena, ma per chi arriva dal Nord – l'Italia nell'immediato, la Francia settentrionale per provenienza – il marzo della Sicilia profuma d'estate: «a trenta passi dalla riva vedevamo delle piante di aloe immense, lunghe linee di fichi d'India, e arbusti in fiore. Abbiamo lasciato l'inverno in Italia» (Tocqueville 1957, 41)<sup>1</sup>. Alle spalle, oltre al freddo, un naufragio sfiorato: il battello per un attimo disteso sul fianco, le «voci sordide» dei salmi levati dai passeggeri, le imprecazioni dei marinai in italiano, mentre «tutte le cose considerate fino a quel momento come le più importanti parevano all'improvviso infinitamente piccole» (Tocqueville 1957, 40). Prima dell'imbarco, un numero impreciso di settimane spese fra Roma e Napoli, concessione – conseguita la laurea in diritto – a una sete di viaggi viva sin dagli anni del liceo. Non sarebbe bastato un *grand tour* ad estinguherla. E quattro anni

---

<sup>1</sup> Le traduzioni dei testi di Tocqueville – qui e di seguito – sono mie. Dei diari di viaggio tocquevilliani esiste comunque una pregevole edizione italiana a cura di Umberto Coldagelli: cfr. Tocqueville 1997.

dopo, quando – nel pieno della sua avventura nordamericana – lo *steamboat* su cui viaggiava si sarebbe schiantato contro la sponda ghiacciata del fiume Ohio, il pericolo di affogare l'avrebbe sfiorato ancor più da vicino.

Quando sbarca, stremato, nel «*petit port d'Olivieri*» (realisticamente Oliveri, a est di Milazzo) Alexis de Tocqueville non ha ancora 22 anni; lo accompagna il fratello Édouard, di cinque più vecchio. Dopo i controlli in dogana i due – forniti di scorta armata – fanno rotta verso Palermo; da qui proseguono per un giro dell'isola piuttosto approfondito, toccando Agrigento, Selinunte, Catania (con annessa escursione sull'Etna). Ripartiti verso Nord, salpano per Lipari e Stromboli, dove vengono fermati forzatamente per giorni dai venti contrari. In quale direzione ripartano, infine, non è dato saperlo: li vediamo sparire all'orizzonte, finalmente «liberati da un vento favorevole» intervenuto a «permettergli di continuare il loro viaggio». Da lì a poco torneranno comunque in Francia, dove il 5 aprile Alexis era stato nominato giudice uditore.

Del viaggio in Italia, quella siciliana è l'unica parentesi che riusciamo a seguire con cura. I «due manoscritti notevolmente voluminosi» (Beaumont 1866, 129) contenenti gli appunti di viaggio di Alexis risultano infatti – ad oggi – perduti: disponiamo soltanto di una ristretta selezione di passi, trascritti direttamente dagli amici Gustave de Beaumont e Louis de Kergorlay, quasi tutti relativi alla tappa insulare<sup>2</sup>.

Delle note delle settimane romane resta soltanto il breve riassunto tracciato nella propria *Notice* dallo stesso Beaumont (che fa cenno a un racconto onirico-moraleggiano sulla decadenza dei costumi, in effetti molto poco promettente). Quelle siciliane sono, invece, annotazioni già tipiche di quella che diverrà la prassi del Tocqueville viaggiatore: un insieme di dialoghi, spunti di prosa letteraria, impressioni – paesaggistiche, etnografiche, emozionali – e bozze di riflessioni teoriche. Annotazioni del medesimo tipo Tocqueville le redigerà nel 1831-32 durante il viaggio negli Stati Uniti e in Québec; e poi nel 1833 in Inghilterra, nel 1835 in Inghilterra e in Irlanda, in Algeria nel 1841 e nel 1846. E l'avrebbe certo fatto in Germania, nelle intenzioni l'altra sua grande esplorazione, se il viaggio non si fosse interrotto sul nascere (nel 1854) a causa dell'infermità della moglie.

Proprio questa loro natura prodromica è ciò che gli interpreti hanno tendenzialmente rilevato delle note siciliane (Mayer 1957, 14-15). Ritrovandovi – oltre alla citata affinità con gli altri futuri appunti di viaggio – di volta in volta l'attitudine comparativa (Mélonio 1991, 1230), l'attenzione al tramonto della società feudale (Coldagelli 1997, 26), o ancora la propensione al lavoro sul campo (Façon 1973, 192) tipiche del Tocqueville degli anni seguenti. Per il resto si tratta di pagine poco considerate, in parte per la loro natura

<sup>2</sup> Beaumont afferma di avere selezionato «a caso qualche frammento, estratto testualmente dal manoscritto». Sulle vicende di tale volume cfr. la ricostruzione tracciata in Noto 1997, 96. Coldagelli 1997, XVII avanza l'ipotesi che il quaderno siciliano fosse stato rimaneggiato (o addirittura riscritto) da Tocqueville al ritorno in Francia.

frammentaria, in parte per il giudizio sprezzante espresso (pare) dallo stesso Tocqueville<sup>3</sup>. Poche le eccezioni rilevanti, su tutte due bei saggi italiani (Noto 1997, Thermes 2008) e alcune pagine folgoranti di Mélonio (1991); nessuna appaga interamente l'esigenza di un'analisi teorica e politica autonoma<sup>4</sup>.

Eppure si tratta di testi di estremo interesse. Non solo gettano luce sulla figura del Tocqueville giovanissimo, resaci oscura da contorte vicende testamentarie<sup>5</sup>. Ma affrontano con maturità temi al centro di tutta la sua biografia intellettuale: la prigione; gli effetti psicologici (e di conseguenza politico-economici) del frazionamento della proprietà terriera; il legame tra dominio, asservimento ed *empowerment* politico. Su ciascuno di questi tre punti, e in particolare sull'ultimo, la portata delle note del 1827 oltrepassa la semplice natura anticipativa: sono scritti teorici veri e propri, seppur brevi, e come tali meritano di essere analizzati.

### Dalla lava nascono i fior

Il problema della suddivisione della proprietà terriera (e delle sue conseguenze) viene sviluppato da Tocqueville in corrispondenza con due tappe del viaggio. La prima è la quella tra Selinunte, Sciacca e Agrigento, nella Sicilia sudoccidentale. Alexis e Édouard camminano lungo i greti dei fiumi, incontrando «valli senz'alberi né abitanti»; avanzano per ore in una «solitudine pressoché completa», segnata in negativo dalla totale assenza di villaggi, per poi imbattersi all'improvviso in città-monadi incoerentemente vaste, peraltro scollegate da ogni altro centro (Tocqueville 1957, 42). Le campagne sono abbandonate, e su questo aspetto Tocqueville ipotizza una spiegazione: poiché tutte le terre sono in mano ai nobili e agli ordini monacensi «il popolo non ha alcun interesse nella terra», e dunque sceglie di trasferirsi in città. A questa ipotesi – non del tutto originale<sup>6</sup> – Tocqueville aggancia una desolante visione d'insieme: «non esiste al mondo un paese più miserabile» (Tocqueville 1957, 43).

È opportuno chiarire subito un punto: la vitalità rurale è elemento cui Tocqueville, erede dell'alta aristocrazia normanna, è istintivamente portato ad attribuire un valore

<sup>3</sup> Il quale le aveva fascicolate sotto la definizione di «*très médiocre*» (Tocqueville 1957, 35).

<sup>4</sup> Basti dire che nel recente *Dictionnaire Tocqueville* (Benoît 2017) non compaiono né la voce «Sicilia» né quella «Italia», mentre – ad esempio – in riferimento a un tema negli ultimi anni giustamente valorizzato dalla critica, quello algerino, si incontrano ben quattro voci: «Algeria», «Arabi», «Kabili», «Turchi». Su quest'ultimo punto – ma anche per un inquadramento generale della relazione fra Tocqueville e lo spazio mediterraneo – cfr. Letterio 2011 e Cuppini 2015.

<sup>5</sup> In particolare il fatto che la moglie Mary Mottley, cui Tocqueville aveva lasciato ampia discrezione nell'editare le *Œuvres complètes*, si avalse di tale diritto per censurare i riferimenti alla *love story* adolescenziale di lui con la cosiddetta «ragazza di Metz» – di fatto sopprimendo gran parte della corrispondenza giovanile.

<sup>6</sup> Sui diari di viaggio dei viaggiatori francesi in Sicilia negli anni di cui è qui questione cfr. Tardanico 2014.

centrale<sup>7</sup>. Ma di questo modello assiologico – nei fatti aprioristico – Tocqueville farà sempre (e sempre più) uno strumento teorico operativizzabile, che terrà insieme – in modi che varieranno nel corso della sua biografia intellettuale – psicologia, economia, sociologia economica («economia politica» nel lessico del tempo), antropologia, diritto e scienza politica. Tale tendenza è già visibile in queste pagine: l'assenza di villaggi rurali viene infatti interpretata come segno della mancanza di un tessuto connettivo vitale, che leggi insieme le diverse anime di un'isola che – lo si vedrà tra poco – esperisce la perdita radicale della capacità di azione aggregata, tanto sul piano economico che politico. L'immagine che cattura il contrasto (da un lato città enormi, mute e isolate; dall'altro campagne immense e deserte, «mal coltivate da un piccolo numero d'abitanti») è straziante: «là si ritira quel poco di industria e di benessere, come il calore nel corpo di un paralitico si ritira poco a poco verso il cuore» (Tocqueville 1957, 42-43).

«Di questo singolare stato di cose – scrive Tocqueville – non è impossibile dare una spiegazione». Questa va appunto individuata nel monopolio terriero: se le terre sono possedute soltanto da una (peraltro assenteista) classe di nobili e da pochi esponenti della «*race routinière*» monacense, tutti gli altri abitanti non vi avranno interesse, e dunque le abbandoneranno. La spoliazione delle terre causa, nel popolo siciliano, il deperimento di iniziativa e vitalità.

La conferma arriva all'autore pochi giorni dopo. I due fratelli stanno camminando verso Nicolosi, alle pendici dell'Etna, ancora oggi punto di partenza per le ascensioni al vulcano. Superate alcune «orribili» antiche colate di lava, i due vengono sorpresi:

ci si trova, senza alcuna transizione, in mezzo a un paesaggio incantato – che vi stupirebbe dovunque e che, in Sicilia, vi rapisce. Frutteti dappertutto, inframmezzati da casette e da graziosi paesini; nessun luogo abbandonato; ovunque un'aria di abbondanza e prosperità (Tocqueville 1957, 44).

Il contrasto con il resto dell'isola non potrebbe essere più netto, e Tocqueville batte più di una via per spiegarlo. Scarta subito la fertilità del terreno, eccellente – afferma – anche nel resto dell'isola. Avanza piuttosto un'interpretazione mercantile: Nicolosi è vicina a Catania e a Messina, e i due centri sembrano offrire ai coltivatori fortunate occasioni di smercio. La ragione più convincente gli appare però un'altra, che ripropone – in positivo, stavolta – l'interpretazione psico-sociale avanzata nei dintorni di Selinunte:

La seconda ragione, che ammetto con più difficoltà, finì ben presto per sembrarmi più ficcante. Le terre che circondano l'Etna sono soggette a devastazioni periodiche: questo ha spinto i signori ed i monaci a disprezzarle, cosicché è stato il popolo a

<sup>7</sup> Sul tema cfr. ovviamente Jaume 2008.

diventarne proprietario. Oggi la divisione dei beni è pressoché illimitata: ciascuno ha un interesse nella terra, per quanto piccolo questo possa essere. È questa la sola parte della Sicilia in cui il contadino possiede (Tocqueville 1957, 44).

Certo Tocqueville non è pronto a generalizzare questa teoria. Si affretta anzi a circoscriverne la portata, e afferma («ingenuamente», si è detto<sup>8</sup>) che in luoghi prosperi come l'Inghilterra e la Francia una ridotta parcellizzazione permetterebbe più investimenti in tecnologia, e dunque una resa più alta. Ciò non toglie però che, a proposito del caso siciliano, Tocqueville compia un passo determinante. Opera infatti – come già visto per Selinunte – uno slittamento tra il livello economico e quello dell'antropologia:

quando si tratta di stimolare e di risvegliare un popolo infelice, paralizzato a metà, per il quale il riposo è un piacere, presso il quale le classi alte poltriscono nella loro pigrizia ereditaria o nei loro vizi, non conosco alcun mezzo più efficace del frazionamento delle terre (Tocqueville 1997, 45).

Il frazionamento della proprietà terriera fa leva su un concetto economico (l'«interesse») per riaccendere la vitalità di un popolo (piano antropologico o psico-sociale). Da tale strategia deriva una diffusione capillare della vita agricola e dunque un aumento di produzione (piano economico).

La chiosa del passo ha un marcato carattere dirigista: «Se fossi re d'Inghilterra favorirei la grande proprietà, e se fossi padrone [*maître*] della Sicilia incoraggerei con ogni mezzo la piccola». Tuttavia va rilevato che, nel caso esemplare di Nicolosi, ad avviare il processo di formazione del «paesaggio incantato» non è stata un'azione politica positiva. Bensì il semplice venir meno, a causa delle frequenti eruzioni vulcaniche, di quell'elemento di disturbo – la tendenza monopolistica di nobili e monaci – che impedisce nel resto dell'isola la diffusa presa di interesse per le campagne. È un punto decisivo, frainteso – non a caso – dai teorici di un Tocqueville anti-popolare: lungi dal sentirsi «abbandonati alle loro sole e deboli possibilità» (Façon 1973, 190<sup>9</sup>), i contadini prosperano non appena il giogo dei signori viene a mancare. Fa insomma il suo esordio, in un caso-studio tutt'altro che astratto, quell'«idea madre» «già abbozzata nel 1826, che avrebbe dato vita alle grandi opere [tocquevilliane]: l'idea che solo dalla libertà può discendere la prosperità» (Mélonio 1991, 1231). Nelle campagne siciliane non si è fatto nulla, si è soltanto evitato di impedire di fare: il resto è venuto, *spontaneamente*, da sé.

<sup>8</sup> Mayer 1957, 14. Su questo punto cfr. anche Thermes 2008, 359.

<sup>9</sup> Sulla stessa linea anche Coldagelli 2005, 26: «Tocqueville cominciò a mettere a fuoco [...] il tramonto della società feudale e l'importanza delle classi privilegiate nel favorire o meno un suo *ordinato* svolgimento» (corsivo mio).

### Il tempo del prigioniero

Oltre che in riferimento alla terra, il nesso tra dominio e inedia viene messo a tema nelle pagine siciliane anche relativamente a un secondo aspetto: la prigionia. È, rispetto all'analisi precedente, una riflessione appena accennata: vale tuttavia la pena soffermarci, anche solo per l'importanza determinate che il problema era destinato ad assumere per Tocqueville negli anni seguenti (Perrot 1984, Re 2002, Gallino 2019). Lo spunto viene ad Alexis da un'imprevista permanenza forzata alle isole Eolie: partiti per visitare Lipari e Stromboli, i due fratelli Tocqueville si ritrovano a lungo trattenuti su quest'ultima a causa del vento contrario. In «quel luogo deserto» in cui «si trova come incatenato, senza sapere quanti giorni durerà la propria cattività» (Beaumont 1866, 149), Tocqueville mette inaspettatamente a tema l'esperienza interiore della prigionia:

Ricordo che prima dell'epoca di cui parlo, pensando all'ipotesi di finire in prigione [...], ero giunto a farmi un'idea quasi piacevole di quel luogo così temuto. Mi raffiguravo che un uomo rinchiuso con libri, carta e penne dovesse trovare con facilità il modo di far scorrere dolcemente le ore. [...] Il soggiorno a Stromboli mi ha dato la spiegazione di questo fenomeno, e mi ha provato che mi sbagliavo. [...] Nel ritratto assai seducente che mi ero fatto della prigione, infatti, non avevo messo in conto la preoccupazione per l'avvenire, la lunghezza indefinita del presente, e soprattutto la mancanza di interesse positivo. Non si dice allo spirito: «lavora!», come si dice a un bracciante: «vanga!», o «zappa!». Gli serve una causa, un motivo per mettersi in movimento, e l'avvenire di un prigioniero può essere molto distante così come può finire domani. [...] La noia, quella specie di noia che non è solo pigrizia, ma anche una situazione dolorosa, intorpidisce [*engourdit*] tutte le facoltà, abbatte il cuore, spegne l'immaginazione, e, in definitiva, si muore come l'avaro in mezzo alle sue ricchezze (Tocqueville 1957, 50).

È chiaro il nesso tra queste riflessioni e quelle, di poco antecedenti, sullo spirito dei contadini. La sottrazione dell'«interesse» per la terra spegneva la vitalità di questi ultimi; un effetto in tutto paragonabile si genera attraverso la prigionia, la quale incide sul rapporto tra il soggetto e la temporalità. Il prigioniero si ritrova collocato in un tempo sospeso, che è insieme infinito e indefinito: infinito, in quanto privato della successione passato-presente-futuro; indefinito, perché soggetto all'arbitrio assoluto della forza che lo imprigionava, e che può porre fine «domani», o «mai», alla sua condizione (condannandolo a morte o, invece, rilasciandolo). Sapersi situati in un tempo storico orientato, e sentire di poter prevedere e padroneggiare il proprio domani: in assenza di queste due condizioni, un'esistenza progettuale diventa assolutamente impossibile<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> L'inazione come causa di deperimento emotivo, psicologico e cognitivo sarà al centro dell'indagine di Tocqueville e di Gustave de Beaumont sulle carceri nord-americane del 1831-1832. Proprio sulla «noia» si basava, in particolare, uno dei due principali sistemi di incarcerazione analizzati da Tocqueville e Beaumont, il «sistema di Philadelphia». Questo faceva leva sull'intollerabilità della condizione di

### Degenerazione e dominio

L'ipotesi che qui si sostiene – che cioè nei frammenti del diario in Sicilia si intravvedano i vagiti di alcuni punti importanti di ciò che sarebbe divenuta, nel tempo, la teoria tocquevilliana del dominio – ha sinora una lacuna vistosa: manca un riferimento esplicito al campo del politico. Certo la sottrazione delle terre, e a maggior ragione gli imprigionamenti, possono considerarsi (pur a fatica) fenomeni politici: ma quali sono invece (se esistono) gli *effetti* politici dell'abbattimento indotto da quei fenomeni? Bisogna capire insomma se le figure evocate – prigionieri e contadini – subiscano un dominio puramente biografico-sociale, o se la loro condizione non abbia invece rapporti con il regime di governo ufficialmente stabilito in Sicilia.

La risposta arriva poche righe dopo, in un passo che – anche grazie a una sua fortunata consonanza con alcune vicende novecentesche dell'isola – ha ottenuto in Italia una certa notorietà<sup>11</sup>. Si tratta di una riflessione articolata, molto più estesa e consapevole degli appunti che la precedono. Pare anzi legittimo definirla come il primo saggio teorico-politico a noi noto di Tocqueville.

Il passo ha la forma del dialogo. Ad interloquire sono i due personaggi finti di Don Ambrosio (siciliano) e Don Carlo (napoletano); il contesto istituzionale (la soppressione formale del Regno di Sicilia nel 1816, lo spostamento della capitale a Napoli, e la conseguente repressione sanguinosa dei moti del Venti) pone in posizione di predominio il secondo, che infatti – irridendo il primo per lo stato delle campagne della sua isola – darà l'avvio al lungo scambio di battute lungo cui il brano si snoda.

Il testo inizia descrivendo i due personaggi, posti ai lati opposti di una stretta strada di campagna. È il siciliano a essere ritratto per primo:

Erano entrambi nell'età in cui si è più in forze, ma, per il resto, differivano talmente tra loro che si sarebbe potuto credere che l'Oceano li avesse visti nascere su rive opposte. Ciò che si notava subito del primo (don Ambrosio) dava, dapprima, l'idea di una natura degradata. [...] Un'espressione di preoccupazione e scontento compariva senza sosta nei suoi occhi, eppure dalla vivacità del suo sguardo, dallo spirito che a tratti vi balenava, si sarebbe detto che il piacere e gli slanci di gioia non gli sarebbero affatto stati estranei, se egli avesse creduto di potervisi abbandonare

---

isolamento continuativo («*solitary confinement*») per indurre nei detenuti una disperata adesione al lavoro manuale (che veniva loro «liberamente» offerto come distrazione) e ai valori morali e religiosi dei cappellani che periodicamente li visitavano. L'intero studio sulle carceri dei due giovani francesi (Tocqueville 1984) individua del resto la mancata padronanza di sé e del proprio tempo, unite alla depravazione della possibilità di comunicare con i propri pari, come tecniche attraverso le quali nei detenuti veniva annichilito ogni istinto a deviare dalle norme legali e sociali, e – in ultima istanza – ogni reale autonomia di pensiero. La nozione di «*engourdissement*» come condizione di deperimento dell'«anima» tornerà invece in Tocqueville già nel 1828, impiegata questa volta in relazione all'inglese Camera dei Comuni incapace di opporsi alla tirannide della dinastia Tudor (Tocqueville 1967, 68).

<sup>11</sup> Cfr. ad es. Bufalino e Zago 1993, 34, e addirittura Sciascia 1972, 3.

senza inquietudine. Dubito che la fisionomia di quell'uomo esprimesse bontà, quando il cielo l'aveva fatto nascere; ma la lunga pazienza alla quale sembrava essere stato sottomesso aveva ammassato sulla sua anima come un pesante fardello d'indignazione e di collera [...] (Tocqueville 1957, 50-51).

Tra gli aspetti rilevanti della presentazione, uno in particolare risulta suggestivo: il riferimento alle due sponde dell'Oceano e, correlativamente, al concetto di «natura degradata». Entrambi evocano infatti il *topos* dell'«altro» per eccellenza, l'abitante del Nuovo Mondo<sup>12</sup>, e il pluriscolare dibattito sulla natura di questi. Un dibattito peraltro arzigogolato e paradossale, giacché gli amerindiani vi venivano generalmente evocati al contempo come primigeni (e quindi non civilizzati) e appunto come degenerati (e quindi inferiori rispetto agli europei)<sup>13</sup>.

Il problema era ben presente a Tocqueville: se ne trova il segno in un oscuro passaggio dai toni «*visitor*» della prima *Démocratie*<sup>14</sup> (e peraltro – lo si riferisce per pura curiosità – negli appunti di viaggio in Nord-America, al suo secondo incontro dal vivo con i nativi, a Tocqueville verrà spontaneo annotare: «[hanno il] colore della pelle dei Siciliani», Tocqueville 1957, 103). Ciò che qui rileva sul piano teorico è però il modo specifico in cui il tema viene declinato all'interno del dialogo. Nel riprendere il *topos* della natura degradata, infatti, Tocqueville adotta due accorgimenti interessanti: indica la degradazione come non-irreversibile («il piacere e gli slanci della gioia non gli sarebbero affatto stati estranei, se egli avesse creduto di potervisi abbandonare senza inquietudine»); e individua con chiarezza la causa motrice della degradazione: «la lunga pazienza alla quale sembrava essere stato sottomesso [*la longue patience à laquelle il semblait avoir été soumis*]». Don Ambrosio, aborigeno siciliano, è cioè stato costretto da altri a pazientare, a lungo: e questo ha compromesso, forse non per sempre, la sua natura.

Quanto invece a Don Carlo:

La prima impressione che dava era ancora più rivoltante. In lui, non un tratto, non un movimento, non una parola che non annunciasse quella corruzione gioiosa che è la peggiore, la più orribile di tutte. Nel mezzo della degradazione del primo, qualcosa della dignità naturale propria dell'uomo permaneva ancora intatta. Quella

<sup>12</sup> Su cui cfr. i classici Gerbi 2000, Landucci 2014, Gliozzi 1976 e Pagden 1983. Cfr. inoltre Montaleone 2011, Benzoni 2012, Slongo 2019.

<sup>13</sup> Cfr. Gliozzi 1976, 61-110, e Landucci 2014, 220-257. Sulla nozione di «degenerazione» in Georges-Louis Buffon (la più influente nel lato «scientifico» del dibattito) cfr. Barsanti 2005, 88-102.

<sup>14</sup> «Per quanto primitivo appaia il popolo di cui ho tracciato il carattere [gli indiani del Nordamerica, N.d.T.], non c'è alcun dubbio che un altro popolo più civilizzato, più avanzato di esso sotto ogni aspetto l'abbia preceduto nelle stesse regioni. [...] Gli Indiani dei nostri giorni non ci sanno fornire alcuna informazione sulla storia di quel popolo sconosciuto; [...] eppure qui hanno vissuto migliaia di nostri simili» (Tocqueville 1951, 24).

dignità mancava completamente al secondo: il suo aspetto esprimeva al contempo presunzione e debolezza. In una parola, era un bambino, ma un bambino depravato (Tocqueville 1997, 51).

Merita di essere messa in evidenza – tra i vari spunti di interesse – la definizione di «bambino depravato». Questa tornerà infatti alla lettera in uno scritto del 1839 riguardo all’abolizione dell’istituto schiavile nelle colonie antillane. Qui Tocqueville affermerà dapprima:

Oggi, il nero sfugge quasi del tutto ai legami salutari del matrimonio; è dissoluto, pigro, imprevedente; sotto più di un aspetto rassomiglia a un *bambino depravato* più che a un uomo [*il ressemble à un enfant depravé plus qu'à un homme*] (Tocqueville 1839, 335).

E chiarirà poche righe dopo (in polemica con le esitazioni di molti suoi connazionali: Jennings 2000, Letterio 2007):

Rischiarate la sua religione [dicono in molti,] regolarizzate le sue *moeurs*, costituite per lui la famiglia, estendete e rafforzate la sua intelligenza, in modo che concepisca l’idea e acquisisca un atteggiamento previdente [*prévoyance*] verso l’avvenire: dopo che avrete fatto tutto ciò, potrete senza paura renderlo libero. Tutto ciò è vero: ma se tutti questi preparativi non si possono operare finché perdura lo stato di schiavitù; esigere, per porre fine alla schiavitù, che essi siano già stati completati non è forse, in altri termini, affermare che essa non deve finire mai? (Tocqueville 1839, 335)

Chiara la differenza col passo sulla Sicilia: il «bambino depravato» è qui il dominato (lo schiavo) e non più il dominante (il napoletano). E però, è interessante notare in quale contesto semantico torni la definizione di *enfant depravé*: nuovamente si discorre di uomini sottomessi, i cui tratti essenziali – «opinioni, abitudini, *moeurs*» – sono stati stravolti e degradati da un processo di dominio protrattosi nel tempo. Seppur a parti inverse, insomma, il campo tematico rimane il medesimo: l’abbruttimento che il rapporto di dominio-obbedienza induce nell’essere umano.

### I propri crudeli oppressori

Messi in scena i personaggi, Tocqueville può dar loro voce. Le prime battute sono di don Carlo, il quale – come anticipato – stuzzica il siciliano sul declino della sua terra. Gliene rinfaccia i terreni inculti e l’inciviltà: «si ha da essere ben costretti dalle necessità», conclude, «per venire a perdersi qui nel vostro deserto».

Sulle prime don Ambrosio non raccoglie. Tenta di evitare lo scontro frontale («non entriamo, vi prego, in quest’argomento...»), e si limita a porre un unico punto: «la Sicilia non è sempre stata com’è oggi. Ci fu un tempo, senza dubbio lontano da noi, in cui una sola delle nostre città conteneva più abitanti di quanta ne abbia l’intera isola in questi tempi di miseria e di lutto. Allora, i siciliani marciavano alla testa della razza umana». Don Carlo però rincara: «Perché fare tanto rumore per qualcosa che non avete più? Due o tremila anni fa, in effetti, le vostre campagne erano floride: ma oggi sono deserte, inabitate. [...] Che paese al mondo è più ignorante della Sicilia? Non avete neppure più dei soldati: va già bene [*trop heureux*] se trovate abbastanza braccia per coltivare i vostri campi!».

Le provocazioni del napoletano stavolta vanno a segno, e «il temporale che si formava da tempo nel cuore [di don Ambrosio] esplode»:

Troppo duro vedere gli autori dei nostri attuali disastri gloriarsi, in faccia a noi, del frutto del loro abominevole lavoro. [...] Chi accusare della decadenza progressiva, e poi della rovina totale, di un popolo intero? Chi, se non voi? [...] Senza il triste esempio che ci avete fornito, sarebbe forse possibile immaginare che si adottasse, anno dopo anno, verso un popolo intero un sistema d’oppressione a tal punto disastroso per il suddito [*sujet*] e per il principe, che infine l’uno divenisse inutile all’altro, e quest’ultimo al primo? (Tocquevile 1957, 52).

L’accusa del siciliano è chiarissima, e corre su due assi. Primo: la decadenza della Sicilia è da imputarsi integralmente all’azione dei dominatori napoletani, che l’hanno resa tale con il loro «abominevole lavoro». Secondo: l’azione compiuta dai dominatori napoletani è tanto più esecrabile, in quanto ha nociuto a loro stessi, oltre che ai siciliani. L’oppressione ha nociuto all’interesse dei dominatori tanto quanto a quello degli oppressi.

A questo punto, però, don Carlo fa una mossa inattesa. Non nega le affermazioni del siciliano. Piuttosto, le ribalta:

Ma non siete forse voi stessi, replicò vivamente il napoletano, i vostri crudeli oppressori? La tirannia, ammesso che essa esista, ha forse mai trovato fra le proprie mani strumenti più vili? Sono forse dei napoletani coloro che ricoprono presso di voi le cariche pubbliche? No, non si vedono se non siciliani. Sono siciliani, solo siciliani, coloro che si addossano il giogo di Napoli benedicendolo, a patto che sia loro concesso di imporlo a loro volta a tutta la disgraziata Sicilia. Sono siciliani coloro che siedono nei vostri tribunali, e che fanno mercato della giustizia! ...<sup>15</sup> Se abbiamo voluto depravarvi, certo avete realizzato le nostre speranze. ... La vostra nobiltà ha

---

<sup>15</sup> I puntini, qui e nelle prossime righe, indicano passi estromessi da Beaumont stesso, e ad oggi irrecuperabili.

superato i suoi padroni [*maîtres*]! Credo possa a giusto titolo vantarsi d'essere la più dissoluta di tutta Europa (Tocqueville 1957, 52-53).

All'accusa di dominio «stupido»<sup>16</sup>, il napoletano risponde insomma con un'ipotesi speculare: quella di un'obbedienza assurda (cioè meramente dannosa) messa in atto da parte dei siciliani al servizio del progetto di asservimento napoletano. La risata di don Carlo, che aveva avviato la disputa, svela ora almeno in parte il suo senso: i napoletani appaiono sinceramente stupiti, oltre che ben lieti, della docilità siciliana. Il termine «docilità», anzi, è insufficiente: i soggetti descritti non si limitano ad obbedire ma (almeno nella misura di un'amplissima<sup>17</sup> classe medio-alta: nobili, giudici, funzionari pubblici) agiscono attivamente, ponendo in atto l'oppressione di se stessi.

Proprio nel riferimento alla nobiltà, però, sembra intravvedersi un'obiezione possibile. Non sarebbero cioè i siciliani, in quanto tali, i «crudeli oppressori di se stessi»: responsabili sarebbero i nobili, e solo loro. Don Ambrosio intravvede la fenditura, e vi si getta senza esitare:

La nostra nobiltà, replicò il siciliano, non è più siciliana. Gli avete tolto ogni interesse negli affari pubblici, ben prima che riusciste a mettere definitivamente mano sulla nostra costituzione. L'avete attirata a Napoli, tutta quanta. Là le avete fatto perdere la sua energia primitiva e il suo carattere nazionale, l'avete riempita di delizie, avete imbastardito il suo cuore [...] (Tocqueville 1957, 53).

