

Anno IX, n. 2 – 2017

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



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

Anno IX n. 2 Maggio-Agosto 2017

Ricerche/Articles

- Davide Suin
Sovrani e sudditi: la riflessione di Alberico Gentili tra assolutismo e cosmopolitismo 255
- Mauro Ferrante
Primum mobile: osservazioni sul potere del sovrano negli Essayes di Francis Bacon 279
- Rosamaria Alibrandi
Riflessi dei Lumi in Sicilia tra politica e diritto, filosofia e matematica 300
- Fabio Di Giannatale
Il "cantore della rettitudine evangelica e cattolica". Gesuiti interpreti di Dante nel Risorgimento 333
- Luigi Mastrangelo
Carlo Cattaneo e la letteratura civile 363
- Fiorenza Taricone
Jean-Christophe: il capolavoro letterario e politico di Romain Rolland 382
- Francesco Frau
L'Apostola degli apostoli: la teologia femminista della liberazione nel XX secolo 426
- Stefania Mazzone
Istituzioni dell'uccidibilità: interpretazioni biopolitiche del nazismo 451

Interventi/ Remarks

- Luana Alagna (a cura di)
Forum di studi sul suffragismo 487

Recensioni/Reviews

F. Russo, *Donato Giannotti. Pensatore politico europeo* (D. Suin); G. Giglioni – J. A. T. Lancaster – S. Corneanu – D. Jalobeanu (eds), *Francis Bacon on Motion and Power* (M. Ferrante); F. Falchi, *Dall'illuminismo scozzese all'owenismo. Il percorso ideale di Frances Wright* (G. La Neve); C. Morganti, *Comunità e Stato, Europa e Occidente. La politica secondo Guardini* (G. B. Varnier); E. Locci (a cura di), *Io sono turco!* (F. Donelli) 560

Dalla quarta di copertina/ Back cover

577

Ricerche/Articles

DAVIDE SUIN

SOVRANI E SUDDITI: LA RIFLESSIONE DI ALBERICO GENTILI TRA ASSOLUTISMO E COSMOPOLITISMO

Alberico Gentili (1552-1608)¹, del quale la storiografia ottocentesca ha evidenziato il contributo fornito nell'elaborazione dottrinale del moderno *ius gentium*, è figura significativa del dibattito politico e giuridico tardo-cinquecentesco. Nella sua vasta, multiforme opera – costituita da trattati, *disputationes*, lettere, *consilia* – il giurista di San Ginesio ci consegna una riflessione che, maturata nel confronto con la tradizione antica e medievale, si esprime quale costruttiva presa di cognizione delle tensioni che accompagnano l'emersione della modernità. L'opera di Gentili, complessivamente intesa, si inserisce nel laborioso processo di concettualizzazione dello Stato moderno, di definizione e legittimazione della nuova realtà politica internazionale che andava gradualmente emergendo sulle rovine delle istituzioni universalistiche medievali.

Nei tre libri del *De iure belli* (1598), trattato nel quale Carl Schmitt ha ravvisato uno dei testi fondativi dello *jus publicum europaeum* (Schmitt 1991 [1950]; cfr. Gozzi 2010: 63-66), Gentili raccoglie una riflessione di ampio respiro sul tema della guerra giusta; avvalendosi degli strumenti metodologici del giurista umanista l'autore (formatosi a Perugia sotto la guida di autorevoli esponenti della scuola bartolista ma progressivamente avvicinato ai metodi della scuola culta²) rielabora efficacemente la dottrina giuridica medievale e le fonti storiografiche

¹ Sulla biografia di Gentili, giurista italiano emigrato *religionis causa* in Inghilterra, dove intraprese una brillante carriera accademica e forense, rimando ai seguenti studi: Speranza 1876; Molen van der 1937: 35-60; Panizza 1981; De Benedictis 1999: 245-251; Ragoni 2000.

² Cfr. almeno Minnucci 2002.

antiche e moderne per fornire un'analisi complessa del fenomeno bellico. La guerra viene inquadrata nell'ambito delle relazioni tra Stati sovrani, in un sistema di *ius belli et gentium* – «di cui usano le genti umane, un diritto che la ragione naturale costituisce fra tutti gli uomini» (Gentili 2008: 10) – del quale viene affermata la valenza quale ordine normativo atto a disciplinare i rapporti tra *supremi* o *liberi* principi, ovvero tra entità sovrane.

1. La dottrina della *supremitas*

Come si evince dal *De legationibus* (1585) e dal *De iure belli*, sono i detentori della *supremitas* (lessema probabilmente ricavato dai commentari giuridici di Baldo degli Ubaldi e dal *Catalogus gloriae mundi* di Barthelemy de Chasseneuz, 1529) i titolari del diritto di legazione e del diritto di dichiarare e muovere guerra. Quest'ultima, anzi, è legittima forma di relazione tra soggetti pubblici, tra «summos principes, populos[que]ue liberos» (Gentili 1598: 22); tali attori, non potendo risolvere eventuali controversie ricorrendo al giudizio di un superiore, sono, ove il ricorso a strumenti arbitrari di risoluzione del contenzioso si riveli inefficace, costretti all'utilizzo delle armi: «Non est Principi in terris iudex. Aut ille Princeps non est, supra que[m] capitallius locum primum» (Gentili 1598: 23).

Sovrani sono quanti esercitano un potere effettivo ed indipendente da autorità giurisdizionali superiori. Non rilevano al riguardo le modalità di esercizio del potere; emerge dalla riflessione gentiliana lo stesso relativismo istituzionale che aveva caratterizzato la teoria delle forme di governo descritta nel *De regimine civitatis* di Bartolo da Sassoferrato (Pio 2014: 188-190), fonte autoritativa di centrale rilevanza nell'elaborazione dottrinale di Gentili: «Come ogni animale ha il suo verso, così ciascuno stato ha la sua forma di governo: ad alcuni si adatta la democrazia, ad altri l'oligarchia, ad altri ancora il governo di uno solo» (Gentili 2008: 493).

Tuttavia, osserva Gentili, sono da ritenere pienamente sovrani i principi detentori di una *potestas absoluta*; potestà della quale, come magistralmente evidenziato da Bodin, l'Imperatore tedesco non sembrava disporre: il sanguinesino si accostava a

una problematica sulla quale negli stessi anni e per tutto il XVII secolo si sarebbe interrogata la giuspubblicistica tedesca. La *potestas absoluta* si configura quale elemento cardine della sovranità: «Et de subditis vere accipi definitionem admoneo; non de his, qui principem potestatis absolutae non habent: ut imperatorem Germani hodie, & Lacones olim reges [...]» (Gentili 1589: I, f. E1v).

Gentili richiamava il modello attuale della costituzione imperiale e quello anticamente vigente a Sparta per avvalorare la propria dottrina e inserirsi nel dibattito intenso e fecondo che interessava monarcomachi e monarcofilo, specialmente in Francia, negli ultimi decenni del XVI secolo. La scelta di accostare al modello costituzionale imperiale la costituzione di Sparta e, in un certo senso, di demitizzarne l'immagine gloriosa, veicolata da una antica e consolidata tradizione dottrinale, non è mero artificio retorico ma è determinata dall'esigenza pratica di proporre un modello alternativo di sovranità, una sovranità che si realizza pienamente nell'assolutezza del comando.

L'icastico riferimento a Sparta assume altresì, in quel particolare contesto, una valenza fortemente polemica. Come è stato sostenuto (Ollier 1973 [1933]: 46; cfr. Rawson 1969), la costituzione spartana (interpretata ora come una monarchia, ora come un'oligarchia o una democrazia, ora come una costituzione mista) ha assunto nel tempo la valenza di un *miroir complaisant*, uno specchio che rimanda ai suoi ammiratori l'immagine desiderata: nella seconda metà del XVI secolo essa viene elevata, da una nutrita schiera di autori avversi all'assolutismo regio, a forma costituzionale alternativa alla monarchia assoluta nell'intento di ricercare norme capaci di conferire alla monarchia ordine, moderazione e misura. In particolare i monarcomachi ugonotti ritrovano nella magistratura eforale un concreto modello istituzionale per la configurazione di un sistema che sappia efficacemente limitare il potere del monarca e così ovviare alle derive assolutistiche della monarchia francese (cfr. Testoni Binetti 2005: 169-185).

È proprio sulla figura degli efori che si concentrano le critiche del più acerrimo difensore della monarchia assoluta, Bodin, il quale nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) e nei *Six livres de la République* (1576) addita il carattere

arbitrario e tirannico del potere eforale affermando l'inadeguatezza del modello di Sparta (dall'angevino ritenuta una costituzione aristocratica, non mista) alla realtà francese.

Gentili, diversamente dai monarcomachi, mostra la sua lontananza dalla mitizzazione della costituzione spartana e, come Bodin, rifiuta di riconoscerne la valenza quale modello di monarchia sovrana.

Nella *Disputatio de potestate Regis absoluta*, raccolta nelle *Regales disputationes* (1605), il giurista di San Ginesio avrebbe confermato tali posizioni formulando una teoria della *supremitas* fortemente ispirata alla dottrina bodiniana: «Ille est huic absolute supremus, qui nihil supra se, nisi Deum agnoscit: nec cuiquam reddere rationem, nisi Deo, habet. [...] Et hoc igitur supremitatis est, ut nihil supra se, umquam cernat principatus, neque hominem, neque legem» (Gentili 1605: 9).

Gentili delinea l'immagine di un sovrano svincolato da autorità giurisdizionali superiori ma anche dalle stesse leggi (Gentili 1605: 30), detentore di un potere assoluto che assume i connotati della *potestas extraordinaria*: «Atque sic interpretes iuris communiter scribunt, esse in principe potestatem duplicem, ordinariam adstrictam legibus, & alteram extraordinariam, legibus absolutam» (Gentili 1605: 10).

Sovrano è quel regnante che non riconosce nulla al di sopra di sé se non l'autorità di Dio: Gentili, facendo leva su una visione teocratica del potere politico opposta a quella formulata da Bartolo da Sassoferrato nel *De regimine civitatis*³, afferma la sua concezione della sovranità monarchica ricorrendo all'immagine romanistica del principe *Deus in terris*⁴ e alla tradizionale dottrina del diritto divino dei re (in quegli stessi anni espressa negli scritti di Giacomo I e William Barclay). In quanto feudatario di Dio sulla terra il sovrano è, tuttavia, da ritenersi «sub Deo, & legibus Dei» (Gentili 1605: 17).

³ Bartolo nel *De regimine civitatis* aveva mostrato di prediligere le forme democratiche di regime manifestando una visione schiettamente teocratica della democrazia. La democrazia è considerata «magis Dei quam hominum regimen», governo di natura quasi divina in quanto estraneo alle facili degenerazioni tiranniche che interessano la costituzione monarchica: Quagliani (1983: 164).

⁴ Gentili (1605: 11): «Princeps est Deus in terris. eius potestas maior est, quam que olim fuit patris in filium, domini in servum».

La pienezza dei poteri, tuttavia, è ben distinta, sul piano etico, dalla tirannide; essa è «imme[n]sam, & supra omnes leges scriptas» ma «sub boni arbitrio viri» (Gentili 1605: 24), ordinata alla giustizia e al bene comune dello Stato, per il perseguimento dei quali deve ritenersi da Dio istituito il potere politico: «Licet princeps habeat plenitudinem potestatis, debet illa iuste uti [...] Et clausula, De plenitudine potestatis, intelligitur de potestate bona, & laudabili, & c. Non est ea potestas ad malu[m], & ad iniuriam» (Gentili 1605: 27).

Inserendosi nell'ormai consolidato dibattito relativo al primo libro di Samuele (cfr. Campos Boralevi 1997; Quagliani 1999: 209-242; Bianchin 2003: 9-30), libro intorno al quale – a testimoniare la rilevanza nel confronto ideologico primo-seicentesco – si sarebbero dipanate le teorie antiassolutistiche dell'Althusius e le critiche da questi mosse al Gentili (cfr. Malandrino 2011: 129-147), il sanguinesino avvalorava ulteriormente la propria concezione del potere regio fornendo una lettura in chiave assolutistica dei passi biblici: Samuele rivolgendosi al popolo di Israele stava parlando «de potestate hac regis absoluta in privatorum res» (Gentili 1605: 19-20)⁵; il sovrano assoluto è detentore di un potere che non conosce limiti, se non la volontà divina, un potere che talvolta assume i connotati della tirannide: «Loquitur sane de principe legitimo. Sed & tyran[n]us ius idem dicet sibi, si volet. In legitimo, agente tyrannice, idem est: ut noto mox. Ille in Israële tyrannice, quem Samuel Iudaeis, a rege deterrendis, proponit. [...] Idem in omni alio principe supremo. quod dico no[n] uno loco» (Gentili 1607: 8).

Come Bodin il quale, elevata la *Respublica Hebraeorum* a modello “scientifico” nella sua indagine comparativa intorno alle istituzioni delle nazioni antiche e moderne (cfr. Lazzarino Del Grosso 2003: 382-398), aveva interpretato la storia politica del popolo di Israele in chiave filo-monarchica, Gentili (al quale non erano certamente ignote le dense pagine riservate dall'angevino al popolo eletto nella *Methodus*) evidenzia i risvolti assolutistici della profezia di Samuele.

⁵ Cfr. Giacomo I (1918: 56-60).

2. La categoria della tirannide

Il problema della degenerazione tirannica del potere caratterizza fortemente la dottrina teologico-politica medievale trovando compiuta sistemazione nella scienza del diritto comune. I trattati giuridici di Bartolo da Sassoferrato, in particolare il *Tractatus de regimine civitatis*, il *Tractatus de Guelphis et Gebelinis* e il *Tractatus de Tyranno* (1355-1357)⁶, veicolano alla giuspubblicistica del tardo diritto comune un'analisi rigorosa, approntata con gli strumenti teorico-metodologici della *scientia iuris*, del concetto di tirannide. Come è stato osservato, Bartolo formula una vera e propria tassonomia della tirannide individuando, oltre alle tradizionali categorie della tirannide *ex parte exercitii* e *ex defectu tituli* (non lontane dalla distinzione tomista tra *tyrannus usurpationis* e *tyrannus regiminis*)⁷, una fattispecie del tutto originale, adatta a descrivere l'emergente realtà delle Signorie comunali: la tirannide *velata*, eversione occulta delle legittime forme giuridiche (Quagliani 1983: 184-185). Quest'ultima, nella quale Bartolo include la tirannide *propter titulum*, *propter defectum tituli* e *nullum titulum* (Quagliani 1983: 208-209), ben esprime la problematicità del rapporto tra diritto e prassi politica nella società tardo-medievale, specialmente nella penisola italiana «*tota plena tyrannis*» (Quagliani 1983: 39); la stessa problematicità caratterizza la riflessione di Gentili il quale – formatosi allo studio dei commentatori tre-quattrocenteschi, specialmente di Bartolo e Baldo degli Ubaldi – recepisce e rielabora originalmente il paradigma formulato dalla dottrina del diritto comune pubblico.

La pragmatica posizione da Gentili assunta in materia di tirannide è fortemente debitrice al discorso politico di Niccolò Machiavelli, al quale si deve il provocatorio rovesciamento di una consolidata tradizione che fondava moralmente e giuridicamente i limiti del potere nella modellistica cristiana, e Jean Bodin. Il dibattito politico tardo-cinquecentesco, mi riferisco in particolare a Bodin, sembra usurare il concetto di tirannide e relegarlo nella residualità di una riflessione complessivamente

⁶ Tali trattati sono disponibili nell'edizione critica curata da Quagliani (1983).

⁷ Tommaso d'Aquino (1980: 256). Su tali questioni cfr. Fiocchi (2004).

volta a descrivere l'effettualità del potere politico. Come è stato opportunamente osservato, la categoria della tirannide si avvia a diventare «un residuo arcaico, che mal si adatta a una concezione del potere la quale prescinde dal momento del consenso» (Isnardi Parente 1981: 73) ma non per questo cade nell'obsolescenza. Bodin, come Pierre Grégoire (cfr. Gambino 1978), non rifiuta la distinzione bartoliana fra tirannide *ex defectu tituli* e *ex parte exercitii* ma svuota di senso la seconda categoria; l'angevino nega la possibilità di reazione dei sudditi nei confronti di chi, divenuto detentore della sovranità, governi contro la volontà dei suoi soggetti.

Similmente in Gentili l'esercizio tirannico del potere non costituisce, diversamente da quanto osservava Bartolo (il quale tuttavia aveva previsto il ricorso alla resistenza attiva contro il tiranno in casi del tutto eccezionali), ragione sufficiente per esautorare il principe anzi è, talvolta, "legittima" manifestazione dei diritti sovrani. Riducendo la portata del concetto di tirannide, Gentili, scarsamente sensibile alla problematica medievale della validità giuridica interna e internazionale degli atti conclusi sotto il regime tirannico, relega la categoria della tirannide *ex parte exercitii* al piano etico-politico e nel *De legationibus* si esprime in tal senso: «Ego hic tyrannum a rege non facile separarim: quia [...] paria esse utriusque iura videri possunt» (Gentili 1585: 53); *rex* e *tyrannus* godono dei medesimi diritti, dal momento che – come a suo tempo evidenziato nel *De clementia* e nelle *Epistolae morales ad Lucilium* di Seneca (Turchetti 2001: 172-174)⁸ – «uterque dominus est» e «uterque tenet principatum» (Gentili 1585: 53). L'unica differenza che sussiste tra principe e tiranno è che il primo «volentibus imperet», l'altro «invitis» (Gentili 1585: 53): talvolta l'esercizio "tirannico" del potere è risolutivo di situazioni di crisi politica e istituzionale⁹.

La *salus reipublicae* legittima il ricorso a strumenti apparentemente tirannici di governo: «Scilicet sunt subditi quidam re-

⁸ Sulla fortuna di Seneca nell'Inghilterra tardo-elisabettiana cfr. Salmon (1991: 169-188); Winston (2006: 29-59). Relativamente a Seneca è emblematico quanto osservato da William Cornwallis negli *Essays* (1946 [1600-1601]: 201): Seneca «of moralitie is the best».

⁹ Gentili (2008: 493): «Si dice anche che la tirannide può essere una buona cosa per uno stato lacerato, perché c'è bisogno di qualcuno che vi porti la pace: il tiranno allora è come un principe».

gendi virga ferrea, qui non cedunt ferulae» (Gentili 1605: 26), l'esigenza di perseguire l'*utilitas* dello Stato giustifica la deroga ai metodi classici di esercizio della sovranità¹⁰: «Aequo antistat bonum [...] quod nec aequum, nec iustum est, recipitur, si bonum est» (Gentili 1605: 126-127). Il governo autoritario è pur sempre preferibile all'anarchia e alla guerra civile, la monarchia tirannica (quale poteva apparire agli umanisti fiorentini la signoria medicea, ma anche George Buchanan avrebbe riservato ai Medici toni di accesa ostilità) al governo delle fazioni, dalla trattatistica giuridico-politica medievale descritto come *res monstruosa* e da Gentili considerato una premessa alla crisi definitiva dello Stato e alla conquista straniera (Gentili 1585: 53).

Realisticamente Gentili sembra condividere con Bartolo e con Giusto Lipsio (autore sovente richiamato nell'opera gentiliana) la visione di una politica che convive necessariamente con la malizia e, avvalendosi dell'autorità di Seneca, arriva a sostenere: «Nec enim ullus homo est, qui nihil iniustum agat. Et nec ullus status est, in quo aliquid no[n] sit iniustu[m]» (Gentili 1605: 109)¹¹. Una riflessione questa che, enunciata nella parte finale di uno degli ultimi scritti del Gentili, si configura quale sintesi conclusiva di un'elaborazione teorica la quale, maturata nel serrato confronto con la tradizione storico-politica antica e moderna (non ultimi Machiavelli e Guicciardini), appare attraversata da una visione disincantata della natura umana e della problematica relazione tra politica e morale.

La teoria politica gentiliana erode ma non si affranca del tutto dallo schema della tirannide; Gentili, come emerge nel *De iure belli*, non rifiuta acriticamente la tradizionale distinzione tra *rex* e *tyrannus*: il buon principe dovrebbe perseguire il bene

¹⁰ Bartolo da Sassoferrato nel *De tyranno* aveva elevato la tutela del bene comune a funzione discriminante tra principe e tiranno (Quaglioni 1983: 212): «Illud tamen dicimus bonum regimen et non tyrannicum, in quo plus prevalet communis utilitas et publica, quam propria regentis; illud vero tyrannicum, in quo propria utilitas plus attenditur». Nelle stesse pagine, ben note al Gentili, Bartolo elenca anche i maleficia, le azioni arbitrarie e ingiuste che caratterizzano i regimi tirannici.

¹¹ Lo stesso disincanto emerge nel *De tyranno* di Bartolo (Quaglioni 1983: 212): «sicut raro reperitur unus homo sanus per omnia, quin in corpore aliquid patiatur defectus; ita raro reperitur aliquod regimen, in quo simpliciter ad bonum publicum attendatur et in quo aliquid tyrannidis non sit».

comune dello Stato e ispirare la propria azione ai principi universali di giustizia tramandati dal diritto naturale e delle genti; i libri di Giustiniano, deposito normativo che «non è soltanto il diritto di un ordinamento particolare, ma è anche il diritto delle genti e della natura» (Gentili 2008: 24), vincolano i sovrani:

Non sono adatti ai principi quei precetti dei libri di Giustiniano, «vivere onestamente», «non ledere altrui», «dare a ciascuno il suo», «proteggere i figli», «respingere l'ingiuria», «sentirsi affratellati con l'umanità intera», «mantenere i commerci», e gli altri di questo genere, e quelli che da questi derivano e che sono sparsi quasi dappertutto in quei libri? (Gentili 2008: 25)

3. Il cosmopolitismo di Gentili

Tra le azione tiranniche è collocata l'imposizione violenta dell'uniformità religiosa. Il principe che imponga forzatamente l'unità religiosa si comporta da «tiranno», non da «padre del popolo», regna per sé piuttosto che «per i suoi» ed è fomentatore «di sedizioni e di discordie»; (Gentili 2008: 68) in materia di fede l'utilizzo della coercizione, eccezion fatta per quei culti che compromettano la sicurezza dello Stato (cfr. Di Simone 2011: 83-112), è illegittimo: la religione non è infatti un rapporto tra gli uomini ma tra Dio e gli uomini (Gentili 2008: 59).

Tale materia offre a Gentili l'occasione per soffermarsi sul tema del rapporto tra sovrano e sudditi. Chiedendosi «cosa accadrebbe se un principe volesse mutare la religione dei sudditi, o intendesse conservare quella tradizionale» Gentili osserva che «la guerra dei sudditi contro il loro principe non sarebbe affatto giusta» (Gentili 2008: 71-72); il *subditus* non può costringere con la forza il *supremus magistratus*, soltanto «Deus potest cogere: qui supremus superest» (Gentili 1598: 80); emerge da tali considerazioni una visione rigorosamente gerarchica delle relazioni di potere dove il sovrano ricopre una posizione mediana – in quanto supremo signore *in terris* – tra i sudditi e Dio, creatore e ordinatore dell'universo, fonte di legittimazione di ogni autorità.

Tuttavia «la definizione di suddito» - osserva l'autore richiamando la distinzione tra privati e magistrati inferiori compiuta

tamente enunciata dai monarcomachi calvinisti¹² - deve «intendersi ristretta a coloro che lo sono veramente» (Gentili 2008: 73), «no[n] de his, qui principem omnis potestatis non habe[n]t» (Gentili 1598: 81): la definizione di suddito si adatta «a coloro che per la natura stessa della cosa non hanno alcun carattere pubblico» (Gentili 2008: 73). Diversamente, dove non vige un rapporto di piena sudditanza, come nell'Impero germanico, è da ritenersi dubbia la natura monarchica della forma di governo; ci si trova piuttosto dinanzi a una forma poliarchica di esercizio della sovranità.

Dove città e rappresentanti cetuali detengono poteri «che hanno una qualche natura pubblicistica» (Gentili 2008: 73), dunque assimilabili ai magistrati inferiori, non vige «l'obbligo di doversi piegare di fronte all'autorità superiore» (Gentili 2008: 74) – condizione che vizia evidentemente la sovranità del *summus magistratus* – mentre nei sistemi politico-istituzionali in cui vige un rapporto di piena sudditanza, nobili e città devono «obbedire al sommo magistrato», fatta tuttavia eccezione per la materia religiosa (Gentili 2008: 74).

I sudditi devono essere sottomessi all'autorità salvo che questa non richieda «qualcosa di contrario al culto di Dio»; tuttavia, mentre «colui che non è suddito» può difendersi contro il principe anche ricorrendo alla forza delle armi (Gentili 2008: 75), al privato e al suddito non è consentito opporre resistenza al sommo magistrato. Ad essi «non resta che fuggire, secondo il volere di Cristo» (Gentili 2008: 75), sentenziava l'autore riecheggando soluzioni già proposte da Bodin¹³, o sperare nell'intervento di un principe straniero (Gentili 2008: 108-114): i sudditi altrui non sono «estranei a quella parentela umana che deriva dalla natura e dalla vita sociale» (Gentili 2008: 108) ed è dunque legittimo intervenire in loro soccorso¹⁴.

¹² Mi riferisco in particolare a Pier Martire Vermigli e Teodore de Beze.

¹³ Bodin (1599: 307) : «Je dy donc que jamais le sujet n'est recevable de rien attenter contre son Prince souverain, pour meschant et cruel tyran qu'il soit. Il est bien licite de ne lui obeir pas en chose qui soit contre la loy de Dieu ou de nature, s'enfuir, se cacher, parer les coups, souffrir la mort plustost que d'attenter à sa vie, ni à son honneur».

¹⁴ Gentili (2008: 431) condivide «il giudizio di Strabone e di Plutarco, che, senza far troppe differenze tra barbari e Greci, vedevano il mondo come un unico

Se nella sfera dei rapporti tra Stati la violazione dei principi di diritto naturale e delle genti costituisce valido motivo di guerra, sul piano interno della relazione tra governanti e governati la coerenza delle norme di diritto naturale è lungi dall'essere garantita. La violazione dello *ius naturalis* non legittima infatti il ricorso alle armi da parte dei sudditi.

A tale impasse Gentili reagisce rielaborando originalmente gli insegnamenti del cosmopolitismo stoico. La stesura del *De iure belli* si colloca infatti in un contesto di forte rivalutazione della cultura stoica: negli anni Ottanta del Cinquecento è pubblicato, oltre al *De Constantia* (1584) e alla fortunata *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589) di Lipsio¹⁵, il manifesto della cultura neo-stoica tardorinascimentale, *La Philosophie Morale des Stoiques* (1585) di Guillaume du Vaur. Tali opere incontrano una tale diffusione da essere pubblicate in lingua inglese già negli anni Novanta del XVI secolo.

La riflessione politica e giuridica gentiliana matura in un serrato dialogo con la tradizione del cosmopolitismo antico; a tale filone Gentili si era accostato confrontandosi con Seneca e Cicerone il quale nel *De Officiis* (uno degli scritti più richiamati dal sanguinesino) aveva evocato il legame sociale primario naturalmente vigente tra gli uomini: una dimensione di socialità, fondata sulla natura razionale degli esseri umani, dalla quale deriva una lettura esplicitamente cosmopolitica dei doveri di giustizia (Scuccimarra 2009: 30-50).

Seneca avrebbe ulteriormente richiamato agli universali doveri di solidarietà gravanti sul singolo come membro dell'«immensa repubblica umana» (*De providentia* 5, 4) e, in un celebre passo delle *Epistulae morales* richiamato da Gentili nel *De iure belli*, avrebbe sostenuto:

Teniamo sempre questo verso nel cuore e sulle labbra: Sono un uomo, e non giudico a me estraneo nulla di ciò che è umano. Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile a una volta di pietre: cadrebbe, se le pietre non si sostenessero reciprocamente, ed è proprio questo che le sorregge (*Epistulae morales* 95, 33).

grande stato, di cui tutta l'umanità costituiva il popolo e i singoli stati le province, come una grande mandria al pascolo in un prato a tutti comune».

¹⁵ La *Politica* appare in traduzione inglese già nel 1594.

Gentili, ricorrendo all'autorità degli antichi, legittima l'azione bellica compiuta da principi stranieri in soccorso di sudditi tiranneggiati: «Essi [i principi stranieri] possono farlo se il loro principe sia stato inclemente o ingiusto con loro» (Gentili 2008: 109), infatti vengono prima i doveri verso l'intero genere umano di quelli nei confronti di un singolo uomo, cioè nei confronti del principe (Gentili 2008: 109). I principi, anche laddove detengano un potere assoluto, non possono ritenersi svincolati dalle norme di diritto naturale, un limite invalicabile all'esercizio del potere: «Se ammettessimo che i principi possano agire a loro completo piacimento e capriccio, li renderemmo estranei agli altri uomini» (Gentili 2008: 110).

È lecito addirittura soccorrere i sudditi ingiustamente ribelatisi al sovrano: infatti «anche i figli ingiusti devono essere salvaguardati dalle sevizie dei padri, e i servi da quelle dei padroni» ed è possibile adoperarsi affinché «per quanto iniqui, non siano castigati e puniti sotto la spinta del furore» (Gentili 2008: 111). Il buon principe, come il buon padre, «vorrà che gli sia sottratta la possibilità di infierire contro i suoi sudditi [...] e penserà sempre che i regni non sono stati fatti per i re, ma i re per i regni» (Gentili 2008: 111).

Un principe non può abusare dei suoi sudditi, «perché tutti gli esseri viventi vogliono essere trattati bene» (Gentili 2008: 165); è il diritto naturale ad imporre al sovrano di trattare i sudditi con umanità: «se qualcuno pecca spudoratamente contro le leggi della natura e degli uomini» chiunque ha «il diritto di reprimerlo con la guerra» (Gentili 2008: 175).

Gentili è una delle principali voci della rinascita moderna del paradigma della *societas hominum*. Egli ravvisa nel naturale legame che sussiste tra gli uomini la fonte per ciascuno di essi di obbligazioni moralmente vincolanti verso i propri simili così trasmettendo l'ideale di una comunità etica (e giuridica) del genere umano comprendente tutti i popoli al di là delle appartenenze etniche, politiche, religiose e culturali¹⁶. Tale visione ideale convive tuttavia, come è stato evidenziato in recenti studi (Panizza 2015: 295-308, Traversino 2015: 411-505), con un approccio

¹⁶ Sulla rinascita dell'ideale cosmopolitico classico, in sostituzione del paradigma della monarchia universale, nella fase fondativa della teoria politica moderna cfr. Scuccimarra (2006: 239-281).

eurocentrico verso il problema delle relazioni tra l'Europa cristiana e l'alterità ottomana o, ancor più marcatamente, tra le civili nazioni cristiane e i nativi del Nuovo Mondo. Pur non approdando al radicalismo che caratterizza le posizioni assunte, tra gli altri, da Juan Ginés de Sepúlveda e da Tommaso Ortiz, Gentili nel *De iure belli* - confutata indirettamente la tesi bruniana sul poligenismo¹⁷ - arrivava a sostenere: «condivido l'opinione di chi definisce giusta la causa degli Spagnoli nella loro guerra agli Indi, i quali intrattenevano commerci carnali contrari al diritto divino, perfino con animali, e mangiavano carni umane, di uomini uccisi a questo scopo. Infatti questi sono peccati contro la natura stessa del genere umano, e pertanto ben noti a tutti, salvo forse agli animali bruti, e ai bruti umani» (Gentili 2008: 176).

Nel capitolo XV del primo libro del *De iure belli*, soffermandosi sulla fattispecie bellica della difesa onesta, l'autore ne individua i caratteri: essa è una forma di guerra difensiva giusta che «si intraprende senza alcun timore di pericolo e senza che vi sia qualche nostro bisogno e utilità» (Gentili 2008: 97), bensì *in gratiam aliorum*, a vantaggio di altri uomini ingiustamente attaccati o oppressi. Come base di legittimazione di questa forma singolare di intervento bellico Gentili richiama l'ideale stoico dell'unità del genere umano, ideale al quale avevano attinto anche i redattori delle *Vindiciae contra Tyrannos* (1579)¹⁸.

¹⁷ Sul poligenismo di Giordano Bruno e sulla teoria preadamitica rimando a Traversino (2015: 466-476). Affermando che «oggi non si dubita più che il mondo che chiamiamo nuovo sia sempre stato unito all'estremo oriente asiatico e noto ai suoi abitanti» (Gentili 2008:128-129) il sanginesino mostrava di non condividere le tesi del Bruno il quale, nei *Dialoghi italiani* e nel *De immenso*, aveva spiegato le differenze culturali tra i popoli e delegittimato l'assoggettamento dei nativi americani alle nazioni cristiane sulla base della discendenza da progenitori diversi: verso gli abitanti delle Indie, estranei alla stirpe di Adamo, non dovevano essere condotte né azioni di "incivilimento" né, tantomeno, di evangelizzazione; essi tra l'altro erano da ritenersi addirittura superiori ai cristiani, non essendo macchiati dal peccato originale. Negli scritti di Gentili mancano diretti riferimenti al Bruno tuttavia, come la storiografia ha messo in luce, i due intellettuali ebbero modo di conoscersi nei mesi trascorsi da Bruno a Londra tra il 1583 e il 1584; Mignini (2000: 301-344); Id. (2004: 103-124).

¹⁸ Junius Brutus richiama, oltre al tradizionale tema dei doveri del principe cristiano nei confronti della Chiesa universale e dei suoi membri oppressi, l'ideale ciceroniano della *societas hominum*: «Del resto gli stessi pagani ci

La difesa onesta si appoggia sul «fondamento di quei vincoli di parentela, amore e benevolenza che la natura ha costituito tra gli uomini» (Gentili 2008: 97) e, citando l'autorità di Seneca, l'autore si esprimeva in tal senso: «Se l'uomo è un animale sociale generato alla comunità, non può non guardare al mondo che come a una sola dimora» (Gentili 2008: 98).

Tali principi, inseriti nel contesto del nascente *ius naturae et gentium*, divengono il fondamento di una cornice teorica volta a disciplinare le relazioni tra le persone pubbliche, *supremi* principi e repubbliche.

Sullo sfondo del modello della *societas hominum* si delinea un sistema di soggetti sovrani fondato sul rispetto dell'impianto solidaristico del diritto naturale. La difesa onesta è legittimata su quei vincoli di amore e fratellanza universale consustanziali allo *ius gentium* in quanto norma insita alla società del genere umano (Scuccimarra 2014: 312-330).

È in virtù di tali vincoli che i principi sono da Gentili legittimati a soccorrere i sudditi altrui ingiustamente afflitti. Abbastanza significativamente nei *Six livres de la République* Bodin si era espresso in tal senso: «[...] è una splendida impresa per un principe il prendere le armi in difesa di tutto un popolo ingiustamente oppresso dalla crudeltà di un tiranno» (Bodin 1964: 609).

Sull'ipotesi dell'intervento difensivo nella giurisdizione interna di un altro principe l'autore si sofferma nel capitolo XVI del libro I del *De iure belli*. Emerge, tuttavia, dalla riflessione dell'autore, la tensione tra la valenza della norma universale della *ratio humanitatis* e la realtà del nascente sistema degli Stati territoriali sovrani. Gentili, pur affermando il diritto dei principi di soccorrere i sudditi altrui contro il loro signore, rifiuta infatti la *inspectio principis supra principem* e si fa assertore di un modello di sovranità chiusa verso l'esterno. Un modello che avrebbe dominato la dottrina giuridico-internazionalistica moderna:

potrebbero insegnare ciò che la società umana e la natura comune richiede da noi in questo caso. Dice infatti Cicerone che tutti gli uomini hanno una stessa natura umana e la natura prescrive e ordina che un uomo desideri e procuri il bene dell'altro [...]; la citazione è tratta da Testoni Binetti (1994: 186).

Qui non voglio introdurre alcuna confusione di poteri, e alcun potere ispettivo fra principi ma non sopporto neppure che si separino cose che la natura ha unito saldamente. Intendo riferirmi a quella parentela di tutti con tutti. In questi casi quindi non ci devono essere poteri di sorveglianza di un principe sopra un altro, non diversamente da come avviene in ogni altra guerra, in cui ognuno dei principi si presenta all'altro come giudice di se stesso e dell'altro. Sarebbe molto ingiusto ricorrere a un principe straniero per dirimere una lite tra privati. Se poi sorge una controversia tra il suddito e il suo principe, sono stati costituiti dei magistrati da adire per questo. Non ci sono invece, né possono esserci, giudici in una città, quando l'oggetto della controversia è lo stato stesso. Intendo però dire lo stato, quando si solleva una tale e tanto grande parte dei sudditi, che c'è bisogno ormai di far loro la guerra, poiché essi si difendono con la guerra. È come se essi stessi abbiano assunto la parte del principe con un ruolo pubblico e si siano fatti pari del principe stesso, appropriandosi di un tale potere. Indipendentemente dalle dimensioni reali e dalla potenza effettiva, un principe è detto pari rispetto a un altro principe quando può opporgli resistenza nel caso che quello lo attacchi con la violenza. Dico queste cose sui sudditi per affrontare il problema dei principi stranieri che vogliono portare aiuto ai sudditi altrui contro il loro signore. Essi possono farlo soltanto se la lite riguarda lo stato, come ho spiegato poco fa, e se il loro principe sia stato inclemente o ingiusto con loro (Gentili 2008: 108-109).

Una soluzione questa che, se sul piano teorico si esprime quale mediazione tra le confliggenti esigenze del potere sovrano e gli inderogabili principi di giustizia connaturati alla ragione umana, sul piano concreto dell'esperienza storica si rivela prezioso strumento ideologico a favore delle scelte di politica estera intraprese dall'Inghilterra negli anni Ottanta e Novanta del XVI secolo. Gentili era infatti vicino ai circoli del protestantesimo militante, tra tutti al Sidney e al conte di Essex, fautori di una politica estera antiasburgica dai toni fortemente aggressivi¹⁹; la ribellione dei Fiamminghi agli Asburgo assume una rilevanza strategica nell'agenda politica e Gentili si fa, non a caso, difen-

¹⁹ L'Inghilterra tardo-elisabettiana era attraversata da una forte diffidenza nei confronti della Spagna asburgica; William Cecil, il conte di Leicester e l'Essex avevano incoraggiato la leggenda nera spagnola curando, tra l'altro, l'edizione di pamphlets dai toni fortemente antiasburgici; cfr. Crummé (2011: 7-27). Emblematica, al riguardo, la traduzione in inglese, nel 1583, della *Brevissima relación de la destrucción de las Indias* (1552) di Bartolomé de las Casas.

sore dell'intervento inglese a supporto delle Province Unite: un eventuale sostegno inglese alla causa fiamminga rientrerebbe nella fattispecie della guerra di difesa onesta (Haggenmacher 1998: 21-46)²⁰.

Evidente è l'influenza esercitata sulla dottrina gentiliana dalla libellistica anti-asburgica di area fiamminga (cfr. Gelderen 1992; Clerici 2004) e dalla letteratura monarcomaca. Le *Vindiciae contra Tyrannos*, specialmente la quarta *quaestio* specificamente dedicata alla discussione del diritto/dovere di intervento dei principi stranieri²¹, e il *Reveille-Matin* ispirarono la riflessione di Sidney, dedicatario del *De legationibus* (1585), e di Alberico Gentili i quali con gli ambienti ugonotti condivisero una comune avversione al cattolicesimo internazionale²².

Gentili, come l'autore delle *Vindiciae contra Tyrannos*²³, richiamava la grande eredità dello stoicismo greco-romano per proclamare la costitutiva sconfinatezza dei naturali doveri di solidarietà umana. Sulla comune appartenenza delle emergenti

²⁰ L'azione inglese nelle Fiandre è già legittimata nel *De iure belli commentationes duae* (I, f. D4r-v): «Belgae iuste iuvantur ab Anglis: nam vicini. [...] Vicini iuvandi sunt: quia haec nostru[m] ipsorum defensio».

²¹ Il capitolo IV fu il primo a essere tradotto e pubblicato in Inghilterra con il titolo *A short Apologie for Christian souldiors* (1588), in un contesto ampiamente polarizzato dalla rivolta antispagnola in corso nei Paesi Bassi. Sulle complessive vicende della anglicizzazione delle *Vindiciae* cfr. McClure in Armitage (2006: 239 ss).

²² Sidney fu un lettore delle *Vindiciae contra tyrannos*; queste furono probabilmente tradotte in francese da Henri Estienne, al quale Sidney era legato da vincoli di amicizia e comuni interessi culturali. Sidney inoltre avrebbe contribuito alla traduzione inglese del *De la verité de la religion chretienne* del Duplessis-Mornay (1587), autore col quale condivideva una comune avversione al cattolicesimo internazionale. Sul pensiero politico dei monarcomachi ugonotti cfr. Testoni Binetti (2002).

²³ Nelle *Vindiciae contra Tyrannos* vi sono significativi rimandi alla tradizione stoica; emblematica al riguardo è tale osservazione (Testoni Binetti 1994: 189): «Se qualcuno obietta che non si possono mescolare affari diversi, rispondo col vecchio Terenzio: "Sono un uomo e stimo che qualsiasi dovere umano mi si addica". [...] Dico che non voglio che, seguendo l'esempio di quell'arbitro di cui parla Cicerone, vi appropriate dell'oggetto della controversia, ma richiedo piuttosto che reprimiate il principe che invade il regno di Cristo, che contenate il tiranno entro i suoi limiti, che tendiate la mano al popolo afflitto e che risolleviate lo Stato prostrato, comportandovi in quest'affare in modo tale che, senza aver riguardo al vostro interesse privato, mostriate di non aver altro scopo che il bene e la pace della società umana».

comunità statuali alla *respublica magna* il sanginesino costruiva la disciplina dello *ius belli et gentium*.

4. L'illiceità della resistenza

La tensione tra una concezione della sovranità rigorosamente assolutistica (che tuttavia non deve essere letta come una elevazione della monarchia assoluta a miglior forma di regime ma, come in Lipsio²⁴, quale concreta soluzione all'instabilità politico-istituzionale) e l'ideale cosmopolitico di una politica fondata su universali e naturali principi di giustizia riaffiora in tutta la sua problematicità nelle tarde *Regales disputationes* e nel commentario giuridico *In titulos Codicis Si quis Imperatori maledixerit, Ad legem Iuliam maiestatis disputationes decem* (1607), opere maturate in un contesto favorevole alla reviviscenza delle teorie assolutistiche e all'affermazione della teoria bodiniana della sovranità.

In linea con quanto già sostenuto nel *De iure belli* è affermata l'illiceità della resistenza al sovrano, ai sudditi non è consentito resistere con la forza delle armi (non potendo essi ribellarsi contro il diritto paterno-patriarcale del principe): «vim omnem civium iniustam semper in principem esse» (Gentili 1605: 99)²⁵ poiché «est iuris divini potestas principis: no a solis hominib. con[n]stituta. est iuris naturalis gentium» (Gentili 1605: 101-102).

Non ci sono limiti effettivi alla suprema potestà del principe che, tuttavia, dovrebbe vincolarsi al rispetto del diritto divino e naturale, al principio dell'*arbitrium boni viri*: «Potestas haec illa est, de qua tracto. & quam fateor, esse pro arbitrio, id est, pro voluntate boni viri. Sed hunc ipsum bonum virum affermo principem» (Gentili 1605: 129).

²⁴ Sul tacitismo e sul neo-stoicismo di Lipsio, autore simbolo della cultura stoica tardo-cinquecentesca, cfr. Oestreich (1982); Senellart in Moreau (1999: 117-139). Sulla fortuna e ricezione dell'autore fiammingo in Inghilterra: McCrea (1997: 3-37).

²⁵ Nella trattazione Gentili (1605: 99) si riferisce ai sovrani, ovvero: «nec [...] de eo principe, qui magistratus magis, quam princeps est: etsi princeps, etsi etiam rex, non magistratus nominetur. [...] Sed neque de illo principe loquimur, qui iudicem aliquem habeat».

Gentili delinea l'immagine di una sovranità ancorata all'etica della giustizia (Gentili 1605: 27). Il vero principe osserverà in maniera del tutto volontaria le leggi se lo riterrà necessario alla realizzazione del bene dello Stato (Gentili 1605: 27) tuttavia, data l'originarietà e l'assolutezza dell'*imperium*, egli non sarà giuridicamente vincolato ad alcuna norma superiore: la violazione stessa del diritto divino e naturale non legittima il ricorso alla resistenza armata da parte dei sudditi.

Anche nelle *Regales disputationes* è ravvisabile l'auspicio a una politica fondata sulla giustizia e sull'*honestas*. L'ottimo regnante, assimilato al *pater familias* (Gentili 1605: 36), dovrebbe agire per il bene comune; il padre sceglie il meglio per la propria famiglia anche se talvolta agendo dispoticamente²⁶.

Ciò spiegherebbe le ragioni dell'illiceità della resistenza armata al sovrano; non è mai giusto ricorrere alla forza contro il principe, al di là «de variis principum generibus, & de variis generibus civium» (Gentili 1605: 99).

La rivolta contro il principe, come Giacomo I aveva opportunamente evidenziato (1918: 66), ha effetti nefasti; essa scuote le fondamenta dello Stato e sfocia nell'anarchia: «Atque ne tyrannici quidem regni probatur perturbatio, quum ex perturbatione ista peius sit multitudini, quam ex regimine tyranni» (Gentili 1605: 103).

A confermare tale visione è l'autorità del Cardano dell'*Encomium Neronis*²⁷ e di Tacito secondo i quali gli anni che seguirono la caduta del famigerato Nerone si rivelarono più sanguinosi di quelli trascorsi sotto il suo governo: «Quid factum est, Nerone occiso? Pauculis mensibus trium secutorum principum plus sanguinis civium effusum est, quam quatuordecim totis annis Neronis. Plus, inquis Cardane? Sane plus, & plus millies. Adi ad historiam Taciti» (Gentili 1605: 103).

Sussiste tra sovrano e *civitas* un legame tale da non poter essere sciolto dall'intervento dei sudditi, i quali, nel caso in cui la sovranità sia nelle mani di un *princeps malus*, sono comunque tenuti all'obbedienza e alla sottomissione: «Obsequio nostro

²⁶ Considerazioni simili erano state espresse nel *The Trew Lawe of Free Monarchies*; (Giacomo I 1918: 55-56).

²⁷ Sull'*Encomium Neronis* cfr. Di Rienzo (1987: 157-182); Id. (1988: 25-60, 195-258); Siraisi in Baldi, Canziani (1999: 341-362); Valente (2005: 57-64).

faciamus illos malos principes amicos. Patientia nostra frangamus feritatem illorum. Pronocemus gemitibus tacitis ad alios, qui iuvare nos aliter possunt» (Gentili 1605: 107).

La resistenza al sovrano malvagio è ritenuta ingiusta poiché, pur nella sua intrinseca equità sul piano umano, viola il diritto divino che pone Dio quale unico giudice del principe, suo feudatario sulla terra (Gentili 1605: 124).

Tutte le rivolte arrecano danno allo stato, al di là della loro intrinseca giustizia, esse «sunt molestae; iustae nonnullae; necessariae nullae» (Gentili 1605: 126). La passiva sottomissione alla volontà del governante e la rassegnata soggezione all'autorità suprema sono condizioni essenziali al perseguimento della somma utilità: la stabilità e la sicurezza dello Stato.

Contro il sovrano, sostiene nuovamente Gentili nel commentario giuridico *Ad legem Iuliam maiestatis*, il ricorso alla forza è azione illegittima; il principe è come un padre per i propri sudditi: «Filius, qui malediceret patri suo, aut matri suae, morte per legem ipsam Dei puniebatur. itaque et maledicens principi: qui itidem pater est» (Gentili 1607: 13), «quoniam non sit minoris corrigere maiorem, subditi non sit corrigere principem» (Gentili 1607: 25).

Il sovrano non è vincolato ad alcuna norma superiore se non alla propria coscienza: «quo enim vis legum non pertingit, eo pertingit pudor»; mentre i sudditi sono frenati dal timore i sovrani lo sono dal pudore, sentimento che conduce alla moderazione (Gentili 1607: 10).

5. Conclusione

Gentili antepone al valore ideale della libertà il valore assoluto e irrinunciabile della sicurezza interna e esterna dello Stato. Unica sanzione violenta legittima, coerentemente con tali valori, contro il sovrano che agisca tirannicamente (oltre alla giustizia divina) è il soccorso di un principe straniero: «Quid? Verumne est, an non quod in ore est omnium, non esse principi iudicem, nisi Deum? Ergo nec sit alius, qui eum cogat. Attamé cogi aliquo modo potest etiam a principibus aliis. Ut exposui ad iura belli» (Gentili 1605: 116).

Tale soluzione, se neutralizza gli effetti deleteri delle guerre civili, riporta la questione alla sfera dell'ordinamento internazionale (cfr. Molen van der 1937: 236-237): ambito nel quale pienamente si esprime la dialettica tra la cosmopolitica *societas hominum* e il nascente equilibrio degli Stati sovrani, tra le ragioni della libertà e quelle della sicurezza e nel quale compiutamente si manifesta tutta la complessità della riflessione gentiliana; una riflessione variegata e multiforme che tuttavia, dietro una velata ambiguità, cela una sottile coerenza.

Bibliografia

- BIANCHIN LUCIA, 2003, *Politica e scrittura in Althusius: il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in L. CAMPOS BORALEVI – D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze: Olschki, pp. 9-30.
- BODIN JEAN, 1599, *Les six livres de la République*, vol. II, s. 1. [Lyon]: Gabriel Cartier.
- BODIN JEAN, 1964, *I sei libri dello Stato*, vol. I, Torino: Utet.
- CAMPOS BORALEVI LEA, 1997, *Per una storia della Respublica Hebraeorum come modello politico*, Firenze: Olschki.
- CLERICI ALBERTO, 2004, *Costituzionalismo, contrattualismo e diritto di resistenza nella rivolta dei Paesi Bassi (1559-1581)*, Milano: Franco Angeli.
- CORNWALLIS WILLIAM, 1946, *Essayes by Sir William Cornwallis, the Younger*, ed. D. Cameron Allen, Baltimore: Johns Hopkins press.
- CRUMMÉ HANNAH, 2011, "The Impact of Lord Burghley and the Earl of Leicester's Spanish-Speaking Secretariats", *SEDERI*, 21, pp. 7-27.
- DE BENEDICTIS ANGELA, 1999, *Gentili Alberico*, in *DBI*, vol. 53, Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, pp. 245-251.
- DI RIENZO EUGENIO, 1987, "Dal principato civile alla tirannide: il *Neronis Encomium* di Gerolamo Cardano", *Studi storici*, XXVIII, 1, pp. 157-182.
- DI RIENZO EUGENIO, 1988, *L'aquila e lo scarabeo: Culture e conflitti nella Francia del Rinascimento e del Barocco*, Roma: Bulzoni.
- DI SIMONE MARIA ROSA, 2011, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in M. FERRONATO – L. BIANCHIN (a cura di), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*. Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Padova: Cedam, pp. 83-112.
- FIOCCHI CLAUDIO, 2004, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medioevale*, Bergamo: Lubrina editore.

- GAMBINO LUIGI, 1978, *Il De Republica di Pierre Grégoire. Ordine politico e monarchia nella Francia di fine Cinquecento*, Milano: Giuffrè.
- GELDEREN VAN MARTIN, 1992, *The Political Thought of the Dutch Revolt, 1555-1590*, Cambridge: University Press.
- GENTILI ALBERICO, 1585, *De legationibus libri tres*, Londini: apud Thomam Vautrollerium.
- GENTILI ALBERICO, 1589, *De iure belli commentationes duae*, Lugduni Bavorum: apud Iohannem de la Croy.
- GENTILI ALBERICO, 1598, *De iure belli libri tres*, Hanoviae: excudebat Guilielmus Antonius.
- GENTILI ALBERICO, 2008, *Il diritto di guerra*. Introduzione di D. Quagliani, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano: Giuffrè.
- GENTILI ALBERICO, 1605, *Regales disputationes libri tres: I De potestate Regis absoluta; II De unione Regnorum Britanniae; III De vi civium in Regem semper iniusta*, Londini: apud Thomam Vautrollerium.
- GENTILI ALBERICO, 1607, *In titulos Codicis Si quis Imperatori maledixerit, Ad legem Iuliam maiestatis disputationes decem*, Hanau: apud Guilielmum Antonium.
- GIACOMO I, 1918, *The Trew Lawe of Free Monarchies: or the Reciproock and Mutuall Duetie betwixt a Free King, and His natural subjects*, in *The political works of James I*, with an introduction by C. H. McIlwain, Cambridge: Harvard University Press.
- GOZZI GUSTAVO, 2010, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna: il Mulino.
- HAGGENMACHER PETER, 1998, *Pensiero umanitario e intervento in Gentili, in Azione umanitaria ed intervento umanitario. Il parere del Comitato Internazionale della Croce rossa. Pensiero umanitario e intervento in Gentili. Atti del Convegno Sesta Giornata gentiliana (17 Settembre 1994)*, Milano: Giuffrè, pp. 21-46.
- ISNARDI PARENTE MARGHERITA, 1981, *Jean Bodin su tirannide e signoria nella «République»*, in *La «République» di Jean Bodin*. Atti del convegno di Perugia, 14-15 novembre 1980, Firenze: Olschki.
- LAZZARINO DEL GROSSO ANNA MARIA, 2003, *La «Respublica Hebraeorum» come modello politico “scientifico” nella Methodus di Jean Bodin*, in L. CAMPOS BORALEVI – D. QUAGLIONI (a cura di), *Politeia biblica*, Firenze: Olschki, pp. 382-398.
- MALANDRINO CORRADO, 2011, *Alberico Gentili nella Politica di Althusius*, in M. FERRONATO – L. BIANCHIN (a cura di), *Silite theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*. Atti del Convegno Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Padova: Cedam, pp. 129-147.
- MCCLURE KIRSTIE M., 2006, *Reflections on political literature: history, theory and the printed book*, in D. ARMITAGE (edited by), *British Political*

Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800, Cambridge: University Press, pp. 235-253.

MCCREA ADRIANA, 1997, *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584-1650*, Toronto: University press.

MIGNINI FILIPPO, 2000, *Alberico Gentili e Giordano Bruno*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del De jure belli. Atti del Convegno. Ottava Giornata Gentiliana (San Ginesio-Macerata 26-27-28 Novembre 1998)*, Milano: Giuffrè, pp. 301-344.

MIGNINI FILIPPO, 2004, *Temi teologico-politici nell'incontro tra Alberico Gentili e Giordano Bruno*, in F. MEROI (a cura di), *La mente di Giordano Bruno*, Firenze: Olschki, pp. 103-124.

MINNUCCI GIOVANNI, 2002, *Alberico Gentili tra mos italicus e mos gallicus. L'inedito Commentario Ad legem Juliam de adulteriis*, Bologna: Monduzzi.

MOLEN VAN DER GESINA H.J., 1937, *Alberico Gentili and the Development of International law. His life, Works and Times*, Amsterdam: H. J. Paris.

OESTREICH GERHARD, 1982, *Neostoicism and the Early Modern State*. Edited by B. Oestreich and H.G. Koenigsberger. Translated by D. McLintock, Cambridge: University press.

OLLIER FRANCOIS, 1973, *Le mirage spartiate*, New York: Arno Press.

PANIZZA DIEGO, 1981, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova: La Garangola.

PANIZZA DIEGO, 2015, *Il cosmopolitismo e le sue aporie in Alberico Gentili*, in M. TRAVERSINO (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli: Editrice Domenicana Italiana, pp. 295-308.

PIO BERARDO, 2014, *Il pensiero politico di Bartolo*, in *Bartolo da Sassoferrato nel VII centenario della nascita: diritto, politica, società. Atti del L Convegno storico internazionale (Todi-Perugia, 13-16 ottobre 2013)*, Spoleto: Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, pp. 171-198.

QUAGLIONI DIEGO, 1983, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati "De Guelphis et Gebellinis", "De regimine civitatis" e "De tyranno"*, Firenze: Olschki.

QUAGLIONI DIEGO, 1999, *L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "specula principum" del tardo medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (a cura di), *Specula principum*, Frankfurt a. M.: Klostermann, pp. 209-242.

RAGONI PEPE (a cura di), 2000, *Alberico Gentili: vita e opere*, San Ginesio: CISG.

RAWSON ELIZABETH, 1969, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford: Clarendon press.

- SALMON J.H.M., 1991, *Seneca and Tacitus in Jacobean England*, in L. LEVY PECK (edited by), *The Mental World of the Stuart Court*, Cambridge, pp. 169-188.
- SCHMITT CARL, 1991, *Il nomos della terra*, Milano: Adelphi.
- SCUCCIMARRA LUCA, 2006, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna: il Mulino.
- SCUCCIMARRA LUCA, 2009, *Societas hominum. Cosmopolitismo stoico e diritto delle genti*, in L. LACCHÈ (a cura di), «*Ius gentium ius communicationis ius belli*». *Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità. Atti del convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Macerata (6-7 Dicembre 2007), Milano: Giuffrè, pp. 30-50.
- SCUCCIMARRA LUCA, 2014, *Le ragioni dell'umanità. Alberico Gentili e il problema della "difesa onesta"*, in *Alberico Gentili. Giustizia, guerra, impero. Atti del convegno XIV Giornata Gentiliana*, San Ginesio (24-25 settembre 2010), Milano: Giuffrè, pp. 312-330.
- SENECA, 2000, *Tutte le opere*, Milano: Bompiani.
- SENELLART MICHEL, 1999, *Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les Politiques de Juste Lipse (1589)*, in MOREAU P.F. (a cura di), *Le stoïcisme au XVIIe et au XVIIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Age classique*, vol. I, Paris: Albin Michel, pp. 117-139.
- SIRAISSI NANCY, 1999, *Cardano and the history of medicine*, in M. BALDI – G. CANZIANI (a cura di), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano: Franco Angeli, pp. 341-362.
- SPERANZA GIUSEPPE, 1876, *Alberico Gentili. Studi*, Roma: Tipografia Fratelli Pallotta.
- TESTONI BINETTI SAFFO (a cura di), 1994, *Vindiciae contra Tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, Torino: La Rosa.
- TESTONI BINETTI SAFFO, 2002, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto (1572-1579)*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- TESTONI BINETTI SAFFO, 2005, *Ephori*, in F. INGRAVALLE, C. MALANDRINO (a cura di), *Il lessico della Politica di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice*, Firenze: Olschki, pp. 169-185.
- TOMMASO D'AQUINO, 1980, *In quatuor Libros Sententiarum*, a cura di R. Busa, Stuttgart.
- TRAVERSINO MASSIMILIANO, 2015, *Sovranità in controluce. Bruno, Gentili e il dibattito cinquecentesco sulla condizione dei nativi americani*, in M. Traversino (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli: Editrice Domenicana Italiana, pp. 411-505.
- TURCHETTI MARIO, 2001, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris: PUF.

VALENTE MICHAELA, 2005, "Tra storia e politica: l'Elogio di Nerone di Cardano", *Colloquium philosophicum*, VIII-IX, pp. 57-64.

WINSTON JESSICA, 2006, "Seneca in Early Elizabethan England", *Renaissance Quarterly*, 59, n. 1, 2006, pp. 29-59.

Abstract

SOVRANI E SUDDITI: LA RIFLESSIONE DI ALBERICO GENTILI TRA ASSOLUTISMO E COSMOPOLITISMO

(SOVEREIGN AND SUBJECTS: THE REFLECTION OF ALBERICO GENTILI BETWEEN ABSOLUTISM AND COSMOPOLITANISM)

Keywords: Sovereignty, absolutism, monarchy, England, cosmopolitanism

In the essay the author focuses on Alberico Gentili (1552-1608)'s approach to the issue of relation between sovereigns and subjects, a central question in Gentili's work. Gentili's juridical and political elaboration is strongly inspired to Bodin's reflection on sovereignty as to the tradition of stoic cosmopolitanism: these two components are not easy to conciliate, however Gentili offers an efficient synthesis of them and gives a fundamental contribution to the modern doctrine of *ius gentium*.

DAVIDE SUIN
Università degli Studi di Genova
davidesuin@yahoo.it

EISSN 2037-0520

MAURO FERRANTE

PRIMUM MOBILE: OSSERVAZIONI SUL POTERE DEL
SOVRANO NEGLI *ESSAYES* DI FRANCIS BACON

Fra le numerose opere di Bacon, gli *Essayes* sono diffusamente ritenuti la più significativa sotto il profilo politico. Inoltre, la loro complessa vicenda editoriale, durata quasi trent'anni, è importante per la comprensione di alcune sue teorie politiche e giuridiche. Le varie edizioni dell'opera che videro la luce durante la vita di Bacon sono infatti la testimonianza sia dell'evoluzione del suo pensiero, sia lo specchio del contesto sociale, politico e giuridico in cui i saggi vennero scritti¹.

La prima edizione degli *Essayes*, dedicata al fratello Anthony, si colloca negli ultimi anni del regno di Elisabetta, nel 1597, e conta solamente dieci saggi. La seconda, che ne comprende 38 (nell'indice sono invece presenti 40 titoli), è del 1612, mentre la terza, del 1625, conta 58 titoli fra i quali è introdotta una quantità considerevole di nuovi saggi, oltre a variazioni e integrazioni di quelli già esistenti. Spesso l'edizione del 1625 è stata vista come un tentativo di Bacon per riabilitarsi agli occhi di Giacomo I dopo l'estromissione dalla scena politica in seguito alla condanna per *bribery* da parte del Parlamento (1621), circostanza questa che ne farebbe quella dagli intenti più marcatamente politici.

Si cercherà dunque, attraverso l'analisi di alcuni passaggi di questa opera che accompagna l'autore per gran parte della sua vita pubblica e privata, di chiarire un tema tanto interessante quanto dibattuto, ovvero la posizione di Bacon circa la monarchia e il ruolo del re in Inghilterra.

¹ All'età di vent'anni, nel 1581, Francis Bacon fa il suo ingresso sulla scena politica inglese come Membro del Parlamento per Bossiney (Cornovaglia), elezione questa che è il primo atto di una carriera pubblica che durerà trentasette anni e che lo renderà testimone diretto, dopo la morte di Elisabetta, del passaggio dalla dinastia Tudor a quella Stuart, e dunque dei noti tentativi di riforma costituzionale e istituzionale intrapresi da Giacomo I. Fra i numerosi studi di carattere generale sul periodo segnalo qui McLaren (2004); Peltonen (2012); Burgess (1992); Jones (2015:11 e ss); O'Day (2010). In particolare, sul ruolo del Parlamento si veda Neale (1963).

Il punto di partenza per questa riflessione è offerto proprio dai dieci saggi del 1597. Essi si presentano al lettore come brevi passi privi di una precisa struttura, pensati appositamente come strumento per la formazione politica di un giovane gentiluomo di corte².

Fra questi, il più significativo sotto il punto di vista politico (e che verrà ampiamente integrato nelle successive edizioni del 1612 e del 1625, durante il regno di Giacomo I) è senza dubbio *Of Faction*, che viene qui preso sia come esempio dell'evoluzione del pensiero politico di Bacon³ in relazione alla concezione del potere del sovrano, sia come testimonianza dei mutamenti effettivamente intervenuti con il passaggio dal regno di Elisabetta a quello di Giacomo e, più in generale, dalla dinastia Tudor a quella Stuart.

1597

MANY have a new wisdom, otherwise called a fond opinion, that for a prince to govern his estate, or for a great person to govern his proceedings according to the respect of faction, is the principal part of policy. Whereas, contrariwise the chiefest wisdom is either in ordering those things which are general, and wherein men of several factions do nevertheless agree, or in dealing with correspondent persons one by one. But I say not that the consideration of factions is to be neglected.

1625

Many have an Opinion not wise; That for a Prince to Govern his Estate; Or for a Great Person to governe his Proceedings, according to the Respect of *Factions*, is a Principall Part of Policy: whereas contrariwise, the Chiefest Wisdome is, either in Ordering those Things, which are Generall, and wherein Men of Several *Factions* doe neverthelesse agree; Or in dealing with Correspondence to Particular Persons, one by one. But I say not, that the consideration of *Factions*, is to be Neglected.

² Una trattazione dettagliata dell'evoluzione degli *Essayes* nelle loro varie edizioni è offerta nell'introduzione di Michael Kiernan all'edizione contenuta nel quindicesimo volume della Oxford Francis Bacon; cfr. OFB XV (2000:XXXI-XXXVIII). Per un'analisi dettagliata a proposito dell'importanza dell'edizione degli *Essayes* del 1597 si veda Levy (1986).

³ Fra gli studi sul pensiero politico di Bacon è d'obbligo ricordare quelli di Peltonen (1995b), Van Malssen (2014) e Martin (1992).

Mean men must adhere, but great men, that have strength in themselves, were better to maintain themselves indifferent and neutral; yet, even in beginners, to adhere so moderately as he be a man of the one faction which is passablest with the other, commonly giveth best way.

The lower and weaker faction is the firmer in condition. When one of the factions is extinguished, the remaining subdivideth, which is good for a second.

It is commonly seen that men once placed take in with the contrary faction to that by which they

Meane Men, in their Rising, must adhere; But Great Men, that have Strength in themselves, were better to maintaine themselves Indifferent, and Neutrall. Yet even in beginners, to adhere so moderately, as hee bee a Man of the one *Faction*, which is most Passable with the other, commonly giveth best Way. The Lower and Weaker *Faction*, is the firmer in Conjunction: And it is often seene, that a few, that are Stiffe, doe tire out, a greater Number, that are more Moderate. When One of the *Factions* is Extinguished, the Remaining Subdivideth: As the *Faction*, betweene Lucullus, and the Rest of the Nobles of the Senate (which they called Optimates) held out a while, against the *Faction* of Pompey and Cæsar: But when the Senates Authority was pulled Downe, Cæsar and Pompey soone after brake. The Faction or Partie of Antonius, and Octavianus Cæsar, against Brutus and Cassius, held out likewise for a time: But when Brutus and Cassius were overthrowne, then soone after Antonius and Octavianus brake and Subdivided. These Examples are of Warres, but the same holdeth in Private Factions. And therefore, those that are Seconds in Factions, doe many times, when the Faction Subdivideth, prove Principals: But many times also, they prove Ciphars and Casheer'd: For many a Mans Strength is in opposition; And when that faileth, he groweth out of use. It is commonly seene, that Men once Placed, take in with the Contrary *Faction* to that, by

enter.

The traitor in factions lightly goeth away whith it, for when matters have stuck long in balancing, the winning of some one man casteth them, and the getteth all the thanks (Morley 1884:26-27).

which they enter; Thinking belike that they have the First Sure; And now are Readie for a New Purchase. The Traitour in *Faction* lightly goeth away with it; For when Matters have stucke long in Ballancing, the Winning of some one Man casteth them, and he getteth all the Thankes. The Even Carriage betweene two *Factions*, proceedeth not alwaies of Moderation, but of a Truenesse to a Mans Selfe, with End to make use of both. Certainly in *Italy*, they hold it a little suspect in *Popes*, when they have often in their Mouth, *Padre commune*: And take it, to be a Signe of one, that meaneth to referre all, to the Greatnesse of his owne House. Kings had need beware, how they Side themselves, and make themselves as of a *Faction* or *Partie*: For Leagues, within the State, are ever Pernicious to Monarchies; For they raise an Obligation, Paramount to Obligation of Sovereigntie, and make the King, *Tanquàm unus ex nobis*: As was to be seene, in the *League of France*. When *Factions* are carried too high, and too violently, it is a Signe of Weaknesse in Princes; And much to the Prejudice, both of their Authoritie, and Businesse. The Motions of *Factions*, under Kings, ought to be like the Motions (as the *Astronomers* speake) of the Inferiour Orbs; which may have their Proper Motions, but yet still, are quietly carried, by the Higher Motion, of *Primum Mobile* (OFB XV 2000:154-156).

Come accade per quasi tutti gli altri saggi, si nota che rispetto alla versione “definitiva”, nella sua prima stesura la trattazione delle fazioni si presenta molto sintetica e mancante di tutti gli esempi tratti dalla storia politica romana, francese e italiana, propri della tradizione umanistica. Ci interessa però notare soprattutto che nella prima edizione non compare la locuzione *primum mobile*, estranea al vocabolario letterario e politico baconiano del periodo elisabettiano. Questo è dovuto presumibilmente sia a ragioni legate ad un processo di maturazione dell’autore, sia ad un ruolo “secondario” di questo tema nel dibattito politico e parlamentare in questo periodo. Dunque, in questo senso vanno tenuti in considerazione sia il passaggio da un governo improntato in qualche modo ad una più spiccata consensualità, quale era quello di Elisabetta, ad uno che, con Giacomo, aspirava a ribadire il diritto divino dei re, sia i diversi incarichi a corte ricoperti da Bacon con i due sovrani⁴.

L’importanza della retorica e dello stile letterario in campo politico e giuridico è nota, ma come ha ricordato Paolo Rossi nel suo prezioso studio su Francis Bacon, «senza dubbio poche altre età nella storia umana attribuirono alle *parole* un potere simile a quello che ad esse riconoscevano gli uomini dell’Inghilterra di Elisabetta» (Rossi 2004³:359); basti pensare, ad esempio, al ruolo svolto dal tacitismo nella letteratura politica.

Ad ogni modo, in *Of Faction*, è significativa la definizione del principe attraverso la similitudine astronomica del *primum mobile*, accompagnata ad una riflessione che annovera l’esistenza delle fazioni fra le minacce per il potere della monarchia e per la stessa sicurezza dello stato. L’immagine del principe come *primum mobile* ricorre altre due volte negli *Essayes*: una nel saggio *Of Seditions and Troubles* (OFB XV 2000:43-50) e una nel saggio *Of Superstition* (OFB XV 2000:54-55). A questo riguardo è interessante notare due particolarità dell’uso che Bacon fa qui di questa espressione. La prima è che nei saggi l’espressione *primum mobile* è usata in senso metaforico per indicare il principe e la seconda è che, a differenza degli scritti scientifici e astronomici

⁴ Durante il regno di Giacomo I, Bacon riuscirà ad accedere alle più alte cariche dell’amministrazione dello stato, divenendo Procuratore Generale nel 1613, Lord Guardasigilli nel 1617 e Lord Cancelliere, con il titolo di Barone di Verulam, nel 1618.

in cui è possibile rintracciarla, è l'unica circostanza in cui è usata in senso positivo⁵. O, più precisamente, è usata in un senso positivo quando si riferisce alla persona e soprattutto al ruolo del sovrano. Credo dunque che l'uso di questa espressione assuma rilevanza politica nel momento in cui è messo in relazione alle prerogative del re, esprimendo la necessità di proporre un modello di principe che sia allo stesso tempo il fulcro unico della scena istituzionale e politica, ma il cui potere sia in un certo senso "contenuto" dal suo essere inserito in una compagine costituzionale ben definita e nella quale ciascun attore ha la propria funzione e al quale vengono posti dei limiti di legittimità per le proprie azioni.

In questo saggio Bacon si discosta dall'idea della necessità di manipolare le fazioni esistenti nel regno al fine di poter governare efficacemente, in favore dell'instaurazione di trattative condotte fra singoli individui. A questo proposito, Levy evidenzia un aspetto particolare nell'operazione attuata da Bacon, ovvero lo spostamento dell'attenzione dal principe agli individui e, conseguentemente, dall'ideale al reale, rendendo evidente la necessità di fare il miglior uso possibile delle fazioni, visto che la loro esistenza è un dato di fatto (Levy 1986:118).

Per Bacon, l'esistenza di leghe e fazioni costituisce una minaccia per la sopravvivenza della monarchia, creando un obbligo superiore a quello della fedeltà al re, che è reso "uno fra gli altri" (*tanquam unus ex nobis*), generando una situazione analoga a quella verificatasi nella Lega di Francia⁶. È interessante notare

⁵ Le occorrenze di *primum mobile* si possono rintracciare nella *Descriptio globi intellectualis*, nel trattato *Thema coeli* e nel *De fluxu et refluxu maris*, cfr. rispettivamente, Spedding-Ellis-Heath (1859, III: 727-768; 769-779; 47-61). Secondo la datazione proposta da Graham Rees i primi due sarebbero del 1612 e il terzo del 1611, dunque collocabili nel periodo in cui Bacon venne a conoscenza delle scoperte scientifiche di Galilei per il tramite di Sir Toby Matthew. Sull'uso della terminologia aristotelica e della retorica in generalenel Seicento inglese, si veda Skinner (1996:19-211). Questo studio è importante anche per la ricostruzione delle vicende legate al tacitismo e delle sue influenze nella letteratura politica del periodo.

⁶ Bacon si riferisce alla Lega cattolica che il 7 luglio 1585, con la firma del Trattato di Nemours, ottenne riconoscimento ufficiale da parte di Enrico III, contestualmente all'abolizione di tutti i precedenti editti promulgati in favore dei protestanti.

che qui si può cogliere l'affinità dell'autore con l'opera di Bodin⁷, altra sua fonte politica di primaria importanza, insieme con Machiavelli.

È interessante notare che questo saggio è l'unico ad essere stato pubblicato durante il regno di Elisabetta I, quando Bacon era consigliere della corona⁸, visto il ruolo che le fazioni ebbero specialmente durante l'ultimo periodo della dinastia Tudor, specialmente dall'ascesa al trono di Elisabetta, fino alla sua morte. Il problema delle fazioni durante il regno di Elisabetta assume una dimensione prevalentemente religiosa e in questo contesto mostra la sua maggiore forza d'azione, almeno fino alla messa a morte di Mary Stuart nel 1587. Gli avvenimenti che precedono la sofferta decisione presa da Elisabetta I, mostrano con evidenza il complicato meccanismo delle fazioni cattoliche e protestanti che minacciavano tanto la stabilità del regno quanto l'incolumità stessa del sovrano. Nel novembre del 1584, anno in cui fu riunito un nuovo Parlamento, la situazione era sull'orlo di precipitare. Come sottolineava già James Spedding (1861), nella nota introduttiva alla *Letter of advice to Queen Elizabeth* (1584-6) a seguito di attentati alla sua persona di matrice cattolica, o meglio papista, non era da escludersi addirittura la minaccia di una guerra

⁷ In *Les six livres de la République*, Bodin scrive: «Or si les factions et séditions sont pernicieuses aux Monarchies, encore sont-elles beaucoup plus dangereuses ès états populaires et Aristocraties: car les Monarques peuvent maintenir leur majesté, et décider comme neutres les querelles, ou se joignant à l'une des parties, amener l'autre à la raison, ou l'opprimer du tout. Mais le peuple étant divisé en l'état populaire, n'a point de souverain, non plus que les seigneurs en l'Aristocratie divisés en partialités, n'ont personne qui leur puisse commander, si ce n'est que la plus grande partie du peuple, ou des seigneurs ne soient point de la faction, qui puisse commander au surplus» e, poco oltre, p. 193: «Les factions [sont] plus dangereuses ès états Aristocratiques et populaires. Nous avons touché quelques moyens pour prévenir les séditions et partialités, mais tout ainsi qu'il est beaucoup, plus aisé d'empêcher l'entrée à l'ennemi, que le chasser quand il est entré, aussi est-il bien plus aisé de prévenir les séditions que les apaiser, et plus difficile en l'état populaire, qu'en tout autre, car le Prince en la Monarchie, et les Seigneurs en Aristocratie, sont et doivent être comme Juges souverains et arbitres des sujets ; et souvent de leur puissance absolue et autorité [ils] apaisent tous les différends» (Mairet 1993: 191-192).

⁸ Per la vita di Bacon e per la sua attività politica si dispone di una grande bibliografia. Ricordo qui solo alcuni dei più significativi contributi biografici, uno, quello di Rawley, del XVII secolo e gli altri, contemporanei, di Epstein e Jardine: Spedding-Ellis-Heath (1859, I:35-58); Epstein (1977), Jardine – Stewart (1998).

civile. La situazione sfociò, nella sanzione da parte del Parlamento delle associazioni cattoliche e nell'istituzione di un nuovo tribunale deputato a processare i cospiratori che attentavano alla vita della regina, parallelamente alla promulgazione di leggi assai dure che colpirono l'ordine dei Gesuiti⁹. In questo senso sono esemplificative le parole che Bacon usa nella lettera di consiglio indirizzata alla sovrana nel periodo 1584 – 1586, parlando della minaccia rappresentata da un particolare tipo di fazione, quella cattolica¹⁰, considerata il maggior pericolo per la prosperità dell'Inghilterra. Il tema della pericolosità delle divisioni religiose all'interno dello stato trova ampio spazio negli *Essays*.

As far then (dread Sovereign) as I may judge, the happiness of your present estate can no way be encumbered but by your strong factious subjects and your foreign enemies. Your strong factious subjects be the Papists: strong I account them, because both in number they are (at the least) able to make a great army, and by their mutual confidence and intelligence may soon bring to pass an uniting: factious I call them, because they are discontented; - of whom in all reason of state your Majesty must determine, if you suffer them to be strong, to make them better content, or if you will discontent them, to make them weaker: for what

⁹ «The Bull of Excommunication which had been issued against Elizabeth in 1569 having failed to frighten England out of Protestantism, and the experience of the next twelve years having shown that, so long as she lived, there was little chance of overthrowing the reformed religion by open methods, the hopes of the Catholic world turned thenceforward towards her death; in the event [...] Mary of Scotland would have claimed the crown; her claim would have been supported by the Pope, by Spain, by a considerable party in Scotland, and [...] by the natural right of inheritance; and thereupon would probably have ensued either the re-establishment of the Catholic religion in England, or a civil war, or both» (Spedding 1861:1:36).

¹⁰ Sulle fazioni religiose e la minaccia che esse rappresentano è significativo il saggio *Of Unity of Religion*, dove si legge: «[...] That is, to propagate Religion, by Warrs, or by Sanguinary Persecutions, to force Consciences; except it be in cases of Overt Scandall, Blasphemy, or Intermixture of Practize, against the State; Much lesse to Nourish Seditions; To Authorize Conspiracies and Rebellions; To put the Sword into the Peoples Hands; And the like; Tending to the Subversion of all Government, which is the Ordinance of God. For this is, but to dash the first Table, against the Second; And so to consider Men as Christians, as we forget that they are Men. *Lucretius* the Poet, when he beheld the Act of *Agamemnon*, that could endure the Sacrificing of his owne Daughter, exclaimed; *Tantum Religio potuit suadere malorum*. What would he have said, if he had knowne of the Massacre in France, or the Powder Treason of England? He would have beene, Seven times more Epicure and Atheist, then he was» (OFB XV 2000:14-15).

the mixture of strength and discontentment engender, needs no syllogism to prove (Spedding 1861:I:47).

E, poco oltre, aggiunge:

Yet here must I distinguish between discontentment and despair: for it sufficeth to weaken the discontented; but there is no way but to kill the desperate, which in such a number as they are, were as hard and difficult as impious and ungodly (Spedding 1861:I:48).

Non sorprende dunque che in un clima politico dominato dall'incertezza nata dall'ascesa al trono di un sovrano protestante, in condizioni economiche disastrose e in un panorama politico segnato da relazioni internazionali incerte, la preoccupazione di Bacon sia quella di muoversi in direzione del consolidamento del potere regio, in una prospettiva di garanzia della sicurezza dello stato e dell'istituzione monarchica che ne è garante e al tempo stesso condizione necessaria.

È questa preoccupazione il filo conduttore che in generale guida la riflessione politica di Bacon in tutti gli *Essayes*, anche nelle edizioni successive, portandolo a ricercare e identificare le possibili cause di pericolo per il potere sovrano e per la monarchia che difende, al fine di garantire la prosperità dello stato. In particolare Bacon dedica a questa ricerca e classificazione un lungo saggio politico intitolato *Of seditions and troubles*, che compare per la prima volta nella terza edizione, del 1625¹¹, e che riprende peraltro sia il tema delle fazioni, sia l'immagine del principe come *primum mobile*.

¹¹ Sono significative le informazioni fornite da Enrico De Mas, secondo le quali questo saggio, pur essendo stato pubblicato soltanto nel 1625, l'anno prima della sua morte, figura già all'ultimo posto di una raccolta manoscritta di 34 saggi, databile tra il 1607 e il 1612, dal titolo *The writings of Sir Fr. B. the kinge's Sollicitor Generall: in Moraltie, Policie and Historie*. Il saggio è inoltre presente nell'edizione italiana dell'opera, *Saggi morali* (1618) e, in forma di abbozzo, sia nella nona favola del *De sapientia veterum* (1609), sia nella sesta di quelle che secondo la nomenclatura Spedding sono le *Cogitationes de scientia humana* (1606). Gli argomenti politici trattati nel saggio avrebbero dunque accompagnato Bacon per lunga parte della sua vita, essendo costantemente presenti nella sua riflessione politica per vent'anni, dal 1606 fino alla sua morte. In merito cfr. De Mas (1971:I:346).

A partire da questo saggio è possibile richiamare i vari temi trattati negli altri saggi politici dell'edizione del 1612, da quelli di carattere religioso, a quelli di argomento economico a quelli di politica *tout court*.

È in questo senso che si intende procedere all'identificazione di tutti quelli che per Bacon sono tanto gli strumenti quanto le azioni necessarie da intraprendere affinché lo stato e la monarchia prosperino.

Il nucleo politico del saggio sembra prendere le mosse da Machiavelli¹², quando Bacon afferma che il compito del sovrano è quello di essere genitori di tutti i suoi sudditi (*common parents*), mettendolo in guardia dal prendere una posizione per questo o quel partito o fazione fra quelli che si vengono a formare all'interno del regno:

Also, as *Macciavel* noteth well; when Princes, that ought to be Common Parents, make themselves as a Party, and leane to a side [...] (OFB XV 2000:44).

È a questo punto che giunge l'argomentazione chiave che fa comprendere la posizione di Bacon in materia di potere sovrano e come mantenerlo.

Ricordando nuovamente gli avvenimenti relativi alla Lega francese, egli sottolinea come l'esistenza di altri vincoli (*other bands*) in grado di unire con maggior forza gli individui fra loro, rispetto a quanto sia in grado di fare il vincolo della sovranità, sia la causa della perdita di potere e della conseguente caduta dei principi.