Evidente la strategia imboccata da Don Ambrosio. L'accusa, rivolta ai napoletani, di dominio nocivo per la Sicilia viene sdoppiata. In una prima fase («prima ancora che aveste messo definitivamente mano alla nostra costituzione») i napoletani avrebbero domato la nobiltà siciliana, «imbastardendola» (si ricordi il tema dello «snaturamento») attraverso il lusso molle della corte di Napoli. E solo in un secondo momento, grazie al contributo della nobiltà siciliana *abâtardie*, l'isola intera sarebbe stata sottomessa. La suddivisione temporale consente di mantenere una lettura del fenomeno del dominio fondata su uno schema tradizionale: da un lato i dominanti colpevoli (i napoletani nella prima fase, i nobili siciliani nella seconda); dall'altro, innocenti, le vittime dominate (i nobili siciliani nella prima fase, il resto degli abitanti dell'isola nella seconda). L'asse del dominio è nuovamente orientato dall'alto in basso; e il ribaltamento, tentato da don Carlo, sembra scongiurato.

<sup>16</sup> Uso l'espressione nel suo senso reso celebre da Cipolla, che (tra il serio e il faceto, per la verità) definisce lo «stupido» come «una persona che causa un danno ad un'altra persona o gruppo di persone senza nel contempo realizzare alcun vantaggio per sé od addirittura subendo una perdita» (Cipolla 1988, 58).

<sup>17</sup> Di «moderno e numeroso esercito di piccoli e medi burocrati» parla Scaduto 1887, II: 85.

Ma don Carlo ha ancora un asso nella manica. La sua contro-replica, che ha in sé «l'insolenza e il disprezzo più insultanti», è immediata:

Ebbene, esclamò, ridendo amaramente, giacché il nostro giogo è così pesante per voi, che aspettate a romperlo? Perché la campana non suona a martello nelle vostre campagne, che aspettate? Riunitevi, mettetevi in marcia!... ma no: non riterrete mai, voi, che la misura dell'oppressione sia colma, e di generazione in generazione rimanderete la vendetta a domani... (Tocqueville 1957, 53).

Il *vous* a cui l'invettiva si rivolge, stavolta, è inequivocabile: non più singoli ceti, ma l'intero popolo siciliano. Se don Ambrosio avesse ragione, infatti, questo si raccoglierebbe in armi nelle campagne per spezzare il giogo di Napoli: il fatto che ciò non avvenga, che la rivolta non sia nulla più che un miraggio consolatorio, torna a confermare la tesi iniziale. Don Ambrosio si (auto)inganna: i siciliani non hanno alcuna intenzione di spezzare il dominio napoletano, ma anzi lo accettano – per quanto «abominevole» e nocivo esso sia. È perciò corretta l'affermazione iniziale: sono, loro stessi, «i propri oppressori più crudeli».

Va detto che, a questa replica efficace, segue una puntualizzazione di senso diverso: quand'anche i siciliani si ribellassero, com'è accaduto nel Venti, i napoletani li «polverizzerebbero con facilità». La contraddizione non solleva però l'obiezione di don Ambrosio, che anzi pare arrendersi: «È vero, rispose con voce alterata e forzata, tutto ciò è anche troppo vero. A che pro nasconderlo?». Piuttosto abbozza un'estrema difesa, non più storica (volta cioè a appurare le responsabilità) ma puramente antropologica:

E tuttavia, noi non eravamo fatti per la servitù. Su questo punto fa fede la nostra storia, e nessun popolo ha mai dato esempi più terribili ai propri oppressori. Qualcosa di libero fermenta ancora in fondo a noi. Siamo lontani da quell'ultimo grado di avvilimento in cui l'uomo non concepisce più la vendetta, né altro stato che il suo. [...] Snaturata dall'oppressione [*dénaturée par l'oppression*], quella forza nascosta non si rivela più se non attraverso dei crimini (Tocqueville 1957, 53-54).

La nuova linea difensiva era già adombrata nel ritratto iniziale di don Ambrosio: un uomo snaturato dalla sottomissione, ma nel quale balugina ancora uno spiraglio dell'antica dignità umana. Lo stesso concetto, proiettato sull'intero popolo siciliano, assume i toni della minaccia: l'emancipazione, nascosta, resta sempre possibile. L'attimo è propizio: don Ambrosio potrebbe prefigurare la futura rivolta dei siciliani, riscattarne – almeno in ipotesi – la condizione di vittima volontaria descritta sin qui.

Ma a Tocqueville quel ribaltamento non interessa. Il dialogo gli è servito per delineare una teoria del dominio dialettica, non-unilaterale<sup>18</sup>: una teoria del dominio-obbedienza che rinfacci agli oppressori gli effetti snaturanti dei loro atti, ma che al contempo rigetti una descrizione puramente passiva (o vittimaria<sup>19</sup>) delle parti oppresse. Non intende certo smentirla adesso. E così mette in bocca al siciliano una minaccia paradossale, che nell'orgoglio del riscatto possibile lascia emergere la prontezza a future sottomissioni:

Un giorno la Francia o l'Inghilterra ci tenderanno una mano di soccorso, e noi gli apriremo le braccia. Noi vi scaceremo, Napoletani: e allora non trovatevi isolati fra noi! (Tocqueville 1957, 54).

«La servitù volontaria – scriveva Miguel Abensour – abita ancora il momento della rivolta» (Abensour e Gauchet 1976, 30). Ben difficilmente potrà essere un'eruzione improvvisa di rabbia o orgoglio a restituire durevolmente la libertà a un popolo che da secoli è abituato a obbedire: vivere liberi richiede abitudine, vigilanza, pratica, dunque *tempo*.

### Conclusione

Pur in forma frammentaria, i diari siciliani mostrano *in nuce* – relativamente alla proprietà terriera, alla prigionia, e infine ai rapporti di subordinazione politica tra l'isola e Napoli – un tratto distintivo del pensiero tocquevilliano: l'interrogazione sugli effetti performativi della libertà praticata (è il caso delle pendici dell'Etna) e, all'inverso, su quelli di una prolungata disabitudine all'autonomia. Un'interrogazione sulla quale negli anni seguenti, riflettendo sulle carceri, sulle *townships*, sulla costituzione statunitense, poi ancora sugli antichi istituti francesi di autogoverno locale, Tocqueville sarebbe tornato senza sosta.

Sembra insomma particolarmente puntuale – al di là dell'affettuoso *understatement* – il suggerimento redatto da Beaumont in calce alla sua *Notice* sul viaggio in Sicilia:

La postilla [in cui Alexis definiva i suoi diari «mediocri»] era quantomeno severa. E fosse anche stata invece meritata, non sarebbe per questo meno interessante

<sup>18</sup> La portata teorica del dialogo in termini di teoria del dominio è passata perlopiù sottotraccia. L'unico ad averne messo a fuoco il nodo centrale – gli effetti psico-antropologici del dominio – è Jardin, che pure dedica al viaggio siciliano solo poche righe: «È [...] nel dialogo di un Siciliano e un Napoletano che Tocqueville ha ritrovato “il suo vero cammino”: le condizioni e gli effetti della libertà. La Sicilia, sterilizzata dalla conquista e dal dispotismo, avvilisce tanto l'aristocrazia sottomessa quanto il popolo conquistatore» (Jardin 1984, 71). Di «dialogo tra l'oppressore napoletano e l'oppresso siciliano» parla Mélion 1991, 1230.

<sup>19</sup> Cfr. Giglioli 2014.

studiare, in questi primi saggi di un grande scrittore, il cammino seguito dal suo spirito, il suo andare a tentoni [*tâtonnements*], le sue sviste, i suoi passi indietro, e le vie fuori mano [*voies détournées*] attraverso le quali questo è poi ritornato sul suo vero sentiero (Beaumont 1866, 7).

## Bibliografia

Abensour, Miguel e Marcel Gauchet. 1976. "Les leçons de la servitude et leur destin." In La Boétie É. de, *Discours de la servitude volontaire*, 43-120. Paris: Payot.

Barsanti, Giulio. 2005. *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*. Torino: Einaudi.

Beaumont, Gustave de. 1866. *Notice*. In *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville publiées par Madame de Tocqueville [et Gustave de Beaumont]*. Paris: Michel Lèvy Frères, t. V.

Benzoni, Maria Matilde. 2012. *Americhe e modernità. Un itinerario fra storia e storiografia dal 1492 a oggi*. Milano: FrancoAngeli.

Benoît, Jean-Louis. 2017. *Dictionnaire Tocqueville*. Paris: Nuvis.

Bufalino, Gesualdo e Nunzio Zago. 1993. *Cento Sicilie. Testimonianze per un ritratto*. Milano: Bompiani.

Cipolla, Carlo M. 1988. *Allegro ma non troppo*. Bologna: Il Mulino.

Coldagelli, Umberto. 1997. "Introduzione." In A. de Tocqueville, *Viaggi*, X-LXXXV. Torino: Bollati Boringhieri.

Coldagelli, Umberto. 2005. *Vita di Tocqueville (1805-1859). La democrazia tra storia e politica*. Roma: Donzelli.

Cuppini, Niccolò. 2015. "Sulle sponde della democrazia. Tocqueville tra Atlantico e Mediterraneo." *Scienza e politica* 27, 5: 135-164.

Façon, Nina. 1973. "La «questione meridionale» di Alexis de Tocqueville." In *Saggi di letteratura italiana in onore di Gaetano Trombatore*, 187-199. Milano: Istituto Editoriale Cisalpino.

Gallino, Francesco. 2019. "Obedience and reform. Tocqueville's writings on prison as theoretical works." *The Tocqueville Review/La Revue Tocqueville* XXXX, 1: 213-233.

Gerbi, Antonello. 2000. *La disputa del Nuovo Mondo. Storia di una polemica (1750-1900)*. Milano: Adelphi.

Giglioli, Daniele. 2014. *Critica della vittima. Un esperimento con l'etica*. Roma: Nottetempo.

Gliozzi, Giuliano. 1976. *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*. Firenze: La nuova Italia.

Jardin, André. *Alexis de Tocqueville. 1805-1859*. Paris: Hachette.

Jaume, Lucien. 2008. *Tocqueville. Les sources aristocratiques de la liberté*. Paris: Fayard.

Jennings, Lawrence C. 2000. *French Anti-Slavery. The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802-1848*. Cambridge: Cambridge University Press.

Landucci, Sergio. 2014. *I filosofi e i selvaggi*. Torino: Einaudi.

Letterio, Domenico. 2007. "Une révolution inévitable. Tocqueville e l'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi." *Il pensiero politico* 3: 401-437.

Letterio, Domenico. 2011. *Tocqueville ad Algeri. Il filosofo e l'ordine coloniale*. Bologna: Il Mulino.

Mayer, Jacob Peter. 1957. "Introduction." In A. de Tocqueville, *Œuvres complètes*, V: 1, *Voyages en Sicile et aux États-Unis*. Paris: Gallimard.

Mélonio, Françoise. 1991. "Notice." In A. de Tocqueville, *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1: 1229-1231.

Montaleone, Carlo. 2011. *Oro, cannibali, carrozze. Il Nuovo mondo nei «Saggi» di Montaigne*. Torino: Bollati Boringhieri.

Noto, Adolfo. 1997. "Il viaggio in Sicilia di Tocqueville. Meditazioni italiane dello scrittore da giovane." *Itinerari* 1: 93-115.

Pagden, Anthony. 1983. *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le radici dell'etnografia comparata*. Torino: Einaudi.

Perrot, Michelle. 1984. "Tocqueville méconnu." In A. de Tocqueville, *Œuvres Complètes*, IV, 1, 7-44. Paris: Gallimard.

Re, Lucia. 2002. "Introduzione." In A. de Tocqueville, *Scritti penitenziari*, IX-LVII. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Scaduto, Francesco. 1887. *Stato e Chiesa nelle due Sicilie*. Palermo: Amenta.

Sciascia, Leonardo. 1972. "Bronte perché." *La Stampa* 170: 8 agosto, 3.

Slongo, Paolo. 2019. "La composizione delle società selvagge. Lévi-Strauss lettore di Montaigne." *Politica & Società* 2: 243-268.

Tardanico, Giusy. 2014. *La relation entre ironie et mélancolie chez le voyageurs français en Sicile pendant la première moitié du XIX siècle*. Tesi di dottorato, Université Paris-Sorbonne e Università degli Studi di Catania.

Thermes, Diana. 2008. "Tocqueville e la Sicilia." In *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, a cura di Franca Biondi Nalis, vol. 1: 355-364. Milano: Giuffrè Editore.

Tocqueville, Alexis de. 1839. "Rapport de M. de Tocqueville sur la proposition présentée à la chambre des députés par M. de Tracy sur l'abolition de l'esclavage". *Le Semeur* 8.

Tocqueville, Alexis de. 1951. *Œuvres complètes*. I: 1, *La démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard.

Tocqueville, Alexis de. 1957. *Œuvres complètes*. V: 1, *Voyages en Sicile et aux États-Unis*. Paris: Gallimard.

Tocqueville, Alexis de. 1967. *Œuvres complètes*. VIII: 1, *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*. Paris: Gallimard.

Tocqueville, Alexis de. 1984. *Œuvres complètes*. IV, *Écrits sur le système pénitentiaire en France et à l'étranger*. Paris: Gallimard.

Tocqueville, Alexis de. 1997. *Viaggi*. Torino: Bollati Boringhieri.

**Francesco Gallino** is a postdoctoral research fellow at the University of Turin, Department of Cultures, Politics and Society. His studies focus on political obedience in XIX century French political thought. He has been visiting Ph.D scholar at the Université Paris Nanterre and visiting researcher at the CESPRA – Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron (École des hautes études en sciences sociales, Paris). His essays have been published in national and international journals including *The Tocqueville Review*, *Cahiers La Boétie*, *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi, Surveillance and Society*, *Storia del pensiero politico*, and *Teoria politica*. His book *Tocqueville, il carcere, la democrazia* (Il Mulino, 2020) will be published in April 2020.

Email: [francesco.gallino@unito.it](mailto:francesco.gallino@unito.it)

---

Paul Ludwig Landsberg e José Ortega y Gasset: la modernità del medievalismo postbellico per la nuova società europea

**Carlo Morganti**

**Abstract**

Paul Ludwig Landsberg and José Ortega y Gasset are strictly entwined; they lament a strong decay of European society during the period after WWI. Landsberg sees in the Middle Ages a political model by which this decay could be arrested. He believes that the mediaeval unitarian model can be used even for the present time and for present European society. The influence of Landsberg's thought on Ortega y Gasset's perspective is clear in the growing attention the Spanish philosopher paid to the present state of European society.

**Keywords**

Landsberg - Ortega y Gasset - Mediaevalism - Modernity - European Society

Quando, nel 1922, Paul Ludwig Landsberg (1901-1944) pubblica *Die Welt des Mittelalters und wir. Eine geschichts-philosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters* – *Il Medioevo e noi*, José Ortega y Gasset (1883-1955) è un filosofo ormai affermato; il suo *España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos* – *Spagna invertebrata*, dato alle stampe a Madrid l'anno precedente, nel 1921, è sin dalla sua pubblicazione uno dei testi simbolo della denuncia della decadenza della civiltà spagnola e, più in generale, europea ed occidentale. Le analisi politiche di Ortega e di Landsberg possono essere lette in stretta continuità; ciò che ci si chiede è, dunque, se le riflessioni del giovane studioso tedesco possano essere considerate utili ad indicare una possibile soluzione proprio alla decadenza esistenziale che sembra affliggere tanto la Spagna quanto l'intero Vecchio Continente, già diagnosticata e segnalata da Ortega, e se l'attenzione che Landsberg ha posto all'età medievale possa essere in questo senso ritenuta una risposta efficace per l'età contemporanea o se sia piuttosto un mero tentativo di chi, incapace di vivere l'età presente, preferisce rifugiarsi nella sicurezza e nella concretezza di un passato considerato felice.

## 1. Ortega e la Spagna invertebrata: critica all'individualismo

*España invertebrada* costituisce un'appendice specifica di quel filone culturale che all'indomani della Prima guerra mondiale si affanna a denunciare la decadenza della civiltà europea e che trova in Oswald Spengler (1880-1936) e nel suo *Der Untergang des Abendlandes – Il tramonto dell'Occidente*, pubblicato in due volumi tra il 1918 e il 1922 (Spengler 1981 [1918-1922]; Gasimov e Lemke Duque 2013; Lemke Duque 2014), il proprio testo simbolo. La tragedia bellica ha messo in evidenza nel Vecchio Continente quella che non può essere meramente liquidata come una crisi politica o economica o militare, ma che è crisi primariamente esistenziale. L'uomo europeo, ormai privo delle certezze che la tradizione positivista ottocentesca gli aveva dato, necessita di ritrovare una propria collocazione all'interno del tutto superiore, del proprio cosmo, per utilizzare la nota espressione del filosofo tedesco Max Scheler (2000 [1928]), uno dei maestri del giovane Landsberg.

In questo quadro di confusione esistenziale, José Ortega y Gasset rivolge una particolare attenzione alla situazione della civiltà spagnola, che egli non si imbarazza a definire *invertebrada*, priva cioè di quella spina dorsale che l'avrebbe aiutata a rialzarsi dopo una decadenza che per il regno iberico, a suo dire, è più antica che per gli altri paesi europei, poiché sarebbe iniziata già all'alba del secolo XIX, con la perdita dell'immenso impero coloniale (Ortega 1921, 47)<sup>1</sup>. Il grande problema della società spagnola, nella visione di Ortega, estendibile alla civiltà dell'Europa tutta, sarebbe la sua mancanza sostanziale di unità. Quando scrive infatti che «para la mayor parte de la gente el nacionalismo catalán y vasco es un movimiento artificioso [...] inventado, por decirlo así, a nihilo, sin causas ni motivos profundos», poiché per costoro «era España una masa homogénea, sin discontinuidades cualitativas, sin confines interiores de unas partes con otras» (Ortega 1921, 29; Savignano 1996), Ortega evidenzia un'opinione largamente diffusa, ma che rispecchia, a suo dire, la mancanza di consapevolezza, nella stessa popolazione spagnola, delle proprie origini. L'indipendentismo di baschi e catalani, infatti, non sarebbe l'invenzione di qualche improvvisato 'nazionalista', ma il frutto di una lunga tradizione che ha opposto, se non contrapposto, questi popoli a quella Castiglia che nei secoli aveva

<sup>1</sup> È di poco più di vent'anni prima, del 1898, la guerra di Cuba, con cui la Spagna perde a vantaggio degli Stati Uniti d'America le ultime colonie nei Caraibi e nel Pacifico. La guerra cubana non segna solo la certificazione della decadenza politica dell'ex impero spagnolo, ma origina anche sia un forte senso di smarrimento nella sua popolazione, che ben percepisce tale fase decadente, sia un sentimento di astio e rivincita dell'esercito nei confronti della dirigenza politica, ritenuta incapace di gestire il paese e responsabile della sconfitta cubana; sommati ad una fase di crisi economica a livello continentale, che la prima guerra mondiale acuisce, tali stati d'animo si riveleranno determinanti per l'instabilità socio-politica spagnola e alla base del ricorso a forme autoritarie di governo, sia, dal 1923, con la "dictadura" di Miguel Primo de Rivera, sia con la cosiddetta "dictablanda" del conte Dámaso Berenguer, tra il 1930 e il 1931, sia anche con l'ultimo governo del regno di Alfonso XIII, quello presieduto da Juan Bautista Aznar-Cabañas, sino alle elezioni amministrative del 1931, che segnano di fatto la vittoria del fronte repubblicano, l'esilio del re e la proclamazione della II Repubblica.

saputo fare di sé, invece, il centro dell'unificazione del regno. È inevitabile, dunque che l'*invertebración* diagnosticata da Ortega si traduca anche in una mancanza di ossatura fondamentale dello stato e, di conseguenza, nella possibilità futura di una frammentazione politica dell'entità statale spagnola. Questa mancanza di unità nel popolo di Spagna costituisce, secondo il filosofo, la prima causa della sua decadenza. Ciò che deve quindi essere evidenziato, nel ragionamento orteghiano, è che il processo di decadenza che la civiltà spagnola sta affrontando ormai da decenni non può essere semplicemente imputato alle presenti istanze autonomiste o separatiste di regioni comunque periferiche del regno, ma deve essere ricondotto a cause ben più remote e legate invece alla stessa formazione della popolazione iberica. Va in questo senso il lungo *excursus* storico che si può leggere in Ortega 1921, in cui il filosofo madrileno fa risalire l'origine dell'odierno popolo della penisola a «visigodos germanos alcoholizados de romanismo» (Ortega 1921, 135) che, a differenza degli altri antichi popoli europei, non erano stati capaci di mantenere inalterato «el poder de creación orgánica en que la vida consiste, qualquiera que se su misterioso origen» (Ortega 1921, 135). Il filosofo pare dunque lamentare, nei popoli barbari che hanno nei secoli dato origine alla moderna civiltà di Spagna, una certa mollezza ereditata già dal tempo dei romani – acquisita, anzi, proprio dalla contaminazione con il popolo e la cultura romana o, meglio ancora, dall'essersi lasciati assorbire completamente da questi – che avrebbe minato l'unità organica della nazione e costituito quindi la base della decadenza presente.

Quello che va notato, nelle posizioni di Ortega, è come egli ritrovi dunque nella 'confusione' tra i visigoti ed il popolo romano e la sua cultura l'origine atavica della decadenza iberica. O, per meglio dire, nella *reductio* che tale 'confusione' tra popoli ingenererebbe, con la piena assimilazione della popolazione visigota e la scomparsa totale dei caratteri propri della tradizione barbara. In questo processo non si realizzerebbe infatti l'unità piena che Ortega ricerca quale soluzione anche ai problemi del presente, ma un semplice appiattimento unilaterale incapace di ricreare quell'unità superiore che sola può avere carattere fecondo e fruttuoso e che non contempla la scomparsa dei tratti propri di una delle parti in gioco, ma la loro reciproca commistione: un mutuo scambio di valori e vigore fisico, tra visigoti e romani, se correttamente realizzato, avrebbe segnato dunque, secondo Ortega y Gasset, la grandezza della civiltà spagnola, ed europea, almeno sino alla sua degenerazione in senso individualista che gli sviluppi delle scienze e della tecnica, a partire quantomeno dalla metà dell'Ottocento, non hanno fatto altro che affrettare.

In questo quadro di forte smarrimento, nel 1925, quattro anni dopo lo scritto di Ortega, Paul Ludwig Landsberg pubblica nella «Revista de Occidente», che Ortega fonda e dirige dal 1923, il saggio *La Edad Media y nosotros* (Landsberg 1925), una versione ridotta e

tradotta del ben più noto *Die Welt des Mittelalters und wir*<sup>2</sup>. L'analisi del giovane Landsberg si colloca nel contesto di grave crisi che affligge la Germania weimariana in seguito al crollo del *Reich* guglielmino, con tutto ciò che esso rappresentava in termini di sicurezza materiale e ideale (Olivetti 2008, 35); una crisi ben evidenziata tanto nelle teorie di decadenza della civiltà occidentale che Oswald Spengler ha appena iniziato ad illustrare nel primo volume del suo *Der Untergang des Abendlandes* (Spengler 1981 [1918-1922]) quanto nello smarrimento esistenziale dei popoli germanici che avrebbe di lì a poco preso corpo nei romanzi di Joseph Roth, cantore nostalgico delle passate grandezze dell'Impero asburgico: in particolare *Die Flucht ohne Ende*, del 1927, *Radetzkymarsch*, del 1934 e *Die Kapuzinergruft*, del 1938. La fine dell'epoca imperiale segna infatti profondamente tutta la generazione cui il giovane studente di Colonia appartiene e richiede che si formulino proposte per la riedificazione della comunità nazionale tedesca così come di quella europea più in generale. L'esperienza democratica weimariana si è rivelata in questo deludente per i tedeschi (Olivetti 2008).

Il dibattito che fiorisce tra le pagine della rivista, suscitato da Landsberg 1925, dimostra in questo senso non solo l'importanza della riflessione landsberghiana, ma anche quanto il tema sia sentito, sia in quella terra tedesca che più di altri ha patito le conseguenze della sconfitta in guerra, sia anche in quelle nazioni, come la Spagna, che avevano preferito mantenere uno stato di neutralità rispetto al conflitto divampato in Europa (Camazón Linacero 2000). García Morente (1923), Frank (1929<sup>3</sup>), Wyndham Lewis (1933 [1931]), Maravall (1934 e 1935), Prawdin (1935) sposano, pur con differenti sfumature, la tesi della decadenza della civiltà europea, in continuità più o meno stretta con le posizioni espresse da Spengler, Landsberg e Ortega. Frank, per esempio, non esiterà a sostenere come «Europa, el conjunto cultural, ordenado en formas sociales y espirituales, y en el cual los hombres eran como células de un cuerpo, ya no existe. La quiebra de sus órganos jerárquicos ha significado la muerte del cuerpo» (Frank 1929, 354). Una visione non del tutto condivisa da Wyndham Lewis che, pur non contestando il momento di crisi dell'intera civiltà europea, afferma che in «Europa la sociedad podía

---

<sup>2</sup> La versione spagnola del testo è costituita dalla traduzione letterale delle prime pagine, con esclusione del terzo paragrafo, dello scritto originale, pp. 7-33. La scelta di Landsberg di destinare questa versione del proprio scritto ad una rivista spagnola si può spiegare con l'ammirazione che il giovane studioso nutre per Ortega, con il quale condivide anche una simile visione della decadenza della civiltà europea. Il filosofo spagnolo gode infatti di una solida fama in Germania, frutto dei suoi lunghi periodi trascorsi, all'inizio del secolo, in terra tedesca. La Spagna sarà anche la naturale meta di Landsberg, di origine ebraica, ancorché convertito al cattolicesimo, quando nel 1933 Berlino vede l'ascesa al potere del partito nazionalsocialista. Sulla conversione, risposta al suo intimo bisogno di eterno, hanno significativamente inciso sia il suo maestro Scheler, anch'egli ebreo convertito al cattolicesimo, sia Romano Guardini, che apprezza molto l'intelligenza del giovane studioso e che lo coinvolge nella vita contemplativa dell'abbazia renana di Maria Laach. Per tutto questo cfr. Bucarelli 2004; Olivetti 2008; Guardini 1988 [1923]; Morganti 2016.

<sup>3</sup> L'articolo fa riferimento al volume *Redescubrimiento de América*, che, in quel momento, sta per esser pubblicato nella biblioteca della «Revista de Occidente».

contar con algo estable. La sociedad ha quebrado, mas la cosa todavía está ahí. Stat et stabit. Una sociedad en la que la familia es lo primero y el Estado ocupa el segundo lugar, quizá esté llena de debilidades, locuras y crímenes, pero sus raíces son sanas y firmemente plantadas en la razón» (Wyndham Lewis 1933 [1931], 81). E, allo stesso modo, anche Prawdin si dimostra ben più che possibilista nei confronti di un'inversione del processo di decadenza della civiltà europea, che vede come prodotto diretto di una mentalità individualista; egli formula infatti la propria analisi sulla stessa linea di Spengler e di Landsberg, nel frattempo divenuto *Privatdozent* all'Università di Bonn, quando accusa esplicitamente l'Europa sua contemporanea di essere carente di comunità: non sa definire, lo storico, che cosa sia l'epoca presente, ma sa dire come non è, quando la descrive come non sentimentale, non poetica, non metafisica né naturalista; il pensiero dominante, secondo Prawdin, è positivista, materialista, psicologico, scientifico e analitico, ma incapace di creare integrazione dei singoli all'interno di una comunità accogliente. Non associazioni o accordi politico-giuridici possono infatti ricostruire la comunità europea, che solo può nascere invece dal contatto vivo tra i singoli uomini e i singoli popoli:

[N]o tenemos un gran ideal, una concepción del mundo como la tuvieron los siglos pasados. Tenemos que darnos a nosotros mismos nuestra finalidad de vida, y sólo la coincidencia, el contacto vivo y espiritual de los que aspiran a dar un sentido a la vida de nuestra época, más allá de nacionalidades, profesiones y clases, puede lograr que se forme la comunidad europea que engendre la idea de Europa correspondiente a la época. En esa comunidad de trato y cambio espiritual está el futuro de Europa (Prawdin 1935, 273).

È in primo luogo l'individualismo diffuso dei primi decenni del secolo XX a essere messo sotto accusa, poiché ritenuto veicolo non dell'esaltazione della singola personalità dotata di talento e ingegno, ma di uno smarrimento esistenziale che porta i singoli a trovare rifugio in forme di collettivismo che poco hanno a che spartire con la comunità landsberghianamente od orteghianamente intesa. L'individualismo, anzi, ha contribuito a corrompere la comunità e, anteponendo gli interessi dei singoli a quelli della totalità organizzata, ha spinto la società europea verso la guerra e verso la decadenza politica e culturale lamentata da Ortega così come da Landsberg. In questo modo, l'unità che i due filosofi richiamano come soluzione alla presente crisi politica e culturale del Vecchio Continente, si viene ad identificare come unità all'interno della comunità culturalmente e politicamente organizzata. E ogni frattura che ne mini la struttura diviene oggetto della loro critica, più o meno accesa<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> L'ideale ricercato dell'unità sociale implica ad ogni modo che la stessa comunità si presenti come un ente in grado di esaltare il singolo nella propria duplice natura, individuale e sociale, e non come una

## 2. Landsberg e il nuovo Medioevo: una soluzione alla decadenza europea

Landsberg soddisfa il proprio afflato anti-individualista fornendo una soluzione originale alla crisi esistenziale europea. Per nulla sopraffatto da una visione di decadenza assoluta, nei suoi scritti il giovane filosofo di Colonia propone infatti una via alternativa alla decadenza intrapresa dalla civiltà europea e orientata proprio a quell'unità tra le nazioni del Vecchio Continente che auspica essere prodromica ad un nuovo periodo di pace e prosperità. Il modello politico che Landsberg presenta ai suoi lettori trova la propria origine nella sua ammirazione per l'età medievale e punta al superamento netto di ogni prospettiva individualista a favore della ripresa di un ideale di comunità all'interno del quale ogni singolo potrà trovare il proprio spazio per un adeguato sviluppo materiale e spirituale. Egli non dimostra nel suo richiamo ad un nuovo Medioevo un desiderio nostalgico di una mitica età dell'oro, ma una decisa rivendicazione all'Età di mezzo del suo carattere profondamente e potentemente comunitario e unitario, ritenuto indispensabile all'Europa contemporanea per un suo pieno ristabilimento esistenziale: «Queda dicho con esto – scrive – que la Edad Media no debe aparecerse como una lejanía sin relación inmediata con nosotros, sino como una forma realizable» (Landsberg 1925, 212<sup>5</sup>). Il medioevo non deve dunque essere considerato come un qualcosa di lontano ed irrimediabilmente passato, ma come un *exemplum* perfettamente riproponibile, nel suo spirito profondamente unitario, anche nel presente.