Quando poi l'azione di queste fazioni sarà svolta alla luce del sole (*openly and audaciously*), senza più nascondersi, sarà da intendersi che il governo esercitato dal principe sarà irrimediabilmente perduto. Sarà venuto meno, afferma Bacon, il modo di agire naturale dei capi nell'ambito della compagine dello stato dominata dal *primum mobile*.

¹² Il richiamo è con ogni probabilità ai *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* di Machiavelli (III, 27). Il tema dei tumulti, unitamente a quello delle congiure, è trattato diffusamente in altri passaggi dei *Discorsi*, in particolare in I, 5; I, 10; I, 13 e III, 6. Per un approfondito studio della tematica cfr. Pedullà (2011).

For when the Authority of Princes, is made but an Accessary to a Cause; And that there be other Bands, that tie faster, then the Band of Sovereignty, Kings begin to be put almost out of Possession. Also, when Discords, and Quarrells, and Factions, are carried openly, and audaciously; it is a Signe, the Reverence of Government is lost. For the Motions of the greatest persons, in a Government, ought to be, as the Motions of the Planets, under *Primum Mobile*; (according to the old Opinion) which is, That Every of them, is carried swiftly, by the Highest Motion, and softly in their owne Motion (OFB XV 2000:44-45).

È da notare come, nel più ampio contesto di rinnovamento delle scienze di cui Bacon è senza dubbio uno dei maggiori protagonisti, egli non manchi, nel passo appena citato, di sottolineare come l'espressione *primum mobile* appartenga a quella che ormai è definita *the old Opinion*, quasi a voler ribadire il superamento della concezione aristotelico-tolemaica dell'universo. Non sorprende peraltro il fatto che una terminologia attinta dal campo delle scienze naturali venga impiegata in trattazioni politiche, in quanto, come sottolinea Giglioni (2016: 1-39), sia la natura sia lo stato sono visti dall'autore come identificabili con un generale mantenimento dell'ordine (in cui rientra, in campo politico il concetto di ragion di stato).

Inoltre, qui ci interessa che Bacon in maniera esplicita e per la prima volta negli *Essayes*, elenca quelli che individua essere i quattro pilastri del governo (*pillars of government*), ovvero religione, giustizia, consiglio e tesoro, tanto importanti da far pregare gli uomini affinché “torni il bel tempo” quando qualcuno di essi venga scosso o indebolito. Dunque, nella concezione politica baconiana, così come la si legge nei suoi scritti, le uniche azioni in grado di ristabilire l'ordine non potranno che provenire dal sovrano, il *primum mobile*; lettura questa che è avvalorata anche dal fatto che i quattro pilastri fanno esplicito riferimento, a livello istituzionale, alle prerogative proprie del monarca nell'età Tudor. Se per quanto riguarda la religione, la giustizia e il tesoro ciò è facilmente intuibile, per quanto riguarda il consiglio, si capirà meglio questa affermazione se si tiene presente un altro saggio, quello intitolato, appunto, *Of Counsel*. Qui Bacon afferma che la grandezza stessa dei principi dipende in gran parte dalla loro capacità di affidarsi in modo saggio ai consigli di persone fidate e di utilizzarli nell'esercizio del potere che è loro proprio. In questo

modo, legando indissolubilmente il consiglio alle prerogative regie, lo si rende esso stesso qualcosa che attiene in senso stretto alla figura del sovrano e che, anziché sminuirne il potere o l'autorità, non fa altro che amplificarne la percezione.

Nay the Majesty of Kings, is rather exalted, then diminished, when they are in the Chaire of Counsell [...] (OFB XV 2000:65-66).

Per tornare al saggio *Of Seditious and Troubles*, è interessante notare come Bacon, nell'identificare le cause delle sedizioni in due gruppi, il grande malcontento¹³ e la povertà diffusa, richiami indirettamente temi analoghi ampiamente trattati in altri saggi. Quando ad esempio afferma che sintomo di povertà all'interno dello stato è l'intraprendere una guerra utile a molti (*multis utile bellum*), non si può fare a meno di notare la differenza con la definizione di guerra giusta che l'autore dà nel saggio *Of Empire*¹⁴, ovvero basata sul fondato timore di un pericolo imminente per lo stato, anche qualora non si sia già subita alcuna offesa.

Uno dei rimedi che vengono individuati è il prestare attenzione che la popolazione non solo sia adeguata alle risorse disponibili all'interno dello stato¹⁵, ma che anche la sua composizione lo sia; andrà quindi evitato il proliferare tanto del clero, quanto dei nobili. Proprio un eccessivo proliferare della nobiltà è trattato nel saggio *Of Nobility*, da un punto di vista anche politico che ci riconduce alla concezione del sovrano come *primum mobile* e alla necessità di difendere questo suo ruolo a garanzia della prosperità dello stato.

A great and Potent *Nobility* addeth Majestie to a Monarch, but diminisheth Power; And putteth Life and Spirit into the People, but presseth their Fortune. It is well, when *Nobles* are not too great for Soveraignty, nor for Justice; And yet maintained in that heighth, as the Insolencie of

¹³ Arienzo nota come il malcontento sia un fenomeno naturale associato alla stessa esistenza dei nobili e del popolo e del loro continuo conflitto per affermarsi gli uni sugli altri. Cfr. Arienzo (2013:141-156).

¹⁴ «Neither is the opinion of some of the Schoolmen to be received, *thet a war cannot justly be made but upon a precedent injury or provocation*. For there is no question but a just fear of an imminent danger, though there be no blow given, is a lawful causa of war» (OFB XV 2000:60).

¹⁵ Sul tema si veda anche il saggio concernente la fondazione di colonie, *Of Plantations* (OFB XV 2000: 106-108).

Inferiours, may be broken upon them, before it come on too fast upon the Majesty of Kings (OFB XV 2000: 41-42)¹⁶.

Dal punto di vista politico, si può dire che Bacon si sposti su posizioni realiste durante gli ultimi anni del regno di Elisabetta, come è anche testimoniato dalla sua attività nei parlamenti del 1597 e del 1601, nei quali sostenne con forza le prerogative regie¹⁷. Questa scelta di campo, sommata al ruolo svolto da Bacon nel processo a carico di Essex, può essere vista come il preludio alla più netta professione di realismo che si dispiegherà nella sua attività politica durante il regno di Giacomo I, periodo nel quale peraltro, oltre al raggiungimento di quei successi politici che aveva mancato sotto l'ultima dei Tudor, assistiamo anche a esplicite asserzioni in tal senso da parte dell'autore in molteplici discorsi e lettere, nonché nelle due successive edizioni degli *Essayes*.

Nel 1597 Bacon non era ancora maturato né come filosofo né come uomo politico (Epstein 1977:49), ma le idee che andava sviluppando, soprattutto quelle che più da vicino riguardavano il progresso delle scienze, necessitavano di una società adatta. È naturale quindi che la sua reverenza per la pace andasse di pari passo con un essenziale conservatorismo in campo politico, tanto da dimostrarsi, nell'autunno-inverno 1597-1598, un fedele sostenitore delle posizioni governative, prima ancora di essere ufficialmente investito leader della Camera dei Comuni o membro del Consiglio Privato di Elisabetta, come pure lo fu, in modo ancora più esplicito, durante la nota disputa sui monopoli del 20 novembre 1601, nell'ambito della quale troviamo forse la più netta presa di posizione di Bacon su questo tema.

For the Prerogative-Royal of the *Prince*: For my own Part, I ever allowed of it; and it is such, as I hope I shall never see discussed. The *Queen*, as

¹⁶ Subito a seguire, è ribadito anche il risvolto economico di una nobiltà troppo numerosa, analogamente a quanto si è visto in *Of Seditions and Troubles*: «A Numerous *Nobility*, causeth Poverty, and Inconvenience in a State: For it is a Surcharge of Expençe; And besides, it being of Necessity, that many of the Nobility, fall in time to be weake in Fortune, it maketh a kinde of Disproportion, betwene Honour and Meanes».

¹⁷ Un evento da tenere in considerazione che certamente per certi versi contribuì all'evoluzione del pensiero politico di Bacon è senza dubbio la morte di Lord Burghley, nel 1598, avendo rappresentato un momento di rottura nel sistema di clientele tipico dell'Inghilterra elisabettiana. In merito si veda Dean (2004:53).

She is our Sovereign, hath both an Enlarging and Restraining Liberty of Her Prerogative; that is, She hath Power by Her Patents, to set at liberty Things restrained, by Statute-Law, or otherwise: And by Her Prerogative, She may restrain Things that are at Liberty. [...] I say, and I say again, That we ought not to deal or meddle with, or judge of Her *Majesty's* Prerogative. I wish every Man therefore, to be careful in this Point [...] (Spedding 1868:III:26-27).

In altre parole, dunque, la prerogativa era vista da Bacon come il migliore strumento per giungere alla pacificazione in campo politico e il suo corretto utilizzo, scevro da eccessi, il modo migliore per mantenerla (Epstein 1977:57).

Tuttavia, come sottolineava già Epstein, ciò non significa che egli ritenesse tale prerogativa illimitata, bensì inserita in un più ampio quadro che prevedeva uno strutturale equilibrio nel governo che richiamava in modo evidente il modello Tudor dei rapporti con il Parlamento. Nella prospettiva del raggiungimento di un'armonia in questo senso, la necessità di rendere innocue le fazioni all'interno dei Comuni è accompagnata dall'auspicio di una gestione della Camera analoga a quella delle ultime due sessioni di Elisabetta, che vedevano il Parlamento occupare un ruolo costituzionalmente subordinato ma comunque di rilievo.

In generale, la posizione di Bacon, caratterizzata dall'assenza di una connotazione morale della sfera politica, può dirsi molto vicina a quella di Machiavelli, soprattutto considerando che quest'ultimo è una delle sue fonti più importanti (Zagorin 1999:161)¹⁸. Visti i noti contrasti fra Corona e Parlamento che caratterizzarono il regno di Giacomo I, la questione al centro del dibattito costituzionale riguardava la natura e l'entità dei vincoli che la legge esercitava o meno sull'azione di governo del sovrano. Bacon individua un fondamento divino nella monarchia (Somerville 2014:11-12), in quanto essa affonda le proprie radici in qualcosa che precede la stessa legge. In altre parole, come nota

¹⁸ Per le fonti politiche di Bacon si dispone di numerosi studi. Segnalo qui, fra i più recenti, quelli che a proposito della ragion di stato prendono in considerazione soprattutto Machiavelli, Botero, de Lucigne e Lipsius: Lancaster (2016); Peltonen (1995a:190-228). Segnalo inoltre, per quanto riguarda il contributo di Peltonen, il confronto fra Bacon e Thomas Hadley sul concetto di *civic greatness*, con particolare riguardo al saggio incompiuto *Of the true greatness of the kingdom of Britain*.

Zagorin (1999:163-164), mentre alcune delle prerogative regie sono conferite al sovrano in virtù della legge, altre sono derivate direttamente da Dio.

La questione essenziale è il sussistere in capo al re di un potere *sovrano* che differisce nella sua natura da ogni altro tipo di potere e che non lo rende soggetto alla legge; si tratta di tutto ciò che attiene il governo in senso stretto (*matters of government and not law*). In sostanza si tratta di un doppio potere, demandato ai giudici nella sua parte *ordinaria*, mentre inerente la persona stessa del re nella sua parte *assoluta*, ovvero quella che fa del sovrano il giudice supremo sia in Parlamento, sia in qualsiasi corte del regno. Questo concetto è espresso chiaramente nel saggio *Of Judicature*, inserito nell'edizione del 1612, dove si legge:

Therefore it is an Happie Thing in a *State*, when *Kings* and *States* doe often Consult with *Judges*; And againe, when *Judges* doe often Consult with the *King* and *State*: The one, when there is Matter of Law, intervenient in Businesse of State; The other, when there is some Consideration of State, intervenient in Matter of Law. For many times, the Things Deduced to *Judgement*, may be *Meum* and *Tuum*, when the Reason and Consequence thereof, may Trench to Point of Estate: I call Matter of Estate, not onely the parts of *Soveraignty*, but whatsoever introduceth any Great Alteration, or Dangerous president; Or Concerneth manifestly any great Portion of People (OFB XV 2000:169).

In questi termini si può dunque affermare che quella baconiana è una concezione della monarchia inglese che fa ricadere sotto la sfera d'azione del potere "legale" la tutela dei diritti privati, mentre sotto la tutela del potere "assoluto" la ragion di stato¹⁹. È dunque nel rapporto tra Corona e Parlamento che si esplica la costituzione mista inglese²⁰, ma affinché le due istituzioni funzionino in armonia è necessario che la Camera dei Comuni non ecceda i limiti che sono imposti dalla sua stessa natura, invadendo cioè quelle che sono le prerogative del sovrano; essa deve

¹⁹ È utile aggiungere che nel notare come questa sia una teoria abbastanza diffusa del primo Seicento, Zagorin precisa che l'assunto fondamentale di questa formulazione resta la presunzione del perseguimento del bene pubblico come obiettivo primo del sovrano; cfr. Zagorin (1999:165).

²⁰ Sul tema della costituzione inglese nel Seicento, segnalo un recente studio di Gaby Mahlberg, dove particolarmente interessante è l'uso dell'espressione *Monarchical Republic*, cfr. Mahlberg (2012).

cioè agire come aveva sempre agito in epoca Tudor e, nel caso specifico di Bacon, durante il regno di Elisabetta. Non potrebbero essere più chiare, d'altra parte, le parole usate da Bacon nel famoso discorso nel Parlamento del 1610, dove si rigetta chiaramente l'idea di una graduazione o diminuzione del potere regio, pur essendo esso accompagnato da quello dei Comuni (Spedding 1868:IV:177-179).

The King's Sovereignty and the Liberty of Parliament are as the two elements and principles of this estate; which, though the one be more active the other more passive, yet they do not cross or destroy the one the other, but strengthen and maintain the one the other. [...] if the King's sovereignty receive diminution or any degree of contempt with us that are born under a hereditary monarchy [...] it must follow that we shall be a *meteor* or *corpus imperfectum*; which kind of bodies come speedily to confusion and dissolution (Spedding 1868:IV:177).

Poco oltre, per ribadire il primato del re, aggiunge:

For the other point of weakening the council, you know they are nothing without the King. They are no body-politic. They have no commission under seal. So as if you begin to distinguish and disjoin them from the King, they are *corpus opacum*, for they have *lumen de lumine*, and so by distinguishing you extinguish the principal engine of the estate. For it is truly affirmed that *Concilium non habet potestatem delegatam sed inherenterem*, and it is but *Rex in cathedra*, the King in his chair or consistory, where his will and decrees, which are in privacy more changeable, are settled and fixed (Spedding 1868:IV:178-179).

In questo senso, il già ricordato comparire dell'espressione *primum mobile* nell'edizione degli *Essayes* del 1612, assume significato in quanto identifica esattamente e con precisione la figura del re e delle sue funzioni, della prerogativa regia e del potere sovrano, in risposta all'esigenza venutasi a creare di una loro più netta definizione in seguito ai contrasti fra Giacomo I e i suoi Parlamenti. È dunque tenendo presente questa concezione del potere sovrano e delle sue caratteristiche che si possono comprendere meglio gli altri saggi politici introdotti da Bacon nel 1612 e nel 1625, come pure gli altri scritti politici come la *Storia del regno di Enrico VII* o il *De sapientia veterum*.

Non è secondo me strano che *primum mobile* occorra nella prima edizione degli *Essayes* comparsa durante il regno di Giacomo, quando i rapporti con i Comuni erano all'apice della tensione, proprio per via di temi che toccavano i poteri del re, mentre essi con Elisabetta non erano in discussione. Come nota infatti anche Arienzo, il passaggio dalla dinastia Tudor a quella Stuart costituì, nel 1603, l'occasione per la monarchia di riaffermare e rinforzare il suo ruolo all'interno della compagine istituzionale²¹. In questa direzione si muovono le affermazioni di Peltonen (1995b:194-195) circa la praticità del pensiero politico di Bacon, ovvero del suo essere, sulla scia di Machiavelli²², una risposta al contingente. Credo che sia proprio in questa necessità di dare una risposta che vada ricercata la ragione del ricorso alla metafora del *primum mobile* per definire il potere sovrano, l'*imperium*. Credo sia inoltre possibile una lettura di questa espressione proprio nel senso della doppia natura della prerogativa regia. Il potere del re, nella sua parte mediata (soggiacente alla legge) è il *primum mobile* inteso come facente parte dell'universo aristotelico e alle cui leggi obbedisce in virtù della sua stessa esistenza, mentre in virtù della sua absolutezza è il *primum mobile* nel suo ruolo di datore di moto a tutte le sfere inferiori (i. e. le varie componenti dello stato).

In sintesi, per Bacon l'unico modo per migliorare i rapporti fra Corona e Parlamento, superando i contrasti che si erano venuti a creare dopo l'ascesa al trono di Giacomo, era quello per il re di non trattare mai il Parlamento come se fosse un suo pari, rifiutando cioè la teoria "contrattualista". In questo senso si può parlare dell'auspicio per un ritorno ad una politica di stampo Tudor che riaffermi la supremazia indiscussa del sovrano e delle sue prerogative, la cui sopravvivenza sia però legata alla sua abilità di sintonizzare gli strumenti di cui dispone al fine di creare

²¹ Cfr. Arienzo (2013:151 e ss). Si consideri anche che, con l'ascesa al trono di Giacomo Stuart come Giacomo I d'Inghilterra e VI di Scozia, il riunire in un'unica persona le due corone non poteva non portare al centro del dibattito politico la stessa figura istituzionale del monarca. Su questo tema Bacon torna anche in *A brief discourse touching the happy union of the kingdoms of England and Scotland*, cfr. Spedding (1868:III:90-99).

²² Il riferimento è al capitolo XVII de *Il Principe* di Machiavelli. Sulla diffusione de *Il Principe* in Inghilterra e sulle sue prime traduzioni in inglese si veda Petrina (2009:51-74).

l'armonia necessaria (Epstein 1977:166), in un'ottica in cui assume un ruolo importante il comportamento del re (Peltonen 1995b:286).

Alla luce dei vari testi analizzati e dell'evoluzione del pensiero di Bacon sul ruolo del potere sovrano, la sintesi della sua posizione più completa, che in un certo senso può essere vista come il punto di arrivo a partire dalle prime formulazioni presenti nel saggio *Of Faction* nella sua versione del 1597, ci è offerta dall'autore stesso, in una sua lettera di consiglio a Giacomo I del 1613:

The matter of Parliament is a great problem of estate, and deserveth apprehensions and doubts. But yet I pray your Majesty remember that saying, *Qui timide rogat docet negare*. For I am still of the opinion (which I touched in general in my former letter to your Majesty), that above all things your Majesty should not descend below yourself; and that those tragical arguments and (as the schoolmen call them) ultimities of persuasions which were used last Parliament should for ever be abolished, and that your Majesty should proceed with your Parliament in a more familiar, but yet a more princely manner (Spedding 1868:IV:368-369).

In conclusione, si può ben comprendere, alla luce di quanto detto sul sovrano come *primum mobile* e sull'individuazione delle minacce allo stato e alla monarchia, nonché sui rimedi da adottare affinché l'uno e l'altra prosperino, come Bacon, difensore delle prerogative della monarchia, sia portato, divenuto Lord Guardasigilli, ad assecondare le aspirazioni della dinastia Stuart, pur rimanendo di fatto su posizioni più compatibili con il modello Tudor di gestione del potere. In questo senso, dunque, il mutamento di linguaggio e di stile degli *Essayes*, e in particolare del saggio *Of Faction*, mostra come la retorica sia «concepita da Bacon *in funzione* della ragione e dell'etica nel senso che essa ha il compito di determinare comportamenti morali [...] giacché lo stile e la *illustration of speech* non hanno come fine il «diletto», ma sono mezzi in vista del raggiungimento di fini determinati» (Rossi 2004³:361).

Bibliografia

- ARIENZO A., 2013, "From Machiavellian Policy to Parliamentary Reason of State: Sketches in Early Stuart Political Culture", in A. ARIENZO – A. PETRINA (eds), *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England: Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, London: Routledge, pp. 141-156.
- BACON F., 2000, *The Essayes or Counsels, Civill and Morall* (The Oxford Francis Bacon, XV), Oxford: Clarendon Press.
- BODIN J., 1993, *Les six livres de la République*, ed. G. Mairet, Paris: LGF.
- BURGESS G., 1992, *The Politics of the Ancient Constitution. An Introduction to English Political Thought, 1603-1642*, London: Penn State University Press.
- DEAN D., 2004, "Elizabethan Government and Politics", in R. TITTLER – N. JONES (eds), *A Companion to Tudor Britain*, London: Blackwell, pp. 44-60.
- DE MAS E. (a cura di), 1971, *Scritti politici, giuridici e storici di Francesco Bacone*, 2 voll, Torino: UTET.
- GIGLIONI G., 2016, "Introduction: Francis Bacon and the Theologico-political Reconfiguration of Desire in the Early Modern Period", in G. GIGLIONI *et al.* (eds), *Francis Bacon on Motion and Power*, London: Springer, pp. 1-39.
- JARDINE L. – STEWART A., 1998, *Hostage to Fortune: The Troubled Life of Francis Bacon*, London: Gollancz.
- JONES N., 2015, *Governing by Virtue. Lord Burghley and the Management of Elizabethan England*, Oxford: Oxford University Press.
- LANCASTER J. A. T., 2016, "Francis Bacon on the Moral and Political Character of the Universe", in G. GIGLIONI *et al.* (eds), *Francis Bacon on Motion and Power*, London: Springer, pp. 231-248.
- LEVY F. J., 1986, "Francis Bacon and the Style of Politics", in *English Literary Renaissance* 16, pp. 101-122.
- MACHIAVELLI N., 1984, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. G. Inglese, Milano: BUR.
- MACHIAVELLI N., 2008, *Il Principe*, ed. R. Ruggiero, Milano: BUR.
- MAHLBERG G., 2012, "Patriarchalism and the Monarchical Republicans", in C. CUTTICA – G. BURGESS (eds), *Monarchism and Absolutism in Early Modern Europe*, London: Routledge, pp. 47-60.
- MARTIN J., 1992, *Francis Bacon. The State and the Reform of Natural Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MCLAREN A. N., 2004, *Political Culture in the Reign of Elizabeth I. Queen and Commonwealth 1558-1585*, Cambridge: Cambridge University Press.
- MORLEY H. (ed), 1884, *Bacon's Essays*, London: Routledge.
- NEALE J. E., 1963, *The Elizabethan House of Commons*, London: Collins.
- O'DAY R., 2010, *The Routledge Companion to the Tudor Age*, London: Routledge.

- PEDULLÀ G., 2011, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei «Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio»*, Roma: Bulzoni.
- PELTONEN M., 1995a, *Classical Humanism and republicanism in English political Thought 1570-1640*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PELTONEN M., 1995b, *The Cambridge Companion to Bacon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PELTONEN M., 2012, *Rhetoric, Politics and Popularity in Pre-Revolutionary England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PETRINA A., 2009, "Machiavelli beyond the Channel: the First English Translations of The Prince", in A. ARIENZO – G. BORRELLI (eds), *Anglo American Faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo-americana (secoli XVI-XX)*, Monza: Polimetrica, pp. 51-74.
- ROSSI P., 2004³, *Francis Bacon. Dalla magia alla scienza*, Bologna: il Mulino.
- SOMMERVILLE J. P., 2014, *Royalists and Patriots. Politics and Ideology in England 1603-1640*, London: Longman.
- SPEDDING J. – ELLIS R. L. – HEATH D. D. (eds), 1859-1874, *The works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount of St. Albans and Lord High Chancellor of England*, 7 voll, London: Longman
- SPEDDING J. (ed), 1861-1874, *The letters and life of Francis Bacon*, 7 voll, London: Longman.
- VAN MALSSSEN T., 2014, *The Political Philosophy of Francis Bacon. On the Unity of Knowledge*, New York: Suny Press.
- ZAGORIN P., 1999, *Francis Bacon*, Princeton: Princeton University Press.

Abstract

**PRIMUM MOBILE: OSSERVAZIONI SUL POTERE DEL SOVRANO NEGLI
ESSAYES DI FRANCIS BACON**

(*PRIMUM MOBILE: NOTES ON THE SOVEREIGN'S POWER IN THE ES-
SAYES OF FRANCIS BACON*)

Keywords: Francis Bacon, Sovereignty, Tudor, Stuart, Royal Prerogative

This paper focuses on the contribution of the *Essayes* of Francis Bacon to the history of the concept of sovereign power in 17th century England. The analysis of the different editions of the *Essayes* points out how Bacon's perspective on this concept changed between the Elizabethan and the Jacobean age, moving towards a more emphatic praise of the royal prerogative. Specifically, the paper focuses on the use of the aristotelian-ptolemaic image of *primum mobile* to define the role of the prince among the other political subjects. Beside the analysis of the full text of the essay entitled *Of faction* in its 1597 and 1625 version, it is also offered a brief survey of Bacon's public speeches touching this theme.

MAURO FERRANTE
UniCusano
mauro.ferrante@unicusano.it

EISSN 2037-0520

ROSAMARIA ALIBRANDI

LA “BELLEZZA DELLA SCIENZA”
RIFLESSI DEI LUMI IN SICILIA TRA POLITICA
E DIRITTO, FILOSOFIA E MATEMATICA

*Abbi il coraggio di servirti
della tua propria intelligenza.
È questo il motto dell'Illuminismo.*

Immanuel Kant

Il secolo dei Lumi e la politica delle riforme

Settecento. Nella penisola italiana, come altrove in Europa, profonde trasformazioni condurranno per gradi dalla stasi di fine Seicento alla politica pratica del Risorgimento nazionale. Il rinnovamento giuridico e amministrativo, là dove si attua, prende le mosse dalla cultura laica di personaggi della statura dei Verri, di Beccaria e Genovesi, di Galiani e Filangieri. L'azione riformista del “dispotismo illuminato”, l'erosione dei secolari privilegi cetuali e dei poteri ecclesiastici, la strutturazione d'una burocrazia professionale e di nuovi strumenti di accertamento della proprietà, avvengono grazie alle forze borghesi più consapevoli del proprio ruolo, sotto la spinta dei *philosophes*. I monarchi europei sono alla fine indotti, quando non costretti da un nuovo agente sociale, potente e in crescita - la *pubblica opinione* -, a concedere riforme. Sebbene esistano rimarchevoli differenze tra i contesti sociali ed economici dei diversi Stati nei quali è frazionata, l'Italia conosce un processo generale di cambiamento. I governi, per attuare una politica riformatrice, si avvalgono degli intellettuali più accreditati, che collaborano col potere e vagliano le teorie innovative al banco di prova della prassi politica, legislativa e giurisdizionale.

Vi sarà, alla fine del secolo, un momento ulteriore, al di là del periodo oggetto di questo studio, che li vedrà arroccati in difesa, profondamente avversi al più grande avvenimento della

storia moderna, la Rivoluzione Francese. Tale ostilità è destinata a crescere a dismisura quando l'epocale evento valicherà i confini di Francia, ostentato come una bandiera in cima alle baionette dell'esercito napoleonico, che percorrerà l'Italia detronizzando sovrani e fondando repubbliche, propagando un movimento liberale di idee ancor più demolitore di quel che era stata, secoli prima, la Riforma - ove si consideri che il 1798 vedrà i francesi abbattere il potere temporale della Chiesa e costituire la sia pur effimera Repubblica Romana. Il Parlamento siciliano, roccaforte del privilegio aristocratico, si attesterà, allora, su posizioni "liberali" e anglofile. La Sicilia si ammanterà d'una sorta di rifiuto culturale della Rivoluzione Francese, contrappo-nendole le proprie forme di rappresentanza politica, la propria tradizione giuridica e storica (Alibrandi 2015: 10).

Si è comunque da tempo ampliato il raggio di azione dello Stato, nell'ottica d'un nuovo fine del potere politico, quello di assicurare al più vasto numero di cittadini il maggior benessere possibile, secondo l'etica utilitaristica applicata all'azione sociale. L'arte della legislazione deve insegnare in che modo «una moltitudine di uomini, che costituiscono una comunità, possano venir messi nella disposizione di seguire quella rotta che nel complesso è la migliore verso la felicità dell'intera comunità, per mezzo di moventi forniti dal legislatore» (Bentham 1998 [1789]: 434). E l'azione politica del legislatore, nella sfera del pubblico, anch'essa connotata dai mutamenti che segnano la cultura europea, intensifica il rapporto con gli intellettuali, che offrono ai governanti i loro "progetti di riforma". Anche gli scienziati rivendicano la facoltà di essere promotori del benessere dello Stato e della società, e si impegnano nel sollecitare i sovrani a creare istituzioni che siano qualcosa di diverso rispetto alle università, che abbiano come fine non solo la diffusione dei saperi ma il suo concreto avanzamento, possibile solo mediante un lavoro collettivo. Questi luoghi di confronto, nati principalmente per opera degli scienziati, prima che dei letterati o dei filosofi, sono società di eruditi caratterizzate da un continuo scambio di idee, esperimenti, ricerche e risultati: le Accademie, pur nella diversità, proliferano per lo spontaneo associazionismo e l'interesse delle autorità politiche per la loro attività; basti pensare, come esempio, alla fondazione, tra le tante sorte in

Europa, di una grande Accademia ispirata da Leibniz, che si propone l'espansione della nazione e della lingua tedesca, delle scienze, l'incremento dell'industria e dei commerci e la propagazione della fede cristiana. La *Societas Regia Scientiarum* viene istituita a Berlino, sulla base del progetto leibniziano, l'11 luglio del 1700, patrocinata dall'Elettore di Brandeburgo-Prussia, poi divenuto Re Federico I. Riorganizzata da Federico II, diviene nel 1743 la Reale Accademia Prussiana delle Scienze, che annovera tra i suoi fini il progresso della società europea, e dispone di un teatro anatomico, di un orto botanico, di collezioni di storia naturale e di raccolte di strumenti, e come molte delle società scientifiche del tempo, è sede di comparazione di esiti sperimentali e di dibattito (Rossi 1997: 301-308).

Nel primo Settecento, sebbene ancora alieno dall'idea di sconvolgenti rivoluzioni, vi è tutto un mondo che anela al nuovo, in fermento sul piano dottrinale, prima che pratico, sia per la politica che per il diritto, che vive altresì il rinnovamento della scienza. Allo studio rivolto all'individuo, ai comportamenti sociali, alle leggi, ai costumi, alla società intesa nel senso più ampio, che sveli una complessa rete di fenomeni e preluda al miglioramento delle condizioni esistenziali del consorzio umano, si affianca un'analogha, appassionata ricerca della natura e delle sue insondabili ricchezze, che metta in luce la ragione delle cose e degli eventi. Le nuove strutture culturali sono caratterizzate dal metodo delle scienze fisiche, matematiche, naturali, astronomiche, mediche e delle discipline affini, basato sulla pratica sperimentale e normato dal criterio di verità della ragione. È la ragione che permette di scoprire le leggi della natura, e quindi di trarne vantaggio, anche ai fini riformistici perseguiti dai legislatori illuminati; e sulla ragione filosofi e scienziati fondano questo metodo che è insieme critico, analitico, sperimentale e antimetafisico. La vera conoscenza si acquisisce con l'esperienza. È già noto, peraltro, come lo *spirito di geometria* sveli *principi così tangibili che è quasi impossibile che sfuggano* a una mente vigile e attenta (Pascal 1992 [1670]: 4). Il razionalismo, con l'importanza assegnata alla ragione, e l'empirismo, col valore riconosciuto all'esperienza, sono due linee convergenti in una concezione univoca della natura dell'uomo e della funzione della conoscenza scientifica, che consente di intervenire in tutti

gli aspetti dell'organizzazione sociale che ci si proponga di modificare, e operano in ogni ramo della scienza per scoprire i meccanismi della natura. Per gli illuministi, dunque, la scienza è la stessa espressione della ragione umana, che, a sua volta, è mezzo per raggiungere uno scopo. La scienza cui soprintenda una mente illuminata è in grado di guidare il progresso, di migliorare la vita dell'uomo.

È l'era della matematica di Lagrange, della cosmologia di Laplace, della chimica di Lavoisier; dell'opera sublime di Newton, che traccia il paradigma di un sapere definitivamente sottratto ai miti e ai dogmi¹: matematica, e astronomia, segnano la linea del percorso razionale che porta all'Illuminismo scientifico, secondo «una logica formale che dai grandi greci passa attraverso il Seicento di Fermat, Viète, Descartes e giunge al Settecento di d'Alembert, di Monge, di Lagrange, di Laplace. Tutti si rifanno alla matematica ellenica, ai problemi di Archimede, Apollonio, Diofanto». Risalendo a Pitagora, Pierre de Fermat conferisce apporti fondamentali «a quella che, dopo Descartes, Leibniz avrebbe chiamato geometria analitica. Nel segno di quei contributi e del calcolo differenziale e integrale ideato da Newton e da Leibniz s'avvia la matematica francese del Settecento, che ha avuto in Jean-Baptiste d'Alembert un forte protagonista della scienza dei Lumi nella terra dei Lumi» (Scardovi 2007: 146).

¹ Lo sviluppo dell'autonoma indagine sperimentale e matematica di Newton si era tuttavia nutrita anche degli studi di alchimia, così come aveva incrociato i suoi interessi con l'approfondimento teologico: «It is significant that Newton was also very much involved in alchemy and theology. Although he was wary of expressing his precise religious views - a wise stance at the time - his theories accepted God's providential role in nature. [...] Thus Newtonianism was in fact a philosophico-theologico-scientific system of ideas, rather than a body of exclusively scientific knowledge». Pertanto, nonostante Newton sia stato considerato il simbolo della scienza sperimentale *che* andava costruendo una nuova immagine di razionalità scientifica, «he really inhabits the "transitional period" when science was just being separated from theology and alchemy not only in publications but also in the minds of individuals involved in the process» (Dominiczak 2012: 1). La concezione newtoniana dello spazio, nella quale appare evidente una motivazione teologica, subì l'influenza del pensiero kabbalistico (che nella sua evoluzione storica ha avuto molteplici interazioni con il pensiero religioso, filosofico e scientifico), esercitata anche su altri grandi protagonisti della rivoluzione scientifica, come Leibniz (Israel 2005: 48, 102-103).

Le scoperte newtoniane risultano fondamentali; Isaac Newton, pervenuto al «calcolo delle flussioni», vale a dire al *calcolo infinitesimale*, lo usa nella soluzione di problemi di geometria analitica. Formula inoltre la nuova e ardita teoria della natura *corporeale* della luce: strumento primario della nuova cosmologia, la matematica. Con i *Philosophiae naturalis principia mathematica*² nasce quello che è considerato il più grande capolavoro della storia della scienza; e, sebbene l'enunciazione della *ratio* di tutti i *fenomeni dei moti celesti* suscitò resistenze e persino scandalo, la dottrine newtoniane si diffondono in tutta Europa, come anche in Italia, ove fioriscono circoli di matematici e fisici.

Nel campo giuridico, un altro capolavoro assoluto connota l'Illuminismo italiano, il celebre pamphlet *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria. Per il resto, l'esperienza illuminista ha una valenza principalmente politica, declinata tra l'apertura alle correnti di pensiero europee, e lo smantellamento progressivo della società di Antico Regime. Gli illuministi italiani, prevalentemente nobili o ecclesiastici, assertori della riforma giuridica, come, appunto, Beccaria, condividono la visione illuminista della legge e della possibilità di costruire un nuovo diritto positivo (Alibrandi 2015: 12-14). Nel ridefinire un'etica dei diritti cosmopolita, razionale, proclamando che i diritti dell'uomo, per definirsi tali, devono essere eguali per tutti, universali, inalienabili e imprescrittibili, essi riconsiderano il rapporto tra legge naturale e legge civile e delineano un modello che preveda il governo delle leggi e la pratica politica dei diritti dell'uomo, attuando un passaggio dottrinale decisivo dalla previsione generica di diritti soggettivi, presenti nello stato di natura, all'incisivo linguaggio politico che, determinando la peculiare specificità dell'era dei Lumi rispetto al giusnaturalismo moderno, avvia l'emancipazione dell'uomo (Ferrone 2014: 5-14).

La realtà settecentesca pone problemi pressanti e contingenti in tutti gli Stati della Penisola: si avverte ovunque un malessere rispetto alla vigenza di ordinamenti che derivano da consuetudini secolari, e il penale è il terreno più scottante sul quale deve essere giocato il ruolo dei giuristi riformatori. Questo malessere è diffuso tra i pensatori dell'epoca, ne è il denomina-

² Newton pubblica la sua opera maggiore, i *Philosophiae naturalis principia mathematica*, a Londra, il 5 Luglio 1687.

tore comune, pur se si sostanzia in scelte diverse. Alcune critiche restano più deboli, meno incisive: di Beccaria ve ne è uno soltanto. Ma anche una denuncia del sistema che rimane marginale, che non è così preoccupante per chi detiene il potere da essere considerata “sovversiva”, testimonia un clima che diventerà persistente, e una mentalità che sta cambiando, nonostante politicamente - e giuridicamente - sia ancora totalmente funzionale al potere dei pochi. E', comunque, un inizio. L'attività legislativa è taumaturgica per una società nuova, in quanto i suoi effetti si riflettono in modo immediato sul diritto e sulla società in generale.

Accade proprio a Napoli che la collaborazione tra filosofi e governo si realizzi in modo più ampio. Numerosi intellettuali ricoprono cariche pubbliche, in un tentativo riformatore che desta molte iniziali speranze ma, nel lungo periodo, è destinato ad arrestarsi davanti al timore dei sovrani dei moti rivoluzionari. Gli sforzi dei riformatori si scontrano col problema della feudalità, specie in Sicilia, ma nei domini borbonici, e segnatamente a Napoli, le dottrine illuministe hanno, a partire dal Vico, corifei come Giannone, Genovesi, Galiani, Filangieri, Pagano. Al pensiero, di forza dirompente, che il progresso civile delle nazioni sia *da costanti leggi prefinito non meno che il moto dei corpi* (Pagano 1785: 90), e che i principi eterni e immutabili del diritto penale derivino dall'*eterno esemplare* della natura (Cattaneo 1966: 45; 57-58), si affianca, tuttavia, quello, ben più conservatore, dei *riformatori*. Un chiarimento s'impone: l'idea che ogni riformatore settecentesco sia necessariamente un illuminista o un giacobino è fuorviante. Peraltro, se non è corretto etichettare come illuminista o rivoluzionario chiunque si sia battuto per le riforme o sia riuscito ad attuarle, non si può non considerare riformatore anche chi, sul piano ideologico e culturale, illuminista non è mai stato. E in base a questo assioma, se il crinale illuminista resta fondamentale per interpretare il retroterra culturale che sottende all'idea di progresso, si comprendono più facilmente le ragioni del mancato, o incompiuto, progresso in una terra dove le riforme vi furono ma le idee illuministe attecchirono poco. L'esigenza di una ulteriore e più approfondita analisi di questo tema avvincente, impone lo scandaglio della effettiva incidenza operativa degli illuministi e riformisti di fron-

te alle «due componenti che condizionano la pratica riformatrice: i principi, da un lato, e le forze sociali interessate, dall'altro», ovvero tra istanze culturali e pratica reale, superando le posizioni che privilegiano il ruolo del giacobinismo o del riformismo e assolutismo illuminati, specie in relazione alle derive risorgimentali (Scalia 1972: 102).

Illuminismo a Napoli e tentativo di riforme in Sicilia

Nel complesso quadro della lenta evoluzione delle istituzioni siciliane, tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, si susseguono fasi alterne nell'attuazione delle riforme, specie inerenti alla proprietà fondiaria, che toccano molti esponenti della grande nobiltà del Regno; l'opera di ridimensionamento dei privilegi feudali messa in atto dai Borbone e dai loro ministri illuminati, genera non pochi conflitti. I ceti dominanti della società siciliana, ben più che quelli napoletani, attraversano gli ultimi decenni del secolo ancorati a una strenua permanenza dell'antico, arroccati nella lotta per difendere la propria autoconservazione e i propri privilegi, piuttosto che cimentarsi con l'ardua politica di assicurare l'enucleazione, la proclamazione, e l'esercizio, dei diritti dell'uomo e del cittadino. L'azione politica del Viceré Domenico Caracciolo, e il suo attacco alla giurisdizione feudale e agli abusi che ne conseguono, può essere realizzata solo mediante il supporto di piccoli gruppi di opinione e di quadri dirigenti che collaborano alla realizzazione di una stagione innovatrice. La loro matrice culturale è contrassegnata dalla passione per lo studio - della storia, da una parte, e delle discipline matematiche e giuridiche dall'altra - che fornisce prospettive, anche politiche, alternative alle chiusure del passato.

Peraltro, il "risveglio dell'Isola", è annunciato dall'emersione di nuove esigenze della classe dirigente; gli studiosi coltivano relazioni culturali col continente, e, da parte del governo, un progetto concreto avvia la fondazione di istituzioni «incaricate di una moderna riqualificazione dei saperi, in grado di reggere il gravoso compito educativo e le esigenze della "gioventù studiosa", secondo la locuzione che appare nell'incarico di custodia della Biblioteca Regia di Palermo (1779)» (Cusumano 2016: XI e

n. 9). L'amministrazione borbonica intraprende iniziative come l'apertura dell'Accademia, con una nuova biblioteca, e quella della Reale Stamperia, che concorrono a imprimere alla cultura isolana un nuovo slancio editoriale e tipografico (Cusumano 2016: 19-33), e assume un ruolo di promozione della cultura scientifica (Ligresti 2011: 13), giocato tuttavia in una realtà articolata come quella siciliana, con picchi di eccellenza e ampi bacini di arretratezza.

Il ceto di raccordo tra gli intellettuali, per lo più appartenenti alla piccola nobiltà, e l'amministrazione borbonica, è quello degli *officiers*, funzionari pubblici e magistrati cresciuti numericamente nell'ultimo periodo spagnolo e durante il vicereame asburgico, soprattutto nelle città di Palermo, Messina e Catania, che hanno acquistato un'indipendenza economica, ma soprattutto politica, rispetto alla feudalità laica ed ecclesiastica (Sciuti Russi 1976: 347-348).

Lo smantellamento del latifondo che la monarchia prova ad attuare, a partire dall'introduzione del catasto, si concretizza in vari provvedimenti amministrativi. La politica riformista trova in Sicilia un valido alfiere nella persona di Tommaso Natale, Marchese di Monterosato (Alibrandi 2015: 8-11), membro di una famiglia della media nobiltà di Palermo, ove nasce nel 1733³. La sua precipua azione politica e amministrativa si esplica nel campo delle riforme istituzionali, come *longa manus* del governo centrale in diretto rapporto con Napoli: Maestro Razionale del Tribunale del Real Patrimonio, ha l'incarico di compilare le *Istruzioni* per censire i demani comunali e presiede la

³ Per una completa bio-bibliografia relativa a Tommaso Natale, si consenta il rinvio a R. Alibrandi, "Il «saggio sistema del signor Beccaria» Riflessioni politiche di un marchese siciliano del Settecento sul diritto penale", *Forum Historiae Iuris*, n. 12, 2015, pp. 1-27, in particolare pp. 8-10 e n. 45, e al recente "La «merveilleuse oppression» de la peine. Tommaso Natale, précurseur de Beccaria ou épigone de Leibniz ?", in P. Audegean, C. Del Vento, P. Musitelli, X. Tabet (a cura di), *Le bonheur du plus grand nombre. Beccaria et les Lumières*, Lyon, ENS Éditions, 2017, pp. 243-254. Per un quadro generale sul secolo dei lumi in Sicilia, cfr. i classici G. Giarrizzo, G. Torcellan, F. Venturi (a cura di), *Illuministi italiani*, VII, *Riformatori delle antiche repubbliche dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1965, pp. 965-977; G. Giarrizzo, *Illuminismo*, in *Storia della Sicilia*, vol. IV, Palermo, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, 1980, pp. 711-815;

Giunta delle censuazioni, fortemente voluta dal Caramanico, che, sebbene non riesca a concludere l'incarico di sottoporre a censo gli immensi possedimenti terrieri facenti capo alla manomorta demaniale ed ecclesiastica, dà tuttavia un impulso al rinnovamento delle zone rurali specie nella Sicilia occidentale⁴. Il marchese ha una vita lunghissima per i tempi; e molto prima del suo senile "rientro nei ranghi", la sua formazione culturale e l'esordio sulla scena pubblica sono fortemente influenzati dalla dottrina leibniziana, che conta, nel primo Settecento, illustri seguaci nel ceto dei siciliani colti⁵.

Gli epigoni di Leibniz in Sicilia a) un giurista

Il marchese di Monterosato, nell'ultima parte della sua esistenza, è dunque impegnato in prima persona nell'azione politica del Governo. Assertore della dottrina fisiocratica, collabora alla riforma del sistema feudale, intervenendo concretamente a scardinare le modalità di gestione delle rendite dei numerosi monasteri e l'assetto del latifondo. Si dedica, in buona sostanza, a ogni compito assegnatogli, con la serietà e la competenza adibite alla compilazione dell'opera per la quale è principalmente ricordato e alla quale abbiamo dedicato diversi studi, le *Riflessioni politiche intorno all'efficacia e necessità delle pene*, completate nel 1759, ma inedite sino al 1772, con cui contende a Cesare Beccaria il primato sulla primogenitura della teoria della riforma del diritto penale.

⁴ Nell'ambito dell'attività svolta come membro della Giunta, nel 1790 scrisse una *Rappresentanza a S.M. in cui si sostiene la validità della censuazione delle terre dette della Gazena di Acireale*, pubblicata nel 1793 a Palermo; a partire dal 1798, Natale ricoprì il ruolo di Luogotenente dell'Ispettore Generale delle Poste in Sicilia, e nel maggio del medesimo anno compilò una prima relazione sulla censuazione dei beni demaniali siciliani. Il 5 dicembre, Caracciolo diede le prime istruzioni esecutive. Nello stesso tempo, affidò al Di Blasi il riordinamento delle prammatiche del Regno, in vista di una riforma dei Codici, nel quadro del previsto rinnovamento giuridico.

⁵ Nell'ultimo scorcio del secolo, il Natale sarà arruolato tra i più stretti collaboratori dei viceré Caracciolo e Caramanico, per svolgere un incarico estremamente delicato, il censimento dei demani comunali.

Tornando agli anni giovanili del marchese, ricordiamo come la sua opera prima, il componimento in *versi toscani* sulla filosofia leibniziana, inneggiante al filosofo tedesco, invochi il risveglio dal lungo letargo in cui è caduta la Sicilia affinché si diffondano i lumi della ragione e ci si liberi del predominio culturale dell'Ordine dei Gesuiti. L'autore del libello, messo all'indice dal Santo Uffizio con un editto del 27 febbraio 1758, è accusato di discutere in essa «dei principi, ossia dei diversi gradi dell'umana cognizione, degli oggetti, e del principio della ragione determinante, ossia sufficiente, e di quello della contraddizione, della differenza tra le nostre cognizioni, ravvisata da Leibnizio, e ignorata prima dallo stesso Cartesio; e in fine delle dispute letterarie tra Leibnizio, Clairke, e Newton, e per incidenza della esposizione dei principi di Wolfio». Osando diffondere la filosofia leibniziana, Natale urta profondamente i Gesuiti, che ritengono la dottrina del filosofo di Lipsia «avversa alla religione» e cercano di «porre giù la dottrina del Leibnizio, e sfregiare la riputazione del Cento», che del Natale è stato il Maestro (Scinà 1825: 41- 43).

La proscrizione del libro ottiene, però, di accrescerne l'interesse ed evidenzia altresì il divario tra i «novatori» e le pastoie culturali del passato; nel diffuso clima di intolleranza religiosa, tutti coloro che si identificano come antigesuitici studiano Leibniz. Fino ad allora, i Gesuiti hanno spesso «tenzonato in Sicilia e fuori col Muratori, e coi Domenicani»⁶. Ma, dal 1758, si fanno un nuovo e potente nemico nell'Ordine benedettino di S. Martino in Palermo. «Il Cento, il Natale, Vincenzo Fleres, Lionardo Gambino, Simone Judica, e tanti altri divulgavano, e insegnavano le opinioni leibniziane, e di queste risonavano in Palermo i chiostrì, e i seminari, in maniera che gli stessi Gesuiti, se presto non fossero stati spenti, sarebbero divenuti ancor essi wolfiani» (Scinà 1825: 13-14, 36-37, 306 e ss). Ormai è evidente che i giovani siciliani pretendano un nuovo sistema di insegnamento e più ampi spazi di diffusione della cultura e di discussione, e che si vada enucleando un piccolo drappello di

⁶ Con riguardo a Ludovico Antonio Muratori, va sottolineato che il prelado modenese, il cui metodo si fondava su un razionalismo antimetafisico, esercitò l'influenza maggiore sulla cultura italiana, non solo del primo Settecento.

maestri tra i quali si colloca un brillante ingegno palermitano, Niccolò Cento, il cui nome circola tra gli intellettuali dell'Isola. Nel corso di questa evoluzione culturale, nonostante l'opposizione gesuitica, il *sistema* di Leibniz acquista proseliti (Casarubea 1983: 99-100), e proprio per il bisogno di *sistema*, Leibniz si diffonde ancor più che Newton, grazie anche al vigoroso apporto del Cento (Dollo 1984: 250).

Secondo le opinioni dei contemporanei, la filosofia di Leibniz in Sicilia, più che estimatori, trova addirittura *adoratori*: la sua universale dottrina che percorre l'intera Europa, annovera un certo numero di illustri pensatori fra i seguaci «de' dommi del Filosofo di Germania» (Di Paola Avolio 1794: 213), ed è nella deriva leibniziana che, nel passaggio dal razionalismo all'illuminismo giuridico, rimane il tardo giusnaturalismo di Tommaso Natale, come si evince dall'opera fondamentale. Nel giusnaturalismo Natale si è formato, e in questo ambito, seguita la *diritta maniera di ragionare* che conduce all'avvio dello studio delle matematiche e delle fisiche, come *del diritto naturale, e della morale e della politica*, rimane anche quando, ormai maturo, revisiona la sua opera (Scinà 1825: 92- 93). Da Leibniz deriva la distinzione tra il diritto naturale, perfetto in quanto emanato dalla ragione divina, e il diritto positivo, le cui leggi possono anche essere ingiuste, ma comunque necessarie «perché si tengano in freno gli Uomini corrotti, e si stabilisca il buon ordine e la sicurezza dello stato civile» (Natale 1772: 171). Secondo i dettami del maestro, la giurisprudenza è una “scienza esatta” che, in quanto tale, si presta a essere interpretata e ricostruita come la matematica o la fisica. Se le leggi restano *oscur e confuse*, la giurisprudenza non può che essere incerta (Leibniz 1951 [1677]: 122); ecco quindi la necessità della riforma dell'ordinamento giuridico romanistico. Quasi un'equazione matematica.

D'altra parte, l'impegno teoretico del nobile siciliano ha preso l'avvio proprio dall'incontro con il matematico e fisico Niccolò Cento, il quale dedica all'insegnamento pressoché tutta la propria vita⁷.

⁷ Si veda sul punto l'intero capitolo *I Leibniziani in Sicilia nel Secolo Decimottavo* del Libro I di Vincenzo Di Giovanni, *Della filosofia moderna in Sicilia libri due*, pp. 68-123, in particolare pp. 71-73 e, altresì, il più recente articolo di A. Bri-

Già sul finire del Seicento, Christian Thomasius, nella *Introduzione alla Dottrina della ragione* (1691) e nell'*Introduzione alla dottrina morale* (1692), ha assunto posizioni antimetafisiche, sostenendo l'idea della sana ragione contro l'ignoranza; nel 1712, Christian Wolff, pubblica i *Pensieri razionali sulle forze dell'intelletto*, redatti in tedesco per favorire la costituzione di una sfera pubblica aperta e intelligibile dai ceti medi. Le certezze di Wolff riguardo al valore della razionalità di tipo matematico-deduttivo e alla forza chiarificatrice della ragione prendono l'avvio dall'influenza di Leibniz nell'area germanica (Pasta 1998: 487-523); e come seguace del razionalismo, il Cento diviene cultore e diffusore in Sicilia della filosofia di Leibniz e Wolff.

Dal suo incisivo insegnamento trae ispirazione una generazione, sia pure con i necessari limiti spazio-temporali. Abbiamo in altra sede trattato, nei particolari, del dibattito sul marchese di Monterosato precursore delle riforme penali; in un quadro più generale, la cultura che gli dà gli strumenti, e il coraggio, per inneggiare al filosofo di Lipsia, e per far parte del ristretto circolo che gravita nell'orbita del Cento, costituiscono interessanti spunti di indagine, specie riguardo all'intrinseco legame, ora dissolto, almeno in apparenza, tra filosofia e scienza, al tempo in cui il linguaggio dei processi cognitivi è il medesimo e si ravvisano nella matematica, e nella filosofia, le discipline più antiche e più intimamente correlate.

Nel Settecento la fisica e la matematica postulano, non meno del diritto e delle altre scienze sociali, la creazione di un linguaggio che descriva i mutamenti in atto e la rivoluzione scientifica che si va compiendo. Ed è la matematica che *inventa* un suo autonomo linguaggio «universale quanto il linguaggio naturale» che è «soprattutto il linguaggio della scienza, ma di una scienza particolare, inedita». Il linguaggio algebrico diverrà, nel XVIII secolo, la forma della descrizione meccanica (Borzacchini 2015: 28). Leibniz, agli inizi del secolo, lo considera ancora solo un parziale strumento di calcolo; il progresso scientifico si manifesta, piuttosto, nel perfezionamento di un linguaggio universale, destinato ad ampliarsi quanto più la scienza si sviluppi e

gaglia e P. Nastasi, *Due matematici siciliani della prima metà del '700: Girolamo Settimo e Niccolò Cento*, che ben traccia la figura del poco noto scienziato.

dimostri che non vi è niente al di sopra della ragione, e che tutto si può conoscere supponendo maggiore informazione di fatti, organi più perfetti e intelletto più alto (Leibniz 2011 [1703]: 531). In buona sostanza, se per Illuminismo s'intenda innovazione profonda, gli illuministi siciliani, pochi in verità, sono, ancorché filosofi, matematici.

b) un filosofo e teologo

Il Settecento siciliano è ricordato dai posteri come il secolo dei *sommi uomini*, ai quali si deve il fiorire *in ogni maniera di scienze e di lettere*, che incentrano la riflessione sulla inconsistenza dei vecchi sistemi e metodi, sulla *nullità* della filosofia dominante. È necessario emanciparsi dalla barbarie che *inceppa gli spiriti*. I siciliani provano dunque a sostituire, nel campo delle scienze naturali, il buon senso e la ragione all'autorità mediante la sperimentazione, l'osservazione e il calcolo, e in quello filosofico e teologico, alle *speculazioni sofistiche* e ai sistemi tradizionali, l'esame diretto delle infallibili verità della rivelazione, decontaminandole dalle manipolazioni e da una metafisica ormai ingombrante. Tra coloro che hanno reso possibile, diradate le ombre, l'emersione *del vero, del luminoso, del solido* in ogni ramo dello scibile umano e la diffusione dei nuovi dettami della filosofia e delle scienze, verranno ricordati, nel primo Ottocento, oltre al Cento, i matematici Benedetto Castrone e Melchiorre Spedalieri; per la filosofia e la teologia, «il Cari, il Barcellona, l'ab. Evangelista di Blasi, il Gregorio, il Miceli, lo Spedalieri, il Fleres» (Bertini 1819: *ad vocem*). Quest'ultimo, filosofo e giurista, che insegna filosofia dapprima privatamente, quindi nel seminario di Monreale fino al 1765 (ove gli succede nella cattedra il Miceli), poi in quello Arcivescovile di Palermo, infine presso il Regio Studio (Di Giovanni 1868: 107), è a Palermo «uno dei principali critici di Cartesio, divulgatore del pensiero di Leibniz e confutatore di Hobbes e Spinoza», mentre il filosofo e teologo Nicola Spedalieri, personaggio di grande spessore, insegnerà anch'egli nel seminario di Monreale - presso il quale si è formato ed è stato allievo del Miceli -, matematica, filosofia e teologia (Giurintano 1998: 11-20).

Tra i teologi più accreditati, vi sono Francesco Cari e l'ecclesiastico Antonino Barcellona (Di Marzo Ferro 1853: 90), che produce una cospicua messe di saggi, molti inediti, alcuni dei quali dati alle stampe per opera di amici ed estimatori, e non solo in Sicilia. Nasce a Palermo nel 1726, da una famiglia onorata ma povera. Compie gli studi di filosofia, teologia e morale presso i Gesuiti. Conseguita la laurea dottorale in teologia, cerca di completare la propria formazione mediante la lettura dei classici, principalmente Galileo, Cartesio, Malebranche e Leibniz, e l'approfondimento delle scienze matematiche e fisiche, come anche dell'architettura e dell'archeologia. Diviene quindi allievo di Niccolò Cento, e si dedica allo studio della fisica e della matematica del Newton, oltre ad apprendere il greco e l'ebraico. In quanto ormai privo dei genitori, viene accolto nella congregazione dei Padri dell'Oratorio di san Filippo Neri, e dopo l'opportuna preparazione riceve gli ordini sacri per poi dedicarsi completamente agli studi. Adempie agli obblighi del suo ministero, e per un cinquantennio è predicatore acclamato, tanto che molti ecclesiastici intervengono a quelle che vengono considerate lezioni di teologia. Dopo aver presieduto la biblioteca della Congregazione, ricopre un nuovo incarico che gli permette di dedicarsi in modo definitivo alla speculazione filosofico-teologica e di tradurre nella pratica dell'insegnamento l'impegno teorico. Diviene, difatti, il docente del corso di teologia per i giovani chierici della sua congregazione. Redige una *Introduzione generale alla Teologia dogmatica*, un corpo completo di lezioni, e continua a coltivare con passione la ricerca sulle Scritture, componendo molte opere sia teologiche che filologiche⁸. Muore nel 1805 (Ortolani 1819: *ad vocem*).

Il rapporto con Niccolò Cento, per l'orfano assetato di conoscenza, ha una valenza formativa peculiare: il Maestro lo toglie *in tempo dai vizi della scolastica*, e, con attitudine genitoriale, lo istruisce, più che con rigore, con affetto e cura, partendo dalla

⁸ Tra le opere principali, apparse postume, si collocano: *La felicità de' Santi*, pubblicata a Palermo nel 1800; *Parafrasi dei libri de' Profeti*, preceduta nel 1826 dal saggio a se stante *Parafrasi della profezia di Abdia*, in cinque tomi, stampata a Venezia presso Andrea Santini tra il 1827 e il 1828; *Parafrasi de' quattro Evangelii* (Palermo: Stamperia Oreetea 1839).

filosofia, soprattutto nella matematica, nelle scienze e nelle lingue. In buona sostanza, imprime un'impronta razionalistica al suo pensare, gli *raddrizza la mente*. Questo *ammaestratore di una generazione fortunata*, così come col Natale, e con molti altri, fa sì che la giovane intelligenza del Barcellona si evolva in modo corretto e si apra alle scienze e alle lettere, come alle arti. L'allievo gliene serba eterna gratitudine (Bozzo 1851: 36-38). Pur se destinato a intervenire in un campo del sapere specifico come la teologia, mantiene nelle opere, che hanno un chiaro scopo didattico, l'intento, che è stato del Maestro, di provare a rendere un corpo dottrinale di facile apprendimento. Il compito non è facile quando si ragiona di metafisica; eppure, anche la disamina di paradiso e inferno, di peccati e punizioni, esprime quella visione giusnaturalistica che mira, in generale, al miglioramento dei costumi, perseguendo la speranza di *far venire in perfezione tutto il genere umano* (Bozzo 1852: 40). E, pur nella visione religiosa e nell'anelito alla grazia, se la rivendicazione per il genere umano del diritto alla speranza riecheggia lo *jus naturale*, l'affermazione della necessità dell'istruzione mostra chiara l'impronta razionale. Lo stesso Gesù Cristo, oltre al magistero spirituale, ha voluto nella sua Chiesa una pubblica scuola presso la quale si possa essere ammaestrati. I maestri che vi insegnano sono i Padri «che a regger la Chiesa sono stati posti dalla Provvidenza divina sin dal principio, i quali dopo aver istruiti a viva voce, e con gli esempi di una santissima vita» hanno lasciato opere scritte per spiegare le Scritture. La stratificazione delle interpretazioni, però, ne ha reso difficile la comprensione, e pur nella venerazione dei Padri della Chiesa, è meglio *credere a Dio piuttosto che agli uomini*, i quali sono caduti in errore perché attingono ai *rivi* - i libri degli ascetici - e non alla *sorgente* che è la sacra scrittura. Da raffinato biblista, imposta lo studio col fine di dare un fondamento positivo e storico alla teologia, contro la retorica dominante e, sulla scorta degli insegnamenti ricevuti, è tra i primi teologi ad applicare il metodo comparativo nell'analisi dei Libri Sacri, attenendosi per quanto possibile al loro senso letterale, cercando di interpretarne i passi oscuri e le contraddizioni lavorando direttamente sui testi⁹, e

⁹ Il Barcellona, che si era specializzato nella conoscenza del greco e dell'ebraico, acquisì una vasta erudizione con la quale affrontò gli studi di storia sacra,

non solo con intenti filologici. Il pratico risvolto della dottrina deve essere, adesso, *reformar la vita*: bisogna recuperare l'uomo offrendogli la speranza. Non solo virtù teologale, la fiduciosa e ottimistica previsione rispetto al presente e al futuro, è sempre preferibile alla minaccia d'una pena. L'aspettativa umana deve essere più legata alla speranza del premio che al timore del castigo. L'esperienza insegna come, nonostante l'autorità pubblica preveda una serie di sanzioni, e si abbiano sempre davanti agli occhi *le forche, le ruote, ed ogni altro genere di morte o di tortura assegnato dalle politiche leggi ad ogni misfatto*, non sono di certo stati eliminati dalle città *gli omicidi, i ladronecci, le furberie*. Anzi, a dispetto della severità delle leggi, vi sono moltissimi malfattori, per i quali la pena non ha forza cogente sufficiente. Il teologo immagina possibile «che in ciascuna repubblica si dispensasse ogni anno a ciascuno, che mal non ha fatto, ricco e considerabile premio»; e in questo caso «facilmente potrebbe accadere, che vacassero per qualche anno tutti i criminali magistrati della Città e se ne stessero oziosi i sargenti, ed il boja». Nella corte del principe, coloro che lo attorniano sono *alienissimi dal commetter delitti pubblici*, perché sperano di conquistare la grazia del sovrano, di ottenere dignità sempre maggiori (Barcellona 1800: 12-15). La speranza è dunque un deterrente dal *mal fare*. Stando all'esperienza, non si può ragionevolmente negare che il desiderio di un premio sia di maggiore incitamento che il timore del castigo, e che sia più facile ubbidire a un superiore che si ama, che a un altro per il quale non si prova amore. La legge di Dio sarà osservata più facilmente per la speranza del paradiso, che per il timore dell'inferno. Similmente, riguardo alle leggi umane, discutendo di premi e castighi così come avviene per le leggi divine, vi è una differenza sostanziale tra speranza e timore: quest'ultimo non genera nessun amore verso il legislatore, che è temuto, e considerato solo come giudice e vendicatore. La speranza, invece, consentirebbe di vederlo come il benefattore nelle cui mani è posta la felicità dell'uomo (Barcellona 1800: 16). Gli echi del diritto naturale, sebbene in tono minore, risuonano evidenti come nell'opera del Natale. Il fine che Barcellona si propone, piuttosto che la riforma della mate-

antichità ecclesiastiche, biblistica e patrologia (Traniello 1964: *ad vocem*).

ria criminale, è la riforma ecclesiastica. In un periodo nel quale la Chiesa sta subendo «gravi danni» mentre «si negava Dio ed i Santi, il vangelo e la fede», e a causa dei «danni di oltre alpe» l'Italia «era sbigottita e la Sicilia sconsolata», lo studio della religione non è solo utile *contro gli errori correnti*; ma, in quanto volto *ai bisogni de' popoli civili* (Bozzo 1852: 53), appare di grande efficacia, in special modo quando si avvalga di un metodo razionale piuttosto che di speculazioni o retaggi metafisici superati.

Il Maestro. Il matematico Niccolò Cento nel rarefatto orizzonte dell'Illuminismo siciliano

Nell'immenso cielo della storia del pensiero, quello di Niccolò Cento è un astro di breve durata. Reputato il più grande matematico palermitano della seconda metà del XVIII secolo, rimane tuttavia sostanzialmente un didatta, e, poiché non pubblica i suoi studi, si auto-consegna a un precoce oblio.

Nel *Prospetto letterario* per la storia della Sicilia, uno storiografo del calibro di Domenico Scinà (ricordiamo che l'abate è, tra l'altro, un dotto fisico) nel descrivere il secolo dei Lumi e le innovazioni che coinvolgono, sia pur marginalmente, anche la Sicilia, non può tacere dell'abbrivio impresso al rinnovamento culturale da un sovrano *la cui memoria è cara agli isolani*: Carlo III, al cui tempo *più soda e generale divenne la cultura*. Il sovrano affida a personaggi illustri il governo dell'Isola, distribuisce cariche e onori secondo giustizia, è cauto e avveduto nella scelta dei vescovi. Si hanno così prelati come «Antonio de Requesens in Siracusa, Andrea Lucchesi-Palli in Gergenti, Francesco Testa in Monreale, Salvatore Ventimiglia in Catania, Girolamo Gravina in Patti, che, gareggiando quasi tra loro, insieme concorrono a svegliare gl'ingegni, e a promuovere nelle varie città i buoni studii e le utili discipline». In sostanza, il potere politico favorisce gli studi e le Accademie. Nel trattare *Dello studio delle matematiche e delle fisiche discipline*, lo Scinà ricorda come, a partire dal 1750, diversi intellettuali provino a intraprendere una nuova *maniera di filosofare*. E il primo segnale di questa novità è la passione verso le *cose matematiche* «dalle

quali erano stati alieni nella prima metà del secolo, e verso le quali si volsero in quel punto con gran sollecitudine» (Sci-nà1825: 3-10). La spinta agli studi in questo campo è data, anzitutto, dal seminario dei Teatini, i quali sin dal 1728 hanno aperto a Palermo un collegio per l'educazione dei giovani nobili, vi hanno chiamato a insegnare valenti professori, e, in un'epoca nella quale gli studiosi non sono ancora *iniziati nella geometria*, decidono di abbandonare le dottrine legate alla scolastica e di promuovere la diffusione della scienza. Nell'ambito della transizione culturale, un personaggio di primo piano è il gesuita Melchiorre Spedalieri, matematico e architetto, che insegna per trent'anni la geometria presso il Collegio Grande di Palermo. Spedalieri ha tra i suoi allievi Niccolò Cento, il quale è così versato nello studio delle scienze matematiche da diffondere in tutta la Sicilia lo studio della geometria e dell'algebra, sicché divengono *parte principale della pubblica istruzione*. Obiettivamente, «tutte queste cose non formavano certamente uno stato di grandi lumi: però rimuovendo gli spiriti dalla miseranda scolastica, li avviavano verso migliore carriera. Non erano più ignote le dottrine di Cartesio e di Leibnizio, si abbracciava il sistema di Ticone¹⁰, ma si vedeva più conveniente quello di Copernico, non

¹⁰ Meno conosciuto del geniale e "rivoluzionario" Nicola Copernico, la cui opera *De revolutionibus orbium caelestium libri VI*, del 1543, collocando il Sole, e non la Terra, al centro del cosmo, in antitesi a quanto stabilito dal vecchio sistema del mondo, e segnando così con la teoria eliocentrica l'avvio della rivoluzione scientifica (De Pace 2009: 3-16; Gratton 1987: 99-116; Rigutti 1999: 63-71; Rossi 1973), Ticone (versione italiana del nome dell'astronomo danese Tyge Brahe), nato nel 1546 a Knudstrup, iniziò gli studi astronomici dopo aver osservato l'eclisse di Sole del 21 agosto 1560; nel 1572 osservò l'apparizione di una stella Nova in Cassiopea, osservò il fenomeno per tutta la sua durata, fino al 1574, dedicandogli un'opera. Nel 1576 Federico II di Danimarca gli fece dono dell'isola di Ven nel Sund, ove costruì gli osservatori Uraniburgum e Stellaeburgum, nei quali lavorò per un ventennio. Osservò la cometa del 1577, e ne studiò la traiettoria; collezionò moltissime osservazioni, poi servite a Keplero per la formulazione delle sue leggi. Caduto in disgrazia presso il nuovo Re Cristiano IV, si trasferì dapprima ad Amburgo quindi a Praga, ove morì nel 1601. Il suo "sistema" del mondo, cui Acerbi fa cenno, in parte eliocentrico e in parte geocentrico, «prese quello che poté dal sistema di Copernico, vale a dire il movimento di tutti i pianeti intorno al sole, ma fece girare il sole stesso, accompagnato da tutti questi pianeti, intorno alla terra» (D'Alembert, Bossut, de La Lande, de Condorcet 1800: 181-183).

seguito solamente per timore che fosse contrario alla Bibbia; e la disposizione era già preparata pei migliori metodi conducenti allo studio delle utili discipline» (Acerbi 1825: 185-186).

Il ruolo di Niccolò Cento, riuscire a *volgarizzare* la geometria, è centrale: il suo assiduo e lungo insegnamento della disciplina a Palermo, vale a diffonderla in tutta l'Isola. In buona sostanza, Cento rende la geometria "popolare" per quanto possa esserlo in Sicilia, e riesce altresì nell'intento di far comprendere al ceto più colto, quello che, a sua volta, si occupa di istruzione, e, segnatamente, agli ecclesiastici, come una buon percorso di studi debba necessariamente iniziare dalla scienze matematiche. In buona sostanza, tutto quanto concerne l'istruzione - istituzioni, insegnanti, materie di insegnamento - è da rinnovare, perché l'istruzione, e, precipuamente, l'istruzione pubblica, madre dei comportamenti sociali virtuosi, va riformata. Lo Stato deve farsi carico dell'educazione dei sudditi, rispondendo all'interesse della comunità riguardo alla realizzazione degli scopi dell'educazione (Natale 1772: 127-132)¹¹.

Se le matrici dell'Illuminismo non sono riducibili a un'unica formula, a unire il movimento è, difatti, la volontà di incidere sulla società attraverso l'educazione delle *élites* e il progressivo controllo dell'opinione pubblica, per il benessere e la felicità degli uomini. L'Illuminismo non è volto a una mera speculazione dottrinale, ma a promuovere gli interessi propri della dimensione politica del dibattito intellettuale; si riconosce in un progetto politico legato all'affermazione dei diritti individuali, e promuove la concezione antidogmatica del sapere. Emerge un nuovo concetto di verità del sapere, non più dato immutabile «da riproporre e chiosare per le generazioni future - come di fatto avveniva per il tardo aristotelismo delle scuole e per l'esegesi biblico-evangelica delle Chiese -, ma piuttosto un processo in continuo divenire, come un contributo aperto all'apporto dei posteri sarà, tra il 1751 e il 1765, la grande *Enciclopedia* di Diderot e d'Alembert, basata su fondamenta empirico-razionalistiche dif-

¹¹ Come molti intellettuali dell'epoca, fra i quali Beccaria, Tommaso Natale auspicava un'istruzione pubblica e laica, tematica, quest'ultima, che lo accomunava ai principali illuministi italiani, quali il napoletano Antonio Genovesi, ed europei come Montesquieu.

facilmente pensabili senza la rivoluzione scientifica secentesca» (Pasta 1998: 490).

In modo scambievolmente, la verità del sapere connota l'evoluzione della scienza moderna, e la scienza fisico-matematica fornisce il modello di ogni tipo di sapere (Severino 2002: 95). Anche nell'Isola, si assiste così a uno *spettacolo novello*, quello dei vescovi «che bramosi di riformare gli studi delle loro diocesi, andavano in traccia di geometri, e questi conducevano a stipendi, e teneano in onore» e fanno a gara a procacciarsi l'apporto di illustri scienziati perché insegnino nei seminari le *cose matematiche*, assolvendo così al compito di *assodare e pulire l'istituzione letteraria di quel clero*. Circolano i nomi di Euclide e di Apollonio, di Vieta e di Cartesio, di Galileo e di Newton: si tratta di un primo passo della cultura siciliana, compiuto *dopo il 1750*, quando anche gli *spiriti più incerti* sentono il richiamo della scienza, seguono la *moderna filosofia*, ripudiano la scolastica e iniziano a gustare *la sodezza e l'evidenza delle matematiche*. Pochi compiono reali progressi, tanti, però, sono *solleciti delle matematiche*. Al tempo, l'insegnamento pubblico è tuttavia affidato ai Gesuiti, ed è consolidato l'uso di insegnare la geometria congiuntamente alla metafisica e alla fisica, insieme alla teologia e alla morale. I docenti, «distratti ed aggravati dallo insegnamento di più scienze, o di più facoltà, non aveano l'ozio e il tempo di farsi molto innanzi nelle alte matematiche. E però tutti studiavano gli elementi, molti ne erano i maestri, e a pochi era concesso di giungere alla meta» (Scinà 1825: 10-14).

La mancanza delle cattedre di matematica non frena però l'interesse verso la disciplina da parte di *quegl'ingegni, che invaghiti della bellezza della scienza, si avvanzarono generosi ne' calcoli de' moderni*. Niccolò Cento, avviato allo studio dell'algebra dal padre Spedalieri, inizia, ancor giovane, a insegnare le scienze matematiche privatamente, quindi nelle istituzioni pubbliche, riuscendo nell'intento di renderne agevole la comprensione ai giovani, che lo venerano come *il più solenne maestro*. Poco più che ventenne insegna presso la Scuola di medicina, mantenuta dal Senato di Palermo nello Spedale

Grande; diverrà in seguito professore nella Reale Accademia degli studi di Palermo¹². Gli si deve l'introduzione in Sicilia del metodo del calcolo differenziale «sotto la scorta del Wolfio; diede a conoscere il Mclaurin, e la dotta prefazione di costui sulla geometria degli antichi; iniziò i nostri all'opera immortale de' principii matematici del Newton» (Mira 1875: 216). Attorno a lui si riunisce un circolo di giovani *vaghi del sapere*, che vengono formati principalmente nello studio della geometria. Nella vasta area delle *severe scienze*, spazia dallo studio delle *pure matematiche* a quello della fisica. Il suo maestro, lo Spedalieri, ha aperto la strada alla speculazione scientifica in Sicilia, stilando una sinossi delle misure di lunghezza e comparandole con quelle dei paesi stranieri: determina con precisione il *palmo* di Palermo «e questo inciso in bronzo, e diviso in parti decimali avea collocato a pubblica norma presso il curator del misure. Avea del pari il palmo di Palermo riferito a quello di Messina, al piede di Francia, di Inghilterra, del Reno, e all' altro degli architetti, e la relazione, che correva tra questi e quello, avea espresso coll' esattezza, che maggiore sapea» (Scinà 1825: 27-36). Il gesuita non giunge a pubblicare la sua opera, che comunque viene stampata nel 1753 a Palermo, per i tipi di Bentivegna, col titolo *Mensurae longitudinis plurium regionum ad mensuras siculas exactae*. La fisica diviene una scienza coltivata ovunque, nei seminari come nelle Accademie, presso le quali si eseguono esperimenti pubblici. E il Cento non manca di essere attivo anche in questo campo, insegnando la fisica newtoniana.

Non solo riguardo alle scienze matematiche e fisiche, ma anche nel campo della filosofia e del diritto, fino al 1750 nessuna novità di rilievo è penetrata nell'Isola; ecco che Niccolò Cento appare un antesignano, l'alfiere della "chiarezza" nelle tenebre

¹² L'abate Niccolò Cento nacque nel 1719 da Geronimo e Domenica Riggio a Palermo, ove morì nel 1780. Allievo del padre gesuita Melchiorre Spedalieri, giovanissimo si dedicò, presso la sua abitazione, all'insegnamento privato dell'algebra e della geometria seguendo il metodo cartesiano. Venne nominato, nel 1744, professore di matematica nella Scuola medica, a quel tempo tenuta dal Senato palermitano nello Spedale Grande. Sulla sua formazione culturale ebbero massimo peso Newton, Leibniz, Wolff, Gravesande, Muschenbroeck, Pietro Di Martino, Desaguliers. Coltivò tra i suoi interessi principali filosofia e fisica, rielaborando in forma originale alcune delle più avanzate teorie del tempo, nel tentativo di coniugare empirismo e razionalismo.

dell'ignoranza, come recitano due sestine dedicate al matematico¹³:

*Ed or tu mio dotto e chiaro Cento al cui
Fonte io bevvi quel ben
Tu che sedendo al bell'Oreto in riva,
Tu primo in mezzo a così buie e dense
Tenebre d'ignoranza erger potesti
D'alto saper sì luminosa lampà;
Onde il nostro soave almo terreno
Cominciò a scorgere dietro a' tuoi vestigi
La via, che a sapienza il piè conduce.
Segui or l'impresa e dentro i petti imprimi
Alto desir di propagar quei nomi,
Quei sacri nomi onde Germania è grande.*

La filosofia leibniziana contribuisce dunque ad aprire il chiuso orizzonte siciliano, fermo nelle pastoie d'una cultura formalistica: *straniatasi* l'Isola «dalle lotte internazionali; rimasta essa fuori del processo di formazione della moderna della moderna coscienza europea; esclusa dai centri di più attiva vita economica; inariditisi ormai i principi che avevano governato l'etica medievale, l'orizzonte dei siciliani si restrinse ai problemi locali, la loro vita intellettuale andò svuotandosi, la vita morale decadde nel formalismo e nella casistica» (Romeo 1973: 101; 3). Valori e sistemi legati al mondo della nobiltà continuano a dominare, ancora in pieno XVIII secolo, in un territorio che è rimasto la roccaforte della feudalità e, dal di fuori, dà l'impressione di un mondo statico e chiuso (Candeloro 1961: 152). Favorita dalle iniziative culturali di una ristretta aristocrazia illuminata, come quella di cui fa parte Antonio Lucchesi Palli, principe di Campofranco, «l'intelligenza libero-muratoria insulare, da Francesco Cari a Niccolò Cento, da Andrea Gallo a Lionardo Gambino, da Giovanni Meli a Monsignor Salvatore Ventimiglia, fino a Tommaso Natale, marchese di Monterosato,

¹³ Dai versi dedicati al Cento dall'allora giovanissimo Tommaso Natale, nell'opera prima, la *Filosofia Leibniziana*, apparsa a Firenze nel 1756, si evince la venerazione verso il Maestro e l'ammirazione per le dottrine germaniche e segnatamente per il Leibniz. (Natale 1756: 104); (Scinà 1825: 39-30).

fu profondamente attratta ed influenzata dalle speculazioni metafisiche di Gottfried Wilhelm Leibniz». Il progresso scientifico, in base ai dettami leibniziani, permettendo una maggiore conoscenza dell'Universo, conduce a una maggiore conoscenza di Dio, Creatore del medesimo. Questo presupposto acuisce l'interesse degli scienziati siciliani massoni per la vulcanologia, l'astronomia, l'aerostatica, la geologia, la mineralogia e la natura in genere (Di Castiglione 2006: 109; 185); e il Cento influenza, oltre al Natale, allievi quali il duca di Villarosa, il marchese di Santo Isidoro, il principe di Rammacca, il duca di Villartisa, e molti altri che, «lasciando gli insegnamenti gesuitici, accorsero a quelli di Cento» (Scinà 1825: II, 18), come anche i citati Rosario Gregorio e il padre Antonino Barcellona (Brigaglia, Nastasi 1981: 250).

Quando *leggere la metafisica, e le meccaniche*, non gli consente più di provvedere ai bisogni della sua famiglia, il matematico ha la necessità di svolgere altri mestieri per sbarcare il lunario¹⁴; le necessità economiche, lo costringono a sospendere l'insegnamento per esercitare una attività più redditizia, quella di sensale di frumenti¹⁵; probabilmente, però, costituisce una concausa l'aspro scontro culturale tra innovatori e gesuiti, culminato nel 1758 proprio con la condanna, della quale si è detto, da parte dell'Inquisizione della *Filosofia Leibniziana* del Natale, nella quale in modo manifesto il Cento viene riconosciuto come il Maestro di una generazione: nel contempo, con valenza negativa, un tale ruolo gli viene attribuito anche dal ceto ecclesiastico dominante. L'ipotesi appare confermata dal fatto che, dopo dieci anni, egli ritorna all'insegnamento divenendo il primo professore di matematica nella Real Accademia di Paler-

¹⁴ Tra le molte, preziose informazioni che lo Scinà riporta sul Cento, vi è quella che il matematico palermitano sia stato anche un sensale di frumenti, argomento sul quale aveva scritto una memoria. Inoltre dà notizia del fatto che presso la Biblioteca del Comune di Palermo (ove sono tuttora) vi siano *ancora manoscritte* «le sue istituzioni, che ampia testimonianza ci fanno del suo nobile ingegno, del suo saper matematico, dell' utilità de' suoi insegnamenti». (Scinà 1825:19).

¹⁵ «A sopperite i bisogni della famiglia non potendogli bastare lo stipendio delle lezioni che dava, fu obbligato a fare il sensale di frumenti, ed all'uopo scrisse una memoria che rimase mss. Sul negoziato dei frumenti detto a calare». (Mira 1875: 216).

mo, e ciò accade proprio «dopo la espulsione dei Gesuiti nell'anno 1768» (Mira 1875: 216). A Palermo, diventa membro dell'Accademia del Buon Gusto; insieme ad altri intellettuali fa parte altresì dell'Accademia della Galante Conversazione, fondata dal principe di Campofranco, della quale anche il marchese Natale è membro (Narbone 1851: 109): come si vede, son nomi che si ripetono nel panorama culturale isolano. Viene altresì annoverato tra i membri onorari nazionali, quale Accademico della *Reale Accademia delle Scienze* con sede a Napoli (Del Re 1830: 169-170). La situazione economica migliora negli ultimi anni della sua vita quando diventa uno dei professori meglio pagati dell'Accademia palermitana. Riferimenti scientifici della vasta formazione del matematico, particolarmente innovativa nella cultura siciliana del Settecento, sono Newton, Leibniz, Wolff che, rielaborati in maniera originale, vengono contrapposti al cartesianesimo e allo scolasticismo.

La nuova fisica newtoniana e il metodo sperimentale sono interpretati come strumento di rinnovamento filosofico, nell'ambito di una concezione in cui razionalismo ed empirismo - Leibniz e Newton - non sono in conflitto tra loro ma armonizzati. Il matematico palermitano precisa concetti e definizioni di grande interesse metodologico ed epistemologico anche in relazione alla nascente scienza economica, ma, dopo la sua morte, le sue opere sono dimenticate, per un verso in quanto la cultura illuminista siciliana manca di un retroterra profondo, valido allo sviluppo del quadro di riferimento teorico proposto dal Cento, e, per un altro, a causa del fatto che nessuno dei suoi manoscritti sia stato dato alle stampe, e quindi sia stato reso fruibile in modo immediato dalle generazioni successive. Tali manoscritti, che sono i testi, in latino, delle sue lezioni di fisica e matematica, sono tuttora custoditi presso la Biblioteca Comunale di Palermo¹⁶. Come è stato notato, in occasione della scomparsa del prelado, non appaiono i consueti necrologi promananti dal ceto ecclesiastico, né dall'ambiente colto, o da par-

¹⁶ Il *Fondo Cento* è custodito presso la Biblioteca Comunale di Palermo e consta di cinque fascicoli. Le notizie sul fondo e sui manoscritti, corredate da note bibliografiche sull'autore, sono date da S. Cutrona e P. F. Asso, i quali hanno curato la voce *Cento Niccolò* per l' "Archivio Storico degli Economisti".

mananti dal ceto ecclesiastico, né dall'ambiente colto, o da parte delle Accademie delle quali era membro (Brigaglia, Nastasi 1981: 251).

Viene ricordato, nei secoli successivi, in modo sporadico, quando si traccia un generico quadro della cultura scientifica isolana: «Le scienze sono state pure con lieto volto ricevute dai nostri. Nei primi anni del secolo XVIII molti conobbero l'impaccio della scolastica nella filosofia, e l'animo, e le fatiche posero, onde prestamente uscirne. Infatti Giacomo. Longo nel 1716 forte sospingeva i Siciliani ad abbandonare Aristotile, e le sottigliezze scolastiche, nuova maniera additando di filosofare [...] Tommaso Campailla da Modica promulgò ed abbellì con leggiadria la dottrina del Cartesio, [...] applicando il Cartesiano sistema alla spiegazione dei fenomeni naturali, talora ampliandolo, e alcuna volta modificandolo. Poscia molti si distinsero nelle scienze. Niccolò Cento, il Marchese Natale nella filosofia [...]. Nella matematica spiccò il menzionato Niccolò Cento» (Maggiore 1831: 265). E, al di là delle notizie fornite dallo Scinà, e quindi dal Di Giovanni, anche il Mira ne traccia un brevissimo profilo definendolo *ottimo matematico*, e aggiungendo a quelli già noti il dato che sia stato docente del teologo Antonio Barcellona, che con lui studia la matematica, la fisica, le belle arti e principalmente l'architettura (Mira 1875: 82; 186).

Il saggio più risalente del matematico palermitano è il *De Philosophia Tractatus*; il testo consta di due parti, precedute da un preambolo sul metodo filosofico, in cui si tratta di logica e ontologia richiamandosi al pensiero di Wolff, e si individua la filosofia "pratica" nella politica e nell'economia¹⁷. Il manoscritto dei *Philosophiae sive Physicae Prolegomena*, del 1744, l'anno in cui Cento comincia a insegnare presso la facoltà di Medicina, costituisce la terza parte del lavoro. Vi si tratta di filosofia naturale, ovvero di fisica e di cosmologia, soprattutto con riguardo ai problemi di metodo, discussi in relazione ad argomenti specifici, quali per esempio la coesione tra i corpi, la velocità della luce o problemi di idraulica. Nel manoscritto sono citati i nomi G. Bernoulli, R. Boyle, A. Borelli, G. Bradley, P. Di Martino, R.

¹⁷ Nel manoscritto, composto da 258 fogli, sono citati i nomi di J. Clauberg, R. Descartes, J-B. Duhamel, Epicuro, Euclide, G. Leibniz, G. Keplero. (Cutrona-Asso 2003: ad vocem).

Descartes, J.-B. Duhamel, G. Galilei, E. Halley, J. Hevelio, G. Homberg, G. Keplero, G. Leibniz, N. Lemery, N. Malebranche, P. Maupertuis, G. Montanari, I. Newton, B. Pascal, J. Picard, J. Rohault, D. Sennert, G. Schott, M. Spedalieri, B. Spinoza, E. Torricelli, E. Weigel, C. Wolff¹⁸. Si conserva, inoltre, un corso di algebra, che tratta, tra gli altri argomenti, della natura delle progressioni geometriche ed aritmetiche, dei metodi di risoluzione di problemi per mezzo di equazioni, della risoluzione di problemi determinati ed indeterminati¹⁹. Il Narbone, nel trattare della Classe delle scienze matematiche, riferisce di un manoscritto intitolato Algebra e Fisica generale, che si trova presso la Biblioteca comunale (Narbone 1851: 63), e ricorda successivamente un volume che tratta di Istituzioni di matematica, lette dal Cento «nella R. Accademia degli studi di Palermo: serbansi manoscritte insieme con altri suoi scritti», confermando il dato che egli sia stato il primo professore della facoltà dopo l'espulsione dei gesuiti nel 1768 (Narbone 1854: 4).

Niccolò Cento introduce la Sicilia nel dibattito scientifico europeo; in seguito, la breve parentesi di un periodo fervido di studi non varrà a preservare l'Isola dalla progressiva chiusura nel provincialismo ottocentesco. La battaglia condotta in nome della scienza è più che altro condotta sul *metodo*, per estendere, appunto, il metodo scientifico anche alle scienze giuridiche, filosofiche, economiche e alla storiografia, più che per lanciare la ricerca scientifica, che difatti ha le caratteristiche più della acquisizione di risultati altrove conseguiti che dell'autonoma sperimentazione. Inoltre, le scienze che *traggono vigore* dalla ma-

¹⁸ Il manoscritto consta di due volumi, rispettivamente di 233 e 157 fogli. Due ulteriori volumi sono la *Logicae wolfianae elementa contracta a D. Nicolao Cento panhormitano, Anno Domini 1760*, che non innova rispetto alla *Philosophia*, consta di 82 fogli rilegati, e vi sono citati Boyle, Descartes, Galilei, Malebranche, Newton, Wolff, e la *Philosophiae Naturalis sive Physicae Prolegomena*, che ne costituisce un ulteriore esemplare; vi compaiono i nomi, oltre a quelli menzionati, di Bernoulli, Borelli, Bradley, Halley, J. Hevelio, G. Homberg, G. Keplero, N. Lemery, G. Leibniz, N. Malebranche, P. Maupertuis, G. Montanari, B. Pascal, J. Picard, O. Roemer, M. Spedalieri, B. Spinoza. (Cutrona-Asso 2003: ad vocem).

¹⁹ Il manoscritto *Algebre* consta di 61 fogli, divisi in 15 capitoli preceduti da un discorso preliminare; vi sono citati R. Descartes e J. Nepero. (Cutrona-Asso 2003: ad vocem).

tematica «come sono le fisiche e le astronomiche discipline, dovevano essere in gran parte neglette. Non è già, che i Siciliani non ne conoscessero l'importanza; ma di mezzi e di ajuti mancando, vani riuscivano i loro desiderii, inutili i loro sforzi. Tentavano di apprendere la scienza degli astri, ma senza strumenti [...] l'astronomia non era che astrologia, e si spendeva il tempo in calcolare tavole di nascere, e tramontare del Sole, o al più si tiravano linee orarie sugli orologi solari. [...] Ci erano di pochi, che conosceansi di astronomia, e questi o dichiaravano alcuni problemi, come faceva il Castrone, con l'ajuto delle ombre gittate dall'ago alla maniera degli antichi, o pure, ed erano i più elevati, parlavano del Copernico, e di qualche legge del Keplero, ma niuno era inteso ad osservare» (Scinà 1824: I, 99-100).

La produzione scientifica del Cento è essenzialmente diretta all'insegnamento; mette in relazione logica e scienza, metodo e dottrina, tratta diverse aree della conoscenza quali filosofia e astronomia, fisica e algebra, per riconoscere infine alla matematica il ruolo di modello ideale del metodo scientifico e del procedimento logico. L'impostazione scientifica e didattica è unica: nella forma adatta alla formazione, comunica utilizzando i linguaggi universali, matematico e filosofico, mediante i quali un corpo dottrinale acquisisce la dignità di disciplina scientifica. Con queste modalità e questi limiti, anche la Sicilia vive comunque un breve periodo di rinnovamento, e si affaccia, sia pure per poco, alla ribalta della storia scientifica europea.

La filosofia è speculazione dell'uomo sull'uomo. La matematica, ha un significato esterno ed ha valore teoretico e di verità. Al di là dell'aura di eterno che aleggia tra i numeri, un'antropologia che si nutre di mutamenti cognitivi inauditi si cela sotto l'apparente immutabilità delle sue leggi. La rivoluzione scientifica è stata in primo luogo una trasfigurazione della matematica: al posto degli enti tradizionali - numeri e figure - da sempre attribuiti dei linguaggi naturali, si è delineato un universo di enti inesistenti nel linguaggio comune. La matematica del Settecento è un periodo di transizione nel quale si afferma il mondo dei segni, che si attesta tra ideale e materiale e si sovrappone a tutti i campi del sapere; i segni sono interpretabili come espressione del reale, ma possono essere manipolati secondo regole prefissate. Un apparato formidabile di simboli

abbraccia e collega enti astratti e misurabili; la curiosità muove verso una scienza che non è più solo il riflesso della realtà, ma tende a costruire un discorso sul mondo che può essere modificato, oltre che descritto. Per Leibniz l'uso dei simboli, che non dipendono più dall'immaginazione, è l'essenza del calcolo; e l'intelletto, è il regno tanto del simbolico quanto dei fenomeni fisici ben fondati (Borzacchini 2015: 187; 257).

Una considerazione finale. Gli intellettuali settecenteschi, siano matematici o giuristi, filosofi o medici, restano "aristocratici" nel senso proprio del termine. Sono colti, ben nati, membri di circoli elitari, di accademie e di logge massoniche; condividono una visione: i cambiamenti vengono impressi dall'alto, a beneficio delle masse. Il popolo rimane sullo sfondo, col ruolo di personaggio ideale della rappresentazione della storia (Grossi 2007: 9-10). È un «volgo non illuminato e impaziente» (Beccaria (2005 [1764]: 31) e ai philosophes è demandato il compito di educarlo. La nascente classe borghese inaugura una nuova stagione, rompendo il vecchio equilibrio sociale, ma siamo ancora lontani da una diffusione della cultura, sia pure di base, su scala più ampia. L'esaltazione della ragione è esclusivo appannaggio delle *élites* del pensiero.

Intanto, nasce la modernità, intessuta del pensiero matematico in quanto la matematica è il più originale dei linguaggi. Ed è la matematica che svela gli *effetti meravigliosi delle nuove macchine* (Troyli 1752: 211). Dalla scienza origina la cultura e la strategia di incivilimento, nella scienza si individuano i geni della contemporaneità. E questo accade molto prima della scissione dell'unità dei saperi e dell'attuale disincanto verso di essa (Pallottino 2004: 23-26). La scienza preesiste alla storia. Nel secolo della ragione, nella terra di Archimede - il geniale matematico dell'antichità, la cui opera, dimenticata per secoli, è uno dei vertici del pensiero scientifico greco e sta alla base del rinnovamento avvenuto tra Cinquecento e Seicento -, l'Illuminismo, stretto tra il peso della storia e l'incalzare della scienza, non giunge a creare una forza realmente capace di contrapporsi all'antico. Emerge ancora il *vizio occulto* (Fontana 1989:116) di una cultura millenaria che, *contradictio in adiecto*, non è al passo con la storia, né con una realtà in continua evoluzione, spinta dalla forza di nuovi principi e nuove teorie, che richiede

strumenti più acuti, ben prima che di intervento, di osservazione. Uno sparuto drappello di ingegni, isolati ancorché isolani, elabora raffinate teorie in vari campi dello scibile, ma si attarda ancora nel solco di un passato che non si apre su un orizzonte futuro (Alibrandi 2015: 26).

Bibliografia

ACERBI GIUSEPPE, (a cura di), 1825, *Biblioteca italiana o sia giornale di letteratura, scienze ed arti compilato da vari letterati*, Milano: I. R. Stamperia.

ALIBRANDI ROSAMARIA, 2015, “Il «saggio sistema del signor Beccaria» Riflessioni politiche di un marchese siciliano del Settecento sul diritto penale”, *Forum Historiae Iuris*, n. 12, pp. 1-27.

ALIBRANDI ROSAMARIA, 2015, “Diritto punitivo e uso legittimo della tortura in un trattato siciliano del tardo Settecento in materia criminale”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, n. 22, pp. 257-276.

ALIBRANDI ROSAMARIA, 2015, “La questione criminale nell’Illuminismo giuridico. Il grande sogno della giustizia”, *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*, n. 2, pp. 7-18.

ALIBRANDI ROSAMARIA, 2017, La « merveilleuse oppression » de la peine. Tommaso Natale, précurseur de Beccaria ou épigone de Leibniz ?, in AUDEJEAN PHILIPPE, DEL VENTO CHRISTIAN, MUSITELLI PIERRE, TABELT XAVIER (a cura di), *Le bonheur du plus grand nombre. Beccaria et les Lumières*, Lyon: ENS Éditions.

BARCELLONA ANTONINO, 1800, *La felicità de’ santi*, Palermo: Solli.

BECCARIA CESARE, (2005 [1764]), *Dei delitti e delle pene*, in BURGIO ALDO, (a cura di) Milano: Feltrinelli.

BENTHAM JEREMY, 1998 [1789], Introduzione ai principi della morale e della legislazione, Torino: UTET.

BERTINI GIUSEPPE, 1819, *Domenico Scavo Canonico del Duomo di Palermo*, in ORTOLANI GIUSEPPE EMANUELE, (a cura di), *Biografia degli uomini illustri della Sicilia*, vol. 3, Napoli: Nicola Gervasi editore.

BERTINI GIUSEPPE, *Antonino Barcellona*, in ORTOLANI GIUSEPPE EMANUELE, (a cura di), 1819), *Biografia degli uomini illustri della Sicilia*, vol. 3, Napoli: Nicola Gervasi editore.

BORZACCHINI LUIGI, 2015, *Il computer di Kant: Struttura della matematica e della logica moderne*, Bari: Edizioni Dedalo.

Bozzo Giuseppe, 1851, *Le lodi dei più illustri Siciliani trapassati ne’ primi 45 anni del secolo XIX scritte da Giuseppe Bozzo*, vol. 1, Palermo: Clamis e Roberti.

BRIGAGLIA ALDO, NASTASI PIETRO, 1981, “Due matematici siciliani della prima metà del '700: Girolamo Settimo e Niccolò Cento”, in *Archivio*

Storico per la Sicilia Orientale, 77, n. 2-3, Catania: Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale.

CANDELORO GIORGIO, 1961, *Storia dell'Italia moderna: Le origini del Risorgimento*, Milano: Feltrinelli.

CASARRUBEA GIUSEPPE, 1983, *Intellettuali e potere in Sicilia: eretici, riformisti e giacobini nel secolo dei lumi*, Palermo: Sellerio.

CUSUMANO NICOLA, 2016, *Libri e culture in Sicilia nel Settecento*, Palermo: New Digital Press.

CUTRONA SANTINA, ASSO PIER FRANCESCO (a cura di), 2003, *Cento, Niccolò*, in "Archivio Storico degli Economisti", *ad vocem*.

DE PACE, ANNA, 2009, *Niccolò Copernico e la fondazione del cosmo eliocentrico*, Milano: Mondadori.

DEL RE GIUSEPPE, 1830, *Descrizione topografica fisica economica politica de' reali dominj al di qua del Faro nel Regno delle Due Sicilie con cenni storici fin da' tempi avanti il dominio de' romani di Giuseppe del Re*, 3 voll., Napoli: Tipografia dentro la pietà dei Turchini.

DI CASTIGLIONE RUGGIERO, 2006-2010, *La Massoneria delle Due Sicilie e i "fratelli" meridionali del 700*, 6 voll., Roma: Gangemi Editore.

DI GIOVANNI VINCENZO, (1868), *Della filosofia moderna in Sicilia*, Palermo: Tipografia di Michele Amenta

DI MARZO FERRO GIROLAMO, 1853, *Dizionario geografico biografico statistico e commerciale della Sicilia*, Palermo: Stabilimento Tipografico Fratelli Lao.

DI PAOLA AVOLIO, 1794, *Saggio sovra lo stato presente della poesia in Sicilia per servire alla storia della letteratura nazionale del secolo XVIII*, Siracusa: nelle Regie Stampe del Pulejo impressore vescovile e senatorio.

DOLLO CORRADO, 1984, *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Napoli: Guida.

DOMINICZAK MAREK, 2012, "Science and Culture in the 18th Century: Isaac Newton", *Clinical Chemistry*, n. 58, 3, 655-656.

FERRONE VINCENZO, 2014, *L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma- Bari: Laterza.

FONTANA, ALESSANDRO, 1989, *Il vizio occulto. Cinque saggi sulle origini della modernità*, Ancona: Transeuropa.

GIARRIZZO GIUSEPPE, TORCELLAN GIANFRANCO, VENTURI FRANCO (a cura di), 1965, *Illuministi italiani*, VII, *Riformatori delle antiche repubbliche dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, Milano-Napoli: Ricciardi;

GIARRIZZO GIUSEPPE, 1980, *Illuminismo*, in *Storia della Sicilia*, vol. IV, Palermo: Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia;

GIURINTANO, CLAUDIA, 1998, *Società e stato in Nicola Spedalieri*, Palermo: Ila Palma.

GRATTON, LIVIO, 1987, *Cosmologia. La visione scientifica del mondo attraverso i secoli*, Bologna: Zanichelli.

GROSSI, PAOLO, 2007, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano: Giuffrè Editore.

ISRAEL, GIORGIO, 2005, *La kabbalah*, Bologna: Il Mulino.

KANT IMMANUEL, 1953 [1784], Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?; “Risposta alla domanda: che cos’è l’Illuminismo?”, in A. MASSOLO, (a cura di), *Studi urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura*, n. 27.

LE ROND D’ALEMBERT, JEAN, BOSSUT, CHARLES, DE LA LANDE, JEROME, DE CARITAT CONDORCET (MARQUIS DE), JEAN-ANTOINE-NICOLAS, 1800, *Dizionario enciclopedico delle matematiche delli signori ab. Bossut, La Lande ec. Traduzione dal francese arricchita d’annotazioni ed aggiunte del traduttore italiano*, vol. V, Padova: Nel Seminario appresso Tommaso Bettinelli.

LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, 1951 [1677], *I tre gradi del diritto*, in V. Mathieu, (a cura di), Introduzione a G. W. Leibniz, *Scritti politici e di Diritto naturale SPDN*, Torino UTET.

LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM, 1988 [1703], *Nuovi saggi sull’intelletto umano*, in CECCHI EMILIO, (a cura di), Roma-Bari.

LIGRESTI DOMENICO (a cura di), 2011, *La cultura scientifica nella Sicilia borbonica*, Catania: Maimone.

MAGGIORE NICCOLÒ, 1831, *Compendio della storia di Sicilia del sacerdote Niccolò Maggiore per uso delle scuole*, Palermo: Filippo Solli.

MIRA GIUSEPPE MARIA, 1875, *Bibliografia siciliana ovvero Gran Dizionario bibliografico delle opere edite e inedite, antiche e moderne di autori siciliani o di argomento siciliano stampate in Sicilia e fuori*, vol. 1, Palermo: G. B. Gaudiano.

NARBONE ALESSIO, 1851, *Bibliografia Sicola sistematica o apparato meto-dico alla storia letteraria della Sicilia*, vol. 2, Palermo: Stamperia di Giovanni Pedone.

NARBONE ALESSIO, 1854, *Bibliografia Sicola sistematica o apparato meto-dico alla storia letteraria della Sicilia*, vol. 3, Palermo: Stamperia dei fratelli Pedone Lauriel.

NATALE TOMMASO, 1756, *La filosofia leibniziana esposta in versi toscani dal marchese Tommaso de’ Natali*, Firenze: Matini.

NATALE TOMMASO, 1772, *Riflessioni politiche intorno all’efficacia e necessità delle pene, dalle leggi minacciate, dirette da Tommaso Natale, marchese di Monte Rosato, al giureconsulto D. Gaetano Sarri*, Palermo: Stamperia dei Santi Apostoli presso Gaetano Maria Bentivenga.

NEWTON ISAAC, 1687, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London: Jussu Societatis Regiae ac typis Josephi Streater.

PAGANO FRANCESCO MARIO, 1785, *De’ saggi politici di Francesco Mario Pagano*, vol. 2, *Del civile corso delle nazioni*, Napoli: Vincenzo Flauto.

PALLOTTINO GIOVANNI VITTORIO, 2004, “Il declino della cultura scientifica”, *Nuova Secondaria*, 24, n. 6, pp. 23-26.

- PASCAL BLAISE, 1992 [1670], *Pensées. Pensieri*, in F. MASINI, (a cura di), Pordenone: Edizioni Studio Tesi.
- PASTA RENATO, 1998, *L'Illuminismo*, in ABBATTISTA G (a cura di), *Storia moderna*, Roma: Donzelli.
- RIGUTTI MARIO, 2010, *Storia dell'astronomia occidentale. L'universo sfuggente*, Firenze: Giunti.
- ROMEO ROSARIO, 1973, *Il risorgimento in Sicilia*, Roma-Bari: Laterza.
- ROSSI, PAOLO, a cura di, 1973, *La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton*, Torino: Loescher.
- ROSSI PAOLO, 1997, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Roma-Bari: Laterza.
- SCALIA GIANNI, 1972, *Illuminismo e riforme nell'Italia del Settecento*, Bologna: Zanichelli.
- SCARDOVI ITALO, *Illuminismo scientifico e sapere antico*, in NORCI CAGIANO LETIZIA, a cura di, *Roma Triumphans?*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2007, p. 145-164.
- SCINÀ DOMENICO, 1824, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo dell'abate Domenico Scinà, noto storiografo*, vol. 1, Palermo, Lorenzo Dato.
- SCINÀ DOMENICO, 1825, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo dell'abate Domenico Scinà, noto storiografo*, vol. 2, Palermo, Lorenzo Dato.
- SCINÀ DOMENICO, 1828, *Elementi di fisica*, Palermo: Dalla Reale Tipografia di Guerra.
- SCIUTI RUSSI, VITTORIO, 1976, "Aspetti della venalità degli uffici in Sicilia secoli XVII-XVIII", *Rivista Storica Italiana*, n. 2, LXXXVIII.
- SEVERINO EMANUELE, 2002, *Téchne. Le radici della violenza*, Milano: Rizzoli.
- TRANIELLO FRANCESCO, 1964, *Barcellona, Antonino*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 6.
- TROYLO PLACIDO, 1752, *Istoria generale del reame di Napoli*, ovvero Stato antico e moderno delle regioni e luoghi che il Reame di Napoli compongono, una colle loro prime popolazioni, costumi, leggi, polizia, uomini illustri, e monarchi, volume IV, Napoli: s.e.

Abstract

RIFLESSI DEI LUMI IN SICILIA TRA POLITICA E DIRITTO, FILOSOFIA
E MATEMATICA

(THE EFFECTS OF THE ENLIGHTENMENT IN SICILY BETWEEN POLI-
TICS AND LAW, PHILOSOPHY AND MATHEMATICS)

Keywords: Enlightenment, Niccolò Cento, Tommaso Natale, Antonino
Barcellona, Mathematics and Science in the XVIII century.

During the Eighteenth century Italian *illuministi* collaborated with the governments, particularly in Naples. More than ever before, academies and scientific societies dominated institutional science and scientist were often charged with governmental functions, while it also seemed essential that the great advances could be achieved only by teaching science and mathematics systematically and improving the instructional system. In Sicily the mathematician Niccolò Cento became the enlightened master of a generation, and formed young intellectuals such as the jurist Tommaso Natale, who supported political and civil education addressing the reform of the judicial system and criminal codes. He was influenced, through the teaching of Cento, by the doctrine of Leibniz. Another Cento's pupil, the theologian Antonino Barcellona, moved many critics to the ancient translation of Holy Scriptures; he set down true interpretation according to the Hebrew language, advocating innovative philosophical and theological theories. Their common master, Niccolò Cento, specified concepts of great methodological interest. His work didn't produce the expected results because Sicilian Enlightenment culture was lacking of a deep hinterland, valid to the development of the proposed theoretical project: so it didn't overcome a narrow space storm, flowing then in the early nineteenth-century conservatism. The brief season of the Enlightenment, despite the theoretical efforts of some Sicilian thinkers, was never able to secure real changes within the future, neither really involved strengths able to remove the legacy of the past.

ROSAMARIA ALIBRANDI
Università degli Studi di Messina
ralibrandi@unime.it

EISSN 2037-0520

FABIO DI GIANNATALE

IL «CANTORE DELLA RETTITUDINE EVANGELICA E
CATTOLICA». GESUITI INTERPRETI DI DANTE
NEL RISORGIMENTO

«Di Dante non dico nulla: era l'idolo degli studiosi. Egli rappresentava la grande idea della nostra nazionalità, il pensiero, l'ingegno, la gloria, la lingua d'Italia». In questi termini Luigi Settembrini nelle sue *Ricordanze* (1879: 58-59) rimarcava l'influenza esercitata da Dante sulle generazioni risorgimentali alla ricerca di quelle radici culturali identitarie in grado di formare e consolidare il sentimento di nazionalità degli Italiani. Nei decenni preunitari il poeta fiorentino simboleggia per i giovani patrioti non solo una delle tante figure profonde o di parentela da cui, nell'immaginario collettivo, discendeva la nazione italiana (Banti 2006: 44-49), ma l'archetipo stesso dell'italiano di ogni epoca (Balestracci 2015: 75-78).

Una prima valorizzazione dell'opera di Dante, non circoscritta alle argomentazioni stilistiche e letterarie del poema, si era già registrata, tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del successivo, con il vasto successo riscosso dai poemi d'imitazione dantesca di Vincenzo Monti – la *Basvilliana* (1793) e la *Mascheroniana* (1801) – e il richiamo alfieriano a non soffermarsi esclusivamente sulla grandezza degli scritti del Fiorentino, ma anche sulla fierezza dell'esule (Alfieri 1806: 60-61)¹. Nel nuovo contesto culturale e politico generato dalla Rivoluzione francese, che aveva sollecitato la letteratura a scendere in piazza per farne «l'insegna di una religione civile e nazionale» (Dionisotti 1967: 257-258), il linguaggio diretto e graffiante delle invettive dell'autore della *Commedia* s'imporrà non solo sulla poesia cortigiana di Ariosto e di Tasso, ma anche su quella aulica di Petrarca (Quondam 2004).

La riscoperta di Dante da parte dei letterati interessò gradualmente anche gli scrittori politici italiani stimolati dalle pro-

¹ Sulla lettura dantesca di Alfieri, che avrà un forte ascendente sui dantisti del secolo successivo – Foscolo, Mazzini e Gioberti su tutti – rinvio a Cedrati (2012).

spettive di una lettura in chiave nazionale e patriottica dell'opera dantesca, da Girolamo Bocalosi, che lo aveva esaltato per aver infuso nei versi del poema i suoi «sentimenti repubblicani» (1796: 21, 141 e 158), a Francesco Lomonaco che lo aveva tratteggiato antipapale e velatamente «eretico» e che era stato tra i primi a riconoscere l'importanza della *Monarchia* in cui Dante, «da fiero Ghibellino», aveva disquisito sui diritti dei pontefici e dei sovrani (1802: 5-32), a Vincenzo Cuoco, che ne aveva lodato «il vastissimo ingegno» per aver concepito «l'idea di governo regolare» (1806: 126). Ad essi si aggiunsero, all'indomani del Congresso di Vienna, gli esuli politici che, attraverso un processo d'immedesimazione, proiettarono sul presente risorgimentale la biografia politica e personale dell'esule fiorentino che assunse per loro un valore esemplare (Di Giannatale 2008)². Il confronto sul pensiero politico di Dante, dai luoghi dell'emigrazione politica si diffonderà in Italia alimentando, nel corso dell'Ottocento, una sorta di «Dantemania» che dall'*élite* intellettuale e politica si estenderà alla cultura popolare (Battistini 2001)³. Del resto la rinascita degli studi danteschi – affermerà Balbo nel 1841 in una lettera alla *Revue des deux mondes* – se per i critici europei aveva un significato principalmente letterario nel contesto del dibattito classico-romantico, in Italia avrebbe dovuto assumere soprattutto una funzione patriottica e morale, affrontando in particolar modo quelle tematiche tese ad ispirare «les sentiments nationaux»⁴.

Diversi erano gli elementi del pensiero dantesco che si prestavano ad essere rivisitati in proiezione risorgimentale: dal Dante padre della lingua e della letteratura nazionale, strumentale all'idea di patria considerata come estensione di una co-

² Sul ruolo determinante svolto dall'emigrazione politica nella costruzione della nazionalità italiana rinvio – oltre alla mia *Introduzione* al volume *Escludere per governare. L'esilio politico fra Medioevo e Risorgimento* (2011: 1-16) – ai contributi di Audenino – Bechelloni (2009), Isabella (2011), Bistarelli (2011), Becherelli (2012), Tatti (2013).

³ Considerata l'ampia bibliografia sul mito dantesco nel Risorgimento mi limito a segnalare, tra i più recenti studi, i saggi di T. Schulze (2015), Ghidetti (2012), Audeh – Havelly (2012), Romano (2012).

⁴ La lettera di Balbo, in replica all'articolo di Charles Labitte, *Biographes et traducteurs de Dante*, apparsa sulle pagine della *Revue des deux mondes* del 1° ottobre 1841, è stata parzialmente pubblicata in Scaglia (1975: 266-267).

munità parentale, a quello moralista, fautore di una riforma della Chiesa di Roma e di una rigenerazione della società italiana; dal Dante difensore delle libertà politiche e civili contro l'oppressione dei regimi politici corrotti e precursore dell'unità nazionale dei mazziniani, a quello massone e antipapale di Rossetti, promotore del dantismo esoterico; dal Dante antesignano della separazione fra potere politico e potere spirituale, a quello artefice di un rinnovamento dello Stato e degli istituti ecclesiastici da compiersi nel rispetto dei dogmi del cattolicesimo. Un ulteriore elemento di forte suggestione identitaria e di riconoscimento nazionale che veniva ricondotto al poeta fiorentino era l'intreccio tra la descrizione degli aspetti geografici, paesaggistici e naturalistici della Penisola e «la comunanza della plurisecolare tradizione culturale italiana» (Sciarrini, 2004).

Contro la lettura filorisorgimentale dell'opera di Dante, elaborata nella duplice chiave interpretativa laico-ghibellina e cattolico-guelfa, reagirono gli esponenti della pubblicistica legittimistica e reazionaria, in particolare i padri della Compagnia di Gesù, i quali si adoperarono per denunciare gli abbagli e i paradossi presenti nelle interpretazioni di chi aveva eletto l'autore della *Commedia* ad antesignano dell'indipendenza nazionale⁵, promuovendo al tempo stesso commenti alternativi che offrivano un'immagine di Dante rispettoso dei dogmi del cattolicesimo e dell'autorità pontificia, e rivendicando il ruolo rilevante esercitato dall'Ordine nel corso dei secoli nella diffusione degli studi danteschi. Ancora all'indomani della presa di Roma, padre Melandri avvertiva la necessità di opporsi «al cumulo di calunnie» di chi sosteneva che «il terribile Alighieri» turbasse la serenità della Compagnia (Melandri 1871: 258), esibendo una rassegna dei principali gesuiti ammiratori e studiosi del Fiorentino, tra i quali Bellarmino, Quadrio, Tiraboschi, Rubbi, e addirittura Bettinelli, che era stato uno dei più inflessibili denigratori del poema, giudicato «oscuro e barbaro», oltre che inopportuno a livello morale e religioso (1758: 6-20)⁶, e Venturi, il quale, pur ricono-

⁵ Si veda, in particolare, la recensione anonima al volume di Scolari (1851) pubblicata su *La Civiltà Cattolica* (1852, vol. VIII, pp. 531-542).

⁶ La fama di Bettinelli era, infatti, legata alle *Lettere Virgiliane* – pubblicate col titolo *Dieci lettere di Publio Virgilio Marone scritte dagli Elisi all'Arcadia di Roma*

scendo la fermezza della fede cattolica di Dante, gli aveva rimproverato la scarsa riverenza ai pontefici romani (1749: VIII-X). I seguaci di sant'Ignazio tuttavia – scriveva Melandri – hanno sempre avuto «in grande stima ed amore il sommo Poeta, e ne hanno svolte le opere con molta diligenza, e ne hanno aperto ad altri l'intendimento (...) conforme al variare de' tempi» (Melandri 1871: 259).

Un'operazione complessa e non priva di contraddizioni, quella promossa dai Gesuiti, che celebrarono il «divino» Alighieri nonostante la *Monarchia* fosse stata inserita da oltre tre secoli nell'*Index librorum prohibitorum* dove vi sarebbe rimasta fino al 1900, quando sarà tolta per ordine di papa Leone XIII⁷. Contro le tesi ierocratiche sancite da Bonifacio VIII nella bolla *Unam Sanctam* del 18 novembre 1302, secondo le quali alla Chiesa sarebbe stata assegnata sia la potestà spirituale, direttamente affidata al papa, che quella temporale, «is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis» (Bonifacio VIII 1302: 888-890), Dante aveva rivendicato la netta separazione tra le due sfere, precludendo «qualsiasi ingerenza del pontefice nella vita politica e rifiutando ogni sua pretesa di autorità» (Carletti 2006: 115). Una tesi, quella del Fiorentino, che determina-

sopra gli abusi introdotti nella poesia italiana, come prefazione anonima al volume *Versi sciolti di tre eccellenti moderni autori* (ossia Frugoni, Algarotti e Bettinelli) – che avevano alimentato, nella seconda metà del XVIII secolo, una vivace *querelle* stilistica-estetica intorno alla poesia dantesca. Il dibattito ebbe un respiro europeo e coinvolse non solo critici letterari, come Gozzi (1758), Paradisi (1762), Lastri (1766) e Torelli (1767 e 1781), ma anche noti illuministi, tra i quali Denina (1761 e 1762), Martinelli (1758), Baretta (1764 e 1777) e Voltaire che aveva definito il poema «bizzarre» ed interessante solo per la storia della Toscana e censurato il poeta fiorentino come «une divinité cachée» poiché in pochi comprendevano «ses oracles» (1757 e 1776). Per un approfondimento sulla storia della «fortuna» di Dante nel Settecento rinvio, oltre al classico studio di Vallone (1961), ai più recenti contributi di Battistini (2005), Capaci (2010), Miatto (2011), Nagy (2015).

⁷ Sebbene nel secolo scorso la storiografia dantesca sia stata pressoché unanime nell'indicare il 1881 l'anno di uscita della *Monarchia* dall'*Indice*, recenti ricerche hanno evidenziato che il trattato politico dantesco fosse invece ancora incluso (p. 8) nell'edizione del 1892 (Taurini: Typ. Pontificia et Archiepiscopalis Petri Marietti), mentre non sarà più presente in quella del 1900 (Roma: Typis Vaticanis), la prima pubblicata dopo la radicale revisione richiesta da Leone XIII nella Costituzione *Officiorum ac numerum* del 25 gennaio 1897 per adattarla alle esigenze dei nuovi tempi (cfr. Renello 2011: 171).

va una frattura all'interno della *societas perfecta* medievale non solo perché attribuiva all'imperatore e al pontefice funzioni distinte, ma anche perché riteneva che ciascuno fosse in grado di adempierle autonomamente.

I Gesuiti, in antitesi alle interpretazioni di quanti avevano sottolineato il *fil rouge* che univa gli scritti danteschi⁸, attribuiscono esclusivamente al poema il merito di aver reso «immortale» il poeta fiorentino⁹, mentre ritennero il trattato politico uno scritto dettato dal risentimento, «come poteva spettarsi da un Ghibellino che dal contrario partito riconosceva il suo esilio e tutte le sue sventure» (Tiraboschi 1795: 455-456). Altri – sulla scia degli studi di alcuni interpreti danteschi filocattolici¹⁰ – lo considerarono «un'utopia» ispirata dal sogno di un'istituzione terrena che, unificando le nazioni e dando vita ad una società universale, fosse in grado di salvaguardare la pace e procurare felicità al genere umano (Pianciani 1846: 14-17). Non vi è dubbio che la ferma e durevole persecuzione della Chiesa nei confronti della *Monarchia* non abbia contribuito alla sua fortuna¹¹, tuttavia, nonostante l'avversione della pubblicistica cattolica, all'indomani della Rivoluzione francese si assistette ad un graduale cambio di tendenza che portò il trattato dantesco ad es-

⁸ Cfr., tra i tanti, Foscolo (1825: XXII, 229-233, 248-250, 254-255), Rossetti (1832: 130-139 e 357-359) e Mazzini (1844).

⁹ Nonostante nella Firenze del Trecento ne fosse stato vietato lo studio e la lettura nell'ordine dei domenicani, la *Commedia* non fu infatti mai proibita a Roma, né mai ne fu proposta l'inclusione all'*Indice* al quale furono, però, inseriti gli studi danteschi di Rossetti (1832), Zacheroni (1838), Foscolo (1842-1843), Mancini (1861) e Croce (1869) per aver esposto interpretazioni impiegate su «principi e criteri anticattolici o irreligiosi e non rispettosi dei Papi e della S. Sede» («Dante e la S. Congregazione dell'Indice» 1923: 348).

¹⁰ Si vedano, in particolare, i commenti di Balbo (1839: vol. II, pp. 273-287), Zinelli (1839: vol. II, 51-68), Fraticelli (1841: 509-514), Gioberti (1843: 30-33).

¹¹ Dall'*editio princeps*, stampata a Basilea nel 1559 a cura di Giovanni Oporino e per tutto il XVII secolo, il trattato ebbe solamente due edizioni e tre ristampe esclusivamente nei territori tedeschi; al 1740 risale l'edizione veneziana del Passignani, che celava però Ginevra come luogo di stampa. Bisognerà attendere il 1758 per la pubblicazione della prima edizione apertamente italiana per i tipi veneziani dello Zatta, ma dal 1793 alla fine dell'Ottocento saranno edite invece ben otto diverse edizioni, più volte ristampate. Sulla «contrastata diffusione» della *Monarchia* nei secoli XIV-XVI rinvio alla recente ricostruzione di Quagliani (2014: 809-828).

sere argomento di confronto tra i dantisti, come attestato anche dal numero crescente di edizioni e ristampe che si ebbero nel corso del XIX secolo.

Nella *querelle* divampata nella prima metà dell'Ottocento tra classicisti e romantici intorno alla figura di Dante (Di Giannatale 2012), padre Antonio Bresciani si schierò contro questi ultimi accusandoli di «sdegnare ogni autorità in letteratura, come i Liberali in politica, e i Protestanti in religione» e rimproverando loro di voler indicare il poeta fiorentino tra i precursori del loro movimento e di farne un uso strumentale contro il potere temporale dei pontefici (Bresciani 1839: 97 e 110). L'ortodossia cattolica dell'autore della *Commedia* sarà difesa anche da Giambattista Pianciani in tre lunghe ed articolate recensioni allo *Spirito antipapale* di Gabriele Rossetti, il quale aveva sostenuto che le opere di Dante fossero state scritte in un linguaggio allegorico e crittografico, decifrabile solo dagli adepti della setta ghibellina e antipapale, a cui sarebbe appartenuto lo stesso Poeta, strettamente legata ai Templari, agli Albigesesi e alle altre società segrete del tempo (Rossetti 1826-1827 e 1832)¹². In opposizione al «folle» e «bizzarro» sistema interpretativo rossettiano, il gesuita spoletino tratteggiò un Dante «sinceramente religioso (...) e cattolico fino alla tomba» come emergeva non solo in numerosi versi del poema, ma anche nella *Monarchia* in cui, pur rivendicando la separazione tra il potere temporale e quello spirituale, imponeva all'imperatore di manifestare «deferenza filiale» verso il pontefice (Pianciani 1840a: 37, 272, 322-323)¹³. Questa è la dimostrazione – osservava Pianciani commentando il volume *Dante et la philosophie catholique* di Ozanam il quale aveva collocato la *Commedia* nell'alveo dell'ortodossia cattolica – che alcune valutazioni errate ed inesatte di Dante non sono sufficienti a trasformare «in eretico uno scrittore cattolico, che ha sempre voluto aderire alla dottrina della Chiesa ed esserne figliolo» (1840b: 427), né a far dubitare della fermezza della sua fede

¹² Per un approfondimento sugli studi danteschi di Rossetti si vedano, tra i tanti, Giannantonio (1967), Lozano Miralles (1989), Cimini (2016).

¹³ È questo uno dei passaggi più controversi della *Monarchia* che quella parte della storiografia dantesca tesa a ricondurre il pensiero del Fiorentino ai principi del cattolicesimo, interpreta come superiorità del potere spirituale su quello temporale, sebbene il concetto di «reverentia» non implichi nessuna supremazia, ma esclusivamente un sentimento di rispetto con valenza morale.

(cfr. 1846), nonostante alcune sue «eccessive» invettive contro taluni pontefici, imputabili però prevalentemente alle passioni e alla sua «fallace» concezione della monarchia universale che fosse da Dio attribuito all'Imperatore romano (cfr. 1840c: 59-65).

Un'interpretazione non priva di ripensamenti, quella del gesuita spoletino, il quale dopo aver difeso in precedenza l'ortodossia cattolica di Dante (1840a: 323), criticherà la *Monarchia* rammaricandosi che la vagheggiata «illusione» dell'impero universale in essa contenuta riemergesse «ogni tanto» nei versi della *Commedia* in quanto il Fiorentino era intimamente persuaso che l'attuazione delle sue teorie politiche rappresentasse un efficace rimedio ai mali dell'epoca e potesse procurare ordine, pace e felicità al genere umano. Questa stretta correlazione tra le cantiche e il trattato politico sarà, tuttavia, sconfessata da Pianciani in altri passi della sua recensione alla nuova edizione del libro di Ozanam *Dante et la philosophie catholique*, in cui contrapporrà il sacro poema, che aveva permesso a Dante di ottenere «l'ammirazione universale» e il titolo «giusto e meritato di poeta teologo», alla *Monarchia*, ritenendo che l'Autore non si sarebbe compiaciuto «troppo di vedere la sua gloria stabilita sull'esposizione d'un tal sistema e sull'apologia d'un culto [l'Impero romano] che non era più né corpo né ombra» (cfr. 1846a: 15-26, 1840b: 427).

Anche Carlo Maria Curci, nel saggio *I sensi di Dante circa il Pontificato Romano e i Pontefici de' suoi tempi*, replicherà a chi aveva individuato nell'autore della *Commedia* «un precursore dell'eresie settentrionali, una vizza reliquia degli Albigesi (...) un ribellante della Chiesa e nemico del Pontificato» (1843: 259-260). Il Gesuita – che incoraggiato da padre Francesco Manera¹⁴ sarà anche il curatore (1844) di una delle primissime edi-

¹⁴ Tra i primi gesuiti a dedicarsi a Dante nel corso del XIX secolo, il napoletano Francesco Manera fin dagli anni Venti aveva commentato il poema nelle sue lezioni tenute presso la cattedra di eloquenza italiana dell'Università di Torino, frequentate con interesse dallo stesso Gioberti, benché ritenesse che i seguaci di sant'Ignazio avessero «ribrezzo di Dante, parendo impossibile che fra due cose onninamente disformi potesse correre simpatia o amicizia» (Gioberti 1846: tomo II, 602-605). Nonostante le sue riflessioni sulla *Commedia* non furono mai date alle stampe, padre Manera si prodigò affinché i versi di Dante fossero

zioni tascabili del poema (Mondrone 1965: 540) – sembra qui prendere di mira non solo la nuova lettura massonica e antipapale di Rossetti (1840), ma anche le tante interpretazioni che promuovevano l'icona di un Dante ghibellino, anticlericale e anticipatore dell'unità nazionale. Per comprendere in maniera appropriata le valutazioni del poeta fiorentino nei confronti della Chiesa e dei pontefici del suo tempo – sostiene Curci – è necessario contestualizzarle nel panorama dell'età di mezzo quando l'influenza della Chiesa di Roma aveva permesso alla Penisola di emanciparsi dal giogo degli imperatori e costituirsi in regimi politici liberi e indipendenti, sebbene non fosse riuscita a realizzare l'unificazione nazionale (cfr. Curci 1843: 263). Purtroppo tale frammentazione aveva generato, in seguito, la grande sciagura della divisione degli Stati italiani in guelfi e ghibellini ed un periodo di guerre e conflitti intestini durante il quale i pontefici, «spesso minori della loro missione», e i ministri di Dio si erano lasciati corrompere «per soverchio o di cupidigia o d'ambizione» (ivi: 267-268). Il merito del «poema sacro» sarebbe stato, pertanto, quello di «correggere» l'Italia e la Chiesa, corrotte dalla brama di potere e di ricchezze, facendo ricorso a versi austeri legati ad immagini fantastiche in grado di mostrare anche al volgo la via dell'onestà e dell'integrità morale.

È un Dante, dunque, «cantore della rettitudine evangelica e cattolica» (ivi: 247), quello ritratto da Curci, che non esita a compiacersi con lo scrittore fiorentino per essere stato «libero e forte riprenditore» anche di alcune azioni dei pontefici della sua epoca, pur riservando rispetto e riverenza nei confronti della loro autorità, come si addice ad «un perfetto cattolico e a un sommo Italiano» (ivi: 276 e 282). La fede cattolica di Dante e il suo rispetto per l'ufficio clericale trapelano in ogni verso della *Commedia*, diversamente dalla *Monarchia* in cui egli «ruppe in istemperate invettive contro i pontefici dei suoi tempi e gli Ecclesiastici tutti un fascio» (ivi: 282). Giudizio senz'altro eccessivo sia perché pare contraddire l'immagine di un Dante «cattolico passionato» e «affettuoso» nei riguardi della sede Pontificia delineato nelle pagine precedenti (ivi: 261 e 272), sia perché il trattato dantesco si caratterizza per il tono misurato con cui

argomento di studio nelle scuole napoletane dell'Ordine quando, tra il 1842 e il '46, ricopri la carica di preposto provinciale (Abbate 1999: 290-297).

l'Autore ne ha esposto le argomentazioni senza mai cadere nella polemica ed evitando ogni riferimento a luoghi e persone a lui contemporanei.

Una lettura dantesca, quella di Curci, ispirata all'esaltazione del moralismo del Fiorentino presente nel *Comento* tommaseiano (1837)¹⁵ e, soprattutto, ai giudizi espressi da Gioberti nel *Primato*¹⁶, di cui stava curando, ad insaputa dell'Autore, la prima edizione italiana (1843b)¹⁷. Entrambi fautori dell'ortodossia cattolica di Dante, le cui critiche rivolte ad alcuni «papi degeneri» coevi non avrebbero pregiudicato il suo rispetto nei confronti del loro «sacro» ufficio e delle «somme chiavi» (Gioberti 1843a: 190 e 253-255), sia il gesuita napoletano che l'abate torinese stigmatizzarono severamente la *Monarchia* in cui l'esule fiorentino, «strano quasi da sé» (Curci 1843: 282), innalzò a teoria «l'eroico sogno» ghibellino (cfr. Gioberti 1843a: 31). Il biasimo di Curci nei confronti della teoria dantesca della monarchia universale sembrerà attenuarsi durante i moti del 1848-'49 quando, dall'esilio parigino dove si era rifugiato in seguito alla cac-

¹⁵ Sul *Comento* tommaseiano cfr., tra i tanti, Mazzoni (1977), Tench (1995), Veglia (2004), Marucci (2004), Pensa (2004).

¹⁶ Nonostante il giovanile interesse di Gioberti per il Poeta, risalente alle *Chiose* alla *Commedia* postillate tra il 1821 e il 1823, fosse proseguito negli scritti successivi (1838: vol. II, pp. 199-200 e 213-214; 1841: 571-594; 1867) i commenti danteschi che emergono dal *Primato*, strumentali al programma neoguelfo, si connotano, tuttavia, per l'incertezza nei giudizi e l'alternarsi di elogi e censure. Nel *Rinnovamento* (1851) Gioberti sottoporrà, infatti, a revisione la sua lettura dantesca elogiando l'esule fiorentino perché già nel Medioevo aveva ravvisato nel «re sacerdote», ancor quando la sua dittatura era «necessaria e lodevole», la causa principale della divisione e della debolezza dell'Italia che avrebbe potuto risollevarsi solo affidando all'autorità politica la potestà temporale separata da quella spirituale (Gioberti 1851: vol. II, pp. 320-324).

¹⁷ Dopo gli attacchi dell'abate torinese alla Compagnia di Gesù presenti nelle pagine dei *Prolegomeni* (1845) il gesuita napoletano si allontanerà dalle posizioni neoguelfe e replicherà a Gioberti dapprima nei *Fatti e argomenti* (1845) e successivamente nei due volumi *Una divinazione* editi nel 1849 a Parigi. Le pungenti critiche di Curci rivolte alle teorie giobertiane troveranno il sostegno degli altri redattori de *La Civiltà Cattolica* che fin dai primi fascicoli ne stigmatizzano la riflessione filosofica e politica condizionandone la messa all'Indice dell'*opera omnia*, con decreto del 14 gennaio 1852. Per un approfondimento cfr. i saggi di Mercadante (2000), Malusa (2000) e Traniello (2001), e il volume di Malusa e Mauro (2005).

ciata della Compagnia di Gesù dagli Stati italiani nei primi mesi del 1848, accomunerà la scelta di Dante, «il più patriottico e il più italiano», di implorare l'aiuto dell'imperatore tedesco Arrigo VII a quella dei tanti Italiani (Gesuiti compresi) che di fronte all'anarchia sociale in cui stavano precipitando gli stati della Penisola, rivolgevano lo sguardo oltralpe «verso una forza vergognosa per noi e spiacevole, ma che si potrebbe stimare per unica condizione della tranquillità cittadina» (Curci 1849b: 37-39).

Nell'aprile del 1850 Bresciani, Pianciani e Curci saranno tra i fondatori, insieme a Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore e a Carlo Piccirillo, de *La Civiltà Cattolica*, l'organo ufficiale della Compagnia di Gesù, che si schiererà a difesa delle prerogative del clero e del potere temporale della Chiesa contro le aspirazioni indipendentiste del movimento risorgimentale¹⁸. Nel decennio preunitario l'attenzione della Rivista per le questioni dantesche sarà limitata prevalentemente all'attività recensoria degli studi e delle edizioni dantesche che in quegli anni abbonderanno nel panorama editoriale italiano¹⁹.

A questa prima fase risale anche un interessante recensione di Liberatore al volume sulla *Filosofia di Dante* di Giuseppe Frappporti con il quale condivide l'idea che il sistema filosofico dantesco non sarebbe diverso da quello teorizzato da san Tommaso, definendo il Fiorentino e l'Aquinate «i due più grandi ingegni del mondo, al certo d'Italia» (1856: 76). L'influenza della riflessione teologica e filosofica di san Tommaso nelle cantiche, già evidenziata sia da Curci (1843: 274) che da Pianciani (1840b: 428; 1846b: 365-366), assume particolare rilevanza al vaglio di Liberatore che sulle pagine de *La Civiltà Cattolica* sta promuovendo, insieme a Taparelli d'Azeglio, il recupero della

¹⁸ Per un approfondimento sull'attività della Rivista nei primi decenni di pubblicazione cfr., tra i tanti, De Rosa (1971), Greco (1976), Dante (1990), Menozzi (2007), Sale (2010).

¹⁹ Nella sezione *Rivista della stampa italiana* il Periodico pubblicherà il commento di Pianciani all'edizione del *De vulgari eloquentia* curata da Torri, in cui ri-proporrà la sua censura dei concetti rossettiani (1851); le riflessioni di Bresciani su *L'arte in Italia e la Commedia di Dante* date alle stampe dal barone di Drouilhet de Sigalas (1855); le recensioni di Piccirillo agli studi sulla *Commedia* di Galilei e di Borghini pubblicati da Ottavio Gigli (1855), alla disamina delle cantiche di Lanci (1857), alle *Opere minori di Dante* chiosate da Fraticelli (1858a), alla *Dimostrazione* di Berardinelli (1860) e ai *Prolegomeni* al poema di Bongiovanni (1858b).

filosofia tomista, considerata l'unica in grado di spiegare i misteri della fede e riformare la società fuorviata dalle dottrine laiche²⁰. Il Recensore valuta la disamina di Frappporti «assai pregevole e piena di assennatezza in ogni sua parte», anche in quella in cui, analizzando la teoria dantesca della monarchia universale, l'Autore aveva ritenuto che la provvidenziale istituzione di un impero unico fosse già stata professata dai padri della Chiesa e, in particolare, da sant'Agostino nel libro V del *De Civitate Dei*. Nel nono secolo – afferma Liberatore – sarebbe stata la Chiesa stessa ad adoperarsi per ricostituire l'impero romano affinché l'affiancasse come baluardo contro le invasioni «delle piccole tirannidi» che iniziavano ad espandersi in Occidente ed insieme potessero ristabilire l'«equilibrio europeo» (ivi: 75). A quello che sembra essere un giudizio sostanzialmente positivo della monarchia universale, ritenuta dal Fiorentino l'unica soluzione percorribile per porre un freno all'ambizione smodata dei potenti e al degrado della società, susseguono però accuse e censure da parte del gesuita salernitano il quale critica l'elaborazione teorica dantesca, realizzabile attraverso una stretta alleanza tra Italia e Germania, considerata un vagheggiamento e una «fissazione» che aveva reso Dante ingiusto ed irriverente verso alcuni pontefici, ed iroso oltre ogni misura nei confronti di principati e repubbliche (ivi: 75-76).

Negli anni Cinquanta il contributo più significativo dei seguaci di sant'Ignazio agli studi danteschi fu senza dubbio quello di padre Francesco Berardinelli che, nella *Dimostrazione sul*

²⁰ La tesi dell'ascendenza tomistica del pensiero di Dante, attinta sia dagli scritti di san Tommaso che dallo studio di Aristotele attraverso l'ausilio dei commentari dell'Aquinate, avrà particolare fortuna, nei decenni a cavallo tra l'Otto e il Novecento, grazie ai contributi di Giovanni Maria Cornoldi (1887 e 1889) e Giovanni Busnelli (cfr. 1906, 1907, 1908, 1922, 1934), tra i più apprezzati redattori de *La Civiltà Cattolica*. Contro la lettura neotomistica dell'opera dantesca replicheranno il gesuita Domenico Palmieri, per il quale «stabilire a priori che Dante non si sarebbe mai discostato dagli insegnamenti dell'Angelico Maestro (...) era un metodo perversivissimo d'interpretare» (1889: 340), e soprattutto Bruno Nardi, che ridimensionerà l'influenza del tomismo nel pensiero dantesco evidenziandone le connessioni e le suggestioni con la tradizione platonica e neoplatonica, con l'agostinismo e con l'averroismo (cfr. 1911-1912, 1936 e 1937, 1938). Per una ricostruzione del vivace dibattito che contrapporrà Nardi alla nutrita schiera dei dantisti neotomisti rinvio, tra i tanti, a Vasoli (1991).

concetto della Divina Commedia, passò in rassegna molte delle numerose interpretazioni elaborate nel corso dei secoli sul presunto «vero» significato celato sotto il linguaggio allegorico del poema. Confutate le esegesi storiche, politiche ed eretico-religiose della *Commedia*, l'Autore, dando sfoggio delle sue vaste conoscenze dantesche, ne riportò in luce il fine teologico simboleggiato «dalla virtù e dal vizio, che corrispondono ai premi e alle pene dell'altra vita; cioè quella virtù che fa venire in possesso dell'eterna beatitudine» (Berardinelli 1859: 101). Il concetto religioso del ravvedimento dell'individuo costituiva, dunque, il tema centrale delle cantiche, mentre quello politico della rigenerazione della società rimaneva secondario, sebbene i due piani s'intrecciassero indissolubilmente (ivi: 106-107 e 492). A differenza di Curci, Balbo, Gioberti e degli altri commentatori che avevano rimarcato la discordanza tra le idee politiche espresse nelle cantiche e la dottrina dell'impero universale formulata nella *Monarchia*, il gesuita molisano non rilevò, invece, alcuna difformità sostanziale se non nel linguaggio più appassionato dei versi rispetto al tono più sereno del trattato (ivi: 413-414). La teoria politica dantesca muoveva dall'errata convinzione che la rovina dei costumi fosse generata dai dissidi tra le fazioni guelfe, e poiché nel Medioevo – scriveva Berardinelli – era opinione comune che il principio generatore del guelfismo si sostanziasse nell'influenza della Chiesa nelle questioni temporali, Dante trasse la conseguenza che la corruzione delle istituzioni sociali e politiche fosse imputabile ai pontefici (ivi: 443-457). Le invettive talvolta esagerate rivolte ai papi, che l'hanno condotto al grave abbaglio di «elevare a principio» gli errori e i difetti dei singoli, e la rivendicazione dell'indipendenza dell'autorità imperiale rispetto al potere del pontefice hanno persuaso alcuni studiosi a ritenere che Dante fosse stato avverso alla sovranità temporale della Chiesa. Deduzione, questa, assolutamente errata in quanto, evidenziava il Gesuita, la monarchia universale vagheggiata dall'esule fiorentino «non escludeva le dominazioni de' principi particolari», né tanto meno attribuiva all'imperatore la facoltà di spogliare i vicari di Cristo dei loro possedimenti (ivi: 421).

Nel ribadire l'ortodossia cattolica di Dante che, in tutte le sue opere, non si sarebbe mai pronunciato contro la legittimità

del potere temporale e spirituale dei papi (cfr. *ivi*: 425-441), Berardinelli sembrava voler contrastare la svolta che il mito dantesco si apprestava a compiere in Italia nei primi anni Sessanta del XIX secolo quando, conseguita l'indipendenza e l'Unità nazionale, assumerà da parte dei fautori del nuovo Regno toni irredentistici nei confronti della soggezione austriaca e dello Stato Pontificio. Contro la rappresentazione di un Dante simbolo della nuova Italia «unificata com'egli la voleva sotto un sol principe e liberata dalla dominazione temporale de' Papi, suprema radice di ogni suo male» (Berardinelli 1865a: 566)²¹, che si manifesterà soprattutto in occasione delle celebrazioni del Centenario dantesco del 1865²², insorgeranno i cattolici intransigenti, tra i quali i padri della Compagnia di Gesù che replicheranno non più in maniera estemporanea, recensendo le pubblicazioni dantesche sulle pagine de *La Civiltà Cattolica*, ma attraverso

²¹ Il saggio di Berardelli sul *Concetto politico di Dante e il Regno d'Italia* (1865a) sarà sollecitato dal romanzo *Il conte Durante*, pubblicato sul finire del 1864, con lo pseudonimo Ausonio Vero, da Francesco Proto, duca di Maddaloni. Arrestato nel 1847 dalle autorità borboniche per aver partecipato alle dimostrazioni liberali a Napoli, l'aristocratico campano era stato poi eletto alla Camera del Regno d'Italia come deputato di Casoria, carica dalla quale si era dimesso dopo aver presentato, nel novembre del 1861, una mozione contro la politica del governo nel Mezzogiorno e, in particolare, nel territorio partenopeo (Proto 1861). Nel racconto, che descrive un viaggio immaginario compiuto dal Poeta nelle principali località della Penisola all'indomani della proclamazione del Regno d'Italia, l'Autore opporrà al dantismo filorisorgimentale una lettura reazionaria e di propaganda dell'opera dantesca dalla quale emergerà un Dante cattolico e federalista.

²² Per commemorare il sesto centenario della nascita del poeta fiorentino, le autorità centrali e periferiche del nuovo Stato organizzarono molteplici iniziative, accolte con entusiasmo e partecipazione dagli uomini del tempo come se costituissero «un evento centrale nella vita della nazione» (Tieri 2003: 211). Luogo simbolo delle manifestazioni sarà Firenze (cfr. Satto: 2015-2016), divenuta in quell'anno capitale del Regno d'Italia, ma festeggiamenti ed eventi celebrativi, spesso patrocinati dalle nuove istituzioni municipali e statali, si estenderanno anche nei piccoli centri di periferia e nello stesso Veneto, ancora sotto il dominio austriaco. Il culto dantesco – ha sottolineato Tobia – era considerato sinonimo di culto patriottico per cui nessuna città voleva rinunciare «a partecipare ai fasti nazionali attraverso la mediazione degli omaggi all'Allighieri» (Tobia 1997: 77). Per un approfondimento si vedano, inoltre, i contributi Tobia (1995), Krogel (1995), Sebastio (2011), Yousefzadeh (2011).

contributi articolati affidati a padre Berardinelli, dal 1861 chiamato a far parte della Rivista²³.

I nuovi interventi del gesuita molisano saranno focalizzati sulla concezione politica del Fiorentino attraverso la disamina delle cantiche, delle *Epistole* e, soprattutto, della *Monarchia* che aveva già rivalutato nella *Dimostrazione sul concetto della Divina Commedia* (1859). Infervorato però dall'ira ghibellina – osserva Berardinelli – Dante aveva macchiato la propria gloria con le espressioni «ingiuriose» rivolte ai pontefici, offendendo in tal modo quella stessa religione che egli desiderava in realtà celebrare, come emerge nel poema la cui ispirazione è essenzialmente sacra e religiosa (Berardinelli 1865a: 567). Severa è la replica del Gesuita alla lettura dantesca dei sostenitori del governo sabauda, che nelle pagine del *Giornale del Centenario di Dante Allighieri*²⁴ da un lato avevano descritto il Poeta «cristiano cattolico», dall'altro lo avevano festeggiato come il preconizzatore della nuova Italia (ivi: 571). Il Regno d'Italia, che in base alle intenzioni formali dei suoi fautori si richiama al principio di nazionalità (cfr. Di Giannatale: 2014), è stato invece realizzato – afferma Berardinelli – contraddicendo il disegno stesso della monarchia dantesca (Berardinelli 1865a: 572-575). Il poeta fiorentino, infatti, consapevole che la società del tempo fosse bisognosa di una guida forte ed autorevole che sapesse «governarla ben bene come puledra sfrenata che essa era» (1865a: 574), aveva auspicato una monarchia universale, retta da un imperatore tedesco, che avrebbe assorbito tutte le nazionalità compresa quella italiana. Si tratta di un evidente aggiustamento, fun-

²³ Di Berardinelli si vedano, inoltre, le sue critiche indirizzate agli articoli editi dal *Giornale del Centenario* (1864), le recensioni al *Metodo di commentare la Commedia* (1862a) e alle *Benemerienze di Dante verso l'Italia* di Giuliani (1862b), al *Commento* al poema di Francesco da Buti (1863), alla *Beatrice svelata* di Francesco Perez (1865), al *Dante e la libertà moderna* di Luigi Marii (1865), e, infine, alla disamina di Manzoni sulla lingua del Fiorentino (1868).

²⁴ Editto dal 1° febbraio 1864 al 10 settembre 1865, il *Giornale del Centenario di Dante Allighieri* – oltre che a divulgare gli atti della Commissione fiorentina per il Centenario istituita dalla Municipalità di Firenze e a illustrare le numerose iniziative dantesche che si svolgevano sul territorio nazionale – accolse gli interventi dei maggiori dantisti dell'epoca, da Giuliani a Fraticelli, da Tommaseo a Ghivizzani, da Scolari a Cellini, da De Gubernatis a Ferrazzi, da Zauli Sajani a Filalete, pseudonimo del re Giovanni di Sassonia, e a molti altri. La rivista fu raccolta in silloge e pubblicata nel 1865 per i tipi fiorentini di Cellini.

zionale alle esigenze politiche del Vaticano all'indomani dell'Unità italiana, quello proposto dal redattore de *La Civiltà Cattolica* il quale affermava che la teoria dantesca della monarchia universale da un lato riconosceva «la diversità degli Stati e la molteplicità de' sovrani» e tutelava il diritto della Chiesa al possesso dei beni temporali (Berardinelli 1865b: vol. III, 35 e 287), dall'altro negava il principio di nazionalità «perché di tutte le nazioni si formasse un gran corpo d'impero» (Berardinelli 1865a: 575)²⁵.

L'inconciliabilità tra le teorie esposte nella *Monarchia* dantesca e l'istituzione del Regno d'Italia si estende anche alla sfera morale e giuridica in quanto Dante aveva fatto discendere il proprio progetto politico dal diritto divino, mentre l'unificazione nazionale – scrive il Gesuita che rifiuta di riconoscere la legittimità del nuovo Stato italiano – è stata condotta da una setta minoritaria che, tiranneggiando con la forza il popolo italiano, invoca la dottrina della sovranità popolare per giustificare ogni prevaricazione nei confronti delle istituzioni e delle leggi degli antichi stati assoluti. Il governo del popolo, inoltre, ha molti elementi democratici e tende inevitabilmente a trasformarsi nella «pura democrazia», viceversa la monarchia dantesca si sostanzia nel dominio di uno solo che vincola le parti all'unità (ivi: 576-579).

L'altro tema sul quale si sofferma Berardinelli riguarda la soppressione del dominio temporale della Chiesa, fine ultimo di tutte «le macchinazioni» di Cavour che, pur di conquistare Roma, ha ceduto ai Francesi gli antichi territori piemontesi di Nizza e della Savoia e ha preferito unificare con la forza la Penisola piuttosto che optare per una più ragionevole confederazione di stati italiani (cfr. Berardinelli 1865b: vol. II, 673). A tale obiettivo si sono adeguati i sostenitori del nuovo Regno d'Italia che, falsandone il pensiero, hanno promosso la lettura di un Dante avverso al principato dei papi. Molteplici – replica il Gesuita – sono stati gli errori di valutazione e gli abbagli storici e politici commessi dal Fiorentino per dar credito alle calunnie dei ghibellini e per la difficoltà di placare la propria ira per l'esilio subito. Sviste ed inesattezze dalle quali sono derivate molte delle

²⁵ Sul sentimento di nazionalità in Dante rinvio a Carletti (2003).

sue invettive scagliate nel poema contro il governo ecclesiastico e la cupidigia dei pontefici che per interessi personali avevano ostacolato l'azione politica dell'imperatore. Tuttavia, in nessun verso della *Commedia* egli ha messo in dubbio il possesso dei beni mondani della Chiesa, né la conservazione del dominio temporale del vicario di Cristo che, nella *Monarchia*, sarà considerato – al pari degli altri Stati particolari – «utile e necessario» all'attuazione del suo disegno politico finalizzato al conseguimento della pace universale. Le accuse di Dante non erano rivolte al principato della Chiesa, ma al concetto guelfo della superiorità temporale e civile del papa sull'imperatore, che era causa, insieme alle dannose visioni ghibelline, della crisi sociale e politica del suo tempo. L'attuazione della monarchia universale – conclude Berardinelli – avrebbe risolto le controversie e rigenerato la società «temperando» l'autorità temporale del pontefice e di tutti gli altri sovrani, legati «all'alta signoria» dell'unico monarca civile (ivi: vol. III, 35).

Considerazioni analoghe saranno elaborate, sempre nello stesso anno, da Luigi Marii il quale riconoscerà la sincera fede cattolica del Fiorentino che nelle cantiche aveva descritto il trionfo della virtù, intesa come libertà morale e religiosa, sul vizio (Marii 1865: 215-221). Il gesuita abruzzese, non distinguendo i differenti orientamenti ideologici che ispiravano, ma anche dividevano, il movimento patriottico risorgimentale, riterrà mistificatorio il processo d'identificazione del pensiero politico dantesco con quello liberale professato dalla «setta» dei rivoluzionari italiani, in quanto non emergerebbero corrispondenze tra il concetto di libertà di Dante e i principi del moderno liberalismo. La libertà religiosa dei liberali, che si appellano «al fascino di Dante per ammaliare gli Italiani», si sostanzia «nel sommo odio a Dio e nell'astio mortale contro la Chiesa cattolica», mentre la *Commedia* – puntualizza – è intessuta di espressioni che palesano la profonda adesione del Poeta ai dogmi del cattolicesimo e la sua referenza filiale alla Chiesa di Roma. La libertà politica dei liberali è riposta essenzialmente nell'unità e nell'indipendenza nazionale dei vari popoli e, di conseguenza, nell'abbattimento del principato civile del pontefice; sia nel poema che nell'«opuscolo» della *Monarchia*, l'esule fiorentino aveva invece difeso l'autonomia dei singoli stati cristiani – e

quindi anche del Vaticano – prospettando la loro unità «internazionale» sotto la guida dell'imperatore (ivi: 256-265 e 310-322).

L'opposizione dei padri della Compagnia di Gesù nei confronti della «cospirazione» messa in atto dalle autorità istituzionali del nuovo Regno d'Italia, che in occasione del Centenario proclameranno Dante loro «duce e maestro» (Caracciolo di Brienza 1865: 1), avrà voce anche nell'*Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani* che si proporrà di fare da controcanto al volume *Dante e il suo secolo* a cui stavano collaborando i più noti protagonisti della cultura risorgimentale²⁶. L'*Omaggio*, edito a cura di Caracciolo di Brienza, accoglierà, tra gli altri, un saggio di Berardinelli, in cui compendia il suo *Ragionamento* sul senso allegorico del poema (1865e), e un poemetto in versi sciolti del gesuita campano Gennaro Sarti che, riproponendo un *cliché* dell'emigrazione politica ottocentesca, accomunava la sua condizione di esule della rivoluzione del 1860 a quella vissuta da Dante cinque secoli addietro (Sarti 1865). Le riflessioni di Liberatore saranno, invece, incentrate sulla filosofia dantesca ritenuta un fattore essenziale della *Commedia* in cui l'Autore, attraverso l'intreccio armonico dell'ordine umano con il divino, aveva simboleggiato il cammino dell'uomo dal disordine individuale e collettivo a Dio. La speculazione filosofica del Poeta – afferma il Gesuita ribadendo quanto già esposto nel saggio *Sulla filosofia di Dante Alighieri* – aveva la propria radice nello studio della Scolastica e, soprattutto, delle opere di san Tommaso d'Aquino, predominanti nella cultura dell'epoca; pertanto il Fiorentino non avrebbe mai potuto apprezzare i sistemi filosofici moderni perché, per dare vita alle cantiche, era stata necessaria «una filosofia eminentemente cristiana strettissimamente legata colla teologia» (Liberatore 1865: 313-314).

Affievolitosi il clima di esaltazione che aveva caratterizzato la stagione del Centenario del 1865, per il dantismo ottocentesco

²⁶ I due volumi di *Dante e il suo secolo*, curati da Gaetano Ghivizzani ed editi a Firenze da Mariano Cellini nel 1865, furono patrocinati dalla municipalità cittadina ed ospitarono i contributi di Cesare Cantù, Raffaello Lambruschini, Silvestro Centofanti, Francesco Silvio Orlandini, Giosuè Carducci, Niccolò Tommaseo, Gino Capponi, Terenzio Mamiani, Francesco Domenico Guerrazzi, Enrico Mayer ed altri protagonisti della cultura dell'epoca.

si aprirà una nuova fase che privilegerà l'approccio estetico e protofilologico a quello simbolico e politico sia del Dante antesignano dell'indipendenza e dell'unificazione nazionale promosso dal movimento risorgimentale, sia del Dante paladino dell'ortodossia cattolica e rispettoso del potere temporale del pontefice, raffigurato dai padri della Compagnia di Gesù (cfr. Chiummo 2010). Nonostante il nuovo dantismo di *fin de siècle* si qualificherà per un più rigoroso approccio scientifico, passando «dal periodo delle audaci sintesi a quello più minuto e cauto dell'analisi, dall'apriorismo al positivismo» (Vallone 1981: 842), e sarà metodologicamente distante dalla critica dantesca preunitaria fortemente influenzata dalle vicende storiche e politiche del Risorgimento, l'interesse per l'autore della *Commedia*, tuttavia, resterà marcato nella coscienza pubblica italiana, non solo per la notevole influenza esercitata da De Sanctis nel plasmare e trasmettere l'immagine etica di Dante alla cultura italiana tardo-ottocentesca (Ciccarelli 2001), ma anche perché l'icona dell'esule fiorentino sarà reputata ancora 'utile' ad alimentare i fermenti irredentistici antiaustriaci²⁷.

Bibliografia

ABBATE EMMA, 1999, "La cultura gesuitica a Napoli alla vigilia del 1848 tra innovazione e tradizione: padre Francesco Manera", in Renata De Lorenzo (a cura di), *Stato e società nel Regno delle Due Sicilie alla vigilia del 1848: personaggi e problemi*, Atti del Convegno di Studi (Napoli, 26-28 novembre 1848), *Archivio Storico per le Province napoletane*, n. CXVII, pp. 263-322.

ALFIERI VINCENZO, 1806, *Del Principe e delle Lettere* (1788-89, ma stampato dalla Tipografia in Kehl con l'indicazione 1795), in *Opere di Vittorio Alfieri*, vol. II, Italia (ma Pisa: Capurro).

AUDEH AIDA e NICK HAVELY (a cura di), 2012, *Dante in the Long Nineteenth Century*, New York: Oxford University Press.

²⁷ Ne sarà una testimonianza l'istituzione, nel 1889, della *Società Dante Alighieri*, promossa da Venezian e Carducci e presieduta da Bonghi, il cui scopo statutario di «tutelare e diffondere la lingua e la cultura italiane nel mondo, ravvivando i legami spirituali dei connazionali all'estero con la madre patria» attesterà le sue rivendicazioni irredentistiche. Per un approfondimento cfr. Pisa (1995), Mazzoni (2007).

- AUDENINO PATRIZIA - BECHELLONI ANTONIO, 2009, *L'esilio politico fra Otto e Novecento*, in Paola Corti e Matteo Sanfilippo (a cura di), *Storia d'Italia*, Annale n. 24, *Migrazioni*, Torino: Einaudi, pp. 343-369.
- BALBO CESARE, 1839, *Vita di Dante Alighieri*, Torino: Pomba.
- BALESTRACCI DUCCIO, 2015, *Medioevo e Risorgimento. L'invenzione dell'identità italiana nell'Ottocento*, Bologna: Il Mulino.
- BANTI ALBERTO MARIO, 2006, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino: Einaudi.
- BARETTI GIUSEPPE, 1764, "Memorie storiche di più uomini illustri della Toscana raccolte da una Società di letterati. Vita di Dante Alighieri", *Frusta letteraria*, n. 20 del 14 luglio;
- _____, 1777, *Discours sur Shakespeare et sur Monsieur de Voltaire*, Londres e Paris: Durand Neveu.
- BATTISTINI ANDREA, _____, 2001, *Il modello e le suggestioni letterarie: Dante nella tradizione della letteratura e nella cultura popolare*, in "Per correr miglior acque...". Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio, Atti del Convegno internazionale (Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999) a cura del Centro Studi Pino Rajna, tomo I, Roma: Salerno, pp. 443-484;
- _____, 2005, *Rozzo poeta o genio sublime? L'alterna fortuna di Dante nel Settecento*, in *Da Dante a Montale: studi di filologia e critica letteraria in onore di Emilio Pasquini*, Bologna: Gedit, pp. 491-504.
- BECHERELLI ALBERTO, 2012, *L'esilio dei patrioti*, in Giovanna Motta (a cura di), *Il Risorgimento italiano. Dibattito sulla costruzione di una nazione*, Atti del Convegno di studi (Roma, 1° dicembre 2010), Passigli: Firenze, pp. 97-108.
- BELLARMINO ROBERTO, 1615, *Appendix ad libros de Summo pontifice, quae continet responsionem ad librum quemdam anonymum cuius titulus est Aviso piacevole dato alla Bella Italia [di François Perot]*, in *De controversiis Christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, vol. II, Coloniae Agrippinae: Ioannis Gymnici et Antonij Hierat, pp. 371-385.
- BERARDINELLI FRANCESCO, 1859, *Il concetto della Divina Commedia di Dante Alighieri. Dimostrazione*, Napoli: Rondinella;
- _____, 1862a, "Metodo di commentare la Commedia di Dante Alighieri, proposto da Giambattista Giuliani - Firenze 1861", *La Civiltà Cattolica*, vol. I, pp. 645-466, 592-608 e 704-718;
- _____, 1862b, "Delle Benemerenze di Dante verso l'Italia e la Civiltà. Prolusione di Giambattista Giuliani - Firenze 1861", *La Civiltà Cattolica*, vol. I, pp. 718-728;
- _____, 1863, "Un antico commento alla Divina Commedia. Il Commento di Francesco da Buti sopra la Divina Commedia di Dante

Alighieri – Pisa 1858-1862”, *La Civiltà Cattolica*, vol. V, pp. 170-185 e 657-680;

_____, 1864, “Giornale del Centenario di dante Alighieri. Prepara la solennità nazionale della nascita di Dante”, *La Civiltà Cattolica*, vol. X, pp. 706-723; vol. XI, pp. 73-85 e 595-610;

_____, 1865a, “Il concetto politico di Dante e il Regno d’Italia”, *La Civiltà Cattolica*, vol. II, pp. 566-583;

_____, 1865b, “La Monarchia di Dante Alighieri e il dominio de’ romani pontefici”, *La Civiltà Cattolica*, vol. II, pp. 672-689; vol. III, pp. 35-51, 275-293, 396-413, 685-704; vol. IV, pp. 405-423, 523-542;

_____, 1865c, “La Beatrice svelata, Preparazione alla intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri, per Francesco Perez – Palermo 1865”, *La Civiltà Cattolica*, vol. III, pp. 593-604; vol. IV, pp. 73-90;

_____, 1865d, “Marii Luigi. Dante e la libertà moderna – Napoli 1865”, *La Civiltà Cattolica*, vol. IV, pp. 710-712;

_____, 1865e, *Ragionamento intorno al vero senso allegorico della Divina Commedia*, Michele Caracciolo di Brienza, (a cura di), *Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani nel maggio 1865 sesto centenario della sua nascita*, Roma: Monaldi, pp. 1-60;

_____, 1868, “Lettera di Alessandro Manzoni al Bonghi intorno al soggetto del trattato di Dante Alighieri, De Vulgare Eloquio”, *La Civiltà Cattolica*, vol. II, pp. 196-213.

BETTINELLI SAVERIO, 1758, *Dieci lettere di Publio Virgilio Marone scritte dagli Elisi all’Arcadia di Roma sopra gli abusi introdotti nella poesia italiana*, in *Versi sciolti di tre eccellenti moderni autori*, Venezia, Fenzo, pp. 1-54.

BISTARELLI AGOSTINO, 2011, *Gli esuli del Risorgimento*, Bologna: Il Mulino.

BOCALOSI GIROLAMO, 1796², *Dell’educazione democratica da darsi al popolo italiano*, Milano: Pogliani.

BONIFACIO VIII, [1302] 1921, *Unam sanctam ecclesiam catholicam*, in Georges Digard (a cura di), *Les registres de Boniface VIII. Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d’après les manuscrits originaux des archives du Vatican*, tome III, Paris, De Boccard, pp. 888-890.

BRESCIANI ANTONIO, 1839, “Sopra il Romanticismo. Articoli recitati nell’Accademia di Belle Lettere d’una celebre Università italiana nel febbrajo dell’anno 1829”, *Continuazione delle Memorie di religione, di morale e di letteratura*, tomo VII, n. 19, pp. 61-124;

_____, 1855, “L’arte in Italia. Dante Alighieri e la Divina Commedia. Opera storico-critica-estetica del Barone di Drouilhet de Sigalas, volgarizzata illustrata e presentata a’ studiosi italiani dal P. Marcellino da Civezza – Genova 1853-1854”, *La Civiltà Cattolica*, vol. IX, pp. 208-213.