La medievalità studiata da Landsberg si fa dunque modello politico non per le forme istituzionali proprie dell'età di mezzo, che al giovane studente non paiono interessare, ma per il sentimento profondo di unità tra spirito e ragione, tra nord e sud – cementato dall'apporto fondamentale dell'esperienza cristiana – di cui egli ritiene necessario riappropriarsi: «La idea central, la clave que nos abre la inteligencia del pensamiento, de la visión del mundo y de la filosofía en la Edad Media – scrive – es la creencia de que el mundo es un cosmos, un todo ordenado con arreglo a un plan, un conjunto que se mueve tranquilamente según leyes y ordenaciones esternas, las cuales, nacidas con el

---

realità che lo renderebbe un semplice ingranaggio di una macchina più complessa: è in questo senso, per esempio, che Prawdin denuncia i limiti dell'esperienza sovietica, che volendo artatamente superare la personalità borghese – comunque di per sé transitoria, secondo lo storico –, la sostituisce con la personalità unica di un collettivo in grado di agire, però, solo a condizione di un comune sentire dei propri membri. Non solo un tale comune sentire non si realizza, ma, volendolo perseguire come obiettivo politico, all'interno della ricerca dell'eguaglianza di tutti gli uomini, i sovietici spingono verso la frustrazione delle personalità eccezionali per produrre un livellamento verso il basso, un abbassamento verso la massa, concetto qui inteso in termini più qualitativi che quantitativi: nella Russia sovietica «el individuo – sostiene Prawdin – en vez de dirigirse a sus iguales dentro de la comunidad, ha de ajustarse al gusto y a la inteligencia de la masa» (Prawdin 1935, 274). Il che ricorda molto l'idea di iperdemocratizzazione elaborata da Ortega.

<sup>5</sup> Cfr. Landsberg 1922, 7: «Damit ist auch schon gesagt, dass nicht als unverbindliches Fernsein, sondern als verwirklichbare Massengestalt uns das Mittelalter erscheinen darf und kann».

primer principio de Dios, tienen también en Dios su referencia final» (Landsberg 1925, 217<sup>6</sup>). Il Medioevo landsberghiano è lontano dall'essere un'acritica *laudatio* del tempo passato, rifugio sicuro per chi non si sente di vivere la sfida del proprio tempo, bensì si può descrivere come un percorso segnato dalla ricerca per il tempo presente di una profonda unità, come quella che i suoi sostenitori ritrovano nella complessità culturale, religiosa e politica dell'età di mezzo (Caronello 2007). Un modello politico che in epoca weimariana ha goduto di un certo successo, con pensatori di primo piano del panorama culturale e politico tedesco che lo hanno collocato al centro di una rinnovata progettualità. Hermann Hefele, che già in Hefele 1919 metteva in evidenza la natura prepotentemente unitaria della complessità medievale, Alois Dempf in Dempf 1988[1929], ed Hermann Platz, particolarmente in Platz 1929, non solo hanno accolto il modello politico neomedievale landsberghiano, ma lo hanno ulteriormente precisato e rafforzato, fondendolo con la tradizione occidentalista dell'*Abendland*, che, come nella visione di Landsberg, punta al riconoscimento e alla valorizzazione del comune patrimonio culturale e religioso della civiltà europea costituita sulla base dell'unità tra l'eredità classica del mondo greco-latino, il vigore della tradizione barbara e la potenza del cristianesimo quale elemento fondante della rinnovata unità.

La spinta all'unità, nel ragionamento di Landsberg, conduce, per il tramite dell'esperienza medievale, ad una nuova Europa dei popoli, unita consapevolmente nella propria eredità classico-cristiana (Olivetti 2008; Caronello 2007)<sup>7</sup>. Landsberg vede infatti nell'età medievale un modello politico-antropologico positivo, capace di valorizzare i singoli e i popoli organicamente disposti nell'unità superiore, superiore proprio per la positività del suo portato al tratto fondamentalmente negativo della modernità storica:

La edad moderna comienza con el triunfo de algunas herejías y se caracteriza en general por la negatividad. Hay épocas en que, en último término, sólo movimientos positivos logran arraigar y determinar la vida según sus leyes. Hay otros tiempos, en cambio, en que puede decirse lo mismo de los movimientos negativos. En la Edad Media sólo podía imponerse el movimiento positivo, porque el poder de la Iglesia guardaba y protegía entonces todo lo positivo [...] en contraposición [...] todos los movimientos que en la Edad Moderna resultan

<sup>6</sup> Cfr. Landsberg 1922, 12: «Die zentrale Ansicht, von der aus Denken, Weltanschauen und Philosophie des Mittelalters verständlich werden, ist die, dass die Welt ein Kosmos sei, dass sie ein sinnvoll und ziervoll geordnetes Ganzes sei, dass sich ruhig bewege nach ewigen Gesetzen und Ordnungen, die, aus Gott ersten Anfanges entsprungen, auch auf Gott letzten Endes Beziehung hätten».

<sup>7</sup> Cfr. Olivetti 2008, 19: «Nel Medioevo Landsberg leggeva, con tutto l'entusiasmo di una scoperta giovanile, un cosmo ordinato in rapporto a Dio, dotato di senso e accessibile all'intelligenza dell'uomo, che vi trovava con sicurezza la propria giusta collocazione. Più che un'epoca del passato, egli vi riconosceva un modello tuttora realizzabile della sua esemplarità. Oggetto della sua indagine e ammirazione era propriamente l'eterno nel medioevo, dalla cui prospettiva ingaggiava un appassionato confronto con la modernità, auspicando per la cultura dell'Occidente europeo una feconda ricongiunzione alla propria tradizione classica».

decididamente triunfadores [...] ostentan el sello de la negatividad (Landsberg 1925, 214)<sup>8</sup>.

La positività del modello unitario medievale si contrappone dunque alla negatività che l'età moderna avrebbe portato con sé. L'esaltazione delle nazioni, a partire dal Rinascimento, rompendo l'unità del tessuto medievale, avrebbe infatti condotto ad uno spirito profondamente individualista e, conseguentemente, ad una contrapposizione tra gli stati che avrebbe trovato, secoli dopo, la propria acme nel trionfo dei nazionalismi. Si può a questo punto comprendere il giudizio di Lemke Duque (2015<sup>9</sup>) circa la non modernità dell'idea di Europa veicolata nella «Revista de Occidente», ma occorre anche notare come la non modernità landsberghiana sia in realtà non un semplice rifiuto della modernità in sé, quanto una ricerca dell'affermazione di una modernità alternativa a quella storicamente attestata: una modernità non dimentica del sacro e attenta alla persona, capace di ridestare la società europea e, più in generale, occidentale. Dall'analisi dei contributi apparsi nella rivista si nota, accanto ad un senso generalizzato di frustrazione e delusione, più che comprensibile alla luce dei recenti avvenimenti storici, anche un certo ottimismo per il futuro e una decisa volontà di superamento delle difficoltà presenti – e in questo senso un aggettivo adatto a definire una tale idea di Europa potrebbe essere “tradizionale”, poiché “antimoderno” sembra implicare un rifiuto netto della modernità storica o uno sguardo esclusivamente rivolto al passato, elementi che gli autori presenti nella rivista non possiedono in maniera così decisa potendo contare, anche quando richiamano nelle loro analisi epoche ormai trascorse, su uno sguardo generalmente rivolto invece al futuro.

---

<sup>8</sup> Cfr. Landsberg 1922, 9: «Die Neuzeit beginnt durch den Sieg einiger Häresien und steht überhaupt im Zeichen der Negativität. Es gibt Zeitalter, in denen nur positive Bewegungen letzten Endes Eigeständigkeit gewinnen, Leben aus ihrem eigenen Gesetz bestimmen können, Zeiten, in denen dasselbe von den negativen Bewegungen gilt. Im Mittelalter vermochte durch die Macht der Kirche, der Hüterin damals alles Positiven, nur die positiven Bewegungen sich durchzusetzen [...] im Gegensatz zum Mittelalter tragen nun bis auf hoffnungsvolle Ansätze der Gegenwart alle entscheidend siegreichen, geistigen Bewegungen der Neuzeit das Gepräge der Negativität». Cfr. anche Landsberg 1925, 215: «La negatividad comienza con el Protestantismo. Lo que hizo de Lutero un reformador no fué [sic] su sentimiento religioso, hondamente positivo, sino su oposición al occamismo, y en primer lugar su odio germánico contra Roma, por entonces en decadencia», cfr. Landsberg 1922, 9: «Die Negativität beginnt mit dem “Protestantismus”. Nicht seine höchst positiven, religiösen Erlebnisse, sondern seine Gegnerschaft gegen den Occamismus und an allererster Stelle sein germanischer Hass gegen das damals verkommende Rom haben Luther zum Reformator gemacht». Cfr. anche Scotton 2016.

<sup>9</sup> Nell'articolo si evidenzia anche l'importanza dell'influsso delle teorie di Oswald Spengler sul pensiero di Ortega y Gasset: Carl Antonius Lemke Duque ritiene infatti che l'idea di Europa così come si è andata evolvendo nella produzione orteghiana risenta in particolar modo di tre fattori: «(a) la morfología histórica de Oswald Spengler (1880-1936), (b) la metafísica cultural de Herman von Keyserling (1880-1946), y (c) la psicología de los pueblos de Wilhlem Haas (1883-1956). Estos factores de impacto decisivo generaron diversos residuos en el concepto de “Europa” de Ortega y de la Revista de Occidente» (Lemke Duque 2015, 557).

Le analisi di Ortega y Gasset e di Landsberg possono pertanto essere lette alla luce di una continua ricerca dell'unità politica e sociale e, quindi, attraverso il binomio unità/frattura. Dato infatti per scontato che l'unità politica, culturale e identitaria di un popolo sia l'elemento imprescindibile per il suo sviluppo e considerato che quello dell'unità sia dunque il vero obiettivo che le riflessioni dei due filosofi si propongono di perseguire per intraprendere un percorso che rallenti e poi inverta la marcia della decadenza della civiltà europea, occorre soffermarsi sul secondo termine del binomio qui considerato, ossia quello di frattura. Una frattura sociale non si realizza solamente là dove vi sia una divergenza conclamata tra le parti di una data società. Una mancanza di unità corrisponde *de facto* ad una frattura sociale. In questo senso deve essere letta la pesante critica orteghiana all'iperdemocratizzazione (Ortega 1921 e 1930; cfr. anche Goyenechea 1964) della massa, che il filosofo madrileno svilupperà significativamente nel suo *La rebelión de las masas* (Ortega 1930) e considera come uno dei principali fattori di decadenza sociale. Nel capitolo che egli dedica all'«ausencia de los mejores», in Ortega 1921, mette infatti in evidenza la necessità per ogni popolo di personalità eccezionali che contribuiscano alla sua grandezza ed evidenzia con dispiacere come in terra spagnola figure di sicuro valore si siano presentate, nel corso della storia, solo sporadicamente, non riuscendo dunque ad invertire quel percorso di decadenza che parrebbe quasi connaturato alla popolazione spagnola. In ciò Ortega sembra confermare la lettura conservatrice del suo pensiero (Fernández de la Mora 1970; Savignano 1988; Ghia 1981 e 1996), quasi sia incapace di concepire un ruolo attivo della massa nel processo di formazione e sviluppo dei popoli e l'affidi per intero alla guida di singoli dalle qualità fuori dal comune. Va tuttavia osservato come ciò che Ortega vede nel processo di iperdemocratizzazione della massa non sia altro che un percorso di dinamica sociale qualitativamente definito, ossia di livellamento verso uno dei poli sociali, con l'esclusione del secondo dal percorso storico di quel popolo. Se infatti un popolo può essere considerato il prodotto dell'unione feconda tra un'élite qualitativamente superiore e una massa significativa quantitativamente, occorre notare come l'esclusione di uno dei due elementi non costituisca una forma di unità desiderabile, ma semplicemente la sparizione di una parte, comunque indispensabile, del consenso sociale e, quindi, come tale riduzione diventi un elemento di instabilità e non di sviluppo. In questo senso anche l'interpretazione fortemente conservatrice ed aristocratica del pensiero orteghiano potrebbe essere ridimensionata, non per sottovalutare l'importanza che il filosofo madrileno riserva alle personalità geniali nel processo storico di un popolo o per voler dimenticare il significato squalificante che egli attribuisce al termine massa, ma per evidenziare come in ogni caso, anche nella visione di Ortega y Gasset, nessuno dei due elementi, sia los «mejores», sia la «masa», possa essere considerato autonomo ed autosufficiente nella formazione di una civiltà. Voler escludere uno dei due significherebbe infatti non puntare all'unità organica di un

popolo, ma alla creazione di una civiltà inevitabilmente monca e, quindi, destinata alla decadenza culturale, morale e politica.

La Grande Guerra, con il suo inizio, ha decretato la fine dell'ottimismo pacifico del positivismo; con la sua conclusione, ha però anche posto le basi proprio per la riedificazione di uno spirito di comunità dopo le lacerazioni inferte dalle imprese belliche. E questa rinnovata società non potrà che essere europea e pacifica. Queste sono le conclusioni cui giungono sia Ortega sia Landsberg, quando vedono nell'unità dei popoli europei il naturale orizzonte della propria riflessione politica e la via maestra del superamento delle fratture e delle ferite che individualismo e nazionalismo hanno inferto al Vecchio Continente.

Landsberg, attraverso la sua visione neomedievale della contemporaneità europea, ha portato all'interno del dibattito in terra spagnola l'idea che le nazioni non siano enti autosufficienti, ma che debbano essere considerati come le singole parti, in armoniosa collaborazione, della totalità europea. La struttura multilivello che ha caratterizzato la società medievale, disposta ad un complesso di fedeltà e obbedienze gerarchicamente organizzate: ad es. alla signoria locale, al regno cui si appartiene e, poi, all'imperatore, diventa oggi riproponibile, *mutatis mutandis*, nella società europea postbellica, che ritrova accanto alla fedeltà alla propria nazione anche quella alla comune nazione europea, cui sente di appartenere proprio in virtù della comune origine, delle stesse tradizioni e, almeno nella visione di Landsberg, nella comune fede in Cristo (López Quintás 2000).

L'apporto che la visione neomedievale landsberghiana dà alla prospettiva di Ortega y Gasset non può, allo stato delle cose, essere ulteriormente documentata; tuttavia non si può negare come, a partire dalla metà degli anni Venti, e quindi immediatamente dopo la pubblicazione di Landsberg 1925, lo sviluppo della visione politica del filosofo madrileno vada sempre più verso un orizzonte europeo e come vi sia una notevole identità di vedute tra la proposta di Landsberg e il pensiero di Ortega.

Ortega y Gasset si dimostra infatti sempre più convinto che l'unità sociale del continente sia antecedente alla stessa formazione delle nazioni che lo compongono; non si potrà quindi procedere ad alcuna inversione di rotta nella decadenza nazionale se non si collocherà la singola nazione all'interno della totalità europea e si opererà affinché questa agisca come un tutto unitario. Ciò non significa che la nazione scompaia all'interno del complesso europeo, così come il singolo non scompare all'interno della comunità, ma, come il singolo nella comunità, anche la nazione trova nella totalità il proprio naturale spazio di sviluppo individuale e sociale. Il carattere pluralistico della realtà unitaria dell'Europa, infatti, secondo Ortega,

non deve essere appiattito, in quanto rappresenta l'essenza stessa della super-nazione europea in un organico equilibrio storico-socio-politico. La storia dell'Europa, che è la storia della germinazione, dello sviluppo e della pienezza delle nazioni occidentali, è incomprensibile se non si parte da questo fatto radicale: che l'uomo europeo è vissuto sempre, nello stesso tempo, in due spazi storici, in due società, una meno densa, ma più ampia: l'Europa; un'altra più densa, ma territorialmente più ridotta: l'area di ogni nazione e nelle ristrette province e regioni che precedettero, come forme peculiari di società, le attuali grandi nazioni (Savignano 1988, 115).

E dunque non solo la visione neomedievale landsberghiana si dimostra profondamente moderna, per lo sguardo che essa ha continuamente rivolto al futuro, ma si rivela anche, con grande verosimiglianza, uno degli elementi che hanno influenzato la teoria orteghiana dello sviluppo delle nazioni.

### Conclusioni

La decadenza della civiltà europea, che Ortega vede delinearsi anche entro i singoli confini nazionali, e la cui origine egli ritrova primariamente nel lungo processo storico di formazione della popolazione europea, può dunque essere interrotta. La proposta neomedievale elaborata da Paul Ludwig Landsberg, che vede nell'unità culturale, politica e religiosa dell'età di mezzo un modello politico cui ispirare la rinnovata società europea del primo dopoguerra, non solo affascina il mondo culturale tedesco, ma suscita anche un ampio dibattito tra le pagine della «Revista de Occidente», diretta dallo stesso Ortega, in cui il giovane filosofo di Colonia pubblica nel 1925 il saggio *La Edad Media y Nosotros*. La visione landsberghiana non solo sembra soddisfare le esigenze anti-individualiste espresse dal filosofo madrileno, ma finisce anche per essere uno spunto di riflessione interessante per l'evoluzione del pensiero orteghiano. Pur in mancanza di dati più precisi, infatti, non si può fare a meno di notare come a partire dagli anni Venti le visioni dei due filosofi si avvicinino molto per quanto riguarda il proprio orizzonte culturale, che entrambi, alla fine, collocano entro il comune spazio della civiltà europea. Nessun cedimento a romantici sguardi al passato, ma una solida speranza per il futuro.

## Bibliografia

Bucarelli, Marco. 2004. *Introduzione a Landsberg*. Ultimo accesso 2 dicembre 2019: <http://www.didattica.uniroma2.it/insegnamento/161197-Fondamenti-Di-Filosofia>.

Camazón Linacero, Juan Pablo. 2000. "La crisis europea en Revista de Occidente (1923-1936)." *Espacio, Tiempo y Forma*. Serie V, *Historia Contemporánea* 13: 369-391.

Caronello, Giancarlo. 2007. *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg. Ipotesi di contestualizzazione storico-concettuale*. In *Da che parte dobbiamo stare: il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, a cura di Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Dempf, Alois. 1988 [1929] *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*. Firenze: Le Lettere.

Fernández de la Mora, Gonzalo. 1970. *Ortega y el '98*. Madrid: Rialp.

Frank, Waldo. 1929. "Europa destruida. La acción como decadencia". *Revista de Occidente* 5, n. LXXII: 354-379.

García Morente, Manuel. 1923. "Una nueva filosofía de la historia. ¿Europa en decadencia?" *Revista de Occidente* 2, n. I: 175-182.

Gasimov, Zaur e Carl Antonius Lemke Duque (a cura di). 2013. *Oswald Spengler als europäisches Phänomen. Der Transfer der Kultur- und Geschichtsmorphologie im Europa der Zwischenkriegszeit (1919-1939)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ghia, Walter. 1981. "Sulle ambiguità ideologiche di Ortega y Gasset." *Il Politico* XLVI, n. 3: 405-426.

Ghia, Walter. 1996. *Nazioni ed Europa nell'età delle masse: sul pensiero politico di Ortega y Gasset*. Pisa: Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Goyenechea, Francisco. 1964. *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset: con una línea sistemática de su saber filosófico*. Zurigo: Pas.

Guardini, Romano. 1988 [1923]. *Formazione liturgica. Saggi*. Milano: O.R. Ed. or. *Liturgische Bildung. Versuche*. Rothenfels a.M.: Verlag Deutsches Quickbornhaus.

Hefele, Hermann. 1919. *Der Katholizismus in Deutschland*. Darmstadt: Reichl.

Landsberg, Paul Ludwig. 1922. *Die Welt des Mittelalters und wir. Eine geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*. Bonn: Friedrich Cohen.

Landsberg, Paul Ludwig. 1925. "La Edad Media y nosotros." *Revista de Occidente* 3, n. XXVI: 211-245.

Lemke Duque, Carl Antonius. 2014. *Europabild – Kulturwissenschaften – Staatsbegriff. Die Revista de Occidente (1923-1936) und der deutsch-spanische Kulturtransfer der Zwischenkriegszeit*. Frankfurt a. M.: Vervuert.

Lemke Duque, Carl Antonius. 2015. "El concepto de "Europa" en la *Revista de Occidente* (1923-1936) y su recepción en José Ortega y Gasset." *Política y Sociedad* LII, n. 2: 557-575.

López Quintás, Alfonso. 2000. *El espíritu de Europa: clave para una reevangelización*. Madrid: Unión Editoria.

Maravall, José Antonio. 1934. "De una cultura del progreso a una cultura de la vida." *Revista de Occidente* 12, n. CXXIX: 288-313.

Maravall, José Antonio. 1935. "Europa en crisis." *Revista de Occidente* 13, n. CXLVII: 370-375.

Morganti, Carlo. 2016. *Comunità e Stato, Europa e Occidente. La politica secondo Guardini*. Firenze: CET.

Olivetti, Fabio. 2008. *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*. Pisa: Pisa University Press.

Ortega y Gasset, José. 1921. *España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Revista de Occidente.

Ortega y Gasset, José. 1930. *La rebelión de las masas*, Madrid: Revista de Occidente.

Platz, Hermann. 1929. "Das Erwachen am Rhein." *Abendland* 10, n. IV: 291-292.

Prawdin, Michael. 1935. "La idea Europa." *Revista de Occidente* 13, n. CL: 267-273.

Savignano, Armando. 1988. "Ortega e la guerra civile spagnola." In *Gli intellettuali e la guerra di Spagna*. Atti del convegno di Lecce del 15-16 dicembre 1986, a cura di Leonardo La Puma e Teodosio Vertone. Lecce: Milella.

Savignano, Armando. 1996. *Introduzione a Ortega y Gasset*. Bari: Laterza.

Scheler, Max. 2000 [1928]. *La posizione dell'uomo nel cosmo*. Milano: Franco Angeli. Ed. or. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reichl.

Scotton, Paolo. 2016. *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*. Roma: Aracne.

Spengler, Oswald. 1981 [1918-1922]. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di Fausto Jesi. Milano: Longanesi. Ed. or. *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll. München.

Wyndham Lewis, Dominic Bevan. 1933 [1931]. "Carlos de Europa." *Revista de Occidente* 11, n. CXXI: 70-92. Ed. or. *Charles of Europe*. New York: Coward-McCann.

**Carlo Morganti** holds a PhD in Political Thought and Political Communication. He is Teaching Assistant in History of Political Doctrines at the Department of Political Science at the University of Genoa. He has published *Comunità e Stato, Europa e Occidente. La politica secondo Guardini* (Firenze: CET, 2016) e *Giulio Proenzal e "Il Nuovo Patto". Una proposta di pace per il primo dopoguerra* (Firenze: CET, 2018). His main theme of research is Catholic political thought in XX century Italy, Germany and England.

Email: [carlomorganti82@gmail.com](mailto:carlomorganti82@gmail.com)

---

Laicità, confessionalismo e libertà religiosa nella pubblicistica del secondo dopoguerra di Arturo Carlo Jemolo

Ilaria Biano

### Abstract

Arturo Carlo Jemolo was one of the most prominent jurists and historians of church-state relations of the 20th century. He was also an eminent participant in the Italian intellectual and cultural life, speaking from a peculiar position: Catholic, liberal and progressive thinker, he expressed his position on various issues from the pages of newspapers such as *La Stampa* and cultural periodicals such as *Il Mondo* and *Il Ponte*. During the Fifties, in particular, he was at the centre of an inflamed debate about the nature and solidity of political secularism and religious freedom in Italy. His thought is still extremely modern and useful to understand some aspects of the Italian debate about secularism and of Italian society itself.

### Keywords

Secularism - Italian Politics - Church - Religious Freedom

Per gli amanti degli anniversari con un debole per la laicità (o viceversa) il 2019 si è prestato ad alcune ricorrenze significative. In aprile cadevano i trent'anni dalla sentenza con cui la Corte Costituzionale ha sancito che la laicità costituisce un principio supremo e «uno dei profili della forma di Stato delineata nella Carta costituzionale della Repubblica» derivandolo direttamente dagli articoli della Costituzione che pure non ne fa menzione diretta. Trentacinque sono invece gli anni che ci separano dalla firma degli Accordi di Villa Madama di revisione dei Patti Lateranensi, correva l'anno 1984, eravamo in febbraio. Più di nicchia e per appassionati un sessantesimo caduto in estate: era il 1959 quando Arturo Carlo Jemolo tenne, in occasione di un Convegno organizzato a Nizza dall'Institut d'études juridiques dell'Università Aix-Marseille sul generico ma sempre d'attualità tema *La Laïcité*, un intervento che costituiva un po' la summa del suo pensiero sullo stato della laicità in Italia fino a quel momento, discorso destinato a essere pubblicato in italiano solo all'indomani della sua morte, nel 1982 sulla Nuova Antologia spadoliniana e poi diverse altre volte negli anni successivi in raccolte di scritti del giurista ma anche in collettanee varie. Il discorso originale, poi ripubblicato con altri

titoli, si intitolava *Le problème de la laïcité en Italie*, delineando già in poche parole il quadro difficoltoso e in parte sconfortante che l'autore avrebbe tracciato nel corso dell'intervento e che emergeva in quegli anni, con toni e declinazioni differenti, nei numerosi scritti con cui Jemolo partecipava attivamente alla vita e al dibattito pubblico del Paese dalle pagine di riviste e quotidiani come *La Stampa*, *Il Ponte*, *Il Mondo*, ma anche in convegni e nella sua produzione saggistica, su tutti l'imprescindibile *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, pubblicato per la prima volta nel 1948 e poi aggiornato e riedito svariate volte nei successivi decenni.

Italia terra di «ragguardevole pigrizia morale», sentenza Jemolo nel 1959: una società che possiede «tutti i connotati tipici di una società confessionale» frutto non di «un'imposizione diretta, ma [...] di una lunga pressione conformista» e della suddetta pigrizia, un paese in cui

non è possibile aprire una filiale di banca senza la benedizione del vescovo; il crocefisso, talvolta il ritratto del Papa, appare dietro gli sportelli. Tutte le settimane leggiamo che una gran fabbrica automobilistica ha organizzato per i suoi operai un pellegrinaggio ad un celebre santuario [...] in molti ministeri, durante la settimana santa si tengono gli esercizi spirituali, con la partecipazione dei funzionari, primo fra tutti il ministro (Jemolo 1982, 324)<sup>1</sup>.

La Nuova Antologia, nel pubblicare l'intervento nel 1982 con il titolo *Geografia della laicità in Italia*, premetteva in una nota esplicativa, di cui ci si può domandare il grado di ironia, che «le osservazioni sulla situazione italiana vanno rapportate al quadro degli anni Sessanta, o meglio, fine anni Cinquanta; oggi tutto è diverso». Sicuramente la società degli anni Ottanta aveva attraversato profonde trasformazioni, lo stesso Jemolo nell'edizione del 1977 di *Chiesa e Stato* aveva scritto che il periodo confessionista era terminato proprio in quel 1960, con l'appropinquare della stagione del centro-sinistra, le trasformazioni nella DC, nella Chiesa cattolica stessa con il Concilio Vaticano II, le battaglie sui diritti civili (Jemolo 1977, 315). E oggi, a distanza di altri quattro decenni o quasi, ancora diversa è la situazione.

Eppure oggi più che mai pare interessante riflettere e interrogarsi sulla natura e la condizione di principi e valori quali quelli di laicità o di libertà religiosa e farlo a partire da alcuni scritti, in particolare interventi nel dibattito pubblico in un decennio cruciale e critico come quello dei Cinquanta, di un giurista e intellettuale che amava definirsi un 'malpensante' sempre controcorrente, contro il sentire dei più. Un autore, Jemolo, le cui parole, lette oggi, appaiono di estrema attualità e modernità, ponendo questioni e affermando valori e concetti che, prescindendo dalle posizioni

---

<sup>1</sup> Nelle prossime pagine tutte le citazioni relative a questo intervento sono da riferirsi alla prima edizione italiana, Jemolo 1982.

politiche o personali, ma guardando a quella ‘morale comune’ di cui lo stesso Jemolo ha più volte parlato, sono tutt’altro che assodate o recepite, pur riguardando aspetti centrali della vita democratica e della convivenza.

Se la società italiana del secondo dopoguerra, segnata dal ventennio fascista e ben lontana dai valori che avevano caratterizzato il Risorgimento e l’epoca liberale, si presentava caratterizzata da un cattolicesimo diffuso, alti gradi di confessionalismo e un apparato politico non troppo sensibile, il tema della laicità era tuttavia tutt’altro che di secondaria importanza ed era tenuto vivo dall’area culturale che, sebbene uscita assai minoritaria dalle prime elezioni politiche dell’Italia repubblicana, esprimeva tuttavia una parte consistente del *milieu* intellettuale e animava il dibattito pubblico attraverso le molte riviste, i convegni, i dibattiti, in un confronto serrato tanto con il mondo comunista quanto con quello cattolico. Se politicamente, infatti, lo spazio lasciato dalla contrapposizione tra Democrazia Cristiana e Partito Comunista ai partiti laici fu minimo, sul fronte culturale e intellettuale il mondo laico si espresse vivacemente, influenzando l’agenda del dibattito anche delle altre forze. Furono soprattutto le riviste di cultura politica ad avere un ruolo fondamentale, tra gli anni Quaranta e la fine degli anni Sessanta, con dibattiti, confronti tra personalità intellettuali di spicco, mantenendo centrale «il tema del laicismo, la discussione stessa sul termine, sulla sua storia e sul suo significato, (che) ebbero una rilevanza decisiva, ben superiore al peso politico diretto dei partiti che vi si appellavano» (Tortarolo 1998, 95). E non solo sui termini, ma anche sul carattere laico delle istituzioni statali e sul ruolo della Chiesa, in particolare vista la perdurante confessionalità di fatto dello Stato italiano sancita dal Concordato del 1929 e lo statuto dell’art. 7 della Costituzione che inseriva esplicitamente i Patti Lateranensi all’interno della Carta oltre a citare la sovranità della Chiesa Cattolica nei suoi rapporti con lo Stato italiano<sup>2</sup>.

Da questo punto di vista, gli anni compresi tra, da una parte, la promulgazione della Costituzione e le prime elezioni del 1948 e, dall’altra, l’inizio del centro-sinistra, e ancora più gli anni centrali dei Cinquanta costituiscono un laboratorio fenomenale e un arco temporale ricco di fermenti culturali, idee, attivismo e Jemolo, giurista, intellettuale, liberale e cattolico, tra le figure più rilevanti e peculiari del panorama culturale italiano del Novecento, vi partecipa in prima persona<sup>3</sup>. Rappresentano anche, tuttavia, un momento critico nella storia della laicità e insieme dei discorsi sulla laicità nel nostro Paese, il momento in cui si è in qualche modo sancita una divaricazione profonda tra dibattito pubblico (intellettuale, culturale) e ‘questione politica’, cifra caratterizzante il ‘problema’ della laicità e la radice delle

<sup>2</sup> Sulla questione cfr. ad esempio Calamandrei 1947, Tempestin 1987, Pertici 2009, Di Giovine 2013.

<sup>3</sup> Per alcuni lavori di carattere generale sulla figura e l’opera di Jemolo si vedano, tra gli altri, Spadolini 1981, Fantappiè 2001, Bertolino e Zuanazzi 2005, Cassandro et al. 2007, Valbusa 2008, Lariccia 2015.

radicalizzazioni (e strumentalizzazioni) dei decenni più vicini noi. Si tratta di un contesto estremamente fecondo per comprendere l'emergere e il consolidarsi di quelle categorie, terminologie e *formae mentis* che animeranno il dibattito sulla laicità fino ai giorni nostri.

Jemolo, il «cattolico che non ha mai votato DC» (Jemolo 1968), cerca di porsi come mediatore tra le forze e le idee, in una fase in cui il pessimismo che l'avrebbe caratterizzato nei decenni seguenti cominciava solo ad affacciarsi. Il problema teorico (giuridico e storico insieme) delle relazioni tra Stato e Chiesa è uno dei principali interessi di Jemolo come studioso, dipanandosi lungo tutta la sua attività e vivendo fasi diverse ed evoluzioni metodologiche interessanti (Fantappiè 2011). Questo interesse si è sempre riverberato anche sulla sua attività pubblicistica, declinandosi su questioni specifiche e rivolgendosi a pubblici diversi, proprio in virtù della sua peculiare posizione di interlocutore tanto per i cattolici, quanto per i laici, quanto per le istituzioni nel loro insieme.

L'intervento a Nizza rappresenta, come detto, una sorta di compendio del pensiero di Jemolo fino a quel momento e si pone anche a uno snodo rilevante della biografia dell'autore. Al convegno francese del 1959 Jemolo, dopo un breve excursus storico sulle radici del pensiero laico italiano e sulla società risorgimentale e liberale, si propone di «precisare ciò che si deve intendere per laicità», anticipando come essa sia comunque «legata ad una concezione della società civile e dello Stato, fondata su una certa organizzazione giuridica ed economica e su certi valori morali» e che «la società laica appare solamente quando si riconosce l'eguaglianza di diritti a uomini di qualunque confessione, compresi quelli che non ne riconoscono alcuna» (Jemolo 1982, 320). Poi, per giungere a spiegare cosa s'intenda per laicità, si sofferma su cosa non è laicità ossia la società italiana, società con tutti i tratti tipici del confessionalismo, come abbiamo visto. D'altra parte, il fatto che sia una società confessionale non significa che la religiosità sia poi diffusa: essa è confessionale non perché devota alla pratica delle virtù cristiane, che anzi scarseggiano, ma perché «considera come elemento estraneo ogni cittadino che non accetti certe manifestazioni della religione cattolica, alla quale, peraltro, non si richiede di credere» (Jemolo 1982, 325).

Ma cos'è allora la laicità? Essa è

la dottrina che, riconoscendo l'esistenza di numerosi raggruppamenti e società minori alle quali ciascuno si lega in modo diverso, considera come necessità suprema l'esistenza di una società più larga, comprendente tutte quelle società minori e presieduta da un sistema organizzativo: lo Stato (Jemolo 1982, 332).

Il principio fondamentale risiede per Jemolo nell'ineludibilità della distinzione tra le sfere che nel tempo passerà dal chiamare Stato e Chiesa al definire società civile e società religiosa; due sfere cui ciascun uomo, a prescindere dalle convinzioni e dalla credenza, comunque appartiene, portatore com'è di principi morali e spirituali anche quando essi non si esprimono in maniera strettamente religiosa. L'esistenza di tali sfere, la necessità da una parte di garantire la partecipazione dell'uomo e del cittadino a entrambe e dall'altra di mantenerne la separatezza, costituisce il cuore del tema della laicità. Una concezione che definisce liberale e separatista è proprio quella che presenta come principio generale nella conferenza di Nizza: in questo contesto, la situazione italiana rappresenta l'esempio dei rischi in cui s'incorre quando una «politica laica, separatista indietreggi di fronte alle ultime conseguenze dei propri punti di partenza» (Jemolo 1982, 331). La laicità liberale «non ha nulla di antireligioso, può essere praticata anche da una popolazione interamente cattolica alla sola condizione che essa accetti l'idea di una distinzione tra funzioni dello Stato e quelle della Chiesa», poiché

regola di tale società sarà quella di mai chiedere al cittadino le sue convinzioni religiose (essendo la religione materia estranea alla società retta dallo Stato), così come mai lo Stato interverrà aiutando od ostacolando i raggruppamenti religiosi. Le istituzioni statali si ispireranno a quelle regole morali comuni a tutti i partiti, a tutte le scuole filosofiche [...]. La scuola statale, da una parte, insegnerrà quelle direttive morali da tutti accettate, dall'altra informerà i propri allievi, in modo imparziale, sul conto delle diverse fedi e delle diverse dottrine politiche (Jemolo 1982, 332).

D'altra parte, se a livello teorico e generale Jemolo insiste sul principio separatista, fondamentale di tale laicità è anche «il culto del dialogo» e il «timore del dogmatismo», poiché una delimitazione stagna delle due sfere resta comunque un ideale irraggiungibile. Come scrive in *Crisi dello Stato moderno* nel 1954:

Non è dubbio che c'è una tavola dei valori religiosi ed una dei valori politici, che religione e politica sono ambiti diversi, ma è altrettanto certo che [...] le separazioni attraverso linee rette non sono possibili; nessuna di queste recise distinzioni tra ambito e ambito riesce a realizzarsi, come l'esperienza mostra, se non nei confronti di piccoli gruppi [...] anche in tempi normali, quando si è fuori della tempesta della guerra religiosa, è sempre in atto un contrasto tra lo Stato e la Chiesa, nei Paesi cattolici, per spostare in un senso o nell'altro la linea della propria competenza (Jemolo 1954, 162-3).

Si tratta di una concezione di laicità, quella di Jemolo, se vogliamo molto contemporanea, che si sente riecheggiare in tante teorizzazioni contemporanee

inerenti la convivenza in società altamente plurali; Jemolo infatti aggiunge che tale costruzione della laicità «riposa non solo sul fatto che ormai si vive in un mondo privo di unità religiosa» e su una convinzione per nulla scontata «della bontà, anche per gli uomini di fede, di un dialogo costante, che contribuirà a rafforzare quella stessa fede», una costruzione che si fonda sul presupposto che si accordi una preferenza a una «società che assicuri la libertà a tutte le opinioni, che sia favorevole a un dialogo costante»; preferenza che «presuppone fede nella ragione umana, che l'uomo abbia bisogno di libertà e che via sia un'eguaglianza fondamentale tra gli uomini» (Jemolo 1982, 332). È ancora in *Crisi dello Stato moderno* che Jemolo specifica come non si può dare una definizione concreta, non tanto ideale ma nelle pratiche, della laicità una volta per tutte, poiché si tratta di un concetto che muta a seconda dei contesti storici e dei fenomeni sociali: un principio che qualunque studioso (ma non solo) che si occupi di laicità dovrebbe sempre tenere a mente.

In ultima istanza, il ruolo dei cittadini è fondamentale poiché «la teoria dello Stato laico è una costruzione e non rivelazione di verità naturale dimostrabile con procedimenti logici» e dunque può tenere «se vi è un numero sufficiente di cittadini che vogliono vivere in un clima di libertà, che abbiano accettata l'idea dello Stato come di una grande associazione di uomini aventi una morale comune ed interessi comuni, ma non le medesime idee su ogni cosa» (Jemolo 1982, 333). È per questo che Jemolo non manca di stupirsi della mancanza di interesse e di profondità d'analisi da parte della società ma spesso anche di uomini di cultura e del mondo laico stesso per le dinamiche dei rapporti Stato-Chiesa, «sicché, quando di tanto in tanto devono rispolverarlo, riprendono la fraseologia o l'argomentare di altre generazioni» (Jemolo 1957a); si tratta, invece, di una dimensione fondamentale per comprendere storture e problematiche della società italiana. Il confessionalismo si riduce in ultima analisi, nelle parole di Jemolo, al rapporto «tra un vivo e un morto» tra cui non possono evidentemente sussistere contrasti e tale per cui «è pur nelle leggi della espansione fisica la occupazione degli spazi rimasti vuoti». Allo Stato non si deve solo chiedere, lo Stato sono tutti i cittadini che in esso si devono riconoscere, che dovrebbero avere «il senso della sacertà dello Stato» che costituisce una grande famiglia. Se invece lo Stato

rinuncia alla sua eticità, ad essere assertore di principi morali che ispirino l'azione e si fa soltanto custode dell'ordine pubblico [...] ma pensa non sia suo compito di tenere uniti i cittadini additando loro delle mete non materiali [...] a fianco credenti e non credenti, fatalmente lo spazio vuoto sarà occupato da altre forze (Jemolo 1957a).

La questione della laicità, d'altra parte, non rappresenta un problema astratto o teorico, ma ha ricadute estremamente concrete, seppur spesso ancora per fasce molto ristrette di popolazione e per minoranze che in Italia sono ancora, negli anni Cinquanta, estremamente esigue. Il problema del riconoscimento della libertà religiosa come diritto fondamentale sta particolarmente a cuore a Jemolo, che si spende in prima persona anche come giurista e avvocato. Partecipa anche alle attività dell'*Associazione per la libertà religiosa in Italia* fondata nel 1954 da Salvemini, coinvolto nella sezione romana dallo storico delle religioni Raffaele Pettazzoni. Al convegno d'inaugurazione di tale sezione, nel 1958, i due studiosi intervengono con discorsi successivamente pubblicati con il titolo *Per la libertà religiosa in Italia*. Nel suo intervento Jemolo evidenzia come la libertà religiosa si ponga a uno snodo cruciale nel riconoscimento dei diritti fondamentali: principio irrinunciabile e insieme tra i più difficili da riconoscere e rispettare proprio perché chiama in causa convincimenti profondi, cosicché

vediamo molti che accettano le altre libertà, ma ripugnano a questa; non è difficile incontrare, nell'affermazione dei principi liberali, nella rivendicazione di tutte le libertà politiche ed economiche, compagni di cammino per tanta parte del percorso, i quali si arrestano e ci lasciano soli quando si tratti di libertà religiosa (Jemolo 1958, 13).

La libertà religiosa è particolarmente difficile da abbracciare «proprio perché è in gioco l'interesse della sfera più intima e più sacra dello spirito» e questo peraltro a prescindere da quali siano le convinzioni «religiose (io posseggo la verità rivelata e non posso metterla in discussione) o irreligiose (di convenienza politica, votata al mantenimento dell'unità nazionale tradizionale)» (Jemolo 1958, 13).

D'altra parte nel 1952, rispondendo su *Il Mondo* a una lettera al direttore di Salvatorelli che denunciava le restrizioni della libertà religiosa e finanche le persecuzioni nei confronti delle minoranze, non aveva esitato a sostenere che di fatto ancora non erano entrati in vigore gli articoli costituzionali 19, 8 e 17 e che vigeva, su diretta indicazione del Ministero degli Interni, il Regio Decreto del 1930 e il testo unico di pubblica sicurezza del 1931, che limitavano la libertà di riunione per le confessioni acattoliche:

Noi pensiamo che queste norme siano chiaramente abrogate dalla Costituzione; il Ministero degli Interni ritiene che no, che le riunioni per scopo religioso non possano fruire della libertà di cui fruiscono tutte le altre riunioni [...]. Non c'è cioè in Italia neppure quella libertà di *devotio domestica*, che era largamente accordata alle minoranze religiose già prima della Rivoluzione francese, e di cui almeno gli stranieri fruivano pure nella Roma dei Papi (Jemolo 1952).

Tali disposizioni saranno peraltro riconosciute illegittime, insediata la Corte Costituzionale, con un pronunciamento del 1958 a proposito di un caso che sarà proprio Jemolo a portare davanti alla Consulta<sup>4</sup>. Scrivereà Jemolo: «appare ripugnante agli spiriti liberali» la mancata o differente tutela delle minoranze «soprattutto perché non impone una regola di rispetto generale, ma protegge solo determinate strutture, determinate idealità», distinguendo i cittadini tra «i buoni, i cui sentimenti sono meritevoli di rispetto, dai cattivi, dai malpensanti, cui non è dovuta una pari protezione» (Jemolo 1964, 337)<sup>5</sup>. Già quando nel 1944 aveva scritto il saggio *Per la pace religiosa d'Italia*, delineando quella che a suo avviso avrebbe dovuto essere la politica ecclesiastica della nuova Italia libera, Jemolo aveva espresso fiducia nel fatto che tutti gli uomini si sarebbero trovati d'accordo nel riconoscere la centralità «della libertà di coscienza, intesa come libertà non pur di praticare, ma di difendere e diffondere la propria fede religiosa, quale essa sia» (Jemolo 1944, 33). Ma evidentemente c'era ancora strada da fare e da questo punto di vista le forze politiche non sembravano molto interessate a impegnarsi su questo campo.

Il problema era d'altra parte radicato e risalente e poneva le radici proprio nel periodo costituente e nelle aspettative e possibilità tradite, agli occhi di Jemolo, su molti fronti e su tutti su quello dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa.<sup>6</sup> Di fatto, nessuno dei partiti rappresentati si era espresso a favore dell'abrogazione del Concordato; per Jemolo si sarebbe dovuto trattare «solo di vedere se si dovesse battere la via consueta a tutte le costituzioni, che non hanno mai canonizzato i concordati né i trattati internazionali, erigendoli a norma di Costituzione [...] o se si dovessero invece inserire nella Costituzione gli Accordi come parte integrante di questa» (Jemolo 1977, 295). La strada battuta fu evidentemente la seconda, senza nemmeno

---

<sup>4</sup> Jemolo e Leopoldo Piccardi difenderanno davanti alla Corte Costituzionale la comunità pentecostale, contro la quale erano stati attuati numerosi interventi della pubblica sicurezza nel corso di riunioni e attività di culto in ottemperanza della normativa considerata ancora in vigore.

<sup>5</sup> In questo caso Jemolo si riferisce alla fattispecie del vilipendio previsto dal Codice Rocco (1930) per una serie di reati sanzionati in misura diminuita se commessi nei confronti dei culti ammessi. La Corte costituzionale ha riconosciuto legittimo fino alla fine degli anni Settanta il differente trattamento in ragione del fatto che il cattolicesimo fosse la religione della maggioranza degli italiani. Con il decadere del principio della religione di Stato a seguito della revisione del Concordato del 1984 la Corte ha dapprima invitato il governo ad agire e poi, a partire dal 1995, con una serie di sentenze (che verranno recepite dal legislatore solo nel 2006 con la legge n. 85 di modifica del codice penale) ha dichiarato incostituzionale l'art 406 e parzialmente incostituzionali i rimanenti nelle parti in cui facevano riferimento alla sola religione dello Stato estendendo, quindi, la tutela penale a tutte le confessioni religiose. Il relativo Capo è stato rinominato *Dei delitti contro le confessioni religiose*.

<sup>6</sup> Il giudizio se non negativo comunque di delusione riguarda peraltro l'insieme del lavoro dei costituenti, i quali mostrarono tutti «moderazione, paura del nuovo» provocando il duplice effetto di «dare al popolo un certo scetticismo sull'ordinamento giuridico e economico da fondare» e di lasciarsi sfuggire «l'ora propizia per abbattere una serie di male piante parassitarie, per cancellare per sempre dal bilancio spese inutili, per appassionare il popolo alla politica» (Jemolo 1977, 295).

«correggerne la portata con qualche dichiarazione di massima» e se la DC doveva probabilmente «adempiere una consegna ricevuta dall'alto», anche i partiti potenzialmente più sensibili al tema, comunisti e socialisti, non erano «disposti a considerarla essenziale, proclivi a farne moneta di scambio», assai poco interessati molti liberali, «profondamente sensibili» solo Partito d'azione e repubblicani. «Già in seno alla Commissione per il progetto della Costituzione la Democrazia cristiana aveva trionfato, ottenendo che gli Accordi lateranensi acquistassero valore di legge costituzionale» e nella discussione del marzo 1947 – ricorda Jemolo – la «canonizzazione degli Accordi» venne sancita con una discussione «non rovente, cortese: gli oppositori alla canonizzazione sono pieni di deferenza per la Chiesa, per i valori religiosi; i fautori parlano di rispetto alla libertà religiosa, alle minoranze culturali» (Jemolo 1977, 296-297). E ciò che ancora appare più grave è l'indifferenza che per oltre un quindicennio susciterà politicamente il tema:

Nessuno parlerà di quelle modifiche concordate di singole disposizioni [...] nessuno parlerà di modificare il codice penale [...] l'art. 5 verrà applicato oltre la sua lettera [...] resterà la legge sui culti ammessi che stabilisce che non possono essere aperti tempi acattolici se non previa autorizzazione da parte del capo dello Stato (Jemolo 1977, 309).

Dal canto suo, Jemolo era partito da posizioni tendenzialmente anticoncordatarie, quanto meno negli auspici e nelle speranze, nel saggio del 1944 *Per la pace religiosa d'Italia*. La sua posizione si era quindi assestata sulla cosiddetta teoria delle foglie secche con una certa allergia a ipotesi di revisione, che pure auspicava come seconda scelta in *Per la pace religiosa*. Ancora nel 1962, di fronte al rifiuto della Corte Costituzionale di esprimersi circa la legittimità dell'art. 5 del Concordato,<sup>7</sup> pur definendosi un «superstite separatista» (altrove sarà «impenitente separatista», Jemolo 1957a), riconosce che il tema delle relazioni tra Chiesa e Stato non interessa all'opinione pubblica e che, tuttavia, una messa in discussione del Concordato turberebbe moltissimi e si accompagnerebbe alla ripresa di un anticlericalismo becero; dunque meglio, in casi come quello in questione, «una disapplicazione» con l'accordo delle parti o, talvolta, non fare nulla e lasciare che «il documento si dissecchi, il suo contenuto appare sempre più remoto dal sentire comune, al momento della prova la pergamena va in briciole» (Jemolo 1962). Alla fine del decennio venne peraltro coinvolto attivamente all'avvio del processo di revisione con

<sup>7</sup> «Nessun ecclesiastico può essere assunto o rimanere in un impiego od ufficio dello Stato italiano o di enti pubblici dipendenti dal medesimo senza il nulla osta dell'Ordinario diocesano. La revoca del nulla osta priva l'ecclesiastico della capacità di continuare ad esercitare l'impiego o l'ufficio assunto. In ogni caso i sacerdoti apostati o irretiti da censura non potranno essere assunti né conservati in un insegnamento, in un ufficio od in un impiego, nei quali siano a contatto immediato col pubblico».

la partecipazione alla Commissione Gonella incaricata di impostare la traccia dei temi da discutere nelle trattative che cominciavano a essere e che dopo un percorso lungo un quindicennio avrebbero portato agli Accordi del 1984, che tuttavia Jemolo non ebbe modo di vedere.

D'altra parte, Jemolo, come abbiamo già detto, si esprimeva da una posizione in un certo qual modo privilegiata e comunque peculiare, che gli permetteva di rivolgersi con egual convinzione ed empatia ai cattolici come ai laici, alla Chiesa come alle istituzioni. E le sue parole nei confronti del mondo cattolico, soprattutto negli interventi sulle pagine de *La Stampa*, sono spesso un accorato invito alla ragionevolezza. Già in *Per la pace religiosa d'Italia* Jemolo auspica che la Santa Sede avesse colto gli insegnamenti dell'esperienza storica e fosse «non desiderosa di Concordati, ma solo di libertà» poiché «la miglior garanzia, la sola garanzia che la Chiesa possa avere, sia quella di un popolo libero, cui essa possa liberamente parlare, e dove la libera discussione impedisca ogni grossolana falsificazione della verità» (Jemolo 1944, 34-35). Più volte Jemolo tornerà a esprimere simili auspicci, appellandosi al «Senso della realtà» come titola un pezzo del 1958 a commento del famoso caso della condanna del vescovo di Prato Fiordelli<sup>8</sup>: «abbiate il senso della realtà, non createvi fantasmi, non imboccate vicoli ciechi», poiché

l'ora storica è una delle più propizie, non solo in Italia, ma nel mondo, per il cattolicesimo [...]. Non vi lasciate distrarre; non vi lasciate fuorviare dalle piccole cose, dai canoni del *Corpus* e del *Codex* sui privilegi dei chierici [...]. Non abbiate paura di qualche mormorazione, di qualche maledicenza, di qualche calunnia anche grossa; difendetevi con le armi della polemica, dell'opporre fatto a fatto, argomento ad argomento. Non invocate il braccio secolare (Jemolo 1958).

Eppure, le differenze e le diffidenze non sono solo nelle gerarchie. Nel gennaio 1956 pubblica su *Il Mondo* uno dei suoi interventi più noti, *Coscienza laica*<sup>9</sup>; nel suo

---

<sup>8</sup> Il Vescovo condannato nel 1958 dal Tribunale di Firenze per il reato di diffamazione per aver definito, due anni prima, «pubblici concubini e pubblici peccatori» una coppia che aveva contratto il solo matrimonio civile.

<sup>9</sup> Sullo stesso numero, peraltro, si pubblicava in prima pagina il primo documento del neonato Partito radicale dei democratici e dei liberali, fondato appena qualche settimana prima proprio da quei fuoriusciti dal PLI appartenenti alla Sinistra liberale di cui Pannunzio e gli Amici del Mondo erano i principali esponenti e che lo stesso Jemolo aveva sollecitato più volte ad agire in questa direzione, vista l'impronta marcatamente conservatrice che ormai predominava nel partito liberale: «nessun dubbio che la tradizione liberale, che è tradizione del primato dei problemi delle libertà politiche su ogni problema economico, ma che è soprattutto tradizione d'illuminismo, di progresso, del chiamare alla ribalta sempre nuove forze tratte dagli strati più umili, ed ancora di avvicendamento al potere, di avversione all'immobilismo, di aborimento di ogni mezzo di polizia che tenda ad impedire l'esprimersi del sentimento popolare, di aborimento di ogni censura, è impersonata da voi, amici del *Mondo*, e non dall'on. Malagodi, e dalla segreteria del partito» (Jemolo 1955).

intervento Jemolo risponde a quanto scritto alcuni numeri prima da Raffaello Morghen in un articolo dal titolo *Neoguelfi e laici*, concentrandosi su uno degli aspetti cardine di tutto il dibattito sulla laicità in Italia, quello della dicotomia laici-credenti e di chi possa dirsi laico, una dicotomia che per Jemolo sussiste anche se a livello teorico non avrebbe ragion d'essere. Morghen, infatti, ricostruendo le origini risorgimentali del clericalismo e del laicismo e le vicende politiche dei cattolici dal *non expedit* al dopoguerra, invitava a «ridestare la coscienza laica assopita» ed evidenziava come il laicismo non coincidesse più con l'anticlericalismo, ma volesse dire «difesa di tutte le libertà su cui si fonda lo stato moderno»; e conclude: «non esiste neppure opposizione tra cattolico e laico perché il Cattolicesimo è una fede e riguarda perciò la coscienza intima dell'individuo, mentre il laicismo è l'espressione della sua volontà di partecipare alla vita della comunità politica e sociale» (Morghen 1956). Jemolo risponde fin da subito con realismo scettico: vi è in Italia una gran quantità di cattolici che non prenderebbero mai in considerazione formazioni politiche non d'ispirazione cristiana e politici la cui principale preoccupazione sono gli interessi delle istituzioni ecclesiastiche e «pensare di convertirli con gli articoli dei liberali, che probabilmente neppure leggeranno, è del tutto vano» (Jemolo 1956). D'altra parte, ammette, ha ragione Morghen quando sostiene che è possibile essere cattolici e laici «giacché l'essere laico significa semplicemente questo: accettare il presupposto di uno Stato che debba accogliere credenti e non credenti e riconoscere a tutti eguali diritti ed eguale dignità» (Jemolo 1956). I cattolici laici sono allora coloro per i quali la legge religiosa è la più importante nel loro vivere quotidiano, ma accettano la legge dello Stato come regole di convivenza civile della società e hanno «posto come pietra angolare nella propria coscienza politica l'idea di uno Stato o di una società, che sia cosa non solo distinta dalla Chiesa e dalla società religiosa, ma indipendente», aperta a tutti, credenti e non, e indifferente ai convincimenti religiosi dei singoli. In questo sta, dunque, la coscienza laica. Il problema, il 'ponte dell'asino' come lo definisce Jemolo, sorge in tradizioni statuali come quelle continentali in cui lo Stato ha un ruolo, anche minimo ma tale, in settori della convivenza sociale e civile quali l'istruzione, la vita associativa, la salute, la beneficenza: in questi casi le istituzioni, per svolgere tali mansioni, devono ispirarsi a principi etici di un qualche tipo che siano comuni a tutte le singole concezioni etiche differenti. Qui sta il problema: «questa della tolleranza legale del male ed ancor più della difesa e della propaganda del male» da parte dello Stato agli occhi del credente è la «riluttanza più grave a superarsi» e per Jemolo, di fatto, in Italia una siffatta coscienza laica è assai poco diffusa.

Sono anni difficili e contrastati, anni in cui, scriverà alla metà dei Settanta, forse con una concessione all'iperbole, anche lui ebbe la tentazione dell'anticlericalismo (Jemolo 1975). Quell'anticlericalismo che pure aveva visto e deplorato in gioventù e

dalla cui accusa aveva sempre tenuto a difendere i tanti compagni di strada del gruppo degli Amici del Mondo e del Partito Radicale che pure anche da parte laica e comunista venivano additati come tali. Nel discorso all'ALRI ci tiene a ribadire come si sentisse «perfettamente a posto, come cattolico, difendendo la libertà religiosa», nonostante le iniziative a difesa della libertà religiosa siano spesso viste come manifestazioni anticlericali o anticattoliche. Quello di Ernesto Rossi era «un anticlericalismo che non ebbe nulla di grossolano [...] che attingeva piuttosto all'insegnamento di Salvemini. Per questa ragione l'anticlericale Rossi poté essere maestro di democrazia a molti giovani cattolici» (Jemolo 1967, 9); mentre quello de Il Mondo era «un laicismo, non astioso, che riecheggiava la migliore tradizione risorgimentale, il separatismo della destra storica, senza inquinature giacobine» (Jemolo 1966, 30); e, all'indomani di un convegno su Stato e Chiesa del medesimo gruppo accusato da più parti di oscurantismo laicista, da Togliatti di «massimalismo» (Togliatti 1957) e da Il Mulino di Pedrazzi e Matteucci di «anticlericalismo epidemico» (Il Mulino 1957), Jemolo definì l'accusa di anticlericalismo l'accusa «meno impegnativa e destinata ad un pubblico più modesto» ribadendo «che in queste recenti discussioni sono proprio mancati gli spunti del vecchio anticlericalismo: nessuno ha chiesto la soppressione delle Congregazioni religiose, o l'affidamento ai laici della proprietà ecclesiastica» (Jemolo 1957b).<sup>10</sup>

Che un atteggiamento compiutamente laico venisse spesso e dai più percepito come laicista, negativamente inteso e finanche anticlericale, era preoccupazione che a Jemolo era ben chiara e che egli esprime anche nell'intervento nizzardo:

all'opinione comune la laicità richiama una sostanziale opposizione al clero e all'ortodossia cattolica e protestante [ma] l'affrancamento dal dogma non è altro che quella libertà di spirito con la quale ci si muove al di fuori di ogni credenza, di ogni filosofia, senza peraltro escludere ogni filosofia religiosa, ma non riconoscendo che una libera religione, la religione scelta dalla ragione. Ma alla laicità si rimprovera di tradire tale programma di libertà. I suoi avversari dicono

<sup>10</sup> Jemolo, è bene notare, non si riferisce in questa sede direttamente alle accuse mosse da Il Mulino, poiché l'articolo è del 24 aprile, mentre l'intervento su Il Mulino è del giugno dello stesso anno ed esprime peraltro dei distinguo sollecitando, come abbiamo già visto, il mondo laico a una maggior lealtà e spirito di sacrificio nei confronti dello Stato. Le tensioni tra le due riviste, che andavano di pari passo con le fratture all'interno dell'area laica, non erano d'altra parte nuove; in quello stesso aprile, dalle pagine de Il Mondo, nella rubrica Il Taccuino (tenuta dallo stesso Pannunzio), si commentava una svolta editoriale annunciata dalla rivista bolognese così: «nata come organo laico e liberale nel senso classico del termine si è infatti improvvisamente trasformata in mensile democristiano di accesa ispirazione clericale (...) mai forse ci era stato dato di leggere, in sede culturale, una professione di abdicazione totale dei diritti del pensiero (...) Ai giovani del Mulino Mario Cagli ha scritto 'Questa è la vostra dichiarazione di guerra al laicismo. Fate pure: ma poi non maravigliatevi se il mondo laico, il mondo di quella cultura a cui pure amavate richiamarvi, dovendo scegliere fra i tanti avversari, vi preferirà i clericali dichiarati'» (Taccuino 1957). Pezzo a cui si risponderà sulle pagine de Il Mulino nello stesso numero in cui si parlerà, appunto, di epidemico anticlericalismo.

che la laicità, divenuta laicismo cade essa stessa in un altro dogmatismo, che essa è una dottrina grossolana, una religione da selvaggi [...]. E non è affatto vero, aggiungono, che questo laicismo permetta un eventuale arrivo a Dio, in quanto la società laica rinnega il membro che si sia rivolto alla religione (Jemolo 1982, 314).

Riecheggiano qui termini e problematiche che saranno propri di tutto il parlare di laicità fino ai giorni nostri in Italia, Paese che forse, in un modo o in un altro, non si è mai scrollato di dosso quella certa pigrizia morale: «la sola cosa che tengo ad insegnare [è] questo sforzo di comprensione, questa legge del dialogo [che] ho cercato di tener ferma [anche] in scritti che hanno un carattere polemico» (Jemolo 1951, 6). Legge del dialogo, comprensione della ragione altrui, «continua inquietudine» per «indagare il fratello uomo» e impedire il sonno intellettuale: questi i fari da cui Jemolo si fece guidare e che forse avrebbe voluto illuminassero anche la via della società italiana. Nel 1978, molti anni dopo la maggior parte delle pagine che abbiamo proposto e appena sfiorato in questa sede, chiudendo con un «Bilancio di trent'anni di Repubblica» un'antologia di scritti e articoli risalenti al decennio precedente e pubblicata da Spadolini per Le Monnier (testo chiuso nelle ore drammatiche del rapimento e dell'uccisione di Moro), il «conservatore progressista»<sup>11</sup> Jemolo scriveva:

L'Italia ebbe guelfi e ghibellini, poi credenti e scettici, devoti ai principi, e sudditi cui era indifferente il mutare delle dinastie; col risveglio del Settecento, partigiani decisi della conservazione [...] ed innovatori, che rivendicavano i diritti della borghesia e del popolo [...] il Risorgimento fu il proseguire di quest'alternativa [...] dopo la raggiunta unità questa contrapposizione durò, polarizzandosi, quella che si chiamò democrazia in uno sfrenato anticlericalismo, ed ancorandosi la parte contrapposta, allo Statuto ed alla dinastia; finché il comparire di una terza forza, il socialismo, non diede ai vecchi liberali il compito di mediatori [...]. Nei periodi in cui non si ebbero le nette contrapposizioni, dominò lo scetticismo, l'indifferenza alle grandi vicende europee, il culto del *particulare* [...] dal lato religioso, una religiosità tiepida, per cui le eresie non attecchiscono, le dispute religiose sono riservate al clero [...] pochi gli scettici completi, ma anche pochi quelli che vivono veramente da cristiani [...] di nessun peso nella vita nazionale le due religioni di stretta minoranza (Jemolo 1978, 301),

congedandosi amaramente: «Quando rievoco i molti che divisero con me le grandi speranze del 1945 e degli anni immediatamente seguenti, penso che siano stati amati da Dio quelli che hanno chiuso gli occhi in tempo per non vedere l'Italia del 1978» (Jemolo 1978, 301).

<sup>11</sup> La definizione è di Spadolini in Jemolo 1978, p. xvi; d'altra parte Jemolo aveva scritto in *Perché non sono conservatore* su Il Ponte nel 1946 di non sentirsi tale, «perché da noi non ci sono da conservare che rovine» (Jemolo 1946, 198).

## Bibliografia

Bertolino, Rinaldo e Ilaria Zuanazzi. 2005. *La lezione di un maestro. Atti del convegno in memoria di Arturo Carlo Jemolo*. Torino: Giappichelli Editore.

Calamandrei, Piero. 1947. "Storia quasi segreta di una discussione e di un voto." *Il Ponte* 4: 409-421.