- BUSNELLI GIOVANNI, 1906, "La concezione del Purgatorio dantesco", *La Civiltà Cattolica*, vol. I, pp. 534-545, vol. II, pp. 19-31, 275-289, 659-671, vol. III, pp. 289-298;
- _____, 1907, *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante, con un'appendice, La concezione dantesca del Gran Veglio di Creta*, Bologna: Zanichelli;
- _____, 1908, "Il simbolo delle tre fiere dantesche", *La Civiltà Cattolica*, vol. II, pp. 36-46, 433-450, 672-684, vol. IV, pp. 177-191, 551-565; 1909, vol. I, pp. 29-41, 558-571; vol. II, pp. 170-180;
- _____, 1922, *Cosmogonia e antropogenesi secondo Dante Alighieri e le sue fonti*, Roma: La Civiltà Cattolica;
- _____, 1934, *Il Convivio di Dante Alighieri ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli; con introduzione di Michele Barbi*, Firenze: Le Monnier.
- CAPACI BRUNO (a cura di), 2010, *Dante oscuro e barbaro. Commenti e dispute (secoli. XVII e XVIII)*, Roma: Carocci.
- CARACCILO DI BRIENZA MICHELE, 1865, *Ai lettori*, in Michele Caracciolo di Brienza, (a cura di), *Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani nel maggio 1865 sesto centenario della sua nascita*, Roma: Monaldi.
- CARLETTI GABRIELE, 2003, "Impero, stati particolari e identità nazionale in Dante", *Il Pensiero Politico*, a. XXXVI, n. 2, pp. 293-307;
- _____, 2006, *Dante politico. La felicità terrena secondo il pontefice, il filosofo, l'imperatore*, Pescara: Edizioni Scientifiche Abruzzesi.
- CEDRATI, CHIARA, 2012, "Alfieri e il magistero dantesco", *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 189, n. 628, pp. 562-589.
- CHIUMMO CARLA, 2010, "Dante in veste post-risorgimentale (1870-1900)", in Toni Iermano e Pasquale Sabbatino (a cura di), *Medioevo e Rinascimento nella storiografia letteraria italiana tra Otto e Novecento*, Atti del Convegno di studi (Cassino, 27-28 aprile 2010), *Studi Rinascimentali*, n. 8, pp. 57-65.
- CICCARELLI ANDREA, 2001, "Dante and Italian Culture from the Risorgimento to World War I", *Dante Studies*, n. 119, pp. 125-154.
- CIMINI MARIO, 2016, *Il dantismo di Gabriele Rossetti nel dibattito critico tra Ottocento e Novecento*, in Mirko Menna e Gianni Oliva (a cura di), *Dantis Amor. Dante e i Rossetti*, Atti del convegno internazionale di studi (Chieti-Vasto, 18-21 novembre 2015), *Studi Medievali e Moderni*, a. XX, n. 2, pp. 29-42.
- CORNOLDI GIOVANNI MARIA, 1887, *La Divina Commedia di Dante Alighieri col Comento di Giovanni Maria Cornoldi*, Roma: Befani;
- _____, 1889, *La Filosofia scolastica di S. Tommaso e di Dante, ad uso dei licei*, Roma: Befani.

- CROCE ENRICO, 1869, *Itinerario di Dante*, Livorno: La Scuola Italiana.
- CUOCO VINCENZO, 1806 [1924], "Gli scrittori politici italiani", *Giornale italiano*, del 17-24 aprile 1806, ora in *Scritti vari di Vincenzo Cuoco*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, vol. II, Bari: Laterza, pp. 125-129.
- CURCI CARLO MARIA, 1843, "I sensi di Dante circa il Pontificato Romano e i Pontefici de' suoi tempi", *La Scienza e la Fede*, vol. VI, pp. 259-283;
- _____, 1844 (a cura di), *La Divina Commedia di Dante Alighieri*, Napoli: Nobile;
- _____, 1845, *Fatti e argomenti in risposta alle molte parole di Vincenzo Gioberti intorno ai Gesuiti nei prolegomeni del Primato*, Napoli: Stamperia del Fibreno;
- _____, 1849a, *Una divinazione sulle tre ultime opere di Vincenzo Gioberti, I Prolegomeni, Il Gesuita moderno e l'Apologia*, Parigi: Renouard-Poussielgue-Rusand;
- _____, 1849b, *Sette libere parole di un italiano sull'Italia*, Roma: Tip. delle belle arti.
- DANTE FRANCESCO, 1990, *Storia della "Civiltà cattolica" (1850-1891). Il laboratorio del Papa*, Roma: Edizioni Studium.
- "Dante e la S. Congregazione dell'Indice", 1923, *La Civiltà Cattolica*, vol. III, pp. 345-351.
- DENINA CARLO, 1761, *Discorso sopra le vicende della letteratura*, Torino: Stamperia Reale;
- _____, 1762, *Saggio sopra la letteratura italiana*, Torino-Lucca: Jacopo Giusti.
- DE ROSA GABRIELE, [1971] 1973, *Le origini della Civiltà Cattolica*, in *Civiltà Cattolica 1850-1945. Antologia*, a cura di Gabriele De Rosa, vol. I, Firenze: Landi, pp. 9-101;
- DI GIANNATALE FABIO, 2008, *L'Esule tra gli esuli. Dante e l'emigrazione politica italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Pescara: Edizioni Scientifiche Abruzzesi;
- _____, (a cura di), 2011, *Escludere per governare. L'esilio politico fra Medioevo e Risorgimento*, Atti del convegno internazionale di studi (Teramo, 7-8 ottobre 2009), Firenze: Le Monnier Università;
- _____, 2012, *Il mito di Dante nella letteratura risorgimentale*, in Giovanna Motta (a cura di), *Il Risorgimento italiano. Dibattito sulla costruzione di una nazione*, Firenze: Passigli, pp. 81-96;
- _____, 2014, "Il principio di nazionalità. Un dibattito nell'Italia risorgimentale", *Storia e Politica*, a. VI, n. 2, pp. 234-269.
- DIONISOTTI CARLO, 1967, *Varia fortuna di Dante*, in *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino: Einaudi, pp. 255-303.
- FOSCOLO UGO, 1825, *Discorso sul testo e su le opinioni diverse prevalenti intorno alla storia e alla emendazione critica della Commedia di Dante*, in *La Commedia di Dante Alighieri illustrata da Ugo Foscolo*, tomo I, Londra: Pickering, pp. I-435;

- _____, 1842-1843, *La Commedia di Dante Alighieri illustrata*, 2 voll., London: Rolandi.
- FRAPPORTI GIUSEPPE, 1855, *Sulla filosofia di Dante Alighieri commentario*, Vicenza: Longo.
- FRATICELLI PIETRO, 1841, *Prefazione al trattato della Monarchia*, in *Le opere minori di Dante Alighieri*, Firenze: Molini.
- GHIDETTI ENRICO, 2012, "Mito e culto di Dante fra Settecento illuminista e Ottocento romantico-risorgimentale", in Enrico Ghidetti ed Elisabetta Benucci (a cura di), *Culto e mito di Dante dal Risorgimento all'Unità*, Atti del Convegno di studi della Società Dantesca Italiana (Firenze, 23-24 novembre 2011), *La Rassegna della letteratura italiana*, vol. II, pp. 379-408.
- GIANNANTONIO POMPEO, 1967, "Allegoria, politica e filologia nell'esegesi dantesca di Gabriele Rossetti", *L'Alighieri*, a. VIII, n. 1, pp. 60-72.
- GIOBERTI VINCENZO, [1821-1823] 1866, *La Divina Commedia di Dante Alighieri ridotta a miglior lezione dagli Accademici della Crusca con le chiose di Vincenzo Gioberti*, a cura di Bruto Fabricatore, Napoli: Morano;
- _____, [1838] 1860, *Teorica del sovrannaturale o sia discorso sulle convenienze della religione rivelata colla mente umana e col progresso civile delle nazioni*, Napoli: Stamperia del Vaglio;
- _____, [1841] 1857, *Del Bello*, in *Del Buono, Del Bello*, Firenze: Le Monnier;
- _____, 1843a, *Del Primato morale e civile degli Italiani*, Bruscelle: Meline, Cans e Compagnia;
- _____, 1843b, *Del Primato morale e civile degli Italiani*, Benevento: Tip. Pietro Paolo Paternò;
- _____, 1845, *Prolegomeni del Primato morale e civile degli Italiani*, Bruscelle: Meline, Cans e Compagnia;
- _____, 1846, *Il Gesuita moderno*, Losanna: Bonamici;
- _____, 1851, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, Torino: Bocca;
- _____, 1867, *Studi filologici desunti da manoscritti da lui autografi ed inediti*, a cura di Domenico Fissore, Torino: Tipografia torinese di Spirito Casazza.
- GOZZI GASPARE, 1758, *Giudizio degli antichi poeti sopra la moderna censura di Dante attribuita ingiustamente a Virgilio*, Venezia: Antonio Zatta.
- GRECO GAETANO, 1976, "La Civiltà Cattolica nel decennio 1850-1859. Appunti sulla pubblicistica reazionaria durante il Risorgimento", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, Classe di lettere e filosofia, serie III, vol. VI, fasc. 3, pp. 1051-1095.
- ISABELLA MAURIZIO, 2011, *Risorgimento in esilio. L'internazionale liberale e l'età delle rivoluzioni*, Roma-Bari: Laterza.

- KROGEL WOLFGANG, 1995, "Dante und die italianische Nation. Untersuchung der 600-Jahr-Feiern zu Ehren Dantes in Florenz 1865 bis 1921", *Archiv für Kulturgeschichte*, 77, 2, pp. 429-458;
- LABITTE CHARLES, 1841, "Biographes et traducteurs de Dante", *Revue des deux mondes*, vol. XXVIII, pp. 131-148.
- LASTRI MARCO, 1766, *Elogio di Dante*, in *Serie di ritratti di uomini illustri toscani*, Firenze: Giuseppe Allegrini.
- LIBERATORE MATTEO, 1856, "Sulla filosofia di Dante Alighieri commentario di Giuseppe Frapporti", *La Civiltà Cattolica*, vol. I, pp. 68-77;
- _____, 1865, *La filosofia della Divina Commedia di Dante Alighieri*, in Michele Caracciolo di Brienza, (a cura di), *Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani nel maggio 1865 sesto centenario della sua nascita*, Roma: Monaldi, pp. 299-316.
- LOMONACO, FRANCESCO, 1802, *Vita di Dante Alighieri*, in *Vite degli eccellenti italiani*, vol. I, Italia (ma Milano): s.t., pp. 5-32.
- LOZANO MIRALLES HELENA, 1989, "Dantis amor": *Gabriele Rossetti e il "paradigma del velame"*, in Maria Pia Pozzato (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, Milano: Bompiani, pp. 47-78.
- MALUSA LUCIANO, 2000, *Alcune considerazioni sulle polemiche antigesuitiche di Gioberti*, in Giuseppe Riconda e Gianluca Cuzzo (a cura di), *Giornata giobertiana*, Torino: Trauben, pp. 37-68;
- _____, (con MAURO LETTERIO), 2005, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il Gesuita moderno al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852)*, Milano: Franco Angeli.
- MANCINI LUIGI, 1861, *La Divina Commedia di Dante Alighieri, quadro sinottico analitico*, Fano: Lana.
- MARII LUIGI, 1865, *Dante e la libertà moderna*, Napoli: Stamperia del Fibreno.
- MARTINELLI VINCENZIO, 1758, *Lettera al Conte d'Oxford sopra Dante*, in *Lettere familiari e critiche*, London: Nourse, pp. 216-237.
- MARUCCI VALERIO, 2004, *Introduzione al Commento alla "Commedia" di Niccolò Tommaseo*, vol. I, Roma: Salerno, pp. 11-32.
- MAZZINI GIUSEPPE, [1844] 1919, *Opere minori di Dante*, in *Edizione nazionale degli Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini*, vol. XXIX, Imola: Galeati, pp. 183-282.
- MAZZONI FRANCESCO, 1977, *Tommaseo e Dante*, in *Primo Centenario della morte di Niccolò Tommaseo 1874-1974*, Firenze: Olschki, pp. 29-68;
- _____, 2007, *Il culto di Dante nell'Ottocento e la Società Danteistica Italiana*, in Nicoletta Maraschio (a cura di), *Firenze e la lingua italiana fra Nazione ed Europa*, Atti del Convegno (Firenze, 27-28 maggio 2004), Firenze: Firenze University Press, pp. 105-123.
- MENOZZI DANIELE, 2007, *I gesuiti, Pio IX e la nazione italiana*, in Alberto Mario Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia*, Annali 22, Il Risorgimento, Torino: Einaudi, pp. 451-478.

- MELANDRI GIUSEPPE, 1871, "Intorno allo studio dei Padri della Compagnia di Gesù nelle opere di Dante Alighieri. Lettera al reverendo sig. don Antonio Donati", in *Opuscoli religiosi letterari e morali*, serie III, tomo III, pp. 257-288, 375-408; tomo IV, pp. 101-105, 262-279 e 354-368.
- MERCADANTE FRANCESCO, 2000, *I Prolegomeni nella 'Risposta' di Carlo M. Curci. Fatti ed antefatti dell'opposizione cattolica*, in Giuseppe Riconda e Gianluca Cuzzo (a cura di), *Giornata giobertiana*, Torino: Trauben, pp. 25-36.
- MIATTO IVANA, 2011, *Francesco Algarotti e la querelle su Dante nel Settecento italiano*, in Rita Unfer Lukoschik e Michael Dallapiazza (a cura di), *La ricezione di Dante Alighieri. Impulsi e Tensioni*, Atti del Convegno internazionale di studi (Urbino, 26-27 maggio 2010), München: Meidenbauer, pp. 163-188.
- MONDRONE DOMENICO, 1965, "Gesuiti studiosi di Dante", *La Civiltà Cattolica*, vol. II, quad. 2760, pp. 535-547; vol. III, quad. 2762, pp. 119-132.
- MONTI VINCENZO, 1793, *In morte di Ugo Bass-Ville seguita in Roma il dì 14 gennaio 1793. Cantica*, Roma: Salvioni;
- _____, 1801, *In morte di Lorenzo Mascheroni. Cantica*, Milano: Pirotta e Maspero.
- NAGY JÓZSEF, 2015, *Sul dibattito tra Bettinelli e Gozzi, su Dante*, in Anna Klimkiewicz, Maria Malinowska, Alicja Paleta e Magdalena Wrana (a cura di), *L'Italia e la cultura europea*, Firenze: Franco Cesati Editore, pp. 69-76.
- NARDI BRUNO, 1911-1912, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, Spianate: s.e.;
- _____, 1936-1937, "Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante", *Giornale critico della filosofia italiana*, fasc. I-II, pp. 26-35; fasc. II-III, pp. 160-164;
- _____, 1938, "L'averroismo di Sigieri e Dante", *Studi danteschi*, a. XXII, pp. 83-113.
- OZANAM FRÉDÉRIC, 1839, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Paris: Debecourt.
- PALMIERI DOMENICO, 1899, *Osservazione al canto XXV*, in *Commento alla Divina Commedia di Dante Alighieri. Il Purgatorio*, Prato: Giachetti.
- PARADISI AGOSTINO, 1762, *Epistola al Sig. Can. Gioseffo Ritorni «Sul poema dantesco»*, in *Versi sciolti del signor Agostino Paradisi nobile reggiano*, Bologna: Stamperia S. Tommaso d'Aquino, pp. 31-37.
- PENSA MARIA GRAZIA, 2004, "Niccolò Tommaseo e il commento veneziano alla *Commedia*", *Atti dell'Accademia Roveretana degli Agiati*, a. 254, serie VIII, vol. IV-A, fasc. II, pp. 135-175.

PIANCIANI GIOVANNI BATTISTA, 1840a, “Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma. (...) Disquisizione di Gabriele Rossetti”, in *Annali delle scienze religiose*, vol. X, n. 28, pp. 3-46; n. 29, pp. 265-299; n. 30, pp. 322-339;

_____, 1840b, “Dante et la philosophie catholique au treizième siècle di A.F. Ozanam”, in *Annali delle scienze religiose*, vol. X, n. 30, pp. 402-432;

_____, 1840c, “Intorno allo spirito religioso di Dante Alighieri desunto dalle opere di lui. Discorso dell’abate Federico Maria Zinelli. Venezia, 1839”, *Annali delle scienze religiose*, vol. XI, n. 31, pp. 50-68 e n. 32, pp. 210-214;

_____, 1846a, “Dante et la philosophie catholique del sig. Ozanam. Nuova edizione aumentata e corretta”, in *Annali delle scienze religiose*, vol. II, fasc. 4, pp. 3-44;

_____, 1846b, “Dello spirito cattolico di Dante Alighieri, opera di Carlo Lyell (...) 1844”, *Annali delle scienze religiose*, serie II, vol. III, fasc. 9, pp. 337-371;

_____, 1851, “Della lingua volgare di Dante Alighieri libri due: traduzione di latino da Giangiorgio Trissino, in Livorno”, *La Civiltà Cattolica*, vol. VII, pp. 206-221.

PICCIRILLO CARLO, 1855, “Studi sulla Divina Commedia di Galileo Galilei, Vincenzo Borghini e altri: pubblicati per cura e opera di Ottavio Gigli – Firenze 1855”, *La Civiltà Cattolica*, vol. X, pp. 562-571;

_____, 1857, “De’ spirituali tre regni cantati da Dante Alighieri nella Divina Commedia, analisi per tavole sinottiche di Fortunato Lanci – Roma 1855”, *La Civiltà Cattolica*, vol. VII, pp. 610-613;

_____, 1858a, “Opere minori di Dante Alighieri con Illustrazioni e note di Pietro Fraticelli – Firenze 1857”, *La Civiltà Cattolica*, vol. IX, pp. 571-581;

_____, 1858b, “Prolegomeni del nuovo commento storico, morale, estetico della Divina Commedia. Per Domenico Bongiovanni – Forlì 1858”, *La Civiltà Cattolica*, vol. XI, pp. 343-352;

_____, 1860, “Il Concetto della Divina Commedia di Dante Alighieri. Dimostrazione di Francesco Berardinelli d.C.d.G – Napoli 1859”, *La Civiltà Cattolica*, vol. VI, pp. 72-82 e 205-217.

PISA BEATRICE, 1995, *Nazione e politica nella «Società Dante Alighieri»*, Roma: Bonacci.

PROTO FRANCESCO DUCA DI MADDALONI, 1861 [2015], *La mozione d’inchiesta per le province napoletane al primo parlamento d’Italia*, a cura di Giuseppe Pesce, Napoli: Polidoro;

_____, 1864 [con pseudonimo AUSONIO VERO], *Il conte Durante. Racconto per il sesto centenario di Dante*, Italia: s.e.

- QUADRIO FRANCESCO SAVERIO, 1749, *Della storia e della ragione d'ogni poesia*, Milano: Agnelli;
- _____, 1752, *I sette salmi penitenziari trasportati alla volgare poesia da Dante Alighieri*, Milano: Bibliot. Ambros. Giuseppe Marelli.
- QUAGLIONI DIEGO, 2014, *Introduzione alla Monarchia*, in *Opere di Dante Alighieri*, edizione diretta da M. Santagata, vol. II, a cura di Gianfranco Fioravanti, Claudio Giunta, Diego Quaglioni, Claudia Villa Gabriella Albanese, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloghe*, Milano: Mondadori, pp. 809-883.
- QUONDAM AMEDEO, 2004, *Petrarca, l'italiano dimenticato*, Milano: Rizzoli.
- RENELLO GIAN PAOLO, 2011, "L'edizione critica della *Monarchia*", *Italianistica*, a. XL, n. 1, pp. 141-180.
- ROMANO ANGELO, 2012, *Aspetti del dantismo risorgimentale italiano: i commenti alla Commedia da Baldassarre Lombardi a Niccolò Tommaseo*, in Alfredo Cottignoli (a cura di), *Dante nel Risorgimento italiano*, in *Lettere Classensi*, vol. 40, Ravenna: Longo, pp. 39-59.
- ROSSETTI GABRIELE, 1826-1827, *La Divina Commedia di Dante Alighieri con Comento analitico di Gabriele Rossetti*, London: Murray;
- _____, 1832, *Sullo spirito antipapale che produsse la Riforma e sulla segreta influenza ch'esercitò nella Letteratura d'Europa, e specialmente d'Italia, come risulta da molti suoi classici, massime di Dante, Petrarca e Boccaccio*, Londra: s.e.;
- _____, 1840, *Il Mistero dell'Amor Platonico del Medioevo derivato da' Misteri Antichi*, London: dalla tipografia di Riccardo e Giovanni E. Taylor.
- RUBBI ANDREA, 1784, *Parnaso italiano, ovvero Raccolta de' poeti classici italiani*, Venezia: Zatta.
- SALE GIOVANNI, 2010, *L'Unità d'Italia e la Santa Sede*, Milano-Roma: Jacca Book-La Civiltà Cattolica.
- SARTI GENNARO MARIA, 1865, *L'esilio di Dante per un esule della rivoluzione del 1860*, in Michele Caracciolo di Brienza, (a cura di), *Omaggio a Dante Alighieri offerto dai cattolici italiani nel maggio 1865 sesto centenario della sua nascita*, Roma: Monaldi, pp. 385-406.
- SATTO CHRISTIAN, 2015-2016, "Simbolo cittadino, gloria nazionale. Dante nella Capitale", *Annali di Storia di Firenze*, nn. X-XI, pp. 213-235.
- SCHULZE THIES, 2005, *Dante Alighieri als nationales Symbol Italiens (1793-1915)*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- SCAGLIA GIOVANNI BATTISTA, 1975, *Cesare Balbo. Il Risorgimento nella prospettiva storica del "progresso cristiano"*, Roma: Edizioni Studium.
- SCIARRINI MARCO, 2004, "Identità nazionale e idea d'Europa: il "ritorno" a Chabod nella storiografia contemporanea", *Annali della Fondazione Ugo La Malfa*, vol. XIX, pp. 263-266.

- SCOLARI FILIPPO, 1851, *Roma e la Santa Sede. Memoria con illustrazioni a' luoghi relativi della Divina Commedia*, s.l. [ma Venezia], s.e.
- SEBASTIO LEONARDO, 2011, "Il mito di Dante nell'Italia del 1865", *La Nuova Ricerca*, a. XX, n. 20, pp. 35-56.
- SETTEMBRINI LUIGI, 1879, *Ricordanze della mia vita*, vol. I, pubblicato postumo con prefazione di F. De Sanctis, Napoli: Morano.
- TATTI SILVIA, 2013, *Esuli e letterati. Per una storia culturale dell'esilio risorgimentale*, in Quinto Marini, Giuseppe Sertoli, Stefano Verdino, Livia Cavaglieri (a cura di), *L'officina letteraria e culturale dell'età mazziniana (1815-1870)*, Novi Ligure: Città del Silenzio, pp. 89-100.
- TENCH DARBY, 1995, *Variety and Unity in Tommaseo's commentary of the Comedy*, in Charles Franco e Leslie Morgan (a cura di), *Dante. Summa Medievalis*, New York: Forum Italicum-Stony Brook, pp. 179-191.
- TIERI FABRIZIO, 2003, "L'Italia e Dante: il Centenario del 1865", *Studi danteschi*, vol. LXVIII, pp. 211-232.
- TIRABOSCHI GIROLAMO, [1775] 1795, *Storia della letteratura italiana*, ed. corretta e accresciuta dall'Autore, tomo V, parte 2, Venezia: s.e.
- TOBIA BRUNO, 1995, *Le feste dantesche*, in Giovanni Sabbatucci e Vittorio Vidotto (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. II, Roma-Bari: Laterza, pp. 501-515;
- _____, 1997, "La statuaria dantesca nell'Italia liberale: tradizione, identità e culto nazionale", *Mélanges de l'École française de Rome*, tome 109, n. 1, pp. 75-87.
- TOMMASEO NICCOLÒ, 1837, *La Commedia di Dante Alighieri col commento di N. Tommaseo*, 3 voll., Venezia: Co' tipi del Gondoliere.
- TORELLI GIUSEPPE, 1767, *Lettera all'Autore delle Virgiliane di P. Paladinozzo di Montegrutti* [G. Torelli], Verona: Carattoni;
- _____, 1781, *Lettera di Giuseppe Torelli Veronese al Marchese Maurizio Gherardini sopra Dante Aligieri [sic!] contro il Sig. di Voltaire*, Verona: Marco Moroni.
- TRANIELLO FRANCESCO, 2001, *Note e riflessioni storiche sulle condanne ecclesiastiche delle opere di Gioberti*, in Luciano Malusa e Paolo De Lucia (a cura di), *Chiesa e pensiero cristiano nell'Ottocento, un dialogo difficile*, Genova: Brigati, pp. 57-72.
- VALLONE ALDO, 1961, *La critica dantesca nel Settecento ed altri saggi danteschi*, Firenze: Olschki;
- _____, 1981, *Storia della critica dantesca dal XIV al XX secolo*, Padova: Vallardi.
- VASOLI CESARE, 1991, *La neoscolastica in Italia*, in Ruedi Imbach e Alfonso Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo ad un bilancio storiografico*, Atti del Convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 167-190.

VEGLIA MARCO, 2004, *Tommaseo moralista nel commento a Dante*, in Gino Ruozi (a cura di), *Niccolò Tommaseo tra modelli antichi e forme moderne*, Bologna: Gedit, pp. 145-170.

VENTURI POMPEO, [1732] 1749, *La Divina Commedia di Dante Alighieri con una breve e sufficiente dichiarazione del senso letterale diversa in più luoghi da quella degli antichi Commentatori*, prima edizione integrale, Verona: Berno.

VOLTAIRE, 1757, *Lettre sur le Dante*, in *Suite des mélanges de littérature d'histoire et de la philosophie*, s.l.: s.e. [ma Genève – Paris: Cramer], pp. 201-206;

_____, 1776, *Sur le Dante et sur un pauvre homme nommé Martinelli*, in *Lettres chinoises, indiennes et tartares à Monsieur Paw, par un Benedictin, avec plusieurs autres pièces intéressantes*, Paris: s.e., pp. 135-144.

YOUSEFZADEH MAHNAZ, 2011, *City and nation in the Italian unification: the national Festivals of Dante Alighieri*, London: Macmillan Palgrave.

ZACHERONI, GIUSEPPE, 1838, *Lo Inferno della Commedia di Dante Alighieri, col comento di Guiniforto delli Bargiggi tratto da due manoscritti inediti del secolo decimo quinto con introduzione e note*, Marseille: L. Mossy.

ZINELLI FEDERICO MARIA, 1839, *Intorno allo spirito religioso di Dante Alighieri desunto dalle opere di lui. Discorso dell'abate Federico Maria Zinelli*, Venezia: Andreola.

Abstract

IL «CANTORE DELLA RETTITUDINE EVANGELICA E CATTOLICA». GESUITI INTERPRETI DI DANTE NEL RISORGIMENTO

(«CANTORE DELLA RETTITUDINE EVANGELICA E CATTOLICA». JESUIT INTERPRETERS OF DANTE IN THE RISORGIMENTO)

Keywords: Dante Alighieri, Italian Risorgimento, The myth of Dante, Jesuits, Catholic Intransigentism, *La Civiltà Cattolica*.

The Risorgimental movement considered Dante not only one of the founding figures of the Italian nation, but the archetypal Italian itself. Dante studies began in the first decades of the nineteenth century, particularly thanks to the political exiles, who projected on Dante – an exile himself – their own condition. Subsequently the debate on Dante’s political thought spread across Italy, promoting a sort of “Dante-mania”, which, from the intellectual elite spread to the popular culture. The reactionary political forces – and in particular the Jesuits –, however, criticized the Risorgimental interpretation of the Florentine writer. The members of the Company of Jesus offered instead an image of Dante who was respectful of the Catholic dogmas and of ecclesiastical authority.

FABIO DI GIANNATALE
Università degli Studi di Teramo
fdgiannatale@unite.it

EISSN 2037-0520

LUIGI MASTRANGELO

CARLO CATTANEO E LA LETTERATURA CIVILE

1. *L'attenzione verso la cultura umanistica*

Gli *Scritti letterari, artistici, linguistici e vari* di Carlo Cattaneo costituiscono una fonte assai poco esplorata, ma significativa, non solo perché raccolti e ordinati da un curatore rilevante come Agostino Bertani. Da un esame complessivo dei testi, infatti, è possibile ricostruire le influenze culturali esercitate su Cattaneo dalle più avanzate riflessioni proposte dagli intellettuali europei della sua epoca.

Ad esse, sono dedicati articolati saggi e puntuali recensioni che testimoniano la specifica attenzione che «Il Politecnico» rivolge alla cultura umanistica, non contrapposta ma integrata armonicamente a quella scientifica, in coerenza con la vocazione multidisciplinare della rivista e del suo principale promotore e redattore. Come ha sottolineato Giuseppe Tognon (2002: 42), Cattaneo si dimostra «sensibilissimo alla dimensione culturale nella spiegazione della nascita e della caduta dei popoli e delle civiltà; paladino della linguistica che unisce anziché dividere, irriducibile ad ogni poligenismo razziale e culturale; sostenitore insomma di un'idea di civiltà a base cognitivistica».

La letteratura europea offre a Cattaneo un panorama ricco e variegato che nutre e rafforza la sua visione federalistica di ampio respiro, permettendogli di attingere alle più elevate espressioni di prosa e poesia, con un raffinato approccio critico attraverso il quale porre in evidenza, oltre agli aspetti propriamente artistici e letterari, i nessi sociali e politici, di sua più diretta competenza.

2. *Filippo e Carlo di Spagna*

L'invito alla lettura degli scritti di critica letteraria di Carlo Cattaneo, recepito solo in parte, era stato formulato da Mario Fubini: essi, seppur marginali rispetto agli altri testi politici, storici, economici, «non si possono considerare come scritti

d'occasione, estranei a quel pensiero che altrove ha il suo centro, ma che si riflette anche in queste pagine e in esse ci richiama più di una volta qualcuno dei suoi motivi prediletti» (Fubini 1953 [1942]: 170). In effetti, appare opportuno soffermarsi su questi testi, nella duplice funzione che caratterizza il rapporto dei patrioti con la letteratura, da loro sempre intesa in chiave civile, come conforto nelle difficoltà delle imprese patriottiche e come sprone a realizzarle.

L'articolo su *Don Carlo* (*Scritti letterari* – SL - : I, 11-59) viene scritto da Cattaneo nel 1842, in occasione dell'uscita della versione di Andrea Maffei¹ dell'opera di Friedrich Schiller, *Don Karlos, Infant von Spanien*, tragedia in cinque atti rappresentata per la prima volta ad Amburgo il 29 agosto 1787, nella quale il tema centrale si rivela l'antitesi tra gli aneliti di libertà e l'assolutismo, intransigente e nichilista, del re Filippo II².

Nel 1568, il sovrano iberico, con ben diversa idealità pubblica rispetto al democratico *Bruto minore* di Leopardi³, si trova di fronte alla scelta tra l'affetto genitoriale e le fredde esigenze della politica, ma il propendere per assecondarle non è costellato dall'intimo turbamento e dal sincero dolore, mostrato dal Cesaricida descritto dal poeta di Recanati:

Fra le tragiche avventure della vicina età, nessuna è tanto atta a destar terrore e meraviglia quanto la misteriosa e sciagurata fine dell'infante Carlo di Spagna. Figlio del più potente e temuto principe d'Europa, unico erede suo nei domini dei due mondi, successore riconosciuto con solenne giuramento delle Cortes di Toledo, promesso consorte prima alla figlia del re di Francia, poi a quella dell'imperator

¹ Andrea Maffei (1798 - 1885) frequenta l'università di Monaco di Baviera, dove lo zio Giuseppe Maffei tiene la cattedra di letteratura italiana. L'esperienza gli consente, al ritorno, di distinguersi come traduttore. Apre il suo salotto ai maggiori intellettuali, dando vita al famoso "salotto Maffei" con la moglie Clara, da cui si separa per la relazione di lei con Carlo Tenca, confortato dall'amico Giuseppe Verdi.

² Il testo avrà diverse trasposizioni operistiche, tra cui quella in cinque atti, musicata da Verdi, rappresentata a Parigi e Bologna nel 1867.

³ Al contrario dell'interpretazione dantesca, che vuole Bruto, traditore del benefattore e padre adottivo Cesare, meritevole con Cassio della massima pena al pari di Giuda, la versione leopardiana presenta uno spirito tormentato dal conflitto tra pubblico e privato, per una "stoltà virtù". Sul punto, cfr. Mastrangelo 2010: 44-47 e 2012: 373-393.

di Germania, viene, nel fiore dell'età, fra il silenzio della notte, nella quiete della sua stanza e del suo letto, sorpreso fra il sonno e disarmato da uno stuolo di ministri e di guardie, fra cui coperto di corazza e d'elmo si vede in faccia il torvo suo padre. Da quell'istante intercluso dal consorzio dei suoi congiunti e de' suoi fedeli, vigilato a vista da uomini nemici e aborriti, messo al sindacato di tre giudici, che senza vederlo né udirlo lo condannano per attentato di ribellione e parricidio, viene da loro con infinita pietà raccomandato alla clemenza del padre. Il quale, rispondendo che il suo cuore ben gli consiglia il perdono, tuttavia, ad onta del paterno amore *e dello strazio di così duro sacrificio*, dichiara inevitabile la sua morte; e come *la maggior prova d'amore che posa dare al figlio suo ed alla nazione spagnola*, gli manda invito a prepararsi a morire, e *confessarsi per l'eterna salute* (SL: I, 13-14).

Il padre mostra un solo momento di affettività familiare, quando si reca sul letto del figlio ormai moribondo, per un fugace ultimo saluto, concluso in lacrime. Avvenuto il trapasso, Filippo si mette subito all'opera, per annunciare, tramite lettere, «la morte di Don Carlo, come già la prigionia, a tutti i vescovi, i capitoli, i governatori, i tribunali, alle città ed ai loro correggitori, a molti principi, all'imperatore, al pontefice» (SL: I, 14-15). Il monarca, chiaramente, palesa un intento di comunicazione politica, all'interno e all'esterno, che si rivela efficace, come dimostra la pronta risposta della città di Murcia, la quale «*non poteva pensare senza intenerirsi d'avere un re tanto giusto e tanto affezionato al bene universale*, da anteporlo ad ogni cosa, e dimenticar perfino *il tenero affetto che nutriva per suo figlio!*» (SL: I, 15).

Cattaneo commenta la vicenda, giudicandola «insulto», in nome della «ragione di Stato», di «ogni rispetto di natura» (*ibidem*), vedendo nel principe asturiano una sorta di trasposizione della vicenda di Antigone, con la differenza sostanziale di una decisione sul proprio martirio subita passivamente, non scelta consapevolmente come, invece, nel mito greco.

La colpa di Don Carlo, in realtà, non è ben definita: da un punto di vista strettamente politico, si suppone un suo coinvolgimento nella rivolta delle Fiandre, nell'ambito di un conflitto lungo ottant'anni, tra olandesi e spagnoli, che porterà all'indipendenza dei Paesi Bassi, sostenuti da Francia e Inghilterra. Una diversa ricostruzione era stata proposta da Vittorio

Alfieri, attraverso la tragedia *Filippo*, composta nel 1775, con un titolo, sul padre, e non sul figlio, di per sé indicativo del cambio di prospettiva. Le due generazioni sono divise dall'amore per Elisabetta di Valois⁴, che ispira il personaggio di Isabella: la principessa era promessa a Carlo ma, a seguito della pace di Cateau-Cambrésis del 2 e 3 aprile 1559 che sancisce il predominio spagnolo sull'Italia, sposa Filippo, per un triangolo edipico che intreccia grandezze diplomatiche internazionali e piccolezze familiari, splendori pubblici e miserie private.

Per quanto concerne la diversità delle interpretazioni, peraltro, è opportuna la precisazione di Fubini, secondo il quale «Cattaneo si fa difensore della libertà del poeta contro coloro che vorrebbero imporgli il rispetto della storia» (1953 [1942]: 176). Egli, peraltro le riunisce nel suo scritto, giudicandole diverse dal un punto di vista esteriore, anche per la prolissità dei versi di Schiller, un atto del quale, da solo, «eguaglia quasi di mole tutta la tragedia italiana», contrapposto all'Alfieri, «parco e meditato» (*SL*: I, 37). Si tratta, a ben vedere, soltanto di una «dissimiglianza materiale» (*ibidem*), una questione «piuttosto di cornici che di pittura» (*SL*: I, 38): dal punto di vista sostanziale, «ambidue dipingono in Filippo il despota e il fanatico» (*ibidem*).

Dopo un lungo e minuzioso esame comparato dei due testi, Cattaneo conclude con un appello al rispetto dovuto, come alle altre, alla nostra tradizione letteraria, chiamata anch'essa a vivere il suo Risorgimento contro la sopraffazione straniera, peraltro immotivata come dimostrato proprio la vicenda della corte spagnola che, prima di quella dell'autore tedesco, era passata dalla penna del drammaturgo italiano:

Il paragone che siam venuti abbozzando fra i due più illustri tragici delle due nazioni, e che tornerebbe inutile condurre più avanti, mira a cancellare quel vano odio e quello stolto disprezzo che Schlegel pur troppo si compiacque tanto di seminare, abusando per disunir le nazioni quelle stesse opere dell'ingegno, che dovrebbero essere il più saldo impegno di vicendevole rispetto (*SL*: I, 57).

⁴ Elisabetta di Valois-Angoulême (1545 - 1568) è figlia di Enrico II di Francia e Caterina de' Medici: la madre si duole della trasformazione della figlia dopo il matrimonio, da francese in spagnola.

Coerentemente alla sua visione politico-sociale, pluralista e federalista, Cattaneo ritiene che, nella letteratura, si debba considerare ogni opera come libera espressione di cittadinanza nelle lettere che, non certamente a caso, sono definite repubblica e non monarchia:

Ma siccome nessuno ci costringe a prender l'una tragedia e a ricusare l'altra; siccome nessuno ci vieta d'abbracciare con equo e candido animo giudizio ambo gli illustri poeti; così noi, lasciata ogni cosa a suo luogo, diremo il nostro desiderio che da ogni lato si apportino pure le straniere dovizie a fecondare il nostro terreno (*SL*: I, 58).

Cattaneo si chiama fuori dal novero di quanti «vogliono attribuire disegual grado di valore alle due lingue», ritenendo piuttosto che sia opportuno valutare la qualità del messaggio, e non la sua provenienza (*ibidem*):

Accogliamo pure con ospitale e saggia estimazione gli eccelsi esempli di tutte le antiche e moderne letterature, poiché la molteplicità dei modelli assicura la libertà degli studi, e prepara da lungi la feconda e varia potenza delle opere. se non è lodevole che la gioventù nostra adori le cose straniere, è assai più turpe e dannoso che al tutto le ignori. L'intelletto, a modo del mare deve ristorarsi e nutrirsi coi liberi tributi di tutta la terra (*SL*: I, 59).

3. Dante: le lettere irresistibile arme civile

Nel 1839, a Torino, Cesare Balbo pubblica presso l'editore Pomba la *Vita di Dante*, recensita da Cattaneo (*SL*: I, 93-113), il quale inizia il suo commento col porre il problema dell'esiguità delle edizioni dantesche nel Seicento, in confronto ai secoli precedenti e successivi, fino al proprio che, in neppure un quarantennio, ha già prodotto una settantina di volumi. Abituato alle rilevazioni di tipo statistico, pur scusandosene perché «parrà irriverenza e barbarie parlar di Dante con questo gergo numerico» (*SL*: I, 96), calcola il fabbisogno editoriale in ragione della popolazione studentesca, oltre alle edizioni di pregio destinate alle librerie degli adulti, considerando quei libri come mattoni,

anzi come assi portanti, dell'edificio sociale nazionale, ancora in fase di costruzione:

Fin da quando il buon Muratori risvegliò la storia del medio evo, e il Varano gettò fra le corrotte accademie la prima imitazione dantesca, l'Italia, infervorata a restaurare le memorie del suo risorgimento, volle riannodare la catena della letteratura sociale, e da trastullo di scioperanti tornarla strumento di vita civile. Gli scrittori non furono paghi omai di far millanteria d'ingegno in un crocchio d'iniziati; ma si diedero maestri delle moltitudini e nunci dell'utile e del vero. Parini e Gozzi sbeffarono l'inerzia adagiata nei cocchi lombardi e nelle gondole veneziane; Beccaria, Verri, Bandini, Filangeri scrutarono le istituzioni civili; Baretti sgridò gl'Italiani, perché non erano Inglesi; e Alfieri pensò di rifarli da capo, perché non erano più Romani (*SL*: I, 97).

Nel momento in cui la letteratura italiana "ha dovuto per forza dei tempi assumere dignità di ministero civile, e questa solo persuasione basta a conferirle decenza e dignità" (*SL*: I, 99), per Cattaneo risulta naturale che essa cercasse il punto di contatto con il capostipite Dante «che, oltre all'essere più grande e più antico, era più profondamente impresso di quella splendida persuasione che le lettere siano una irresistibile arme civile» (*ibidem*). I migliori ingegni si sono confrontati con il paradigma Alighieri, vocandosi a «sacerdoti del Dio Dante» (*ibidem*): un lungo elenco nel quale, appunto, si è iscritto Cesare Balbo, il quale «s'apprese al principio, ormai posto in piena luce, che, essendo l'Alighieri poeta civile, non lo si possa apprezzare né comprendere, senza riferirlo agli eventi ed alle persone fra cui visse, e verso cui volse gli odi e le speranze» (*SL*: I, 100).

Il volume è apprezzato nella parte in cui descrive l'amore poetico per Beatrice, mentre è disapprovato nelle pagine sugli anni dell'esilio, troppo particolareggiate da risultare tediose e imprecise. Ma, soprattutto, è un'altra la ragione per cui l'opera balbiana va confutata: il suo approccio ideologico, che lo studioso ripugna in ogni campo della ricerca, sia umanistica o scientifica:

Tutto ciò non accade perché al conte Balbo manchi gusto di poesia o delicatezza di sentire, ma per uno strano proposito di rappresentar Dante come Dante non fu. Il che proviene da spirito di parte, e da due supposti, nei quali non è facile convenire; il primo dei quali si è che il

poema di Dante, perché dettato a lui da passioni civili e religiose, possa avere oggidi un'efficacia civile e religiosa che veramente non ebbe mai; e il secondo si è che le fazioni dell'età nostra possano riguardarsi come raffigurate in quelle del tempo di Dante (SL: I, 104-105).

Cattaneo redarguisce Balbo per non aver sviluppato correttamente l'analisi del contesto proprio del grande Trecentista, rileggendolo in funzione delle dinamiche e dalle prospettive interpretative del proprio tempo e versante politico:

Dante scrisse da ghibellino; e Balbo si protesta guelfo; il che davvero non aggiunge valore a ciò ch'egli può scrivere per chiarire il vero animo di Dante. Balbo vuole che la parte guelfa sia la parte nazionale in Italia; eppure nei Vespri siciliani, che furono un fatto di nazione quant'altro mai, non si fece strage se non di guelfi (SL: I, 105).

Viene, pertanto, giudicata anacronistica la riproposizione di uno specifico dualismo, da tempo superato dalla storia che, nel suo incedere, ha sciolto e rimodulato i tre principi all'epoca costituiti dai rispettivi schieramenti – «beni feudali, unità imperiale di tutta l'Italia, avversione alla Chiesa» (SL: I, 106-107) per i ghibellini; «beni mercantili, repubbliche municipali, avversione all'Imperio» (SL: I, 107) per i guelfi –: «E quando il signor Balbo si chiama guelfo, anzi ci vuole in Italia tutti guelfi, siamo tentati di guardarlo attonito, come uno dei Sette Dormienti, che si sveglia a finire un discorso incominciato cinquecento anni fa» (*ibidem*).

Balbo non è condiviso da Cattaneo anche per quanto concerne gli aspetti più propriamente linguistici, tematica inevitabilmente correlata al tema dantesco: non è accettata la tesi secondo cui, nei successivi sviluppi, l'elemento germanico avesse prevalso su quello latino, specie nei linguaggi dialettali del settentrione della Penisola: per Cattaneo, piuttosto, è vero il contrario, come dimostrerebbero intere parole e desinenze latine, entrate nella lingua tedesca.

Nonostante i citati aspetti di disaccordo, Cattaneo, comunque, conclude favorevolmente, con l'invito alla lettura di un testo al quale riconosce il merito di contribuire alla conoscenza del messaggio dantesco, invitando le giovani generazioni ad approcciarsi alle pagine del Sommo tra i poeti:

Né le opinioni civili né le linguistiche sembrano il campo più favorevole al conte Balbo; ma, lo ripetiamo ancora, egli è un eloquente e delicato interprete ogni qual volta si debbano svolgere quei gentili affetti, dai quali nasce veramente il valor vitale d'ogni bella poesia. E le cose che mise nel suo libro, e quelle che sembrò sollecito di velare, lo mostrano inteso soprattutto a conciliare a Dante gli studii della gioventù. Chi legge il suo libro non può non provare un senso di affezione di pietà per la bell'anima e la dolosa vita del grande Alighieri, e un desiderio di penetrare viepiù colla mente nella notte di quella agitata età (*SL*: I, 113).

4. Tommaseo e il Medico-Poeta

La successiva recensione è dedicata a *Fede e bellezza* di Niccolò Tommaseo (*SL*: I, 114-126), a partire dalla considerazione sull'abbondanza dei romanzi d'amore in tutta Europa dove, rispetto all'Italia, comporre gli appare impresa meno ardua per lo scrittore che si cimenti con il genere, cromaticamente caratterizzato come rosa: «Nella terra della bella lingua, tra il dizionario della Crusca e quello dei Sinonimi, una pagina di romanzo è lavoro di più astrusa ragione che non un atto di tragedia od un canto d'opera» (*SL*: I, 115). Nonostante questa nobile tradizione – nota con rammarico – si è diffusa la pratica del romanzo popolare, infarcito di termini gergali e dialettali, volgari in senso letterale e metaforico: un quadro fosco come «un'invasione di barbari» (*SL*: I, 116) dal quale si eleva, anche per la soavità del titolo scelto, l'opera di Tommaseo.

Ma non è il solo pericolo, quello della corruzione dal basso, a cui è esposta la lingua italiana (Broggini 2001: 57-61), sin questo secondo caso «per colpa di chi troppo sa, non di chi sa poco» (*SL*: I, 117). Cattaneo si riferisce all'abuso di termini stranieri, in particolare di francesismi, da parte di chi «*prodigializza delle frasi per regolarizzare la marcia della civilizzazione e la moralizzazione delle classi operaie*»⁵ (*ibidem*). Non meno dannosi, peraltro, solo coloro che abusano di grecismi o di termini arcaici o desueti. Tommaseo rientra nel novero di questi corruttori della lingua dall'alto: «E sono queste le inezie che all'uomo della fede

⁵ Corsivo dell'Autore.

e della bellezza sembrano i sommi e santi fini, e cui si deve giurar la vita, e patirvi le fatiche e l'esilio e la povertà» (SL: I, 117-118).

Cattaneo non solo obietta allo scrittore dalmata le scelte lessicali, ma considera mistificante anche il titolo, che intende ammantare di moralismo e idealità quelle che si rivelano solo umane fragilità e peccaminose morbosità:

Fede e Bellezza sono due voci nelle quali, chi altro non sapesse, a prima giunta correrebbe a sottintendere *purezza immacolata*. Ma che fede è questa? che fede morta, senz'opere e senza costume? È l'istoria di una Maria di Corsica, povera vagabonda, a cui per certo noi peccatori non getteremo la pietra del fariseo: ma solo vorremmo ch'ella si facesse innanzi con altro nome più vero; a cagion d'esempio *Fede e Peccati*; oppure, dacché si tratta di un modello pur troppo *imitabile*: *Una turpe e lunga strada per trovar marito* (SL: I, 118).

La chiara ispirazione del testo ai modelli d'oltralpe offerti, da Prévost⁶ e Sainte-Beuve⁷, ma anche l'ambientazione parigina, non sono condivisi dal recensore, aperto alla diversità culturale ma fermamente orgoglioso della propria identità, linguistica e non solo:

Noi non siamo per fermo adoratori della nazione francese, né d'alcun'altra al mondo, e nemmeno della nostra; ma in nome della civiltà e del diritto delle genti dimandiamo, se con questi abomini è onesto che si paghi dai nostri l'ospitalità, e s'è questo commercio d'insulti e d'infamie che i pensatori viaggianti devono andar promuovendo fra le nazioni più incivilite (SL: I, 126).

⁶ Antoine François Prévost (1697 - 1763) aggiunge al nome "d'Exiles", in riferimento alle avventure e peregrinazioni, dopo l'abbandono non autorizzato del monastero benedettino. È autore della celebre e scandalosa *Manon Lescaut* (1731).

⁷ Charles Augustin de Sainte Beuve (1804 - 1869) viene nominato nel 1854 da Luigi Napoleone professore di poesia latina al Collège de France, ma deve lasciare l'incarico dopo ripetute contestazioni studentesche alle sue posizioni favorevoli all'imperatore. Nel 1865 è nominato senatore, rappresentando le istanze della libertà di stampa e di parola. Scrive apprezzati *Ritratti di donne*, ma anche di uomini come Leopardi e Tocqueville.

Se disdegna il perbenismo tommaseano, apprezza apertamente la satira (SL: I, 127-131), di cui si occupa in occasione della traduzione, in dialetto milanese, di un componimento oraziano da parte di Giovanni Rajberti⁸. Il genere, da sempre, rappresenta una sorta di argine alla corruzione, «l'esame di coscienza dell'intera società; è una reazione del principio del bene contro il principio del male» (SL: I, 127). Tra gli «egregi derisori del prossimo» (*ibidem*), Cattaneo annovera Ariosto e Machiavelli⁹, ma anche le più illustri penne, da Dante «che fu l'ideale della maldicenza» (SL: I, 129), fino a quelle del suo tempo (Walter Scott, Byron, Goethe, Manzoni) possono essere incluse nel novero degli scrittori satirici, non in riferimento stretto al genere utilizzato, quanto alla capacità di descrizione dei caratteri umani, spesso graffiante, e alla denuncia coraggiosa dei mali sociali.

Cattaneo rilegge anche la storia della filosofia in questa chiave interpretativa, e dunque satiri diventano Diogene, Locke, Kant, Rousseau, Saint-Simon, Vico, Galileo e Cousin: «La filosofia stessa non trionfa se non con l'armi della critica» (*ibidem*). In coda al nobile elenco, Cattaneo inserisce il suo plauso a Rajberti, curatore della società non solo come dottore:

Il Medico-Poeta, confortandosi nella lettura del suo antico Orazio, non si dimenticò della vita contemporanea. Il tremendo buon senso di quell'accorto vecchio, che smaschera con arguto riso le caricature e le debolezze della società, gli parve riflettere con mutati colori la vita presente. Ciò che leggeva di Roma antica gli ricompariva nella mente come fosse detto di Milano Moderna (SL: I, 131).

5. Ugo Foscolo: l'idea italiana sempre idea di menti poetiche

L'approccio filologico costituisce il caposaldo del Cattaneo letterato, il quale ritiene imprescindibile l'analisi scientifica del testo, attraverso corretta citazione e opportuna contestualizzazione, per sfuggire alla pratica, fin troppo diffusa, della manipo-

⁸ Giovanni Rajberti (1805 - 1861) viene rimosso dall'incarico di direttore dell'ospedale di Como per le sue idee indipendentiste, manifestate anche attraverso la poesia vernacolare.

⁹ Machiavello nel testo.

lazione di un documento per fini ideologici. Il lavoro su *Ugo Foscolo e l'Italia* (SL: I, 275-319) si apre proprio con questa basilare questione di metodo, sulla quale il rigoroso scienziato e fine umanista non può transigere.

Un lungo indirizzo ai deputati, che apparve prima in una raccolta clericale di Torino, e venne poi ristampato altrove in forma di libro colla data d'Italia, e largamente sparso, e fregiato dai consapevoli col nome d'un insigne magistrato piemontese, annovera tra i campioni del dominio papale in Italia Ugo Foscolo! E cita le sue parole; e le parole son veramente sue! Ma non cita il volume e la pagina dove le ha prese. Ed è perché le parole di Foscolo in quella citazione non vi sono tutte. Che se tutte vi fossero, il significato loro sarebbe assolutamente e disperatamente contrario alla causa in cui favore le allegò l'onorevole magistrato (SL: I, 275).

Il brano foscoliano in questione, il secondo discorso *Delle Servitù d'Italia* (*Opere*: V, 218) denuncia la corruzione di un clero sempre più lontano dall'essenza della religione cristiana, eppure esso viene utilizzato in senso opposto, come argomento di difesa della gerarchia pontificia da parte della componente neoguelfa che, per chiari fini propagandistici, non aveva esitato a stravolgerne radicalmente il senso. Esso, infatti, era stato pensato per censurare la condotta papale, focalizzata sugli interessi temporali e completamente distolta dalla funzione precipua di guida spirituale, auspicando un radicale cambiamento di rotta da parte della Curia romana.

Cattaneo, dunque, si adopera per ricostruire il reale pensiero politico di Foscolo, inserendolo in «quella successione di generosi intelletti che da Dante e Petrarca e Machiavello sino a' di nostri parlarono sì altamente o sì sdegnosamente dell'Italia agli Italiani, che avvampò al fine, in essi tutti, la brama di stringersi con un patto, e sott'una od altra forma, mostrarsi al mondo giurati in lega indissolubile di fratelli» (SL: I, 280).

Questa sorta di spina dorsale della letteratura italiana parte, naturalmente, da Dante, che si trova nel pieno della controversia tra i due Soli che, invano, cerca di conciliare nella diversità di funzioni, anelando una libertà che non poteva che rivelarsi, «quasi carpita e furtiva, non radicata nel semplice diritto e nella chiara coscienza, e condannata perciò sempre alla cittadina di-

scordia e all'oltraggio straniero. Poteva forse uno straniero, caduto d'oltralpe, regnare a lungo senza le fide armi de' suoi?» (*ibidem*).

Il riferimento, come è noto, è alla discesa in Italia dell'imperatore Arrigo VII di Lussemburgo che suscitò affrettati entusiasmi in Dante, per un ritorno a Firenze reso impossibile dal tradimento del «Guasco ingannatore», come viene definito papa Clemente V nel celebre canto di Cacciaguida (*Par.*: XVII, 82). Il «Ghibellin fuggiasco», secondo la famosa definizione di Foscolo ne *I Sepolcri* (*Opere*: I, 36), dimostra la sua gratitudine al sovrano, lasciando all'«alto Arrigo» un seggio vuoto nella candida rosa dei beati, indicata da Beatrice (*Par.*: XXX, 133-148).

Petrarca, invece, ha già compiuto un passo in avanti «sulle vie del risurgimento», proprio accendendo «contro al barbarico furore la virtù latina» (*SL*: I, 280). Due secoli più tardi, Machiavelli può giovarsi di una ragione «libera e sovrana come nei più bei giorni della Grecia federata. La politica in lui pareva già una scienza» (*SL*: I, 280-281). Ma il limite del Segretario fiorentino, consustanziale ai suoi tempi, è, a giudizio di Cattaneo, quello di ritenere ancora «che per rifare l'Italia, fosse d'uopo recidere le membra corrotte, cioè umiliare e desolare le più possenti città» (*SL*: I, 281). Si tratta solo di alcuni esempi, tra i più significativi, della correlazione tra letteratura e politica (Mastrangelo 2016: 11-20):

Noi lasceremo ad altri l'impresa di seguire nella serie degli scrittori illustri lo svolgimento dell'idea italiana. E fu sempre idea di menti poetiche, idea di letterati e d'artisti; e da questi si andò poi propagando nelle anime appassionate dei giovani e delle donne; e non penetrò nei duri teschi degli uomini di stato, se non quando la videro incarnata in grosse squadre di combattenti (*SL*: I, 281).

Cattaneo si sofferma sulla vicenda biografica di Foscolo, infervorato dalla discesa di Napoleone in Italia, salutata nel 1797 con l'ode *A Bonaparte liberatore*, dedicata alla città di Reggio, salvo subito pentirsi della fiducia accordata al generale francese, smentita dal trattato di Campoformio mediante il quale, come è noto, Venezia viene ceduta all'Austria. La vicenda, come quella citata che aveva riguardato Dante, non fa che ribadire una intima convinzione di Cattaneo, ossia che la redenzione

italiana non possa e non debba mai passare per mano straniera.

Le generazioni private della libertà sono sopraffatte dallo sconforto, e i pensieri autolesionisti di Jacopo Ortis sono gli stessi del deluso Ugo Foscolo, e di tanti altri patrioti sconfitti – novero in cui sarà incluso, sotto altri aspetti, lo stesso Cattaneo –, ma bisogna trovare la forza d'animo per allontanarli, continuando coraggiosamente a opporsi all'invasore: «La propaganda del suicidio, se anche non fosse illecita in morale, sarebbe funesta in politica; sarebbe un vantaggio ai vili, i quali soffrono ogni cosa anziché la morte. E a spegnere la libertà in Roma antica, più che la spada del triumviro, valse il pugnale del suicida» (*SL*: I, 288).

Il genio poetico, «mesto del presente» (*SL*: I, 294), si volge così indietro, per scovare i migliori esempi offerti dalla storia passata, spargendo

come incanto sull'Italia quella meravigliosa melodia dei *Sepolcri*, a cui nulla si eguaglia in tutta la nostra poesia. Ma quell'inno funebre, che sembra annunciar la morte di tutto un popolo, altamente insegna che quando tutte le altre grandezze sono tramontate, sola rimane viva su la terra la memoria delle anime grandi (*ibidem*).

L'opera, come la successiva tragedia dell'*Aiace*, «ebbe acerbi censori nei servi del potere» (*SL*: I, 296) e la cattedra di eloquenza italiana a Pavia viene soppressa¹⁰, a riprova della chiusura di un sistema che non tollera voci di dissenso, tra cui si era elevata anche quella del maestro di Cattaneo, Gian Domenico Romagnosi:

Ogni elemento che non promettesse illimitata docilità veniva gelosamente ripulso; li onori, con cui si doveva decorare e segnalare l'ingegno, erano negati a Foscolo, a Rasori, a Romagnosi, a Gioja, a tutte le anime più generose. L'edificio del nuovo regno si voleva piuttosto molle di argilla che di salda pietra; e così al primo terremoto cadde

¹⁰ Foscolo ottiene l'incarico di docenza il 18 marzo 1808: *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura* è il titolo significativo della prolusione, seguita da poche altre lezioni, prima dell'interruzione dell'insegnamento.

ignobilmente. Ogni pagina di Foscolo veniva sindacata con sospetto (SL: I, 296-297).

Cattaneo, nelle righe foscoliane, legge il principio dell'auto-determinazione di cui, da sempre, è convinto assertore ritenendo, proprio sui chiari esempi della storia, che non si possa aspirare alla libertà se non *motu proprio*, con l'affermazione di un'autonomia che, per poter divenire nazionale, deve essere realizzata prima a livello locale, anche in considerazione del fatto che l'affidamento a terzi, oltre che improduttivo, può con facilità prestarsi a letture politicamente strumentali:

Si era egli chiarito avverso al predominio francese. Nel dilemma di quel tempo, chiunque non era amico ai Francesi, doveva essere amico ai Tedeschi. La interposta possibilità di indipendenza pareva allora una sottigliezza metafisica. Tre o quattro secoli prima, pareva necessario scegliere tra guelfi e ghibellini, come oggidi tra unità e divisione. Appena spunta nei popoli l'idea dell'autonomia, ma essi paventano che contrasti l'unità. I patriarchi della politica italiana non sanno persuadersi che patto federale è un modo d'unità, e l'unico forse, perché unico, du-revol modo di concordia e di libertà (SL: I, 303).

Foscolo, «italiano nell'anima quant'altri mai» (SL: I, 315), è inevitabilmente destinato all'esilio, con una intuitiva immedesimazione (Di Giannatale 2008: 17-19) che si palesa nella scelta del nome per clandestinità, Lorenzo Aldighieri, «sicché talvolta quasi non si scorge se Foscolo parli di Dante o di sé stesso» (SL: I, 308).

Le uniche pagine del poeta zacintese che non trovano il favore di Cattaneo sono quelle delle *Grazie*, nelle quali «spira una serenità che non era nell'animo del poeta» (SL: I, 315). Come aveva fatto Rousseau, anche Foscolo lancia il suo grido di ribellione contro la società moderna: entrambi si volgono a contemplare il passato ma, mentre il Ginevrino compie completamente il percorso a ritroso, fino all'uomo primitivo e naturale, l'Italo-Greco si ferma invece alla classicità, agli eroi di Omero e ai cittadini di Maratona. «E perciò le aspirazioni sue rispondono piuttosto alle ineguali libertà del mondo classico, che non a quella coscienza del diritto, e quell'istinto d'eguaglianza che investe ognora le nazioni moderne» (SL: I, 315-316).

A Foscolo, rimprovera la mancanza di fiducia nel popolo, definito frequentemente con il termine spregiativo di plebe, con un atteggiamento aristocratico di rinnegamento delle proprie origini che Cattaneo disapprova: «Benché povero e lavoratore, faceva ogni più doloroso sforzo onde poter sembrare e potersi dire *gentiluomo*» (SL: I, 316). Inoltre, Foscolo si macchia della colpa di non credere al progresso, malgrado avesse avuto la possibilità di conoscerlo direttamente, attraverso quello che Cattaneo considera il miglior esempio possibile:

Pure egli era ascritto alla stessa università con quel Romagnosi, che introduceva allora nelle vetuste dottrine il nuovo principio dell'indefinita perfettibilità, dell'indefinito progresso. Senonché durava ancora in Italia il fatale divorzio tra le scienze e le lettere, ossia, come Foscolo diceva, tra le cose e le forme. E quindi egli nessun conto fece delle fauste dottrine del suo collega, e rimase, come qui sopra si vide, nel perpetuo circolo di Vico e di Machiavello (SL: I, 317).

Ma, dal punto di vista federalista di Cattaneo, il maggior limite foscoliano si rivela nel concepire una sorta di libertà non veramente libera, nella ricerca di una indipendenza accentrata e imposta dall'alto in basso, riunendo *ad unum* le peculiarità dei territori italiani, invece che promuoverle e valorizzarle. In questo senso, il poeta assume tinte per lui più fosche, ombre quasi cavouriane, antitetiche alle sue. «Foscolo non intendeva parimenti che la libertà delle opinioni, e l'emulazione delle sette che le professano, siano la vita delle nazioni libere, E fu egli il primo a gettare in Italia quella vanissima sentenza, che 'il rimedio vero sta nel riunire in una sola opinione tutte le sette» (SL: I, 318. Cfr. Fornaca 1963: 118-119).

6. Cenni conclusivi

Nell'anno dell'Unità, Cattaneo sente la necessità di tributare i giusti onori a un poeta straniero, che non aveva esitato a rischiare la propria vita, a capo di un drappello di combattenti polacchi giunti a Milano nel 1848, per la causa italiana: Adam

Miçhiewicz (*SL*: I, 320-357)¹¹: «la sua memoria in Polonia è sacra. E chi pensi come egli venisse ad apportare all'Italia combattente il suo sangue, il suo nome, la bandiera de' suoi fratelli, avrà sacro il suo nome anche fra noi» (*SL*: I, 357).

Nella recensione al poema di Giuseppe Montanelli – autore con il quale condivideva basi culturali (Ghiringhelli 2002: 213-227) –, *La tentazione* (*SL*: II, 147-170), si trovano ancora i temi cattaneiani della critica all'ambizione papale – «Si trucidano i popoli pregando» (*SL*: II, 157) – intesa come limite alla costituzione di uno Stato nazionale, per la quale Cattaneo considera inefficaci anche le soluzioni laiche, se non condivise dalla base popolare: «Machiavello allucinato e disperato invoca sull'Italia “il grande e savio tiranno” e ne delinea con maestra mano l'effigie; la quale, per esser fatta già da tre secoli, in verità non sembra antica» (*SL*: II, 162).

Il saggio su *Il romanzo contemporaneo* (*SL*: II, 202-227), ampliamento di precedenti studi sull'argomento, risulta interessante, dimostrando l'attenta conoscenza maturata da Cattaneo riguardo il panorama letterario continentale per quanto concerne il genere in oggetto, di cui enumera analiticamente autori, titoli e trame. La specifica competenza gli permette di assumere motivata posizione nella diatriba tra classicisti e romantici, particolarmente intensa per l'azione svolta sul territorio lombardo dal “Conciliatore”: Cattaneo preferisce sostenere i primi, pur non avendo disdegnato, specie in età giovanile, le istanze illuministiche insite nelle opere dei romantici. I classicisti, peraltro, costituiscono un gruppo eterogeneo che comprende, oltre ai capifila Giordani, Leopardi e Monti, anche molti seguaci di quest'ultimo, i cosiddetti montiani, le velleità artistiche dei quali non erano supportate dal necessario talento (Mazzocca 2001: 131). Dopo un periodo di sospensione del giudizio, come illustra Franco Della Peruta (2007 [2001]: 43),

egli prendeva poi francamente partito contro i romantici. definiti con ironia come gli «avventurosi» che «crollarono il capo caritatevole sui

¹¹ Adam Bernard Miçhiewicz (1798 - 1855), combatte per la libertà in vari Stati europei, stimato da Mazzini. Ottiene la cattedra di letteratura latina a Losanna e quella di lingue e letteratura slave a Parigi. Scrive il poema epico *Pan Tadeusz*.

ciechi nati» i quali, allevati nel «culto delle regole» secolari, avevano continuato a «deliziarsi negli insipidi frutti del povero paese». E, quel che più importa rilevare, il giudizio negativo sui novatori era motivato con l'accusa che questi, abbeverandosi alle nuove dottrine d'oltralpe, erano giunti al punto di rinnegare la patria e le sue tradizioni nazionali: «Dalle nuvole della boria nazionale... piombarono in una precisa abnegazione della patria e dell'arte. Essi volsero sprezzanti il dorso a cinque secoli di gloria letteraria e alle memorie di più antiche età; e per poco non s'augurarono d'esser nati sott'altro cielo e da barbari antenati, per ricominciare colla scorta di più alte e onnipotenti dottrine una vita di pura ispirazione, sciolta dai pregiudizi dell'esempio e dalle stringhe del precetto» (*SL*: I, 12-13).

Cattaneo, in conclusione, ritiene fondamentale il lavoro svolto dagli scrittori degli ultimi due secoli – in particolare, come si evince dai testi citati, Foscolo, Monti, Alfieri – per la loro azione, quasi sacerdotale, di elevazione delle coscienze in chiave civile attraverso la poesia e la prosa, senza peraltro dimenticare il contributo degli autori dei periodi precedenti, a partire da Dante e Petrarca, passando per Machiavelli, con l'accortezza di non decontestualizzarli né strumentalizzarli, muovendo sempre da un'analisi delle opere filologicamente fedele, secondo l'onestà intellettuale che, in ogni ambito di ricerca, lo caratterizza.

Bibliografia

CATTANEO CATTANEO, 1948, *Scritti letterari, artistici, linguistici e vari. Raccolti e ordinati da Agostino Bertani* (nel testo, *SL*), Firenze: Le Monnier.

_____, *Della satira*, "Il Politecnico", 1839, I, f. III, 267-270, ora in *SL*, I, 127-131;

_____, *Fede e bellezza di Niccolò Tommaseo*, "Il Politecnico", 1840, III, f. XIV, 166-176, ora in *SL*, I, 114-126;

_____, *Il «Don Carlo» di Schiller e il «Filippo d'Alfieri»*, "Il Politecnico", 1842, V, f. XXIX, 449-484, con il titolo *Don Carlo Infante di Spagna*, ora in *SL*, I, 11-59;

_____, *Il romanzo contemporaneo*, in *SL* II, 202-227.

_____, *La Tentazione. Poema di G. Montanelli*, "Il Politecnico", 1862, XII, f. LXIX, 312-327, ora in *SL*, II, 147-170;

_____, *Le poesie di Adamo Miçhiewicz*, "Il Politecnico", 1861, X, f. LX, 672-700, ora in *SL*, I, 320-357.

_____, *Ugo Foscolo e l'Italia*, "Il Politecnico", 1860, IX, f. LII-LIII, 441-474, ora in *SL*, I, 275-319;

_____, *Vita di Dante*, "Il Politecnico", 1839, I, f. IV, pp. 381-394; ora in *SL*, I, 93-113;

BROGGINI ROMANO, 2001, *I rapporti con la linguistica*, in *I volti di Carlo Cattaneo 1801-1869. Un grande del Risorgimento italiano*, a cura di F. Della Peruta, C. G. Lacaïta, F. Mazzocca, Milano: Skira, 57-61.

DELLA PERUTA FRANCO 2007 [2001], *Carlo Cattaneo politico*, Milano: Franco Angeli.

DI GIANNATALE FABIO, 2008, *L'esule tra gli esuli. Dante e l'emigrazione politica italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Pescara: Edizioni Scientifiche Abruzzesi.

FORNACA REMO, 1963, *Filosofia, politica e educazione in Carlo Cattaneo*, Roma: Armando.

FOSCOLO UGO, 1951 ss., *Opere*, Edizione nazionale, Firenze: Le Monnier.

FUBINI MARIO, 1953 [1942], *Gli scritti letterari del Cattaneo*, in *Romanticismo italiano. Saggi di storia della critica e della letteratura*, Bari: Laterza, 170-180.

GHIRINGHELLI ROBERTINO, 2002, *Suggestioni romagnosiane nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli*, in *Modernità e democrazia nell'"altro" Risorgimento. Studi romagnosiani*, Milano, Giuffrè: pp. 213-227.

MASTRANGELO LUIGI, 2010, *Leopardi politico e il Risorgimento*, Napoli: Luciano.

MASTRANGELO LUIGI, 2012, *Brutus Romae tra mitologia fondativa, ricostruzioni storiografiche e rielaborazioni ideologiche*, in "Storia e politica", IV, 2, 373-393.

MASTRANGELO LUIGI, 2016, *I poeti e i politici*, Napoli: Luciano.

MAZZOCCA FERNANDO, 2001, *La cultura di Cattaneo e il sistema delle arti*, in *I volti di Carlo Cattaneo 1801-1869. Un grande del Risorgimento italiano* cit.: 129-138.

TOGNON GIUSEPPE, 2002, *Europeismo, minoranze attive e cultura. L'idea di «sistema aperto» di Carlo Cattaneo*, in *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, a cura di Camillo Brezzi, Carlo Felice Casula, Agostino Giovagnoli, Andrea Riccardi, Bologna: Il Mulino, 33-66.

Abstract

CARLO CATTANEO E LA LETTERATURA CIVILE

(CARLO CATTANEO AND CIVIL LITERATURE)

Keywords: Literature, Politics, Law of Nature, Reason of State, Exile

Literary writings constitute a less traveled path in the multi-faceted production of Carlo Cattaneo. From this analysis, a coherent picture emerges of the overall vision of the political thinker, inclined to a federalism that is both inclusive and constructive. The authors studied, including Dante, Alfieri, Foscolo, in addition to contemporary novelists, are analyzed for civil commitments embadded in their works. For Cattaneo, the determinants in the process of building a national identity do not stifle and repress, but enhance and develop the territorial features.

LUIGI MASTRANGELO
Università di Teramo
lmastrangelo@unite.it

EISSN 2037-0520

FIorenza Taricone

ROMAIN ROLLAND E IL SUO CAPOLAVORO
LETTERARIO E POLITICO: JEAN-CHRISTOPHE

Romain Rolland letterato engagé

Il pensiero e l'opera di Romain Rolland, nato a Clamecy, detta la *Bruges bourguignonne*, nell'anno della battaglia di Sadowa, 1866, e pochi anni prima della storica sconfitta francese di Sedan da parte dei prussiani, poggiano su quattro fondamentali pilastri che l'accompagnano per l'intera esistenza: musicologia, letteratura, religione, politica. Il collante è rappresentato certamente dall'impegno pacifista totalizzante e da una visione politica basata sull'armonia e giustizia sociale di qualunque comunità umana. Il suo talento negli studi e nella musica è precoce; la famiglia, per costruire un futuro migliore al ragazzo, con la rinuncia del padre al ruolo di notaio di provincia si trasferisce a Parigi; inizia per Romain Rolland un apprendistato parigino affatto facile; entra al Liceo *Louis-le Grand* a Parigi e stringe amicizie che saranno quelle di una vita: Paul Claudel, André Suarès e specialmente Ch. Péguy, con cui fonderà nel 1900 *Les Cahiers de Quinzane*. Nel 1887, ventenne, inizia una corrispondenza con Tolstoj, che risponde a una sua lettera da ammiratore sconosciuto; lo scrittore russo sarà uno dei suoi riferimenti esistenziali, soprattutto in relazione al pacifismo, pur con notevoli differenze. In missione di studio a Roma, molto giovane, conosce Malwida von Meysenburg, l'educatrice di Olga, figlia di Herzen, uno dei padri del socialismo russo. È considerata da Rolland come una sua seconda madre. Anche grazie a lei, Rolland conserverà sempre, con Roma e l'Italia, un rapporto particolare. Nel 1892, incontra Clotilde Bréal, appartenente alla ricca e colta borghesia ebraica e la sposa, ma nel 1901 si separa, a disagio nella vita mondana che è solita frequentare e non volendo corrispondere alle aspettative della famiglia che lo vorrebbero uomo di successo a ogni costo. Prende posizione, dopo aver approfondito la questione, a favore del capitano Dreyfus,

in uno dei maggiori conflitti politici e sociale della Terza Repubblica che divide la Francia dal 1894 al 1906, a seguito dell'accusa di tradimento e intelligenza con la Germania mossa al capitano alsaziano di origine ebraica. Si creano e scontrano, nell'arco di due decenni, due campi profondamente opposti: i "dreyfusardi", e gli "antidreyfusardi", partigiani della sua colpevolezza. I nazionalisti francesi vedranno sempre come una 'macchia' incancellabile la sua posizione, sommata al romanzo *Jean-Christophe*, che propone addirittura uno stretto legame franco-tedesco attraverso i due protagonisti, mentre la questione dell'Alsazia Lorena è rimasta una ferita aperta. Le critiche raggiungeranno l'acme con l'opera *Au-dessus de la mêlée*, a guerra iniziata, raccolta di articoli pubblicati in sedi diverse; nell'insieme uno dei capolavori della letteratura pacifista, oltre a rappresentare nel titolo un'efficacissima metafora comunicativa. In tutti gli attacchi o le difese che lo metteranno al centro d'infinita polemica, il titolo sarà sempre ripreso, modificato, o parafrasato. L'opuscolo, poco più di 120 pagine, imparagonabile nella ponderosità ai dieci volumi di Jean-Christophe, scatena una bagarre europea e internazionale, non solo per le posizioni umanitarie e pacifiste, ma perché Rolland mette sotto accusa gl'intellettuali europei, pavidi e servili, e i partiti socialisti che votano a favore della guerra. Gli rimane accanto in Francia solo una minoranza sindacalista rivoluzionaria. I nazionalisti francesi organizzano una vera e propria campagna denigratoria. Le accuse principali sono quelle di disfattismo, scarso amore per la Francia, di essersi messo al riparo scrivendo comodamente in Svizzera, paese neutrale. Poco o nulla varrà ricordare che nel 1910, era rimasto vittima di un incidente, incastrato fra due macchine. Le conseguenze dell'incidente saranno la causa principale della mancata chiamata alle armi.

Nei *Cahiers* è pubblicato a puntate il romanzo *Jean-Cristophe*, abbozzato già nel 1893, iniziato nel 1901 e terminato nel 1912, via via di gran successo; contribuirà non solo a rinsanguare le casse esauste dei *Cahiers* in cui Ch. Péguy aveva impiegato tutti i suoi averi, per primi quelli della moglie, ma consente anche a Rolland una piccola sicurezza economica. E' distribuito in diciassette numeri, mentre in veste più ridotta appare per le edizioni Ollendorff. Alla fine del 1915, ha già avu-

to dieci edizioni, nell'edizione del 1949 ha venduto 60 mila esemplari, cioè 600 mila copie perché un'edizione contiene i dieci volumi. Il romanzo è premiato con il Nobel per la letteratura, deciso nel 1915, ma assegnato l'anno successivo; l'autore devolve in beneficenza il premio. Rolland si dimostra da giovanissimo insofferente alle disuguaglianze sociali, alle ingiustizie e ritiene il teatro popolare un'efficace forma di comunicazione, come dimostrano le sue opere sulla Rivoluzione francese: *Les loups*, *Danton*, *Le quattorze juillet*.

Dal 1914 al 1915 lavora come volontario all'Agenzia dei prigionieri di guerra, smistando le lettere dei familiari ai soldati e viceversa, e occupandosi degli'internati e prigionieri civili. Un'esperienza unica che racconterà nei due volumi del *Diario degli anni di guerra* (M. Rolland 1960). Il dopoguerra si apre con la morte dell'amatissima madre, Rolland si ammala e solo la scrittura si dimostra salvifica: nel 1921 esce, tra gli altri, *Clérambault*, manifesto di una coscienza libera nel caos della guerra. La Svizzera diventa il centro di smistamento di una corrispondenza mondiale: H. Hesse, A. Einstein, A. Schweitzer, la pacifista Ellen Key, il gesuita Semeria, per fare qualche nome si recarono personalmente in visita da lui, o iniziarono una corrispondenza.

Rolland saluta entusiasticamente la rivoluzione sovietica, primo vero tentativo di liberazione delle masse lavoratrici sfruttate e diventa caro amico di Gorki. Prende le distanze però da qualunque affiliazione partitica, così come aveva sempre declinato conferenze e interventi pubblici, anche per timore di essere accusato di spionaggio, complottismo, ed essere espulso dalla Svizzera. Antifascista coerente e dichiarato, Rolland rimase un estimatore di Gramsci, che rese famosa una frase in realtà appartenuta a Rolland: l'ottimismo della volontà, il pessimismo della ragione. Rolland cerca risposte ai lutti e alle irrazionalità della prima guerra mondiale, interrogando anche Freud, e Gandhi, che incontra nel 1924 in Svizzera e su cui scrive una biografia di grande successo. Gandhi e i riformatori indiani sono per lui la prova di un ponte possibile fra Occidente e Oriente. Nel 1932 si schiera con il Partito Comunista per il dilagare del nazi-fascismo e nel 1932 insieme al comunista Barbusse lanciano un appello per un Congresso mondiale contro la guerra.

Nel 1934, a 68 anni, sposa la russa Marie Koudacheva, di molti anni più giovane, conosciuta per lettera come una sua ammiratrice, che alcuni amici di Rolland considerano una spia sovietica. Vivono in Svizzera con la sorella Madeleine, rimasta sempre al fianco del fratello anche come insostituibile traduttrice di numerose opere. Nel 1935, incontra Stalin al Cremlino. Le posizioni di Rolland verso il regime staliniano sono tuttora un interrogativo. Ammiratore di Lenin, non lo fu di Stalin, rimanendo immutata l'ammirazione per la rivoluzione sovietica e solo alla fine degli anni Trenta inizia a dissentire pubblicamente dal regime liberticida instaurato da Stalin. Nel 1937, fa ritorno a Vezelay, che diventa territorio occupato nel 1940. Lavora alle sue *Memorie* e incontra di nuovo Paul Claudel, compagno di liceo, dopo 50 anni. Nel 1943 esce *Le voyage intérieur*. Muore alla fine del 1944 e per suo espresso desiderio viene seppellito nella città dov'era nato.

La vita esteriore, al confronto con la complessità degli studi e della produzione, risulta essenziale; nessuna significativa irregolarità nei comportamenti di vita, alcuna similitudine con la diade genio e sregolatezza, tendenza alla solitudine e all'introspezione, assiduità quasi masochista al lavoro di studio e scrittura. L'arte è il faro della sua vita ma non gli appare come il prodotto supremo della raffinatezza, bensì l'intermediario più efficace per la fraternità fra gli uomini (Ariel 1913: 5); la fonte di ogni arte è la vita, la vita profonda e misteriosa, che penetra e illumina lo spirito. Ma per Rolland, gli artisti (i falsi artisti) quelli odierni, si fermano purtroppo per lo più sulla soglia della vita e nelle loro mani l'arte diventa un giocattolo.

La crisi mondiale che attraversiamo mette in luce la loro inutilità. Questa guerra pesa sulle anime. Assai poche, nell'élite europea hanno saputo resistere alla pazzia dell'odio. Eppure è un'epoca grande per l'eroismo dei popoli, ma priva di capi spirituali, è un torso gigantesco senza testa. Continuate a studiare bene le lingue e le idee dell'Europa, ma siate pregno di tutto quanto esiste di grande nel pensiero dell'Asia. E' nostro dovere lavorare ora a mettere in comune le ricchezze dei due mondi. L'Europa ha tanto bisogno dell'Asia quanto l'Asia dell'Europa: questa è la mia certezza. Bisogna che questi due fiumi immensi finiscano per congiungere le acque [...], coraggio, e siate felice di vivere in un'epoca tragica in cui l'umanità si rinnova (M. Rolland 1960: 290).

L'arte come uno strumento politico dunque, dando alla politica il significato di una vita in comunità. Per Rolland, interessato a tutte le religioni, occidentali e orientali, l'artista esercita un sacerdozio, ma mescolandosi alla folla per conoscerne le aspirazioni e le esigenze, per stabilire fra tutti quelli che la compongono una comunione, finisce anche per diventare un leader, come nel suo caso, un leader del paci-fismo.

Le sue tante opere sono state tradotte in moltissime lingue, e innumerevoli sono stati gli scritti su di lui, anche perché, essendo un poliedrico, ogni scrittore ha privilegiato un aspetto della sua produzione; però, come ha sottolineato Jean Albertini nel 1970, non ha avuto ancora il posto che merita nella letteratura, ma, aggiungerei, non del tutto anche nel pensiero politico. Effettivamente, molti degli scritti a lui dedicati sono coevi¹, oppure rispettano le *celebrazioni* periodiche²; gli anni Cinquanta hanno conosciuto un certo risveglio nei suoi confronti, anche con una inconsueta biografia in italiano³. Molte riguardano settori specifici, come il teatro, la letteratura, le religioni orientali e quindi non vengono citate in questo testo che s'interessa in massima parte al suo pensiero politico. Unica firma femminile degli anni Settanta, è quella di una russa, Tamara Motyleva, che gli dedica un'accurata biografia, poi tradotta in francese (Motyleva 1976).

Nei decenni posteriori ad Albertini, negli anni Novanta, i due autori che hanno trattato in profondità il rapporto fra Rolland e Freud, Henri Vermorel e Madeleine Vermorel, sono del suo stesso parere: di lui si legge ancora *Jean-Christophe* e qualche altra opera, ma dopo la morte dello scrittore, tanti altri romanzi e opere teatrali non sono neanche conosciuti e il loro autore è entrato 'dans un purgatoire qui dure'. Ancora più strano è l'oblio che circonda la sua azione politica. La sua opposizione eroica alla distruzione della guerra, il rifiuto lucido al nazismo,

¹ Guilbeaux (1915); Charles (1916); Baudoin (1918); Corso (1919); Jouve (1920); Bonnerot (1921); Duhamel (1926); Doisy (1945). In Italia dopo il 1920, il silenzio è pressoché assoluto, eccettuate riviste come *Solaria*, *La nuova Europa*, *Nuova Antologia*. Negli anni Cinquanta, *La nuova Stampa*, *Vita e Pensiero*, *Il Mondo*, *Il Ponte*.