Cassandro, Giorgia e al. (a cura di). 2007. *Arturo Carlo Jemolo: vita ed opere di un italiano illustre: un professore dell'Università di Roma*. Napoli: Jovene.

Di Giovine, Alfonso. 2013. "La laicità di Piero Calamandrei alla prova dell'art. 7 della costituzione: una battaglia ineluttabilmente persa." *Politica del diritto* 3: 219-274.

Fantappiè, Carlo. 2011. "L'«Italia religiosa» di Arturo Carlo Jemolo." In *Storici e religione nel Novecento italiano*, a cura di Daniele Menozzi e Marina Montacutelli, 71-93. Brescia: Morcelliana.

I Discorsi del mese. 1957. "Stato e Chiesa." *Il Mulino* 6: 440-445.

Lariccia, Sergio. 2015. *Arturo Carlo Jemolo. Un giurista nell'Italia del Novecento*. Roma: Carocci.

Jemolo, Arturo Carlo. 1944. *Per la pace religiosa d'Italia*. Firenze: La Nuova Italia.

Jemolo, Arturo Carlo. 1946. "Perché non sono conservatore." *Il Ponte* 2: 195-198.

Jemolo, Arturo Carlo. 1948. *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*. Torino: Einaudi.

Jemolo, Arturo Carlo. 1951. *Italia Tormentata*. Bari: Laterza.

Jemolo, Arturo Carlo. 1952. "Libertà religiosa." *Il Mondo* 40: 4.

Jemolo, Arturo Carlo. 1953. "Per la libertà religiosa d'Italia." *Nuovi Argomenti* 2: 1-46.

Jemolo, Arturo Carlo. 1954. *La crisi dello Stato moderno*. Bari: Laterza.

Jemolo, Arturo Carlo. 1955. "Io difendo Malagodi." *Il Mondo* 44: 1.

Jemolo, Arturo Carlo. 1956. "Coscienza laica." *Il Mondo* 4: 9.

Jemolo, Arturo Carlo. 1956b. "Stato e Chiesa." *Il Ponte* 12: 28-33.

Jemolo, Arturo Carlo. 1957a. "Date a Cesare...se c'è Cesare." *La Stampa* 6 Aprile.

Jemolo, Arturo Carlo. 1957b. "La parte di Cesare." *La Stampa* 24 Aprile.

Jemolo, Arturo Carlo. 1957c. "Politica ecclesiastica." *La Stampa* 14 Giugno.

Jemolo, Arturo Carlo. 1958. "Senso di realtà." *La Stampa* 4 Marzo.

Jemolo, Arturo Carlo. 1959a. *Società civile e società religiosa. 1955-1958.* Torino: Einaudi.

Jemolo, Arturo Carlo. 1959b. "Discorso". In *Per la libertà religiosa in Italia. Discorsi di Raffaele Pettazzoni e Arturo Carlo Jemolo*, Associazione per la Libertà Religiosa in Italia, 11-16. Firenze: Parenti Editore.

Jemolo, Arturo Carlo. 1960. "Le problème de la laïcité en Italie". In *La laïcité*, a cura di A. Audibert, 455-480. Paris: Presses universitaires de France.

Jemolo, Arturo Carlo. 1962. "Il Concordato è immutabile?" *La Stampa* 17 Giugno.

Jemolo, Arturo Carlo. 1964. "Vilipendio: delitto o contravvenzione?" *La cultura*, 4: 337-345.

Jemolo, Arturo Carlo. 1965. *Chiesa e Stato in Italia. Dalla unificazione a Giovanni xxiii.* Torino: Einaudi.

Jemolo, Arturo Carlo. 1966. "La vicenda del Mondo." *L'Astrolabio* 11: 30-31.

Jemolo, Arturo Carlo. 1967. "L'anticlericale." *L'Astrolabio* 8: 9-10.

Jemolo, Arturo Carlo. 1968. "Il parere di un cattolico che non ha mai votato DC." *La Stampa* 5 Marzo.

Jemolo, Arturo Carlo. 1975. "La fiammata anticlerical." *La Stampa* 4 Febbraio.

Jemolo, Arturo Carlo. 1977. *Chiesa e Stato in Italia dall'unificazione ai giorni nostri.* Torino: Einaudi.

Jemolo, Arturo Carlo. 1978. *Questa Repubblica. Dalla contestazione all'assassinio di Aldo Moro.* Firenze: Le Monnier.

Jemolo, Arturo Carlo. 1982. "Geografia della laicità in Italia." *Nuova Antologia* 1: 313-336.

Morghen, Raffello. 1956. "Neoguelfi e laici." *Il Mondo* 1: 9.

Pertici, Roberto. 2009. *Chiesa e Stato in Italia dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984). Dibattiti storici in Parlamento.* Bologna: Il Mulino.

Spadolini, Giovanni. 1981. *Jemolo, testimone di un secolo.* Firenze: Le Monnier.

Taccuino. 1957. "Collitorti" *Il Mondo*. 18:2.

Tempestin, Atillio. 1987. *Laici e clericali nel sistema partitico italiano: la Costituente e l'articolo 7.* Milano: Franco Angeli.

Togliatti, Palmiro. 1957. "Una proposta massimalista: abolire il Concordato." *Rinascita* 5: 206-209.

Tortarolo, Edoardo. 1998. *Il laicismo*. Roma: Laterza.

Valbusa, Paolo. 2008. *I pensieri di un malpensante: Arturo Carlo Jemolo e trentacinque anni di storia repubblicana*. Venezia: Marsilio.

**Ilaria Biano** is Research Fellow at Istituto Italiano per gli Studi Storici in Naples where she has worked on the intellectual debates about secularism in Italy from the 1980s. She obtained a PhD in Political Studies, History and Theory from Turin University with a dissertation on postsecular theory and political secularism debates. She was Research Fellow at Fondazione Luigi Einaudi in Turin.

Email: [ilaria.biano@gmail.com](mailto:ilaria.biano@gmail.com)

---

## Scontro di civiltà ed interregionalismo: ascesa, declino (e rilancio?) di due modelli teorici

**Giulia Maria Gallotta**

### **Abstract**

This article starts from an analysis of S.P. Huntington's theory of the clash of civilizations and highlights one of its critical points, that is that Huntington doesn't pay any attention to the development by the EU of a particular kind of actorness through the promotion of interregionalism worldwide. Tracing the history of the different phases of success and decline of both theories, the article tries to test their persistent explanatory and analytical capacity in relation to current developments in the international arena and in the academic context.

### **Keywords**

Civilization - Clash - Interregionalism - European Union - External Relations

1. Nell'ormai celebre articolo apparso su *Foreign Affairs* nell'estate del 1993, Huntington elaborava una cornice teorica per le relazioni internazionali nel mondo post-guerra fredda che, a partire dal modello realista della competizione fra Stati sovrani per il potere militare ed economico, introduceva una nuova e più radicale causa di conflitto, le civiltà. Queste erano definite come «the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity people have short of that which distinguishes humans from other species» (Huntington 1993, 24). Secondo Huntington, una civiltà si basa su affinità linguistiche, culturali e storiche, sul senso di identificazione dei singoli e soprattutto su comunanze etniche e religiose che, pur mutando nel tempo, costituiscono il nucleo identitario fondamentale di larghi aggregati umani, che trascendono le frontiere nazionali. Proprio il carattere fondamentale dei tratti che definiscono le singole civiltà e l'irriducibilità delle reciproche differenze, portava Huntington ad affermare che «the most important conflicts of the future will occur along the cultural fault lines separating these civilizations from one another» (Huntington 1993, 25). Una tesi che viene ribadita a più riprese nel saggio, nonostante il punto interrogativo nel titolo. Il crollo dell'URSS e la fine del bipolarismo aveva, infatti, aperto spazi geo-politici per l'affermazione di civiltà

altre rispetto a quella occidentale, con la conseguenza che «the efforts of the West to promote its values of democracy and liberalism as universal values, to maintain its military predominance and to advance its economic interests engender countering responses from other civilizations» (Huntington 1993, 29). Questo comportava, a sua volta, il delinearsi di un mondo anarchico, nel quale l'Occidente, e gli Stati Uniti in particolare, avrebbero dovuto attrezzarsi e combattere per mantenere la propria supremazia e nel quale sia le alleanze che i conflitti sarebbero stati essenzialmente determinati dalle divergenze fra le civiltà di appartenenza degli attori (che per Huntington restano gli Stati) coinvolti.

Rispetto alle analisi che si erano diffuse sui possibili assetti del mondo post-guerra fredda e che spaziavano da quelle più ireniche sulla fine della storia (Fukuyama 1992) a quelle sul ritorno al confronto militare fra Stati con buona pace delle organizzazioni internazionali nate nel cinquantennio del confronto bipolare (Mearsheimer 1990) a quelle che, al contrario, enfatizzavano il ruolo proattivo svolto dalle organizzazioni internazionali e regionali nel modellare le preferenze e le opzioni strategiche degli Stati (Keohane, Nye e Hoffmann 1993), la teoria dello scontro di civiltà introduce una variabile significativa. Non si limita, infatti, a tracciare lo scenario dei futuri rapporti fra Stati ma, aggiungendo la variabile delle civiltà fra le cause di conflitto, conferisce a questi ultimi un carattere radicale, che sembra riecheggiare una sorta di lotta per la sopravvivenza e la supremazia davanti al “tribunale della Storia” alla Hegel. Inoltre, pur affermando di non voler elaborare alcun modello predittivo dello sviluppo delle relazioni internazionali, Huntington, nei fatti, inserendo la variabile “civiltà” all'interno di un quadro teorico di chiara ispirazione realista e ribadendo a più riprese che «the clash of civilizations will dominate global politics» (Huntington 1993, 22 e 48), traccia lo scenario sia della natura dei conflitti futuri sia degli obiettivi che l'Occidente, e in particolare gli USA, avrebbero dovuto darsi, per mantenere la propria posizione di supremazia.

Le reazioni al saggio di Huntington sono state molte ed immediate. Alcuni ricercatori, ad esempio, hanno fatto notare come proprio il concetto di civiltà, da lui delineato, sia poco strutturato rispetto ad altri elaborati sempre in area anglosassone, ad esempio da Toynbee e da Wallerstein, che fanno parte del bagaglio culturale di qualunque studioso di quell'area e che Huntington volutamente lascia da parte (Alker 1995). Altri hanno messo in evidenza come la stessa definizione di civiltà, da lui elaborata, sia in realtà troppo vaga per fornire un quadro interpretativo scientificamente valido ed efficace del mondo post-guerra fredda (Welch 1997). Altri ancora sottolineano come la sua analisi si concentri su uno scontro fra civiltà mal definite nei loro contorni e nei loro interessi, sottovalutando quelle che sono le vere cause di creazione di legami fra gli uomini e di conflitto fra di loro, e che si riducono al soddisfacimento dei bisogni umani fondamentali di identità, sicurezza, senso e sviluppo (Rubinstein e Crocker 1994).

In questo senso, nel volume del 1996 dal titolo *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Huntington procede ad una più ampia articolazione della sua tesi e, per certi versi, ad una sua riformulazione. Innanzitutto, nella definizione del concetto di civiltà viene dato maggiore peso ai fattori culturali e religiosi, un elemento che trasformando le identità legate alle singole civiltà in «fattori soggetti a ridefinizioni in base alle iniziative delle élites politiche ed economiche di un paese», le rende oggetto di possibile manipolazione da parte di queste ultime (Borgognone 2018, 84). Inoltre, più che il quadro dei rapporti fra Stati appartenenti a civiltà diverse nel mondo post-guerra fredda, Huntington delinea ora il quadro del declino della supremazia occidentale, e soprattutto statunitense, nel mondo e le sue conseguenze nello scenario delle relazioni internazionali. In questa prospettiva, più che fattore di scontro, le civiltà diventano l'elemento che maggiormente contribuisce a spiegare alleanze e divergenze fra Stati. L'indebolimento dell'Occidente in termini di potere militare, economico e demografico, comporta la riduzione della sua influenza politica sul resto del mondo a fronte dell'emergere della Cina come potenza economica e del mondo islamico in virtù del suo sviluppo demografico. Questo ha due conseguenze: da un lato, come preannunciato anche nel saggio del 1993, i tentativi dell'Occidente di estendere tratti importanti della propria identità e delle proprie istituzioni ad altre civiltà incontreranno sempre più forti resistenze, che possono degenerare in conflitti con le altre civiltà (Huntington 1997, 15). Anzi, l'Occidente dovrebbe decisamente rinunciare ad intervenire negli affari di altre civiltà. D'altro canto, e qui Huntington si rivolge agli USA, sarà importante rinforzarne i tratti identitari salienti, mantenerne la supremazia in materia di ricerca e sviluppo tecnologico e rinunciare alle ambizioni di universalità della propria civiltà. Lo scontro delle civiltà non è più, dunque, un tratto fondamentale del mondo a venire ma una possibilità che può essere scongiurata e contiene l'indicazione di linee di azione per i governi occidentali. Una conclusione che porta alla luce il legame forte fra analisi accademica e decisione politica, che è uno dei tratti caratteristici dell'elaborazione di Huntington (Borgognone 2018, 84).

Dalla mia prospettiva di analisi, lo scontro di civiltà di Huntington presenta comunque una fondamentale debolezza. In linea con l'impostazione realista della sua teoria, che vede gli Stati come unico attore internazionale e con la sua preoccupazione per il futuro ruolo degli USA nel nuovo scenario internazionale, lo studioso non vede il processo di consolidamento e affermazione dell'Unione europea come attore internazionale accanto agli Stati, che si sta sviluppando proprio negli anni in cui pubblica il suo libro. Soprattutto, non vede il ruolo che le pratiche europee di sostegno alla diffusione del regionalismo nel mondo stanno gradualmente assumendo come strumento soft di esportazione delle istituzioni politiche ed economiche occidentali e quindi fattore di mitigazione di quel processo di «indigenizzazione delle culture» (Huntington 1997, 124-131), che per Huntington è alla base della reazione contro

l'Occidente, e come elemento importante nella definizione di un'identità esterna dell'Unione stessa.

Nel 1995, con la Dichiarazione di Barcellona, l'Unione lancia il partenariato euro-mediterraneo, ossia la proposta ai Paesi della riva nord del Mediterraneo, con i quali ha da tempo sottoscritto accordi commerciali preferenziali, di realizzare fra di loro un'area di libero scambio nell'arco di dieci anni, che confluirà successivamente in un'area di libero scambio euro-mediterranea. A questa si accompagnano forme di partenariato politico, sociale e culturale attraverso le quali l'Unione mira a consolidare la democrazia e il rispetto dei diritti umani negli Stati partner (Dichiarazione di Barcellona 1995). Nel dicembre dello stesso anno, viene siglato *l'EU-MERCOSUR Interregional Framework for Cooperation Agreement*, che inserisce in una cornice più stabile ed articolata sia il sostegno fornito dalla Commissione europea alla giovane unione doganale dei Paesi del Cono Sud sia i singoli accordi bilaterali già conclusi con ciascuno Stato membro della neonata associazione. L'obiettivo di lungo termine è quello di arrivare alla conclusione di un accordo di libero scambio e di dialogo politico fra le due organizzazioni regionali, attraverso un processo negoziale da blocco a blocco (Council Decision 1996). Nel marzo 1996, l'Unione lancia la pratica degli incontri biennali ASEM, ossia incontri al vertice fra la Commissione europea e gli Stati membri dell'UE, da una parte, gli Stati membri dell'ASEAN, più Cina, Giappone e Corea del Sud, dall'altra, per instaurare con queste forme di dialogo regolare su questioni economiche, politiche e di sviluppo tecnologico e scientifico. Obiettivo ultimo dei colloqui ASEM è arrivare alla stipula di un accordo di cooperazione commerciale fra l'UE e l'ASEAN, anche qui attraverso negoziati da blocco a blocco. Quanto al sostegno ai processi di integrazione regionale fra gli Stati dell'Africa, dei Caraibi e del Pacifico (ACP), con i quali la cooperazione risale alle convenzioni di Yaoundè del 1963, questo è inserito nella quarta Convenzione di Lomè, conclusa nel 1989, benché già dal 1974 il Consiglio dei Ministri avesse dichiarato la disponibilità della Comunità a rispondere positivamente alle richieste di sostegno da parte di PVS impegnati in processi di questo tipo (Consiglio dei ministri 1974).

Si tratta dello sviluppo di quello che M. Telò definisce interregionalismo, ossia lo sviluppo di «veri e propri accordi formalizzati e i processi negoziali che preparano tali accordi biregionali» (Telò 2004, 110), di forme di interazione e cooperazione fra regioni distinte (Söderbaum e Van Langenhove 2005). Soprattutto, al di là delle definizioni, si tratta di un'azione mirata attraverso cui l'UE si propone di sostenere la diffusione di forme di cooperazione regionale nel mondo. L'obiettivo di questa azione non è esplicitamente politico. Meglio, non lo è immediatamente. La comunicazione della Commissione del 1995 sul sostegno agli sforzi di integrazione economica fra i Paesi in via di sviluppo sottolinea come in virtù del carattere unico della sua esperienza, l'Unione è un «natural supporter of regional initiatives [...] its success as a regional

grouping has [...] fuelled demands by developing countries for political and financial support for these regional initiatives» (Commission of the European Communities 1995, 6). Sembra, dunque, che l’azione dell’Unione si configuri più come una risposta a precise richieste avanzate dai suoi partner che non come un’azione esplicitamente rivolta ad esportare il proprio modello di integrazione. Eppure, contribuendo alla stabilizzazione e allo sviluppo economico di aree povere nel mondo, spingendo Paesi vicini a rafforzare la propria identità di gruppo e la percezione dei propri interessi comuni, l’Unione persegue nei fatti interessi strategici di ampio respiro, che si conciliano in misura variabile con gli interessi dei partner coinvolti. Esempi lampanti in questo senso sono la Dichiarazione di Barcellona e il dialogo con il MERCOSUR: in entrambi i casi, l’Unione mira a sviluppare relazioni ampie e strutturate che le consentano di inserirsi in contesti nei quali il ruolo forte è tradizionalmente giocato dagli USA attraverso un ruolo discreto di guida dei locali processi di cooperazione regionale. Nel caso del dialogo euro-mediterraneo, a questo si aggiunge il tentativo di proporre la propria esperienza di integrazione in ambito economico, che ha consentito di superare rivalità storiche fra i suoi Stati membri, come possibile strumento per la soluzione del conflitto israelo-palestinese. E questo accettando anche di cooperare con Stati dai regimi non pienamente democratici, nella speranza che il conseguimento di un maggiore benessere economico possa condurre le rispettive società civili a sviluppare processi autoctoni di riforme politiche. È quella che Telò definisce l’azione di potenza civile dell’Unione, ossia, attraverso la diffusione dei processi di regionalismo nel mondo ed il mantenimento del proprio peculiare modello di economia sociale di mercato competitiva nel mondo globalizzato, la capacità dell’UE di condizionare le opzioni e le scelte dei partner con i quali si relaziona (Telò 2004)<sup>1</sup>.

In questo senso, il sostegno e la promozione del regionalismo attirano l’attenzione degli studiosi delle relazioni internazionali dell’Unione. Hettne e Söderbaum vi leggono lo strumento attraverso il quale l’UE prova a diffondere nel mondo un sistema di *governance*, modellato sulla propria esperienza di stabilizzazione delle relazioni fra Stati ex-nemici. In questa azione, le politiche europee oscillano fra quelle di una potenza civile e quelle di un «soft imperialism», ossia «an asymmetric form of dialogue

---

<sup>1</sup> È interessante sottolineare come Telò sia l’unico a costruire il concetto di potenza civile europea non solo intorno al peso economico-commerciale dell’Unione ma anche ad una precisa dimensione delle sue relazioni esterne. Tommaso Padoa-Schioppa, che nel 2001 lancia la formula della potenza gentile dell’Europa, ad esempio, non vi si sofferma. Diverso è l’approccio di Manners che, nel definire l’Unione come un «normative power» (Manners 2002), mette l’accento sui valori di pace, democrazia, rispetto dei diritti umani che sono le fondamenta del processo di integrazione comunitaria e che questa prova a diffondere nel mondo. In questa prospettiva, «institutionalization of a relationship between the EU and a third party, such as an inter-regional co-operation agreement, membership of an international organization or enlargement of the EU itself» (Manners 2002, 244) sono semplici strumenti, peraltro non ulteriormente approfonditi, attraverso i quali l’Unione afferma in modo procedurale la propria azione normativa.

or even the imposition or strategic use of norms and conditionalities enforced for reasons of self-interest» (Hettne e Söderbaum 2004, 5) sulla base della saldezza istituzionale dei suoi partner, che condiziona la capacità dell'Unione di imporre a questi le sue preferenze o di doverne ottenere una volontaria adesione. Börzel e Risse nel 2009 sottolineano, in linea con il *mainstream* delle analisi sulla politica estera dell'Unione, come la promozione della cooperazione regionale nel mondo ne rappresenti una dimensione importante dell'identità esterna, in quanto attraverso questa l'Unione non si limita a proporsi come esportatrice di standard normativi per quanto riguarda il rispetto dei diritti umani e la tutela della democrazia. La promozione del regionalismo rappresenta anche il migliore strumento comunitario «to ensure (regional) security, stability and prosperity at the EU's border and beyond» (Börzel e Risse 2009, 5). In questo senso, la Commissione, nell'opuscolo del 2004 *Un acteur mondial*, ha riformulato le proposizioni della comunicazione del 1995 in una prospettiva più strategica:

l'Union coopère avec d'autres pays et organisations internationales pour que chacun puisse recueillir les fruits de l'ouverture des marchés, de la croissance économique et de la stabilité, dans un monde de plus en plus interdépendant [pur préservando] ses [dell'Unione] intérêts économiques et commerciaux légitimes dans l'arène internationale (Commission européenne 2004, 3).

L'azione esterna dell'Unione viene, dunque, esplicitamente inquadrata come il risultato di un attento bilanciamento fra l'interesse allo sviluppo economico e politico degli attori con i quali questa si relaziona, che siano Stati o organizzazioni regionali, e la tutela degli interessi e delle priorità strategiche comunitarie.

In questa azione, l'interregionalismo svolge un ruolo peculiare, come la più larga parte degli studi in materia sottolineano. Esso ha una precisa natura strategica, che consente all'UE non solo di promuovere il proprio modello di cooperazione e di affermarsi come progetto di integrazione più avanzato e di successo al mondo. Attraverso la promozione dell'interregionalismo, l'Unione prova ad articolare un'azione esterna che, facendo leva sull'attrattiva che il proprio modello esercita e sugli strumenti commerciali e civili che caratterizzano innanzitutto le forme della sua stessa organizzazione, le consente di affermarsi sulla scena internazionale, al di là dell'*expectation-capability gap* (Hill 1993) che ne caratterizza la più ambiziosa PESC. Al tempo stesso, promuovendo lo sviluppo di relazioni con altre aree del mondo ed incoraggiandone la formazione ed il consolidamento, la promozione della cooperazione regionale consente all'Unione di darsi un profilo definito e alternativo a quello USA, di proporre la sua esperienza di superamento dei conflitti attraverso la cooperazione commerciale, stemperando la drammaticità dei conflitti e sviluppando la

propria influenza economica, politica e culturale, ossia proprio nei termini che Huntington ritiene ormai poco praticabili per l'Occidente in generale, all'interno di quadri istituzionalizzati di cooperazione routinaria. In ultima istanza, l'interregionalismo consente all'UE di contribuire allo sviluppo di un sistema di *governance* mondiale fondato su regole e valori condivisi, il solo all'interno del quale questa può affermarsi come potenza di nuovo tipo (Söderbaum, Stalgren e Langenhove 2005; Farrell 2009).

2. È interessante sottolineare come il periodo di maggiore attenzione da parte degli studiosi sulla promozione dell'interregionalismo da parte dell'Unione europea coincida con quello di sostanziale ripiego della teoria dello scontro di civiltà di Huntington. Rilanciata da quest'ultimo e dai suoi sostenitori come chiave per leggere l'attacco alle Torri gemelle dell'11 settembre 2001 e usata dall'amministrazione di G.W. Bush a sostegno delle guerre in Afghanistan ed in Iraq, questa è stata di nuovo oggetto di dure critiche, che però hanno preso spunto più dalle versioni semplificate che hanno ridotto la teoria dello scontro di civiltà ad uno slogan politico ad uso dei conservatori, che non dai suoi effettivi contenuti. Alcuni ne hanno sottolineato la natura essenzialmente americanocentrica, che conduce sia a semplificare la dinamica delle relazioni fra mondo islamico ed Occidente sia a non collocare nella adeguata cornice analitica i rapporti fra gli USA e gli Stati da questi attaccati (Erdem 2002; Abrahamian 2003). Altri hanno messo in rilievo come il ricorso allo scontro di civiltà non si limiti a giustificare una guerra sbagliata all'Islam nella sua generalità ma serva soprattutto a distrarre l'opinione pubblica dalle restrizioni alle libertà personali, adottate dall'amministrazione Bush nel nome della guerra al terrorismo, in modo particolare nei confronti dei musulmani (Kellner 2002; Akram 2002). Altri ancora hanno messo in evidenza come la teoria di Huntington non sia suffragata da alcun tipo di dati quantitativi (Fox 2005) e come una definizione eccessivamente semplificata di civiltà conduca a mettere da parte la ricchezza di scambi e relazioni storiche e culturali fra il mondo occidentale e quello islamico (Said 2001). In questo senso, la rinnovata attenzione per lo scontro di civiltà di Huntington appare essenzialmente strumentale e rivolta allo scontro di civiltà non come articolato modello teorico quanto piuttosto come slogan che consente di dare risposta sia all'urgenza di spiegare l'attacco terroristico dell'11 settembre sia, nelle critiche che le sono state rivolte, di sostenere con argomentazioni di facile comprensione e di forte impatto le guerre statunitensi che l'attentato alle Torri gemelle ha generato. Non si tratta, dunque, di un vero approfondimento dell'analisi teorica, che anzi viene brutalmente banalizzata. In questi termini semplificati, la teoria dello scontro di civiltà sembra cadere nel novero delle teorie delle quali ricordarsi di tanto in tanto, soprattutto per argomentare quanto fossero infondate (Casanova 2011; Quinn 2017).

Eppure, anche l'attenzione accademica sulla promozione da parte dell'Unione europea del regionalismo nel mondo sembra scemare, soprattutto a partire dal 2009-2010. Senza dubbio, l'esplodere della crisi finanziaria internazionale prima e della crisi greca poi catalizzano l'attenzione degli studiosi. L'UE affronta con passo inizialmente incerto una delle crisi più gravi della sua storia e questa catalizza attenzione e risorse. Soprattutto, porta le istituzioni comunitarie a concentrarsi sulle soluzioni immediate alla crisi, trascurando i negoziati sui grandi accordi interregionali. Inoltre, le modalità attraverso le quali la crisi greca viene gestita portano gli Stati ed i loro interessi al centro dei processi decisionali comunitari (Fabbrini 2017; Habermas 2012). Una volta, però, che il 'genio' degli interessi nazionali ha conquistato il centro della scena per quanto riguarda la gestione della moneta unica, è estremamente difficile, se non impossibile, ricacciarlo indietro per quanto concerne gli sviluppi di altre politiche comunitarie. Questo spiega, ad esempio, il sostanziale stallo dei negoziati per un accordo UE-MERCOSUR: il processo di progressiva liberalizzazione degli scambi, che l'accordo mira a disciplinare, dovrebbe coinvolgere anche i prodotti agricoli per rispondere agli interessi dei produttori latino-americani ma comporterebbe la parallela riduzione delle tutele di cui beneficia l'agricoltura europea (Malamud e Schmitter 2007). Una prospettiva respinta da governi che spesso dipendono proprio dal voto degli agricoltori per la propria rielezione. Inoltre, la ritrovata centralità degli Stati membri mina la coerenza e la coesione nella definizione degli obiettivi e degli strumenti di azione comunitari che sono però necessari allo sviluppo di un'azione efficace sulla scena internazionale (Smith 2013). Sempre gli interessi statali ma questa volta dei partner dell'Unione spiegano le difficoltà dei negoziati UE-ASEAN, con gli Stati membri di quest'ultimo che resistono ad ogni tentativo comunitario di promuovere relazioni più strutturate ed una maggiore istituzionalizzazione dell'ASEAN stesso (Robles 2008). Più di recente, l'affermarsi della Cina sulla scena internazionale e l'elezione di D. Trump alla presidenza degli USA hanno e continuano a scavare solchi profondi nel quadro multilaterale all'interno del quale l'interregionalismo europeo si è sviluppato, riportando al centro delle relazioni internazionali un confronto di variabile durezza fra potenze e riducendo gli spazi di mediazione e regolamentazione della *governance* mondiale che l'interregionalismo apriva e diffondeva.

Ancora più rilevante, a mio avviso, è che nella *Global strategy for the European Union's Foreign and Security policy*, presentata nel giugno 2016, l'interregionalismo non sembra rappresentare uno strumento rilevante fra quelli a disposizione dell'UE per la gestione delle sue relazioni esterne. Questo non è più considerato come il principale canale di diffusione nel mondo del modello europeo di integrazione regionale né come lo strumento privilegiato per incoraggiare la soluzione di crisi fra Stati confinanti o per incoraggiare lo sviluppo economico dei partner dell'Unione. Inoltre, quest'ultima dichiara di volervi ricorrere a partire dai suoi «specific goals» (EEAS 2016, 10) e da

quelli dei suoi Stati membri. Nell'ambito più ampio di quelli che la *Global strategy* indica come gli obiettivi dell'azione esterna dell'Unione<sup>2</sup>, un'attenzione costante è rivolta alle nuove sfide, come le migrazioni, il terrorismo, la sicurezza informatica ed i problemi legati al depauperamento ambientale, che sono indicati come ambiti prioritari di cooperazione. Rispetto a questi, l'interregionalismo è un obiettivo a sé stante attraverso il quale l'Unione mira a stimolare la condivisione di responsabilità globali («to spur shared global responsibilities», EEAS 2016, 32), una formula che in sé è piuttosto indefinita. Ad accrescere le perplessità, si aggiunge l'indicazione degli attori con i quali l'UE intende sviluppare forme diverse di cooperazione: qui, si ritrovano sia organizzazioni regionali con le quali l'UE ha da tempo sviluppato una densa rete di relazioni, come il MERCOSUR e l'ASEAN e gli Stati del gruppo ACP, sia organizzazioni multilaterali come l'ONU e le diverse organizzazioni economiche e finanziarie internazionali sia singoli Stati che rivestono una particolare rilevanza strategica come gli USA, il Canada, la Russia, la Cina e il Giappone. Rispetto a ciascuno di essi, l'accento è sull'interesse strategico dell'Unione per partnership equilibrate e per lo sviluppo di un quadro multilaterale di regole condivise, a partire dalla tutela delle posizioni e degli interessi comunitari, primo fra tutti il sostegno alle strategie comunitarie di rilancio dell'economia e dell'occupazione. Si trova qui una esemplificazione di quello che G. Finizio definisce come il «relativo abbandono della promozione di un regionalismo approfondito e multidimensionale, a favore di interessi più immediati ed egoistici [...] e dunque il ridimensionamento della propria ambizione – almeno per il momento – alla trasformazione post-westfaliana del sistema internazionale» (Finizio 2015, 150-151).

Si tratta, però, di sviluppi empirici, evoluzioni nei fatti dello scenario internazionale e delle relazioni fra i suoi attori. Le analisi, che di questi vengono condotte, sono numerose ma stentano a comporsi in un'analisi coerente sulle crescenti difficoltà della pratica dell'interregionalismo europeo. Sembrano mancare analisi ampie che approfondiscano un terreno di ricerca condiviso. Come spiegare questo ritiro della ricerca?

Senza dubbio, anche le teorie seguono mode di ricerca e l'interregionalismo non sfugge. Il successo della concettualizzazione dell'Unione europea come potenza civile da parte di Telò ha beneficiato di e, allo stesso tempo, ha permesso di approfondire un preciso filone di ricerca sullo sviluppo delle relazioni interregionali dell'UE. Rispetto al quale, però, l'analisi delle singole relazioni di questo tipo dell'Unione era funzionale all'approfondimento di una concettualizzazione più ampia, quale quella del nuovo tipo

---

<sup>2</sup> Si tratta della sicurezza interna ed esterna dell'Unione e dei suoi Stati membri, declinata nei termini ampi della sicurezza energetica, delle comunicazioni, del terrorismo e della cybersecurity; della stabilizzazione delle regioni a sud e ad est dei confini europei attraverso il proseguimento della politica di allargamento dell'Unione e della sua politica di vicinato; una migliore gestione delle migrazioni e una politica di prevenzione e soluzione delle crisi (EEAS 2016, 18-32).

di potenza internazionale che l'UE sostanzia e sulla natura peculiare della sua azione esterna.

Più difficile è risultato, invece, il tentativo di sviluppare ricerche sull'interregionalismo che facessero di quest'ultimo un concetto autonomo, una categoria a sé stante delle relazioni internazionali. Questo non dipende solo dal dato, rilevato da diversi studiosi, che il concetto di interregionalismo sia in sé difficile da circoscrivere, al di là delle formule ampie, riportate all'inizio (Söderbaum e Langenhove 2005; Hänggi, Roloff e Rüland 2006). Credo esista una difficoltà più specifica delle analisi sull'interregionalismo, che è legata al fatto che quest'ultimo è una pratica prettamente comunitaria. Due saggi mi sembrano particolarmente esemplificativi in questo senso.

Il primo è stato pubblicato da A. Hardacre e M. Smith nel 2014. Qui, i due studiosi sviluppano il concetto di interregionalismo complesso per definire la pratica dell'Unione europea di affiancare, alla tradizionale promozione di rapporti interregionali, quella di rapporti bilaterali o transregionali<sup>3</sup> sulla base della rilevanza strategica attribuita alla presenza comunitaria nell'area interessata e del diverso grado di resistenza opposto dai partner alle richieste dell'UE in termini di apertura commerciale e rispetto di standard democratici ed ambientali come condizionalità per lo sviluppo di rapporti commerciali preferenziali. Il tentativo di concettualizzazione condotto è dichiaratamente limitato: i due studiosi articolano la loro analisi a partire dalla concreta pratica dell'Unione e sviluppano un concetto che è a questa riferito, senza alcun tentativo di verificare la possibilità di ampliarne l'ambito di applicazione ad altre esperienze di regionalismo nel mondo (Hardacre e Smith 2014).

Più ambizioso è il volume che M. Doidge pubblica nel 2016. Qui lo studioso prova a sviluppare una definizione di interregionalismo che, astraendo dall'azione dell'Unione europea, possa essere abbastanza forte ed ampia da comprendere tutte le forme di rapporti interregionali nel mondo, compresi quelli dell'UE. La sua definizione è mutuata da B. Hettne e definisce l'interregionalismo come «institutionalized relationships between groups of states from different regions, each coordinating to a greater or lesser degree» (Doidge 2016, 2). A partire da questa, Doidge ricostruisce le tappe di evoluzione della diffusione dell'interregionalismo nel mondo, le caratteristiche che gli attori regionali devono sviluppare per potersi proporre come soggetti di politiche interregionali e che vengono identificate nei termini di «identity, presence and actorness» (Doidge 2016, 20). Ma il problema è che la sua analisi finisce sempre per tornare sull'Unione europea come attore più solidamente istituzionalizzato, dotato di più forte identità e maggior *actorness* nelle relazioni interregionali e dunque esempio paradigmatico quando si parla di interregionalismo.

---

<sup>3</sup> A partire da Hänggi, vengono così definiti quei rapporti che coinvolgono non solo organizzazioni regionali ma anche «a diffuse membership of States from a variety of regions» (Doidge 2016, 3).

Come dire che l'oggetto dell'analisi si rivela il punto di partenza o quanto meno il termine di riferimento di ogni categoria analitica su cui l'analisi stessa si fonda.

Questo ci riporta al problema fondamentale degli studi sull'interregionalismo. Questo è una pratica propria dell'UE, che presuppone strutture istituzionali adeguate, un modello economico e politico capace di esercitare attrazione sui partners e opportune tecniche diplomatiche nella gestione dei negoziati, ossia elementi che sono ben sviluppati nell'UE ma non in altre organizzazioni regionali nel mondo, con buona pace dei tentativi in questa direzione in America latina e in Asia. È interessante, in questo senso, un saggio del 2014 di Jürgen Rüland nel quale lo studioso, da un lato, riconosce che la natura eurocentrica degli studi sull'interregionalismo è il limite principale con il quale chi si dedica a questo ambito di ricerca deve confrontarsi ma, dall'altro, ne propone un rilancio nell'ottica di una categorizzazione dell'interregionalismo come strumento per la diffusione di norme istituzionalizzate fra gli attori coinvolti (Rüland 2014). Resta da vedere se questa rappresenta l'apertura di una nuova pista di ricerca o se rimarrà una mera esortazione.

3. La teoria dello scontro di civiltà di Huntington ha suscitato molta attenzione e dure critiche quanto alla sua capacità di servire come lente analitica per cogliere le peculiarità dello scenario internazionale contemporaneo e, nella sua versione semplificata, si è spesso ridotta a giustificazione nobile per i confronti di varia natura fra gli USA e altri Stati, pur mantenendo una certa sua vitalità, come dimostrano le critiche che periodicamente le vengono rivolte. Dal canto loro, le teorie sull'interregionalismo hanno essenzialmente scontato il mutamento dello scenario internazionale nel quale questo si era sviluppato e le aporie nella loro stessa formulazione, evidenziate da Rüland nel suo saggio del 2014. Tuttavia, credo che, in misura diversa dalla teoria dello scontro di civiltà, l'elaborazione sull'interregionalismo possa ancora essere molto feconda, e non solo perché dopo anni di negoziato l'UE ed il MERCOSUR hanno recentemente siglato l'accordo per la creazione della loro area di libero scambio o perché questo continua a costituire un'alternativa possibile alle dinamiche di confronto muscolare fra Stati, portate avanti proprio da quegli attori che vedono nell'UE un ostacolo al loro bilateralismo. Ed esempio lampante di quest'ultima tendenza è proprio l'idea ipersemplificata di un declino dell'identità e dunque della supremazia USA e di una guerra in atto contro questi ultimi da parte di civiltà ispaniche e islamiche, che è riecheggiata nella campagna elettorale di D. Trump (Coralluzzo 2017). Le teorie sull'interregionalismo danno spessore a quelle sulla potenza di nuovo tipo che l'UE rappresenta nelle relazioni internazionali, un dato quest'ultimo che non sembra destinato a mutare nel futuro a causa delle resistenze degli Stati membri e delle società civili europee a politiche di riarmo. Approfondire le peculiarità della

politica estera dell’Unione e del ruolo dell’interregionalismo al suo interno resta una dimensione importante della ricerca sull’azione esterna dell’UE in un mondo sempre più complesso (Missiroli 2015). Un punto di partenza interessante in questa direzione è che, in un certo senso, accoglie l’obiezione di Rüland sul carattere eurocentrico degli studi sul regionalismo, mi sembra possa essere rappresentato da nuove ricerche che partono dalla constatazione del fatto che, a maggior ragione dopo la crisi del debito greco del 2009-2013, l’Unione non è il modello al quale altri regionalismi nel mondo si ispirano quanto piuttosto «a telling laboratory of regionally embedded multilateral practices and values» (Telò Fawcett Ponjaerts 2015, 3) al quale altre esperienze regionali possono guardare in un processo di appropriazione delle pratiche comunitarie che conduca allo sviluppo di forme autoctone di integrazione (Acharya 2016). Si tratta di un nuovo inizio per gli studi sull’interregionalismo. E l’inizio, si sa, è sempre buio.

## Bibliografia

Abrahamian, Ervand. 2003. “The US media, Huntington and September 11.” *Third World Quarterly* 24, 3: 529-544.

Acharya, Amitav. 2016. “Regionalism Beyond EU-Centrism.” In *The Oxford Handbook of Comparative Regionalism*, edited by Tanja A. Börzel and Thomas Risse, 109-31. Oxford: Oxford University Press.

Akram, Susan. 2002. “The Aftermath of September 11, 2001: The Targeting of Arabs and Muslims in America.” *Arab Studies Quarterly* 24, 2/3: 61-118.

Alker, Hayward R. 1995. “If Not Huntington’s “Civilizations”, then Whose?” *Review (Fernand Braudel Center)* 18, 4: 533-562.

Borgognone, G. 2018. “Istituzioni, élites e civiltà. La scienza politica di Samuel P. Huntington”. *Passato e presente* 104: 69-86.

Börzel, Tanja A. e Thomas Risse. 2009. “Diffusing (inter-)regionalism: the EU as a model of regional integration.” *KFG Working Paper Series* 7.

Casanova, José. 2011. “Cosmopolitanism, the Clash of Civilizations and Multiple Modernities.” *Current Sociology* 59, 2: 252-267.

Commission européenne. 2004. *Un acteur mondial. Les relations extérieures de l’Union européenne*, Luxembourg: OPOCE.

Commission of the European Communities. 1995. *Communication from the Commission. European Community support for regional economic integration efforts among developing countries*, COM (95) 219 final, Brussels, 16.06.1995.

Consiglio dei Ministri. 1974. *Risoluzione sull'integrazione regionale fra paesi in fase di sviluppo*, all. VII, sommario delle decisioni adottate dal Consiglio nella 284 sessione tenutasi il 30 aprile 1974 a Lussemburgo, T/230/74 (GCD).

Coralluzzo, Valter. 2017. "La vittoria di Trump e la rivincita postuma di Huntington." *Rivista di politica* 1 (gennaio-marzo): 9-14.

Council Decision 1996/205/EC of 20 November 1995 concerning the provisional application of certain provisions of the Interregional Framework Cooperation Agreement between the European Community and its Member States, of the one part, and the Southern Common Market and its Party States, of the other part. OJ L 69 of 19 March 1996: 1-22.

Dichiarazione di Barcellona e partenariato euromediterraneo. 1995. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=LEGISSUM%3Ar15001>.

Dodge, Mathew. 2016. *The European Union and Interregionalism. Patterns of Engagement*. Farnham: Ashgate.

Erdem, Engin I. 2002. "The 'Clash of Civilizations': Revisited after September 11." *Turkish Journal of International Relations* 1, 2: 81-107.

EEAS (European External Action Service). 2016. *Shared Vision, Common Action. A global strategy for the European Union's Foreign and Security Policy*. <http://europa.eu/globalstrategy/en>

Fabbrini, Sergio. 2017. *Sdoppiamento. Una prospettiva nuova per l'Europa*. Roma-Bari: Laterza.

Farrell, Mary. 2009. "EU policy towards other regions: policy learning in the external promotion of regional integration." *Journal of European Public Policy* 16: 1165-1184.

Finizio, Giovanni. 2015. "L'Unione Europea e la promozione del regionalismo: principi, strumenti e prospettive." In *L'Unione Europea nelle relazioni internazionali*, a cura di Giovanni Finizio e Umberto Morelli, 131-65. Roma: Carocci.

Fox, Jonathan. 2005. "Paradigm Lost: Huntington's Unfulfilled Clash of Civilizations Prediction into the 21st Century." *International Politics* 42: 428-57.

Fukuyama, Francis. 1992. *The end of history and the last man*, New York: Free Press.

Habermas, Jürgen. 2012. *Questa Europa è in crisi*. Roma-Bari: Laterza.

Hänggi, Heiner, Ralf Roloff e Jürgen Rüland (eds.). 2006. *Interregionalism and International Relations*. London and New York: Routledge.

Hardacre, Alan. 2009. *The Rise and Fall of Interregionalism in EU External Relations*. Dordrecht: Republic of Letters Publishing.

Hardacre, Alan e Michael Smith. 2014. "The European Union and the Contradictions of Complex Interregionalism." In *Intersecting Interregionalism*, edited by Francis Baert, Tiziana Scaramagli, Fredrik Söderbaum: 91-106. Dordrecht: Springer.

Hettne, Björn e Fredrik Söderbaum. 2004. "Civilian Power or Soft Imperialism? EU as a Global Actor and the Role of Interregionalism". *European Foreign Affair Review* 10: 535-528.

Hill, Christopher. 1993. "The capability-expectations gap, or conceptualizing Europe's international role." *Journal of Common Market Studies* 31, 3: 305-328.

Huntington, Samuel P. 1993. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72: 22-49.

Huntington, Samuel P. 1997. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti (ed. or. 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster).

Kellner, Douglas. 2002. "September 11, Social Theory and Democratic Politics." *Theory, Culture and Society* 19, 4: 147-59.

Keohane, Robert O., Joseph S. Nye e Stanley Hoffmann. 1993. *After the Cold War. International Institutions and State Strategies in Europe, 1989 – 1991*, Cambridge: Harvard University Press.

Malamud, Andrés. 2015. "Interdependence, Leadership and Institutionalization: The Triple Deficit and Failing Prospects of MERCOSUR." In *Limits to Regional Integration*, edited by Søren Dosenrode: 162-78, Farnham, Ashgate

Malamud, Andrés e Philippe C. Schmitter. 2007. "The Experience of European Integration and the Potential for Integration in South America." *IBEI Working Papers* 6.

Manners, Ian. 2002. "Normative Power Europe: A Contradiction in Terms?" *Journal of Common Market Studies* 40: 235-258.

Mearsheimer, John J. 1990. "Back to the future. Instability in Europe after the Cold war." *International Security* 15, 4: 5-56.

Missiroli, Antonio. 2015. "The EU in a multiplex world." *Brief Issue* 7. Paris: European Union Institute for Security Studies.

Quinn, Riley. 2017. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. London: Macat Library.

Robles, Alfred C. 2008. "An EU-ASEAN FTA: The EU's Failure as an International Actor." *European Foreign Affairs Review* 13: 541-560.

Rubinstein, Richard E. e Jarle Crocker. 1994. "Contesting Huntington." *Foreign Policy* 96: 113-128.

Rüland, Jürgen. 2014. *Interregionalism and International Relations: Reanimating an Obsolescent Research Agenda?* Berlin: Springer.

Said, Edward E. 2001. "The Clash of Ignorance." *The Nation*, October 4. <https://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>

Smith, Michael. 2013. "Beyond the comfort zone: internal crisis and external challenge in the European Union's response to rising powers." *International Affairs* 89: 653-71.

Söderbaum, Fredrik e Luk Van Langenhove. 2005. "The EU as a Global Actor and the Role of interregionalism." *European Integration* 27, 3: 249-262.

Söderbaum, Fredrik, Patrik Stalgren e Luk Van Langenhove. 2005. "The EU as a Global Actor and the Dynamics of Interregionalism: a Comparative Analysis." *European Integration* 27: 365-80.

Telò, Mario. 2004. *L'Europa potenza civile*. Roma-Bari: Laterza.

Telò, Mario, Louise Fawcett e Frederick Ponjaerts. 2015. "Introduction." In *Interregionalism and the European Union. A Post-Revisionist Approach to Europe's Place in a Changing World*, edited by Mario Telò, Louise Fawcett, Frederick Ponjaerts: 1-14. Farnham: Ashgate.

Welch, David A. 1994. "The "clash of civilizations" thesis as an argument and as a phenomenon." *Security Studies* 6, 4: 197-216.

**Giulia Maria Gallotta** is researcher in History of Political Thought at the Education, Psychology and Communication Department, University of Bari "Aldo Moro", where she teaches the same subject in the degree course in Communication Science. She teaches European Political Institutions in the Master's Degree in Journalism in the University of Bari and has been scientific director of a Jean Monnet Module in the degree course in Communication Science, in the Taranto premises of the University of Bari.

Email: [giuliamaria.gallotta@uniba.it](mailto:giuliamaria.gallotta@uniba.it)



---

Il politico tra *conflitto* e *mediazione* nella riflessione marxista degli anni Settanta. Tronti, Cacciari e De Giovanni

**Luca Basile**

### **Abstract**

This paper examines three among the most relevant points of view in the debate on the “Marxism crisis” that took place in Italy during the 1970s: those of Mario Tronti, Biagio De Giovanni and Massimo Cacciari. They represent the most accredited theses within the debate, which may be centered on the hypothesis of the diffusion of Politics – supported by neogramscian hegemony, interpreted by De Giovanni – and on the thesis of the autonomy of Politics – with which Tronti and Cacciari sought to overcome the theoretical workerist paradigm. Hence, I propose to identify the two categories of conflict and mediation as the conceptual axes on which this alternative reveals itself laid on.

### **Keywords**

Tronti - De Giovanni - Cacciari - Conflict - Mediation - Marxism

### **Spunti per un confronto**

In queste note cercheremo di abbozzare alcune linee per una ricerca attorno al marxismo italiano degli anni '70. Ci concentreremo sui caratteri della percezione, al suo interno, della dimensione del *Politico*, scaturita proprio dall'intenso ciclo di modifica della struttura sociale, delle forme della rappresentanza, dei soggetti, etc. che ha attraversato il periodo intercorso dal 1968 all'aprirsi degli anni '80<sup>1</sup>.

L'analisi sarà svolta tentando una prima comparazione tra determinati aspetti della riflessione di Mario Tronti, Massimo Cacciari e Biagio De Giovanni. Ciò implicherà compiere qualche passo a ritroso, soprattutto nel caso di Tronti, e dovrebbe consentire di individuare certi elementi di contatto e di divergenza tra, da un lato, l'esperienza operaista e, soprattutto, il bilancio della sua crisi in relazione al motivo della medesima

---

<sup>1</sup> Cfr., fra gli altri, le considerazioni in Montanari 2012, 140-163; ma sulla vicenda del marxismo italiano post-'68 è oggi disponibile, oltre a Fistetti 2000, Vacca 2015.

*autonomia del Politico*, e, da un altro, determinati conseguimenti del marxismo neogramsciano della cosiddetta *scuola di Bari* che ha trovato in B. De Giovanni – oltre che in G. Vacca e F. De Felice – uno dei principali esponenti. Cercheremo, così, di far emergere la crucialità della compresenza dei due fattori del *conflitto* e della *mediazione* nella vicenda italiana della *crisi del marxismo*.

### Tronti: dall'operaismo all'*autonomia del Politico*

Tronti aveva mosso i suoi primi passi cercando di fuoriuscire dalle immagini ordinarie del gramscismo in virtù d'una ricerca sul comunista sardo volta ad indicare le coordinate per superare lo *storicismo assoluto* in favore del *marxismo come scienza*, sì da recepire le indicazioni suggerite dalla scuola di Della Volpe (Tronti 1959). Di qui scaturì l'ulteriore specifica dell'obiettivo di conquistare una vera e propria *scienza operaia*. Ma cosa ne motivava il raggiungimento? La «capacità della sintesi» – affermava il filosofo romano – «è rimasta tutta in mano operaia [...]. Perché la *sintesi* può essere oggi solo *unilaterale*, può essere solo consapevolmente scienza di classe, di una classe» (Tronti 1966, 12). Per il Tronti operaista il punto cruciale consisteva nella potenza autonoma della classe operaia. Occorreva conseguirne lo spessore squisitamente politico. La visuale offerta dagli scritti di *Operai e Capitale*, uscito in prima edizione nel '66, tendeva a mettere in luce come, se il capitale sembrava ammettere soltanto una rappresentazione pratica della classe operaia quale indispensabile fattore del suo meccanismo di valorizzazione, tale condizione di 'indispensabilità' potesse venir rovesciata *politicamente* in virtù della *separazione* antagonistica. Il conflitto risultava dato, infatti, da due precise spinte. L'una protesa a ribaltare il dominio di classe attraverso una precisa pratica di appropriazione e soggettivazione politica. L'altra volta ad integrare il polo opposto del conflitto, mantenendone la condizione subordinata e destituendolo di soggettività autonoma. Il carattere dell'intervento politico operaio si precisava, dunque, quale costante affermazione di *parzialità*<sup>2</sup>.

Come costateremo fra poco, anche nell'ottica di De Giovanni (e in quella di Cacciari) la tesi marxiana del valore-lavoro si troverà ad esser corrisposta alla costituzione ed alla cifra di un *rapporto di forza* determinato, ma in una assai differente accezione. Entro quest'ambito di ragionamento Tronti tratteggia il *valore-lavoro* in qualità di *rapporto politico della produzione capitalistica*, osservando come esso equivalga tanto alla antecedenza della forza-lavoro rispetto al capitale, quanto al condizionamento del capitale da parte della forza-lavoro<sup>3</sup>. Rispetto a quest'indirizzo il giudizio retrospettivo di Cacciari per cui *Operai e capitale* può venir inteso come il libro «estremo»

<sup>2</sup> Su questo aspetto ha insistito Esposito 2010, 206-212.

<sup>3</sup> Per le osservazioni formulate siamo debitori nei riguardi della ricostruzione di Corradi 2005, 171.

dell'esperienza del marxismo teorico<sup>4</sup> diviene commisurabile, in senso problematico, all'innovazione dovuta al sempre maggior irrobustimento del nesso fra *organizzazione soggettiva, sapere e forme politiche*, il quale troverà nel ciclo di lotte innescate nel '68 un riferimento periodizzante. Tale legame verrà a configurare un pronunciato slittamento del terreno di azione politica. A suo perno si porrà l'emergere d'inedite figure sociali negli apparati della riproduzione – dai cambiamenti avvenuti nella famiglia, all'università, alla burocrazia, ai centri di ricerca, etc. Esso si tradurrà, cioè, nell'inequivocabile spostamento di peso dalla *produzione* alla *riproduzione*.

L'isolamento del terreno della produzione si rovescerà nella più esplicita revisione dello schema di continuità del piano economico con quello politico. Del resto, la soluzione designata dall'ipotesi dell'*autonomia del Politico* si radica in molte delle suggestioni proposte nel *Proscritto di problemi* alla seconda edizione di *Operai e capitale*, risalente al 1970 e precedente di due anni la relazione di Tronti al seminario, presieduto da Bobbio, della facoltà di Scienze politiche di Torino, il cui testo costituirà una delle due componenti del volumetto del '77 in cui tale ipotesi si trova avanzata (Tronti 1977a, 9-63). Nel passaggio dal paradigma operaistico all'*autonomia del Politico* Tronti replica il ricorso ad un dispositivo di *isolamento del contenuto politico*. Abbiamo di fronte due traiettorie che valgono l'una come inverso speculare dell'altra. Nel primo caso, infatti, la soggettività antagonistico-operaia sembra sagomata dall'investimento politico corrisposto alla separazione ed alla scissione, scaturito dall'interno del campo della produzione. Nel secondo, invece, il terreno politico-statuale è profilato come spazio prioritario del *confitto*, di cui resta confermato lo statuto autonomo. L'enfasi su di esso corrispondeva al bisogno di *appropriazione* delle 'macchine' istituzionali approntate dal capitalismo regolato statualmente, con l'impianto e l'espansione dei sistemi di *welfare* dagli anni '20-'30 in poi. Quasi paradossalmente, la 'posta in gioco' della *conquista del potere*, tipica della tradizione della Terza Internazionale, tornava al centro, e l'apporto delle scienze politico-sociali veniva finalizzato a ciò ed al suo mantenimento.

L'alternativa intercorrente, *prima facie*, fra *feticismo della macchina statale* ed *iniziativa politica soggettiva* è oltrepassata nel momento in cui i due poli vengono fatti confluire nella contesa per occupare la continuità statale. I caratteri della strategia trontiana giustificheranno l'insorgere d'una pronunciata fascinazione tecnocratica, cioè l'attrattiva per la stessa «scienza politica intesa come semplice insieme di 'tecniche', utilizzabili dal ceto politico (e da i suoi 'aiutanti') nella lotta [...] per il [...] potere» (Palano 2009, 143). La sua conquista appare agevolabile, secondo Tronti, ricostruendo le due corsie di entrata e di uscita poste agli estremi della vicenda

<sup>4</sup> «*Operai e capitale*» – ha asserito Cacciari – «rimane secondo me [...] l'ultimo classico del marxismo» (*Testimonianza di M. Cacciari*, in Trotta e Milena 2007, 826).

capitalistica: l'epoca delle grandi monarchie europee e quella della fase 'neoclassica' corrisposta al periodo dagli anni Trenta del Novecento. Nel decorso fra questi due versanti d'accesso e di spinta confligente il Politico conosce, secondo il pensatore romano, un momento di relativa stabilità<sup>5</sup>. Un aspetto strategico rimarrà, però, fermo per lui: la riattivabilità del protagonismo di classe solo a condizione di ripristinare – a fronte della lettura della ristrutturazione capitalistica, della sua maturità, nei termini della mobilità dell'intervento statuale – il divario tra Economico e Politico, impiegandolo allo scopo d'un riassetto dei rapporti di classe e del dominio orientato alla ripresa – in senso alternativo e speculare insieme – della *continuità* medesima del potere (e, almeno in certa misura, del suo intervento coercitivo).

Lo sviluppo d'un simile indirizzo teorico concluderà a sfruttare apertamente – come con altri accenti Cacciari – la lezione di Schmitt. Tronti ne offrirà una lettura moderatamente decisionistica, conforme all'idea della «dittatura sovrana del politico su tutto il resto» (Tronti 1977a, 6). Per questa via – guardando ad un plesso di testi che corre dalla *Verfassungslehre* alle *Categorie del 'Politico'*, da *Theorie des Partisanen* a *Il problema della legalità* – egli metterà a fuoco la possibilità di rovesciare in senso operaio *l'autonomia del Politico* (e la sua espressione diretta nella coppia *amico/nemico*) quale ultima espressione dell'ideologia borghese<sup>6</sup>.

Resta così complessivamente confermata, di contro all'impostazione gramsciana, una concezione *separata e strumentale* della statualità e del Politico.

### **Teoria del valore, rapporti di forza e riproduzione – Cacciari e De Giovanni**

Per esaminare ulteriormente le conseguenze del paradigma operaista è utile rammentare la valutazione che, una volta conclusa l'esperienza politico-ideologica ad esso legata, Massimo Cacciari ne ha fornito, anch'egli declinando, con diverso accento, il motivo dell'*autonomia del Politico*. Quest'ultimo gli apparve il veicolo teorico più adatto per affrontare analiticamente la fase post-68 della razionalizzazione capitalistica ed intervenirvi. Un simile obiettivo si tradurrà nel tentativo di adempiere ad una lettura *integralmente politica* della centralità operaia, superando i limiti dell'ottica di Tronti, la quale aveva finito per fornirne un'immagine incardinata sul piano ristretto della produzione. Siffatto slittamento di accento sarà ben presto riformulato, però, alla luce d'una presa d'atto del complessificarsi dei conflitti in corso tale da mettere in discussione alla radice l'ipotesi stessa della *centralità operaia*, così come il coincidere fra dimensione statuale e funzione fondativa del *soggetto* della decisione. In proposito, i risultati esemplari conseguiti dall'analisi della crisi della stabilizzazione liberale tra

<sup>5</sup> Cfr., per alcune suggestioni, Sepe 1981, 11.

<sup>6</sup> Esemplare risulterà, in termini di approdo, il contributo svolto al convegno, promosso dall'Istituto Gramsci Veneto, *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Cfr. Tronti 1981.

Ottocento e Novecento<sup>7</sup> diverranno preziosi al fine di comprendere i mutamenti della struttura e dell'organizzazione politico-sociale verificatisi nel corso degli anni Settanta. L'obiettivo cruciale si rivelerà, in tal senso, quella di un *uso politico della crisi* – coadiuvato dal recupero del *pensiero negativo* e dalla rinuncia ad ogni *grande sintesi* – in grado di farne risaltare la produttività in un orizzonte contrassegnato dalla vicendevole autonomia dei linguaggi e delle sfere sociali e cognitive.

Un simile approccio si rifletterà nel modo in cui verranno ad essere verificate le risorse della concezione marxiana rispetto alla crisi della teoria economica.

In un testo del '75 come *Lavoro, valorizzazione e cervello sociale* Cacciari, al contrario di quanto voluto dall'economia politica classica e dallo scenario neoclassico dell'*Economics*, cercherà di far risaltare l'impossibilità di stabilire una connessione lineare tra processo di valorizzazione e decremento del tempo di lavoro necessario (Cacciari 1977a, 9-21.). L'intervento costitutivo della politica condiziona e plasma il rapporto complesso tra il determinarsi della valorizzazione e le mobili caratteristiche delle forme della produzione e della riproduzione<sup>8</sup>. Il filosofo veneto – basando il proprio ragionamento sui *Grundrisse*, come tutta la scuola operaista, ma proponendo un'accezione del *General Intellect* marxiano molto diversa da quella propugnata da Negri (1972; 1976; 1979), nonché discutendo, soprattutto, le tesi di Napoleoni (1973) – batte sulla necessità di interpretare e *usare* il 'cervello sociale' proprio in riferimento alla *crisi del processo di valorizzazione* che tali processi ne appaiono segnare.

Un autore quale De Giovanni – che avvierà il proprio percorso marxista sostanzialmente al principio del decennio con l'uscita di *Hegel e il tempo storico della società borghese*, volume inteso a proporre una sorta di 'filosofia' per il ciclo aperto dal '68, ed incardinato sulla *chance* di riconfigurare *nel presente* il nesso sapere-dominio<sup>9</sup> – approderà, durante la conclusione del decennio Settanta, a svolgere il proprio discorso in merito cogliendo nel valore-lavoro messo a fuoco da Marx una sorta di *struttura speciale* che, pur essendo istituita in quanto dispositivo di isolamento ove *potere* e *sapere* vengono contratti, appare vocata a definire un perspicuo *schema di formalizzazione del mondo*. Questa, cioè, identifica il meccanismo di costruzione del rapporto sociale capitalistico, incardinato sulla riduzione del mondo storico e della vita alla sola sfera dell'economia. Tale meccanismo è cifrato dallo sforzo di ricondurre *ad uno* due aspetti contraddittori: *fluidità dell'energia lavorativa* e *misura*. Sennonché, tale riduzione vien vista dipendere dal momento *extraeconomico* corrisposto

<sup>7</sup> Oltre ai contributi raccolti in Cacciari 1977, decisivo appare in proposito – ovviamente – Cacciari 1975a.

<sup>8</sup> Per le presenti osservazioni di sintesi siamo debitori alla ricostruzione di Corradi 2005, 226.

<sup>9</sup> Cfr. Ciliberto 2012, 23; e Montanari 2012, 155-158.

all'effettività del dominio e di una strategia egemonica ben definita, intesa a far vigere il valore in quanto separata *cerchia speciale*<sup>10</sup>.