² Come per il sessantesimo compleanno, il monografico di *Europe* del 1926.

³ Arcos (1950), Gugenheim (1955), Di Scanno (1957). Duchatelet (2002).

che avevano suscitato l'ammirazione di Freud non gli è valso nulla se in una recente *Histoire de France* il nome non è neanche menzionato a proposito della prima guerra mondiale⁴. Agli anni Novanta appartiene l'accurata biografia di Romain Rolland relativa alla prima guerra mondiale, a firma di Pierre Sipriot (1997). Le pagine di chi l'ha conosciuto sono spesso particolarmente interessanti, anche se prediligono le opere letterarie, come la biografia di Paul Seippel, l'amico ginevrino. In *Romain Rolland. L'homme et l'oeuvre*, traccia un percorso più che biografico, culturale, commentando con ampi stralci dall'originale, i volumi di *Jean-Christophe* (Seippel 1913); il voluminoso libro, scritto dal suo amico Pierre-Jean Jouve, edito nel 1920, è certamente elogiativo, quando afferma che Rolland è per qualche verso paragonabile a quei «pochi spiriti maestri dello scetticismo, quali Erasmo, Voltaire e Renan; a quei pochi spiriti nutriti di Empedocle, Pascal, Spinoza e Tolstoj, con una tale fede e a quei pochi spiriti di tale saggezza dopo il regale Goethe. Di tutti questi semi-dei, Romain Rolland possiede qualche virtù, anche se la sua modestia lo ignora» (Jouve 1920: 8).

Dai più giovani è amato e considerato un maestro, venerato quasi. Jean Guéhenno, direttore della rivista, combattente nella resistenza, ne ha lasciato un ritratto commovente per il suo 70° compleanno nella rivista *Europe*, che Rolland stesso aveva incoraggiato pensando a una grande rivista libera e internazionale; Guéhenno lo incontra fisicamente solo due volte: la prima è talmente emozionata da non dire niente e sentito altrettanto. La seconda volta l'incontro si svolge a casa di Rolland, sul lago di Ginevra, e ne ricava la certezza di aver passato un giorno di vita in uno dei punti del mondo in cui l'umanità prende coscienza di se stessa. L'impatto letterario è avvenuto per lui nel 1915, quando da soldato a Lione entra in una libreria per comprare *Au-dessus de la mêlée* e ne viene cacciato e rimproverato per le cattive letture. Qualche giorno dopo si procura il libro, e inizia la comunione intellettuale con Rolland. Il valore di Rolland per il discepolo è anche e soprattutto nella corrispondenza tenuta

⁴ H. Vermorel-M. Vermorel (1993). Il testo cui fanno riferimento è Duby (1972). Il nome di Rolland appare una sola volta a proposito di una riflessione critica sul positivismo.

con il mondo intero; quella di Villeneuve vale le lettere di Ferney. Nessuno dopo Voltaire aveva messo nelle lettere tanto cuore e spirito e del resto lo scopo è lo stesso: schiacciare l'ipocrisia⁵.

La biografia scritta in maniera magistrale è a firma del suo grande amico Stefan Zweig, drammaturgo, poeta, scrittore morto suicida in Brasile, pubblicata nel 1921 (Zweig 2014). Per Zweig, Rolland rappresenta «le plus grand événement moral de notre époque». Posteriore alla sua scomparsa è invece quella di un altro amico personale di Rolland, più giovane di lui, René Arcos, che lo incontra per la prima volta a Thousse, in Svizzera nel 1915; la biografia è dedicata alla memoria di Zweig; il libro riunisce quindi in un certo senso, le due personalità. Il *Préambule* inizia proprio con l'entrata di Arcos nella camera dove era appena scomparso lo scrittore. Rolland è definito come un creatore di valori intellettuali, che sfugge alle misure comuni e sarebbe stato necessario un termine nuovo, per non assimilarlo a nessun altro “perché fu e restò per molti di noi l'unico”. Completamente dimentico di sé e delle proprie comodità, in nome di ideali più alti, ha una fede ‘gioiosa’ e una coscienza indifferente al profitto personale (Arcos 1950: 51-2).

La rivista *Europe* gli dedica nel 1926 un numero unico; gli interlocutori provengono dai quattro angoli del pianeta, non necessariamente amici di vecchia data, e danno un'idea precisa della mondializzazione della figura di Rolland; o meglio, di come si possa rappresentare una cultura globale anzitempo, considerato che la globalizzazione viene vissuta oggi in chiave prevalentemente economica. Per il suo amico comunista Barbusse, è un rivoluzionario isolato, mentre per Alphonse de Chateaubriant, poeticamente, incarna un dibattito eterno, confondendosi con il cielo; Rolland è paragonato a un tessuto trasparente che lascia indovinare le forme di un'anima eroica. ‘Un grand Serviteur’, un appellativo a prima vista inadatto a un uomo cui di solito si mette in evidenza il senso di libertà. Georges Duhamel, medico, scrittore, pacifista antifascista, scrive di averlo incontrato su tutte le strade del mondo perché milioni di uomini lo evocano per lodarlo, interrogarlo o talvolta per odiarlo. Per Waldo Frank, storico, attivista politico, critico letterario, scrive da New York,

⁵ Guehenno (*Europe*, gennaio, n.15, 1936).

che il tratto distintivo è l'unità che regna in lui, un pregio assoluto perché il difetto di armonia e integralità è la malattia contemporanea. Ciò che sogna, crede, dice, ama, tutto ciò è riunito in uno: un uomo integrale in un'epoca di caos. Maxime Gorki lo ritiene un creatore instancabile e tenace di valori intellettuali, un Tolstoj francese, ma un Tolstoj esente da quell'odio che fu per lui fonte di grandi sofferenze e gli impedì di rimanere un artista geniale. Uno stoico idealista che ha saputo cogliere la verità di un proverbio russo: tutto passa, tranne la verità. Per Wilhelm Herzog, storico, drammaturgo, pacifista berlinese, Rolland non è certamente un marxista, ma un uomo che adotta l'imperativo categorico di Marx: i filosofi non hanno fatto che interpretare i diversi modi di società, ora si trattava di cambiarla. Per Giuseppe Prezzolini, di cui Rolland non aveva condiviso le sue posizioni interventiste, non è solo uno scrittore, ma un amico, 'un coeur', una commozione spirituale e la tonalità di un momento determinante della vita; appartiene però a un mondo incantato e scomparso. La sola donna che compare è Henriette Roland-Holst, comunista olandese; il merito di Rolland è di aver trapiantato i sentimenti presenti nelle sue opere in milioni di esseri umani; però la maggior parte dei suoi lettori sono intellettuali e ignorano il legame indissolubile di ogni ideologia con le forze economiche e sociali. La liberazione interiore è ciò che lo interessa di più, mentre le masse di ogni paese al contrario soffrono in primo luogo dello sfruttamento, dell'insufficienza dei salari, per la povertà e spesso per la fame; il loro 'grand affaire' è la liberazione esteriore. Susanna Gugenheim, negli anni Cinquanta, definisce impresa ardua avvicinarsi a una figura spirituale come la sua che esige «profondità d'amore e rispetto. Chi volge lo sguardo alla sua opera così multiforme e unitaria al tempo stesso, si convince che dovrà abituarsi al tentativo di raggiungere altezze spirituali e culturali inconsuete senza mai, tuttavia, perdere minimamente il contatto d'amore appassionato alla vita terrena, all'umanità più umile e sofferente»⁶. Negli anni Sessanta, Marcelle Kempf pubblica un testo che indaga il pensiero di Romain Rolland e i suoi legami con la Germania, ma che di fatto è

⁶ Gugenheim (1955: 7). Agli anni Sessanta, appartiene la biografia con commento di alcuni suoi testi a firma di Robichez (1961).

una biografia dell'Autore fino alla repubblica di Weimar e la seconda guerra mondiale (Kempf 1962). Per alcuni biografi più recenti, come Jean Albertini, Rolland «è stato messo in quarantena, il suo nome non figura nei programmi delle diverse "agrégations de lettres" contrariamente alla maggior parte degli altri autori del XIX secolo scomparsi, come Péguy, Claudel, Gide, Valéry, Tournier, Apollinaire». Nei licei è ignorato. Solo nella scuola primaria è presente, ma come autore di «teste de dictés». L'ostracismo, «official et officiaux», si estende ai manuali nei quali è bistrattato. Un certo cambiamento si registra solo dopo il centenario celebrato nel 1966. La riprova di tutto ciò è stato il rifiuto di un francobollo con la sua effigie. Il pubblico invece ama i suoi libri, tutti di grande tiratura: *Colas Breugnon* aveva avuto nella sola edizione di Albin Michel 25 mila esemplari. Anche all'estero, Rolland è amato e conosciuto. In Russia, le sue opere viaggiano sui 7 milioni di esemplari. In Giappone esiste una rivista a lui dedicata. In India, considerati anche i suoi rapporti con Gandhi è amato ed è tradotto in America Latina. Gode di una grande ammirazione in America, Inghilterra, Italia, Olanda. Per di più, le sue opere hanno una lunghezza che contrasta con la velocità della lettura moderna; eppure, lettori e lettrici sono soprattutto lavoratori e lavoratrici. Dunque, conclude l'Autore, molto peso ha avuto la campagna denigratoria dopo mezzo secolo. I padroni della stampa non gli perdonano di aver preso posizione contro di loro, a favore della verità, dell'onore e della dignità umana (Albertini 1970: 9 e ss). Per gli autori bulgari di una biografia intellettuale particolarmente elogiata nei suoi confronti, Romain Rolland, con il suo esempio e le relazioni costanti intessute, ha unito le correnti maggiori del pensiero progressista mondiale e i movimenti popolari all'avanguardia nella lotta fra vecchio e nuovo mondo: Einstein, Gorki, Zweig, B. Shaw, Selma Lagerlof, Karine Michaelis, Tagore, Gandhi, Barbusse, Mann, Liebknecht, Georgui Dimitrov, Kathe Kolwiz, F. Masareel, A. Forel, A. Schweitzer (Bratanov D., Bratanov S. 1970: 13).

Prima e dopo gli anni Duemila appaiono gli studi più recenti ed esaustivi a firma di Bernard Duchatelet, che già nel 1975 aveva presentato come tesi di laurea uno studio sulla genesi di *Jean-Christophe*. La sua biografia ci mostra un Rolland descritt-

to nei minimi particolari, negli atteggiamenti spirituali e nelle scelte pubbliche (Duchatelet 2002). Il centenario della Grande Guerra ha avuto certamente un effetto trascinate per gli scritti di Romain Rolland. E' stato ripubblicato lo scritto *Au-dessus de la mêlée*, con la Prefazione di Christophe Prochasson e integralmente la corrispondenza fra Rolland e Zweig (Brancy 2014-2016). Infine, nel 2016, 150° anniversario della sua nascita, l'*Association Romain Rolland*, ha pubblicato il n. 38 degli *Etudes Romain Rolland*; sul sito www.clamecytv.com è possibile avere una rassegna delle conferenze e iniziative che hanno celebrato lo scrittore, analizzando i molteplici aspetti della sua vasta produzione, in località diversificate, dalla Sorbonne, a Clamecy, città natale, a Vezelay, dove aveva trascorso gli ultimi anni.

Jean-Cristophe: una sinfonia politica franco-tedesca

Se la sua raccolta di suoi articoli *Au dessus de la mêlée* (Brancy 2013), gli procura attacchi da parte della destra patriottica, vere e proprie persecuzioni, è in realtà *Jean-Christophe* la sua prima vera presa di posizione a favore del pacifismo, anzi un manifesto, all'interno di un romanzo di formazione. Gli anni in cui scrive l'opera, sono anche quelli in cui il pacifismo fa un salto di qualità. L'invenzione del termine che viene attribuita al francese Emile Arnaud, presidente della *Ligue de la Paix et de la Liberté*, il cui organo è *Les Etats-Unis d'Europe*, pubblicato fra il 1867 e il 1870 fino allo scoppio della guerra prussiana. «Il pacifismo cessava di essere una semplice aspirazione sentimentale per diventare ideologia politica e principio organizzativo, insomma un pensiero convertito in azione. Data d'inizio è il 1815 anno della fine delle guerre napoleoniche e dello status quo europeo, deciso dal Congresso di Vienna. Nello stesso anno nasce a New York la prima associazione pacifista, la New York Peace Society, per iniziativa popolare, fondata da un commerciante quacchero, David Low Lodge, e basata sul rifiuto delle armi. Sempre un quacchero, il pastore Noah Worcester, pubblica il primo periodico pacifista *Friend of Peace*» (Frosini 1965). Le associazioni pacifiste sono riunite nel 1828 nella *American Peace Society*; nella *Freemason Hall* di Londra si tiene il primo con-

gresso internazionale della pace. Il pacifismo ha ormai assunto una fisionomia politica, senza perdere il suo carattere religioso, Nel terzo congresso internazionale aperto nel 1849, la presidenza è assunta da Victor Hugo, nel momento in cui si spengono le resistenze dei moti rivoluzionari e le ultime repubbliche d'Italia, Venezia, Brescia, Roma. Hugo disse: «Signori, è un pensiero pratico questo pensiero della pace universale, che vuole tutte le nazioni unite fra loro da un legame comune, col Vangelo per legge suprema, sostituendo la mediazione alla guerra? È questa un'idea realizzabile? Molti di coloro che si dicono spiriti positivi rispondono no. Quanto a me, rispondo senza esitare, sì» (Rota, 1952:1973). Il pacifismo di Romain Rolland si lega quindi alla sua originaria vocazione internazionale, dovuta all'internazionalità dei conflitti, alla particolarità della storia francese con la sconfitta nella guerra franco-prussiana, e la ferita dell'Alsazia Lorena, a un lievito religioso che deve animare il pacifismo senza il primato di una religione specifica, e infine alla politica identificata con i partiti socialista e comunista, cui è affidata la giustizia sociale, da cui avrà cocenti delusioni. I volumi che compongono *Jean-Christophe*, oltre a essere un affresco sociale, politico, del privato, sono la prefigurazione di un'amicizia franco-tedesca, che non si tradurrà concretamente, ma anche l'indicazione di conciliazione che vedrà una prima realizzazione con il Tribunale Internazionale dell'Aja.

Nelle lettere che riceve da amici, sconosciuti, ammiratori di ogni età, al suo capolavoro è riconosciuta una funzione a tratti consolatrice, a tratti ispiratrice, sempre comunque un riferimento esemplare per elevare lo spirito. Rosa Luxemburg lo legge nella sua cella, e Stefan Zweig, autore di una pregevolissima biografia dello scrittore, nello scorcio del 1915, gli scrive di avere appena riletto *Jean-Christophe*, rimanendo scosso dal carattere profetico del libro.

Non so se ogni tanto lo riaprite; io non l'ho sentito mai così vivo come ora, perché è un libro storico, e a questa storia della fraternità intellettuale il tempo ha impresso il suggello sanguinoso del passato (*Ivi*, I, quad. XIII: 504).

Sulla somiglianza dei due personaggi, il tedesco Jean-Christophe e il francese Olivier, con vicende e tratti caratteriali

di Rolland per alcuni aspetti evidenti ai lettori, Rolland in una nota del 1916, scrive invece che bisogna ben guardarsi dall'identificare il suo pensiero con quello dei due eroi protagonisti. Non si tratta di un'autobiografia, né di un mondo descritto con i suoi occhi, semmai di un mondo visto attraverso un eroe di spirito, dal cuore puro, un moderno Beethoven. Si era sentito obbligato come musicista a identificarlo come tedesco, ritrovandosi quindi psicologicamente legato alle conseguenze derivanti da questa scelta. «*Il est parfaitement stupide de m'attribuer toutes les idées, souvent paradoxales de l'ouvrage. Là d'ailleurs n'est pas la question. On devrait juger l'oeuvre en elle-même*». Inoltre, è sbagliato collegare il suo pensiero ad una sola delle tante tappe di cui si compongono i volumi, confrontando fra loro pagine diverse, come hanno fatto i suoi nemici, nel tentativo di cogliere contraddizioni. Nella sua opera, scrive Rolland, tutto è movimento. «*Il faut noter la direction de la marche, le rythme, et la route*» (Jouve 1920:168-9). In uno scambio epistolare con Enrico Bignami, fondatore della rivista *Coenobium*, Rolland considera un grave errore ricondurre il suo pensiero attuale a *Jean-Christophe*, opera passata, «*de la peau de laquelle je suis sorti depuis bien des années. Même quand j'écrivais les derniers volumes, ma pensée était déjà loin*». Niente di più falso come questo lavoro di critica astratta che cerca di collegare un essere libero e vivo a un'opera per lui morta⁷. Malgrado tutto questo, le analogie con Rolland e con molti dei personaggi reali che popolano la sua vita rimangono evidenti. In Italia, gli ambienti vociani invece non gli risparmiarono critiche pesanti. Papini nel 1916 stroncava l'ultimo volume e definiva *Jean-Christophe* un

⁷ Raggio (1959: 7). In una lettera indirizzata a Bignami, Rolland scriveva che gli uomini non potevano essere salvati 'malgré eux'. Quando impazzivano come stava accadendo, era sufficiente che si facesse attenzione perché non si perdessero del tutto, *ivi*:11. Enrico Bignami, nato nel 1844 a Lodi, dopo una prima adesione al pensiero mazziniano, si schierò con Garibaldi e combatté a Mentana. Come giornalista fondò nel 1867 il periodico *La Plebe* d'ispirazione socialista, pubblicato fino al 1883. Lavorò anche per l'Internazionale, affiancando Andrea Costa nel tentativo di unificare le varie correnti del socialismo. Dopo il 1889, lasciò l'Italia trasferendosi a Lugano, dove dal 1917 pubblicò la rivista *Coenobium*, dal carattere pacifista e umanitario, inizialmente edita in Italia, sfuggendo così alla censura.

libro tenia che non sputava mai la testa; faceva strage in Italia nelle adolescenze degli idealisti, e nelle signore mature, con quella sua appendice mille piedi, per uso interno degli spirituali immaturi, una specie di bambolotone decorativo, con un fonografo in corpo⁸.

Di fatto, paradossalmente, il romanzo funziona anche da strumento d'accusa retroattivo per Rolland allo scoppio della guerra e in occasione dell'uscita di *Au-dessus de la mêlée*; il neutralismo dello scrittore, se non addirittura il suo tradimento, è già preannunciato dal protagonista che dà nome al romanzo. Un tedesco con un contraltare francese, Olivier, che anziché essere nemici sono le due facce di un'anima europea. Ma in anni lontani dalla prima guerra mondiale Rolland ha già scelto l'ideale che manterrà, l'unione fra tutti gli uomini di diverse nazionalità e più tardi di diverse razze. L'ideale supremo resta la fraternità umana, gli artisti hanno una missione: l'unione degli uomini; questo comporta il rafforzamento di una sorta di "sympathie universelle", un cosmopolitismo del cuore, che già la musica realizza.

Risponde al suo amico Suarès⁹, meravigliato della simpatia per la Germania: «*Tu détestes les Allemands[...]. Pour moi, j'aime autant les Allemands que les Français, j'ai confiance dans l'avenir des Yankees et des Japonais, autant pour le moins, que dans nos races*». Prova una grande ammirazione per alcuni italiani del passato, così come per alcuni tedeschi vissuti nel XVIII secolo; gli sarebbe piaciuto che si risvegliassero nelle tombe semplicemente per dire loro che li ama (Lettera 13 aprile 1904 a

⁸ Papini (1916), in Gugenheim (1955: 91). Lo definiva come un francese impregnato di idee tedesche o svizzere, o protestanti. In *Le foire sur la place*, Rolland svelava la sua vera natura; era un predicatore e a rischio di sbadigliare e vomitare, bisognava seguirlo di volume in volume: l'ultimo era uscito, quindi "une poignée de main à l'auteur et qu'on ne parle plus", (Jourdan 1966 : 77). *Il Borgese* con Guido Manacorda accusavano Rolland per il comodo e sicuro rifugio svizzero, e di non aver fatto opera d'amore, ma d'odio. "Assai difficili da perdonare gli errori di coloro che presunsero di librarsi al di sopra o ebbero il vantaggio di mantenersi fuori della lotta", *ivi*: 102.

⁹ Isaac Félix Suarès detto André, nasce a Marsiglia nel 1868 e muore nel 1948. Poeta e scrittore, è con Claudel l'amico più caro di Rolland ai tempi dell'École Normale Supérieure. Dal 1912, è uno dei quattro animatori de *La Nouvelle Revue Française*, con A. Gide, P. Valéry e P. Claudel.

Suarès, Kempf 1962 : 26). La scelta controcorrente di Rolland si manifesta dunque ben prima dell'uscita del libro che gli procura tante amarezze; negli anni della guerra, il tema dell'amicizia tra Francia e Germania ha una funzione retroattiva: dimostrare che il tradimento dello scrittore è già maturato anni prima.

Per uno dei biografi di Rolland, Bonnerot, *Jean-Christophe* non è un romanzo nel senso banale del termine; è "une vie, une suite de romans". Quindi non la descrizione di una vita, ma "la vita", molteplice, capricciosa, diversa, ondeggiante, con l'alternarsi dei lutti e delle gioie, la vita agitata o calma, entusiasta o monotona, simile al destino, paragonando l'opera alla Delphine di Mme de Staël (Bonnerot 1921: 55). Il primo volume del romanzo-saga, ma anche romanzo di formazione, s'intitola *L'aube*, metafora dell'alba della vita di Jean-Christophe, il protagonista dell'opera; l'altra protagonista è l'acqua, nelle sue molteplici varianti, una metafora frequente nella produzione di Rolland; dov'è nato, a Clamecy, un fiume scorre davanti alla casa natale mentre nella finzione letteraria rumoreggia dietro la casa di Jean-Christophe, assieme alla pioggia che batte sui vetri, e in seguito si accompagnerà ai ruscelli che Jean-Christophe incontra nelle sue innumerevoli peregrinazioni, attraverso paesaggi che l'Autore descriveva con una sorta d'immedesimazione panica. La critica letteraria ha messo costantemente in evidenza l'importanza dell'elemento liquido nella scrittura di Rolland, metafora di ciò che si trasforma, talvolta poetica, come nei paesaggi o nelle note della sua amata musica, talvolta tragica, come il fiume di sangue che vede scorrere nella guerra reale. Davanti alla culla, nella piccola città renana, fanno la loro comparsa i due personaggi fondamentali della vita del protagonista, la madre Louisa, e il nonno, Jean-Michel, che avrà un forte ruolo pedagogico nella sua vita e che l'inizierà alla musica. La madre è il primo dei numerosi personaggi femminili che popolano le pagine dei volumi, verso cui Rolland non spende quasi mai parole gratificanti; la madre pronuncia parole spesso eccessivamente umili e rassegnate, altrove, donne si mostrano impudenti e leggere, oppure ottime fattrici secondo la mentalità del tempo, o emancipate e sole, trovando difficilmente una via di mezzo. Nei confronti del ruolo femminile nel privato e

nel pubblico, Rolland muterà via via molte delle posizioni originarie; in questo cambiamento influiscono vari fattori, tra cui i movimenti emancipazionisti che nel primo quindicennio del Novecento fanno sentire chiaramente la loro voce, in tutta Europa e in America; il peso delle lavoratrici nel Partito Socialista e nei sindacati, cui Rolland pur senza aderire ufficialmente, è vicino, la rilevanza assunta dalle donne nella prima guerra mondiale, soprattutto con la sostituzione delle occupazioni maschili è un dato di fatto.

Il primo esempio femminile è una riprova: la prima moglie del nonno Jean-Michel, Clara Sartorius, era figlia del maestro di cappella, «une allemande placide, qui avait deux passions: la cuisine et la musique». Dopo quindici anni di matrimonio e quattro figli muore e il nonno si risposa con una ragazza ventenne, Ottilia, «dalle guance rosse, robusta e allegra». Dopo otto anni di matrimonio e ben sette figli, muore anch'essa. Undici figli in totale, di cui uno solo sopravvissuto. L'età è avanzata per rifarsi una vita, ma, come il padre reale di Rolland, «il avait une repulsion physique pour la tristesse, et un besoin de gaieté». Direttore d'orchestra del coro della città, compositore, all'occorrenza riparatore di strumenti musicali, a sessanta anni corre ancora da una casa all'altra per dare lezioni di musica. La madre di J-C. è una brava, ma mediocre donna, di professione domestica, che sposa il figlio di Jean Michel, Melchior, unicamente perché incinta; all'inizio il padre mostra tutte le sue contrarietà perché sperava per la famiglia Krafft, originaria di Anversa, e per il figlio, musicista provetto, un futuro decisamente migliore; ma poi riesce a provare affezione per la giovane. Pronuncia presto uno dei temi portanti di tutta l'opera: *La première chose dans la vie, c'est de faire son devoir*, che costituisce anche uno dei primi rimandi autobiografici all'Autore. Più avanti, nel III volume, quando Jean-Christophe avrà la lite definitiva con la famiglia Euler, presso cui è affittuario insieme alla madre, rappresentante per lui di una morale borghese, priva di grandezza, di felicità e di bellezza, ritornerà sul dovere: applicare il dovere a qualunque gesto della vita, indifferentemente, significa profanarlo. Il dovere resta una cosa eccezionale e bisogna riservarlo ai momenti di sacrificio reale.

La scelta di sposarsi è incomprensibile anche per lo stesso Melchior, non certo dettata dalla bellezza di Louisa. «*Rien en elle n'était fait pour séduire; elle était petite, pâlotte et frêle*»¹⁰. Melchior capisce subito di aver fatto una scelta non autentica, e non perde occasione di farlo notare alla giovane moglie, che cerca in ogni modo di scusarsi e di farsi perdonare. Un marito assente, dedito al bere, dimentico dei suoi doveri, che invece il vecchio padre cerca di assolvere al meglio, portando J.-C. in chiesa, facendo con lui lunghe passeggiate e discorsi nelle campagne circostanti, in cui mescola a insegnamenti semplici, massime morali. Un nonno che presenta somiglianze con la vita dell'Autore; il padre della madre di Rolland si era, infatti, trasferito a vivere con la figlia. Nel romanzo, con i due fratelli Ernst e Rodolphe, arrivati dopo di lui, lo scambo è quasi nullo, troppo diversi dal protagonista.

Di J.-C. compaiono subito, descritti nelle pagine, i sogni della primissima infanzia e le fantasticherie, per prime sulla morte, quasi fossero le narrazioni di un percorso analitico, e pre-corritrici dell'intenso scambio che Rolland ha con Freud, dopo gli anni Venti. Una delle prime tappe della crescita interiore di J.-C. è segnato dall'incontro con la società divisa in classi, o come scriveva Rolland, divisa fra uomini che comandano e uomini "qui sont commandés", e la madre è fra questi, perché allo scopo di guadagnare qualcosa, all'occorrenza va a cucinare per eventi particolari. Il piccolo J.-C. va a trovarla sul luogo di lavoro, chiedendo di Madame Krafft, subito burlato dagli altri domestici e introdotto nella cucina dove sua madre è all'opera. L'amor proprio del protagonista, che gli procurerà molti guai nel prosieguo, ferito, gli impedisce persino di salutare i presenti; l'arrivo della padrona di casa fa precipitare la situazione perché lo conduce dai suoi due figli, uno dei quali riconosce come suo l'abito di J.-C. che capisce di essere "un petit pauvre"¹¹. La bambina propone poi di giocare saltando dei banchi messi ap-

¹⁰ Rolland (1904 *L'aube*:12). Nel terzo volume intitolato *L'adolescent*, Rolland scrive a proposito di Louisa che è incapace di vedere la realtà com'è, sa sopportarla da umile, brava donna, che non ha bisogno di comprendere la vita per viverla, 8.

¹¹ *Ivi*, 73.

posta in fila, un trucco escogitato allo scopo di metterlo in difficoltà, a causa del vestito troppo stretto, che gli impedisce in realtà di saltare e che si strappa. Allora in J.-C. come scrive Rolland, scatta “*la révolte contre l’injustice*”: allunga uno schiaffo alla bambina e un pugno al fratello. Alle urla dei padroni di casa, segue la scena violenta con il padre, la difesa della madre e l’attacco convulsivo di J.-C. che cade quasi in deliquio di fronte alla rivelazione delle ingiustizie del mondo.

La musica, professione del nonno e del padre, inizia presto ad avere un ruolo salvifico, come sarà per l’Autore, anche se l’imposizione non è gradita al giovanissimo J.-C. che reagisce inizialmente con la consueta ribellione. «Il y a dans les sons, même maniés par un sot, une telle puissance de vie, qu’ils peuvent déchaîner des orages dans une âme naïve»; anzi, le emozioni provocate da «les sots » sono più misteriose e libere di quelle che può suscitare « une impérieuse pensée ». Inizia il suo apprendistato alla musica, ragione della sua vita futura, con esercitazioni di tre ore la mattina e tre ore la sera. L’Autore fa dire al giovane:

Tout est musique pour un coeur musicien. Tout ce qui vibre, et se meut, et s’agite, et palpite, les jours d’été ensoillés, le nuit où le vent siffle, la lumière qui coule, le scintillement des astres, les orages, les chants d’oiseaux, les bourdonnements d’insectes, les frémissements des arbres, les voix aimées ou détestées, les bruits familiers du foyer, de la porte qui grince, du sang qui gonfle les artères dans le silence de la nuit- tout ce qui est- est musique: il ne s’agit que de l’entendre. Toute cette musique des êtres résonnait en Christophe (*ivi*: 158).

Undicenne, Jean-Christophe ha il suo primo incontro con la perdita affettiva, quella del nonno, che, vicino alla morte, invoca Maman, come avrebbe fatto poi lo stesso Rolland nella vita reale, quando la madre scompare nel 1919. Il dolore del padre, Melchior, è breve e superficiale, la settimana successiva recupera tutto il suo buonumore. La madre Louisa, «passive, résignée, a accepté ce malheur, comme elle accepte tout» (Bonnerot 1921 : 55); da lei Jean-Christophe apprende anche che un figlio precedente era morto; un riflesso autobiografico, perché nella vita reale Romain Rolland aveva perso la sorellina di tre anni, dolore a cui la madre non si era mai rassegnata del tutto. Il

piccolo Jean-Christophe, al contrario della madre, non prova alcuna rassegnazione, brucia invece d'indignazione e di odio contro la sofferenza. «Dès lors, sa vie fut une lutte de tous les instants contre la férocité d'un Destin, qu'il ne pouvait pas admettre» (*ivi*: 35). La dipendenza del padre dall'alcolismo cresce e inizia a vendere tutto ciò che aveva ereditato dal padre: i libri, il letto, la mobilia, i ritratti dei musicisti celebri, perfino il pianoforte dove Jean-Christophe aveva imparato a suonare. Il padre finisce per perdere il posto di violinista e Jean-Christophe diventa, quattordicenne, capo famiglia. Il suo lavoro all'orchestra locale non è sufficiente, inizia a dare ripetizioni private a giovani ragazze, spesso più grandi di lui, che l'intimidiscono per la loro «coquetterie» e lo esasperano per la stupidità. Musicalmente sono per lui «d'une stupidité parfaite». Libero solo un paio d'ore al giorno, dà libero sfogo alla sua creatività, come un torrente che scorre fra le rocce.

C'est une bonne discipline pour l'art, que de resserrer ses efforts dans d'implacables limites. En se sens, on peut dire que la misère est un maître, non seulement de pensée, mais de style ; elle apprend la sobriété à l'esprit, comme au corps. Quand le temps est compté et les paroles mesurées, on ne dit rien de trop et on prend l'habitude de ne penser que l'essentiel. Ainsi on vit double, ayant moins de temps pour vivre (*ivi*: 56).

Per Jean-Christophe, la scoperta è importante, impara a non sprecare minuti preziosi o parole inutili. Prende, scrive Rolland, l'abitudine a considerare la musica come una lingua precisa in cui ogni nota ha un senso, prendendo in odio quei musicisti che parlano senza dire nulla.

La crescita del protagonista è descritta in modo doloroso, anche fisicamente. La sensibilità eccessiva si accompagna a una fisicità robusta, ma spesso ha la meglio: svenimenti, convulsioni, crisi di vomito sono le conseguenze delle contrarietà che incontra. Giovane ragazzo, fa la conoscenza casuale di Otto Diener, figlio di un ricco commerciante della città. La solitudine finalmente conosce una tregua: ho un amico, si dice Christophe. Il rapporto fra i due è descritto in modo molto intenso, totalizzante come i sentimenti che contraddistinguevano la prima

gioventù, compresa la gelosia e l'esclusività del rapporto: «il n'admettait pas le partage en amitié»; gli accenti sono talmente passionali da sembrare un legame omoemozionale, un incontro d'amore platonico, più che di sole anime, anche tenendo conto del linguaggio affettivo usato nell'Ottocento e nel primo Novecento. Qualche esempio fa capire meglio:

Je suis pour toujours, scriveva Otto in una lettera. "Mon âme! Comment oses-tu parler de reconnaissance parce que je t'aime?[...], je pleure de joie en lisant ta lettre [...], nous sommes égaux, puisque nous nous aimons [...], mon dieu! toute une semaine sans te voir, comment ai-je pu vivre si longtemps sans toi? [...], il n'y a que toi qui m'importes. Aime-moi bien, mon âme, aime-moi comme je t'aime! Je ne puis te dire combien je t'aime. Je suis tien, tienne, tien, de l'ongle à la prunelle. A toi pour jamais », scriveva Christophe.

Rolland si dimostra magistrale nel descrivere l'imbarazzo dei loro incontri, che i due giovani definiscono «colossalmente ravisante» (*ivi*: 80-89). Non sanno ancora cos'è l'amore, ma quando si trovano insieme, sono presi da uno strano turbamento; è soprattutto nelle lettere che questi sentimenti si rafforzano. Si scrivono due o tre volte alla settimana, con uno stile "d'un lyrisme passionnée". Si chiamano "mon bien, mon espoir, mon aimé, mon moi-moi-même », facendo largo uso della parola «âme». Nelle parole di Christophe c'è un'anticipazione dei concetti che l'Autore diffonderà durante e dopo la guerra. Guerra all'odio prima che alle armi, nel romanzo viene tradotto anticipatamente con: "la morte non può nulla contro l'amore". Quando mi tradirai, «quand tu me déchirerais le coeur, je mourrais en te bénissant de l'amour que tu m'inspires», dice il protagonista, rivolgendosi a Otto (*ivi*: 95). Ernst, uno dei fratelli di Christophe, lascia anche intendere sulla loro amicizia aspetti equivoci, che feriscono molto la purezza di sentimenti del fratello. Otto, analogamente, risente dei sospetti e il loro rapporto inizia a non essere più lo stesso; le maldicenze di anime basse alterano per sempre la "naïveté" del loro sentimento.

All'adolescenza vera e propria è dedicato il III volume del romanzo, dal titolo appunto *L'adolescent* che inizia dopo la morte del padre Melchior. Per pagarne i debiti, lasciano la casa dove avevano vissuto, nel disinteresse dei fratelli, per andare in una

nuova abitazione umida e triste, come affittuari della famiglia Euler. Christophe riflette sul fatto che diventa crudele per i poveri rimanere legati al passato, non hanno il diritto di avere un passato, come i ricchi; non hanno una casa vera e propria, né un posto sulla terra dove mettere al sicuro i ricordi. Le gioie, gli affanni, tutti i giorni passati sono dispersi al vento. Anche in questo caso, i personaggi femminili non sono descritti in modo benevolo. Amalia, nuora del vecchio Euler, come quasi tutta la famiglia, è onesta e laboriosa, ma non possiede la virtù che Christophe preferisce: il silenzio. Anzi, parla sempre e a sproposito. E' uno dei ritratti femminili più severi di Rolland. Lavora senza sosta, e vuole che ognuno lavori come lei. Ma il lavoro non ha lo scopo di rendere felice il suo prossimo, anzi il contrario. Lo scopo principale è rendere la vita il più spiacevole possibile, per santificarla. Niente avrebbe potuto convincerla a interrompere il suo menage giornaliero, la sacrosanta istituzione «qui prend chez tant de femmes la place de tous les autres devoirs moraux et sociaux». Si sentirebbe persa se non avesse tutti i giorni, nelle stesse ore, lustrato il pavimento, lavato i vetri, fatto brillare il pulsante della porta, battuto i tappeti, spostato le sedie, i tavoli, gli armadi, il tutto con ostentazione; si sarebbe detto che ne andava di mezzo il suo onore. Non è del resto con lo stesso spirito, conclude Rolland alla fine delle descrizioni, che le donne pensano di difendere il loro onore? Una sorta di mobile che bisogna far brillare, un pavimento ben incerato, freddo, duro e sdruciolevole (Rolland 1908 *L'adolescent* : 27-8). La figlia, "la petite Rosa", è la persona cui si presta meno attenzione. Docile, espansiva, di poche pretese; goffa e maldestra, si attira i commenti di tutta la casa talora per un bicchiere rotto, o una caraffa versata o una porta chiusa male; cerca sempre di far piacere al prossimo, indovinandone i desideri, perché aveva bisogno di amare, anche senza essere contraccambiata. Naturalmente chi la circonda ne abusa, ma si è sempre tentati di abusare dell'amore di coloro che si abbandonano al sentimento, precisa Rolland, perché sempre sicuri delle sue attenzioni; per il sedicenne Christophe, serio e solitario, tutta la famiglia ospitante prova simpatia; Rosa qualcosa di più, un sentimento che verrà ignorato e poi rifiutato. Il giovane protagonista del romanzo sta crescendo; come si cambia fisicamente, scrive Rolland,

così l'essere umano muta la sua anima. Tutto, in un momento, si rinnova di colpo. «L'adulte change d'âme [...], une vie meurt. Une autre est déjà née». Christophe simboleggia, a livello individuale, la metafora collettiva della crescita dell'umanità. Il paragone è simile infatti a quello che scriverà anni dopo, nel giornale di Madeleine Vernet; la crisi era soprattutto morale, di coscienza del mondo, un tournant dell'umanità, in cui bisogna scegliere fra l'ideale dell'avvenire e quello del passato, uno non ancora maturo, l'altro che inizia a morire; si dibatte morente e intanto si sente vagire "l'enfant". L'ideale che se ne va è la patria nazionale, quello che arriva è la patria umana (Rolland *Par la révolution, la paix*, 1928 : 100 ss.).

Il secondo incontro con l'amore, più maturo, non si rivela meno tragico. Nella stessa ala della casa dove abita Christophe con la madre, dall'altro lato della corte, risiede una giovanissima vedova, Mme Sabine Froelich, con una figlia piccola; ha una merceria, di cui si occupa in modo svogliato e sognante, «une petit figure fiorentine» la definisce Rolland, non particolarmente desiderosa di leggere e d'istruirsi. Amalia non tarda a scoprire il rapporto che fra i due si è andato consolidando, e inizia un'opera di discredito verbale nei suoi confronti.

L'instinct féroce de la femme, si supérieur à celui de l'homme dans l'art de faire du mal, comme de faire du bien, la faisait insister moins sur la paresse de Sabine et ses défauts moraux que sur sa malpropreté.

Quando tace per decenza, lo lascia intendere (ivi:101). Christophe e Sabine passano una sola giornata insieme, in occasione del battesimo di un figlio del fratello di Sabine; di nuovo una delle protagoniste è la pioggia scrosciante durante un temporale violento, causa della malattia che porta alla morte di Sabine. Subito dopo, Christophe parte per circa un mese, per alcuni concerti a Dusseldorf e Colonia; quando torna, apprende della morte di Sabine, in seguito alla polmonite. Di nuovo Christophe ricade in uno stato di allucinazione "passionnée".

Una nuova figura femminile, Ada, incontrata per caso durante una passeggiata in campagna, fuori città, mentre, attardata a cogliere frutti, si era distaccata dal resto della compagnia, gli offre un'esperienza completamente diversa; Ada è una ragazza con un lavoro autonomo, commessa, emancipata al

punto di vivere con una sua amica, Myrrha, gaudente e disinibita, come lei, un prototipo di “donna nuova” inizio secolo, i cui echi si ritrovavano nell’ambiente viennese della secessione e nei quadri di Klimt. In occasione della loro conoscenza casuale, Rolland chiosa l’incontro con la frase: «Mais le parole n’a pas donnée à la femme pour dire ce qu’elle pense [...], grace a Dieu! Il ny aurait plus de morale possible sur terre» (*Jean-Christophe*, III : 148). Quando perdono l’ultimo battello che li avrebbe portati indietro, è Ada a chiedere una stanza in albergo. Il rapporto non si fonderà solo sul piacere: «Un frais amour de deux corps jувénilés est un matin d’avril. Il passe comme avril. La jeunesse du coeur est un déjeuner de soleil» (*ivi* : 169). Ada non veste ai suoi occhi i panni della grandezza morale, ma «l’amour est dans celui qui aime, non dans celui qu’on aime». Christophe rimane però sostanzialmente sconcertato dallo stile di vita delle due amiche, che non esitano a scambiarsi conquiste e amicizie occasionali. L’emancipazione femminile sarà poi descritta nel romanzo *Annette e Sylvie*, in cui sarà la maternità rivendicata senza un marito e un padre, a simboleggiare l’autonomia delle donne moderne.

La ribellione alla ricerca di una direzione

Il IV volume è non a caso intitolato *La révolte*; Christophe, maturato musicalmente e culturalmente, si ribella a tutti i suoi idoli precedenti, opportunamente, poiché c’è un’età della vita in cui bisogna essere ingiusti, e osare una tabula rasa di tutto quello che non si riconosce vero. Tramite l’educazione, il bambino assorbe una tale quantità di menzogne, mescolate a verità, che il primo dovere dell’adolescente che vuole diventare un uomo sano è sbarazzarsi di tutto. Per giunta, Christophe in questo del tutto *allemand*, non ha ancora appreso la virtù di tacere. Rinnega violentemente la musica tradizionale, compone in modo innovativo mettendosi contro sia il granduca, sia l’ambiente musicale della sua città. Nella sua nuova cerchia di amici, in cui sono presenti ebrei, fondamentali nella vita letteraria di Roland quanto in quella reale, non sta sempre a suo agio; parlano soprattutto di donne e cavalli, per giunta «sans

grâce». Ricchi, milionari e tutti anarchici, come si conviene. Rappresenta il lusso supremo, scrive Rolland, quando si possiede tutto, negare la società, poiché ci si svincola da ciò che si deve, come un ladro che dopo aver rapinato un passante, gli dice: «Cosa fai ancora qui? Vattene, non ho più bisogno di te» (Rolland *La révolte* 1905 : 62).

Jean-Christophe si lega esclusivamente a Mannheim, che per spirito di contraddizione, contro i suoi amici, il loro rigorismo e militarismo, è tolstoiano, evangelista, apostolo di una morale indulgente e facile da vivere, che perdona con effusione tutti i peccati; una morale che è essa stessa una componente del piacere, un'associazione libertina di mutua compiacenza; per il protagonista, è la prima volta che entra in un ambiente israelita; la sua famiglia non amava gli ebrei, come suo nonno, che però riconosceva di aver avuto come migliori allievi due israeliti. Suo padre, Melchior, si faceva meno scrupoli nell'accettare soldi dagli ebrei, ma si faceva delle grasse risate di loro e li disprezzava. Quanto a sua madre, non era sicura di non commettere peccato quando andava a cucinare per loro, ma tutto sommato pensava che fosse meglio che gli ebrei restassero per conto loro e i cristiani anche. Christophe invece non ha alcun pregiudizio. I soli rapporti che aveva avuto erano con i commercianti che tra il Reno e la cattedrale della città formavano con le loro attività una sorta di piccolo ghetto. Ai loro pranzi, in casa Mannheim, fa la conoscenza di Judith Mannheim, una delle prime descrizioni positive femminili: intelligenza non astratta, ma viva, che ben più di suo fratello avrebbe meritato di diventare il successore del banchiere Lothar Mannheim. La descrizione può forse alludere alla moglie, ricca israelita, Clothilde Bréal, da cui aveva divorziato qualche anno prima della pubblicazione dell'opera, nel 1901. Ciò che l'attira in Judith è ciò che ha di diverso dalle altre donne, non quello che ha in comune. Intelligente lo è dalla testa ai piedi, e la sua stessa bellezza è il riflesso dell'intelligenza. Crede in un mondo senza classi né pregiudizi e il giovane musicista vede in lei la possibilità di un'amicizia fraterna. Per Christophe, si rimprovera a torto agli ebrei di non appartenere ad alcuna nazione e di formare da un capo all'altro dell'Europa un solo popolo omogeneo, impermeabile alle influenze dei popoli diversi presso i quali

risiedono. In realtà non esiste una razza che acquisisca come loro l'impronta dei paesi dove si stabiliscono, di cui sposava in tutto le abitudini. Le donne, più sensibili alle influenze esterne, e pronte ad adattarsi alle condizioni della vita quotidiana e a cambiare con essa, non perdono tuttavia l'impronta della loro razza. Christophe ne rimane colpito, ma l'esperienza è breve, perché rappresenta come scrive l'Autore con una vena autobiografica, un'allucinazione d'amore senza amore. Ospitato a teatro nella loggia dei Mannheim, assiste a una rappresentazione di Amleto, dove una donna di sessanta anni compare nei panni di un adolescente. Christophe odia con tutte le sue forze ciò che violenta la natura e ama che una donna resti una donna, e un uomo, un uomo, aggiungendo che la cosa non è così comune al giorno d'oggi. Per fare di un robusto danese, grasso e pallido, collerico, furbo, allucinato, una donna che gioca a fare l'uomo e quindi un mostro, per fare di Amleto un eunuco, o un androgino equivoco, c'è bisogno di tutta la fiacchezza dell'epoca, perché possa essere tollerata.

La ribellione continua a tutti i canoni tradizionali della musica mette Christophe in contrasto con la stampa che, senza nominarlo, lo ridicolizza. Una campagna stampa, espressione di un vero e proprio potere, che preannuncia in piccolo quello che sarebbe accaduto a Rolland durante la guerra. Vedendosi rifiutare alcuni articoli sulla stampa benpensante della città sull'*art nouvelle* musicale, pensa di rivolgersi al giornale socialista; l'impatto di Rolland descritto attraverso Christophe non è affatto felice, come non lo saranno in seguito i rapporti con una parte del partito socialista francese, a causa delle posizioni interventiste, ma anche per quell'aspetto della politica partitica che sono gli accordi e le tattiche elettorali; Rolland nel suo intransigentismo non li ama. Il dissenso che compare in queste pagine verrà accentuato in un altro volume, successivo, dove esponenti politici repubblicani e socialisti sono messi alla berlina. Il tentativo di Christophe narrato in queste pagine fallisce perché dopo una iniziale condivisione nel rifiutare il potere degli eserciti e vecchi pregiudizi, la conversazione con il redattore socialista si arena. «Elle tournait toujours autour de Karl Marx, qui était absolument indifférent à Christophe». Da parte sua Christophe ritrova in questi discorsi, oltre a un materialismo che non gli

piace molto, una pedanteria e un dispotismo del pensiero, un culto segreto della forza, un militarismo *à rebours* che non differisce molto da quello che ascolta ogni giorno in Germania. Porta comunque l'articolo alla redazione socialista dove è accolto a braccia aperte. Viene pubblicato il giorno dopo, con l'annuncio che il giornale si era assicurato la collaborazione de "le citoyen Jean-Christophe Krafft", di cui sono note le simpatie per le rivendicazioni della classe operaia. Subito dopo Christophe viene chiamato d'urgenza dal Granduca al castello; lo accoglie furibondo, si era permesso di scrivere su un giornale che lo offende quotidianamente, è pentito della protezione accordata a lui e a suo padre; ricorda a Christophe che ha solo il diritto di tacere, e soprattutto «je vous défends d'une façon générale, d'écrire quoi que ce soit, à l'avenir sans mon autorisation». La risposta di Christophe, che sarà quella di Rolland per tutta la sua esistenza, è: «Je ne suis pas votre esclave, je dirai ce que je veux, j'écrirai ce que je veux». Cacciato dal Granduca, si avvia anche alla rottura con il giornale socialista, a causa dell'intervista che il redattore gli fa su quanto accaduto. Ingegnamente, Christophe si lascia andare al sollievo di parlare liberamente con un altro uomo che, come lui, odia l'oppressione e l'autoritarismo. Resosi conto che tutto sarebbe stato pubblicato, scrive una lettera al giornalista per supplicarlo di non ripetere quanto confidato, ma il giorno successivo, la prima cosa che legge è, in prima pagina, tutta la sua vicenda. Tutto quello che aveva detto viene ingigantito, «ayant subi cette déformation spéciale à laquelle sont soumis tous les objets qui passent par un cerveau de journaliste». L'articolo attacca con invettive basse il Granduca e la corte, con la citazione di particolari che rendono l'attribuzione dell'articolo del tutto certa. Christophe indirizza al giornalista una lettera indignata, rompendo con il partito, e inviando una rettifica, che però non viene pubblicata. Il giorno successivo il giornale pubblica invece un trafiletto insultante, in cui si parla dei 'domestiques de cour', che restano sempre tali e non sono capaci di essere liberi. Le allusioni agli avvenimenti recenti non permettono di dubitare che si tratti di Christophe (*ivi* : 159-165).

Sperimenta di nuovo la solitudine, a lui ben nota, in parte cercata e in parte ambita; ha pochissimi estimatori dei "Lieder"

innovativi che scrive, musicalmente all'avanguardia, e come gli uccelli migratori, sente all'improvviso il bisogno di andare via; pensa alla Francia, ma gli manca il coraggio di lasciare la vecchia madre, Louisa. Le pagine che descrivono il tentativo di dialogo con la madre, i silenzi eloquenti, la disperazione reciproca sono tra le pagine più commoventi di Rolland. Louisa somiglia alle figure femminili eternate per sempre nelle tele di Rembrandt o dei pittori fiamminghi, metafora di una casalinghità che per Christophe era diventata una prigione. I tentativi di distacco si rivelano infruttuosi e decide di restare, ma il destino dispone altrimenti: durante la festa di un villaggio, per difendere una giovane donna, Lorchen, dagli assalti di un sottufficiale ubriaco, è coinvolto in una rissa e deve scappare, passando la frontiera e arrivando gioco forza a Parigi.

Le impressioni del giovane Christophe nella Capitale sono quasi del tutto negative, forse anche un riflesso del giovanile inurbamento di Rolland dalla provincia nivernese. Una delle pagine iniziali è esemplare. Camminando lungo le boulevard de Strasbourg, vede gente assiepata davanti a un negozio e si ferma; è un negozio di fotografie e cartoline, raffiguranti ragazze in camicia o senza; giornali illustrati mettono in mostra scherzi osceni. Bambini e giovani donne li guardano tranquillamente. Una donna dai capelli rossi, vedendo Christophe assorto nella contemplazione, gli fa delle profferte e lui la guarda senza capire, mentre lei gli afferra un braccio; allora si scuote, svincolandosi dalla stretta e arrossisce di rabbia. I caffè concerto si succedono l'uno all'altro. Alla porta, manifesti di ciarlatani fanno bella mostra. La folla è sempre più fitta. Christophe rimane colpito dalle numerose figure equivoche di vagabondi, di miserabili, di ragazze imbellettate dagli odori ripugnanti. «Il se sentait glacé». La fatica, la debolezza e il disgusto gli procurano vertigini. L'acme è la vista di un cavallo caduto su un fianco come morto e il cocchiere che lo batte per farlo rialzare; Christophe ha una crisi di singhiozzi¹². Dopo incontri lavorativi infruttuosi e ingannevoli, e una reclusione volontaria, Christophe si decide

¹² Rolland (*La foire sur la place* 1908 : 4-5). Più avanti, aggiungeva che trovava i francesi poco accoglienti, sempre disordinatamente agitati. Aveva l'impressione di una società anarchica, diretta da una burocrazia dispotica e arrogante.

a uscire, ma Parigi, dopo il primo incontro, gli causa una repulsi-
one istintiva. Nelle riunioni alle quali si sforza di partecipare
per essere accettato dalla società parigina, si trova a disagio
perché le donne sono un argomento principe, anche quando si
parla di letteratura. Durante una conversazione, si fa il nome di
una donna conosciuta a Parigi che avrebbe fatto sposare la fig-
lia al suo amante, per tenerlo presso di sé. Christophe non sa
nascondere il disgusto e sostiene che donne così vanno fustiga-
te, né più né meno simile a una cagna che va battuta. Altrove,
incontra musicisti filosofi sia laici che religiosi, i quali mettono
in musica assunti metafisici e principi astratti. Nelle loro opere
affrontano lo studio delle questioni giuridiche e sociali urgenti,
a partire dalla *Dichiarazione dei diritti della donna e della citta-
dina*, ma anche il divorzio, la ricerca di paternità, e la separa-
zione Chiesa-Stato; è del parere però che pochi musicisti in
Francia amano davvero la musica. Per migliorare la conoscenza
della lingua e partecipare agli avvenimenti parigini s'impone di
leggere quotidianamente i giornali; il primo giorno legge una se-
rie di notizie terrificanti, distribuite su numerose pagine, come
il padre che ha rapporti con la figlia quindicenne, fatto presen-
tato in modo naturale. Il secondo giorno, legge di un padre che
insieme al figlio dodicenne ha rapporti con la stessa ragazza. Il
terzo, di un fratello incestuoso con la sorella. Il quarto, di due
sorelle che vanno a letto. Rivolgendosi a uno dei suoi pochi
amici parigini, gli chiede se questo è frutto di una malattia e
l'altro gli mostra una recente inchiesta sull'arte e la morale.
L'amore santifica tutto, la sensualità è il lievito dell'arte e l'arte
non può essere immorale; la morale è solo il frutto convenzio-
nale di un'educazione gesuitica, e conta solo l'enormità del de-
siderio. La letteratura del tempo pullula per Rolland di "hom-
mes femelles" e di donne. E' bene per Christophe che le donne
scrivano solo se hanno la sincerità di scavare nel fondo
dell'animo femminile ciò che nessun uomo sa scorgere, ma solo
un piccolo numero osa farlo. La maggior parte scrive per attira-
re l'uomo. Le donne sono bugiarde nei libri e anche nei salotti, i
romanzi sono tutti scabrosi, scritti in una lingua con la pro-
nuncia blesa; Christophe pensa come Goethe che le donne pos-
sono fare quello che vogliono nelle poesie e negli scritti, ma gli
uomini non devono scrivere come loro. Fra «les marchands de

plaisir» ci sono due scuole, una cercava di conciliare l'allegria con la morale, l'altra detta "modern-style", propria dei giudei parigini e dei cristiani giudei, che hanno introdotto l'imbroglio abituale nei sentimenti, tratto distintivo di un cosmopolitismo degenerato. Uno dei loro eroi prediletti è le «veillard amoureux», solitamente ha sua figlia come confidente; lui gli parla della sua donna, lei dei suoi amanti, il padre la aiuta nei suoi adulteri, lei supplica l'amante di tornare. Gli uomini sono dei mezzani, le figlie, lesbiche. Tutto ciò nel migliore dei mondi, quello dei ricchi, il solo che conti, nell'amara prosa di Rolland (*ivi*: 113-114).

Ma il problema in definitiva per Christophe non è la moralità, l'immoralità, l'amoralità. Parole che per lui vogliono dire poco o nulla. I grandi musicisti del passato che ama, non erano stati dei santi. Gli scrittori parigini sono malati non per la licenza estrema della loro arte, ma perché traspare la morte che è dentro di loro; il marcio non è negli argomenti di cui si servono, anche lui ama il piacere e la libertà per cui nella città natale aveva pagato un prezzo. Il male è nel solo godimento individualistico, che per Christophe significa la morte, parallelo al fenomeno della crescente diminuzione della popolazione in Francia, che l'Europa osserva in silenzio. Tanta intelligenza, sensi raffinati, si consumano in una sorta di onanismo. L'arte per Christophe è la vita domata, e quando si vuole essere Cesare, bisogna averne l'anima, altrimenti si gioca solo un ruolo a teatro.

Vous cultives amourusement les maladies de votre peuple, son amour du plaisir, des idéologies sensuelles, de l'humanitarisme chimérique [...], vous le nez tout droit aux fumeries d'opium. Et vous le savez bien, mais ne le dites point : la mort est au bout.

Rolland invece face dire a Christophe: dove è la morte, non c'è arte. L'arte è ciò che fa vivere (*ivi*: 134-135). Con accenti che ricordano la misoginia proudoniana, paragone non onorevole, Rolland scrive che quando un popolo invecchia, abdica la fede, la volontà e la ragione di vivere nelle mani della dispensatrice di piaceri. Nella società cosmopolita, dove brilla la supremazia femminile, la donna ha un posto smisurato. Non le basta essere la compagna dell'uomo, o di essere uguale, vuole che il suo piacere sia la prima legge per lei e per l'uomo. E l'uomo si presta.

Gli uomini fanno i fatti, ma le donne fanno gli uomini, quando non si mescolano direttamente ai fatti, come accade nella Francia. L'eterno femminile ha sempre esercitato un'attrazione, ma nelle epoche *fatiguées*, esiste un altro femminile, che spinge verso il basso. E' quello, attualmente, il padrone del pensiero parigino. L'osservazione femminile nei salotti da parte di Rolland è impietosa; in tutte le "mondaines" si percepisce la borghesia perversa: prudenza, economia, senso pratico, egoismo, insomma una vita povera e per le donne un desiderio di piacere, anche nel modo di essere sedute in modo da potersi rimirare e guardare gli altri. A tavola osservano abitudini severe: bevono acqua e si privano di tutte le pietanze che possono essere pericolose per il loro "candore infarinato" (*ivi*: 143 e ss.).

La politica nelle pagine di Rolland non ha una sorte migliore: è generalmente considerata come una branca lucrativa, ma molto poco *relevée* del commercio e dell'industria; politici e intellettuali si disprezzano a vicenda; c'era stato un riavvicinamento fra politici e liberi pensatori, la peggiore classe d'intellettuali, che però tendono più che a distruggere la Chiesa, a prenderne il posto. Di fatto sono ormai essi stessi una chiesa, con le sue cerimonie, matrimoni, comunioni, battesimi, una "bouffonnerie inénarrable"; credono alla ragione come i cattolici alla santa vergine; come la Chiesa ha il suo esercito di monache e congregazioni, l'anti chiesa ha i suoi franchi massoni, di cui il Grande Oriente tiene i registri aggiornati da ogni parte della Francia. Lo Stato repubblicano incoraggia sotto mano lo spionaggio di questi gesuiti della ragione, che terrorizzano l'esercito, l'Università e tutti i corpi dello Stato.

Fra i politici, una turba di socialisti dilettanti, di piccoli arrivisti che non prendono parte al combattimento prima che sia finito, talvolta seguaci del libero pensiero, e dopo ogni vittoria si abbattono sulle spoglie dei vinti. Il rapporto con un esponente socialista, Achille Roussin, che lo aiuta a mettere in scena una sua opera, finisce perché Christophe si rifiuta di affidare la parte di protagonista alla cantante che ritiene poco adatta, ma caldeggiata perché amante dell'uomo politico.

Il successivo volume fa parte della serie *Jean-Christophe a Parigi*, ma è intitolato *Antoinette*, la sorella di Olivier, l'alter ego francese di Christophe, di salute delicata quanto Jean-

Christophe è robusto (Rolland *Antoinette* 1908); il libro è dedicato alla madre di Rolland, che presenta forti somiglianze con il personaggio di Antoinette, per il rigore morale, la capacità di sopportazione, di sacrificio, ma anche di amare. La famiglia di Antoinette e Olivier è quella dei Jeannin, una vecchia famiglia francese che risiede da secoli nello stesso luogo. Come l'avo di Rolland, il nonno dei due fratelli è descritto come un volteriano, un "bon bourgeois voltarien de province" che prima di morire prende i sacramenti anche senza crederci, per tranquillizzare le donne della famiglia. Il figlio Antoine, che prende il suo posto nella conduzione degli affari, è interessato come molti nella cittadina alla politica, di idee repubblicane, un patriota, anche estremamente anticlericale. Un uomo gioviale e attivo, che fa parte del consiglio municipale, e aveva preso in moglie una donna dal carattere opposto, proveniente da una famiglia con ascendenze gianseniste, la figlia di un magistrato, Lucie. Elegante, compassata, ha una forte caratura morale. Severa con il prossimo, pia, passa per essere una persona fredda e sdegnosa. Non è difficile scorgervi tratti della personalità materna dello scrittore, come pure autobiografico è il sentimento forte che unisce fratello e sorella, nella finzione Olivier e Antoinette, nella realtà, Romain e Madeleine. Olivier si dimostra molto religioso, incline al misticismo, come Rolland nella sua prima giovinezza. Antoinette si avvia a diventare una giovane sposa, quando la catastrofe economica cambia le loro vite, a causa di prestiti avventati del padre; non reggendo alla vergogna, e alle pretese dei creditori, senza aver informato la famiglia della gravità della situazione, si suicida con un colpo di pistola e la famiglia deve abbandonare la città natale, recandosi a Parigi. Si ripete di nuovo, per Olivier, come per Jean-Christophe il noviziato parigino, descritto come una brutta esperienza, fin dall'arrivo "sinistre". Per i provinciali che vengono da fuori, Parigi non si mostra affatto accogliente. Piove, non si trova una carrozza e quando arriva ha un odore insopportabile. L'albergo li sistema in un solo locale, ma addebitando il prezzo di tre camere. Fin dai primi minuti del loro arrivo, le illusioni sono già cadute. I Jeannin iniziano a passare le loro giornate a correre per Parigi cercando un impiego, dovendo fare i conti anche con i pregiudizi della borghesia di provincia che essi incarnano: non avrebbe-

ro potuto sopportare per se stessi che una professione liberale, e quindi è vissuta come una vergogna l'idea che la figlia trovi lavoro come istituttrice. «Ils découvrirent l'effroyable lutte pour la vie, et la consommation insensée que Paris fait de talents petits et grands, dont elle n'a que faire» (*ivi*: 99). Al contempo, provano orrore di Parigi; l'inserimento di Olivier al liceo non è felice: non condivide il brulichio, l'immoralità dei compagni di scuola, le conversazioni immorali, le frasi irriguardose nei suoi confronti. Non ha la forza di esprimere il suo disprezzo, intanto però a causa dell' «esprit d'athéisme latent qu'on respire à Paris», la fede di Olivier comincia a incrinarsi. «Il continuait de croire: mais autour de lui, Dieu mourait» (*ivi*: 101).

Gli aiuti che Mme Jeannin si aspetta dalla sorella che vive a Parigi, moglie di un magistrato, non arrivano; anzi, percepiscono la sua presenza come offensiva per la cattiva reputazione che il marito suicida aveva lasciato. Gli offrono una somma che fratello e sorella restituiranno dopo la morte della madre, avvenuta quasi per stenti, avendo impostato la sua vita sul risparmio e le rinunce. È la sorella a provvedere amorosamente al fratello, con il suo lavoro d'insegnante e le ripetizioni private, fino a potergli acquistare un piano con cui esercitarsi. Inizia a frequentare una ricca famiglia ebrea, il salotto Nathan, che la prende a benvolere. Rolland narra anche di una vicenda che oggi assumerebbe i connotati di una molestia sessuale. Alcuni giovani, sapendola sola, prendono a molestarla e a inviarle proposte scritte offensive. Non sapendo come svincolarsi, accetta un appuntamento facendo trovare anche Mme Nathan, liberandosi così dei persecutori. Intanto, Olivier si ammala costantemente, come Rolland nella sua infanzia. Alla gola, ai polmoni, alla testa, al cuore, degenerando in bronchite; un giorno si ammala di scarlattina e rischia di morire; un'altra volta gli viene diagnosticata una pericardite, ma in realtà è «malade des nerfs»; onesto e intelligente, comincia però a essere attratto dal piacere e la sorella scopre una sera i cambiamenti in atto. Rientra prima dal lavoro, non vista, ascolta le conversazioni fra Olivier e un suo compagno. Parlano di cose oscene, ridendo e con piacere. Una notte addirittura non rientra e solo il contegno della sorella, silenzioso, ma amorevole comunque, riesce a farlo ravvedere: si getta ai suoi piedi chiedendole perdono. I Nathan

si erano anche preoccupati di trovare alla giovane un marito adatto, un uomo onesto di circa quarant'anni, impiegato in un consolato in Estremo Oriente, che però Antoinette respinge quando capisce che avrebbe dovuto lasciare solo il fratello e andare lontano. La scelta provoca l'allontanamento dei Nathan che giudicano la sua scelta offensiva nei loro confronti. Anche in queste pagine, Rolland non mostra alcuna pietà per la classe borghese che descrive come conosciuta nel mondo intero per il sordido interesse collegato ai matrimoni. I giudei erano meno avidi di denaro. Non è raro infatti vedere fra loro un giovane uomo ricco scegliere una giovane povera, oppure una ragazza che cerca un uomo con la sola dote dell'intelligenza. Nella borghesia francese, cattolica e provinciale, invece, *le sac cherche le sac*, il denaro cerca solo altro denaro. Non hanno che bisogni mediocri, sanno solo mangiare, ballare, sbadigliare, economizzare. Antoinette è in grado di riconoscerli perché aveva indossato le vesti della ricchezza e poi quelle della povertà. Per consentire gli studi al fratello, si sottopone a ogni genere di privazioni, mettendo a rischio la sua salute, come la madre. Il primo esame finale alla scuola superiore di Olivier è fallimentare, e i sacrifici raddoppiano. Ma la sua salute peggiora, e la nasconde al fratello per evitargli ogni preoccupazione. La vendita degli ultimi gioielli consente a entrambi una piccola vacanza in montagna, ma la salute non migliora, la febbre non la lascia mai. La sua unica consolazione è un concerto al quale assiste con il fratello. E' in quell'occasione che riconosce nel musicista annunciato, Christophe Krafft, il giovane uomo che in Germania, dove si trovava per fare l'istitutrice presso una famiglia e poter mantenere il fratello Olivier agli studi, le aveva offerto un posto nel palco del teatro per una rappresentazione musicale che non si sarebbe potuta permettere. Non aveva mai saputo il suo nome e lo rivede ora, in un'occasione non felice. Come sempre, infatti, Christophe, non si cura di assecondare i gusti del pubblico ed esegue composizioni del tutto innovative e originali. Anche in quell'occasione viene fischiato sonoramente, mentre Antoinette e l'inconsapevole fratello apprezzano il genio musicale di Christophe. Antoinette, che rivela a malapena a se stessa l'inespresso sentimento per il musicista, decide di scrivergli, ma non ha il suo indirizzo e non avrà più tempo: Olivier la trova de-

lirante e il medico diagnostica un attacco di tisi acuta. Nel perfetto stile di un'eroina romantica, Antoinette muore dopo essersi sacrificata, avendo avuto cura di bruciare le sue lettere, ma non il brogliaccio che aveva scritto per Christophe; Olivier lo ritrova dopo la sua morte e capisce quanto la sorella gli aveva nascosto. All'ammirazione che ha per il musicista, si unisce il rispetto del sentimento della sorella e decide di ritrovarlo, impresa non facile perché dopo l'insuccesso aveva fatto perdere le sue tracce. Si riconoscono una sera in un salotto di amici, e Rolland si affida al soprannaturale nel descrivere la scena dell'incontro: l'incontro fra i due somiglia a un incontro d'anime piuttosto che un incontro di corpi, aiutati dalla presenza misteriosa della sorella, che è sostanzialmente il loro tramite.

Francia e Germania come esempio di liaison

Il settimo volume, *Dans la maison*, è tutto dedicato alla vita a due, di Christophe e Olivier, che simbolicamente rappresentano per Rolland l'anima tedesca e quella francese unite nel rifiuto dell'aggressività reciproca (Rolland *Dans la maison* 1908). Il libro inizia con una sorta di inno all'amicizia da parte di Christophe che dopo l'incontro con Olivier, ancora inconsapevole del sentimento di Antoinette, è preda della dolcezza per aver trovato un'anima gemella, dove rannicchiarsi in mezzo alla tormenta, un riparo tenero e sicuro dove respirare, nell'attesa di calmare i battiti di un cuore ansimante; non essere più solo finalmente, sempre all'erta, con gli occhi aperti e infuocati dalle veglie, fino a che la fatica consegna al nemico. Finalmente avere un compagno nelle cui mani rimettere il proprio essere, che ha fatto lo stesso con te. Gustare finalmente il riposo, dormire mentre lui veglia, vegliare mentre dorme. Conoscere la gioia di poter proteggere chi si ama, e si affida a voi come un bambino. Conoscere la gioia ancora più grande di abbandonarsi a lui, di sentire che mantiene tutti i segreti. Invecchiato, logorato, stanco dei tanti anni vissuti, rinascere giovane e fresco nel corpo dell'amico, abbracciare con i suoi sensi la bellezza di tutto ciò che è passeggero, godere con il suo cuore dello splendore di vivere. Soffrire con lui, perché anche la sofferenza è una gioia se vissu-

ta insieme. Avere finalmente un amico, anche se lontano da me, o vicino a me, comunque sempre in me. «*Je l'ai, je suis à lui. Mon ami m'aime. Mon ami m'a. L'amour a nos âmes en une âme mêlées*» (*ivi*: 1-2). I due amici si compensano ottimamente e rappresentano la parte migliore dei due paesi, vincolati dalla comune passione per la musica, che nel linguaggio di Rolland significa l'anima universale, in grado di trionfare sugli odi e gl'interessi economici. Nella loro condotta di vita vale la regola che il bene non s'insegna, si pratica; solo i pedanti nevrastenici discutono di morale; essi, per Christophe, sono persone prive di gambe che vogliono insegnare a camminare. Il rapporto quotidiano fra i due amici, reso più intenso dalla coabitazione, e paradossalmente anche dalle difficoltà economiche che rafforzano anziché indebolire, le convinzioni, è descritto da Rolland come la «*lune de miel de leur amitié*». È sufficiente sentirsi l'uno accanto all'altro, scambiare uno sguardo, una parola, dopo lunghi silenzi. Tanto più uniti, quanto diversi: Olivier è un'anima femminile che «*avait toujours besoin d'aimer, et d'être aimée. Il était pour Christophe et Christophe pour lui*». Come quegli amici aristocratici e affascinanti che sono stati a fianco dei grandi artisti e ne hanno abbellito l'anima: Beltraffio di Leonardo, Cavaliere di Michelangelo, gli amici umbri del giovane Raffaello, Aërt van Gelder, rimasto fedele a Rembrandt, povero e vecchio. Non avevano la grandezza dei maestri, ma sembrava che tutto quello che c'era di nobile e puro nei maestri si fosse in loro spiritualizzato. Erano i compagni ideali dei geni¹³. Chi ama, scrive Rolland, si modella inconsapevolmente sull'anima di colui che l'ama. La memoria di Antoinette, di cui ormai Christophe sa tutto, anche il sentimento inespresso, è l'anima che veglia su entrambi, tanto che Christophe non sa più se è Olivier che ama in Antoinette o Antoinette in Olivier. Quest'ultimo, scrive a Louisa per informarla della vita di Christophe e come sempre, lei risponde in modo maldestro e umile, profondendosi in rin-

¹³ *Ivi*: 30. I due amici, scriveva Rolland, «*se témoignaient des attentions féminines*». Christophe non lascia passare il compleanno di Olivier senza festeggiarlo con un'opera a lui dedicata, un fiore, una torta, un regalo; Olivier si consuma gli occhi a ricopiare di notte, di nascosto, gli spartiti dell'amico, *ivi*: 146.

graziamenti. Ognuno dei due sopperisce alle mancanze dell'altro. Olivier ha un corpo debole, spesso malato, e la serenità dello spirito. Christophe a un corpo possente, e un'anima in tumulto. Sono, come scrive Rolland, il cieco e il paralitico. Ognuno porta con sé ricchezze immense, di cui non ha ancora preso coscienza, il tesoro morale del suo popolo: Olivier, la vasta cultura e il genio psicologico della Francia; Christophe, la musica interiore della Germania e l'intuizione della natura. Olivier corregge molte delle false idee dell'amico sulla Francia, perché non ha in realtà conosciuto il vero popolo francese, metodico, laborioso, tranquillo, sobrio, né conosciuto la vera élite. Tutti i suoi compatrioti giudicano solo dai parassiti e dagli avventurieri della politica e della finanza, dei veri miserabili che in realtà la divorano. Ma non è un rimprovero, perché anche i francesi conoscono a malapena la stessa Francia. Rolland descrive una situazione simile a quella che Tocqueville aveva definito in America il dispotismo della maggioranza. Il nemico aveva le redini di tutto. I cenacoli ti sbarravano il passo se non ti abbassavi al loro livello. I politici, tutti occupati ad arricchirsi, s'interessavano solo a quei proletari che potevano comprare. La borghesia indifferente ed egoista lasciava morire. Ovunque, un individualismo crescente; più la Francia si democratizza, più il pensiero, l'arte e la scienza diventano aristocratici. L'élite vi si rifugia soprattutto per sfuggire all'asservimento della mediocrità. Una reazione contro i pesi che schiacciano l'individuo in Francia è rappresentata dalla famiglia, dallo Stato, dalle associazioni occulte, i partiti, le scuole, i cenacoli. Christophe vede però anche crescere una reazione quasi mistica e furiosa da parte dell'élite dei sindacati operai, quegli stessi che nella realtà pochi anni dopo appoggeranno le idee pacifiste e antimilitariste di Rolland. Questi rivoluzionari protagonisti di una guerra eroica, basata su un'ideale, sulla legge dell'antagonismo, sul sacrificio perpetuo, rigettano il socialismo borghese pronto a venderli. Molta parte del libro è dedicata alla descrizione e ai rapporti inizialmente faticosi, poi sempre più stretti, fra Christopher e Olivier, e gli altri inquilini del palazzo, dove hanno trovato alloggio. Una coppia dreyfusista, un anarchico militante condannato per la Comune di Parigi, un professore di liceo con la moglie, una ricca coppia ebrea, un ufficiale d'artiglieria, due fratelli

che hanno idee opposte. Le condizioni economiche dei due amici sono difficilissime, anche per il rifiuto opposto dai due amici a esibizioni ritenute inaccettabili. Olivier deve come insegnante di liceo parlare in pubblico, ma ne prova umiliazione. La conferenza, come nella vita di Rolland, che da Ginevra ne declina più di una, è definita nel libro come oscillante fra due scogli: la rappresentazione noiosa e la pedanteria mondana. Una forma di monologo a bassa voce, in presenza di qualche centinaio di persone sconosciute e mute, un qualcosa che per un cuore d'artista, selvaggio e orgoglioso, suona intollerabilmente falso. Anche nelle pagine di questo libro, Rolland non perde occasione di soffermarsi sulle caratteristiche della razza ebraica. La bontà non è rara, anche quando non la mettono in pratica. In loro, assume spesso una forma negativa o neutra, come l'indulgenza, l'indifferenza, la ripugnanza a fare del male, la tolleranza rivestita d'ironia. La razza paga il privilegio di essere anche troppo vecchia, con un fardello schiacciante di prove affrontate, di esperienze, una vita secolare, nel fondo della quale si era depositato un residuo d'ironia e di noia, quell'immensa noia semita, senza alcun paragone con la noia ariana, che fa soffrire egualmente, ma ha cause precise e passa una volta cessata la causa. La fonte stessa della gioia e della vita è colpita, presso alcuni ebrei, da un veleno mortale: nessun desiderio, nessun interesse, nulla, né ambizioni, né amore, né piacere. Una sola cosa rimane, non intatta, ma morbosamente sovra eccitata, in questi *deracinés* orientali, spossati dalla fatica originaria che avevano dovuto fare, che aspirano all'atarassia, senza poterla raggiungere: il pensiero, l'analisi senza fine, che impedisce preliminarmente ogni godimento e scoraggia ogni azione. Per Olivier, gli ebrei erano più intelligenti di tutti gli altri, i soli con cui un uomo libero può parlare di novità; gli altri erano immobilizzati nel passato, nelle cose morte. Sfortunatamente per gli ebrei questo passato non esiste per loro o nondimeno non è lo stesso che per gli altri. Guarda, diceva a Christophe, l'attività degli ebrei: commerci, industria, insegnamento, scienza, opere di beneficenza, opere d'arte. Nel cattolicesimo si ravvisa invece una potente inerzia omicida. Cosa saremmo noi, cattolici di razza, diceva Olivier a Christophe, quale sarebbe per noi il campo d'azione, senza un pugno di liberi protestanti e di ebrei? Essi

sono in Europa gli agenti più vivaci di cambiamento per tutto quello che riguarda sia il bene che il male. Con uno dei consueti paragoni ingenerosi che implicavano il sesso femminile, Rolland scrive: «Gli ebrei sono come le donne: eccellenti, quando sono imbrigliati; ma il loro dominio è esecrabile e quelli che vi si sottomettono, offrono uno spettacolo ridicolo»¹⁴.

Il brusco peggioramento di relazioni fra Germania e Francia inizia però a inasprire il rapporto fra gl'inquilini del loro palazzo; Rolland presagisce in queste pagine la rottura del legame fra i due popoli con la grande guerra. Per Christophe e Olivier, è un duro colpo. La stampa patriottica fa il suo lavoro, acuendo gli odi e le divisioni fra militaristi e pacifisti. I due amici si dividono sulla questione dell'Alsazia Lorena; per Christophe, un atto di giustizia che aveva fatto rientrare in Germania una terra tedesca; per Olivier, una rivendicazione giusta da parte della Francia per le terre di origine latina. Il libro termina con l'arrivo del telegramma di Louisa che, malata, vuole rivedere il figlio per l'ultima volta. Subito dopo la partenza di Christophe, Olivier impegna tutto quello che gli rimane per raggiungerlo. Quando arriva, la madre è già morta e non resta che seppellirla. Christophe, che in Germania è sempre passibile di arresto per la rissa, viene esortato a fuggire subito dopo da Olivier.

Nel IX volume *Les amies*, la vita in comune dei due amici conosce un miglioramento materiale, anche perché Olivier inizia a pubblicizzare le opere e il genio di Christophe, presentato ormai come un nuovo talento della musica; non calcolando però che con la stampa si mette in moto una macchina formidabile la quale, una volta partita, non si può né dirigere, né moderare. «Le Grand Journal» lo presenta con la storia della miseria subita e come una vittima del dispotismo tedesco, un apostolo della libertà, costretto a fuggire e a rifugiarsi in Francia, asilo delle anime libere, insomma, un «génie républicain» e musicista della

¹⁴ *Dans la maison*, 129-39. In un'altra pagina, Rolland precisava che Christophe voleva tenersi lontano dal mondo delle *coquettes*; non che fosse misogino, ma aveva una predilezione solo per le donne che lavoravano, le operaie, che si alzavano presto al mattino, sforzandosi di guadagnare da sole pane e indipendenza. Detestava la donna oziosa e gaudente. Gli faceva l'effetto di un animale sazio che ha digerito e si annoia, con sogni malsani. Olivier, al contrario, adorava il dolce far niente femminile, il vivere solo per essere belle, il loro charme.

democrazia. Sentimentalmente, Olivier s'innamora di Jacqueline Langeais, ricca, cattolica, e di vedute aperte. Christophe si accorge presto del legame che cerca in ogni modo di agevolare per la felicità dell'amico. Compone per l'occasione una musica, ma poi rinuncia dopo essersi reso conto che è un matrimonio civile. Bisogna essere sprovvisti di fede e libertà per crederci. Quando un vero cattolico, scrive Rolland, diventa libero pensatore, non è per attribuire un carattere religioso a un funzionario dello stato. Fra Dio e la libera coscienza, non c'è posto per una religione di stato. Lo Stato registra, non unisce (Rolland *Les amies* 1912 : 77). A Christophe rimasto solo, la solitudine non pesa, anzi il clamore gli fa desiderare di tornare nell'oscurità, e del resto viene a trovarlo una musicista, Cécile Fleury, pianista al Conservatorio, con cui avrà una *liason* priva dei tratti passionali rispetto a Olivier. Rolland descrive in modo inimitabile la felicità dei due giovani sposi, accentuandone i tratti individualisti:

Quando la felicità egoistica è il solo scopo della vita, essa è ben presto senza scopo. Diventa un'abitudine, un'intossicazione [...], la felicità è solo un istante del ritmo universale, uno dei poli fra i quali oscilla la bilancia della vita: per fermare la bilancia, bisognerebbe spezzarla.

I due conoscono quindi «cet ennui du bien-être, qui fait extravaguer la sensibilité»¹⁵. La vita sociale dei due sposi contiene un'allusione alle vicende di Rolland; il trasferimento a Parigi dei coniugi, soprattutto nella nuova casa frutto di un'eredità cospicua di Jacqueline dopo la morte della zia, la induce a riprendere i contatti con la vita brillante e le mondanità, per le quali Olivier non è adatto; dal paragone con gli amici ne esce sconfitto, così come lo scrittore aveva sofferto del modello di vita cui si trovò costretto dal matrimonio con Clothilde Bréal. L'unione fra Olivier e Jacqueline non è destinata a durare, per le grandi differenze. Anche Christophe si sente inadatto e preferisce allon-

¹⁵ *Ivi*: 107. L'artista doveva spogliarsi di sé, per rivestire le passioni collettive, che imperversavano sul mondo come una tempesta. Il lirismo individuale era un qualcosa di malato, *ivi*:166.

tanarsi per non nuocere all'amico¹⁶. Nel romanzo, per Rolland, l'arte che non ha come contrappeso l'esercizio di un mestiere, come supporto una vita all'insegna della praticità, l'arte che non sente nella sua carne il pungolo del dovere giornaliero, perde la parte migliore della sua forza e del senso di realtà. "Il n'est plus que la fleur du luxe" e Olivier lascia cadere la sua penna¹⁷. La moglie con il tempo diventa preda della più devastante *ennui*, che neanche il figlio riesce a guarire. Rolland scrive:

Quanto è sola la donna! Fuori dei figli nulla la occupa, ma contemporaneamente essi non bastano a occuparla sempre, poiché quando è veramente "femme" e non solo "femelle", quando ha un'anima ricca e una vita intensa, è predisposta a tante cose che non può fare da sola se non le si viene in aiuto. L'uomo è molto meno solo, anche quando lo è di più. Il monologo con se stesso è sufficiente a popolare la solitudine; non ha messo in gioco per l'amore tutta la sua vita come la donna, la sua esistenza si svolge anche altrove. Le energie e le forze femminili sono offerte in olocausto a due soli idoli: l'amore effimero, e la maternità, questo sublime inganno, che riempie solo qualche anno della loro vita¹⁸.

Ma contraddittoriamente, poco più avanti, afferma che la maggiore causa d'infelicità per le donne è la troppa libertà e contemporaneamente che non lo sono abbastanza. Più libere, cercano di avere legami che diano loro sicurezza. Meno libere, si rassegnano a legami che non saprebbero spezzare. Ma la cosa

¹⁶ Non era sbagliato, pensava Christophe, dire che la donna era la metà dell'uomo, infatti un uomo sposato non era che una metà di uomo, *ivi*: 129.

¹⁷ *Ivi*: 119. L'amore per Rolland era la più divina fra le cose umane, quando era un dono di sé, un sacrificio ebbro. Il più stolto e deludente quando era una caccia alla felicità, *ivi*: 121.

¹⁸ *Ivi*: 183-4. Le donne, quindi, esercitano il potere in maniera opinabile; nel caso di Jacqueline, provando piacere a dividere i due amici. Rolland oscilla spesso, parlando delle donne, fra un conservatorismo di fondo e la resa rispetto alla donna nuova che ai primi del secolo in molti paesi europei ed extra europei si era liberata degli stereotipi di una cultura misogina. Ad esempio, in una lettera a Elsa Wolff, scrive: «Generalmente, ovunque c'è un uomo interessante, bisogna cercare una donna: lei è l'ispiratrice. Vedete Mazzini e Sidoli, Michelangelo e Vittoria Colonna, Beethoven e Thérèse de Brunswick. Il loro potere è immenso. Le donne fanno gli uomini. L'uomo ha il potere di decuplicare, centuplicare l'influenza della donna», (Cheval 1964: 185).

peggiore è avere legami che non le vincolano e doveri da cui non ci si può affrancare¹⁹. Una modernità obiettiva è invece espressa da Rolland nei confronti di un tema delicato come quello della paternità e nell'esplorazione dell'animo maschile. Descrivendo il sentimento che Olivier prova per suo figlio, abbandonato dalla moglie Jacqueline, lo scrittore afferma che certamente lo ama, ma non ha un posto esclusivo nella sua vita. Ci sono degli uomini che si dimostrano più adatti a essere amanti che padri e non serve a nulla scandalizzarsi. La natura non è mai uniforme e sarebbe assurdo imporre a tutti le stesse "lois du coeur". Nessuno ha il diritto di sacrificare i suoi doveri all'affettività, nondimeno bisogna riconoscere al cuore il diritto di non essere felice facendo il proprio dovere. Ciò che Olivier forse ama di più nel suo bambino è colei dalla cui carne era nato. Più avanti, a proposito di una coppia parigina il cui marito è geloso della moglie che si diverte a civettare e lusingare gli uomini, si sofferma sulla lotta devastante che questi combatte dentro di sé, una lotta fra le sue teorie e gli istinti personali. Crede che la donna come l'uomo debba essere libera, ma con il cuore è ancora un uomo di altri tempi, dispotico e geloso, mentre, con la ragione, si ritiene uomo del futuro, un "homme d'utopie" (Rolland *Le buisson ardent* 1911 : 57).

Le oscillazioni rispetto all'emancipazione femminile che Rolland descrive attraverso i personaggi di Jean-Christophe riflettono il suo stesso percorso. In *Annette e Sylvie*, edito nel 1922, prima parte de *L'âme enchantée*, Rolland descrive una donna nata nel 1880 circa, simbolo di una generazione femminile indipendente. Annette Rivière, dal carattere fermo, quasi virile, porta a termine una maternità libera, perché il suo primo amore, Roger Brissot non riesce ad accettare il nuovo modello che Annette gli propone. Non una donna passiva, che abdica se stessa nell'unione, ma una compagna libera; Roger, giovane borghese radicale avviato al socialismo, non si mostra all'altezza, e non capisce come il bisogno affettivo di Annette si leghi al bisogno d'indipendenza. Incinta dopo una relazione

¹⁹ *Ivi*: 225. La vita delle donne, scrive Rolland più avanti, che devono vivere sole, lottare come l'uomo, e spesso contro di lui, era qualcosa di spaventevole, in una società che non era pronta, anzi ostile all'idea, *ivi*: 263.

sessuale, Annette accetta l'amore, che è però quello di suo figlio, un doppione di se stessa; una relazione alla fine incestuosa che evolverà drammaticamente.

Intanto, Christophe aveva incontrato una sua vecchia compagna di scuola, Grazia, che, sposata a un diplomatico austriaco, saputo dei suoi guai giudiziari, aveva infaticabilmente operato per una sua riabilitazione; aveva fatto pressione per articoli elogiativi con la finalità di costruire per lui una nuova reputazione, e ottenuto un decreto dall'Imperatore per riaprire le porte della Germania a un artista che aveva onorato il suo paese.

Il decimo libro, intitolato *La nouvelle journée* chiude il ciclo poderoso di *Jean-Christophe*. Più intimista di alcuni dei volumi precedenti, vede il protagonista, uscito molto faticosamente dalla perdita dell'amico Olivier, alle prese con la consapevolezza di una nuova era, affidata ai giovani figli dei suoi precedenti affetti: quelli di Grazia, amore infelice come tutti i legami femminili che hanno contraddistinto la vita affettiva di Jean-Christophe e il figlio di Olivier e Jacqueline, che la madre pentita dopo l'abbandono riprende con sé. Il futuro anche sentimentale s'incarna nel matrimonio fra il figlio di Jacqueline e Olivier e Aurora, figlia di Grazia.

Nella *quatrième partie*, Rolland inizia a descrivere l'incendio che secondo lui cova nella foresta europea. A Oriente piccoli combattimenti preludono alla grande guerra. Il pretesto più futile alimenta un desiderio di lotta che è già negli animi; il mondo intero si sente abbandonato al caso, e attende. A Jean-Christophe fanno già pesare a Parigi la sua razza tedesca e preferisce tornare a Roma, la seconda patria di Rolland, ma non trova un ambiente più sereno. «La grande peste d'orgueil nationaliste s'était répandue. Elle avait transformé le caractère italien». Le persone che conosce da tempo sognano ora la gloria militare, le conquiste, le aquile romane sui cieli della Libia, credendo di essere tornati ai tempi dell'imperatore romano. I partiti d'opposizione, socialisti, clericali, come i monarchici condividono questo delirio, continuando a pensare di non essere per questo infedeli alla loro causa (Rolland *La nouvelle journée* 1912 : 249). Rolland continua a sottolineare anche in questo ultimo volume il suo "orrore per gli spiriti sottomessi" e vede una strana contraddizione nel suo tempo; lo spirito di libertà

che modifica i costumi, rendendoli sempre più liberi, non produce lo stesso effetto sull'intelligenza, che invece diminuisce. La morte del protagonista si chiude ancora una volta con un richiamo all'elemento liquido, in questo caso, l'oceano e con una morte fisica che prelude a una rinascita.

Bibliografia

- ARCOS RENE, 1950, *Romain Rolland*, Paris: Mercure de France.
- ARIEL, «Romain Rolland, 1913, *Les Hommes du Jour. Annales Politiques, Sociales, Littéraires et Artistiques*, n. 282, 14 giugno.
- BAUDOIN CHARLES, 1918, *Romain Rolland calomnié*, Genève : Le Carmel.
- BONNEROT JEAN, 1921, *Romain Rolland, sa vie, son oeuvre*, Paris : Editions du Carnet-Critique.
- CHARLES ALBERT, 1916, *Au-dessous de la mêlée : Romain Rolland et ses disciples* Paris : Librairie des sciences politiques et sociales Marcel Rivière & C.
- CHEVAL RENE, 1964, *Romain Rolland, Cahiers R. Rolland. Fraulein Elsa. Lettres de R. Rolland à Elsa Wolff*, Paris : Albin Michel.
- CORSO BOVIO, 1919, *Romain Rolland*, Napoli: Libreria Editrice La luce del pensiero.
- DI SCANNO TERESA, 1957, *Romain Rolland l'uomo e l'opera*, Parma: Guanda.
- DOISY MARCEL, 1945, *Romain Rolland 1866-1944*, Bruxelles : Editions La Boétie.
- DUCHATELET BERNARD, 2002, *Romain Rolland tel qu'en lui-meme*, Paris : Albin Michel.
- DUHAMEL GEORGE (a cura di), 1926, *Liber amicorum*, Lipsia.
- GUGENHEIM SUSANNA, 1955, *Romain Rolland e l'Italia*, Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.
- GUILBEAUX HENRI, 1945, *Pour R. Rolland*, Genève : Jeheber.
- Hommage à R. Rolland, *Europe*, gennaio-febbraio 1955.
- JOURDAN HENRI (a cura di), 1966, *Cahiers Romain Rolland. Romain Rolland et le mouvement florentin de «La Voce», Correspondance et Fragments du Journal*, Paris : Albin Michel.
- JOUVE PIERRE-JEAN, 1920, *Romain Rolland vivant*, Paris : Ollendorff.
- KEMPF MARCELLE, 1962, *Romain Rolland et l'Allemagne*, Paris : Nouvelles Editions Debresse.
- MOTYLOVA TAMARA, 1976, *Romain Rolland*, trad. Marc-Antoine Parra, Moscou : Les editions du Progrès.
- PAPINI GIOVANNI, 1916, *Stroncature*, Firenze: Libreria della Voce.

RAGGIO LINDA, 1959, *Romain Rolland: pacifista e europeista (1915-1921)*, s.n.t.

OPERE DI R. ROLLAND

ROLLAND ROMAIN, 1904, *Le Matin*, Paris : Ollendorff, dixième edition.

_____, 1905, *La révolte*, Paris : Ollendorff.

_____, 1908a, *Antoinette*, Paris : Ollendorff.

_____, 1908b, *Dans la maison*, Paris, Ollendorff.

_____, 1908c, *L'adolescent*, Paris : Ollendorff.

_____, 1908d, *La foire sur la place*, Paris : Ollendorff.

_____, 1911, *Le buisson ardent*, Paris : Ollendorff.

_____, 1912, *Les amies*, Paris : Ollendorff.

_____, 1935, *Par la révolution, la paix*, Paris : Editions Sociales.

_____, *Jean-Christophe, L'aube*, Paris : Librairie Paul Ollendorff, 12 ed., s.d.

ROLLAND ROMAIN MARIE, (a cura di), 1960, *Romain Rolland Diario degli anni di guerra 1914-1916 note e documenti per lo studio della storia morale dell'Europa odierna*, Milano-Firenze: Parenti Editore.

Abstract

JEAN-CHRISTOPHE: IL CAPOLAVORO LETTERARIO E POLITICO DI
ROMAIN ROLLAND

(JEAN-CHRISTOPHE: THE LITERARY AND POLITICAL MASTERPIECE
BY ROMAIN ROLLAND)

Keywords: pacifism, socialism-emancipation of women

The article examines the Romain Rolland's literary masterpiece, entitled *Jean-Cristophe* and published in ten volumes from 1904 to 1912. For this writing, he received the Nobel Prize in 1915. However, the novel is also a text of political and prophetic nature, in addition to being a work of literature. In fact, the two protagonists' biographical events, the German Jean-Christophe and the French Olivier, symbolizes the sympathy that had to bind France and Germany, while the First World War proved where hatred and nationalism took places. The novel is also a proof of Rolland's pacifist beliefs many years before World War II.

FIORENZA TARICONE
Università degli Studi di Cassino
e del Lazio Meridionale
f.taricone@unicas.it

EISSN 2037-0520

FRANCESCO FRAU

L'APOSTOLA DEGLI APOSTOLI: LA TEOLOGIA
FEMMINISTA DELLA LIBERAZIONE NEL XX SECOLO

Introduzione

Tra la fine del XIX secolo e la seconda metà del XX secolo, all'interno delle comunità cristiane occidentali le popolazioni oppresse avviarono un lungo e intricato processo di presa di coscienza da parte dei singoli e delle comunità. I primi gruppi cristiani che avviarono un'analisi personale e collettiva della propria situazione furono le popolazioni afro-americane negli Stati Uniti i quali si scontrarono con il potere egemonico bianco che li poneva in uno status di completa soggezione. I primi movimenti di lotta pacifica vennero registrati nella seconda metà del Novecento. Incentivati dalle lotte non violente di Martin Luther King e da impellenti esigenze iniziarono ad auspicare una società nera parallela a quella bianca. I teologi neri, attraverso lo studio e interpretazione dei Vangeli diedero vita alla prima teologia della liberazione che prese il nome di *Black Theology*. La teologia nera della liberazione si concentrò essenzialmente sul problema della discriminazione razziale. Per queste ragioni entrò in conflitto con i teologi latino-americani i quali, attraverso un'analisi marxista della società, ponevano una maggior enfasi sul problema di classe. La teologia della liberazione nacque nel centro-sud del continente americano. Molti membri del clero iniziarono a denunciare i soprusi che la popolazione era costretta a subire da parte del governo centrale filo-statunitense. La formalizzazione della teologia della liberazione latino-americana si concretizzò in seguito al Concilio Vaticano II, con i patti delle Catacombe avvenuti nel 1965 in cui i partecipanti al Concilio provenienti dall'America Latina decisero di adottare una vita più semplice, vicina alle esigenze dei poveri delle loro diocesi. All'interno di questo fermento in Europa e negli Stati Uniti un gruppo di donne facenti parte delle comunità sia catto-

liche che protestanti criticarono le teologie della liberazione sopra descritte. Se, come si è detto, la teologia nera considerava esclusivamente l'aspetto razziale, mentre i teologi latino-americano basavano le proprie teorie e interpretazioni in un'ottica di classe, è evidente che le grandi assenti ed escluse rimanevano le donne. Per queste ragioni un gruppo di teologhe e studiose iniziarono un percorso all'interno della teologia tradizionale che mirava alla ridefinizione dei ruoli della donna nell'ambito della cristianità.

1. Teologia femminista della liberazione come teologia critica

Come negli altri contesti sociali, anche nella Chiesa il processo di emancipazione femminile ha attraversato diverse fasi che hanno permesso alle donne di guadagnare sempre più spazi nella comunità.

La teologia femminista della liberazione (TFdL) è stato il risultato dell'insieme delle esperienze che le donne avevano maturato a partire dalle origini del cristianesimo, nelle prime comunità cristiane, sino ai giorni nostri. Negli ultimi mesi, infatti, è ritornato nel dibattito politico e teologico il tema del sacerdozio femminile, che per anni venne ridimensionato durante i magisteri di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI.

Prima di ripercorrere le fasi storiche che hanno portato allo sviluppo della teologia femminista della liberazione, è necessario definire cosa si intende per teologia femminista. Una definizione chiara, semplice ma completa venne fornita da Teresa Forcades: «La teologia femminista è una teologia critica» (Forcades 2015: 17). Una critica trasversale che, secondo l'autrice, fu conseguente alla costruzione della teologia patriarcale fece il suo ingresso all'interno del dibattito teologico. La TFdL si pose in contrasto con questo modello di teologia che poneva alla base della sua esistenza l'inattitudine delle donne a parlare di Dio, celebrare il culto ed essere responsabili di istituzioni religiose (Forcades 2015: 27). La matrice femminista della teologia in questione risiedeva nel principio di uguaglianza tra uomo e donna che si esplicava con il rigetto di qualsiasi tipo di discriminazione (Forcades 2015: 23-24).

Differentemente dalla teologia nera della liberazione statunitense e latino-americana, quella femminista non si preoccupò di costruire una teologia completa attraverso la formulazione, per esempio, di un'interpretazione escatologica o cristologica ma si preoccupò di reinterpretare i Testi Sacri al fine di smusare e indebolire l'impronta maschilista e fallocentrica caratterizzante la religione cristiana.

Sviluppatisi tra gli Stati Uniti e l'Europa, in particolar modo in Germania, la teologia femminista della liberazione si pose come critica alla teologia nera e alla teologia della liberazione, perché entrambe non avevano considerato le donne nella loro reale importanza nella storia del cristianesimo e la loro soggezione nell'ambito della società.

Differenti motivi indicano ad annoverare tra le teologie della liberazione la TFdL, alcuni di questi sono stati evidenziati indirettamente da una delle pioniere della TFdL Elisabeth Schüssler Fiorenza¹. Il primo motivo derivava dall'esperienza, infatti, come la teologia statunitense e quella latino-americana, la teologia femminista della liberazione si fonda sul recupero delle sofferenze patite e delle lotte affrontate e quindi della propria esperienza di vita. Il secondo motivo invece considera l'ermeneutica. La creazione di un'ermeneutica femminista della liberazione, infatti, aveva come obiettivo quello di liberare i Testi Sacri, la tradizione e la cultura dall'androcentrismo e creare il giusto equilibrio tra i due sessi. L'allontanamento forzato delle donne dal dibattito teologico non derivava dalla reale assenza della donna nella cristianità ma «la loro voce, intrisa di esperienza, saggezza e fede, era considerata non necessaria nella comprensione della tradizione» (Malone 2000: 27). Per secoli questa esclusione ebbe come conseguenza la mancanza di modelli femminili da imitare e persino il linguaggio e l'immagine di Dio erano volti al maschile (Malone 2000: 28), con la totale esclusione delle donne. A tal riguardo Adriana Valerio denunciò come

¹ Anche Letty Mandeville Russell affermerà: «come la teologia della liberazione del Terzo Mondo, la teologia femminista è scritta a partire da un'esperienza di oppressione» (Russell 1977: 55).

gli storici della chiesa hanno seguito fino a pochi anni fa un'impostazione maschile e aristocratica, o non considerando rilevante e degna di essere ricordata la presenza della donna nella vita ecclesiale, oppure occultando una sua reale e significativa partecipazione alla comunità (Militello-Valerio 1985: 15).

In seguito ai movimenti femministi novecenteschi e al Concilio Vaticano II, nella seconda metà del XX secolo emerse la necessità di creare una nuova teologia capace di ristabilire un equilibrio tra i due sessi all'interno del cristianesimo.

Il concetto di libertà ha avuto declinazioni differenti a seconda delle diverse interpretazioni teologiche. Russell, a tal proposito, scrisse: «la liberazione ci aiuta a mettere a fuoco un processo di lotta con noi stessi e con gli altri in vista di un futuro più aperto per l'umanità [...] la lotta per la liberazione varia per ogni persona» (Russell 1977: 26).

La teologia femminista pose molta attenzione al concetto di libertà perché collegata all'esperienza della predominazione maschile che ebbe inizio sin dalle origini della società ebraica e poi cristiana. Essendo quello della libertà, un concetto liquido, ogni donna, in base alla propria esperienza, dava una definizione o una prerogativa differente a questo importantissimo diritto naturale. Come sosteneva Russell, la subordinazione femminile nacque per opera non di Dio ma dell'uomo (di sesso maschile). Dio infatti «creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Genesi 1,27). L'oppressione dell'uomo sulla donna ebbe (ed ha) caratteristiche differenti e spesso contrastanti² ma, in linea generale, è possibile affermare che le donne sono state abituate, attraverso un'educazione secolare, ad essere delle sottoposte del sesso maschile. Nonostante lo status sociale e la classe sociale abbia "privilegiato" alcune donne rispetto ad altre, il controllo maschile sul corpo e sui beni della propria³ donna era trasversale. Che fosse nobile o plebea, o moglie del padrone di fabbrica o proletaria, la donna ave-

² A tal proposito è utile rimarcare come il corpo della donna veniva e viene (ab)usato. In alcune culture per esempio le donne vengono coperte per "protezione" o mutilate negli organi sessuali. In altri casi, la corporalità e sessualità femminili vengono utilizzate per fini commerciali.

³ Con il termine "propria" si vuole intendere la proprietà dell'uomo sulla donna come diritto inalienabile.

va dei doveri verso il proprio padre, marito e figli. Il modello a cui doveva rivolgersi era Maria, cioè dedita alla famiglia e silenziosa. In virtù di ciò, August Bebel nella sua opera *Woman Under Socialism* scrisse: «la donna è stata il primo essere umano a cadere in schiavitù: essa fu schiava prima che lo schiavo maschio esistesse» (Russell 1977: 31).

2. Il concetto di *diakonía*

Russell, approfondendo il concetto di libertà, esaminò il concetto di *diakonía*, cioè “servizio”, che nasce dall’insegnamento evangelico. Per Russell esistevano tre tipi differenti di *diakonía*. La *diakonía* curativa intesa come una tipologia di servizio legato alle sette opere di misericordia corporale in cui chi presta servizio mira ad alleviare i dolori del corpo del prossimo che vive un momento di grave difficoltà; la *diakonía* preventiva finalizzata al servizio che mira a prevenire alcuni disagi sociali attraverso l’attivazione di programmi *ad hoc* o la creazione di centri formativi che mirano alla creazione di figure professionali educative; infine la *diakonía* prospettica la cui *mission* è il servizio ha come obiettivo quello di inserire le figure emarginate della società all’interno di un contesto sociale maggiormente aperto (Russell 1977: 34).

Le forme di servizio appena elencate, secondo Russell, non andavano lette come obblighi o compiti prettamente femminili. Infatti «il servizio di Cristo è una chiamata a essere strumenti dell’aiuto di Dio, non è una chiamata a essere subordinati» (Russell 1977: 32). In passato alle donne veniva affidata la prima tipologia di *diakonía*, quella curativa (basti pensare alle opere di carità benefiche gestite dalle donne nobili). Soltanto in seguito ai moti emancipazionisti femminili le donne cercarono di uscire dallo schema dei ruoli sociali imposto dalla società maschilista e iniziarono a dare il loro contributo nella *diakonía* prospettica, considerata una prerogativa maschile. Questo cambiamento per Russell era da considerarsi come l’attuazione della «propria liberazione politica e sociale» (Russell 1977: 34).

3. La casta femminile

Analizzando la posizione delle donne all'interno del contesto sociale, Russell affermò che esse non potevano esser considerate come facenti parte di una classe ma di una casta dato che era molto difficile (se non impossibile) poter uscire dalla propria condizione sociale. La casta era per Russell rappresentata dal sesso e dal colore della pelle. Non potendo cambiare né l'uno né l'altro, queste categorie avrebbero dovuto dar inizio ad un processo di cambiamento economico, sociale e culturale. La strada verso la libertà, però, veniva contrastata sia dagli uomini che dalle donne stesse: i primi, intenzionati a mantenere invariato lo *status quo*, cercavano di adottare la politica del *divide et impera*, strategia che effettivamente aveva successo dato che le donne non cercavano di unirsi nella lotta ma accentuavano le differenze che esistevano tra loro senza rendersi conto che i punti in comune erano molto più numerosi delle differenze. Un esempio che Russell portò all'attenzione fu il movimento per l'emancipazione femminile delle donne nere negli Stati Uniti. La studiosa sosteneva che le donne nere non dovessero appoggiare le lotte dei maschi neri ma che queste dovessero unirsi alle donne bianche per richiedere gli stessi diritti (Russell 1977: 40-41). Le donne nere furono in qualche modo tradite dai loro compagni, evidenziando così la doppia discriminazione a cui esse erano sottoposte: in quanto nere e in quanto donne. La lotta per la libertà doveva aver inizio nell'intimo di ogni donna che, secondo il principio "pensare globale, agire locale", aveva il compito di educare la base della società, cioè la famiglia, al rispetto dei suoi diritti e della sua dignità di essere umano. Shirley Chisholm in *Women Must Rebel*, rivolgendosi alle donne nere, scrisse

dovete cominciare in casa vostra, nelle vostre scuole e nelle vostre chiese.... Io non voglio che voi andiate a casa e parliate di scuole integrate, di chiese integrate o di matrimoni integrati se il tipo di integrazione di cui parlate è nero o bianco. Vi chiedo di lavorare – combattere - per l'integrazione di maschio e femmina, essere umano ed essere umano (Russell 1977: 42).

4. *Donne nere nella Black Theology*

Le criticità della teologia nera vennero elaborate in maniera differente da due prospettive principali: da una parte le teologhe femministe dall'altra parte, invece, all'interno della teologia nera stessa, in quanto i promotori del dissenso non furono soltanto donne nere, ma gli stessi "fondatori" della teologia nera, che sottolinearono il grave deficit della loro dottrina.

Tra le pioniere della teologia femminista che rilevarono i punti critici della teologia nera emerge la figura di Rosemary Radford Ruether, la quale individuò il differente approccio tra la teologia nera e la teologia femminista. Quest'ultima, infatti non riscontrava differenze tra uomini e donne (Dio, infatti doveva essere identificato con aggettivi sia maschili che femminili: Dio è padre e madre), mentre la teologia nera, secondo la teologa, era una teologia separatista e razzista. Essa avrebbe dovuto, invece, adottare una teologia biblica universale che non si sarebbe dovuta rivolgere soltanto al popolo nero oppresso ma anche ai bianchi, per sottolineare loro la propria condizione di oppressori (Russell 1977: 157-158). Una seconda critica formulata dalla Ruether nei confronti della *Black Theology* riguardava la separazione tra la lotta femminista e la lotta nera, affermando che il sessismo e il razzismo dovevano essere visti come «elementi interstrutturali all'interno del sistema globale di dominazione del maschio bianco» (Murray 1993: 137).

Parte delle assunzioni della Ruether sono state sconfessate sia dalla storia che dalla cronaca quotidiana. L'impostazione della teologia femminista non poteva essere adattata alla teologia nera per differenti ragioni. In primo luogo, le donne e i neri sperimentavano differenti esperienze di oppressione e schiavitù; in secondo luogo le donne nere subivano una doppia discriminazione, in quanto nere e in quanto donne, e infine se le donne, nel campo dei diritti, avevano avuto dei successi concreti, la popolazione nera continuava ad essere fortemente discriminata. Le critiche nei confronti della *Black Theology*, come anticipato, provennero dalla stessa teologia nera. Lo stesso padre della teologia nera contemporanea, James Hal Cone, riconobbe la ma-

trice androcentrica della teologia nera indicando alcune motivazioni per cui le donne erano state oscurate

Alcuni teologi maschi neri sono palesemente sessisti e quindi, per quanto riguarda il ruolo delle donne, riflettono i valori della società dominante. Altri considerano il problema del razzismo come l'ingiustizia di base e dicono che il femminismo è un problema della classe media delle donne bianche. Altri ancora fanno l'affermazione controversa che la donna nera è stata già liberata (Cone, Wilmore 1993: 279).

Cone capì il deficit della "sua" teologia nei confronti delle donne. La propria consapevolezza si manifestò durante i vari incontri organizzati negli anni Settanta dai teologi della liberazione, caratterizzati dalla pressoché totale assenza femminile. La platea, gli organizzatori e i relatori erano prevalentemente di sesso maschile. Contemporaneamente nel Nord America, le donne nere iniziarono ad organizzare incontri e dibattiti nei centri d'aggregazione dei neri, in cui si discuteva sull'oppressione delle donne nere negli Stati Uniti. Questa presa di coscienza delle donne nacque in virtù non soltanto dell'alienazione all'interno delle chiese nere, le quali erano gestite e frequentate per lo più da donne, ma anche della lotta per i diritti dei neri. Il Potere Nero, infatti, appoggiò i movimenti femminili che richiedevano maggiori diritti ma, una volta ottenuto (formalmente) il diritto di voto, il Potere Nero abbandonò le istanze femminili, che dovettero combattere la battaglia per i diritti in solitudine e senza una struttura importante come quella che i neri avevano creato. Cone affermerà che nonostante la *Black Church* fosse all'avanguardia nella lotta contro il razzismo, era un'istituzione nera profondamente sessista e i predicatori neri strumentalizzavano le parole della Bibbia per sottolineare l'inferiorità della donna rispetto all'uomo. Nonostante Cone abbia riconosciuto i contributi di altre teologhe femministe, egli affermò che per contrastare l'androcentrismo della *Black Church* e dei suoi predicatori era necessario che a formulare una teologia femminista nera fossero le donne nere, le uniche capaci di elaborare una teologia della liberazione perché pienamente consapevoli della loro posizione di sottomissione sessuale e razziale (Cone, Wilmore 1993: 137). Per queste ragioni Frances Bale nel suo saggio *Double Jeopardy: To Be Black*

and Female utilizzò la locuzione «schiave delle schiave» (Bale, 1993: 286). La sua opposizione contro la teologia nera non si concentrava sull'interpretazione biblica, come avevano fatto le teologhe europee e le teologhe bianche statunitensi, ma si basava sulla lotta contro il capitalismo. Le sue posizioni erano strettamente legate ai concetti di struttura e sovrastruttura marxista in cui alla base di ogni cambiamento radicale era necessario l'impegno e il coinvolgimento di tutta la massa popolare: «Se stiamo discutendo su come costruire una nazione forte, in grado di gettare il giogo dell'oppressione capitalistica, allora stiamo parlando del coinvolgimento totale di ogni uomo, donna e bambino, ciascuno con una coscienza politica molto sviluppata» (Cone, Wilmore 1993: 286). Bale, in supporto di ciò, riportò una statistica del 1987 condotta dall' *U.S. Department of Labor*, la quale dimostrò come le donne nere, rispetto agli uomini e alle donne bianche, venissero economicamente discriminate per via della loro condizione⁴.

Se Bale analizzò la condizione della donna dal punto di vista economico, Theresa Hoover si focalizzò sulla donna nella chiesa nera. Secondo Hoover la donna era sempre stata resa invisibile dall'uomo. I documenti, gli incontri e i discorsi portati avanti dai teologi neri omettevano la figura femminile. Questo tipo di esclusione venne criticato dalle donne nere, le quali diedero vita a un dibattito interno alla teologia nera, ponendo molta attenzione al ruolo che le donne dovevano ricoprire non solo nell'ambito della società ma anche in quello della chiesa. In quest'ultima istituzione, il servizio non doveva esser marginale ma le donne dovevano essere protagoniste dell'attività ecclesiastica. L'analisi di Hoover, ancora una volta, si concentrava sull'aspetto sociale e politico, non sulle scritture o sul magistero misogino della chiesa (Hoover 1993: 293-303).

Una critica ben strutturata alla teologia nera venne elaborata da Jacquelyn Grant la quale, nel saggio *Black Theology and Black Woman*, affermò che le donne nere non avevano avuto spazio all'interno della teologia nera perché l'«accettazione del modello patriarcale degli uomini di colore è logico e prevedibile» (Grant 1993: 325-326) sostenendo così la tesi per la quale la

⁴ «Maschi bianchi: \$6704, maschi non bianchi \$4277, donne bianche \$3991 e le donne non bianche \$2861» (Cone, Wilmore 1993: 287).

Black Church era una copia della *White Church* in virtù del fatto che la donna, in entrambi i contesti, veniva esclusa dai processi decisionali e dai ruoli di responsabilità. Secondo la studiosa, quest'impronta androcentrica, il «*man's world*» (Grant 1993: 326), nasceva dalla considerazione del maschio come naturalmente superiore. Il maschio nero aveva adottato la struttura sociale patriarcale bianca e questo si era riversato sulla teologia nera fatta da soli maschi, i quali si sentivano legittimati a parlare per conto delle donne nere. Questa sostituzione aveva reso le donne nere invisibili alla teologia nera. Ciò si evince dalla cancellazione del ruolo svolto dalle donne nella storia della chiesa e dall'omissione dell'esperienza femminile durante gli anni della schiavitù. Secondo Grant, la chiesa aveva un ruolo importante se non fondamentale per l'emancipazione delle donne nere, che per molto tempo la *Black Church* non aveva svolto. Spettava alla chiesa, in virtù del messaggio liberatore del vangelo che il clero annunciava, appoggiare la lotta delle donne nere. Era la chiesa che, per rendere visibile e concreta la parola e l'insegnamento di Gesù doveva sostenere la lotta emancipazionista femminile

Se la liberazione delle donne non è stata proclamata, l'annuncio della chiesa non può riguardare la liberazione divina. Se la chiesa non condivide la lotta di liberazione delle donne di colore, la sua lotta di liberazione [divina] non è autentica. Se le donne sono oppresse, la chiesa non può essere "una manifestazione visibile che il Vangelo è una realtà" -per il Vangelo non può essere vero in questo contesto (Cone, Wilmore 1993: 328).

5. *Il riscatto di Eva*

Quella femminista è una teologia che trae le proprie origini dalla lettura e interpretazione della Bibbia. All'interno del cristianesimo quest'attività per secoli venne svolta da soli uomini. Sin dal XII secolo, infatti, attraverso la stesura e pubblicazione del *Decretum Gratiani*⁵, avvenuta in armonia con gli insegna-

⁵ Il nome originale dell'opera è *Concordia discordantium canonum*. Esso consta di oltre 3800 testi che racchiudevano le leggi della chiesa del XII secolo e fu so-

menti dei Padri della Chiesa e alle decisioni adottate durante i vari concili, la donna venne esclusa dalle attività della comunità cristiana. Nel decreto, infatti, venne sancito che le donne non potevano toccare i vasi sacri e i paramenti. Esse dovevano vivere una vita pia e tranquilla e per questo venne fatto loro divieto di predicare (Löfstedt 1997: 52), perché esse non erano state ordinate e quindi, in virtù del concilio di Agde che ebbe luogo nel 506, nessun uomo non consacrato poteva accedere al luogo consacrato, cioè l'altare. La possibilità che una donna fosse consacrata era ormai svanita a causa dei vari concili che avevano impedito il diaconato femminile. Anche se questo fosse stato formalmente possibile, per poter predicare era necessaria la conoscenza e lo studio delle Sacre Scritture e questo era un privilegio concesso ai soli uomini⁶.

In virtù di ciò, come affermato da Russell, per poter avviare il processo di liberazione della donna, il primo passo che una teologa doveva compiere era attribuire un nuovo significato ai Testi Sacri che per secoli erano stati usati come strumento di manipolazione e soggezione delle donne da parte dell'uomo.

La già citata teologa Shlüsser Fiorenza, a tal proposito, sostiene

La formulazione di un'ermeneutica storica femminista non deve solo tracciare la via per uno spostamento culturale globale da un modello androcentrico di costruzione e trasformazione della realtà ad un modello femminista, ma deve anche discutere i modelli teorici dell'ermeneutica biblica e le loro implicazioni per il paradigma culturale femminista» (Shlüsser Fiorenza 2009: 23).

Un paradigma che, tra il 1895 e il 1898, attraverso l'impegno innovativo ma fallimentare⁷ di Elizabeth Cady Stanton, era ve-

stituito nel 1917 dal Codice piano benedettino pubblicato da papa Benedetto XV.

⁶ San Paolo, nella prima lettera a Timoteo, sosteneva l'impossibilità da parte delle donne di insegnare (e quindi interpretare i Testi Sacri) affermando: «La donna impari in silenzio, con ogni sottomissione. Poiché non permetto alla donna d'insegnare, né di usare autorità sul marito, ma stia in silenzio» (Timoteo 2-11,12).

⁷ La stessa Cady Stanton aveva affermato che le donne esperte nel campo dell'interpretazione della Bibbia avevano declinato il suo invito a riscrivere il Testo Sacro in chiave femminista perché «timorose che la loro reputazione e i

nuto a crearsi intorno al dibattito sull'opera *The Woman's Bible* prodotta dalla stessa Cady Stanton nel 1895, nella quale individuò due caratteristiche fondamentali della Bibbia. La prima riguardava l'interpretazione del Testo Sacro, il quale non poteva esser considerato un'opera neutrale ma uno strumento politico capace di contrastare le rivendicazioni di libertà delle donne. Stanton rilevò tre motivazioni per cui era necessaria una reinterpretazione teologica e politica della Bibbia in quanto questa: veniva utilizzata per soggiogare la donna al dominio maschile; veniva considerata, soprattutto dalle donne, un'autorità di carattere divino; e pertanto una reinterpretazione era ritenuta necessaria per il cambiamento delle istituzioni, del diritto e della cultura. La seconda caratteristica della Bibbia individuata «porta l'impronta di uomini che non avevano mai visto Dio né gli avevano parlato» (Shlüsser Fiorenza 2009: 32). In altre parole le donne, attraverso l'interpretazione della Bibbia, avrebbero dovuto cancellare tutti quegli elementi inseriti dagli uomini per ostacolare la loro libertà e avrebbero così reso giustizia a Dio, dal momento in cui il suo messaggio reale veniva riscoperto dopo secoli di oscurantismo e manipolazione dei Testi Sacri (Shlüsser Fiorenza 2009: 26-32).

Per Fiorenza il lavoro portato avanti da Stanton e dalle sue collaboratrici, e l'impostazione dottrinale che venne posta alla base di *The Woman's Bible* era considerabile valida ancora oggi perché confermava «il principio generale della scienza storico-critica che la rivelazione divina si articola in un linguaggio umano storicamente limitato e culturalmente condizionato» (Shlüsser Fiorenza 2009: 33). Attraverso l'interpretazione femminista e l'eliminazione di ogni matrice maschilista e patriarcale, il limite sarebbe stato superato. Le assunzioni di Stanton sull'androcentrismo biblico vennero poi riprese dalle femministe post-cristiane che, radicalizzando le posizioni dell'autrice ame-

successi accademici raggiunti potessero risultare compromessi dalla loro partecipazione a un'impresa che, per un certo tempo, poteva rivelarsi molto impopolare. Perciò può darsi che non siamo in grado di ricevere aiuto da quella categoria». In realtà, anche le suffragette americane ritenevano il progetto *The Woman's Bible* un'iniziativa fine a se stessa e politicamente pericolosa. In seguito alla seconda edizione (1898) il libro venne accusato di essere «l'opera delle donne e del diavolo» (Shlüsser Fiorenza 2009: 27).

ricana, non soltanto rifiutavano la Bibbia, ma si ponevano in netto contrasto con tutte le donne che continuavano a credere e a praticare la fede biblica patriarcale. Russell, Ruether e Tribble, studiose che faranno parte dei modelli neo-ortodosso e femminista della sociologia della conoscenza, si posero in contrasto con le posizioni dalle femministe post-cristiane di Stanton sostenendo che la Bibbia non poteva essere considerata completamente come androcentrica ma, al suo interno, conteneva principi adattabili alla teologia femminista della liberazione (Shlüsser Fiorenza 2009: 49).

6. *Un Dio e una Chiesa al femminile*

I due temi principali su cui la teologia femminista della liberazione poggiava le proprie radici erano il concetto di Dio e il ruolo della donna nella chiesa. Nella loro esplicazione, questi temi sono da considerarsi inscindibili perché, come vedremo, una determinata concezione di Dio ha avuto degli effetti sulla quotidianità delle donne.

Nell'immaginario comune la figura di Dio viene rappresentata da un uomo anziano, spesso con barba e capelli lunghi bianchi. Quest'idea, insita nella fantasia collettiva, ha origini antiche. Nonostante molte religioni pre-ebraiche e pre-cristiane avessero il culto di divinità femminili (si pensi all'Antico Egitto o al culto della Dea Madre in Sardegna), le comunità ebraiche cercarono di eliminare qualsiasi appellativo femminile che poteva essere attribuito a Dio. Nello stesso cattolicesimo la Trinità, ovverosia la personificazione di Dio, è di genere maschile: Padre, Figlio e Spirito Santo. Nella terminologia biblica e durante le ordinarie funzioni religiose Dio viene tutt'oggi declinato con aggettivi maschili come: Dio Re, Dio dominatore degli eserciti, Condottiero, Dio Padre e così via. La professione di fede può essere considerata come esempio per eccellenza. Infatti le prime parole che vengono pronunciate sono "Credo in Dio Padre Onnipotente, Creatore del cielo e della terra...". Interessante a tal proposito è l'antropomorfismo di Dio nella Genesi nell'atto della creazione in cui si afferma "Facciamo... [il genere umano] a nostra immagine e nostra somiglianza" [...] maschio e femmina

Dio li creò» (Russell 1977: 115). Questo passo della Genesi (1,27) evidenziò come il rapporto tra uomo e donna non fosse caratterizzato da disparità ma entrambi, con le proprie differenze, possedevano la stessa dignità in quanto fatti ad immagine e somiglianza del Creatore⁸. L'utilizzo del plurale potrebbe far intendere una combinazione di caratteristiche di Dio che hanno dato vita ai due sessi. Questo concetto venne considerato quasi blasfemo e l'impostazione fallocentrica rimase ancorata e si radicò nel cristianesimo sino ai giorni nostri. Bührig, facendo riferimento alla paternità di Dio, affermò: «un Padre che è diventato sempre più il capo dell'ordinamento patriarcale, i suoi lineamenti si sono fatti severi e l'immagine di quel padre della parabola che va incontro al figlio che torna da lontano [...] si è andata sempre offuscando» (Bührig 1987: 51). Di particolare interesse ai fini del tema qui trattato è la personificazione della Sapienza in Dio. Sia in greco che in ebraico la parola "sapienza" è di genere femminile e, spesso, viene chiamata con l'appellativo di "Signora Sapienza". Questa attribuzione femminile di Dio secondo Baumann «risiede forse nel fatto che all'immagine di Dio, in prevalenza maschile, occorre aggiungere elementi femminili che mancavano» (Baumann 2014: 63).

Ciò che le teologhe femministe della liberazione desideravano era riprendere e riutilizzare una terminologia adatta a Dio che comprendesse aggettivi e appellativi sia maschili che femminili. Infatti, nell'Antico Testamento, Dio veniva descritto non soltanto attraverso figure maschili (per esempio comandante o padre) ma anche con caratteristiche femminili. Non a caso uno dei passi più suggestivi della Bibbia, contenuto nell'Antico Testamento nel libro di Isaia, recita: «Sion ha detto: "Il Signore mi ha abbandonato, il Signore mi ha dimenticato". Si dimentica forse una donna del suo bambino, così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se queste donne si dimenticassero, io invece non ti dimenticherò mai» (Isaia 49,14-15). Ecco che la natura femminile di Dio viene manifestata. Vi sono innumerevoli esempi che rimandano ad un Dio al femminile, ma, ancora oggi, parlare di Dea o affermare "Dio è donna" può essere

⁸ Degni di nota sono gli studi della professoressa Maria Corona Corrias. In questa fattispecie si fa riferimento al saggio contenuto in *Studi in ricordo di Maria Teresa Serra* (2007) dal titolo *Maschio e femmina li creò* (Gen. 1,27-28, 5 1-2).

inappropriato. Nonostante questo, secondo alcune teologhe l'attribuzione a Dio di caratteri tipici dell'uomo maschio è idolatria. Infatti, la teologia femminista riteneva che «il cristianesimo ha operato un'identificazione letterale tra “padre” e Dio stesso» (Green 2011: 98). In altre parole assimilando Dio al maschio, il maschio è considerato Dio⁹ e ha escluso qualsiasi altro appellativo non maschile. Le teologhe femministe, utilizzando la definizione di idolatria fornita da Tillich, il quale affermava che l'idolatria consisteva nell'«elevare un fine preliminare all'ultimità» (Green 2011: 98), sostenevano che «un cristianesimo che mette Dio padre al centro della sua fede escludendo altri modi di dire Dio è idolatrico» (Green 2011: 98). Tra le diverse opzioni elaborate dalle teologhe femministe in questi anni, molto interessanti furono le osservazioni di Sallie McFague¹⁰.

McFague enfatizzò l'utilizzo della metafora¹¹ come mezzo di descrizione di Dio. Secondo la studiosa, la personificazione di Dio come “madre” poteva risultare pericolosa perché si poteva incorrere nell'errore commesso dai teologi e ridurre Dio al solo essere femminile. McFague concentrò la sua attenzione sull'amore di Dio come madre. Questo concetto venne elaborato attraverso l'analisi dell'*agape* che, a differenza delle altre teologhe femministe, McFague tradusse non tanto come amore disinteressato, ma come amore interessato di Dio, che si occupa e preoccupava per tutte le sue creature, nessuna esclusa, anche attraverso l'amministrazione della giustizia. Questo amore interessato, secondo la studiosa, si evolveva nell'eros, inteso come «un'attrazione appassionata verso ciò che è degno» (Green 2011: 102). Per queste ragioni Dio, oltre ad essere madre, era anche amante perché donne e uomini venivano amati in maniera profonda e intensa da Dio stesso, il quale riservava tutte le sue attenzioni su ogni essere della terra senza alcuna distinzione, dato che ogni sua creatura era creata a sua immagine e

⁹ Daly affermò: «se Dio è maschio allora il maschio è Dio» (Daly 1990: 27).

¹⁰ Per altri approfondimenti si consiglia la consultazione delle opere di Anne Carr in particolar modo *Grazia che trasforma* (1991), Elizabeth A. Johnson *She who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1992) e infine l'opera di M. Daly dal titolo *Al di là di Dio padre* (1990).

¹¹ McFague utilizzò la metafora perché, essendo protestante, questa figura semantica permetteva garantire la distanza che vi era tra il Creatore e la creatura e perché la Bibbia era ricca di metafore (Green 2011: 101).

somiglianza. La terza metafora utilizzata dalla studiosa vedeva Dio come amico dell'essere umano che, attraverso il sostentamento delle sue creature, alimentava la diffusione dello spirito comunitario anche tra quelle fasce che venivano escluse (Green 2011: 102-103).

Nonostante l'elaborazione di vari progetti e la proposta di varie soluzioni, la prassi, in particolar modo all'interno della chiesa cattolica, non è mutata. I predicatori, le letture e tutta la terminologia utilizzata nel cattolicesimo continua ad essere androcentrica. Nelle Morton, nella sua opera *Rising Woman Consciousness*, scrisse: «quando le donne hanno messo in questione l'uso generico di parole maschili esse sono state ripetutamente ridotte al silenzio col ridicolo. Alla fine, è diventato per loro del tutto evidente che con la terminologia si intendeva appunto il maschile e il non generico» (Russell 1977: 109). La Russell, da canto suo, sosteneva, come Morton, che l'uso del maschile non poteva esser considerato neutro, cioè rivolto sia a uomini che a donne. La studiosa considerava «una generica banalità dire che le donne sono linguisticamente incluse, quando esse in pratica sono escluse da tante responsabilità» (Russell 1977: 110). Per analizzare come l'uomo abbia influenzato le sacre scritture, sarebbe utile soffermarsi su due passi biblici molto interessanti al fine dell'analisi in questione. Nel vangelo di Matteo viene raccontato un dialogo tra Gesù e gli apostoli in cui:

Gesù, giunto nei dintorni di Cesarea di Filippo, domandò ai suoi discepoli: «Chi dice la gente che sia il Figlio dell'uomo?». Essi risposero: «Alcuni dicono Giovanni il battista; altri, Elia; altri, Geremia o uno dei profeti». Ed egli disse loro: «E voi, chi dite che io sia?». Simon Pietro rispose: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente». Gesù, replicando, disse: «Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli. E anch'io ti dico: tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa, e le porte dell'Ades non la potranno vincere. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli; tutto ciò che legherai in terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai in terra sarà sciolto nei cieli» (Matteo 16, 13-19).

Un'altra cronaca che i vangeli ci offrono è la resurrezione di Lazzaro raccontata nel vangelo di Giovanni in cui Gesù, saputo della malattia e della successiva morte dell'amico, tornò in Giu-

dea luogo nel quale trovò le sorelle di Lazzaro, Maria e Marta, disperate per la perdita del fratello. Gesù, rivolgendosi a Marta, chiese: «Io sono la risurrezione e la vita; chiunque crede in me, anche se dovesse morire, vivrà. E chiunque vive e crede in me, non morrà mai in eterno. Credi tu questo?» Ella gli disse: «Sì, Signore, io credo che tu sei il Cristo, il Figlio di Dio, che doveva venire nel mondo» (Giovanni 11, 25-27). Le due vicende sono completamente differenti tra loro. Da una parte Gesù è tra i suoi discepoli e, attraverso il suo riconoscimento come Cristo da parte di Simon Pietro, affida al suo apostolo il ministero petrino; dall'altra parte invece Marta, sorella di un amico di Gesù, affermerà le stesse cose dette da Pietro ma senza alcun seguito. La chiesa temporale ha utilizzato il passo del vangelo di Matteo per legittimare il suo potere, ma ha completamente ignorato la rivelazione di una donna: nella cultura cristiana, infatti, non si ricordano le parole di Marta ma soltanto la resurrezione di Lazzaro. Questa non può esser considerata un'omissione innocente o un errore umano da parte della chiesa, ma una politica di cancellazione del genere femminile dalla Bibbia e dai vangeli. Non è un caso che tra i vangeli canonici non siano presenti evangeliste donne, a differenza dei vangeli apocrifi. Sintesi e denuncia di questo venne scritto in un articolo firmato da Fiorenza, nel quale affermò

noi donne siamo invisibili come chiesa non per caso o a motivo di una nostra disfatta, bensì per quelle leggi patriarcali che, a causa del nostro sesso, ci escludono dal ruolo ecclesiastico...Sono le strutture patriarcali della chiesa che hanno causato il silenzio e l'invisibilità delle donne; e vengono mantenuti tali da una teologia androcentrica, cioè definita da uomini (Bührig 1987: 11).

Secondo Bührig, per poter colmare il *gap* tra donne e uomini all'interno della chiesa, era necessaria una rilettura femminista dei testi biblici che rispecchiasse determinate regole cioè: il riconoscimento dell'androcentrismo dei testi in questione; l'individuazione e la comprensione del contesto sociale in cui i testi sono stati scritti; l'interpretazione dei testi dev'essere guidata dall'obiettivo di liberazione della donna; la riappropriazione della storia femminile detenuta illegittimamente dagli uomini; la

considerazione dei testi extra-canonici come fonte importantissima di liberazione femminile (Bührig 1987: 40).

Per quanto concerne invece la lotta per la libertà all'interno della chiesa, Russell diede molta importanza alla teologia. Per la studiosa infatti «“fare teologia” non è solo un lusso in più dopo la competenza acquisita in altre discipline: fare teologia è di per sé un atto di libertà!» (Russell 1977: 43).

Ridefinire i concetti teologici era da considerarsi una priorità perché fu proprio attraverso l'interpretazione teologica che le donne furono poste ai margini della società. La teologia tradizionale si è fondata sugli insegnamenti e le riflessioni filosofiche e teologiche dei Padri della chiesa, i quali hanno dato forma al cattolicesimo. In questa fattispecie verranno analizzate le figure di Sant'Agostino da Ippona e San Tommaso d'Acquino i quali, nonostante le importanti differenze di natura filosofica, erano concordi sul ruolo che la donna doveva svolgere all'interno della Chiesa e della società.

Sant'Agostino nella sua opera teologica *Questioni sull'ettateuco* scrisse:

Tra gli uomini vige anche l'ordine della natura per cui le donne siano soggette ai mariti e i figli ai genitori, poiché anche in questo caso è giusto che la ragione più debole sia soggetta alla più forte. Riguardo perciò al comandare e al servire è evidentemente giusto che coloro i quali sono superiori quanto alla ragione siano superiori anche quanto al comando¹².

Sempre Sant'Agostino in un'altra opera fece riferimento proprio alle parole di San Paolo e affermò:

Né possiamo mettere in dubbio che nell'ordine naturale gli uomini godano di una supremazia sulle donne piuttosto che le donne sugli uomini. In ossequio a questo principio l'Apostolo disse: “L'uomo è il capo della donna” e ancora: “Donne, siate sottomesse ai vostri mariti”.

¹² Sant'Agostino, *Questioni sull'Ettateuco*, in *Sant'Agostino*, http://www.augustinus.it/italia/no/questioni_ettateuco/index2.htm. (Consultato il 28/01/2017).

Anche l'apostolo Pietro scrisse: "Come Sara ubbidiva ad Abramo, chiamandolo signore"¹³.

Non a caso nel 441, durante il Concilio di Orange, venne decretato l'assoluto divieto di imporre le mani per ordinare le donne a diaconesse: «Che le diaconesse non siano in alcun modo ordinate»¹⁴.

Se Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino divergevano su molti aspetti della concezione della vita e del cristianismo e su come quest'ultimo doveva essere vissuto, sulla posizione della donna, sia il platonico Agostino che l'aristotelico Tommaso convergevano nel considerarla come un essere inferiore. San Tommaso d'Aquino fece risalire l'inferiorità della donna al momento stesso del suo concepimento. Nella *Summa Theologiae* egli affermò che la donna era il risultato di una debolezza del seme maschile¹⁵. Secondo il teologo essa era un maschio mancato ed essendo nata dalla costola di Adamo, e non dalla sua testa, essa non avrebbe potuto predominare sull'uomo (Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, www.documentacatholicaomnia.eu). Riprendendo il concilio di Cartagine, al quale anche Sant'Agostino partecipò, San Tommaso ribadì l'assoluto divieto da parte delle donne di battezzare salvo in casi di particolare eccezione: «Come la donna non può insegnare pubblicamente, ma può tuttavia istruire qualcuno con insegnamenti o avvertimenti privati, così non può battezzare pubblicamente e solennemente, ma lo può in caso di necessità» (ibidem). Questa posizione derivava dall'analisi di San Paolo il quale, secondo il teologo, aveva affermato che in Cristo non esisteva più uomo o

¹³ Sant'Agostino, *Le Nozze e la Concupiscenza*, in *Sant'Agostino*, http://www.augustinus.it/italiano/questioni_ettateuco/index2.htm. (Consultato il 28/01/2017).

¹⁴ J. Daniélou, *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in Pontificio Consiglio per i Laici, <http://www.laici.va>. (Consultato il 28/06/2016).

¹⁵ «Rispetto alla natura particolare la femmina è un essere difettoso e manchevole. Infatti la virtù attiva racchiusa nel seme del maschio tende a produrre un essere perfetto simile a sé, di sesso maschile, e il fatto che ne derivi una femmina può dipendere dalla debolezza della virtù attiva, o da una indisposizione della materia, o da una trasmutazione causata dal di fuori, p. es. dai venti australi, che sono umidi». P. Tito, S. Centi, P. Angelo, Z. Belloni (a cura di) in S. Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, <http://www.documentacatholica-omnia.eu>. (Consultato il 28/01/2017).

donna (Galati 3,28) ma in ogni caso il primo era al di sopra della seconda (Efesini 5, 21-24). Inoltre, un altro motivo per il quale la donna non era abilitata a battezzare stava nel fatto che con il battesimo, attraverso l'acqua, il ministrante generava, o meglio, dava la vita, attraverso un atto diretto, a un nuovo cristiano. Proprio come nel rapporto sessuale a fini riproduttivi era l'uomo che attraverso il seme, generava la vita. La donna non aveva alcun ruolo in questo, essa era un essere passivo:

L'atto di battezzare è legato al potere di giurisdizione, per cui il battesimo deve essere conferito dai sacerdoti che hanno cura d'anime. Ma ciò non può competere alla donna, secondo le parole di S. Paolo "Non concedo ad alcuna donna di insegnare né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo". La donna quindi non può battezzare. Nella rigenerazione soprannaturale l'acqua pare fare le parti del grembo materno, come dice S. Agostino commentando le parole: "Può forse l'uomo rientrare nel grembo di sua madre e rinascere?". Chi battezza invece pare fare piuttosto l'ufficio del padre. Ma ciò non si addice alla donna. Quindi la donna non può battezzare (ibidem).

Sempre nell'opera omnia *Summa Theologiae*, San Tommaso sottolineò le motivazioni per le quali le donne non potevano essere ordinate. Egli non cercò i documenti redatti dai vari concili ma analizzò le figure delle profetesse e delle sacerdotesse. Egli riconobbe che nelle Sacre Scritture erano presenti delle profetesse e delle guide femminili, quindi, in linea teorica alle donne sarebbe dovuta esser concessa l'ordinazione sacerdotale. Il teologo però riscontrò dei problemi di ordine teologico e pratico. Per quanto riguardava l'interpretazione teologica, egli affermò che vi era una profonda differenza tra profeti e sacerdoti. I primi non avevano ricevuto un sacramento ma erano «una realtà spirituale» (ibidem), un dono offerto da Dio. Essi erano considerati dei punti di unione tra Dio e i sacerdoti i quali, invece, decidevano volontariamente di servire Dio, e rappresentavano il punto di congiunzione tra Dio e il popolo. Un altro problema, che possiamo definire sia di carattere teologico che pratico, risiedeva nell'essenza stessa della donna. Egli sosteneva che le donne, essendo degli esseri inferiori e restando in uno «stato di sudditanza» (ibidem), non potevano ricevere il sacramento del sacerdozio. Nel caso in cui si fosse verificata tale fattispecie, la cerimonia sarebbe quindi stata fine a sé stessa perché sarebbe

mancata la grazia sacramentale e il fulcro del sacramento stesso. Il motivo pratico per cui le donne non potevano diventare sacerdotesse riguardava la tonsura e la corona. Secondo San Tommaso, facendo riferimento alle parole di San Paolo, questi due elementi, anche se non pregiudicavano la validità del sacramento, non erano comunque appropriati ad una donna (*ibidem*). Infine San Tommaso, per togliere qualsiasi dubbio sul ruolo della donna all'interno della chiesa, analizzò la figura biblica di Debora la quale, secondo l'Antico Testamento, fu nominata guida di Israele. Secondo il teologo, ella non era una guida spirituale ma una guida politica e ciò, secondo San Tommaso, giustificava il diritto delle donne di ricoprire un ruolo temporale ma non spirituale (*ibidem*).

In virtù di queste considerazioni poste dai padri fondatori della teologia, per secoli la donna subì una fortissima discriminazione da parte della chiesa e della società. Per queste ragioni Russell sostenne la tesi per cui era compito delle donne intervenire all'interno della teologia "tradizionale" e facendo riferimento ad un passo del vangelo¹⁶, invitò le donne a «svolgere il ruolo di ascolto di Maria: quello di ascoltare Gesù e agire in base al vangelo di libertà, invece di rimanere nella cucina della chiesa con Marta» (Russell 1977: 44).

Il processo di liberazione femminile veniva considerato in continuo avanzamento. Nonostante gli importanti successi ottenuti durante quarant'anni di lotte non era possibile dichiarare il raggiungimento di tale traguardo perché, secondo Russell, fino a quando tutti gli esseri umani non avrebbero spezzato le catene della schiavitù (sociale, culturale, economica e fisica) non sarebbe stato possibile decretare la fine del processo di liberazione. Parafrasando Russell, la liberazione non può essere considerata né un capriccio passeggero, e nemmeno causa di disgregazione. La ricerca della libertà era una missione spettan-

¹⁶ «Mentre erano in cammino, entrò in un villaggio e una donna, di nome Marta lo accolse nella sua casa. Essa aveva una sorella, di nome Maria, la quale, sedutasi ai piedi di Gesù, ascoltava la sua parola; Marta invece era tutta presa dai molti servizi. Pertanto, fattasi avanti, disse: "Signore, non ti curi che mia sorella mi ha lasciata sola a servire? Dille dunque che mi aiuti". Ma Gesù le rispose: "Marta, Marta, tu ti preoccupi e ti agiti per molte cose, ma una sola è la cosa di cui c'è bisogno. Maria si è scelta la parte migliore, che non le sarà tolta"» (Luca 10, 38-42).

te sia alle donne che agli uomini, che dovevano avere come obiettivo primario la costruzione di una società egualitaria e rispettosa dei diritti. Non era concepibile che il desiderio di libertà delle donne fosse accostato all'idea di disintegrazione sociale. Le femministe, infatti erano sempre state accusate di distruggere la società, la famiglia, la maternità perché la "vena rivoluzionaria" femminile aberrava tali istituzioni. In realtà, il messaggio delle femministe e delle teologhe femministe era quello di liberare la donna dall'impostazione che la società le imponeva: la donna non doveva esser considerata soltanto come moglie o madre ma doveva esser vista come donna emancipata o in carriera o, in alcuni casi, semplicemente come essere umano.

Tuttavia la ricerca della libertà non poteva esser circoscritta alla ricerca e allo studio dei testi, ma necessitava di una collaborazione attiva tra le donne, quello che molte teologhe chiamano sorellanza (*sisterhood*). Come precedentemente esposto, l'uomo ha cercato nei secoli (e cerca tutt'oggi) di inasprire i rapporti tra le donne sottolineando come queste siano diverse tra di loro ma sin dal 1911 Léonard Ragaz sosteneva che «la signora di sopra e la proletaria di sotto incorporano dunque la miseria della donna di oggi, che ha origine dalla situazione economica. Ambedue sono sorelle, anche se non riescono a crederlo» (Bührig 1987: 19). Una collaborazione che nasceva dall'aberrazione dell'asservimento della donna da parte dell'uomo e dalla lotta per la libertà. La sorellanza si sarebbe dovuta basare sul servizio (*diakonía*) nell'accezione di dono verso il prossimo e non di obbligo o di servitù. Un'organizzazione sinergica che come primo obiettivo poneva la liberazione personale dai preconcetti insiti nell'animo e instillati dall'uomo per render la donna schiava, e, in una seconda fase, la collaborazione per portare la speranza di libertà ad altre donne e, al contempo, denunciare i soprusi dell'uomo sulla donna.

Conclusioni

La Chiesa, *semper reformanda*, è in continua evoluzione. Nonostante molta strada sia stata percorsa e tanti passi in avanti siano stati fatti nei diritti naturali e fondamentali, la

donna continua la sua lotta verso un riconoscimento reale dei propri diritti e della propria esistenza in quanto essere umano. La teologia femminista della liberazione è un esempio importante di questo tortuoso cammino che ha origini antiche quanto l'uomo stesso. Se il XIX secolo ha posto le basi teoriche all'emancipazione femminile, il XX secolo è stato il secolo delle manifestazioni e della presa di coscienza da parte di quello che per secoli era stato etichettato come il "sesso debole". Molte pratiche culturali sono state radicalizzate nella vita di ogni essere umano attraverso l'insegnamento da parte della Chiesa di un modello politico e sociale in cui l'essere donna era considerato quasi una punizione. Una colpa commessa dalla madre di tutte le donne, Eva, e di cui le figlie erano costrette a subirne le conseguenze. La TFdL si inserisce all'interno di questa "verità" e cerca di sconfessarla attraverso un'analisi attenta della società laica e religiosa. A differenza della teologia nera statunitense e la teologia della liberazione latino-americana, quella femminista è da considerarsi una teologia riformista e come tale ascrivibile al filone del femminismo emancipazionista, infatti non cerca di affermare le proprie idee attraverso un'azione rivoluzionaria, bensì cerca di apportare le giuste correzioni interpretative attraverso i canali istituzionali quali le università, i convegni e l'associazionismo. I contributi elaborati da parte delle pioniere della TFdL, nonostante siano stati scritti intorno agli anni sessanta e settanta del Novecento, rimangono i capisaldi di questa branca della teologia della liberazione in quanto molti aspetti sono riscontrabili anche nel nostro secolo. Il maggior limite, conseguenza della impostazione riformista, riscontrabile all'interno della teologia femminista è il *modus operandi* che le teologhe hanno scelto di adottare. Il ricorrere, infatti, a strumenti accademici quali per esempio conferenze o *lectio magistralis* non coinvolge fino in fondo le dirette interessate se pur induce a delle conquiste teoriche recepite e assimilate. A differenza delle teologie della liberazione americane, quella eurostatunitense non si rivolge però alle masse ma alle élites e pertanto rimane al di fuori delle comunità femminile e femminista. Ciò non svaluta l'importante lavoro svolto dalle teologhe femministe che ancora oggi cercano di restituire la dignità deruba-

ta alla donna e lottano per far in modo che le figlie di Eva possano (ri)assumere il loro ruolo di apostole degli apostoli.

Bibliografia

- AGOSTINO, *Questioni sull'Ettateuco*, in Sant'Agostino, [http://www.augustinus.it/italia no/questioni_ettateuco/index2.htm](http://www.augustinus.it/italia/no/questioni_ettateuco/index2.htm).
- AGOSTINO, *Le Nozze e la Concupiscenza*, in Sant'Agostino, http://www.augustinus.it/italiano/questioni_ettateuco/index2.htm.
- BAUMANN GERLINDE, 2014, "La figura della Sapienza: contesti, significati teologia", in N. Calduch-Benages, Maier C. M., *Gli Scritti e altri libri sapienziali*, Trapani: Il Pozzo di Giobbe.
- BEALE FRANCES, 19993, "Double Jeopardy: To Be Black and Female", in Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.
- BÜHRIG MARGA, 1987, *Donne invisibili e Dio patriarcale. Introduzione alla teologia femminista*, Torino: Claudiana Editrice.
- CARR ANNE, 1991, *Grazia che trasforma*, Brescia: Queriniana.
- CORONA CORRIAS MARIA (a cura di), 2007, "Maschio e femmina li creò", in *Studi in ricordo di Maria Teresa Serra vol. II*, Napoli: Jovene Editore.
- DALY MARY, 1990, *Al di là di Dio padre*, Roma: Editori Riuniti.
- DANIÉLOU JEAN, *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in Pontificio Consiglio per i Laici, <http://www.laici.va>.
- D'AQUINO TOMMASO, *Somma Teologica*, Tito P., Centi S., A. Z. Belloni (a cura di), <http://www.documentacatholicaomnia.eu>.
- FLANAGAN BERNADETTE, MALONE MARY T., 2000, *Women and Christianity. Volume one: The First Thousand Years*, Dublino: The Columba Press.
- FORCADES TERESA, 2015, *La teologia femminista nella storia*, Roma: Nutrimenti.
- GRANT JACQUELYN, 1993, "Black Theology and Black Woman", Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.
- GREEN ELIZABETH E., 2011, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*, Torino: Claudiana.
- HOOVER THERESSA, 1993, "Black Women and the Churches", in Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.
- JOHNSON ELIZABETH A. 1992, *She who is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York: Crossroad Publishing Company.
- LÖFSTEDT LEENA, 1997, "Gratiani Decretum. La traduction en ancien français du Décret de Gratien. Ed. critique par LL. Vol. I: Distinctiones", in *Commentationes Humanarum Litterarum 110*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

MILITELLO CETTINA (a cura di), 1985, *Teologia Femminile*, in Valerio A., Palermo: Edizione dell'Opera Universitaria per la Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni Evangelista».

MURRAY PAULY, 1993, “*Black Theology and Feminist Theology*”, in Cone J. H., Wilmore G. S., *Black Theology: A Documentary History Volume One: 1966-1979*, Maryknoll (NY): Orbis Books.

RUSSELL LETTY M., 1977, *Teologia Femminista*, Brescia: Editrice Queriniana.

SCARPA MARA (a cura di), 2014, *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano.

SHLÜSSER FIORENZA ELIZABETH, 2009, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino: Ed. Mirella Corsani Comba Claudiana.

Abstract

L'APOSTOLA DEGLI APOSTOLI: LA TEOLOGIA FEMMINISTA DELLA LIBERAZIONE NEL XX SECOLO

(THE WOMAN APOSTLE OF THE APOSTLES: FEMINIST LIBERATION THEOLOGY DURING XX CENTURY)

Keywords: Feminist Liberation Theology, Black Liberation Theology, XX century, church history, women's history

Between XIX and XX century, the Christian community started to bring into question the principles at the basis of their faith. Black and Latin American theologians used the concepts of race and social class to lay claim to equality inside the Church. In order to challenge the paradigm of the middle-class white men's supremacy, further efforts have been done also by women. The article describes the principal features of the Feminist Liberation Theology across the XX century. By using the concept of *diakonia* elaborated by Russel (1977), the paper will analyze the role of women inside the Black Theology, and their struggle against androcentrism inside the Church. The article aims to point out the new concept of “liberty” that feminist theologians used as the basis of their vindications.

FRANCESCO FRAU
Università degli Studi di Cagliari
ff.frau@gmail.com

STEFANIA MAZZONE

ISTITUZIONI DELL'UCCIDIBILITÀ: INTERPRETAZIONI BIOPOLITICHE DEL NAZISMO

1. *Il "laboratorio"*

Con l'emanazione dell'ordine di Hitler, il 1 settembre 1939, inizia l'operazione "Aktion T-4" la cui responsabilità organizzativa viene attribuita a Phillip Bouhler e Karl Brandt. A capo del programma il gruppo di lavoro di Viktor Brack, capo dell'Ufficio 2 della cancelleria del Führer, subordinatamente alla supervisione di Bouhler e Brandt. Il centro operativo è stabilito a Berlino presso una villetta confiscata ad un ebreo, situata al numero 4 della *Tiergartenstrasse* (da cui il nome del progetto). Entro l'agosto del 1939 si sviluppa la prima fase del progetto che riguarda i bambini, basandosi sulla somministrazione di questionari indirizzati agli ospedali del Terzo Reich con la falsa motivazione dell'istituzione di un censimento sulle malattie e malformazioni al di sotto dei tre anni. Analogamente, in seguito, lo stesso sarà fatto nei confronti dei disabili rinchiusi nelle cliniche psichiatriche. I direttori, comunque ignari del vero scopo del questionario, tendono ad aumentare il numero dei non abili per mantenere "clientela" nel proprio istituto. Il risultato è la "deportazione" degli "inabili" presso uno dei centri di eliminazione muniti di camere a gas camuffate da docce e forni crematori. Ai parenti si inviava successivamente una lettera con avviso di morte per malattia del congiunto, della seguente cremazione, della possibilità di ritirare entro 14 giorni i beni personali del deceduto:

Oggi ho ricevuto la sua lettera proprio quando avevo finito di prepararmi per prendere il treno di mezzogiorno per venire a trovare la mia figliola all'ospedale. Ero paralizzata dallo spavento leggendo la lettera, una cosa del genere è terribile per una madre. Se avessi saputo che un nuovo trasferimento della mia ragazza sarebbe stato possibile avrei insistito per portarmela a casa. Lei mi informa di non sapere dove essa sia stata trasferita. Ma sicuramente non può permettere un trasferimento senza essere a conoscenza di dove andrà,

quindi io esigo di sapere dov'è mia figlia. All'inizio del ricovero io stavo male, perché molte persone mi facevano girare la testa con brutte parole. Da quando ho iniziato a trovare regolarmente la mia figlia Elisabetta, nel reparto per l'assistenza esperta dei bambini creato anche nel vostro ospedale, ho creduto che le mie preoccupazioni iniziali fossero ingiustificate, non è come diceva la gente, pensavo. Fino a oggi ho pensato che la ragazza fosse stata in buone mani. Le chiedo sotto la mia responsabilità di riprendere la ragazza nel Suo ospedale, io la verrò a trovare. E' impossibile per me informare i miei famigliari di quanto è accaduto, mi salteranno addosso, mi diranno: non è possibile che tu, sua madre, non sai dov'è tua figlia. Io non posso fare niente, per prima cosa devo sapere dov'è la mia ragazza. Come già detto, mi sembra impossibile che potete trasferire una ragazza senza aver chiesto prima ai genitori. Se succedesse qualcosa alla ragazza siamo in grado di pagare i funerali (Fontanari-Toresini 2002 in Paolini: 2012: 95-96).

Il progetto eutanasia tra il 1940 e il 1941 aveva ucciso ben 70.634 pazienti definiti come "vite indegne di essere vissute": un numero troppo elevato per passare inosservato e garantire la segretezza dell'operazione. Tra i "beni personali" di questi pazienti, i denti d'oro e il cervello rimanevano al KWI. Diverse voci si alzarono contro il progetto il quale, dal 1941, venne ufficialmente sospeso per proseguire non ufficialmente nella fase detta di "eutanasia selvaggia" con l'aggiunta del progetto "Aktion 14 F 13", dalla sigla usata nei *lager* per registrare i decessi. Questo progetto fu interamente nelle mani delle SS di Himmler e si attuò come "commissioni" di visite mediche nei lager. Di questa fase non abbiamo numeri certi, di certo conosciamo l'estensione del progetto di eutanasia a categorie che non riguardavano più solo i malati mentali, ma principalmente gli ebrei: si stima, certamente per difetto, che alla fine del conflitto questo secondo programma abbia prodotto, tra gli internati dei campi, circa 20.000 cavie umane, direttamente conseguenti alle progettazioni iniziali:

Da segnalare che il progetto eutanasia contro i bambini disabili era portato avanti soprattutto utilizzando iniezioni di scopolamina, morfina e barbiturici. Medicinali forniti dalla Direzione generale per la Sicurezza del Reich (RSHA), in particolare dalla sezione KriPo della Polizia criminale diretta da Arthur Nebe. Mentre l'eutanasia degli adulti era portata avanti grazie all'utilizzo di gas. Gas usato per la

prima volta nel gennaio del 1940 presso la clinica di Brandenburg, alla presenza di Bouhelr, Brandt, Leonard Conti, Herbert Linden del Ministero degli Interni e di Christian Wirth funzionario di polizia e futuro comandante dei reparti destinati alla sorveglianza dell'operazione eutanasia. Da allora l'uso delle camere a gas camuffate da docce proliferò in maniera esponenziale. I cadaveri venivano poi prelevati dagli inservienti delle caldaie che li bruciavano nei forni crematori. L'Aktion T-4 funzionò da apripista dove si allenavano i carnefici che avrebbero poi operato nei lager di sterminio. Infatti, quando nell'agosto 1941 L'Aktion T-4 verso gli adulti fu sospesa, il personale e i mezzi tecnici furono impiegati per l'inizio della "soluzione finale" degli ebrei (Zaffiri 2006: 24-25).

Simbolicamente, gli storici datano l'avvio del programma di eutanasia per i bambini nel 1938:

L'occasione per dare inizio alla reale uccisione di bambini e all'intero progetto di "eutanasia" fu la richiesta per l'uccisione pietosa [...] di un bambino di nome Knauer, nato cieco e mancante di una gamba e di una parte del braccio, che era apparentemente anche "idiota". Le testimonianze rese successivamente su questo caso presentarono discordanze su chi avesse fatto la richiesta e sulla misura della deformità, poiché il caso fu rapidamente mitologizzato. Verso la fine del 1938 o all'inizio del 1939, Hitler ordinò a Karl Brandt, suo medico personale e stretto confidente, di recarsi alla clinica dell'Università di Lipsia dove il bambino era ricoverato per accertare se le informazioni fornite erano corrette e per consultar visi con i medici locali [...]. Brandt fu autorizzato anche a dire a quei medici che qualsiasi procedimento legale contro di loro sarebbe stato annullato per ordine di Hitler. Brandt riferì l'opinione dei medici che "non ci fosse alcuna giustificazione per mantenere in vita"; e (nella sua deposizione al processo ai medici di Norimberga) aggiunse l'affermazione che "nei reparti di maternità si presentano a volte circostanze in cui è del tutto naturale che i medici stessi procedano all'eutanasia, senza bisogno che si faccia parola di questo fatto (Zaffiri 2006: 76).

Si veda, inoltre, l'interrogatorio di Karl Brandt durante il processo di Norimberga ai medici nazisti:

Hitler m'incaricò di occuparmi di quella faccenda e di partire subito per Lipsia per constatare sul luogo se le cose che gli erano state dette rispondevano a verità. Si trattava di un bambino che era nato cieco e sembrava idiota, e a cui inoltre mancavano una gamba e una

parte di un braccio... I medici sostennero che mantenere in vita un bambino simile era veramente ingiustificato. Qualcuno osservò che era più che naturale che negli istituti di maternità, in casi simili, i medici stessi di propria iniziativa somministrassero l'eutanasia, senza star tanto a discutere (Mitscherlich-Mielke 1967: 138).

Quando il programma venne ufficialmente sospeso, nel 1941, erano stati uccisi, considerando solo quelli registrati, circa 5.000 bambini; ma l'ultima uccisione di un bambino per "Aktion T-4" è del 29 maggio 1945 in Baviera, tre settimane dopo la fine della guerra.

Hitler non si assunse mai ufficialmente la responsabilità del progetto, temendo che ciò avrebbe incrinato i rapporti con l'area dell'opinione pubblica cattolica e la Chiesa stessa. Così come una qualche opposizione sorse in seno alla burocrazia statale, tanto da spingere il giudice Kreyssing a protestare ufficialmente con il ministro della Giustizia, Gürtner, per l'illegalità del Programma mai autorizzato ufficialmente. Intanto, da una parte dell'opinione pubblica, dato il notevole impiego di uomini e mezzi per condurre l'operazione, giungevano proteste e movimenti di ritiro dei propri congiunti disabili dagli ospedali, con grandi sforzi economici al fine di ricoverarli presso strutture private, dove "Aktion T-4" non agiva. Ciò induce a considerare la dimensione di classe del fenomeno: furono i figli della classe operaia i più colpiti dall'eutanasia, coloro che non poterono permettersi assistenza privata. Ma anche in ambito scientifico non mancarono, sebbene pochi e per tale motivo di maggior valore, oppositori al progetto:

Uno psichiatra per il quale si dice che l'influenza di Bonhoeffer sia stata determinante fu il professor Hans Gerhard Creutzfeldt di Kiel. Creutzfeldt, che fu uno dei soli due membri del corpo docente di medicina a non iscriversi al partito nazista, fu protetto in qualche misura dal suo decano accademico, che gli fece sapere discretamente fino a che punto potesse spingersi nel suo atteggiamento antinazista. Creutzfeldt si spinse più lontano di ogni altro, e si dice che sia riuscito a proteggere dal progetto tutti o la maggior parte dei pazienti del suo istituto. Uno psichiatra mi disse che era noto che Creutzfeldt aveva attaccato l' "eutanasia" nelle sue lezioni, dichiarando: "Sono assassini!" ed era riuscito a cavarsela perché i nazisti pensavano che fosse un individuo molto eccentrico, o addirittura "un po' matto"[...].

Un solo psichiatra, il professor Gottfried Ewald si oppose apertamente al progetto di uccisione medica. Ewald godeva di sufficiente considerazione presso il regime per essere invitato a diventare un dirigente nel progetto di uccisione medica, ma aveva un umanitarismo personale e professionale sufficiente per poter rifiutare tale invito per ragioni di principio e abbastanza coraggio per far pervenire la sua estesa critica del programma ad alte autorità mediche (Mitscherlich-Mielke 1967: 115).

È da considerare inoltre, nell'ambito delle proteste al progetto, l'importantissimo ruolo svolto da alcuni pastori luterani, come Wurm e Braune e alti esponenti della Chiesa cattolica. Già nel 1933, infatti, privatamente, il cardinale di Monaco di Baviera, Michael von Faulhaber scrisse una lettera al regime contro il programma, ma fu il 26 giugno 1942 che i vescovi tedeschi prepararono una lettera pastorale, letta in ogni chiesa il 6 luglio 1941, allo scopo di promuovere la protesta:

Secondo la dottrina cattolica esistono senza dubbio comandamenti che non sono vincolanti quando l'obbedienza ad essi richiede un sacrificio troppo grande, ma esistono sacri obblighi di coscienza dai quali nessuno ci può liberare e a cui dobbiamo adempiere anche a prezzo della morte stessa. In nessuna occasione e in qualsiasi circostanza un uomo può – eccetto in guerra e per legittima difesa – prendere la vita di una persona innocente (Lifton 2013: 37).

Bisogna certamente considerare che la Chiesa cattolica in Germania, al contrario delle Chiese protestanti, non si identificava nello spirito maggioritario della Nazione. La storia della emarginazione dei cattolici in quell'area aveva reso la Chiesa sostanzialmente minoritaria rispetto alla cultura e ai sentimenti nazional-patriottici. D'altro canto la stessa Chiesa cattolica era ispirata, non solo in Germania, da forti sentimenti antisemiti: ciò consentirà allo stesso clero l'atteggiamento di sostanziale indifferenza nei confronti dello sterminio degli ebrei, anche se la comunità ebraica clandestinamente divulgò i testi della protesta cattolica nell'ambito dell'opinione pubblica, sperando in un sostegno popolare. Si pensi al noto sermone del "Leone di Münster":

La protesta cattolica più vibrante contro l' "eutanasia" fu il famoso sermone del conte Clemens von Galen, allora vescovo di Münster. Il sermone fu tenuto il 3 agosto 1941, esattamente quattro domeniche dopo che l'importantissima epistola pastorale dei vescovi tedeschi era stata letta dal pulpito di ogni chiesa cattolica del paese; la lettera riaffermava gli "obblighi di coscienza" di opporsi all'eliminazione di vita "innocente", "anche se ciò dovesse costarci la vita". La prima parte del sermone di von Galen esplorava il tema biblico di come "Gesù il Figlio di Dio, pianse", di come persino Dio pianse "a causa della stupidità, dell'ingiustizia... e del disastro che ne conseguì". Poi, dopo aver dichiarato: "E' una cosa terribile, ingiusta e catastrofica quando l'uomo oppone la sua volontà alla volontà di Dio", von Galen citò la lettera pastorale del 6 luglio, e chiarì che la "cosa... catastrofica" a cui pensava era l'uccisione di pazienti psichiatrici innocenti e "una dottrina che autorizza la morte violenta di persone invalide e di persone anziane". Egli dichiarò inoltre di avere "prodotto accuse formali" alla polizia e alle autorità legali di Monaco per le deportazioni da un vicino istituto (Lifton, 2013: 130).