De Giovanni aveva snodato la propria riflessione in merito a partire dalla *internità* della dimensione politica alle forme in cui il capitalismo esplica la propria storicità, collocando in ciò la fondamentale conquista del criticismo marxiano, capace di mostrare la realtà delle disimmetrie di potere e del conflitto. Era attraverso la *mediazione politica* che, nella sua ottica, l'isolamento e la conflittualità interna, la *parzialità* del potere capitalistico si profilavano e potevano esser comprese. Il modo in cui egli aveva recepito il principio hegeliano del *primato della mediazione*<sup>11</sup> condizionava la lettura del riflesso e dello statuto esemplare «del dominio della forma-valore»<sup>12</sup> circa l'*organizzazione speciale* della società capitalistico-matura. Una simile interpretazione si collocava all'opposto del paradigma operaistico trontiano. Tale paradigma, infatti, ricorreva alla *mediazione politica* circoscrivendola quale fattore di cui investire la forza-lavoro – analogamente all'istituzione della *totalità* operata dal capitale – per tragarne la conversione *in classe*. S'è trattato di uno schema rimodulato ma non estinto dalla scelta di ridislocarne la centralità nel partito e nel confronto con i meccanismi statuali, anche secondo un peculiare impiego dell'antinomia, di matrice schmittiana, *amico/nemico*.

In De Giovanni la pervasività dei contenuti politici dello sviluppo e del dominio capitalistico risultava riconosciuta nel coagulare di perspicue *cerchie speciali* il cui nerbo egemonico s'è riflesso sull'intera trama da cui è intessuta l'organizzazione sociale, e di cui il valore-lavoro esprimeva il calco portante. La centralità del vincolo *potere-sapere*, in mancanza del quale non si darebbe sviluppo capitalistico, e che tende ad inspessire sempre maggiormente, era fissata come uno degli snodi cruciali della sua ricerca marxista. Egli ha elaborato una lettura di Gramsci che – rovesciando l'interpretazione fornita da Bobbio del rapporto tra Stato e società civile<sup>13</sup> – faceva perno sulla crisi dello statuto classico della sovranità ed esaltava la *diffusione del Politico*, commisurata al differenziato assestamento degli apparati ove agiscono i saperi e le funzioni di comando (De Giovanni, 1977, 221-258). Il saggio dedicato al *Il criticismo di Marx*, scritto nel '79 e pubblicato nel 1981, ruota tutto intorno a questo tema. Di qui, l'indirizzo impresso alla rottura dell'isolamento proprio della cerchia speciale del valore-lavoro assurge a 'banco di prova', in termini egemonici, tanto delle forze del movimento operaio, quanto della conservazione del potere capitalistico. La 'posta in gioco' appare rappresentata, cioè, dalla capacità o meno di spezzare il

<sup>10</sup> Cfr. in proposito le osservazioni di Montanari 2011, 176.

<sup>11</sup> Non possiamo qui soffermarci intorno al problema di come, e in che misura, il riferimento ad esso presieda ai due celebri testi De Giovanni 1970 e 1973, cui rinviamo.

<sup>12</sup> Così nella tavola rotonda con Bodei, Cacciari, Gargani, Veca, cfr. De Giovanni 1979b, 35.

<sup>13</sup> Cfr. i testi raccolti in Bobbio 1990. Per una generale ripresa di alcune tesi bobbiane su Gramsci e Marx in rapporto al marxismo italiano post-1968 cfr. Zolo 1976, 123-145.

vincolo contrassegnato dalla tesa asimmetria preposta alla cerchia speciale-valore-lavoro – *sforzo epistemico di riduzione a misura dell'Economico*, da un lato, e *carattere politico* di esso, da un altro –; rimodulando la *mediazione* che, *prima facie*, entro quella regione e tramite la sua istituzione lascia nuovamente emergere la *contraddizione* in quanto vettore egemonico capace di proiettarsi sull'intero arco della riproduzione sociale. A questa temperatura, tutto sembra dipendere, insomma, dalla rottura della dissimmetria istituita dal campo dell'Economico e dal registrare la pervasività del Politico; sì da mettere a fuoco il peculiare cortocircuito dovuto allo sprigionare della *contraddizione*, a fronte dell'innesto d'una prima, determinata mediazione formale. Cortocircuito versato a suscitare il radicale rinnovo di quest'ultima.

Dopo essersi attestato sulla costruzione politica della *parzialità* dall'interno della *totalità reale*, Tronti, nella seconda metà degli anni Settanta, ha puntato a far slittare, e, poi, replicare il proprio meccanismo di investimento politico dalla classe al partito ed alla forma-Stato. Egli, recuperando la tradizione hobbesiana della *ragione politica*, e spingendosi sino a ricostruire una genealogia dell'*autonomia del Politico* – da Machiavelli alla Ragion di Stato<sup>14</sup> –, ha riproposto l'immagine seicentesca della 'macchina-Stato', in maniera da individuare nell'isolamento del corpo statale il luogo della *sostituzione* di ceto dirigente cui gli appariva chiamata la classe, nonché dell'avvento dell'*uso operaio* degli apparati istituzionali (Tronti 1977b e 1980)<sup>15</sup>. De Giovanni, altresì, s'è impegnato, via via, sul nodo della *diffusione del Politico*; transitando dal terreno della fondazione analitica della rivoluzione proletaria a quello del confronto con la dimensione della 'società complessa', escludente il riferimento allo schema dicotomico classista.

Occorre ricordare, infatti, che nel '76 egli aveva pubblicato il volume *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*. Il cardine di tutta l'analisi contenutavi era definito dall'inversione logico-storica del nesso tra il primo e il secondo volume de *Il Capitale*, allo scopo di configurare una compiuta *teoria della riproduzione*. Tale operazione concludeva a riqualificare al di fuori dell'impianto progressivo-lineare la vicenda del tempo storico capitalistico al fine di dedurne, ricostruendola dall'interno, la morfologia politica dell'antagonismo di classe. Sul ricco svolgimento dell'analisi compiuta in questo studio non possiamo soffermarci, proprio perché intendiamo limitare la nostra analisi al vincolo intrattenuto dal ciclo politico-culturale successivo al '68 con la questione dell'*area del Politico* e della sua articolazione. Va osservato, comunque, che il mutamento del contesto storico complessivo indusse il filosofo napoletano a cercare di penetrarne il tratto principale, riconosciuto nell'intreccio tra organizzazione dei fattori di socializzazione e moltiplicarsi dei centri di potere collegati alla costitutiva

<sup>14</sup> Il frutto esemplare di tale operazione è riconoscibile in Tronti 1978-1982.

<sup>15</sup> Queste posizioni saranno discusse polemicamente in De Giovanni 1980, 87-98.

pluralità del sapere scientifico, lasciando cadere il richiamo ad un rigido dualismo classista.

Stando al confronto con l'eredità marxiana, Cacciari, già nel dibattito del '79 promosso con *Rinascita* intorno al rapporto fra saperi specialistici e politica, aveva osservato, invece, come la scoperta dell'effettivo *contenuto politico* dell'economia capitalistica e dell'impalcatura di rapporti di forza che vi presiede, enfatizzata da De Giovanni, non estinguesse, ad ogni maniera, il carattere *monistico* del paradigma avanzato da Marx: «A differenza di quanto sostenuto da De Giovanni» – argomentava – «credo che proprio la lettura della critica dell'economia politica come analisi dei rapporti di potere confermi la tesi di una strategia monista e totalizzante nel senso che per Marx se l'economia politica non è una scienza come la matematica, tuttavia è di là che passa – ecco il riduzionismo – è solo di là e non da altre parti l'anatomia di tutta la società. Voglio dire che se in Marx c'è certamente l'analisi determinata dei meccanismi reali, essa è tale da permettere di ricostruire a partire da quel paradigma – e solo da quello – programmi di trasformazione razionale della società» (Cacciari 1979, 33).

Ancora successivamente, De Giovanni, compiendo un brusco scarto, concluderà ad assumere, estremizzandole, proprio molte implicazioni dell'opinione sul carattere monistico-paradigmatico del dispositivo critico-analitico marxiano avanzata da Cacciari<sup>16</sup> (con il quale condividerà, tra l'81 e '86, l'esperienza della rivista *Il Centauro*).

È utile volgerci, adesso, a considerare da vicino i tratti salienti del bilancio circa il significato ed i limiti dell'operaismo proposto da Cacciari nel '77, il quale ne esibisce con vigore le aporie, le dissimmetrie *in nuce*, le rigidità.

### **Autonomia, mediazione politica e crisi della forma-Stato**

In chiave generale, anche per la sua ricerca una particolare importanza è stata ricoperta dal lavoro su Hegel (come dimostra Cacciari 1978a), laddove il principio dialettico era stato commisurato al movimento di «sollevazione», e non già di estinzione, degli opposti (cioè non di «risoluzione» – *Auflösung* – della *contraddizione*, ma, appunto, di superamento in senso proprio – *Aufhebung*, che indica pure la «sopportazione» degli opposti e della contraddizione). Secondo Cacciari occorreva, oltre *Hegel*, saper pensare il Politico nella sua *autonomia* quale condizione per acquisire l'impossibilità d'affidarvi un compito di sintesi complessiva, e coglierne in questa chiave la produttività.

Proprio intervenendo al convegno del '78, promosso dal PCI, su *Operaismo e centralità operaia*, egli, coll'intento di ricostruire l'esperienza operaista, riassume la posizione di Tronti come incardinata su un duplice slittamento. Su quello dal semplice aggancio al

<sup>16</sup> Appare esemplare in proposito De Giovanni 1990.

valore-lavoro alla *costituzione politica* della forza-lavoro – che consuma, quasi paradossalmente, una mossa analoga nei contorni, ma molto diversa nel merito, alla strategia adottata nel periodo maturo della ricerca di De Giovanni interprete di Marx – e, poi, di lì, alla ulteriore e distinta *identificazione politica della classe operaia*. I due passaggi cifrano «la ‘differenza’ tra forza-lavoro e classe operaia» e confermano il meccanismo di investimento politico di cui abbiamo parlato, ove consiste il maggior elemento di peculiarità della stessa esperienza operaista a confronto della tradizione marxista (con la quale intercorre, comunque, un chiaro filo di continuità, su cui dovremo tornare). Scorrere dalla ‘presa d’atto’ della costitutività della forza-lavoro per la formazione del capitale alla conquista della *dimensione politica* riscontrabile nella realtà della classe operaia ha permesso di determinare i modi dell’antagonismo e, al contempo, di scandire le diretrici d’organizzazione del comando capitalistico sulla stessa forza-lavoro. L’investitura politica della classe spezza il circuito di configurazione diretta, *classico-naturale* della sua relazione con la forza-lavoro, insieme archiviando – almeno ‘in superficie’ – l’eredità – dall’idealismo a Lukàcs e oltre, appunto – dello schema lineare del ‘superamento’, sovente connesso al profilo coscienziale ed espressivo affidato al medesimo soggetto di classe e/o al partito che vi corrisponde. Si spiega così, del resto, la portata strategica della stessa categoria di *composizione di classe*.

Assistiamo, perciò, ad un ulteriore spostamento concettuale nel considerare l’*autonomia di classe*. Secondo l’operaismo la «classe operaia ‘sta sola’ [...] il suo ‘interesse’» è «immediato, im-mediabile» (Cacciari 1978b, 35). Adesso, invece, la sua autonomia deve esser pensata come conseguibile-producibile in ragione della ‘presa’ dell’iniziativa politica. L’autonomia di classe afferma la sua *centralità* soltanto ‘mettendosi alla prova’ nel brulicante movimento di disseminazione e di intreccio delle diverse autonomie, degli specialismi, dei giochi, dei linguaggi reciprocamente *irriducibili*; nonché accettando il compito di *realizzare la mediazione politica*. Il ruolo della soggettività operaia appare immesso, ora, entro il complesso reticolo mobile delle *altre autonomie*, mai riconducibili a una sintesi compatta ed ultimativa.

Sempre nel ’78 Cacciari pubblica sulla rivista teorica del PCI, *Critica marxista*, un ampio saggio di grande rilievo: *Trasformazione dello Stato e progetto politico*. Il vertice dell’analisi veniva portato, sempre di nuovo, sulla *infondatezza* della forma-Stato, coinvolta nel ritmo dettato dalle linee di movimento delle autonomie e degli specialismi<sup>17</sup>. Cacciari batte sul fatto che la medesima concezione classica della forma-Stato come luogo della neutralizzazione dei conflitti s’è trovata a replicare l’ipostasi della *sintesi generale*. Il legame della *spoliticizzazione*, della *Entpolitisierung* con il

<sup>17</sup> Come egli afferma esplicitamente, tutto il § 5 (*Autonomie e specialismi*) di Cacciari 1978c, 54-61, è svolto in dialogo critico con le tesi di Tronti 1977a.

compromesso neutralizzante che dovrebbe venir realizzato attorno alla forma-Stato configura la cifra della *stabilità liberale*, della sua *buona forma* e la medesima immagine del Politico che ne deriva. Questa avrà ad incorrere nella *contraddizione* non appena sporga l'urgenza di un intervento economico dettato dall'impossibilità di esorcizzare la *crisi*<sup>18</sup>. Nel presente la forma-Stato diviene un fattore di *produzione* di «processi decisionali vincolanti e autonomi» (Cacciari 1978, 55), inserendosi entro la stessa trama delle autonomie composta da soggetti e specialismi-cherchie cognitive. Nel loro caleidoscopio il movimento operaio può impedire il coagulare di nuove soluzioni di neutralizzazione capitalistica del conflitto solo *dall'interno*, reagendovi con la propria, acquisita capacità *tecnica* di decisione<sup>19</sup>. Cacciari, ancora una volta, attaglia lo sguardo sulla realtà della *crisi* al fine di farne emergere la *produttività*.

Il filosofo veneziano era approdato a riscontrare un cospicuo limite nel modo stesso in cui la ‘critica dell’economia politica’ marxiana esibisce la pervasività di un certo assetto di rapporti di forza. Questa condizione espansiva può venir interpretata «esemplarmente», diceva, poiché già sottende un’immagine *paradigmatica* del Politico. Tutti gli aspetti di mantenuto approfondimento del ‘laboratorio marxiano’ da parte di De Giovanni in relazione all’impianto specialistico del sapere contemporaneo (attraverso cui si estrinsecano i modi di formalizzazione-deformalizzazione connessi ai molteplici dispositivi burocratico-istituzionali) implicavano, invece, almeno in certo senso, il medesimo legame dei distinti contesti di potere allo *schema di formalizzazione generale del mondo* racchiuso nel valore-lavoro. «Gli specialismi» - scriveva De Giovanni nel saggio del ’79 in *Crisi e legittimazione dello Stato*, studio che può (e forse deve) essere letto in parallelo a *Trasformazione dello Stato e progetto politico* – «sono attraversati da rapporti di potere, da dissimmetrie interne, da zone più dense e meno dense di complessità che richiamano – attraverso mediazioni sempre più sottili e complicate – lo schema di formalizzazione del mondo individuato nella teoria marxiana del valore-lavoro. *Non si può dunque eliminare*» - egli sosteneva - «*la funzione dell’insieme*» (De Giovanni 1979a, 83, corsivo nostro). Cacciari di sicuro ammetteva la vocazione alla *riduzione a sé* della ineludibile e irriducibile, *realiter*, molteplicità delle autonomie e delle forme speciali, convergeva nello scoprire in ciò le movenze del potere e dell’egemonia, ma sembrava scorgere, piuttosto, nel riferimento ad uno schema di formalizzazione complessiva e, di conseguenza, alla «funzione dell’insieme», lo stagliarsi dell’‘ombra lunga’ della «sintesi generale». A partire dal comune riconoscimento d’una vasta gamma di aspetti riguardanti il mutamento della morfologia capitalistica, De Giovanni esplorava la densità politica dei saperi

<sup>18</sup> Per lo svolgimento di questo aspetto risulta centrale la ricezione della posizione schmittiana nel celebre saggio del ’32 *Il concetto di ‘politico’*, raccolto in Schmitt 1972, 101-166 (ma decisivo appare, riguardo al concetto di ‘neutralizzazione’, soprattutto il riferimento ai due saggi *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, del 1928, e *Neutralität und Neutralisierungen*, del 1939).

<sup>19</sup> Cfr. Galli 1979, 84-86.

specialistici, e, proprio perciò, evidenziava la produttività della loro disseminazione ed organizzazione – di qui agganciandosi a Marx per indagarne il movimento logico-storico delle forme e le dinamiche di mediazione interna –; mentre Cacciari orchestrava lo sforzo teorico partendo dall'effettività delle *autonomie* che condizionano la costituzione, la *Verfassung* del Politico, relazionandovisi. In un simile quadro il Politico si trovava ad assolvere, innanzitutto, al compito di sagomare il vincolo intrattenuto dalla pluralità delle stesse *autonomie* e dalle dinamiche di *conflitto-mediazione* rispetto ad un adeguato progetto di trasformazione, alla sua ‘presa’.

### Considerazioni conclusive

In questa sede si è cercato di vagliare alcuni aspetti dell’opera di tre protagonisti della vicenda teorico-politica italiana – Tronti, Cacciari e De Giovanni – intenti a perseguire tragitti diversi dalla prospettiva marxista di natura umanistico-storicistica. Percorsi che, vuoi con il diretto trapasso alla tesi dell’*autonomia del Politico*, vuoi con il collegamento di questa alla ‘produttività’ delle ulteriori, molteplici *autonomie* sociali e cognitive (congruente all’impegno sulla produttività del *negativo*), vuoi con un’indagine dei circuiti della riproduzione sociale tale da sottolineare la diffusione *interna* della dimensione del Politico, hanno provato, con particolare intensità, ad attestare l’analisi all’altezza dell’inusitato livello di cambiamento della morfologia capitalistica squadernato dalla conclusione degli anni Sessanta in poi, e combinato inestricabilmente alla crisi ed alla ridefinizione della sovranità e dell’area statuale. Di qui il loro bisogno di cimentarsi criticamente con il compito di testare i contenuti dell’ottica marxiana in ordine alle forme del Politico, appunto, e, dunque, anche quello di risalire ad Hegel, cioè alle radici moderne del loro coinvolgimento nell’intreccio permanente e vicendevole di *contraddizione e mediazione*.

Lo stesso paradigma operaistico, pur coagulando sul lato della parzialità di classe la ricomposizione sociale, aveva messo in campo un dispositivo di soggettivizzazione che finiva per contemplarne l’*autonomia* come *in-mediatata pre-costituzione* della classe operaia rispetto al capitale. Tale passaggio, avvinghiato al procedimento di ‘riempimento’ della parzialità di classe rispetto alla forza-lavoro, isolava in senso puntuale il momento della *mediazione*, lo contraeva in vista della affermazione di una *pre-costituita* parzialità. Questo riferimento strategico ad una sorta di *presupposto* appare riconducibile, comunque, allo schema d’una ricomposizione della totalità *oltre le forme*, ovvero al principio – se così si può dire – d’una *de-formalizzazione* integrale del mondo. Il guadagno della dialettica innervante le condizioni materiali, protesa alla soggettivazione della parzialità di classe, portava con sé l’idea d’una rottura slanciata verso la ricomposizione. Ciò esibiva, insomma, una pista concettuale segnata non solo

dal rifiuto dell'accezione lineare dell'*Aufhebung* riconducibile alle prevalenti versioni dell'hegelismo, ma anche dal sotterraneo e contrastante aggancio al motivo – dominante nella tradizione del marxismo occidentale – della *riconquista dell'unità* tramite il soggetto-oggetto di classe. Emergeva, dunque, un peculiare cortocircuito, ben desumibile dalla *revisione* di Cacciari: l'idea della ricomposizione sul lato di classe lasciava tralucere l'implicita riproposizione del principio del *superamento* – commutato, in via capovolta, persino in *salto*<sup>20</sup>, oppure nei termini del feticismo d'una *parte-coscienza* – proprio quando il dispositivo teorico per configurarla si trovava attestato attorno alla ulteriore qualifica in chiave politica della forza-lavoro, da cui avrebbe dovuto dipendere anche la base dell'autonomia di classe e, perciò, la sua stessa, specifica determinazione-separazione.

Altresì, tener fermo lo sguardo proprio sul *mondo delle forme* ha permesso, entro alcuni ambiti della ricerca marxista successiva al '68, d'esaminare le *mediazioni reali* in cui è condensato lo spessore politico di possenti trasformazioni. Trasformazioni che hanno reso drasticamente evidente l'usura dello schema dicotomico nel leggere la struttura sociale.

Secondo Cacciari, *eclissi della 'grande sintesi' ed espulsione della mediazione non sono sinonimi*. Ciò non di meno, l'enfasi posta dall'operaismo trontiano sull'organizzazione della *Parte* verrà da lui traslata e rimodulata radicalmente – a fronte delle aporie e degli elementi di continuità segnalati – col declinarne *al plurale* l'*autonomia*, a muovere dalla *impossibilità di fissare univocamente i termini della mediazione politica* entro il reticolo dei linguaggi, delle tecniche e degli apparati di regolazione. Evidentemente, una ricerca come quella del filosofo di Venezia, ponendo al centro la *produttività del negativo*, intendeva mostrare come prender atto dell'impraticabilità del *superamento* in quanto *sintesi lineare* non significasse rinunciare alla *mediazione*, ma registrarne il diramare nel brulicante reticolo delle *autonomie* che orchestrano molecolarmente la struttura sociale. Certo: comprenderlo vorrà sempre più dire, per Cacciari, organizzare la Parte a fronte del librarsi di «un'eccezione permanente» (C. Galli<sup>21</sup>) dalla quale dipende l'*infondatezza della decisione* nel gioco delle *autonomie*. La *decisione*, però, a differenza dell'ottica di Schmitt, sarà vista procede tramite misure di costituzione *tecnica* in grado di tener aperta la trama delle relazioni senza inverare il vecchio assetto di dominio<sup>22</sup>. *Mediazione politica* e *decisione* verranno profilate,

---

<sup>20</sup> Appare esemplificativa, a tal proposito, la considerazione retrospettiva di Cacciari circa l'esperienza dell'operaismo: «Anche se nessuno lo avvertiva mai [...] la presenza di Kierkegaard [...], inavvertita, inconsapevole, forse del tutto nascosta, forse ignota – ma c'è. È un marxismo... vedi Löwith, ma poi vedi Lukàcs, *L'anima e le forme, Storia e coscienza di classe* in particolare, un libro che ci appassionava tutti [...]. Un libro che, senza Kierkegaard, non si capisce neanche di una virgola» (*Testimonianza di M. Cacciari*, in Trotta e Milena 2007, 829).

<sup>21</sup> Così si esprime Galli 2013, 91 (qui il riferimento corre, soprattutto, a Cacciari 1982, 16-23).

<sup>22</sup> Cfr. sul tema Galli 1979, 85-86.

insomma, quali *prodotti*, esiti possibili del dinamismo interno all'irriducibile complessità delle società contemporanee.

Tronti, invece, dopo la stagione operaista, punterà a tematizzare l'autonomia del Politico secondo la configurazione moderna della statualità in quanto *macchina*. Lo Stato come *luogo del Politico* e della sua autonomia viene assunto *separatamente*, ovvero proprio riducendo la complessità della forma-Stato moderna a mera macchina di dominio. La riproposizione della metafora, di origine seicentesca, della 'macchina-Stato' apparirà inadeguata, però, non solo a cogliere il distendersi trasversale della mediazione politica nelle diverse sfere vitali ed il nesso di interdipendenza che la stessa forma-Stato intrattiene con loro, ma l'ispessire costante di tale mediazione – a fronte del vicendevole accrescimento di regioni particolari del sapere e costruzioni egemoniche.

Già nel momento di maggior impegno sulla *Kritik* marxiana De Giovanni aveva puntato, invece, sul permanente operare della *mediazione* come *struttura delle forme storico-sociali*. Diversamente dall'operaismo, già nel suo libro su *Il Capitale* l'autore napoletano ha pensato il contenuto politico dell'antagonismo di classe qualificandolo nel pieno della riproduzione sociale e delle scansioni del tempo storico cui è compenetrata. Tuttavia, proprio il sempre maggior interesse verso i modi della mediazione reale, verso la loro funzione vertebrante, lo ha indotto ad accentuare l'esame delle forme e della pervasività del Politico, dell'intreccio di quest'ultimo con la divisione del sapere, entro il presente. Ne sono sorti due principali effetti. Da un lato, l'ulteriore approfondimento del confronto col tema hegeliano del *primo della mediazione* in quanto tale. Da un altro, in forza di ciò, il cimento sul terreno reagente della modifica della statualità e della relazione tra istituzioni e capitalismo. Alcuni dei particolari contorni di tale pista di ricerca hanno ingenerato, analogamente al caso del filosofo veneto, le ragioni del progressivo distacco dal marxismo.

## Bibliografia

Bobbio, Norberto. 1990. *Saggi su Gramsci*. Milano: Feltrinelli.

Cacciari, Massimo. 1975. *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*. Milano: Feltrinelli.

Cacciari, Massimo. 1977a. "Lavoro, valorizzazione, cervello sociale." *Aut Aut* 145-146: 3-39.

Cacciari, Massimo. 1977b. *Pensiero negativo e razionalizzazione*. Venezia: Marsilio.

Cacciari, Massimo. 1978a. *Dialettica e critica del Politico. Saggio su Hegel*. Milano: Feltrinelli.

Cacciari, Massimo. 1978b. "I problemi teorici e politici dell'operaismo nei vari gruppi dal 1960 a oggi." In *Operaismo e centralità operaia*, a cura di Fabrizio D'Agostini, 45-83. Roma: Editori Riuniti.

Cacciari, Massimo. 1978c. "Trasformazione dello Stato e progetto politico". *Critica marxista* 5: 27-62.

Cacciari, Massimo. 1979. "Specialismo + politica: interrogativi ed ipotesi". Tavola rotonda con Remo Bodei, Massimo Cacciari, Biagio De Giovanni, Aldo Giorgio Gargani, Salvatore Veca, a cura di Angelo Bolaffi. *Rinascita*, 15: 33-36.

Cacciari, Massimo. 1982. "Sinisteritas." In AA.VV., *Il Concetto di sinistra*, 7-19. Milano: Bompiani.

Ciliberto, Michele. 2012. "Introduzione." In Biagio De Giovanni, *Il tramonto del "Principe"*. Napoli: Guida.

Corradi, Cristina. 2005. *Storia dei marxismi in Italia*. Roma: ManifestoLibri.

De Giovanni, Biagio. 1970. *Hegel e il tempo storico della società borghese*. Bari: De Donato.

De Giovanni, Biagio. 1973. "Marx e lo Stato." *Democrazia e diritto* 3: 37-82.

De Giovanni, Biagio. 1976. *La teoria politica delle classi nel "Capitale"*. Bari: De Donato.

De Giovanni, Biagio. 1977. "Crisi organica e Stato in Gramsci." In *Politica e storia in Gramsci – Atti del convegno internazionale di studi gramsciani*, vol. I, a cura di Franco Ferri, 251-258. Roma: Editori Riuniti.

De Giovanni, Biagio. 1979a. "Crisi e legittimazione dello Stato." *Critica marxista* 6: 69-86.

De Giovanni, Biagio. 1979b. "Specialismo + politica: interrogativi ed ipotesi". Tavola rotonda con Remo Bodei, Massimo Cacciari, Biagio De Giovanni, Aldo Giorgio Gargani, Salvatore Veca, a cura di Angelo Bolaffi. *Rinascita*, 15: 33-36.

De Giovanni, Biagio. 1980. *Dopo il comunismo*. Napoli: Cronopio.

De Giovanni, Biagio. 1980. "Il tempo della politica." *Critica marxista* 2: 87-98.

De Giovanni, Biagio. 1981. "Il criticismo di Marx." In AA.VV., *Filosofia e politica – Scritti dedicati a C. Luporini*, 179-201. Firenze: La Nuova Italia.

Esposito, Roberto. 2010. *Il Pensiero Vivente*. Torino: Einaudi.

Fistetti, Francesco. 2000. *La crisi del marxismo in Italia*. Genova: Il Melangolo.

Galli, Carlo. 1979. "C. Schmitt nella cultura italiana (1924-1978)." *Materiali per una storia della cultura giuridica* I: 81-60.

Galli, Carlo. 2013. *Sinistra*. Milano: Mondadori.

Montanari, Marcello. 2011. "Il nostro Marx – Riflessioni su una generazione di intellettuali gramsciani." In *Marx e Gramsci – Filologia, filosofia e politica allo specchio*, a cura di Anna Di Bello, 171-183. Napoli: Guida.

Montanari, Marcello. 2012. "Ladri di stelle – Raccontare il '68." In Id., *Cultura e vita morale nell'Italia del Novecento*, 125-192. Bari: Liberaria.

Napoleoni, Claudio. 1973. *Smith Ricardo Marx*. Torino: Bollati Boringhieri.

Negri, Antonio. 1972. "Marx sul ciclo e la crisi." In Antonio Negri, Sergio Bologna, Mauro Gobbini, Luigi Ferrari-Bravo, Ferruccio Gambino, *Operai e Stato*, 191-233. Milano: Feltrinelli.

Palano, Damiano. 2009. *I bagliori del crepuscolo: critica e politica al termine del Novecento*. Roma: Aracne.

Schmitt, Carl. 1972. *Le categorie del Politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera. Bologna: Il Mulino.

Sepe, Stefano. 1981. "Il dibattito sull'«autonomia» del Politico fra gli intellettuali del PCI." *Queste istituzioni* 1: 6-30.

Tronti, Mario. 1959. "Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi." In *La Città futura – Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, a cura di Alberto Caracciolo e Gianni Scalia, 69-93. Milano: Feltrinelli.

Tronti, Mario. 1966. *Operai e capitale*. Torino: Einaudi.

Tronti, Mario. 1977a. *Sull'autonomia del Politico*. Milano: Feltrinelli.

Tronti, Mario. 1977b (a cura di). *Stato e rivoluzione in Inghilterra*. Milano: Il Saggiatore.

Tronti, Mario (a cura di). 1978-1982. *Il politico – Antologia di testi*, 4 voll. Milano: Feltrinelli.

Tronti, Mario. 1981. "Marx e Schmitt: un problema storico-politico." In *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, 25-39. Venezia: Arsenale.

Trotta, Giuseppe e Fabio Milena (a cura di). 2007. *L'Operaismo degli anni Sessanta*. Roma: DeriveApprodi.

Vacca, Giuseppe (a cura di). 2015. *La crisi del soggetto – Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*. Roma: Carocci.

Zolo, Danilo. 1976. *Stato socialista e società borghesi – Una discussione sui fondamenti della teoria marxista*. Roma-Bari: Laterza.

**Luca Basile** is currently Research Fellow at the Faculty of Philosophy of the San Raffaele University in Milan. He has contributed to several scientific journals, dealing in particular with Hegel, Gentile, Spaventa, Gramsci, Michels, Mosca, Labriola and Korsch.

Email: [luca\\_basile@alice.it](mailto:luca_basile@alice.it)

---

## Persona e Nazismo. Riflessioni a partire dall'opera di Roberto Esposito

**Salvatore Spina**

### **Abstract**

My paper presents an outline of the 'paradigm of person' and, in particular, of the deconstruction that Roberto Esposito proposes of this concept. Through a coherent debate with the philosophical, juridical and political tradition of the West, Esposito highlights that the idea of person, far from being an original concept, is an artifice based on a process of clear separation. This tendency finds, according to the author, in Nazism its extreme manifestation. At the end of the article I try to show how an unexpected and problematic contiguity can be found between the politics of Nazism and the biopolitics of the current liberal democracies.

### **Keywords**

Person - Nazism - Roberto Esposito - Bioethics - Politics

Se nella tradizione occidentale c'è un concetto che attraversa in maniera trasversale tutti gli ambiti del sapere, dal diritto alla teologia passando per l'etica, la politica e la filosofia, questo è senza dubbio quello di persona.

Una considerazione di questo genere lascerebbe pensare, di primo acchito, che l'idea di persona sia un qualcosa di originario, una nozione immediata, che in qualche modo aderisce completamente al concetto di uomo e possa così essere impiegata come un suo sinonimo.