Il sermone fu divulgato clandestinamente da cattolici, protestanti ed ebrei e lanciato sotto forma di volantini dalla Royal Air Force britannica sull'esercito tedesco. Ciò valse l'opinione di Bormann sulla necessità della pena di morte per il Vescovo. Ma fu lo stesso Goebbels, preoccupato della reazione delle componenti cattoliche delle truppe tedesche al fronte, a suggerire a Hitler di soprassedere per "fare i conti" a guerra finita. Appare, dunque, ampiamente condivisibile il giudizio di Lifton sulla complessità della protesta tedesca al programma "eutanasia" e sulla forza che alcune componenti, sostanzialmente religiose, ebbe nel contrastare il progetto, piuttosto che un molto più proficuo "ammutinamento" della componente medica, che non avvenne mai:

Forse non avremmo potuto attenderci dalla professione medica o psichiatrica una condanna etica così appassionata come quella del vescovo von Galen. Avremmo però potuto sperare in una presa di posizione così generale e moralmente chiara come quella del pastore Braune o in un impegno verso i propri pazienti così devoto e tenace come quello del pastore Bodelschwingh. Le più vicine a una tale dedizione ai propri pazienti sono le azioni e la perorazione del dottor Ewald. Egli fu però limitato nella sua azione – e altri medici lo furono più di lui- dai suoi legami col nazismo, dalla tradizione tedesca di

remissività degli psichiatri e dei medici all'autorità governativa e, più in generale, da lacune di carattere etico nella professione del medico nel Novecento. Non dico questo per conferire un'aura di eroismo alle Chiese nella loro totalità: la maggior parte dei capi religiosi protestanti e cattolici o cooperarono con i nazisti, o non fecero nulla. Intendo dire piuttosto che il tentativo nazista di mistificazione medica dell'eccidio non fu smascherato primariamente da psichiatri o da altri medici, molti dei quali furono direttamente implicati nell'esecuzione del programma, ma da alcuni capi ecclesiastici, i quali diedero voce alle ambascce e alla rabbia di famiglie martirizzate, attingendo a una passione etica che derivava dalle proprie tradizioni religiose (Lifton 2013: 132).

Così, von Galen, nel suo famoso sermone, non teme di fare riferimento all'impostazione teorica del programma nazista, e di scuotere le stesse coscienze della popolazione tedesca:

Si dice di questi pazienti: sono come una macchina vecchia che non funziona più, come un cavallo vecchio che è paralizzato senza speranza, come una mucca che non dà più latte. Che cosa dobbiamo fare di una macchina di questo genere? No, non voglio spingere il paragono all'estremo... Qui non stiamo parlando di una macchina, di un cavallo, né di una mucca... No, stiamo parlando di uomini e donne, nostri compatrioti, nostri fratelli e sorelle. Povere persone improduttive, se volete, ma ciò significa forse che abbiano perduto il diritto a vivere? (Lifton 2013: 130-131).

Sospeso ufficialmente il Programma T4, il 27 agosto 1941, il personale impiegato complessivamente nell'operazione, maturò un "curriculum" sui metodi di utilizzo delle camere a gas, che venne reimpiegato dopo poco per la realizzazione della "soluzione finale della questione ebraica" anche con ruoli di comando: l'eccidio di massa stava appena cominciando.

Poi vennero i nazisti. Non si cominciò subito con lo sterminio; non si cominciò subito con le camere a gas e i crematori, ma con l'obbedienza cieca, con il mito di una razza superiore. Cominciarono le teorie naziste sulle "vite indegne di essere vissute"; ai medici di fede nazista, specialmente per coloro che avevano frequentato l'Accademia di Medicina delle SS, si apersero infinite possibilità di compiere esperimenti; senonché, in luogo delle cavie e dei topi, que-

sti medici SS lavorarono con gli esseri umani. E questi esperimenti non approdarono a nuove acquisizioni scientifiche. Furono spesso condotti per puro divertimento; si trattò dell'esplosione di quel sadismo che è, represso dalla paura e dalla legge, probabilmente in ogni individuo. Per i medici nazisti questa paura si dissolse e il campo d'azione fu libero; fu loro permesso di "sperimentare" e di godere delle altrui sofferenze. La maggior parte di questi sperimentatori è sopravvissuta alla guerra; le cavie umane no. Oppure, coloro che sopravvissero, rimasero mutilati per sempre e sono testimoni viventi dei crimini della medicina nazista (Wiesenthal in Sterpellone 1979: 5).

2. Il modello biocratico

La tragedia della *Shoah* ha inaugurato, in ambito storico e filosofico, il fiorire di studi e di teorie intorno al campo di sterminio come fenomeno reale e al "campo" come modello interpretativo. Un contributo determinante è certamente quello offerto dalle elaborazioni di Foucault che ha impostato la possibilità di definizione di concetti quali quello di bio-politica¹, presente fino all'ipotesi della "nuda vita" di Agamben, attraverso le definizioni di "non-luoghi" di Augé. Hannah Arendt, invece, che pur lucidamente ha individuato la funzione dei campi di sterminio e del concetto stesso di "campo" quale "laboratorio" per la sperimentazione del dominio totale², non coglie il senso inverso del processo: la trasformazione della vita vera in "campo" sperimentale. In realtà, lo stesso Agamben riconosce la centralità della definizione di Karl Löwith a proposito della "politicizzazione della vita" e la considera indispensabile per la concettualizzazione del "campo" stesso:

Questa neutralizzazione delle differenze politicamente rilevanti e lo slittare della loro decisione si sono sviluppati a partire dall'emancipazione del terzo stato e dalla formazione della democrazia borghese e dalla sua trasformazione in democrazia industriale di massa fino al punto decisivo, in cui essi sono ora rovesciati nel loro opposto: in una totale politicizzazione [...] di tutto, anche degli ambiti vitali apparentemente neutrali. Così cominciò nella Russia marxista

¹ Su questo argomento si vedano, tra gli altri: Esposito (2004; 2008; 2015); Bazzicalupo (2006; 2010)

² Cfr. Forti (2001; 2006; 2011).

quello stato del lavoro che è più intensivamente statale di quanto sia mai avvenuto negli stati dei sovrani assoluti, nell'Italia fascista uno stato corporativo, che regola normativamente oltre al lavoro nazionale anche il *Dopolavoro* e tutta la vita spirituale e nella Germania nazionalsocialista uno stato integralmente organizzato, che politicizza attraverso le leggi razziali anche la vita che era stata fin allora privata (Löwith 1984: 33).

Deleuze e Guattari elaborano, per il medesimo concetto di “campo”, l’idea rizomatica di “riterritorializzazione del deterritorializzato” collegato al concetto di “Ebreo” come “errante”³. Nel campo vige, dunque, lo “stato d’eccezione” che fonda e costituisce il potere sui corpi prepolitici, sulla nuda vita. *L’Homo sacer* di Agamben è la stessa condizione del *lupus* di Hobbes: colui che non può essere sacrificato, reso sacro, colui che può essere ucciso, il bandito tra umano e ferino. Si tratta di un’elaborazione della stessa teoria di Schmitt sullo stato d’eccezione che rinviene il fondamento ideologico delle pratiche politiche del confinamento nei campi. Nel nostro tempo, queste stesse pratiche assai diffuse, sia nella forma tradizionale che nella forma post-moderna, sono occultate, ed è proprio la teoria di Agamben, quale teologia politica, a definire la sovranità come “decisione” sullo stato d’eccezione. Un contributo fondamentale, poi, sulla questione della “decisione” è quello di Pier Paolo Portinaro che in *L’imperativo di uccidere. Genocidio e democidio nella storia*, fornisce un’analisi storico-filosofica dei genocidi e dei totalitarismi del Novecento, per individuarne la comune linea nella «superfluità della vita umana rispetto agli obiettivi del potere che la domina»⁴. Per intendere la tradizione interpretativa di questi autori bisogna ritornare all’origine stessa della tradizione politica occidentale risalente alla distinzione aristotelica tra *bios*, inteso come vita civile, sociale, politica, e *zoe*, inteso come vita puramente animale. La sospensione del *bios politikos*, come sospensione della dimensione politica, tipicamente umana, e della sua funzione sociale e civile, è esercitata dal potere che decide lo stato

³ «La terra cinta, inglobata, surcodificata, coniugata come oggetto di un’organizzazione mortuaria e suicida che la circonda da ogni parte» (Deleuze-Guattari 2010: 709).

⁴ Cfr. Portinaro (2017).

d'eccezione e esprime il dominio sulla nuda vita, lo stato di natura, la dimensione della vita come *zoe*:

Sovrano è chi decide sullo stato di eccezione. Questa definizione può essere appropriata al concetto di sovranità, solo in quanto questo si assuma come concetto limite. Infatti concetto limite non significa un concetto confuso, come nella terminologia spuria della letteratura popolare, bensì un concetto relativo alla sfera più esterna. A ciò corrisponde il fatto che la sua definizione non può applicarsi al caso normale, ma a un caso limite. Risulterà dal seguito che qui con stato d'eccezione va inteso un concetto generale della dottrina dello Stato, e non qualsiasi ordinanza d'emergenza o stato d'assedio. Il fatto che lo stato d'eccezione sia eminentemente appropriato alla definizione giuridica della sovranità ha una ragione sistematica, di logica giuridica. Infatti la decisione intorno alla eccezione è decisione in senso eminente, poiché una norma generale, contenuta nell'articolo di legge normalmente vigente, non può mai comprendere un'eccezione assoluta e non può perciò neppure dare fondamento pacificamente alla decisione che ci si trova di fronte a un vero e proprio caso d'eccezione. [...] Lo schema astratto che è stato proposto come definizione della sovranità (sovranità è il potere sovrano supremo e non derivato) può essere mantenuto oppure no, senza che ne derivi una grossa differenza di ordine pratico o teorico. In generale non si disputa intorno a un concetto in sé, quanto meno nella storia della sovranità: si disputa intorno al suo concreto impiego, cioè su chi in caso di conflitto decida dove consiste l'interesse pubblico o statale, la sicurezza e l'ordine pubblico, la *salut public* e così via. Il caso d'eccezione, il caso non descritto nell'ordinamento giuridico vigente, può al massimo essere indicato come caso di emergenza esterna, come pericolo per l'esistenza dello Stato o qualcosa di simile, ma non può essere descritto con riferimento alla situazione di fatto. Solo questo caso rende attuale la questione relativa al soggetto della sovranità, che è poi la questione della sovranità stessa. Non si può affermare con chiarezza incontrovertibile quando sussista un caso d'emergenza, né si può descrivere dal punto di vista del contenuto che cosa possa accadere quando realmente si tratta del caso estremo di emergenza e del suo superamento. Tanto il presupposto quanto il contenuto della competenza sono qui necessariamente illimitati. Anzi dal punto di vista dello Stato di diritto non sussiste qui nessuna competenza. La costituzione può al più indicare chi deve agire in un caso siffatto. Se quest'azione non è sottoposta a nessun controllo, se essa non è ripartita in qualche modo, secondo la prassi della costituzione dello Stato di diritto, fra diverse istanze che si controllano e si bilanciano a vicenda, allora diventa automaticamente chiaro chi è il

sovrano. Egli decide tanto sul fatto se sussista il caso estremo di emergenza, quanto sul fatto di che cosa si debba fare per superarlo. Egli sta al di fuori dell'ordinamento giuridico normalmente vigente e tuttavia appartiene a esso poiché a lui tocca la competenza di decidere se la costituzione *in toto* possa essere sospesa. Tutte le tendenze del moderno sviluppo dello Stato di diritto concorrono a escludere un sovrano di questo senso (Schmitt 1972: 33-35).

Si definisce così un “dentro” e un “fuori” della città, secondo quanto già evidenziato dal modello sofocleo di Antigone, dove la città stessa definisce il confine antropologico. Il concetto di “campo” crea, dunque, un “fuori” controllato, prodromo di un “dentro” biopoliticizzato. Il concetto stesso di “eccezione”, “scandalo”, viene a cadere nell’ambito dell’ipotesi dell’*Homo sacer*. La dimensione politica si fonda, così, sul puro *zoe* e diventa *nomos*. Questo il motivo dell’esigenza di una ridefinizione del concetto stesso di “sterminio”:

Da questo punto di vista, l’aver voluto restituire allo sterminio degli ebrei un’aura sacrificale attraverso il termini “olocausto” è un’irresponsabile cecità storiografica. L’ebreo sotto il nazismo è il referente negativo privilegiato della nuova sovranità biopolitica e, come tale, un caso flagrante di *homo sacer*, nel senso di vita uccidibile e in sacrificabile. La sua uccisione non costituisce perciò, né un’esecuzione capitale, né un sacrificio, ma solo l’attuazione di una mera “uccidibilità” che inerisce alla condizione di ebreo come tale. La verità difficile da accettare per le stesse vittime, ma che pure dobbiamo avere il coraggio di non coprire di veli sacrificali, è che gli ebrei non sono stati sterminati nel corso di un folle e gigantesco olocausto, ma letteralmente, come Hitler aveva annunciati, “come pidocchi”, cioè come nuda vita. La dimensione in cui lo sterminio ha avuto luogo non è né la religione né il diritto, ma la biopolitica (Agamben 1995: 126-127).

L’ipotesi della teologia politica della sovranità sulla nuda vita diviene non “follia” della storia, ma una razionalizzazione della stessa evoluzione dell’ipotesi originariamente hobbesiana. Gli studi critici intravedono proprio qui la grande contraddizione della cultura tedesca, la tensione dei concetti in campo: tra il recupero originario del mito fondativo, col suo portato etnico-razziale, quale prodotto di una metafisica dell’irrazionale e la caratteristica dell’illuminismo stesso,

l'estrema razionalizzazione dagli esiti positivistici e dunque tassonomici e classificatori. Si guardi alla stessa razionalizzazione giuridica:

Lo Stato nazionale deve riacquistare ciò che nel presente è tralasciato da tutte le parti. Deve porre la razza alla base dell'esistenza generale. Deve preoccuparsi di mantenerla incontaminata. Ha il dovere di affermare che il bambino è il bene più prezioso di un popolo. Deve permettere che soltanto chi non è malato procrei figli, che sia contro la morale il generare bambini quando si è malati o difettosi, e privarsi di ciò risulta di più alto pregio. [...] Lo Stato deve servirsi per attuare ciò delle più moderne scoperte mediche. Deve affermare che è incapace di procreare chi soffre di una malattia evidente o chi porta tare ereditarie e che quei mali può tramandare ai suoi discendenti e causare in realtà questa incapacità. [...] Chi è malato o indegno nel corpo o nello spirito non è giusto che riproduca i suoi patimenti nel corpo di un bambino. [...] Lo Stato deve, con l'educazione, chiarire agli uomini che l'essere malati e fragili non è scandaloso, ma solo una sfortuna degna di pietà, e che è crimine e vergogna perdere l'onore e mostrare egoismo perpetuando il male e i difetti in creature senza colpa. [...] Basterebbe per seicento anni non permettere di procreare ai malati di corpo e di spirito per salvare l'umanità da un'immane sfortuna e portarla ad una condizione di sanità oggi pressoché incredibile. Quando sarà tradotta in realtà, consciamente e ordinatamente, e agevolata la facoltà di generare della parte più sana della nazione, si otterrà una razza, che almeno alle origini, si sarà liberata delle cause del presente abbruttimento fisico e spirituale (Hitler 2015: 40-41).

Come rilevano gli studi di Nicolao Merker (2001) e di Francesco Tuccari (2000), la forma più netta di populismo fu proprio, e continua ad essere, quella che fa coincidere popolo, nazione, razza, nel senso di stirpe. Proprio l'Illuminismo positivistico, specie nelle discipline mediche, e l'espansionismo territoriale, crearono il terreno fertile per quel tipo di populismo etnico che sfociò nell'inevitabile sterminio. Così, dagli scritti del direttore dell'istituto di patologia di Bonn, Ribbert, sulle "malattie razziali", al darwinismo sociale di origine anglosassone di Karl Pearson, si costruisce una cultura "scientista" della nazione:

In Germania la fusione dei concetti di razza, nazione e Stato si era incontrata con idee già sostenute da parecchi biologi. Il loro capofila, lo zoologo evoluzionista Ernst Haeckel, amava indicare a modello la

selezione genetica praticata nella Sparta antica. Vi si aggiungeva la sua convinzione, scientificamente assurda, che le razze si distinguerebbero tra loro tanto radicalmente quanto le specie animali, una tesi poi avidamente ripetuta da Hitler; e che perciò lo Stato dovesse con ogni mezzo preservare la razza ariana o nordica, superiore creatrice di tutti i valori in Europa, dal mescolamento con le razze inferiori. Queste idee, propagandate dall' "Archivio di biologia razziale e sociale" e dalla "Società per l'igiene razziale" fondata nel 1905, ebbero una diffusione enorme (Merker 2000: 185-186).

Infatti, lo zoologo interprete del darwinismo sociale tedesco e autore della definizione del termine "ecologia", nel suo testo *Meraviglie della vita*, del 1903, propone di tornare alla cultura spartana dell'eliminazione, in questo caso tramite morfina, dei più deboli. Si tratta di sordi, muti, idioti, portatori di malattie genetiche, incurabili, un progetto eugenetico per una teocrazia razziale:

Si può parlare dello Stato nazista come di una "biocrazia". Il modello cui ci si ispira in tal caso è quello di teocrazia, un sistema di governo per opera di sacerdoti che si arrogano prerogative divine. Nel caso della biocrazia nazista, la prerogativa divina era quella della cura attraverso la purificazione e la rivitalizzazione della razza ariana: "Da un meccanismo morto, che può solo rivendicare l'esistenza per l'esistenza, deve formarsi un organismo vivo col fine esclusivo di servire un'idea superiore". Come in una teocrazia lo Stato stesso non è altro che un veicolo del disegno divino, così nella biocrazia nazista lo Stato non era altro che un mezzo per realizzare "una missione del popolo tedesco sulla terra": quella di "raccolgere e conservare di questo popolo i più preziosi fra gli elementi originari della razza... di sollevarli... ad una posizione di predominio". La biocrazia nazista deriva da una teocrazia classica per il fatto che in essa i preti biologici non esercitavano effettivamente il governo. I chiari governanti erano Adolf Hitler e la sua cerchia, non i teorici della biologia e neppure i medici. La differenza, però, è tutt'altro che assoluta: persino in una teocrazia governanti altamente specializzati possono avanzare varie pretese a un'autorità sacerdotale. In ogni caso, l'autorità nazista fu affermata nel nome del superiore principio biologico (Lifton 2013: 33-34).

Nello stesso anno del proclama sulla purezza razziale dello Stato, il 1920, si assiste all'enunciazione dei 25 punti del programma politico del partito nazionalsocialista dei lavoratori

tedeschi e alla pubblicazione del saggio di Karl Binding e Alfred Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (Binding-Hoche 2012). L'occasione non appare una coincidenza. Al punto 4 del programma hitleriano, infatti, viene definito il *Volk* come comunità di sangue germanico, dunque da tenere incontaminato, coincidendo equilibrio politico e equilibrio biologico. L'attacco principale riguarda, quindi, il concetto di individualità che perde sostanza e si asserva a quello di comunità. Si guardi infatti all'enunciato del punto 10:

Il primo dovere di ogni cittadino dello Stato deve essere quello di creare con le membra e con lo spirito. L'attività di ogni singolo non deve urtare gli interessi della comunità, ma deve esercitarsi nell'ambito dell'attività generale ed essere utile a tutti (Hofer 1944: 25).

È importante sottolineare, come si è già visto, che i presupposti teorici per un'argomentazione sul valore della vita e della sua dignità di vivere si ritrovano in radici positivistiche in auge già dalla fine dell'Ottocento fino agli inizi del Novecento. Dunque la teorizzazione del punto 21 del programma risulta anticipata da diversi lavori intorno all'eutanasia che evidenziano la necessità del vigore fisico per una vita degna di essere vissuta:

Lo Stato deve provvedere a migliorare la salute pubblica, proteggendo la madre e il fanciullo, vietando il lavoro giovanile, rafforzando la prestanza fisica mediante l'istituzione di ginnastica e sport obbligatori, dando il massimo appoggio a tutte le associazioni che si occupano della educazione fisica della gioventù (Hofer 1944: 27).

Il progetto di sterilizzazione fu attuato ufficialmente dal 1933 al 1939. Il 14 luglio 1933 venne discussa dal parlamento tedesco la *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses* («Legge sulla prevenzione della nascita di persone affette da malattie ereditarie»). Poiché il 20 luglio era prevista la firma del Concordato con la Chiesa cattolica si ritenne più opportuno posticipare la promulgazione della legge al 25 luglio. Essa prevedeva la sterilizzazione di circa 410.000 malati tra cui: schi-

zofrenici, epilettici, ciechi, sordi, ritardati, alcolisti. La stima delle sterilizzazioni reali, nonostante le proteste e i ricorsi, si aggira intorno al numero di 350.000. Ma bisogna sottolineare che la sterilizzazione coatta non era un progetto proprio del nazismo: leggi di sterilizzazione coatta per l'eliminazione delle disabilità, ma anche per motivi razziali, esistevano già negli Stati Uniti, in Svizzera, in Svezia, dove dal 1935 al 1976 vennero sterilizzate 62.000 persone. La Chiesa "ufficiale" si oppose in Germania, come nel caso dell'arcivescovo Clemens August von Galen, ma le suore erano ben presenti nei luoghi della sterilizzazione e dell'eutanasia. Questa operazione fu condotta, soprattutto, dal "Kaiser Wilhelm Institutes", organizzazione a cui aderì anche lo stesso Rüdin e sostenuto fino alla fine, ironia della sorte, da finanziamenti provenienti dal mondo ebraico. L'Istituto, fondato nel 1911, fu una grande organizzazione che produsse studiosi di fama e prestigiosi. L'istituto di psichiatria risiedeva a Monaco Di Baviera, finanziato dalla divisione medica della Rockefeller Foundation, condotto sotto la guida del grande psichiatra prof. Emil Kraepelin. Questi era stato professore ad Heidelberg e portava con sé un *team* di primo ordine, incluso il neuro-psichiatra Alois Alzheimer e il direttore del dipartimento genealogico Rüdin, tutti scienziati che nel 1933 contribuirono alla definizione di due delle categorie di cittadini da sterilizzare: schizofrenici e bipolari. Nel 1939 l'Istituto passava nelle mani delle SS sotto la direzione della sua organizzazione di ricerca: "SS-Ahnenerbe forschungs und lehrn-gemeinschaft" o "Deutsche Ahnenerbe - Studiengesellschaft für GeistesurgeschiChte" (Società SS per lo studio e le ricerche sull'eredità ancestrale o Eredità tedesca degli avi - Società di studi sulla preistoria dello Spirito). Il dipartimento di antropologia, sotto la guida del barone dr. Otman von Verschuer e del suo assistente Joseph Mengele, si distinse, poi, nel lavoro sul progetto di ricerca sui gemelli con disumane sperimentazioni. Particolarmente attivo, in questa operazione di rigenerazione nazional-patriottica della ricerca scientifica, fu l'istituto di ricerca sul cervello del KWI a Berlino. Il programma della ricerca sul cervello dell'istituto fu portato avanti dal prof. Julius Hallervorden, il quale colse l'opportunità straordinaria di aumentare la collezione di cer-

velli per la ricerca. Così lo stesso professore ottenne nel 1947 la nomina di direttore del dipartimento di Istopatologia cerebrale, grazie all'intervento di Spatz. La sede di Brandenburg diverrà un "Asilo di Stato" nel 1939, luogo di eutanasia per bambini e adolescenti, continuando ad "operare" fino al 1945. Tra i bambini di questo "asilo" Hallervorden scelse personalmente i candidati alla dissezione del cervello.

3. La cultura e lo sterminio

Si ripropone la questione della tensione concettuale tra metafisica e scienza nell'ambito della cultura tedesca ottocentesca. Adorno, di fronte all'insopportabile contraddizione tra cultura e sterminio, avanza la risposta dell'ineluttabilità del silenzio, quell'indicibile proposto da Beckett in *Finale di partita*, l'incomunicabilità stessa del teatro dell'assurdo. Ma sarà lo stesso Adorno, successivamente, in *Dialettica negativa*, ad affermare la potenza salvifica del fare poesia, pure nella permanenza storica dello stretto nesso tra barbarie e cultura. Il nazismo diverrebbe, dunque, proprio l'esito dell'incontro tra l'Illuminismo razionalista e positivista tedesco, con il recupero dell'irrazionalità del mito:

Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche, dice molto di più che essa, lo spirito, non sia riuscito a raggiungere e modificare gli uomini. In quelle regioni stesse con la loro pretesa enfatica di autarchia, sta di casa la non verità. Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura. Poiché essa si è restaurata dopo quello che è successo nel suo paesaggio senza resistenza, è diventata completamente ideologia, quale potenzialmente era dopo che, in opposizione all'esistenza materiale, presume di soffiare la luce, offertale dalla divisione tra lavoro corporale e spirito. Chi parla per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e miserevole diventa collaborazionista, mentre che si nega alla cultura, favorisce immediatamente la barbarie, quale si è rivelata essere la cultura. Neppure il silenzio fa uscire dal circolo vizioso: esso razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità

oggettiva, e così la degrada ancora una volta a menzogna. [...] La teologia della crisi registrò ciò contro cui si rivoltò astrattamente e quindi invano: il fatto che la metafisica sia fusa con la cultura. L'assolutezza dello spirito, aureola della cultura, era lo stesso principio che instancabilmente fece violenza a ciò che faceva finta di esprimere. Nessuna parola risuonante dall'alto, neppure teologica, ha un suo diritto di essere imm modificata dopo Auschwitz. La sfida delle parole tramandate; la croce, se Dio lo permetterà e non invece interverrà irato, eseguì sulle vittime ancora una volta il giudizio che Nietzsche già da tempo aveva formulato sulle idee[...]. Così è finita la metafisica (Adorno 1970: 331-332).

Prima della necessità del silenzio, non aveva parlato, però, l'irrazionalità della follia, ma la razionalità della scienza. Preceduto dalle ipotesi eugenetiche di medici quali Alfred Hegar, che nel 1911 propone la soppressione dei malati e dei terminali per fortificare la società, o da quelle di Alexander Elster che si chiede se tali vite non debbano piuttosto essere paragonate al nulla⁵, il lavoro di Karl Binding si snoda attraverso fasi preliminari di proposte di riforma giuridica intorno al tema dell'eutanasia. Lo studio parte dall'osservazione del Codice penale tedesco del 1871 che riguardo all'omicidio poneva la possibilità di mitigare le pene per l'«aiutante» del suicida. Secondo una pretesa logica stringente, Binding introduce la necessità della qualificazione del concetto di «vita» come bene giuridico:

Se infatti la legge, così come essa è, dimostra già di sapere operare delle differenze tra tutela assoluta e tutela attenuata della vita (contemplando lo stato di necessità e la legittima difesa come possibili «cause di giustificazione» dell'omicidio e trattando sul piano delle sanzioni come ipotesi di minore gravità, ferma restando la sua natura illecita, l'omicidio del consenziente), bisogna ricavarne che essa riconosce la differenza tra i casi in cui la vita è ancora suscettibile di essere definita un bene per quelli in cui non lo è più. Ne consegue che, poiché le vite degli idioti incurabili non sono certamente un bene per chicchessia, la loro soppressione andrebbe liberalizzata e che vi dovesse dar corso posto al riparo da qualsivoglia conseguenza penale. Una terza categoria, in qualche misura assimilabile alle due pre-

⁵ Cfr. Weindling (1991); Cassese (2011).

cedenti – malati terminali che abbiano espresso il loro consenso e dementi cronici – potrebbe essere costituita da coloro che, trovandosi in uno stato clinicamente irrecuperabile e privi di coscienza, qualora si possa ragionevolmente supporre che avrebbero accettato di essere uccisi ove avessero avuto modo di farlo. Anche questi rientrano, secondo Binding, nella categoria delle persone la cui vita non è più utilmente spendibile e, pertanto, non meritevole di difesa da parte dell'ordinamento (De Cristofaro-Saletti 2012: 13).

Ne riceve definizione anche lo stesso concetto di “bene giuridico” che rientra, in tal modo, nella decisione dello Stato intorno a ciò che in una comunità debba essere difeso. Da qui la proposta di una commissione di Stato, composta da uno psichiatra, un giurista e un medico, in grado di valutare l'“uccidibilità” di una vita⁶. Se il ragionamento sul diritto alla morte, in termini di assoluta volontarietà e privatezza, può avere certamente la dignità del dibattito, il caso di queste elaborazioni tedesche prenaziste pone l'inquietante visione di un profetismo dello sterminio nei termini della messa in forma giuridica, dunque positiva, di alcuni fondamenti morali prodromi di terribili aberrazioni. Si guardi alla divisione in gruppi di “aspiranti all'eutanasia” e alla loro definizione. Il primo gruppo riguarda i malati incurabili che scelgano la morte, il gruppo intermedio è quello più problematico, poiché si tratta di individui in stato di coma, ma sul secondo gruppo, quello dei “dementi incurabili” si assiste a delle definizioni formali di ipotesi di merito assai significative:

Essi non hanno né la volontà di vivere, né quella di morire. Così da parte loro non vi è alcun esplicito consenso alla soppressione, che d'altronde non urta contro alcuna volontà di vita che dovrebbe essere infranta. La loro vita è assolutamente priva di scopo, anche se essi non la percepiscono come insopportabile. Per i loro congiunti, così come per la società, essi costituiscono un carico terribilmente pesan-

⁶ Cfr. Binding (1927). Questa concezione fu duramente criticata da Arturo Rocco il quale, a proposito della definizione di “bene giuridico” di Binding, così scrive: «Una definizione che manca del definito [...] la definizione del bene giuridico come quel qualcosa che alla comunità giuridica *interessa* di mantenere illeso e che il legislatore perciò tutela mediante norme giuridiche è [...] vaga, incerta, se non può dirsi addirittura che manchi completamente» (Rocco 1932: 108-109).

te. La loro morte non lascerà il minimo vuoto – eccetto, forse, che nell'animo della madre o di chi li ha fedelmente assistiti. Dal momento che hanno bisogno di cure impegnative, essi creano *la premessa perché sorga una professione il cui scopo è quello di prolungare per anni e decenni vite assolutamente indegne di essere vissute*. Non si può negare che si tratti di un terribile controsenso, di un uso distorto dell'energia vitale per scopi immeritevoli. *Di nuovo, non trovo né dal punto di vista giuridico, né sociale, né etico, né religioso assolutamente alcuna ragione per non liberalizzare la soppressione di questi individui, che delineano una terribile immagine rovesciata delle persone autentiche e destano orrore pressoché in chiunque li incontri*. [...] In epoche di più elevata moralità – nella nostra ogni eroismo è andato perduto – ci si sarebbe liberati di queste povere persone nella piena ufficialità. Ma oggi, nel nostro infiaccamento morale, chi ammetterebbe la fondatezza del riconoscimento di questa necessità? Così, oggi, occorrerebbe chiedere: chi potrebbe e dovrebbe essere autorizzato a questa soppressione? *Mi verrebbe da pensare, anzitutto, ai parenti che li assistono e la cui vita è gravata lungamente e pesantemente dall'esistenza del bisognoso, anche quando questi abbia trovato accoglienza in un istituto per idioti, e poi ai tutori – qualora gli uni o gli altri richiedano l'autorizzazione*. Difficilmente, il diritto di inoltrare una siffatta richiesta potrà essere dato ai direttori di questi istituti per la cura dei soggetti mentalmente deboli. Direi anche alla madre, che nonostante la condizione del figlio non ha smesso di amarlo, si riconosca il potere di opporsi, se ella si fa direttamente carico dell'assistenza o la garantisca. La cosa migliore sarebbe fare richiesta nel momento in cui venisse certificata la deficienza mentale (Binding-Hoche 2012: 67).

Dopo quanto detto sui “nobili” e “civili” precedenti della visione nazista, ad una attenta analisi del testo giuridico-scientifico di Binding e Hoche non può sfuggire la presenza di una storia culturale ampiamente consolidata che attraversa epoche e luoghi “insospettabili”. Probabilmente per questa portata intellettuale, il testo sul “diritto”, si direbbe quasi “dovere”, alla morte dei malati mentali, rimane talmente efficace da essere continuamente preso a giustificazione dalla difesa dei medici del processo di Norimberga. Come rileva Friedlander nel suo testo sul genocidio nazista, gli imputati rivendicarono la propria azione di garanzia di una “morte pietosa” a coloro che mancavano di volontà di vivere, secondo le riportate definizioni di Binding e Hoche, trovandosi in condizioni giustificative migliori, poiché “scientifiche”, rispetto ai loro colleghi

gerarchi che si appellarono alla semplice obbedienza nei confronti della disciplina gerarchica:

Nella storia dei processi contro militari e burocrati del governo nazista – esemplare resta a tal proposito il caso di Adolf Eichmann – un ricorrente argomento utilizzato dagli imputati per attenuare le proprie responsabilità era l'appello ai vincoli di subordinazione gerarchica. Si riconosceva il carattere illegale della condotta tenuta, ma si dichiarava l'impossibilità di sottrarsi agli ordini se non a rischio della vita. In questo caso ci si trova di fronte a una diversa tattica difensiva: si contesta, cioè, che l'eliminazione dei malati potesse essere rubricata come omicidio, poiché l'omicidio implica la cancellazione della vita della vittima contro la sua volontà. Mancando questa volontà, non si sarebbe dunque trattato di omicidio, ma di liberazione dalla sofferenza di una vita sacrificata e dimezzata. Paradossale rovesciamento della realtà, che mostra come alcune delle peggiori idee che avevano alimentato l'immaginario politico-culturale nazista fossero apertamente sopravvissute alla fine di quel regime e che il loro vigore e la loro capacità di resistenza traevano linfa da uno strato più profondo di quello costruito con dalla propaganda e dall'indottrinamento: lo strato formato dalla dissertazione e dalla discussione scientifica, nel corso delle quali eminenti accademici avevano inteso stabilire, con i crismi del rigore e della pacata obbiettività, quali vite fossero degne di essere vissute e quali meritassero di essere soppresse (De Cristofaro-Saletti 2012: 21).

La critica successiva non ha mancato di rilevare che la preminenza delle tesi di fondo del lavoro di Binding e Hoche non riguarda tanto le considerazioni giuridiche del primo, quanto le espressioni di depersonalizzazione della vittima del secondo. Espressioni miranti a giustificare, anche nell'epoca *post* diritti umani, la soppressione del *non-umano*, soppressione che in questo caso in alcun modo può delinarsi come omicidio dal punto di vista giuridico: uccidibilità e non sacrificabilità. Se si pensa, poi, all'occorrenza che tali considerazioni siano nate da una prioritaria preoccupazione per il *welfare*, gravato dalle spese di assistenza medica agli invalidi, il quadro si completa di elementi di economicismo-spiritualista. Così il dottor Heinz Potthoff, intorno al 1910, sosteneva che «il capitale assistenziale della nazione sarebbe stato speso meglio

per le persone sane che per “storpi e idioti” improduttivi» (Burleigh 2003: 396).

L'insieme del discorso, giuridico, medico ed economico, nell'ambito di una riqualificazione lessicale dell'esistenza indegna, sembra essere assai ben rappresentato dalle considerazioni tutte insieme culturali del dottor Hoche, portatrici di una tragicamente profetica conclusione:

Dal punto di vista di una morale statale superiore, è assolutamente indubitabile che gli sforzi tesi a conservare vite che non valgono la pena di essere vissute sono stati esagerati. Sotto l'influenza di punti di vista stranieri, abbiamo disimparato a considerare, in questa relazione, l'organismo statale come tutt'uno, con leggi e diritti propri, proprio come appare un organismo umano, racchiuso in se stesso, che, come noi medici sappiamo, nell'interesse del benessere dell'insieme, rinuncia e si libera di alcune parti o di piccole parti divenute senza valore o dannose. Uno sguardo alla lista delle esistenze-zavorra delineata qui sopra, e una breve riflessione, mostrano che è fuori discussione che la maggior parte di queste esistenze rientrano nella questione del loro accantonamento consapevole, vale a dire della loro eliminazione. Anche nei periodi di penuria verso i quali ci stiamo avviando, non saremo disposti affatto a cessare di curare difetti e malattie, sino a quando essi [i malati] non saranno morti mentali; e non smetteremo mai di curare gli ammalati nel corpo e nella mente sino all'ultimo, sino a quando vi sarà una qualche prospettiva di miglioramento del loro stato; ma, arriveremo forse un giorno a comprendere che *l'eliminazione dei morti mentali totali non rappresenta né un crimine, né un atto immorale, né alcuna crudeltà affettiva, ma un atto permesso e utile* (Binding-Hoche 2012: 84).

4. La teologia del mito

In questa ipotesi interpretativa, acquisisce spazio l'indagine del nodo culturale del mito, secondo le linee tracciate da Mosse. Lo stesso Illuminismo rappresenta la critica di un mito da cui, pure, proviene. La Scuola di Francoforte, ma anche lo stesso Mosse, acquisiscono il merito di avere, dunque, individuato nello stesso Illuminismo la residualità del mito, in veste filosofica, metafisica, ontologica. Residualità che proprio da questa incapacità critica dell'Illuminismo, finisce per divenire preponderanza, costituendo la necessaria premessa di quel

processo storico tipicamente occidentale della cultura antisemita, fino allo stesso apparato ideologico nazi-fascista. In questo contesto ermeneutico, fondamentali saranno, dunque, i contributi di Arendt e, come si è visto, di Agamben, i quali definiranno in momenti e in modi diversi lo stesso carattere precipuo dell'antisemitismo. Si tratterebbe dell'atteggiamento di rifiuto e contrasto da parte del potere, della stessa natura umana: l'ebreo, come l'esule in generale, rappresenta la contraddizione tra umanità sofferente nel dominarsi in quanto natura, e la natura stessa. La natura umana, secondo questa ipotesi, non saprebbe adattarsi al dominio, per l'incapacità di prendere coscienza dell'essere dominato in quanto umano. La Scuola di Francoforte, specie Adorno e Horkheimer, ha dato una spiegazione dell'antisemitismo a partire dal suo carattere teologico-politico. Si tratterebbe della lotta tra il Dio cristiano e il Dio ebraico: il Dio cristiano esprimerebbe la stessa *volontà di potenza* dell'uomo, ne sarebbe l'immagine e la somiglianza in versione assoluta, infinita. Il Dio ebraico considera l'uomo nella sua finitezza, senza dover passare attraverso l'astrazione della potenza, ma lasciandolo in tale condizione naturale come essere umano. Naturalmente, in questo ambito concettuale, l'assioma di fondo ribadisce l'ineluttabilità e la "normalità" del fenomeno storico e sociale dell'antisemitismo, quale risultato perfetto del connubio tra l'Illuminismo e il progresso borghese. Una ferita della stessa civiltà, con conseguente senso e assunzione di colpa. Horkheimer rileva assai lucidamente come il problema nasca da una concezione culturale della nozione di natura: l'antisemitismo, così, nascerebbe proprio nell'alveo dell'ideologia borghese. Il borghese tenderebbe, infatti a giustificare e fondare il proprio dominio sul concetto di una natura polimorfa, violenta, mostruosa che "si rivela nel genocidio"⁷.

Il tema dell'orrore, e della conseguente paura, non è, in realtà, affatto nuovo nell'ambito culturale tedesco. L'orrore del

⁷ Questo l'esito della tanto decantata cultura: «Parlare di cultura è sempre stato contro la cultura. Il denominatore comune «cultura» contiene già virtualmente la presa di possesso, l'incasellamento, la classificazione, che assume la cultura nel regno dell'amministrazione» (Horkheimer - Adorno 2010: 72).

corpo deforme deriva dalla “invenzione del mostro” che origina pienamente nell'Illuminismo europeo. Il “mostro” genera orrore, dunque xenofobia, e la paura sembra essere la nota dominante dell'atteggiamento nazista nei confronti dei sottoposti a trattamento medico-epurativo. Si guardino le annotazioni del *reportage di Curzio Malaparte* dai fronti della seconda guerra mondiale:

Il tedesco ha paura degli inermi, dei deboli, dei malati. Il tema della “paura”, della crudeltà tedesca come effetto della paura era divenuto il tema fondamentale di tutta la mia esperienza [...]. Ciò che muove il tedesco alla crudeltà, agli atti più freddamente, più metodicamente, più scientificamente crudeli, è la paura. La paura degli oppressi, degli inermi, dei malati, la paura dei vecchi, delle donne, dei bambini, degli ebrei (Malaparte 2009: 103).

Sembra assolutamente condivisibile l'ipotesi del movente interiore della paura da far risalire alle implicazioni biologico-scientiste di un Illuminismo “alla ricerca del mostro” (Fadini-Negri-Wolfe 2001), anche se l'idea di un Illuminismo esclusivamente “positivista” non è certamente condivisa dall'unanimità degli studiosi modernisti. Ma nella sia della posizione di Horkheimer e Adorno si troverà, in seguito, lo stesso Foucault sostenendo come nelle culture precedenti la deformità non suscitasse paura, sfatato anche il mito del Taigeto spartano, ed in alcune culture tribali rappresentasse addirittura un segno divino di superiorità. Il mito della “forma” di origine greca, con le proporzioni adeguate, dalla Sezione Aurea a Fibonacci, si riproporrà in ogni regime totalitario europeo come un'eredità mitico-illuminista.

Nell'Illuminismo di *Odisseo*, l'uomo-borghese della conoscenza, le radici della tensione tra razionale e irrazionale nella cultura nazista si esprimono proprio nella realizzazione razionale dell'irrazionale. Si tratta ancora una volta della questione del dominio dell'uomo sulla natura, fino al dominio estremo sulla natura-uomo. Ciò fonderebbe l'Illuminismo stesso sull'idealismo platonico, la metafisica aristotelica, il socratismo: gli atteggiamenti culturali dell'Illuminismo criticati. Dunque la tensione tra Illuminismo e mito è tensione tra termini: uno che intende il pensiero razionale come progresso e

l'ambito originario, ma all'interno della ragione stessa. L'Illuminismo sarebbe l'atteggiamento mentale dell'uomo che domina assolutamente la natura conoscendone e prevedendone perfettamente i meccanismi matematici. E' esplicito, nella *Dialettica dell'Illuminismo* il rapporto tra mito-Illuminismo, l'ipotesi della relazione alla pari con le forze naturali, e Illuminismo-mito, la realizzazione di quella relazione declinata sull'asse del dominio. Risulta evidente la necessità di ricostruire, nell'ambito della trama culturale della stessa ideologia nazista, la relazione con l'elaborazione tedesca del mito interpretata da un atteggiamento positivistico di dominio. Su questo percorso, il confronto dell'ipotesi di Adorno e Horkheimer non può che essere con i tanti interpreti della cultura nazista del mito, primo fra tutti Mosse, che certamente non liquidò la questione nazista con la diagnosi di psicopatologia che molti storici, sebbene attenti, fecero, insieme a Meinecke. Questa l'ipotesi:

La concezione razzistica, il cristianesimo germanico e il misticismo naturistico del Volk [...], non sono stati ritenuti degni di troppa attenzione dagli storici che hanno considerata questa ideologia quale l'esplicazione di una storia preintellettuale. Essa è ritenuta, di regola, una facciata atta a dissimulare la violenza di una nuda lotta per il potere, ragion per cui lo storico doveva interessarsi ad altri, e presumibilmente più importanti, atteggiamenti nei riguardi dell'esistenza. Ma le cose non stavano così, trattandosi anzi di quel complesso di valori e di idee, prettamente tedeschi, tramite il quale vasti strati della popolazione si sono accostati ai grandi problemi dell'epoca (Mosse 2015: 10)⁸.

⁸ Si apre, in questo contesto, la questione dell'ampio dibattito, mai sopito, tra *politica* e *antipolitica* del Terzo Reich, la posizione di Mosse ci sembra estremamente lucida: «Questa ideologia è stata ritenuta in larga misura "apolitica", e invero di primo acchito è difficile capire come si possa, a ragion veduta, scorgere nel misticismo naturistico, nel culto del sole, e nella teosofia, altrettante componenti di un sistema di idee politiche. Il problema, però, è di prospettiva, nel senso che agli ideologi di cui principalmente ci occuperemo, la politica tradizionale appariva quale un'esemplificazione dei peggiori aspetti del mondo in cui essi vivevano. Costoro rifiutavano i partiti politici quali creazioni artificiali, e il governo rappresentativo era da essi ritenuto in non cale, preferendogli il dominio di un'élite, secondo un atteggiamento che derivava dalla loro concezione misticheggiante della natura e dell'uomo: modo

Si tratta di una confluenza di tanti umori culturali e non, diffusi socialmente, in ampi strati della opinione pubblica, che cercano sicurezze metafisiche ed astratte di fronte alla paura di un nuovo mondo industrializzato e alienante. Dunque la confluenza nel *Volk*, che non rappresenta il concetto di “popolo”, ma piuttosto una natura trascendentale più simile al “cosmo”, al “mito”:

Ma se l'individuo era legato al Volk che, a sua volta, in quanto ricettacolo della “forza vitale”, costituiva il nesso con la “superiore realtà”, qual era la concreta espressione di questa trinità? Comune tanto all'individuo quanto al Volk era il romantico concetto panteistico di natura. Per i romantici, lungi dall'essere fredda e meccanica, la natura era viva e spontanea, anzi ricolma di una forza vitale che aveva il suo corrispettivo nelle emozioni dell'uomo. L'anima umana poteva porsi in rapporto con la natura, dal momento che anche questa era dotata di un'anima, e ogni individuo poteva, di conseguenza, istituire con la natura un'intima corrispondenza condivisa con tutto il suo Volk. In tal modo, l'individuo era collegato a ogni altro membro del Volk da un comune sentimento di appartenenza, da una comune esperienza emozionale. In ultima analisi, però, il Volk non aveva dimensioni universali, limitato com'era a una particolare identità nazionale. Pertanto, a conferirgli il suo carattere, la sua potenzialità e la sua unità, non erano tutte le manifestazioni naturali, bensì soltanto quelle regionali. La natura era definita in termini di paesaggio, cioè di quei tratti dell'ambiente circostante peculiari e familiari ai membri di un Volk ed estranei a tutti gli altri (Mosse 2015: 25).

La straordinaria rilevanza della riflessione di Mosse contribuirebbe, così, a spiegare il fenomeno per cui, e non solo nel nazismo, nell'ambito dell'ideologia esista un elemento irrazio-

di pensare che è apolitico soltanto in quanto il termine “politica” sia inteso restrittivamente, quale descrizione delle forme tradizionali di attività e di opinioni. Qualora la “politica” sia così definita, allora l'ideologia cui va il nostro interesse andrà più propriamente detta *antipolitica*, dal momento che la rivoluzione da essa auspicata consisteva nello spazzare via il vecchio *Rechtstaat* per sostituirlo con il Reich millenario, mentre il *Führerprinzip* avrebbe trionfato del parlamentarismo. Ironia della sorte, un movimento ideologico definito “apolitico”, in effetti venne a definire ciò che era politicamente accettabile; e il fatto che ciò accadesse, dimostra quanto sia pericoloso applicare idee stereotipe a un caso particolare, che con tanta evidenza non rientra nella norma generale» (Mosse 2015: 10).

nale che, come nel caso della tradizione culturale tedesca, si esprime nel consenso specifico di una classe colta e aristocratica. In questo caso l' "estraneo" alla comunità del *Volk*, l'ebreo, rappresenta la minaccia modernista e industriale, alla comunità mitica. Questi elementi della cultura tedesca sarebbero, dunque, di molto precedenti al nazismo, e nello stesso nazismo sarebbero confluiti come portato della prima Guerra mondiale, anche se antecedenti. Lo stesso Lukàcs considera il movimento nazional-patriottico come "l'exasperazione delle tendenze irrazionalistiche della storia tedesca", proprio come processo culturale verso il razionalismo astratto, nell'ambito della tradizione tedesca. Qui entrano in campo le tante e variegiate ipotesi storiografiche sulla delusione nei confronti della prima unificazione politica, non "nazionale":

L'unificazione della Germania era, per questi teorici, "meramente" politica, dal momento che il cancelliere non era riuscito a superare quella frammentazione spirituale che a loro giudizio costituiva il centro della crisi tedesca. Come se non bastasse, i profeti della nuova Germania si erano trovati all'improvviso alle prese con un'altra fonte di scissione e di alienazione: l'industrializzazione del paese (Mosse 2015: 187).

Mosse individua proprio in questa delusione dell'aspettativa patriottica, l'origine dell'atteggiamento antimoderno e ruralmente antiurbano di questa tradizione che sostiene la necessità di una "patria del sangue", a partire dalla ricostruzione delle radici nazionali del popolo tedesco. E' interessante notare, proprio nell'ambito della concezione di una nazione quale "sangue", assolutamente disinteressata alla forma istituzionale, che per i teorici del movimento nazional-patriottico *Volkish*, necessitava di una rivoluzione esclusivamente spirituale, un radicamento del *Volk* alla "terra", secondo proprie caratteristiche determinanti come già nell'idea di Tacito, ma anche di Montesquieu che nelle *Lettere persiane* esprime tecnicamente una forma di razzismo prima geografico, poi culturale:

Coloro che nascono presso un popolo barbaro non possiedono in verità che le idee che hanno a che vedere con la conservazione del loro essere; per quanto riguarda tutto il resto, vivono nel buio più to-

tale. [...] Dei cervelli che restino così inutilizzati finiscono col perdere le loro funzioni, quasi non si giovano della loro anima, né questa della sua unione con il corpo. È l'educazione che rende questa unione perfetta, educazione che noi troviamo presso i popoli civili (Montesquieu 1979: 336).

E si guardi ancora, a proposito dell'Illuminismo, alla posizione di Voltaire, contestato aspramente dall'Abbé Gregoire⁹ nell'ambito, dunque, dello stesso Illuminismo. Si tratta di una dialettica interna tra "l'Illuminismo del dubbio" e quello della Ragione". Secondo quest'ultima forma di positivismo, dunque, Voltaire, da una impostazione esplicitamente culturalmente razzista, usa l'argomentazione della razza bianca allo scopo di spiegare la necessità del dominio coloniale francese:

La membrana delle mucose dei negri, riconosciuta come nera, e che è una causa del loro colore, è una prova manifesta che in ogni specie di uomini, come nelle piante, vi è un principio che le differenzia. La natura ha subordinato a questo principio i differenti gradi di intelligenza e i tratti caratteristici delle nazioni che si vedono cambiare così raramente. E' proprio per questa prerogativa che i negri diventano gli schiavi di altri uomini. Li si acquista sulle coste dell'Africa come le bestie, e la maggior parte di quei negri, trapiantata nelle nostre colonie d'America, serve un esiguo numero di Europei. L'esperienza ha accertato inoltre quale superiorità godano gli Europei nei confronti degli Americani, i quali vinti facilmente ovunque, non hanno mai osato tentare una rivoluzione, benché fossero, come rapporto numerico, di mille a uno (Voltaire 1991: 20-21)¹⁰.

L'Illuminismo francese, dunque, offre radici anche alle concezioni del razzismo geografico della cultura nazionalistica tedesca per cui gli ebrei, popolo del deserto, risultano "aridi" e privi di creatività e coraggio, al contrario del "popolo delle foreste nebbiose", tedeschi profondi, mitici, cercatori di illuminazione sapienziale. Il mondo contadino, vitalista e animista,

⁹ Cfr. Gregoire (2000; 2007; 2008).

¹⁰ Rimane assai significativo il giudizio che di Voltaire ci lascia lo storico Léon Poliakov: «Per lo storico, il paradosso o l'enigma che si incontrano in Voltaire, sono costituiti dal fatto che egli resta nel ricordo degli uomini, il principale apostolo della tolleranza, a dispetto di uno spietato esclusivismo a cui non si saprebbe dare altra qualifica che quella di razzista e di cui i suoi scritti sono una testimonianza altrettanto valida della sua vita» (Poliakov 1976: 186).

risulta così la più vera espressione dello spirito del *Volk*, legato all'integrità stessa della terra¹¹. La stessa letteratura espresse, come spesso accade, molto meglio di saggi e trattati, il reale modello patriottico e tedesco nelle figure di contadini eroici, le cui gesta venivano lette da strati molto ampi della popolazione. Tutto questo "apparato ideologico" veniva puntellato nel vitalismo germanico descritto da Tacito, il cui testo fondamentale sui *Germani*, veniva letto e conosciuto da aree sempre più vaste della cultura tedesca, anche minore. Fu una vera operazione culturale, messa in atto dai *Volkish*, basata sull'estrapolazione e l'anacronismo. Attraverso una rivisitazione mitica della Germania, la stessa violenza e la legittimazione metafisica del dominio, giustificano ogni atto tendente all'eliminazione di ostacoli alla formazione e alla difesa del *Volk*.

Si osservi la definizione che Spengler offre del rapporto tra cultura e civiltà, come fondamento dell'ideologia nazional-patriottica: "La cultura ha un'anima, laddove la civiltà è la condizione più esteriore e artificiale di cui sia capace l'umanità" (Spengler 2008). Certamente, l'uomo-borghese, l'*Odisseo*, frutto contestato della civiltà, è anche lo stesso soggetto della critica: tra le fila del movimento nazional-patriottico non mancavano i borghesi proprietari, quelli stessi che venivano accusati di avere abbandonato il *Volk* per un frammentazione di individualismo proprietario, alienato dal "suolo". Da questa contraddizione la stessa definizione di "rivoluzione conservatrice", specifica di una cultura tendente al mantenimento dei privilegi, in un quadro di immobilità sociale, a favore di una "rivoluzione" esclusivamente "spirituale", che non metta in causa le strutture formali del sistema. Così Mosse parla di "terza via" nazista come di una "rivoluzione borghese dell'anima", rendita di posizione e mantenimento della classe media. Da qui la necessità della creazione dell'ostacolo, unificante per il *Volk*, l'oggetto dell'odio rivoluzionario, secondo la logica schmittiana di amico/nemico. Da qui la composizione caratteristica del *Volk*:

¹¹ Si guardi alle opere degli "ideologi" ottocenteschi del *Volk*, tra gli altri: W. H. Riehl, P. De Lagarde, J. Langbehn, M. von Egidy.

Il germanesimo non consiste nel sangue, bensì nel carattere”, affermava Lagarde, e quando egli scriveva ciò, non aveva ancora sentito di quegli sviluppi dell'ideologia razziale che avrebbero portato all'equiparazione di aspetto e forma esteriori da un lato, e dall'altro di qualità interiori, spirituali, facendo degli uni il simbolo delle seconde. In seguito, però, le idee razziali assunsero sempre maggiore importanza. Razza e vitalità della natura erano considerate entità equivalenti e, a sostegno di questa concezione, si citava Benjamin Disraeli, il quale affermava che «la razza è tutto». Ne conseguiva che, essendo natura e razza identiche, lo spirito vitale germanico non poteva che avere carattere razziale, e tutte le virtù nazional-patriottiche, le fisiche come le spirituali, erano infatti considerate eterni doni naturali trasmessi per via ereditaria, col sangue. L'aspetto esteriore del Volk, che trovava espressione nel fisico, recava l'impronta delle qualità interiori, il marchio dell'anima: per questo la fisiognomica fu considerata in quel periodo una valida scienza (Manzo 2015: 78-79).

Da queste premesse, dunque, l'applicazione di un'impostazione scientifica alla soluzione finale e agli esperimenti su cavie “uccidibili e non sacrificabili”, che comportò un riassetto istituzionale e culturale stesso nell'ambito di una ideologia antimodernista che si faceva positivista. Così, eugenetica, profilassi, sterilizzazione, si impongono come cultura medica dello Stato nazista¹². La definizione di eutanasia come “morte pietosa” era già stata offerta all'armamentario ideologico nazista dal giurista Adolf Jost, che già nel 1895, nell'opera *Il diritto alla morte* aveva in tal modo descritto l'esigenza etica dell'eutanasia. Binding riprenderà più volte questo concetto e, soprattutto, considererà questo testo giuridico un precedente della propria elaborazione. Avviene così la graduale separazione del concetto di *bios* quale vita complessa e sociale, nell'ambito di una costellazione concettuale morale e metafisica, per l'immanentizzazione nella nuda vita del *soma*. Si tratta del semplice *zoe* animale, per il quale la massimizzazione del piacere coincide con la minimizzazione del dolore. Si tratta sempre di risalire alla cultura greca:

¹² Sulla continuità di questa tradizione giuridico-medica tedesca e la giustificazione dello sterminio si vedano, tra gli altri: Friedlander (1997); Burleigh – Wippermann (1992); M. Tregenza (2006).

I Greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini, semanticamente e morfologicamente distinti, anche se riconducibili a un etimo comune: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi (animali, uomini o dèi) e *bios*, che indicava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo. Quando Platone, nel *Filebo*, menziona tre generi di vita e Aristotele, nell' *Etica Nicomachea*, distingue la vita contemplativa del filosofo (*biotheoreticòs*) dalla vita di piacere (*biosapolausticòs*) e dalla vita politica (*biospoliticòs*), essi non avrebbero mai potuto servirsi del termine *zoè* (che, significativamente, in greco manca di plurale) per il semplice fatto che per entrambi non era in questione in alcun modo la semplice vita naturale, ma una vita qualificata, un particolare modo di vita [...]. Non che il mondo classico non avesse familiarità con l'idea che la vita naturale, la semplice *zoé* come tale, potesse essere in sé un bene (Agamben 1995: 4).

Nella cultura occidentale, il semplice “vivere” in quanto tale è la semplice assenza di morte, dimensione esclusivamente biologica. L'essere, invece, sarebbe proprio il distacco, la distinzione, dal puro, biologico, “vivere”. Riprendendo Arendt, la concezione del mantenimento in vita della dimensione puramente biologica, non sociale, dunque non politica, richiama il concetto di “lavoro”. Il “lavoro”, infatti è quell'attività che consente il mantenimento, l'evoluzione, la possibilità stessa dell'“essere-vivi”. Da qui la modernità estrema del programma nazista noto come *Vernichtungdurch Arbeit*, “annientamento attraverso il lavoro”. Vivere quale luogo immobile, condizionatamente predeterminato, prigionia senza immagini, non-luogo tra la vita e la morte:

Chi entrava nel campo si muoveva in una zona di indistinzione fra esterno e interno, eccezione e regola, lecito e illecito, in cui i concetti stessi di diritto soggettivo e di protezione giuridica non avevano più senso; inoltre, se era un ebreo, egli era già stato privato dalle leggi di Norimberga dei suoi diritti di cittadino e, successivamente, al momento della «soluzione finale», completamente denazionalizzato. In quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senz'alcuna mediazione. Per questo il campo è il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la

politica diventa biopolitica e l'*homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino. La domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi non è, pertanto, quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani; più onesto e soprattutto più utile sarebbe indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi atto non apparisse più come un delitto (Agamben 1995: 4).

La zona d'ombra del non-luogo della nuda vita è, appunto, la zona in cui "tutto è possibile", come sostiene Arendt, anche "ciò che non sarebbe mai dovuto accadere", vero campo di prova del totalitarismo quale assoluta possibilità sulla nuda vita:

Finora il credo totalitario che tutto sia possibile sembra aver dimostrato solo che tutto può essere distrutto, anche l'essenza dell'uomo. Ma, nel suo sforzo di provare che tutto è possibile, il dominio totalitario ha scoperto, senza volerlo, che c'è veramente un male radicale e che esso è ciò che gli esseri umani non possono né punire né perdonare. Quando l'impossibile divenne possibile, si scoprì che questo era identico con il male radicale che non poteva essere né punito, né perdonato, e che non si poteva comprendere né spiegare con motivazioni malvagie come egoismo, avidità, invidia, brama di potere, risentimento, vigliaccheria ecc. e che nei suoi confronti tutte le reazioni umane erano ugualmente impotenti (Arendt 1967: 701).

Nell'affrontare il tema della colpa e del perdono, Arendt, come lo stesso Ricoeur, introduce, dunque l'essere superfluo della vita stessa, il *divenire-superflui*, che investe sia vittime che carnefici rendendo impossibili e vendetta e perdono. L'azione del male assoluto è una non-azione, impossibile da inserire nella logica delle azioni, dunque "possibili", universalizzabili, perdonabili, vendicabili, interpretabili personalmente: nessun poter-divenire-colpevoli. Riconciliazione è assunzione di responsabilità universale, politica, impossibile nel caso della non-azione del male radicale. Ma l'assunzione di responsabilità politica è un concetto generale che interroga non la colpa di agire, ma quella di "transitare": «*Il potere funziona...non si applica mai agli individui, ma transita attraverso gli individui*»

(Foucault 2009: 33). Il vecchio diritto di vita e di morte è soppiantato dalla “presa sulla vita” non solo dalla sovranità totalitaria, ma dalla sovranità *tout-court*. Il potere, cioè, non uccide, ma respinge alla morte, separando ciò che deve vivere e ciò che deve morire, biologicamente: si tratta della funzione razzista dello stato del bio-potere, contraddetta e confermata dalla tanatopolitica:

L'impressione che, dopo Auschwitz, si ribella ad ogni affermazione di positività dell'esistenza, come una consolazione a poco prezzo, ingiustizia nei confronti delle vittime, la resistenza contro la possibilità di spremere dal loro destino, un qualche senso per quanto esiguo, ha un suo momento oggettivo dopo eventi che ridicolizzano la costruzione di un senso dell'immanenza, irraggiato dalla trascendenza posta affermativamente. Una tale costruzione affermò la negatività assoluta e collaborò ideologicamente alla sua persistenza, che comunque è realmente implicita nel principio della società esistente fino alla sua autodistruzione [...]. Ancora una volta trionfa, indicibilmente, il motivo dialettico del rovesciarsi della quantità in qualità. La morte, con l'assassinio burocratico di milioni di persone, è diventata qualcosa che non era stata mai tanto da temere. Non c'è più alcuna possibilità che essa rientri nella vita vissuta dei singoli come un qualcosa che concordi con il suo corso. L'individuo viene spossessato dell'ultima e più misera cosa che gli era rimasta. Poiché nei campi di concentramento non moriva più l'individuo, ma l'esemplare, il morire deve attaccarsi anche a quelli fuggiti a tale misura. Il genocidio è l'integrazione assoluta che si prepara ovunque, dove uomini vengono omogeneizzati, “scafati” – come si dice in gergo militare – finché li si estirpa letteralmente, deviazioni dal concetto della loro completa nullità. Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte. La frase più estrema nel *Fine di partita* di Beckett: ormai non c'è più molto di cui temere, reagisce ad una prassi, che fornì la sua prima prova nei campi di concentramento, e nel cui concetto un tempo onorevole cova già teleologicamente l'annientamento del non identico. La negatività assoluta è prevedibile, non sorprende più nessuno. La paura era legata al *principium individuationis* dell'autoconservazione che si autoelimina conseguentemente. Quello che i sadici annunciavano alle loro vittime nei campi di concentramento: domani ti snoderai nel cielo come fumo da quei camini, lo dice l'indifferenza della vita di ogni singolo, verso il quale si sta muovendo la storia: già nella sua libertà formale egli è così fungibile e sostituibile come poi lo sarà sotto i calci dei liquidatori. Poiché però il singolo, nel mondo in cui legge è il vantaggio individuale universale, non ha

altro che questo sé diventato indifferente, il compiersi della tendenza ormai ben nota è anche la tendenza più terribile; niente ne conduce fuori, come dal filo spinato sotto corrente elettrica del campo di concentramento. Il dolore incessante ha tanto diritto di esprimersi quanto il martirizzato di urlare; perciò forse è falso aver detto che dopo Auschwitz non si può più scrivere una poesia. Invece non è falsa la questione meno culturale, se dopo Auschwitz si possa ancora vivere, se specialmente lo possa chi vi è sfuggito per caso e di norma avrebbe dovuto essere liquidato. Il suo continuare a vivere ha ben bisogno di quel gelo, il principio basilare della soggettività borghese, senza cui Auschwitz non sarebbe stato possibile: colpa radicale del risparmiato (Adorno 1982: 326-327).

Bibliografia

- ADORNO THEODOR, (1966) 1982, *Dialettica negativa*, Torino: Einaudi.
- AGAMBEN GIORGIO, 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- ARENDETT HANNAH, 1967, *Le origini del totalitarismo*, Milano: Edizioni di Comunità.
- _____, 2001, *Vita Actva. La condizione umana*, Milano: Bompiani.
- BAZZICALUPO LAURA, 2006, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari: Laterza.
- _____, 2010, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma: Carocci.
- BINDING KARL, 1927, *Compendio di diritto penale*, Roma: Atheneum.
- BINDING KARL - HOCHÉ ALFRED, 1920, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und Ihre Form*, Felix Meiner, Leipzig, Trad. It. De Cristofaro Ernesto – Saletti Carlo (a cura di), 2012, *La liberalizzazione della soppressione della vita senza valore. La sua estensione e la sua forma*, Verona: Ombre Corte.
- BURLEIGH MICHAEL - WIPPERMANN WOLFGANG, 1992, *Lo Stato razziale. Germania 1933-1945*, Milano: Rizzoli.
- BURLEIGH MICHAEL, 2003, *Il terzo Reich. Una nuova storia*, Milano: Adelphi.
- CASSESE ANTONIO, 2011, *L'esperienza del male*, Bologna: Il Mulino.
- DE CRISTOFARO ERNESTO - SALETTI CARLO, 2012, *Precursori dello sterminio. Binding e Hoche all'origine dell' "eutanasia" dei malati di mente in Germania*, Verona: Ombre Corte.
- DELEUZE GILLES - GUATTARI FELIX, 2010, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma: Castelvecchi.
- ESPOSITO ROBERTO, 2004, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino: Einaudi.

- _____, 2008, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Milano: Mimesis.
- _____, 2015, *Immunitas: Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- FADINI UBALDO - NEGRI ANTONIO-WOLFE CHARLES, 2001, *Desiderio del mostro*, Roma: Manifestolibri.
- FONTANARI DIEGO - TORESINI LORENZO, 2002, *Psichiatria e nazismo*, Venezia: Centro di documentazione di Pistoia.
- FORTI SIMONA, 2001, *Il totalitarismo*, Roma-Bari: Laterza.
- _____, 2006, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Milano: Bruno Mondadori.
- _____, 2011, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano: Feltrinelli.
- FOUCAULT MICHAEL, (1976) 2009, *Bisogna difendere la società*, Milano: Feltrinelli.
- FRIEDLANDER HENRY, 1997, *Le origini del genocidio nazista*, Roma: Editori Riuniti.
- GREGOIRE HENRI, (1788) 2000, *La "rigenerazione" degli ebrei*, Roma: Editori Riuniti.
- _____, (1791) 2007, *La nobiltà della pelle*, Milano: Medusa.
- _____, (1789-1798) 2008, a cura di Luigi Recupero, *Non ucidete il Re. Per la laicità. Antologia ragionata 1789-1798*, Milano: Selesene.
- HITLER ADOLF, (1925) 2015, *Mein Kampf. La mia battaglia*, Roma: EC.
- HOFER WALTHER, 1944, *Il nazionalsocialismo. Storia documentaria 1933-1945*, Milano: Feltrinelli.
- HORKHEIMER MAX - ADORNO THEODOR, (1944) 2010, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino: Einaudi.
- LIFTON ROBERT JAY, 2013, *I medici nazisti*, Milano: Rizzoli.
- LÖWITH KARL, 1984, *Der okkasionelle Dezisionismus von Karl Schmidt*, vol. VIII, Stuttgart.
- MALAPARTE CURZIO, 2009, *Kaputt*, Milano: Adelphi.
- MANZO CRISTINA, 2015, *Essenza del male ed essenza di Dio nella Shoah*, Milano: Elison.
- MERKER NICOLAO, 2001, *Il sangue e la terra. Due secoli di idee sulla nazione*, Roma: Editori Riuniti.
- MITSCHERLICH ALEXANDER - MIELKE FRED, 1967, *Medicina disumana. Documenti processo Norimberga contro medici nazisti WWII A01*, Milano: Feltrinelli.
- MONTESQUIEU, (1892) 1979, *Saggio sulle cause che possono agire sugli spiriti e sui caratteri*, in *Le leggi della politica*, Roma: Editori Riuniti.
- MOSSE GEORGE, (1964) 2015, *Le origini culturali del terzo Reich*, Milano: Il Saggiatore.

- PAOLINI MARIO, 2012, *Ausmerzen. Vite indegne di essere vissute*, Torino: Einaudi.
- POLIAKOV LEON, 1976, *Il mito ariano. Storia di un'antropologia negativa*, Milano: Rizzoli.
- PORTINARO PIER PAOLO, 2017, *L'imperativo di uccidere. Genocidio e demicidio nella storia*, Bari-Roma: Laterza.
- ROCCO ARTURO, 1932, *Opere giuridiche*, Roma: Società Editrice del "Foro italiano".
- SCHMITT KARL, 1972, *Teologia politica*, in Miglio Gianfranco - Schiera Pierangelo, *Le categorie del "politico"*, Bologna: Il Mulino.
- SPENGLER OSVALD, (1922) 2008, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano: Adelphi.
- STERPELLONE LUCIANO, 1979, *Le cavie dei lager. Gli "esperimenti" medici delle SS*, Milano: Mursia.
- TREGENZA MICHAEL, 2006, *Purificare e distruggere. I Il programma "eutanasia". Le prime camere a gas naziste e lo sterminio dei disabili (1939-1941)*, Verona: Ombre Corte.
- TUCCARI FRANCESCO, 2000, *La nazione*, Bari: Laterza.
- VOLTAIRE, (1760) 1991, *Memorie*, Palermo: Sellerio.
- WEINDLING PAUL, 1991, *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870-1945*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ZAFFIRI GABRIELE, 2006, *Il Kaiser Wilhelm Gesellschaft. Un'associazione di istituti scientifici sotto il controllo delle SS*, Messina: Nicola Calabria.

Abstract

ISTITUZIONI DELL'UCCIDIBILITÀ: INTERPRETAZIONI BIOPOLITICHE DEL NAZISMO

(INSTITUTIONS OF KILLINGNESS: BIOPOLITICAL INTERPRETATIONS OF NAZISM)

Keywords: Nazism, Mith, Enlightenment, Biopolitics, Biocracy

The text seeks to rebuild a historiographical hypothesis of the Nazi phenomenon, starting with its deep Enlightened roots, following the hypothesis of the Frankfurt School. This is to trace an interpretative line that, from the analysis of the Nazi Laboratory to the mythological-theological hermeneutics, reveals the biopolitical and biocratic character of that regime. With the tools of historiographical hermeneutics, we will compare interpretations of different authors to find their deep contemporaneity.

STEFANIA MAZZONE
Università di Catania
smazzone@unict.it

EISSN 2037-0520

Interventi/Remarks

FORUM DI STUDI SUL SUFFRAGISMO*

LUANA MARIA ALAGNA

DA SARAH M. GRIMKÉ AGLI STUDI DI GENERE
LA SVOLTA ERMENEUTICA DEL LINGUAGGIO
POLITICO FEMMINISTA

1. Religione e femminismo tra America e Europa

Questo forum di studi prende spunto dalla pubblicazione in italiano della corrispondenza di Sarah Moore Grimké con la sorella Angelina, curata da Thomas Casadei¹. Nella lettera «Sull'eguaglianza originaria della donna» (Grimké 2016: 19) citando il versetto 1,26-27 della Genesi in cui si afferma che «Dio creò l'uomo simile a sé, lo creò a immagine di Dio, maschio e femmina li creò» (Grimké 2016: 21), ella vuole dimostrare con decisione come l'uguaglianza tra gli esseri umani possa essere riscontrata mediante un'interpretazione diversa del testo biblico che si spogli del pregiudizio maschile, che fino ad allora aveva fornito una versione manipolata del significato della parola di Dio.

Le rivendicazioni dei diritti civili e politici delle donne sono strettamente connesse alla diffusione della dottrina cristiana riformata, e in particolare al calvinismo puritano. Sulle coste degli Stati Uniti è nelle comunità nate dai *pilgrim fathers* che

* Il *Forum di studi sul suffragismo* è a cura di Luana Maria Alagna.

¹ Studioso dei diritti umani, negli ultimi anni ha dedicato particolare attenzione al rapporto tra femminismo e diritto: si veda, a titolo indicativo Casadei (2015: 247-288).

si parla di uguaglianza di tutti gli esseri umani in tutti gli ambiti sociali e politici; qui il popolo di Dio esplicitamente viene riconosciuto al di là delle strutture ecclesiastiche. Tuttavia anche in queste comunità a essere escluse dalla sfera pubblica e dai diritti politici erano ancora una volta le donne.

È in tale *milieu* che si colloca Sarah Moore Grimké, appartenente alla corrente quacchera puritana ed impegnata, sin da giovanissima, nelle lotte contro lo schiavismo e la conquista dei diritti degli esclusi.

Le radici bibliche della discriminazione di genere possono essere riscontrate sia nel nuovo che nel vecchio testamento, colmi di brani in cui la donna viene proscritta ad una posizione di inferiorità. Ella è impura e come tale esclusa dalla partecipazione alle assemblee pubbliche, non può dare lettura dei testi sacri e non può essere fonte di testimonianza. A questo riguardo, nel Nuovo testamento nella prima lettera di Timoteo (2, 8-15) si legge:

Voglio dunque che in ogni luogo gli uomini preghino, alzando al cielo mani pure, senza collera e senza polemiche. Allo stesso modo le donne, vestite decorosamente, si adornino con pudore e riservatezza, non con trecce e ornamenti d'oro, perle o vesti sontuose, ma, come conviene a donne che onorano Dio, con opere buone. La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo e poi Eva; e non Adamo fu ingannato, ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre. Ora lei sarà salvata partorendo figli, a condizione di perseverare nella fede, nella carità e nella santificazione, con saggezza.

È un ordine categorico quello di Timoteo, che si estende all'insegnamento nelle assemblee e alla gestione dell'autorità ecclesiale. La sottomissione e il silenzio, le limitazioni negli indumenti da indossare sono prescrizioni volte ad affermare la discriminazione della donna rispetto alla superiorità maschile, in un incastro di ombre la cui ricerca esplicativa ci induce ad una duplice ipotesi argomentativa: l'introduzione della subalternità femminile deriva dalla religione medesima o dal contesto culturale e politico entro il quale il mistero di Dio viene interpretato?

Quel che è certo è che l'ambiente in cui il legame tra donna e religione si manifesta è quello della comunità in cui, a seconda delle tradizioni culturali, gli spazi di libertà e uguaglianza possono dilatarsi o restringersi. Nelle prime comunità cristiane, in cui ancora l'ordine societario non era stato inficiato dalla cultura patriarcale, l'autorità ecclesiale veniva esercitata senza differenziazioni tra gli stessi membri, e alternandosi nei ruoli, sia donne sia uomini, entrambi in possesso del dono profetico cristiano, potevano esercitarla².

Col passaggio ad un ordine sociale più articolato, basato su di una struttura familiare e sociale in cui al *pater familias* le donne dovevano obbedienza, a queste ultime fu sottratto lo spazio che prima occupavano, ridotto e circoscritto sempre più all'ambiente domestico. Così la *his-story* cominciò ad essere scritta omettendo la *her-story*, con le relative restrizioni all'esercizio di ogni tipo di potere pubblico episcopale fino alla conseguente convinzione diffusa dell'*innaturalità* della donna per le posizioni di comando.

Dunque probabilmente le ombre gettate sulla donna nel suo legame con la religione derivano proprio dal contesto politico e culturale in cui si manifestarono.

L'errata interpretazione del testo biblico, l'influenza del quadro sociale in cui le sacre scritture ricevettero le prime interpretazioni *misogine* sono proprio ciò che Sarah Grimké cerca di contestare nelle sue lettere, fornendoci un'esegesi di diversa declinazione. Trarre la giustificazione della dipendenza della donna dall'uomo dalla genesi dei corpi o dall'ordine progressivo della creazione per Sarah è la realizzazione di una profezia, che Jehovah pronuncia nel concretarsi del peccato originale, il quale non aveva prodotto una loro «distinzione in quanto esseri morali, intellettuali e responsabili» (Grimké 2016: 25) ma, presupponendosi una sostanziale eguaglianza tra l'uomo e «l'aiuto *adatto* a lui» (Grimké 2016: 22), «entrambi decaddero dall'innocenza, e conseguentemente dalla felicità, ma non dall'eguaglianza» (Grimké 2016: 24).

² Per un approfondimento sulla *condicio* delle donne nelle prime comunità cristiane si veda Fiorenza (1983).

Molte altre interpretazioni, che vogliono asserire come la diversità sessuale manifesti la preminenza dell'uomo sulla donna, in quanto scaturigine dei mali legati alla caduta nel peccato del frutto proibito, puntano l'accento sulla modalità con cui venne creata Eva. Secondo questa visione Eva fu creata da Dio non dalla terra, come avvenne per Adamo, ma da una sua costola, implicazione esaustiva della sua dipendenza nei confronti dell'uomo, tesi avversata da molte teoriche femministe, come si evince dalle parole di Mary Wollstonecraft:

fra coloro che credono che Eva sia una costola di Adamo, ritengo doveroso ammettere che tale storia è infondata e può essere utilizzata solo come riprova del fatto che l'uomo, sin dalla remota antichità, ha ritenuto utile esercitare la propria forza per sottomettere la propria compagna, servendosi dell'inventiva per dimostrare che ella doveva tenere il collo piegato sotto il giogo, giacché l'intera creazione aveva avuto origine per il piacere e la convenienza di lui (Wollstonecraft 2008: 36).

Ma muovendo dalla costola di Adamo, spogliandoci dei preconcetti euristici maschilisti, si può notare come più che simbolo di dipendenza ciò sia manifestazione dell'identità che intercorre tra uomo e donna. La comparsa della donna nell'Eden infatti, segnando la fine della solitudine dell'uomo nel godimento delle sue gioie e dei suoi dolori, induce Adamo ad affermare: «Essa è carne dalla mia carne, ossa dalle mie ossa! Costei si chiamerà donna perché dall'uomo fu tratta»³ (Genesi, 2, 19-23). Ed è anche Sarah Grimké ad affermare che «essa era una parte di lui, come se Jehovah avesse concepito il disegno di rendere perfetta e completa l'unità e l'identità dell'uomo e della donna» (Grimké 2016: 23).

Le visioni dicotomiche rispetto alla semantica del testo biblico sono innumerevoli, in cui luci ed ombre si alternano e si stringono in un giogo che è servito ad affermare la preminenza

³A sostegno della tesi dell'identità naturale appare utile ricordare che nella lingua sumera il sintagma *ti* indica contemporaneamente la costola e la femminilità; inoltre i due termini ebraici che indicano "uomo" e "donna" sono *'ish* e *'isshah*, in pratica la stessa parola al maschile e al femminile (Genesi, 2,23-24).

del genere maschile nei tempi. La tradizione culturale patriarcale aveva attribuito al *vis* il carattere della trascendenza e della sua superiorità naturale, rispetto all'asimmetrica immanenza e debolezza della *γυνή*, complementi aggettivali nella cui morsa la Chiesa era rimasta stretta, pur affermando contemporaneamente al rifiuto di Eva l'assoluto elogio di un'altra donna, Maria, simbolo della redenzione dal peccato.

I testi sacri della tradizione cristiana, ma anche quelli di altre confessioni, subiscono inevitabilmente le interferenze degli estensori biblici, tanto che accanto ad un contenuto dottrinario troviamo nella scrittura un immancabile intervento e condizionamento umano. Al tempo in cui i testi vennero manoscritti la condizione della donna ebraica era di assoluta subordinazione, per cui spogliare la dottrina dal pregiudizio risultava molto complesso in una società androcentrica, in cui era l'uomo a rivestire il ruolo di *dominus*. Per molti secoli il carattere patriarcale delle relazioni sociali non venne mai posto sotto accusa; i dogmi religiosi e le istituzioni religiose fungevano da guardiani e garanti dell'organizzazione patriarcale del mondo. Sarà solo a partire dal XVI secolo con la Riforma, che portava in sé cambiamenti radicali nel mondo della cristianità, oltre al concomitante sviluppo ed emersione della nuova classe borghese che scalzava l'antico assetto feudale della società, che si creò la giusta congiuntura che andava a favorire la genesi del primo pensiero femminista. Fu una breve parentesi, descritta con le parole di Elizabeth Gould Davis nel suo *The First Sex* come un miracolo:

And sixteenth-century women, like long-deprived plants brought out of the darkness into the sunshine, responded to the unaccustomed light and warmth in a way that can be described only as miraculous (Davis 1971: 283).

Nella fase iniziale della riforma alcune donne divennero un punto di riferimento per la fioritura delle prime elaborazioni in senso femminista: Maria Stuarda, Anna Bacon, Caterina d'Aragona, Margaret Roper, Mary Sidney. Ma questo breve interludio, che aveva acceso la speranza delle donne in una promessa di liberazione, con la fine del cinquecento si diresse verso la sua fine.

L'ascesa del puritanesimo nel mondo protestante portò al consolidamento dello status d'ineguaglianza delle donne. Con la caccia alle streghe, inaugurata proprio dalla chiesa protestante, migliaia sono le donne che vennero uccise sul rogo. Ma probabilmente l'oppressione più incisiva ebbe luogo con l'avvento del calvinismo e con l'affermazione della dottrina della predestinazione divina, che non lasciava alcuna speranza di redenzione alla progenie di Eva, madre di una parte del genere umano maledetto dal peccato.

A mettere in luce la relazione che intercorre tra il protestantesimo e la richiesta di soggettività delle donne è Debora Spini, che nel suo saggio, *Protestantesimo, donne e sfera pubblica*, evidenzia - attraverso un'analisi dettagliata - come tale rapporto sia ambiguo e controverso. Se da un lato, infatti, la riforma «dona dignità e valore alla vita quotidiana e allo spazio della vita familiare, in cui la donna era tradizionalmente confinata», dall'altro, non fa altro che riaffermare la sfera alla quale ella esclusivamente appartiene. Tuttavia, afferma la Spini, le donne hanno avuto la possibilità, nell'universo variegato delle chiese protestanti, di ritagliarsi degli spazi, pur considerando le enormi difficoltà d'accesso alla sfera pubblica, di esclusivo appannaggio maschile.

Ciò accadeva per esempio, ricorda Debora Spini, nella «Società degli Amici» cui apparteneva Sarah Grimké, ma anche nella chiesa Metodista, che fu tra i primi movimenti ad autorizzare la predicazione in pubblico delle donne. Merito della riforma protestante, che va in ogni caso a questa riconosciuto e che ha funto da spinta alle rivendicazioni dei diritti delle donne, è l'aver spezzato l'intermediazione sacramentale della chiesa, rendendo l'individuo libero in quanto, posto direttamente dinnanzi a Dio, che è un Dio di libertà e di Grazia, si configura come autentico e senza altri intermediari nell'interpretazione della parola delle scritture.