Invero lo stato delle cose si situa esattamente nel rovescio di tale considerazione e la decostruzione del paradigma personalistico proposta da Esposito, che è al centro di questo breve intervento, ci mostra come il concetto di 'persona', lungi dall'essere immediatamente assimilabile alla nozione di uomo e di umanità *tout court*, sia il frutto di un artificio, di una mediazione concettuale e linguistica sedimentata per secoli in maniera stratigrafica nella storia della cultura occidentale<sup>1</sup>.

Questo 'artificio' ha nel mondo latino la propria scaturigine concettuale; inizialmente l'idea di persona rimandava, infatti, alla maschera indossata dagli attori durante le

---

<sup>1</sup> L'indagine del concetto di persona, proposta da Roberto Esposito, è presente nei seguenti testi: Esposito 2007, 2013 e 2014. Sull'argomento si sofferma diffusamente Stagi 2012.

rappresentazioni teatrali, indicando così già uno scarto tra l'uomo e il suo doppio sulla scena. Tuttavia nel corso dei secoli la nozione di persona si emancipa lentamente dall'ambito esclusivamente teatrale, da cui deriva, e viene ad assumere una rilevanza decisiva nell'ambito giuridico e, *ça va sans dire*, nell'ambito politico.

Tutto il diritto romano, e quello occidentale che in esso trova la propria forma aurorale e il proprio continuo termine di paragone – ancora oggi nelle facoltà di giurisprudenza uno dei primi corsi propedeutici è quello di Istituzioni del Diritto Romano –, si fonda sul concetto di persona, sui vari gradi di appartenenza o meno dell'uomo a questa categoria, e sulla relativa distinzione tra persone e cose – ambito, quest'ultimo, in cui rientrano anche gli esseri umani che non hanno raggiunto, o hanno perso, lo status di persona (ad esempio gli schiavi).

Persona – scrive Esposito – non è l'uomo in quanto tale, ma soltanto il suo status giuridico, che varia in base ai rapporti di forza con gli altri uomini [...]. Persona non si è, ma si *ha*, come una facoltà che, proprio perciò, si può anche perdere. Ecco perché, diversamente da quanto comunemente si suppone, il paradigma di persona produce non un'unione ma una separazione. Esso separa non solo gli uni dagli altri, secondo determinati ruoli sociali, ma anche il singolo individuo dalla propria entità biologica (Esposito 2014, 14).

La considerazione personalistica dell'uomo e il principio di separazione che ne caratterizza l'essenza attraversano in maniera più o meno esplicita tutta la tradizione occidentale. Il dogma trinitario cristiano, la regalità medievale e l'idea di doppio corpo del re di cui parla Kantorowicz (1989), la sovranità hobbesiana e moderna in generale, l'idealismo hegeliano e la bioetica contemporanea – solo per citare alcuni esempi – affondano le loro radici concettuali nella considerazione dell'uomo come persona e nelle soglie differenziali che essa di volta in volta determina.

Persona è il nome del principio razionale, della soggettività giuridica, della parte 'superiore' dell'uomo, che è tale solo perché separata dall'animalità, dal biologico, dalla parte 'inferiore' su cui bisogna esercitare dominio e controllo. Persona è lo spazio di imputazione giuridica che qualifica l'uomo al di là della sua falda biologica. Riprendendo e rielaborando in maniera più o meno consapevole l'intrinseco riferimento originario alla maschera teatrale, l'idea di persona è riferita al concetto di rappresentazione; è il luogo di una presenza assente, di un'astrazione. In una battuta, essa è il nome di una separazione<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> In un contesto per molti riguardi diverso, ma che in fondo presenta un'affinità teorica con l'opera di Esposito, Giorgio Agamben individua in un processo di separazione il fondamento di quella che egli definisce 'macchina antropologica'; ovvero quel dispositivo proprio della razionalità occidentale che, attraverso la produzione di soglie differenziali (su tutte quella tra umanità e animalità), produce un duplice movimento di inclusione/esclusione. Per approfondire questi argomenti cfr. Agamben 2002; mi permetto, inoltre, di rimandare a Spina 2018.

Scrive, infatti, Esposito: «Il diritto soggettivo, anziché inerire all'integralità dell'uomo, si riferisce soltanto a quella parte superiore, di tipo razionale o spirituale, che esercita il proprio dominio sulla zona residua sfornita delle stesse caratteristiche e perciò sospinta nel regime dell'oggetto» (Esposito 2007, 16).

Tuttavia, a partire dall'Ottocento, la considerazione personalistica dell'uomo, nonostante la persistenza pressoché ininterrotta lungo tutto l'arco temporale che va dalla classicità latina ai giorni nostri, perde la propria cogenza teorica e il proprio carattere performativo. A fondamento di tale movimento c'è, nell'interpretazione di Esposito, il diffondersi delle scienze della vita, e, su tutte, della biologia.

La 'scoperta' della vita, di questa 'invenzione recente' (Tarizzo 2010), mette in crisi l'idea di una separazione netta tra gli aspetti superiori, razionali dell'uomo e quelli più legati all'ambito biologico; come sottolinea Esposito, «ciò che comincia a incrinarsi [...] è l'idea stessa di persona, intesa come centro di imputazione giuridico-politica» (Esposito 2007, 30), che aveva caratterizzato in maniera pregnante tutta la riflessione politica moderna. Per intenderci: la concezione, ad esempio, del soggetto kantiano, in quanto punto di coagulo di volontà, libertà, responsabilità, sembra aver perso la propria capacità normativa e performativa.

A qualificare l'uomo, altrettanto originariamente, se non in maniera maggiore, delle facoltà razionali, è la sua falda biologica, quell'animalità che già Aristotele aveva escluso dalla vita ontologicamente qualificata dell'uomo relegandola all'ambito dell'*oikos* (Agamben 1995): si tratta – riprendendo l'analisi del pensiero di Bichat proposta da Esposito – di pensare una 'doppia vita', «una doppia falda biologica all'interno di ogni essere vivente, una di tipo vegetativo e inconsapevole, e un'altra a carattere cerebrale e relazionale» (Esposito 2007, 9)<sup>3</sup>.

Questa tendenza, inizialmente legata alla caratterizzazione del singolo uomo, in quanto vivente, trova terreno fertile nell'ambito politico, divenendo la base concettuale delle teorie razziste che si sviluppano a cavallo tra Ottocento e Novecento e, successivamente, il sostrato del biologismo di matrice nazista, che da quelle direttamente dipende. La politica, facendo leva sulle conoscenze desunte dalla biologia e in ossequio ai dettami imposti dal positivismo, in quanto *Weltanschauung* dominante, assume la forma di una zoologia comparata; si tratta, in altre parole, di un vero e proprio processo di biologizzazione del politico<sup>4</sup>.

L'appiattimento della considerazione dell'uomo alla sua falda biologica ha nel biologismo del nazismo la sua espressione più caratteristica. I dodici anni di dominio

<sup>3</sup> Le ricerche fisiologiche di Bichat costituiscono un punto di riferimento anche per Agamben e la sua analisi dei campi di sterminio; cfr. Agamben 1998.

<sup>4</sup> Invero già nell'antichità classica tra politica e biologia, e più precisamente fisiologia, vi era una sorta di legame metaforico; basti pensare alla divisione e all'organizzazione dello Stato proposta da Platone nella *Repubblica*. Tuttavia si trattava, appunto, di una metafora, laddove ora vi è un'aderenza pressoché totale tra *zoé* e *bios*. Per verificare la possibilità di un'interpretazione biopolitica del pensiero antico si rimanda ad Amato 2006.

del Terzo Reich, da un punto di vista storico, antropologico e politico, costituiscono probabilmente l'attacco più violento all'idea di persona così come ci è stata tramandata dalla tradizione umanistica occidentale. Non è un caso che a partire dagli anni Quaranta del Novecento ogni discorso, ogni analisi, ogni interpretazione, finalizzati a risanare lo strappo storico, culturale, politico, ma soprattutto ontologico, determinato dal nazismo, abbiano come fulcro ermeneutico la considerazione dell'uomo come 'persona'. Solamente ricreando lo iato, la distanza tra gli aspetti razionali e quelli animali dell'uomo, tra il suo 'spirito' e il suo corpo, è possibile ripensare l'uomo in virtù della sua umanità, al di là della 'bestializzazione' proposta dalla biopolitica del nazismo.

A riprova di tale tendenza, basti pensare che nella *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, alla cui stesura ha partecipato anche il filosofo cattolico Jacques Maritain, il lemma 'persona' compare in ben 9 dei 30 articoli presenti. Scrive Esposito:

Il rinnovato rilievo della categoria di persona, fin dagli anni Quaranta del secolo scorso, origina dall'esigenza di contrastare, anche sul piano culturale, un'ideologia, o meglio una biologia, politica, come è stata quella nazista, incentrata sul primato assoluto del corpo razziale e sulla depersonalizzazione che ne consegue. Contro l'idea, o piuttosto la pratica, dello schiacciamento del soggetto sulla propria sostanza biologica, la reazione ben comprensibile della cultura democratica, uscita vincente dal conflitto mondiale, è stata quella di ripristinare una qualche distanza tra l'elemento razionale, o spirituale, dell'uomo e il suo semplice dato corporeo (Esposito 2007, 107-108).

Le considerazioni fin qui presentate, seguendo in maniera cursoria l'opera di Esposito, sembrerebbero contraddirre l'idea che in qualche modo muove questa ricerca, ovvero comprendere il fenomeno del nazismo attraverso il dispositivo della persona. Se è proprio grazie al paradigma personalistico che una parte consistente della filosofia continentale nel dopoguerra prova a ricucire lo strappo ontologico determinato dal nazismo, il tentativo di proporre un'interpretazione della politica del Terzo Reich attraverso la nozione di persona sarebbe votato inevitabilmente al fallimento. Contraddittorio *ab origine*.

Tuttavia, se, seguendo la proposta ermeneutica di Esposito, percorressimo una via che, anziché presentare un'opposizione frontale ed escludente tra le posizioni, provasse a scavare nel loro impensato, nel non detto, sarebbe forse possibile notare come al di là delle evidenti differenze esteriori vi sia un legame, un filo sotterraneo, una segreta complicità ontologica tra il nazismo, che ha operato la distruzione del paradigma della persona, e le democrazie liberali, che al primo si sono opposte ideologicamente proprio tramite il recupero del 'dispositivo'<sup>5</sup> personalistico. Questa via ermeneutica è,

---

<sup>5</sup> In questo contesto il concetto di dispositivo è utilizzato nel senso foucaultiano e agambeniano del termine; cfr. Agamben 2006.

a mio avviso, una delle prestazioni teoriche più importanti dell'intera opera di Esposito, in quanto ci consegna alla necessità di un confronto, per molti versi disturbante, con la catastrofe del nostro oggi. Presentando una delle linee guida della propria ricerca, egli scrive:

Nelle pagine che seguono [...] si affaccia l'ipotesi, più inquietante, che il sostanziale fallimento dei diritti umani – la mancata ricomposizione tra diritto e vita – abbia luogo non nonostante, ma *in ragione* dell'affermarsi dell'ideologia della persona. Che esso vada concettualmente ricondotto non alla sua limitatezza, ma alla sua espansione. Non, insomma, al fatto che non saremmo ancora entrati a pieno nel suo regime di senso, ma a quello che non ne siamo mai davvero usciti (Esposito 2007, 8).

Questa affermazione di Esposito, riferita alla nostra contemporaneità, ma che *mutatis mutandis* può essere attribuita al fenomeno nazista, poiché ad essa interconnessa e da essa strettamente dipendente, ci dice qualcosa di essenziale per il discorso che in queste pagine stiamo tentando di proporre.

Innanzitutto, essa mette in evidenza come, nonostante il duro colpo inferto all'idea di persona dalle scienze della vita, dalla biologia e dal biologismo, non siamo mai usciti dal regime di senso del paradigma personalistico. Persona è ancora il concetto a cui si associa immediatamente e senza riserve l'idea di umanità; l'ordine dei discorsi è, dunque, ancora di matrice personalistica. In secondo luogo, l'ipotesi di Esposito sottolinea il fatto che è proprio tale strategia, ovvero la considerazione dell'uomo a partire dal suo 'doppio', dalla sua persona, dalla sua rappresentazione, a determinare, nonostante e oltre sé, il fallimento dell'affermarsi dei diritti umani; fallimento che trova nel nazismo il proprio momento apicale e paradigmatico.

L'idea di persona si fonda, secondo Esposito, essenzialmente su un doppio dispositivo di separazione. Da un lato, come abbiamo visto, persona è il coagulo concettuale intensivo attraverso cui è pensata la distinzione tra la parte razionale dell'uomo e quella corporea, che è in qualche modo assimilata alla cosalità degli enti da sottomettere e governare; dall'altro lato, e in maniera connessa al primo, attraverso la nozione di persona è pensata la separazione, scandita per gradi e soglie di differenza, tra persone e non-persone<sup>6</sup>. Quest'ultime, sia nel diritto romano sia nella biopolitica nazista e, in maniera inquietante ma significativa, anche nella bioetica liberale, sono

---

<sup>6</sup> Tra la persona e la non-persone vi è tutta una serie di stadi intermedi e di soglie differenziali: quasi-persone, semi-persone, non-più-persone e anti-persone. È importante notare come il dispositivo della persona, tanto nel diritto romano quanto, ad esempio, nella bioetica liberale, abbia un carattere dinamico, in quanto vi è possibilità di passaggio da uno stadio all'altro. Persona si può diventare, ma si può anche non esserlo più. Come accennato in precedenza, persona è qualcosa che si *ha*, uno status che si acquisisce o si perde, e non qualcosa che si è. Forzando i termini, si potrebbe affermare che persona è un concetto economico e non ontologico.

assimilate alle cose e, in quanto tali, considerate ‘disponibili’ per essere controllate, sottomesse e dominate<sup>7</sup>.

L’inquietante contiguità tra il personalismo e la biopolitica nazista è da pensare, secondo Esposito, a partire dal riguardo che entrambi, sebbene da prospettive differenti, hanno per la corporeità; egli, infatti, scrive: «o si schiaccia la dimensione della ragione su quella, meramente biologica, del corpo, come ha fatto il nazismo; oppure si consegna la parte animale al dominio di quella razionale, come vuole il personalismo. [...] per entrambi il corpo rientra all’ambito della cosa appropriata» (Esposito 2014, 30).

Se a dominare nella biopolitica nazista è, dunque, una considerazione dell’uomo a partire dalla sua determinazione biologica, dalla sua corporeità, allora appare chiaro come l’intero discorso politico di carattere discriminatorio tra persone (gli ariani) e non-persone (gli ebrei, ma anche gli zingari<sup>8</sup>, gli handicappati, gli omosessuali) affondi in questo riguardo la propria ragion d’essere e, con ciò, la propria ‘giustificazione’.

Il corpo è ora il dispositivo in virtù del quale proporre ogni discorso antropologico, sociologico e politico. Non ci troviamo, però, più nell’ambito metaforico dell’organismo moderno; con la biopolitica nazista questa tendenza è presente fattualmente sia a livello del singolo sia a livello collettivo. Il popolo tedesco è, infatti, considerato un mega-corpo, un organismo a tutti gli effetti e, per ciò stesso, secondo i dettami di una logica immunitaria, alla cui decostruzione Esposito ha dedicato numerosi e intensi lavori<sup>9</sup>, deve essere tanto difeso dagli organismi patogeni esterni quanto ‘costruito’ secondo le logiche eugenetiche, che ineriscono al mito della razza pura<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Il dispositivo della persona e il conseguente rapporto tra le persone e le cose evidenzia un tratto peculiare di tutta la tradizione del pensiero occidentale, ovvero lo stretto legame tra *soggettivazione* e *assoggettamento*. La persona, in quanto soggetto (di diritto), è tale solo se è capace di assoggettare le ‘cose’, ivi compreso il proprio corpo e le altre (non)persone. Ciò appare evidente, sebbene a partire da un registro linguistico differente, nel diritto romano, in cui il raggiungimento dello statuto di persona è strettamente connesso all’idea di possesso; la persona per eccellenza è il *pater familias*, colui che possiede un *patrimonium* (in cui sono compresi anche i figli, che per il diritto romano non sono ancora persone a tutti gli effetti). Esplicitando tale connessione, scrive Esposito: «Possedere un patrimonio vuol dire non solo avere le cose [...] ma anche esercitare un dominio su coloro che ne hanno di meno, o non ne hanno affatto, e perciò sono costretti a mettersi nelle mani dei proprietari. In tal modo alla padronanza sulle cose si associa la disponibilità sulle persone» (Esposito 2014, p. 10). In un contesto speculativo differente, pur nel medesimo orizzonte ontologico, è possibile trovare una considerazione altra delle cose e della cosalità in un interessante studio di Emanuele Coccia (2014).

<sup>8</sup> Il fatto che nella filosofia occidentale e nel pensiero in generale gli zingari appaiano come un concetto fantasma è significativo di questa tendenza escludente; sull’argomento cfr. Piasere e Solla 2018.

<sup>9</sup> I testi fondamentali in cui il concetto di ‘immunitas’ viene analizzato dall’autore sono Esposito 2002 e 2004. Sull’analisi di questi testi, in relazione al Nazionalsocialismo, mi permetto di rinviare a un mio lavoro, che può essere letto in parallelo al saggio qui presentato: Spina 2020 (in pubblicazione).

<sup>10</sup> Il Terzo Reich può essere considerato il primo laboratorio, grande quanto una nazione, di biotecnologia; la vita, in esso, diventa oggetto di esperimenti, misurazioni, compilazioni di formulari.

Per la prima volta nella storia l'uomo viene considerato esclusivamente a partire dalla propria 'nuda vita', dalla propria dimensione zoologica anche, e soprattutto, per quanto riguarda gli aspetti 'politici'. Il corpo diviene, allora, l'‘oggetto’ della politica. Che il corpo nella concezione nazista venga assimilato alla cosa è evidente in almeno due aspetti – eugenetica e sterminio – della caratura biopolitica del Terzo Reich, che, sebbene orientati in direzione opposta, si fondano sullo stesso principio, ovvero la reificazione del corpo.

Il nazismo, in virtù di principi eugenetici, considera il corpo come qualcosa di 'disponibile', un pezzo di riserva (*Bestand-Stück*)<sup>11</sup>, un materiale manipolabile e modificabile, al fine di migliorarlo secondo i canoni aderenti al mito della razza pura; il medico-sacerdote del Terzo Reich è un demiurgo che, plasmando la materia a propria disposizione, crea, attraverso incroci, accoppiamenti stabiliti in laboratorio, vaccinazioni e sterilizzazioni, l'uomo perfetto, il prototipo di ariano esemplare<sup>12</sup>. Scrive Esposito:

La più fedele attuazione di [una] ‘zootecnia umana’ fu certamente l’organizzazione *Lebensborn*, ‘fonte di vita’, fondata da Himmler nel ‘35: per aumentare la produzione di esemplari perfettamente ariani, alcune migliaia di bambini di sangue tedesco furono rapiti dalle rispettive famiglie nei territori occupati e affidati alle cure del regime (Esposito 2004, 141).

In maniera opposta, ma ontologicamente speculare, il corpo degli ebrei, in quanto 'degenerato', è considerato come un oggetto da utilizzare, sfruttare, consumare ed eliminare appena inutilizzabile. Così come gli schiavi nell'antichità erano delle non-persone, degli oggetti che potevano essere comprati, venduti, scambiati, utilizzati, uccisi senza nessuna ripercussione penale, allo stesso modo l'ebreo, in quanto inumano, diviene una cosa, un 'pezzo' infinitamente sostituibile – *Stück* è il termine tedesco utilizzato nei lager per indicare i prigionieri<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Il riferimento è all'espressione utilizzata da Heidegger nella sua indagine sulla questione della tecnica; cfr. Heidegger 2002.

<sup>12</sup> In questo contesto si comprende come alcune suggestioni del pensiero di Nietzsche sulla possibilità di allevamento (*Züchtung*) e addomesticamento (*Zähmung*) dell'uomo nuovo abbiano potuto attecchire in maniera decisiva nella biopolitica nazista. In secondo luogo, la possibilità concessa ai medici-sacerdoti di plasmare l'uomo nuovo, di crearlo dal 'materiale umano' a loro disposizione rivela la tonalità teologica tanto della biopolitica del Terzo Reich quanto del paradigma di persona che, secondo Esposito, alla prima è connessa. Sull'argomento cfr., in particolare, Esposito 2013.

<sup>13</sup> Siamo perfettamente consapevoli di non poter porre sullo stesso piano la schiavitù antica e lo sterminio degli ebrei perpetrato dai nazisti; diverso è l'orizzonte storico e culturale e diverse sono le modalità di relazione attraverso cui i due eventi si sono dispiegati. Tuttavia l'accostamento qui è funzionale allo scopo di sottolineare come in entrambe le circostanze la possibilità di dominio degli uni sugli altri è permessa dal processo di reificazione connaturato al paradigma personalistico, che qui stiamo provando a decostruire seguendo le orme di Esposito.

La reificazione dei prigionieri nei lager si realizza grazie anche alla particolare forma linguistica che si sviluppa nei campi di concentramento, la cosiddetta *Lagersprache*<sup>14</sup>. Il modo in cui i nazisti si rivolgevano agli ebrei all'interno dei campi e i termini utilizzati per nominarli, anche a livello burocratico, ci forniscono un quadro abbastanza chiaro dello stato delle cose. Riprendendo gli studi del filologo Viktor Klemperer, scrive Esposito:

Se gli internati sono bestie, tuttavia, sono anche e soprattutto cose. Il linguaggio restituisce, e nello stesso tempo determina, questa reificazione mediante un'opera di *Akkusativierung*, vale a dire di riduzione del nominativo ad accusativo. Più che uomini e donne, si parla di pezzi (*Stücke*), di oggetti di ricambio (*Häftlinge*), di materiale umano (*Menschenmaterial*), da prestare (*ausleihen*), scaricare (*abladen*), spedire (*verschicken*) e, alla fine, naturalmente, distruggere, dopo averne recuperato le parti riciclabili (Esposito 2007, 76)<sup>15</sup>.

Nonostante la distruzione dell'idea di persona e la riduzione dell'umanità dell'umano alla sua falda biologica operate dal nazismo, è evidente come quest'ultimo riproponga il medesimo dispositivo separatorio proprio del paradigma personalistico. Il tedesco è l'uomo per eccellenza, il prototipo perfetto di umanità; l'ebreo, al contrario, è il non-uomo, la non-persona, assimilabile, dunque, in tutto e per tutto alla cosa da assoggettare. Soglie differenziali performative che stabiliscono chi è degno di vivere e chi, invece, non merita nemmeno la possibilità di morire [*sterben*], ma viene semplicemente utilizzato e lasciato crepare [*verenden*]<sup>16</sup>.

Come accennato in precedenza, il ritorno in auge del paradigma personalistico nel secondo dopoguerra appare come il tentativo di superare la riduzione, propria della biopolitica nazista, dell'umanità dell'umano alla propria falda biologica. Tuttavia, proprio questa operazione, secondo Esposito, contiene dei presupposti che dimostrano una inquietante vicinanza, una contiguità ontologica tra la biopolitica del Terzo Reich e il personalismo.

[Il dispositivo della persona], riattivato, a metà Novecento, proprio per rispondere al tentativo nazista di ridurre l'esperienza umana alla nuda biologia, [...] finisce, inconsapevolmente, per riprodurne, almeno concettualmente, alcuni presupposti tanatologici. È un'ulteriore riprova dello scivolamento prospettico di un paradigma naturalmente esposto al ribaltamento nel proprio contrario (Esposito 2013, 146).

<sup>14</sup> Del tutto coerentemente con il pensiero occidentale, di cui essi sono la propaggine estrema e perversa, nei campi di concentramento si dà una perfetta contiguità tra essere e linguaggio.

<sup>15</sup> Per quanto riguarda i riferimenti di Esposito sull'argomento cfr., almeno, Klemperer 1998 e Chiapponi 2004.

<sup>16</sup> La differenza tra *sterben* e *verenden* è al centro di alcune intense lezioni di Martin Heidegger a Friburgo; cfr. Heidegger 1999; mi permetto, inoltre, di rimandare a Spina 2015.

La logica escludente del personalismo e la sua persistenza nelle democrazie liberali contemporanee trova nella bioetica di Peter Singer e Hugo Tristram Engelhardt un'espressione paradigmatica<sup>17</sup>. I punti di contatto tra biopolitica nazista e bioetica liberale possono essere ricondotti, secondo Esposito, essenzialmente a due tendenze. Innanzitutto tanto la biotanatopolitica del Terzo Reich quanto la bioetica liberale di Singer ed Engelhardt, rifiutando qualsiasi visione sacrale della vita, non considerata un valore primario, ne propongono una considerazione ‘economica’ e ‘utilitaristica’ in virtù del concetto, centrale per entrambi, di ‘vita non degna di essere vissuta’. In considerazione di una prospettiva di siffatto genere non tutti gli esseri umani sono persone, in quanto solo alcuni accedono, secondo una scala gerarchica ed escludente, a tale statuto. Statuto che ha valore giuridico, politico e, naturalmente, ontologico. Anziani, infermi, feti (deformi e non), malati terminali e tutte quelle categorie a cui, per svariate ragioni, non è possibile attribuire una soggettività giuridica sono esclusi, a priori, dalla cerchia delle persone.

In una visione utilitaristica della vita, la sopravvivenza di coloro che non raggiungono o hanno perso lo statuto di persona dipenderà dal rapporto benefici-costi che la loro sussistenza richiede. Questioni decisive per la bioetica contemporanea, quali l'aborto e l'eutanasia, sono legate al calcolo ‘economico’, che ad esse è connesso: si tratta della «macchina decidente della persona. È essa che separa giuridicamente la vita da se stessa, che fa della vita il terreno di una decisione preliminare tra ciò che deve vivere e ciò che, invece, può morire» (Esposito 2007, 147). Ancora una volta il biologico, o meglio ancora lo zoologico, si impone come fondamento della politica e delle sue scelte.

Il secondo punto di contatto tra la biotanatopolitica nazista e la bioetica liberale è rappresentato, nell'interpretazione di Esposito, dalla parziale indistinzione tra antropologia e zoologia che entrambe, sebbene da orizzonti concettuali differenti, presentano. La tesi animalista di Singer (ma anche quella di Engelhardt) prevede, infatti, una equiparazione della condizione animale a quella umana (Singer 2009). Sebbene lo scopo dei due autori sia moralmente encomiabile, ovvero la liberazione degli animali dal dominio e dalla violenza sovrana dell'uomo e dallo sfruttamento intensivo a cui essi sono sottoposti, al fondo del loro ragionamento è possibile individuare, secondo Esposito, gli stessi presupposti della considerazione biologistica propria del Terzo Reich, che ha come sostrato ontologico il dispositivo separatorio proprio del paradigma di persona.

L'equiparazione della condizione animale a quella umana presenterebbe, nell'interpretazione di Esposito, dei rischi che si coagulano nell'idea che «anziché elevare alcuni tipi di animali al genere umano, si abbassano alcuni tipi di uomini al livello animale [...] A questo punto l'animale, più che un nostro antenato, o anche un

<sup>17</sup> Sull'argomento cfr., almeno, Singer 2004 ed Engelhardt 1991.

nostro ‘simile’, diventa il cuneo che si inserisce tra gruppi di esseri umani, alcuni accolti nel recinto della persona e altri espulsi al suo esterno» (Esposito 2013, 147-148).

Dall’analisi fin qui svolta, seguendo le riflessioni di Esposito sulla decostruzione del paradigma personalistico, appare evidente come, al di là delle differenze ontiche e storiche esistenti tra biopolitica nazista e bioetica liberale, al di là delle intenzioni di fondo opposte che le muovono, vi sia tra esse una sorta di legame ontologico profondo, radicale e, decisamente, problematico.

Questo legame trova nel dispositivo della persona e nella sua natura ‘escludente’ il proprio fondamento: da un lato le persone e i loro diritti, dall’altro coloro che, in quanto non-persone, sono esclusi a priori da questa sfera giuridica.

Solamente tornando ad interrogare in maniera critica ciò che la tradizione occidentale, dal mondo latino alle democrazie liberali attuali, passando per l’esperienza tragica del nazismo, ha assunto come un dato acquisito – ovvero la coincidenza senza riserve di umanità e persona – sarà possibile riconsiderare l’uomo, ma anche il vivente in quanto tale, al di là di un ordine gerarchico, escludente e, per ciò stesso, violento. Probabilmente è questo il compito più radicale, difficile e, al contempo, necessario a cui ci consegna la riflessione di Esposito.

## Bibliografia

Agamben, Giorgio. 1995. *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.

Agamben, Giorgio. 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio. 2002. *L’aperto. L’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri.

Agamben, Giorgio. 2006. *Che cos’è un dispositivo?* Milano: Nottetempo.

Amato, Pierandrea. 2006. *Antigone e Platone. La ‘biopolitica’ nel pensiero antico*. Milano-Udine: Mimesis.

Chiapponi, Donatella. 2004. *La lingua nei lager nazisti*. Roma: Carocci.

Coccia, Emanuele. 2014. *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*. Bologna: Il Mulino.

Engelhardt, Hugo Tristram. 1991. *Manuale di bioetica*. Milano: Il Saggiatore.

Esposito, Roberto. 2002. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.

Esposito, Roberto. 2004. *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.

Esposito, Roberto. 2007. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell’impersonale*. Torino: Einaudi.

Esposito, Roberto. 2013. *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi.

Esposito, Roberto. 2014. *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.

Heidegger, Martin. 1999. *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*. Genova: Il Melangolo.

Heidegger, Martin. 2002. *Conferenze di Brema e Friburgo*. Milano: Adelphi.

Kantorowicz, Ernst. 1989. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Torino: Einaudi.

Klemperer, Viktor. 1998. *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*. Firenze: Giuntina.

Piasere, Leonardo e Gianluca Solla. 2018. *I filosofi e gli zingari*. Roma: Aracne.

Singer, Peter. 2004. *Scritti su una vita etica*. Milano: Il Saggiatore.

Singer, Peter. 2009. *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*. Milano: Il Saggiatore.

Spina, Salvatore. 2015. *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger*. Milano-Udine: Mimesis.

Spina, Salvatore. 2018. "Animalità e Libertà. Riflessioni sulla filosofia di Heidegger e Agamben." *Logoi.ph – Journal of Philosophy* IV/12: 141-151.

Spina, Salvatore. 2020. "Biopolitica e Nazismo. Il concetto di *Immunitas* nel pensiero di Roberto Esposito." *Giornale di Metafisica* 2: (in corso di pubblicazione).

Stagl, Jakob Fortunat. 2012. "Die 'Person': phrygische Mütze oder Nessushemd. Eine Auseinandersetzung mit Roberto Esposito's 'Terza Persona'." *Bonner Rechtsjournal* 1: 11-20.

Tarizzo, Davide. 2010. *La vita, un'invenzione recente*. Roma-Bari: Laterza.

**Salvatore Spina** obtained his PhD in Theoretical Philosophy from the University of Messina (Italy), with a dissertation on Heidegger's thought. He studied in Messina, Paris and Freiburg i.B. (DAAD Postdoctoral Research Fellow). He has written several papers on Heidegger, Agamben and Esposito's philosophy. In 2015 his essay *Esistenza e vita. Uomo e animale nel pensiero di Martin Heidegger* has been published in Italy (Mimesis, Milano).

Email: [salvatorespina@libero.it](mailto:salvatorespina@libero.it)