Per i puritani i credenti non avevano soltanto la responsabilità di riformare la chiesa, ma soprattutto di rifondare la società politica, innestando così la modernità dello spazio pubblico nell'orizzonte religioso. Un nuovo ordine statale e politico poteva concretizzarsi proprio come esito di una scelta volontaria e di un accordo collettivo, un dispiegarsi volontario di

un'associazione libera di individui. Il puritanesimo interrompe così quella tradizione ideologica aristotelica della naturalità dell'organizzazione statale sostituendovi il *covenant*, come frutto volontaristico della strutturazione politica degli individui.

È il nuovo patto di cui ci parla Michael Walzer nel libro *La rivoluzione dei Santi* (Walzer 1996 [1965]), un *agreement* liberamente e volontariamente sottoscritto, che lega l'uomo a Dio attestandone contemporaneamente la libertà di coscienza, unico luogo figurato in cui si apre la porta della fede, e in cui, liberati dalla subordinazione alla chiesa, ciascuno porta testimonianza del proprio credo nell'agire quotidiano⁴.

È proprio in quest'ultimo aspetto, ossia con quest'affermazione della libertà di coscienza, sostiene la Spini, che si può trovare una linea di congiunzione tra il protestantesimo e la spinta propulsiva verso una piena acquisizione di autonomia e libertà della soggettività femminile. Infatti, l'idea del patto come accordo tra eguali, porta in sé l'idea rivoluzionaria dell'uguaglianza dei diritti, dell'uguaglianza di tutti i credenti dinanzi a Dio, ponendo in discussione l'atavica distinzione tra gli uomini basata su elementi qualitativi di nascita. Dunque, se in parte la riforma ha favorito l'emergere di un pensiero femminista rivendicazionista, tuttavia ciò non è stato sufficiente a rendere il percorso per l'acquisizione della parità di trattamento più agevole.

La radicata convinzione della debolezza e dell'inferiorità della donna come giustificazione esaustiva della sua subalternità è stata in grado di tacere per secoli le voci di donne in lotta per l'affermazione anche solo della loro semplice capacità d'intelletto, di ragionamento critico. L'aver proibito alle donne la possibilità di un'emancipazione culturale era stato funzionale a limitare le *commoditas* dello spazio pubblico a solo una parte del genere umano. Sarah Grimkè nella sua lettera *L'intelligenza della donna* (Grimkè, 2016: 43) è tra coloro che riconoscono come siano gli stessi uomini a non aver voluto il miglioramento della donna in virtù della loro *presunzione di*

⁴ Per un approfondimento su Michel Walzer si segnala Casadei (2012).

superiorità, limitando loro di fatto i vantaggi intellettuali di cui essi invece godevano.

La battaglia di rivendicazione per la parità d'accesso all'istruzione percorre i tempi e si protrarrà fino al Novecento, quando anche Anna Maria Mozzoni, giornalista vicina al movimento socialista e parte attiva nella lotta per l'acquisizione dei diritti civili in Italia, mette in evidenza come il biasimo di cui le donne sono state caricate contrasti con i loro talenti e le loro capacità intellettuali, volutamente screditate da chi voleva la donna come passiva e come «oggetto da strapazzo».

Grazie alla ricostruzione di uno tra i più influenti percorsi teorici del pensiero femminista italiano come quello della Mozzoni, Chiara Continisio mette in evidenza, nel suo *Ancora di Anna Maria Mozzoni. Linee di ricerca per il futuro*, come la discussione rispetto al rapporto tra religione e femminismo si arricchisce di nuove sfumature, cariche di un'eredità ermeneutica che ha attraversato nazioni e secoli. Il periodo in cui si colloca Mozzoni nel panorama culturale italiano è quello in cui il positivismo, affermatosi precedentemente nel resto d'Europa, era in grado di rintracciare e interpretare variegate esigenze sociali, sullo sfondo di un sentimento di fiducia nel futuro e delle possibilità di progresso.

Quest'ultimo aspetto era strettamente legato alla crescente speranza democratica come antidoto alla barbarie della guerra e, in relazione al nostro oggetto d'analisi, è necessario ricordare come sia stato un elemento dirimente per l'ascesa del pensiero femminista, che trovava il suo spazio nella tradizione liberale e democratica.

La diffusa fiducia nel progresso si traduceva in sostanza nella speranza di un miglioramento del genere umano, nel senso di un suo sviluppo evolutivo lineare e morale. In tale cornice il movimento emancipazionista italiano poneva al centro della società e della politica la questione femminile.

Un ruolo determinante, in uno spettro variegato di posizioni femministe alternate tra destra e sinistra, tra conservatorismo e democrazia, lo occupa proprio Mozzoni, mazziniana e convinta assertrice che il grado di democrazia di una nazione e di un popolo si misurasse a partire proprio dalla condizione della donna.

Continisio apre nuovi spunti d'indagine rispetto alla sua posizione sulla religione, elemento che secondo la femminista si poneva alle donne sotto un duplice volto: da un lato come strumento di dominio (rivelatosi tale a causa dell'istituzionalizzazione della chiesa, marchiata della colpa dell'irreggimentazione delle coscienze), dall'altro, come terreno di liberazione (in virtù dell'aspetto spirituale del cristianesimo, descritto dalla Mozzoni come una meravigliosa dottrina portatrice di valori quali la libertà, l'uguaglianza e la solidarietà).

Sarà proprio con l'istituzionalizzarsi delle prime comunità cristiane infatti, argomenta Chiara Continisio, che si attiverà quella spirale involutiva che culminerà col configurarsi della chiesa come strumento di potere e di prevaricazione. Il parallelismo con Sarah Grimkè è inevitabile, pure con le dovute cautele e differenziazioni. Entrambe, argomenta la Continisio, animate da un sentimento religioso intenso, conducono una battaglia demistificatrice e educativa, fornendo alle donne gli strumenti concettuali per operare il riscatto di ciò che per natura apparteneva loro e che loro fu sottratto da una cultura patriarcale imperante.

Ma se lo strumento di cui Sarah Grimkè si appropria è una rilettura delle sacre scritture, Anna Maria Mozzoni, vissuta un secolo dopo, utilizza un approccio storico-filosofico senza alcun riferimento agli scritti profetici, puntando piuttosto al principio della ragione come motore dello sviluppo dell'umanità.

Un secolo e un oceano separano Sarah Grimkè da Anna Maria Mozzoni, ma ciò che emerge con tutta la sua forza è tanto il sentimento di rivalsa e di giustizia che le animava, quanto una forte fiducia nel futuro, pregno di aspettative rispetto all'esigenza di un mutamento di paradigma, le cui linee di demarcazione erano ancora incerte perché mancava la consapevolezza di come questo si sarebbe realizzato, se attraverso una rivoluzione o mediante un graduale cambiamento, un lento adattamento alle diverse esigenze storiche in trasformazione.

Facendo un salto nella contemporaneità, l'esperienza empirica maturata può indurci tuttavia ad un azzardo teorico, e affermare che, probabilmente, nel Novecento l'unica rivoluzione

riuscita, qualora si postuli l'azione di lotta delle donne nell'acquisizione dei diritti come rivoluzionaria, sia stata proprio quella femminista.

2. Rivoluzioni parallele

Così Condorcet in *Sur l'admission des femmes au droit de cité* esorta ad agire contro la subordinazione delle donne, attraverso il libero accesso alle professioni e al riconoscimento ad un'eguale dignità di tutto il genere umano:

[...]Il ne faut pas croire que parce que les femmes pourraient être membres des assemblées nationales, elles abandonneraient sur-le-champ leurs enfants, leur ménage, leur aiguille...il est assez singulier que dans un grand nombre de pays on ait cru les femmes incapables de tout fonction publique, et dignes de la royauté[...] (Condorcet 1847: 128-130 [1790]).

Ma la sua voce rimane senza eco tra i *philosophes* restii nell'attribuire alle donne le stesse capacità e gli stessi diritti civili e politici degli uomini.

La consapevolezza che i valori promossi dalla rivoluzione francese avevano affrancato le coscienze degli uomini, figli dei lumi, dal giogo della tirannia e dell'assolutismo, segnava così l'emergere di una dissonanza. Il vortice rivoluzionario che risucchiava i principi dell'*ancien régime* si arrestava innanzi a quella «metà del genere umano»⁵ che scontava ancora il peso dell'invisibilità, l'onta del peccato originale, il dileggio del padrone.

Se i controrivoluzionari accusavano gli artefici della rivoluzione di aver sovvertito l'ordine sociale dando potere alle donne, liberandole dai ruoli che la società tradizionale aveva dato a esse, in realtà molti rivoluzionari sul tema furono alquanto moderati se non addirittura reazionari. L'unico compito che,

⁵ Cfr. Mill (1869): «The real question is, whether it is right and expedient that one-half of the human race should pass through life in a state of forced subordination to the other half».

infatti, si proponeva la rivoluzione rispetto al tema femminile sarebbe stato quello di garantire delle leggi che potessero migliorare la condizione della donna, senza tuttavia sovvertire il ruolo cui erano deputate per natura, quello di mogli e madri.

Nella sua *Encyclopédie* Diderot, uno dei maggiori rappresentanti dell'illuminismo francese, definisce il termine di «cittadino» come colui che è detentore di diritti politici, utilizzando il sostantivo con un'accezione unicamente maschile, tanto che egli stesso specifica: «On n'accorde ce titre *aux femmes, aux jeunes enfants, aux serviteurs, que comme à des membres de la famille d'un citoyen proprement dit; mais ils ne sont pas vraiment citoyens*» (Diderot 1751: 381).

Le barricate di coloro che volevano ovattare l'angelo del focolare, che vedevano la spinta femminista come una minaccia per un mondo che fino ad allora era stato di esclusivo appannaggio maschile, tuttavia non riuscivano ad arrestare quel fermento parallelamente rivoluzionario, che ormai aveva cominciato ad impiantare le sue radici nelle coscienze di alcune donne particolarmente indomite.

Come è ben noto, parte della storiografia concorda sul fatto che fonte di ispirazione da cui i rivoluzionari dell'89 trassero la forza delle proprie ragioni fu proprio la filosofia politica di Rousseau, la quale si stagliava sullo sfondo delle idee della *Révolution*. Come afferma Quinet «Egli sta a questa rivoluzione come il germoglio sta all'albero» (Quinet 1845); l'esaltazione della democrazia diretta, il principio di sovranità popolare e l'idea del suffragio universale sembrano derivare proprio dall'autore del *Contrat Social*. Ma pur essendo il fondatore del moderno concetto di democrazia, Rousseau è uno dei principali fautori dell'esclusione delle donne dall'alveo dei diritti politici.

I valori fondamentali del pensiero politico di Rousseau sono proprio quelli dell'uguaglianza e della libertà, unici baluardi contro la corruzione della civiltà; alla precisa domanda formulata dagli accademici di Digione: «*Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?*» (Rousseau 1755), egli aveva risposto negando che nella legge naturale si trovasse alcuna autorizzazione all'ineguaglianza tra gli uomini. Tuttavia il riconoscimento dei

diritti di cittadinanza per lui includeva una sottrazione: le donne.

Queste erano funzionali al solo soddisfacimento dei desideri dei loro mariti e alla custodia della famiglia, come cellula sostanziale della società. L'esclusione di un ordine gerarchico tra gli individui, tipico dei sistemi feudali, nel pensiero di Rousseau segna il suo avvio attraverso l'affermazione del principio di uguaglianza e con il conseguente rifiuto dell'esistenza di differenze di ogni sorta tra gli esseri umani, partecipi ad una comune dignità. Complementare a tale consapevolezza vi è ciò nonostante una concezione della soggettività femminile che nell'*Emilio* (Rousseau 1762), l'opera in cui l'autore elabora il proprio progetto pedagogico in cui acquista un ruolo centrale la spontaneità e l'originalità dell'*educandus* che il precettore deve favorire, si concreta come un'eccezione rispetto a quella maschile.

Nel tentare di riconoscere la diversità tra i due sessi, che potrebbe essere intesa come una sfumatura moderna di affermazione del principio d'uguaglianza, fallisce e si rivela con una sostanziale contraddizione. La differenza nel caso della donna si traduce in un'essenziale disuguaglianza. Il riconoscere che «la donna è fatta specialmente per piacere all'uomo» (Rousseau 1762: 53), o ancora «per piacere e per essere soggiogata» soggiace ad una lapalissiana convinzione di dipendenza del sesso *docile, dolce e accorto*, dall'altro sesso *attivo e forte*. Così l'educazione di Sophie⁶ è volta ad affermare la superiorità razionale di Emilio e la conseguente estromissione dalla sfera pubblica della donna, attraverso una sistematica valorizzazione ed esaltazione dell'ambiente domestico come l'unico luogo in cui viene collocato l'ineludibile destino della *condicio* femminile (Paternò 2002).

⁶ Il libro V dell'*Emilio* è dedicato all'educazione di Sophie. La parte dedicata all'educazione della donna mette in evidenza come anche per Rousseau, fondatore del moderno concetto di democrazia, lo scoglio dell'emancipazione femminile e della loro partecipazione all'eguale dignità fosse difficile da superare, da una società tradizionale ancorata ad una struttura familiare e societaria comoda e consolidata.

La voce dell'uguaglianza universale senza differenze e limiti però si alzava e diveniva vessillo sia di alcuni intellettuali uomini dell'epoca come, appunto, Condorcet, ma soprattutto di quelle donne che non tolleravano più il peso di una disparità iniqua e reiterata per secoli. Oltre al testo di Condorcet *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, pubblicato nel luglio del 1790, in cui si denuncia come per una dimenticanza da parte degli uomini illuminati le donne siano divenute il simbolo dell'ineguaglianza all'interno della razza umana, vengono pubblicati due testi fondamentali, scritti rispettivamente da Olympe de Gouges e da Mary Wollstonecraft.

Nella *Déclaration des droit de la femme et de la citoyenne*, data alle stampe nel 1791, Olympe de Gouges, nell'affermare la differenza biologica ed emotiva della donna, sancisce il diritto all'uguale godimento dei diritti e delle libertà senza alcuna distinzione, affermazione indispensabile dati gli effetti della rivoluzione sulla condizione femminile. Secondo la Gouges ancora una volta i diritti venivano coniugati al maschile: era semplicemente stato sostituito un tiranno ad un altro. E quel tiranno la giustiziò⁷.

Mary Wollstonecraft in *Vindication of the rights of woman* del 1792 chiede di sottrarre le donne al destino deciso per loro da altri, rivendicando i diritti di cittadinanza e la possibilità di poter intraprendere, così come gli uomini, ogni tipo di attività e carriera. Ella deplora i concetti astratti portati all'interno dell'agone politico da Rousseau:

Rousseau declares that a woman should never, for a moment, feel herself independent, that she should be governed by fear to exercise her natural cunning, and made a coquetish slave in order to render her a more alluring object of desire, a sweeter companion to man, whenever he chooses to relax himself. He carries the arguments, which he pretends to draw from the indications of nature, still further, and insinuates that truth and fortitude, the corner stones of all human virtue, should be cultivated with certain restrictions, because, with respect to the female character, obedience is the grand les-

⁷ Per un approfondimento sulle origini del pensiero femminista nel XVIII secolo si veda: J.C. Toronto (1992); E. Sullerot, (1968); S.M. Okin (1989).

son which ought to be impressed with unrelenting rigour. What nonsense! (Wollstonecraft 2008: 35).

Contraria a Rousseau la Wollstonecraft asserisce come la donna sia un essere morale e responsabile al pari dell'uomo e alla quale va riconosciuta la possibilità di acquisire la *human virtue* con gli stessi mezzi di cui può usufruire l'uomo, piuttosto che essere educata come una fanciulla *as an half being*. Ciò che ella chiedeva non era un potere che sovrastasse quello del genere maschile, *It is not empire - but equality that women should contend for* (Wollstonecraft 2008: 112).

La rivoluzione in ogni caso attiva in Europa e al di là dell'oceano molti cambiamenti sociali e, contro le maree che spingevano verso un ritorno ai valori dell'antico regime, avanzavano le rivendicazioni femministe, che poco alla volta prendevano forma all'interno della società e del pensiero politico.

Il Settecento è stato definito come l'età dei lumi, della ragione, il secolo in cui due eventi hanno scritto la storia del tramonto di un'epoca: l'illuminismo⁸ e la rivoluzione francese⁹. Quest'ultima, una volta che la ragione si era affrancata dalle scorie spirituali, diede vita ad un movimento di idee che condizionarono in modo decisivo il secolo successivo e la struttura politica stessa dell'Occidente. L'illuminismo poi non fu solamente una configurazione teorico-intellettuale ma una concreta realtà, che variava secondo le mutate condizioni economiche e sociali in cui se ne radicavano i germogli.

Uno di quei germogli nella dimensione del mondo illuminato era proprio quello femminista, che se da un lato si trovò a lottare contro la resistenza dei *philosophes* all'avanzata di una nuova frontiera di rivendicazione dei diritti, dall'altro era pacificato dalla proliferazione delle idee illuministe, che gli diedero impeto e vigore.

Per comprendere la portata dell'avversione misogina dell'*intelligenza* di quel periodo basta ricordare la dura posizione di Kant rispetto alle donne, che nel suo *Sapere Aude*

⁸ Per un approfondimento sul suffragismo e i movimenti femministi nel XIX secolo si veda: Rossi-Doria (2004).

⁹ Si veda Venturi (1969).

sanciva l'inidoneità di quel motto per il mondo femminile, quando subordinava all'intelligenza *profonda* dell'uomo quella *bella* della donna, perché il troppo apprendere l'avrebbe svilita nella grazia, rendendola meno attraente per l'altro sesso¹⁰ (Kant 1990: 36). O ancora quando Kant nell'*Antropologia Pragmatica* rappresentava la donna dotta come colei che utilizza i libri come se fossero orologi, a voler sottolineare come di solito quell'orologio fosse fermo sebbene lo si possedesse¹¹.

D'altro canto la discriminazione di genere non è stata solo una prerogativa delle religioni ma anche dei circoli filosofici e delle accademie¹². Da Platone a Hegel il ricco panorama filosofico abbonda di pregiudizi contro la natura frivola e piagnucolosa delle donne, decretando di fatto la natura virile della filosofia. Gli uomini, infatti, messaggeri dell'universale e capaci di occuparsi dell'astratto, scalzano le donne dal sapere filosofico, in quanto, possedendo la prerogativa del finito e un'intelligenza legata ai soli sensi, risultavano inchiodate al mondano, incapaci di comprendere l'astrattezza delle idee.

Per Hegel è l'uomo il soggetto attivo e potente, mentre la donna è caratterizzata da passività, confinata nella dimensione immediata e privata, condizione che la esclude dalla vita dello Stato, dal discorso pubblico e dalla scienza¹³.

Tuttavia è lo stesso Hegel che, nell'analisi della rivoluzione francese, nella convinzione che i cambiamenti storici si compiano bruscamente, per strappi e rotture, afferma come le cause di tali cambiamenti e le condizioni per il loro concretarsi maturino in modo silenzioso, in sordina. La consapevolezza che l'ineluttabilità del destino abbia già tracciato il suo disegno spesso non è attuale, e quando il cambiamento irrompe

¹⁰Cfr. Kant (1990: 316): «il bel sesso ha tanta intelligenza quanto quello maschile; solo che si tratta di un'intelligenza bella, mentre la nostra deve essere un'intelligenza profonda».

¹¹Per un approfondimento del legame tra Kant e la Rivoluzione Francese si veda: Bobbio (1977).

¹²Può essere utile segnalare un approfondimento sul ruolo del clero e della religione cattolica durante la Rivoluzione Francese: Peces-Barba Martinez, Fernández Garcia, De Asis Roig (2001).

¹³Cfr. Hegel (1817).

con tutta la sua virulenza, egli è convinto come sia sempre l'espressione di un lavoro interno e sotterraneo, silenzioso appunto, che nelle fasi di transizione s'innesta, mentre dall'esterno non sembra cambiare nulla.

Traendo spunto dal pensiero dello stesso filosofo che osteggiava l'ascesa femminista, troviamo un punto in cui l'astrattezza universale maschile falliva la sua analisi viziata di cecità, perché la voce silente delle donne tracciava il suo corso proprio mentre i dotti illuminati provavano a strozzarla.

In Europa e oltre oceano il progetto femminista si andava delineando, pur con profonde differenze e contraddizioni. Rapporto con la religione, lotta per i diritti, circostanze ambientali e contestuali facevano scaturire una configurazione variegata che, da un lato all'altro del pianeta, ne fornivano una flessione differente a seconda delle battaglie alle quali si associava. Una di queste battaglie, cui Sarah Grimké partecipò attivamente, era quella per l'abolizione della schiavitù in America.

Per le prime femministe la causa abolizionista aveva rappresentato il trampolino di lancio dell'impegno politico nell'agone pubblico. Ciò pose le condizioni per la nascita e crescita del movimento emancipazionista che da lì a poco si sarebbe organizzato e strutturato in modo tale da fornire alle donne le competenze e l'esperienza necessaria per battersi nel rivendicare il diritto al voto. La *mise à l'épreuve* del valore della donna in una lotta che conduceva fuori dalle mura del proprio focolare la spinse a sperimentare la passione per lo scontro politico rivendicazionista, che nel fornire un'alternativa di vita a quella cui erano state relegate le riempiva di speranza e di aspettative (Davis 1983: 39).

Secondo Angela Davis¹⁴ proprio coloro che organizzarono la *convention* di Seneca Falls del 1848, Lucretia Mott ed Elizabeth Cady Stanton, per la prima volta si incontrarono ad un meeting contro la schiavitù dei neri. A partire da allora tuttavia, sostiene la Davis, la causa femminista, pur con delle singole differenze, si divaricò in una inclinazione dalle tinte razzi-

¹⁴ Su questi aspetti si veda, da ultimo, Ercolani (2016).

ste. L'estensione del voto ai neri appariva a molte un'offesa alla donna bianca. Brunella Casalini, nel suo saggio *Femminismo suffragista bianco e razzismo negli Stati Uniti d'America*, definisce proprio i contorni della configurazione razziale di parte del movimento emancipazionista.

Infatti, afferma la Casalini, se da un lato nei primi anni dell'Ottocento, grazie a personaggi come le sorelle Grimkè, la battaglia per i diritti non aveva sfumature che ne limitavano la portata ad una razza piuttosto che ad un'altra, alla fine del secolo, con l'affermazione del positivismo scientifico e la diffusione delle teorie degenerative della razza come quelle di Gobineau, la lotta per il suffragio femminile si trasformò in una battaglia per il suffragio delle sole donne bianche, ricorrendo a giustificazioni razziste per l'esclusione dalla campagna rivendicazionista delle donne nere. Le donne Wasp (White Anglo-Saxon Protestant) si trincerano nel loro senso di superiorità, avvertendo un'ingiustizia nel riconoscimento dei diritti civili al *black male*, il cui grado di alfabetizzazione risultava essere inferiore rispetto alle *white middle class women*. È negli scritti di Charlotte Perkins Gilman che si manifesta chiaramente il legame tra nazionalismo, razzismo e femminismo.

Gilman avverte il rischio dell'influenza della letteratura sul tramonto della razza nelle battaglie per l'acquisizione dei diritti delle donne, che ancora una volta prendevano di mira il genere femminile, additando l'emancipazione delle donne come spinta verso il suicidio della razza.

Nel tentativo di esorcizzare tali paradigmi, la Gilman, profondeva un impegno notevole in approcci teorici contro i deboli, i neri e i criminali, e in una parabola degenerativa, vestita di corazze difensive che colpivano chi avrebbe dovuto essere compagno di una causa comune, finiva anche la lotta per l'alto e nobile valore dell'uguaglianza, dei diritti, delle libertà. Varie erano le istanze portate avanti dai movimenti femministi degli albori, che in ogni caso si intersecavano a dare maggiore vigore alla portata della sfida in corso.

Il movimento femminista di ispirazione religiosa, che riconosceva una comune vocazione e uguaglianza nella partecipazione alla spiritualità dell'uomo e della donna e il femminismo d'ispirazione socialista - di cui Anna Maria Mozzoni che re-

clamava la parità giuridica, sociale ed economica tra i sessi è esponente di primissimo piano - rappresentano due coniugazioni delle policrome rivendicazioni includenti sollecitazioni eterogenee.

In tal senso è Paola Persano, che nel suo saggio *L'abisso della divisione: traiettorie del suffragismo in Francia e in Europa dell'ottocento*, concentra la sua analisi in due aspetti, traducibili in battaglie e strategie, per l'affermazione della soggettività femminile: il tema del divorzio nell'ottocento in Francia e l'approccio differenzialistico per il riconoscimento del diritto di voto. La gabbia coniugale infatti, sostiene Persano, citando il medico Villemin, fautore della reintroduzione del divorzio, abrogato sotto la restaurazione, rappresentava un ulteriore simbolo della dominazione maschile, che trincerata dall'indissolubilità del vincolo matrimoniale finiva col condannare a morte la donna. Era questo un altro aspetto che finiva per sottolineare la *minus dignitas* femminile, alimentando l'animosità del movimento rivendicazionista, e che dunque richiedeva un intervento normativo riformatore.

Le strategie dirette a un maggiore riconoscimento giuridico della donna si divaricavano anche negli approcci. Così parte delle suffragiste affermavano un superamento della visione egualitaria, tacciata di voler creare l'androgino terzo sesso, nell'individuare nella proposta differenzialista, che faceva leva sulla differenza e non sull'eguaglianza e che pensava non solo ad una redistribuzione dei diritti ma ad una ricostruzione del concetto di essere umano nella differenza, la via per il sodalizio di coscienza tra uomo e donna nel riconoscimento dei diritti.

Tuttavia, afferma Paola Persano, anche questo tentativo si dimostrò inefficace, incidendo solo debolmente sulla causa suffragista, in quanto lo spazio pubblico maschile sarebbe stato monco della sua esclusività qualora avesse contemplato un *alterum genus* di rappresentanza politica.

Inevitabilmente la storia delle idee femministe ha incrociato diversi contesti socio-politici, è entrata in rotta di collisione con le teorie filosofiche dei padri del pensiero illuminato, e se da un lato sono state ampiamente osteggiate, dall'altro ne

hanno favorito la genesi e la strutturazione come *corpus* teorico.

L'inizio di ogni rivoluzione è sempre derivante da uno stato di crisi a cui l'ordine costituito non riesce a dare una risposta. Se la rivoluzione francese era stata il frutto della messa in discussione di un sistema che sanciva una netta sperequazione tra il popolo e la classe aristocratica e il clero, parimenti la rivoluzione femminista era sorta dalle stesse motivazioni ideologiche: l'ineguaglianza di trattamento e la subordinazione del sesso ritenuto debole.

La profonda sproporzione tra l'uomo e la donna era vigente in ambito pubblico ma, come abbiamo visto, anche in ambito privato. La rivoluzione femminista ha messo in questione proprio tale sproporzione tra le sfere, determinando, in un percorso lungo e tortuoso, il ripensamento dell'ordine del mondo preconstituito in senso maschile, e dando avvio a nuove vie d'analisi su temi ignorati, osservate le nuove modalità d'approccio teorico fino ad allora non considerate, e che ancora oggi non vedono esaurito l'orizzonte del dibattito.

3. Storie e Storia delle donne

I percorsi storico-teorici fin qui illustrati, carichi *ab origine* di aspettative e fiducia, e per questo tracciati, ci hanno condotti al dibattito contemporaneo e ad affrontare i temi di genere partendo dal presupposto dell'ormai assodata parità di trattamento e di accesso alla vita pubblica, dell'uguaglianza dei diritti e della pari dignità della donna rispetto all'uomo in ogni ambito sociale e politico, frutto di un lungo itinerario fatto di lotte contro la discriminazione e di conseguenti gradualità conquiste.

Tuttavia, la concreta assenza delle donne nella storiografia e nelle dinamiche e relazioni di potere che hanno scritto la storia continua a essere un dato di fatto, e per questo tema d'analisi e ricerca contemporanea. Pagine di libri, *pamphlet*, trattati politici e filosofici hanno lasciato traccia di un inchiostro che per secoli ha sugellato una storia scritta al maschile,

una storia in cui le categorie del pensiero politico sono state fatte veicolare in un'ottica monoprospettica.

Se nel mondo dell'arte la scoperta della prospettiva provocò un radicale cambiamento antropologico, svelando l'incompletezza di un singolo punto d'osservazione, che pertanto veniva posto sotto accusa, nel creare l'illusione prospettica svelava l'illusione stessa, di contro la storia dell'uomo, nella sua visione «monarchica», ha tralasciato la soggettività femminile e la sua potenziale influenza prospettica. Un punto di osservazione monarchico è un punto deprivato di un altro occhio, che produce una visione che non può essere naturale ma mancante, monoculare appunto e pertanto mutilata del punto di vista critico.

Alla luce del dibattito contemporaneo sui femminismi e sui conflitti che li attraversano sembra interessante concludere questa breve analisi con un'ultima riflessione sulla storia delle donne e la storia di genere: essa ha l'intenzione di fungere da stimolo per la messa a fuoco di alcune questioni di interesse storico e politico in corso.

Joan Scott, storica statunitense e docente di Scienze sociali all'Institute for Advanced Study di Princeton, in un suo saggio *La storia delle donne* (Scott 1993: 51), pone precisi interrogativi su cosa significhi fare storia e sulle categorie che vengono adoperate nel processo di ricostruzione, rilevando l'importanza dell'oggetto e del soggetto che genera il sapere storico e, in un'ottica dunque multi prospettica, evidenzia come il femminismo abbia avuto un impatto significativo sull'epistemologia della storia¹⁵.

La storia delle donne, o meglio la storia di genere, non andrebbe a sovvertire o inficiare la ricostruzione storica e i contesti socio-politici e culturali in cui il discorso storico si è sviluppato, ma rappresenta invece un arricchimento del patrimonio storico stesso. Il suo tentativo è quello di affermare la teoria del *gender* come una categoria utile per la ricerca storica in quanto le donne, mutuando le parole della Scott, «rap-

¹⁵ Sotto questo profilo sono particolarmente utili, da ultimo, le riflessioni svolte da Persano - Rodeschini (2014: 311-324).

presentano sia un supplemento alla storia, sia la causa della sua rielaborazione; esse forniscono qualcosa in più e sono necessarie per completezza, sono superflue e indispensabili» (Scott 1993: 61).

La contestazione della Scott, che voleva restituire le donne alla storia, puntava appunto a un *mutamento di prospettiva*, che non poteva più essere quello di prendere in considerazione gli studi di genere solo in ambiti circoscritti, racchiusi in singoli capitoli da aggiungere alla storia generale, ma occorreva appunto riscrivere la storia.

La storia delle donne rappresenta per l'autrice una sfida sia alla presunzione della storia di fornire una narrazione unitaria, sia alla pretesa compiutezza e all'autonoma esistenza dell'unico soggetto della storia: l'Uomo universale.

È a partire dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso che si è aperta la discussione sul rapporto che intercorre tra storia delle donne e storia generale e sulla necessità che ciò che era stato considerato solo un capitolo della storia divenisse invece una categoria fondamentale d'analisi, potenzialmente in grado di decostruire un paradigma storiografico universalmente valido fino a quel periodo.

In questo scenario, è senz'altro utile richiamare le argomentazioni di Karin Hausen che nel suo libro *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte* (Hausen 2012), pubblicato nel 2012, rileva altrettanto l'urgenza di rimaneggiare la storia, una storia in cui il *gender* non sia visto solamente come un gap da colmare, bensì una vera e propria categoria integrativa dell'analisi.

Ponendosi sulla stessa lunghezza d'onda della Scott, secondo Karin Hausen le relazioni di genere e il contributo dato dalle donne alla società e alla struttura familiare per secoli hanno influenzato gli eventi e sono state da supporto ai detentori della scena pubblica, pur restandone sullo sfondo, invisibili.

Si tratta di un importante contributo, un progetto che vuole aprirsi ad una nuova comprensione della *social history* passando da un'esclusione a un'inclusione attraverso un processo fatto di interrelazione e reinterpretazione, in cui la storia stessa non venga considerata come un blocco unico e univer-

salmente valido ma che contemplando quella parte mancante, renda possibile una nuova e feconda era di riscoperte, rendendo visibili contributi di donne nella società e nel tempo, riscoprendo personaggi obliati e riscrivendo successioni temporali diverse da quelle ordinariamente assunte.

La bontà del progetto della Hausen risiede proprio nell'intento che la motiva, ossia nella volontà di operare una più ampia analisi esplicativa e nel contemplare una proposta critica della storia che non si appiattisca all'occhio monarchico, ma che operi una divaricazione verso la ricchezza del confronto.

Sicuramente molti percorsi di studio devono ancora essere indicati e altrettanti nodi storici sono da approfondire, ripercorrendo quella che è la storia nota e riscrivendo parte di essa con l'ottica multi-prospettica di cui è stata carente.

Se l'esegesi del testo biblico svolta da Sarah Grimké è servita da apripista a un approccio di genere rispetto alle Sacre Scritture e ci ha fornito nuovi mezzi epistemologici, se non maggiormente veritieri sicuramente validi come strumenti di arricchimento del patrimonio della storia del pensiero politico, allora il *rewriting* auspicato tanto dalla Scott quanto dalla Hausen è ancora in corso e può consentire importanti esiti.

Bibliografia

- BOBBIO NORBERTO, 1977, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- CASADEI THOMAS, 2012, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Milano: Giuffrè.
- CASADEI THOMAS (a cura di), 2015, *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino: Giappichelli.
- DE CONDORCET JEAN ANTOINE NICOLAS, 1847 (1790), *Sur l'admission des femmes au droit de cité*, en *Œuvres de Condorcet*, Paris: Didot, pp. 128-130.
- DAVIS ANGELA, 1983, *Women, Race & Class*, New York: Vintage Books.
- DAVIS ELIZABET GOULD, 1971, *The First Sex*, Baltimore: Penguin Books Inc., p. 283.
- DIDEROT DENIS, 1751, *Œuvres de Denis Diderot: Dictionnaire encyclopédique*, Tome II, Paris.

- ERCOLANI PAOLO, 2016, *Contro le donne. Storia di un pregiudizio*, Venezia: Marsilio.
- FIORINZA ELISABETH SHUSSLER, 1983, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York: Crossroad.
- GILLIGAN CAROL, 1993 (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press.
- GRIMKE SARAH MOORE, 2016, "Poco meno degli angeli". *L'eguaglianza dei sessi*, a cura di Th. Casadei, trad. it. di I. Heindorf, con una nota bibliografica di S. Vantin, Roma: Castelveccchi.
- HAUSEN KARIN, 2012, *Geschlechtergeschichte als Gesellschaftsgeschichte*, Göttingen: Vandenoeh & Ruprecht.
- HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1817, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: vol. 1, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino: UTET, 1981, vol. 2, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino: UTET, 2002, vol.3, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino: UTET, 2000.
- KANT IMMANUEL, 1990 (1764), *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti precritici*, Bari: Laterza.
- MILL JOHN STUART, 1869, *The subjection of women*, London.
- OKIN SUSAN MOLLER, 1999 (1989), *Justice, Gender and the Family*; trad. it. *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, a cura di G. Palombella, Bari: Dedalo.
- PATERNÒ MARIA PIA, 2002, *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento ad oggi*. Roma: Carocci.
- PECES-BARBA MARTINEZ GREGORIO, FERNÁNDEZ GARCÍA EDUARDO, DE ASIS ROIG RAFAEL, 2001, *Historia de los derechos fundamentales. Siglo XVIII*, 3 voll., Madrid: Dykinson.
- PERSANO PAOLA, RODESCHINI SILVIA, 2014, "Studi di genere e storia del pensiero politico. Dalla revisione del canone al femminismo come metodo", in *Storia del pensiero politico*, 2.
- QUINET EDGAR, 1845, *Le Christianisme et la Revolution Francaise*, Paris.
- ROSSI-DORIA ANNA, 2004 (1990), *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino: Rosenberg & Sellier.
- ROUSSEAU JEAN JACQUES, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam.
- ROUSSEAU JEAN JACQUES, 1762, *Emile ou De l'éducation*, Paris.
- SCOTT JOAN WALLACH, 1993, *La storia delle donne*, in P. Burke (a cura di) *La storiografia contemporanea*, Roma-Bari: Laterza.
- SULLEROT ÉVELYNA, 1977 (1968), *Histoire et sociologie du travail féminin*; trad. it. *La donna e il lavoro*, Milano: Bompiani.
- TORONTO JOAN C., 2006 (1992), *Moral Boundaries*; trad. it. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Reggio Emilia: Diabasis.

- VENTURI FRANCO, 1969, *Settecento riformatore*, Torino: Einaudi.
WALZER MICHAEL, 1996 (1965), *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge: Harvard University Press; trad. it. a cura di M. Miegge, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Torino: Claudiana.
WOLLSTONECRAFT MARY, 2008 (1792), *Vindication of the Rights of Woman*, New York: Cosimo Classics.

LUANA MARIA ALAGNA
Università degli studi di Roma “La Sapienza”
luanamaria.alagna@uniroma1.it

EISSN 2037-0520

BRUNELLA CASALINI

FEMMINISMO SUFFRAGISTA BIANCO E RAZZISMO
NEGLI STATI UNITI D'AMERICA

In un recente saggio, Paola Persano (2016) ricostruisce la storia dei femminismi ottocenteschi in Francia, Stati Uniti e Regno Unito individuando, pur nelle loro diverse traiettorie evolutive, nel concetto di “purezza” uno dei termini chiave per comprendere le ambivalenze e le contraddizioni in cui rimasero a lungo in vario modo intrappolati. La rivendicazione di una fondamentale funzione sociale della donna, infatti, in particolare nella storia del femminismo americano, su cui mi soffermerò qui, si trovò ad essere declinata in termini pericolosamente moralistici, costrittivi e disciplinanti, talvolta al limite della misoginia. Troviamo, per esempio, tracce significative di quest'inclinazione moralizzante nelle lettere sull'eguaglianza tra i sessi scritte da Sarah M. Grimké (2016), da poco disponibili in italiano grazie alla traduzione di Ingrid Heindorf e alla cura di Thomas Casadei. Mentre argomenta con lucidità e passione in favore del diritto delle donne a partecipare pienamente alla vita civile e a godere dell'eguaglianza dei diritti, Grimké, anticipando per molti versi i contenuti della Dichiarazione di Seneca Falls¹, finisce per concedere al lettore che quest'ingresso nella vita pubblica non potrà che avvenire vincendo quel bisogno tutto femminile di soddisfare la vanità personale che porta molte donne ad avere un amore smisurato, eccessivo ed effimero per i vestiti e per le mode passeggiere. L'universo femminile sembra dividersi, insomma, per Grimké, tra le donne che si dedicano alla «causa dell'umanità» e alla loro «crescita spirituale», donne che hanno conquistato piena rispettabilità grazie alla loro presenza nella sfera sociale e alle loro attività benefiche e filantropiche, e quelle che si perdono

¹ Su questa fase della storia del femminismo americano, si veda: Baritono (2001).

dietro alla futile passione dell'apparire². È in nome delle prime, e attraverso la condanna delle altre, che Grimké rivendica la piena parità.

Questa vena moralizzante, che attraversa a ben vedere tutto il femminismo anglosassone sette - ottocentesco, viene ad accentuarsi negli Stati Uniti in seguito alla fine della schiavitù dei neri e alla concessione del suffragio universale maschile con l'approvazione e la ratifica del XV emendamento (1870), portando all'emergere di posizioni in cui il tema della "purezza" si colora di tinte razziste. Se nella prima metà dell'Ottocento il movimento femminista, proprio grazie a personaggi quali le sorelle Grimké, si era trovato coraggiosamente schierato in favore dell'abolizionismo (a Seneca Falls avevano occupato lo stesso palco Lucy Stone, Susan B. Anthony, Julia Ward Howe e lo scrittore e uomo politico afro-americano Frederick Douglass), alla fine del secolo, complice l'imperialismo americano e l'affermazione del positivismo scientifico con le sue teorie sulla degenerazione della razza bianca, esso arriva a riconoscere alle donne bianche il ruolo e la funzione sociale fondamentale di custodi della razza³. Il movimento delle suffragette che aveva fatto ampio ricorso fino a quel momento al paragone fra la condizione degli schiavi neri e la condizione di schiavitù della donna⁴, nel momento in cui i neri ottengono il voto si trova a dover ridefinire la propria posizione sociale. Il

²Si veda in particolare, la lettera intitolata "L'abbigliamento delle donne, in Grimké (2016: 49-56); ma il tema ritorna a più riprese nel testo.

³Il dibattito sulla natura in parte "razzista" del movimento delle suffragette è stato inaugurato all'interno della storiografia americana da Aileen Kraditor nel 1965 con il suo *The Ideas of the Women Suffrage Movement, 1890-1920*. Pur incontrando anche qualche resistenza e critica, le tesi di Kraditor sono state riprese e sviluppate da molte ricerche successive, v.: Terborg-Penn (1998) e Newman (1999).

⁴Proprio l'alleanza con il movimento abolizionista ritardò la nascita nel sud degli Stati Uniti del movimento delle suffragette, che cominciò a profilarsi lì solo intorno al 1890, cfr. Spruill Wheeler (1994). Secondo Spruill Wheeler la "questione dei neri" fu considerata la "chiave" per riuscire ad ottenere il suffragio femminile. La concessione del suffragio alle donne bianche poteva essere infatti vista come un modo per riequilibrare il peso della popolazione bianca rispetto a quella dei neri – come ebbe a sostenere esplicitamente Henry Blackwell, marito della leader suffragista Lucy Stone.

gioco viene infatti ora a doversi reimpostare intorno alla necessità di abbattere una gerarchia di genere che vede gli uomini (bianchi e neri) schierati contro le donne. Quello su cui verranno ora ad insistere molte esponenti di spicco del suffragismo bianco è il carattere non meritocratico della nuova gerarchia, fondata sulla sola condivisione della mascolinità: non era forse evidente, infatti, che le donne della classe media bianca avevano un'educazione e virtù superiori rispetto agli uomini neri (Newman 1999: 5)⁵ ? Il risentimento del movimento portò negli anni successivi, almeno per tutto il periodo che va dal 1870 al 1920 (alla concessione del suffragio alle donne), ad una forma di isolamento del movimento delle donne e ad una sua precisa volontà di astenersi dal far propria la causa delle donne nere, lasciando che questioni come lo stupro inter-razziale, i linciaggi e i matrimoni inter-razziali, venissero affrontate dal movimento dei neri (Newman 1999: 6). La lotta per il suffragio femminile si trasforma, in una parte del movimento, in una battaglia per il suffragio delle donne bianche, attraverso la sua limitazione con espedienti quali test sul grado di alfabetizzazione, di conoscenza della costituzione, ecc. L'idea della «suffragetta istruita» («educated suffragist») escludeva nei fatti le donne nere che erano in maggioranza non istruite (Terborg-Penn 1998). Ciò creerà una distanza rispetto al movimento delle donne nere che continuarono comunque ad essere attive in questa battaglia attraverso una loro autonomia organizzazione, la “National Association of Colored Women”, fondata nel 1892.

Tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento gli sforzi delle femministe bianche si concentrano piuttosto nella definizione del principio della femminilità, più in particolare della «*true womanhood*», e nella difesa della sua centralità e utilità

⁵ Di fronte alla prospettiva della ratifica del XV emendamento, Elizabeth Cady Stanton scriveva: «Se il XV emendamento della Costituzione viene ratificato ... ciò avrà un effetto positivo. La donna saprà con quale potere deve confrontarsi. Sarà maschio contro femmina [...]. Tutti i maschi voteranno non per via della loro intelligenza, del loro patriottismo, della loro proprietà o della loro pelle bianca, ma perché maschi e non femmine» (Newman 1999: 5, tr. mia).

nel processo di civilizzazione, nel processo di restaurazione della «supremazia bianca», in una visione del progresso sociale profondamente influenzata dalle teorie evoluzioniste e darwiniane. Se prima della guerra civile nella retorica femminista era diffusa l'enfasi sulla comune condizione di schiavitù dei neri e delle donne, nel discorso alla fine del secolo diciannovesimo i toni mutano e forte diviene, accanto ad un diffuso risentimento, il senso di superiorità delle donne della classe media bianca, per lo più di provenienza Wasp (*White Anglo-Saxon Protestant*), ancora una volta escluse dalla titolarità dei diritti civili e politici, rispetto ai neri ora ammessi al godimento dei diritti di cittadinanza. Un senso di superiorità che attinge al linguaggio della scienza, in particolare al paradigma evoluzionista e darwiniano, e si rafforza sulla base di una riformulazione e ridefinizione del modello della «maternità repubblicana» (*republican motherhood*), sorto in epoca rivoluzionaria⁶. Nel 1898 gli Stati Uniti si impegnano in una politica imperiale che li porta in breve tempo ad impadronirsi delle Hawaii, di Cuba, di Puerto Rico, di Wam, dell'atollo di Wake e di Manila nelle Filippine. E in questo contesto imperiale e insieme di crisi d'identità della nazione americana, una crisi percepita come pericolo di estinzione della razza bianca, ora suscettibile di nuove contaminazioni a causa della nuova ondata di migrazione di immigrati di "colore" provenienti dalle popolazioni primitive colonizzate, che importanti intellettuali femministe si misero alla testa di un movimento di civilizzazione, di moralizzazione e di purificazione della nazione⁷. In un contesto fortemente misogino, esse cercarono di ritagliarsi un ruolo, un'identità e una missione sociale positiva: offren-

⁶ Per la complicità che fin dal Settecento lega, più o meno consapevolmente, il modello della maternità repubblicana e il *cult of domesticity* al progetto di costruzione della nazione e alle sue mire espansionistiche (Nussbaum 1995). Per quanto riguarda, più specificamente, il contesto americano della prima metà dell'Ottocento, si vedano: Kaplan (1998), Ryan (1995) e Taketani (2003).

⁷ L'ondata migratoria proveniente dai paesi appena colonizzati portò all'emergere di forti sentimenti xenofobi e razzisti anche nel Nord, dove molti cominciarono a dubitare sull'opportunità di concedere il voto anche a quanti non risultassero avere adeguati requisiti in termini di alfabetizzazione (cfr. Spruill 2002).

dosi come una sorta di “epitome dello sviluppo evolutivo”, tentavano al tempo stesso di legittimare un ideale assimilazionista che, pur confermando l'esistenza di profonde differenze tra le razze, non abbandonava per il futuro il sogno di una potenziale eguaglianza (Newman 1999: 20)⁸. L'assimilazionismo, d'altra parte, era giustificato da una visione del progresso, allora ancora indiscussa, che prevedeva un'unica linea possibile di sviluppo storico verso la civiltà (Newman 1999: 20)⁹. Coerentemente con questa visione lineare della storia, che prevedeva un succedersi di stadi in una sequenza progressiva, Gilman e altre femministe americane sue contemporanee potevano affermare ciò che altrimenti sarebbe apparso paradossale, ovvero che l'avanzamento della razza nera avrebbe richiesto l'adozione da parte delle donne nere di quelle pratiche di domesticità (legate alla tradizione delle sfere separate e al culto della domesticità), che ora le donne bianche erano finalmente arrivate a dimostrare superate per se stesse (Newman 1999: 134).

Le opere di Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) sono esemplari di quest'ambiguo rapporto tra nazionalismo, razzismo, maternità e femminismo¹⁰. Gilman è un'attivista femminista, giornalista e scrittrice nota soprattutto per i suoi romanzi utopici, primo tra tutti *Herland* (1915)¹¹ e per il suo *Women and Economics*, che fu pubblicato nel 1898 ed ebbe otto ristampe tra il 1898 e il 1915 e ben sette traduzioni: in giapponese, ungherese, olandese, danese, tedesco, russo e ita-

⁸ Gilman fu una pioniera nell'immaginare nuove spazi abitativi che potessero liberare le donne (bianche) dall'onere dei lavori domestici e di cura (cfr. Gaudelius 1999).

⁹ Una sotterranea e profonda eredità assimilazionista continuerebbe, secondo Newman, ad attraversare anche molti contemporanei discorsi liberal egualitari nel modo in cui affrontano le questioni legate al genere, alla razza e alla classe.

¹⁰ Per l'intreccio femminismo/razzismo nel pensiero di Gilman, si vedano: Bederian (1996: cap. IV); Ganobcsick-Williams (1999); Newman (1999: cap. IV); Weinbaum (2004: cap. II). Mi permetto di rimandare anche a due miei lavori: Casalini (2004a e 2004b).

¹¹ Una recente traduzione italiana di questo testo è stata curata da Anna Scacchi (Perkins Gilman 2010).

liano¹². La Gilman lancia nei suoi scritti un accorato allarme sul possibile declino della civiltà *Wasp*, unendosi all'affollato coro dei profeti del tramonto della razza bianca. Ciò che distingue il suo discorso è il modo in cui esso capovolge le implicazioni antifemministe in genere presenti nella letteratura della crisi, dove proprio le conquiste del sesso femminile venivano additate come uno tra i principali fattori degenerativi della razza. Il sociologo Edward Ross, con il quale Gilman tenne un confronto epistolare per molti anni, all'inizio del secolo vedeva nell'emancipazione delle donne della classe media bianca una delle forze che spingeva in direzione di un lento «suicidio della razza» anglosassone (Frezza 2001); mentre infatti la popolazione bianca sembrava subire un rapido calo demografico, nuove forze umane «non ariane» (il termine «ariano» veniva usato per indicare i popoli di origine nordica originariamente immigrati negli Stati Uniti d'America) invadevano il nuovo mondo, mettendo duramente alla prova le capacità assimilatorie del *melting pot*. Per la Gilman solo la piena eguaglianza giuridica e sociale della donna avrebbe potuto salvare i destini della razza e della nazione: solo una donna indipendente economicamente, ed emancipata dalla condizione primitiva di uno spazio domestico che ancora non era stato toccato dagli influssi benefici del progresso e della scienza, sarebbe potuta divenire un'efficiente *housekeeper* e *healthkeeper of the nation*, nonché a *conscious maker of people*, una madre responsabile, ovvero capace di controllare il proprio potere riproduttivo e di scegliere il partner giusto per riprodurre una razza sana.

Il desiderio di far «pulizia» nel mondo e di farla scientificamente, fa maturare in lei una precoce e sorprendente sensibilità ecologista, ma al tempo stesso la porta a scrivere pagine in cui fa capolino un'altra scienza assai meno attraente: l'eugenetica. La vera e propria ossessione della Gilman per l'eugenetica emerge soprattutto nelle utopie che scrive agli ini-

¹² C. Perkins Stetson, *La donna e l'economia sociale. Studio delle relazioni economici - che fra uomini e donne e della loro azione nell'evoluzione sociale*, tr. di C. Pironti, con proemio di V. Lee, Firenze, G. Barbera, 1902 (Stetson è il nome del primo marito della Perkins).

zi del ventesimo secolo, nelle quali sono rappresentati stati matriarcali, impegnati nel conseguimento di tre obiettivi principali: la pace, l'educazione e la perfezione della razza. Questa stessa preoccupazione, tuttavia, è presente anche nelle pagine di saggistica in cui affronta la questione dei neri. In un articolo dal titolo, *A Suggestion on the Negro Problem* (1908) (Perkins-Gilman 1991:176-183), per esempio, Gilman non solo suggerisce di condannare ai lavori forzati quella parte della popolazione nera che non si dimostra in grado di avere comportamenti temperanti, di adeguarsi ai valori cristiani, di mantenere col proprio lavoro la famiglia, costituendo un peso per la nazione, ma anche di rinchiudere criminali e degenerati in istituzioni che impediscano la loro riproduzione. Questa parte della popolazione nera era, per Gilman, una sorta di «grande corpo estraneo», un elemento pericoloso per gli Stati Uniti se non si fosse risolto il problema dell'evoluzione di questa seconda razza, «largamente diversa e per molti rispetti inferiore», che non poteva essere deportata, perché – ammetteva Gilman – forzosamente importata sulla base di calcoli economici che si sono poi rivelati sbagliati relativamente ai vantaggi che si potevano trarre dal suo sfruttamento («Le leggi dell'evoluzione – commenta l'autrice – hanno provato che questo supposto vantaggio era controbilanciato da tali pesanti svantaggi da fare più male che bene» [Perkins-Gilman 1991: 177, tr. mia]). Per contrastare tale pericolo era necessario comprendere come operare nel modo più efficace il trasferimento della civilizzazione raggiunta dai bianchi, laddove i neri non risultavano in grado di trarre da soli vantaggio dal loro contatto con le istituzioni americane, e commentava Gilman: «La trasfusione di sangue è una questione più semplice paragonata alla trasfusione della civiltà» (Perkins-Gilman 1991: 176, tr. mia).

Parlando del significato e degli obiettivi del femminismo, in un altro articolo dello stesso periodo, d'altra parte, Gilman scriveva:

L'ultima e più alta forma di femminismo contiene una grande promessa per il mondo. Postula una femminilità libera, forte, pulita e consapevole del suo potere e del suo dovere. Ciò significa una maternità selettiva, la scelta attenta di uomini adatti come mariti, con piena conoscenza delle necessarie condizioni e dei necessari titoli

di studio. Significa un più alto standard di castità, sia nel matrimonio, che fuori da esso, per gli uomini come per le donne. Significa il riconoscimento della responsabilità di madri socialmente organizzate per il benessere dei bambini (Perkins-Gilman 1991: 187, tr. mia).

In *Man-Made World* (2011), Gilman riprendeva questo stesso argomento, spiegando che il superamento dell'androcentrismo e del patriarcalismo, insieme al raggiungimento dell'indipendenza economica e dell'emancipazione femminile, era chiesto dal progresso stesso della razza: finché fossero stati gli uomini a decidere della selezione della partner avrebbero prevalso criteri di selezione legati a qualità superficiali (come la bellezza) che assecondano la loro egoistica ricerca del piacere piuttosto che puntare all'obiettivo della superiorità della razza (Newman 1999: 137).

Bibliografia

- BARITONO RAFFAELLA (a c. di), 2001, *Il sentimento della libertà. La Dichiarazione di Seneca Falls e il dibattito sui diritti delle donne negli Stati Uniti di metà Ottocento*, Torino: La Rosa editrice.
- BEDERMAN GAIL, 1996, *Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880-1917*, Chicago: University of Chicago Press.
- CASALINI BRUNELLA, 2004a, *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminile e critica del patriarcalismo tra Sette e Ottocento*, Pisa: Plus.
- CASALINI BRUNELLA, 2004b, *Costruzione della nazione e "riproduzione della razza" negli Stati Uniti d'America*, in Thomas Casadei e Lucia Re (a c. di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, Reggio Emilia: Diabasis, 2004, vol. II, pp. 125-136.
- FREZZA DARIA, 2001, *Il leader, la folla, la democrazia nel discorso pubblico americano*, Roma: Carocci.
- GRIMKÉ SARAH MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'eguaglianza dei sessi*, a cura di Thomas Casadei, Roma: Castelvecchi.
- GANOBCSICK-WILLIAMS LISA, 1999, *The Intellectualism of Charlotte Perkins Gilman: Evolutionary Perspectives on Race, Ethnicity, and Class*, in J. Rudd e V. Gough (a cura di), *Charlotte Perkins Gilman the Optimist Reformer*, Iowa City: University of Iowa Press, pp. 16-44.
- GAUDELUS YVONNE, 1999, *Kitchenless Houses and Home: Charlotte Perkins Gilman and the Reform of Architectural Space*, in J. Rudd e V.

- Gough (a cura di), *Charlotte Perkins Gilman the Optimist Reformer*, Iowa City: University of Iowa Press, pp. 111-126.
- KAPLAN AMY, 1998, "Manifest Domesticity", *American Literature*, 79, 3, pp. 581-696.
- KRADITOR AILEEN S., 1965, *The Ideas of the Women Suffrage Movement, 1890-1920*, New York: Columbia University Press.
- NEWMAN LOUISE MICHELE, 1999, *White Women's Rights. The Racial Origins of Feminism in the United States*, New York-Oxford: Oxford University Press.
- NUSSBAUM FELICITY A., 1995, *Torrid Zones. Maternity, Sexuality, and Empire in Eighteenth-Century English Narratives*, Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- PERKINS GILMAN CHARLOTTE, 1991, *A Nonfiction Reader*, ed. by Larry Ceplair, New York: Columbia University Press.
- PERKINS GILMAN CHARLOTTE, 2010, *La terra delle donne. «Herland» e altri racconti (1891-1916)*, a cura di Anna Scacchi, Roma: Donzelli.
- PERSANO PAOLA, 2016, "La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi", *Scienza & Politica*, XXVIII, 54, pp. 43-53.
- RYAN SUSAN M., 1995, "Errand into Africa: Colonization and Nation Building in Sarah J. Hale's Liberia", *The New England Quarterly*, 68, 4, pp. 558-583.
- SPRULL WHEELER M. J., 1994, *New Women of the New South: The Leaders of the Woman Suffrage Movement in the Southern State*, Oxford: Oxford University Press.
- SPRULL MARJORIE JULIAN, *Race, Reform, and Reaction at the Turn of the Century: Southern Suffragists, the NAWSA, and the Southern Strategy in Context*, in J. H. Baker (ed. by), *Votes for Women. The Struggle for Suffrage Revisited*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 102-113
- TAKETANI ETSUKO, 2003, *U.S. Women Writers and the Discourses of Colonialism, 1825-1861*, Knoxville: University of Tennessee Press.
- TERBORG-PENN ROSALYN, 1988, *African American Women in the Struggle for the Vote, 1850-1920*, Bloomington (IL): Indiana University Press.
- WEINBAUM ALYS EVE, 2004, *Wayward Reproductions. Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought*, Durham-London: Duke University Press.

BRUNELLA CASALINI
Università degli Studi di Firenze
brunella.casalini@unifi.it

EISSN 2037-0520

CHIARA CONTINISIO

ANCORA DI ANNA MARIA MOZZONI
LINEE DI RICERCA PER IL FUTURO

Grazie a Franca Pieroni Bortolotti, che negli anni Sessanta del Novecento ha aperto la strada e le ha dedicato in quelli successivi una lunga serie di studi¹, Anna Maria Mozzoni è diventata la più nota delle emancipazioniste italiane (Mancina 2003: 135). Non vi è storia del movimento femminile o del voto in Italia² (e ora anche in Europa)³ che non la includa tra le protagoniste della lotta in favore della donna, mentre, nel nuovo millennio, oltre al moltiplicarsi dei profili inseriti nei dizionari biografici, sono fioriti gli studi monografici a lei dedicati⁴.

Le letture nella biblioteca paterna, che le fornirono quella istruzione che il Collegio della Guastalla di Milano non le aveva procurato, la gioventù mazziniana, l'avvicinamento prima al partito democratico e poi a quello socialista, che non si tradusse mai in vere e proprie adesioni, la svolta operaista degli anni Ottanta, la battaglia per l'innalzamento degli standard qualitativi dell'educazione e per l'uguaglianza politica, giuridica e sociale delle donne: queste le coordinate lungo le quali autorevoli studiosi hanno esplorato la sua vicenda biografica e politica, senza trascurare di delucidare la sua personalità, attribuendole doti di tenacia e indipendenza non comuni.

¹ Non avendo questo breve saggio l'intenzione di rendere conto della bibliografia relativa ad Anna Maria Mozzoni, qui e nelle note successive mi limiterò a citare alcuni studi fondamentali che più da presso hanno guidato i passi di questa ricerca. Nella fattispecie, cfr. Pieroni Bortolotti (1962a); Pieroni Bortolotti (1962b); Pieroni Bortolotti (1963); Pieroni Bortolotti (1974); Pieroni Bortolotti (1975); Pieroni Bortolotti (1986); Pieroni Bortolotti (1987).

² Conti Odorisio (1980); Galoppini (1992); Buttafuoco (1988); Galeotti (2006).

³ Bock (2001).

⁴ Mancina (2003); Nicolaci (2004); Natale (2006-2007); Murari (2008); Soldani (2012); Ceccarelli (2016).

Scrivere ancora di Anna Maria Mozzoni presenta insomma il serio rischio di ridursi alla ricerca di spigolature biografiche o piccoli dettagli su cui la tradizione critica non ha raggiunto unanime consenso, esercizio ameno per chi lo compie ma non troppo fruttuoso per chi ne dovrà leggere gli esiti.

Eppure, rileggendo i suoi scritti, emergono ancora questioni che varrebbe a mio avviso la pena di provare ad affrontare: esse riguardano snodi tematici importanti del suo pensiero politico che, esplorati, potrebbero contribuire a rendere più ricca anche la comprensione del suo attivismo. E forse a raccorderla con maggior dettaglio alle linee generali dello sviluppo del pensiero femminile otto-novecentesco.

Fra tali questioni, emerge, pochissimo indagata, la riflessione di Anna Maria Mozzoni sulla religione⁵. Diversi indizi spingono a credere che la mera constatazione della forte influenza che la religione esercita sul sesso femminile (Mozzoni 1864: 71, 77) non esaurisca il senso delle sue considerazioni. Nella sua prima e più complessa opera di carattere teorico, dedicata alla disamina della condizione della donna nei suoi rapporti sociali e data alle stampe nel 1864, Mozzoni scrive, ad esempio: «La religione fu sempre e dovunque potentissimo mezzo a dominare la donna, e sta bene; ma io vorrei che questo sentimento, ch'è in lei tanto potente e dominante, non in mano altrui fosse, ma in sua mano; non diretto a farla schiava perpetua dell'altrui avviso, epperò dell'interesse altrui talora cieco strumento, ma sollievo le fosse e guida attraverso i delirii dell'umana mente e gli errori d'una peranco non adulta filosofia. Gli è in vista di ciò che, partendo io dalla semplice ragione religiosa, [...] più che della teoria, della pratica applicazione mi sollecito di questo nobilissimo fra i sentimenti dell'anima umana. Laonde non sopito e latente vorrei rimanesse in voi, oppure sterilmente espresso con atti esterni convenzionali, che per quanto moltiplicantisi, poco costano all'uomo e meno onorano Iddio, siccome quelli che il loro pre-

⁵ Brevi cenni in Pieroni Bortolotti (1963); Pieroni Bortolotti (1975); Conti Odorisio (1980); Nicolaci (2004); Natale (2006-2007); Murari (2008); Ceccarelli (2016).

gio in sé stessi non recano, ma portarvi debbono alla virtù, all'amore universale, all'operosità» (Mozzoni 1864: XII-XIV). Da questa considerazione, che a tutti gli effetti può essere letta come introduttiva alle pagine dedicate più specificamente al tema – un intero capitolo, a dire il vero (Mozzoni 1864: 55-81) – emergono alcuni fattori distinti. Il primo e più immediato è che Mozzoni non sembra ritenere necessario sottrarre le donne all'influenza della religione, ma ricalibrare questo rapporto, da cui evidentemente le donne potevano trarre vantaggio.

Il secondo segnala il piano generale su cui la scrittrice desidera restare. Si direbbe un cauto sottrarsi alla polemica, specie in un momento in cui, come scrive lei stessa, «questioni vitali si agitano nel paese in cui io scrivo, questioni di vita e di morte per tutta una casta» (Mozzoni 1864:56). Il riferimento, neanche troppo velato, è alla «questione romana» e al dibattito sui destini del potere temporale della chiesa cattolica, cavallo di battaglia di mazziniani e democratici, snodo della politica internazionale del neonato Regno d'Italia e punto di frizione non solo con i cattolici intransigenti ma anche con quanti per motivi di varia opportunità non intendevano inimicarsi l'istituzione ecclesiastica. Questione da cui stare ben lontani, specie da parte di chi, come appunto Mozzoni, intendeva affrontarne un'altra che, se non controversa quanto quella, certo toccava un altro cardine della società tradizionale, sul quale da secoli⁶ si reggevano i sistemi politici, giuridici e culturali in tutto il mondo: la servitù della donna. In realtà, di lì a poco, le cautele in tal senso verranno meno, mentre resterà invariata la prudenza che la spinge a non fare mai cenno alcuno né a dispute teologiche né tantomeno a questioni dogmatiche. Come vedremo, vi è ragione di credere che la sua stessa concezione della religione la tenesse lontana da simili dibattiti, mentre la sua battaglia in favore della donna non trovò mai principio di autorità che potesse arginarla, nemmeno quello della chiesa e nemmeno in un tempo così politicamente complesso come quella fase del Risorgimento nazionale. Aggiun-

⁶ Mozzoni identifica questa lunga durata in «sessanta secoli». Potrebbe trattarsi di una mera iperbole, ma segnalo che essa curiosamente compare diverse volte, ad esempio in Mozzoni (1864, VI: 185); Mozzoni (1871: 28).

giamo solo, per ora, che il suo approccio «più pratico che teorico» era giustificato dall'intento e dalle movenze del suo discorso: non si trattava di persuadere alcuno delle proprie convinzioni religiose né le era possibile parlare come «un sacro oratore, il quale, od in un tempio di cattolici parli, o sermoneggi in una adunanza di fratelli, od il Corano commenti in una moschea, sempre sa di parlare a chi come lui crede e sente»; rivolgendosi alla «donna d'ogni paese, ma specialmente italiana e parl[ando] alla sua indipendente ragione e al suo libero intelletto» (Mozzoni 1864: 57), avrebbe parlato di ciò che poteva da tutte essere inteso e tutte trovarle consenzienti, e avrebbe evitato ciò che invece avrebbe potuto creare divisioni: non del culto nelle sue forme, ma del sentimento e della ragione religiosa.

Il terzo fattore riguarda la duplice valenza che Mozzoni attribuisce alla religione, da un lato strumento di dominio e dall'altro terreno di liberazione della donna, parte di quella morsa che la tiene in soggezione ma anche forza capace di condurla a una sorta di riappropriazione del suo posto nel mondo. Leggendo più oltre in questa opera del 1864, si comprende come questa ambivalenza sia coerentemente pensabile: il discorso di Mozzoni si muove su due piani differenti, non sempre sistematicamente distinti ma tali in sostanza: quello del «sentimento religioso», appunto, già presente nella citazione da cui abbiamo preso le mosse, e quello della chiesa cattolica come istituzione. Mozzoni riconosce il primo come connotato alla razionalità dell'uomo, ma rifiuta la seconda, attribuendole la colpa della irreggimentazione delle coscienze e della complicità al consolidamento del sistema di potere costruito su di essa, nonché, in maniera più grave, di non aver saputo attenersi al messaggio originario di Cristo, fondato sulla fratellanza, sull'uguaglianza, sull'amore. Quello dell'avvento di Gesù nel mondo è in effetti il terzo piano argomentativo su cui Mozzoni affronta le numerose questioni legate alla religione. Sempre trattato come un fatto storicamente vero, senza che mai venga in rilievo il tema della sua natura (solo umana o umana e divina insieme), ad esso la scrittrice milanese attribuisce l'inizio di un'era nuova, e al suo insegnamento la fondazione di quella che in un tempo futuro, lontano ma ine-

sorabile, sarebbe stata una rivoluzione sociale radicale (Mozzoni 1865: 9). Il cristianesimo, «meravigliosa dottrina per la quale professiamo una sconfinata ammirazione» (Mozzoni 1865: 75), è ritenuto infatti portatore di una dottrina di libertà, uguaglianza e solidarietà, che però quasi subito il progressivo istituzionalizzarsi delle prime comunità di credenti ha trascurato e che la successiva dinamica involutiva della chiesa da collettività a strumento di potere ha definitivamente soffocato nel prevalere di interessi e preoccupazioni diverse. Così, «la chiesa cattolica, che poté propagarsi all'ombra delle simpatie che le dottrine di Cristo avevano suscitato nel mondo e che poscia ne declinò il nome come non ne aveva mai abbracciato lo spirito, la chiesa continuò san Pietro, e non Cristo; e cominciò ben presto quella storia di prostituzione al potere che oggi stesso constatiamo» (Mozzoni 1865: 8-9). Ed ecco abbandonata ogni cautela, perché, come accennavo, non vi è cautela che tenga, quando si tratta di smascherare la complessità delle forze che compongono la trama di oppressione di cui le donne sono vittime. Mozzoni, del resto, si presenta come refrattaria a qualsiasi principio di autorità, a proprio agio solo con ciò che si può dimostrare su un piano logico⁷, atteggiamento che la conduce a più riprese a interrogarsi sulla natura dell'intreccio di pregiudizi che grava sulla condizione della donna. A questo scopo l'opera del 1864 era eminentemente diretta.

Ciò che Virginia Woolf dirà nel 1928 alle studentesse di Girton e Newnham, dopo la sua esperienza tra i cataloghi della biblioteca del British Museum in cerca di libri che potessero consegnarle un «nocciolo di verità pura» sul sesso femminile, avrebbe potuto scrivere Anna Maria Mozzoni: «Avete idea di quanti libri sulle donne si scrivono nel corso di un anno? E avete idea di quanti fra questi sono scritti da uomini? Vi rendete conto di essere, forse, l'animale più discusso dell'universo?» (Woolf 1995: 5, 53). Con minor ricorso all'ironia e all'estetica letteraria ma con analoga efficacia, la

⁷ Scrive ad esempio di riverire solo il «dogma della libertà della mente» (Mozzoni 1864: XXV).

milanese aveva scritto, rivolgendosi alle sue lettrici, di aver trovato «quantità di scrittori che a voi consacrarono le penne ed i temi, e voi fecero argomento e le vostre doti, e la potenza vostra, e perfino le vostre fralezze, a lavori d'ogni genere, d'ogni forma, d'ogni portata; così che sarebbe impossibile darvi encomii più lusinghieri e biasimi più indiscreti, né mostrar di voi maggior stima, né di peggior dispregio caricarvi». Ma tra quanti la volevano educata a passività assoluta e la consideravano «oggetto da strapazzo»; chi ne faceva il meraviglioso ornamento della vita degli uomini e la scoraggiava da qualsiasi applicazione intellettuale; chi pretendeva di preservarne la purezza allontanandola dal mondo; e chi ne elogiava il coraggio e la tenacia e andava rintracciando tutti gli esempi di donne guerriere che «cinte di ferro il seno e il volto ascoso dalla robusta celata» si erano sacrificate in guerra; tra tutti gli autori di queste discordanti opinioni, non vi era chi avesse guardato la donna per quello che era, a partire dalla sua stessa natura, ed essa non era mai considerata «siccome portante in sé stessa lo intrinseco valore dall'intelligenza e dal sentimento costituito, indipendentemente dal sembrar d'essa, o no, amabile e bella, dall'essere ella, o non essere, oggetto di delirii o d'entusiasmi» (Mozzoni 1864: IX-X). A fronte di tutto ciò, il compito che si assumeva era quello di liberare le donne da questa «morale relativa» per collocare la donna «non più nel posto assegnatole dagli interessi e dalle passioni altrui, ma sibbene in quello dovuto, secondo giustizia, all'importanza dei mezzi di cui dispone e della missione di cui natura e provvidenza l'hanno incaricata» (Mozzoni 1864: VII-X, 38).

Qualche passo avanti era stato fatto da parte degli uomini, riconosceva, verso una più oggettiva valutazione della natura e delle facoltà del sesso femminile, e si riferiva in particolare al libro di Salvatore Morelli, ma più in generale al diffondersi di opinioni più favorevoli alla piena cittadinanza delle donne⁸. Eppure sentiva di non comprendere del tutto le motivazioni di questa apertura e temeva che fosse dettata più da convenienza che da mutamento di mentalità, o peggio: dall'intento di

⁸ Mozzoni (1865: 4), che si riferisce a Morelli (1863).

concedere un poco del molto che alle donne sarebbe spettato, sperando che esse avrebbero rinunciato al resto, e di salvaguardare con ciò immutata la struttura profonda della società italiana. Scrivendo di «non respir[are] liberamente davanti ai se» e di non «viv[ere] tranquilla in mezzo a troppo spinte cortesie delle quali non avverto i moventi» (Mozzoni 1865: 4), Mozzoni dichiarava ancora lunga la strada da percorrere anche se i tempi erano favorevoli ad una accelerazione verso l'uguaglianza. Era comunque alle donne che occorreva rivolgersi e fornire una nuova coscienza di sé: come sempre nella storia, «l'iniziativa d'ogni redenzione incombe all'oppresso medesimo», cosicché spetta alla donna per prima l'obbligo di sottrarsi all'influenza dei pregiudizi che contribuiscono a confinarla in un angusto spazio d'azione.

Mozzoni, in altre parole, combatte una battaglia che è in primo luogo di natura demistificatrice ed educativa e si rivolge alle donne per fornire gli strumenti concettuali del loro riscatto.

La domanda, allora, potrebbe riguardare il possibile nesso tra concezione religiosa ed emancipazione della donna, vale a dire l'evenienza che Mozzoni ricavi dalla prima argomenti a sostegno della seconda. Possibilità che, anche solo ritornando alla citazione da cui siamo partite, non sembra così peregrina, e che ancor meno lo sembra se si aggiunge che, parlando in pubblico per la prima volta, nel 1865, Mozzoni fa riferimento alla collaborazione tra il sentimento religioso e la ragione filosofica nella individuazione dell'idea del diritto, o meglio, dell'uguale diritto di tutti (Mozzoni 1865: 7 ss.).

Di «sentimento religioso» parla propriamente Mozzoni, e ad esso riconduce la «religione metafisicamente considerata», che altro non è, precisa, che «il *sentimento innato della divinità*», provato «da tutti i popoli e da tutti i tempi» (Mozzoni 1864: 57-58): un'esperienza universale da cui discendono la cognizione di «una ragion prima» dell'universo, un suo principio di ordine, che si manifesta immediatamente ai sensi e all'intelletto come «armonia inalterabile della natura»; il senso dell'immortalità; il discernimento del bene e del male e il relativo senso di giustizia ed equità (Mozzoni 1865: 58-60). A differenza di Sarah Grimké che, nelle sue *Lettere sull'uguaglianza dei*

sessi (Grimké 2016), si muove sul terreno della religione cristiana come religione rivelata, Mozzoni considera il cristianesimo come la «più razionale delle religioni» (Mozzoni 1865: 75, 61), e quando alla rivelazione di Dio fa riferimento, la definisce «incarnata nella natura» (Mozzoni 1864: 178).

Diversi allora per necessità, date le differenti premesse, sono i materiali e il procedere delle due teoriche della parità tra uomo e donna: il discorso di Mozzoni è di preferenza storico e filosofico, si muove cioè sul piano dello sviluppo dell'umanità e fa appello alla ragione come suo motore; nessun interesse possono avere per lei gli scritti profetici, il vecchio testamento, e le dispute teologico dogmatiche che da essi traggono ispirazione, essendo la divinità immanente e la sua esperienza universale, mentre i Vangeli rivestono per lei il ruolo di testimonianza dei detti e dei fatti della vita di Cristo a cui ricorre, per altro, con molta parsimonia (Mozzoni 1865: 62, 75, 70). Grimké, invece, fonda l'uguaglianza originaria della donna su una rilettura ispirata dalla «luce interiore» (Casadei 2016: 6) della Bibbia e in particolare, come mostra la prima delle sue Lettere, del libro della Genesi. Rileggere quei testi riferendosi «all'originale» e sentendosi autorizzata a «giudicare da sola che cosa gli scrittori ispirati intendano» significa per lei null'altro che adempiere al «dovere di ogni individuo di scrutare le Scritture quali esse sono, con l'aiuto dello Spirito Santo e non di essere governato dalle opinioni di qualsiasi uomo o insieme di uomini» (Grimké 2016: 20). «I nostri traduttori», prosegue l'americana – che, si ricordi, cresciuta nell'ambito della chiesa episcopale, aveva da adulta abbracciato il credo dei quaccheri – «abituati ad esercitare la signoria sulle loro donne», avevano non di rado guardato «attraverso lenti deformanti» ai testi sacri, e travisato a volte il significato delle parole. Per questo, ad esempio, dimenticando che l'ebraico rende con la stessa parola «sarai» e «dovrai», avevano trasformato il senso delle parole che Dio rivolse ad Eva dopo il peccato, «Sarai soggetta a tuo marito e lui ti dominerà», in una maledizione, mentre invece essere erano state una profezia (Grimké 2016: 25). Con tale rivendicazione di lettura autonoma del testo sacro, Sarah attaccava le basi stesse di un sistema di potere che riposava sul ministero religioso saldamente

nelle mani degli uomini: «Il pericolo proviene da coloro che, detenendo a lungo le redini di un'autorità *usurpata*, non vogliono permetterci di riscoprire quella sfera che Dio ci ha creato perché vi ci muovessimo, e a quelli che hanno fatto lega per schiacciare l'anima immortale della donna» (Grimké 2016: 30).

Non vi è alcun indizio del fatto che Mozzoni avesse letto Grimké, e non si tratta di insistere sulla eventuale influenza che questa avrebbe esercitato su quella. Piuttosto, se la domanda relativa al tipo di collaborazione tra ragione filosofica e sentimento religioso ha un senso, come sembra, si tratta di valutare gli incroci della riflessione della scrittrice milanese sulla condizione femminile con i flussi di quella internazionale, non necessariamente per determinare derivazioni ma, più probabilmente, per valutare termini e dimensione della circolazione di modelli di pensiero: quello che ricava basi teoriche a sostegno della emancipazione della donna dal terreno religioso, ad esempio, che, si ricordi, in Grimké si allea alla battaglia abolizionista. Sul tema Anna Maria Mozzoni si esprime, in maniera non sistematica, ma significativa, ad esempio scrivendo: «Ai nostri tempi (parlo di paesi civilizzati e progressisti), che cosa significano in faccia al principio filosofico del diritto l'ostracismo degli ebrei? [...] La schiavitù delle razze colorate? La soppressione dell'intelligenza e dell'attività femminile?» (Mozzoni 1864: 189). Il senso della giustizia, come abbiamo visto, deriva per Mozzoni dal sentimento religioso, e dunque come si concilia con il «principio filosofico del diritto» che rende nulla la diversità su cui la soggezione della donna e delle «razze colorate» pretende di fondarsi?

Se, come credo, affrontare il tema della religione condurrà a rivalutarne l'importanza e le conseguenze nel complesso del pensiero politico di Mozzoni, sarà forse più agevole comprendere che l'uso che ella fa dei lemmi *redenzione* e *redimere* non è meramente sinonimico rispetto a *emancipazione* ed *emancipare*, cosa che del resto anche una semplice scorsa ai vocabolari potrebbe suggerire. I primi, infatti, appartengono in prima istanza alla sfera religiosa dove trovano il loro impiego più perspicuo, mentre i secondi hanno radice e impiego in quella

giuridica⁹. Quelli compaiono con maggior insistenza nelle opere che Mozzoni pubblica negli anni Sessanta, che sono anche quelle dove la scrittrice concede un maggior agio teorico alle sue argomentazioni e dove non a caso il tema della religione trova la sua trattazione privilegiata, ma cedono il passo agli altri due a partire dal 1871, quando sulla rivista mazziniana «La Roma del Popolo» compare in quattro fascicoli il suo intervento intitolato appunto *La questione della emancipazione della donna in Italia* (Mozzoni 1871).

Semplice coincidenza o segnale di un precisarsi della prospettiva?

Non fosse che per la scarsa rilevanza della prima opzione su un piano euristico, sarebbero le date a farci propendere per la seconda opzione. Nel 1870, infatti, Anna Maria Mozzoni pubblica la sua traduzione di *The Subjection of women* (1869) di John Stuart Mill (Mozzoni 1870), che suggerisce quanto avvertitamente scegliesse le parole di cui si serviva: ella rende il titolo inglese con *La servitù delle donne*, diversamente da Giustiniano Novelli, traduttore dell'edizione Napoli, Nicola Jovene, 1870, che opta per un più letterale *La soggezione delle donne*, così come del resto si legge quasi sempre anche nelle versioni moderne. Certo, si tratta di un dato minimale, ma solo un confronto tra le due traduzioni ora citate potrà dire se esiste un tema che, impropriamente rispetto all'epoca ma in maniera comprensibile a noi oggi, possiamo chiamare di *gendered vocabulary*, e quali indicazioni eventualmente ne provengono rispetto al pensiero della scrittrice milanese.

Più in generale, una sistematica ricerca nel repertorio lessicale politico di Mozzoni, non è mai stata condotta, ma si ha l'impressione che serrati riscontri testuali potrebbero contribuire a comprendere il suo pensiero, e forse anche il progressivo definirsi dei suoi obiettivi nonché delle ispirazioni ideali che la muovevano. Non sembra del tutto irrilevante il ricorrere dell'espressione «senso morale» nelle sue pagine (Mozzoni 1864: VIII, 61, 64), che anzi si lega direttamente a un altro

⁹Mi limito a rinviare ai lemmi “redenzione” ed “emancipazione” (e ai relativi verbi) in Battaglia (1961-2002), *ad voces*.

problema, di nuovo connesso al tema della religione, al quale così ritorniamo. Si tratta delle fonti del pensiero di Mozzoni, e, poiché da lì siamo partite, della sua riflessione in materia di religione.

Una definizione come quella che Mozzoni dà della religione e i corollari che ella ne fa derivare spingono a prima vista ad attribuirle un atteggiamento razionalista di matrice illuminista, stanti anche i suoi ripetuti e noti appelli alla tolleranza e il richiamo a forme di culto semplici e interiori (Mozzoni 1864: 60). Eppure, a parte un durissimo attacco al razionalismo che andrebbe riletto con più attenzione (Mozzoni 1864: 74-75), quando scrive che «la rivelazione di Dio è eterna ed universale avendola egli incarnata nella natura» (Mozzoni 1864: 178), Mozzoni sembra riecheggiare Mazzini, più che non l'immanentismo deista, e così pure sembra fare nella sua strenua confutazione della possibilità stessa dell'ateismo, ritenuto un errore della ragione (Mozzoni 1864: 72-73).

La stessa idea del progresso come legge della storia (Mozzoni 1864: 72) è ricca di accenti mazziniani: se pare decisamente troppo collocare Mozzoni, che non potrà mai essere definita teista, nella scia della religione dell'avvenire elaborata dall'Apostolo del Risorgimento, anche se sembra improbabile che una indagine su questo tema finisca col concedere alla religione nel pensiero di Anna Maria Mozzoni lo stesso ruolo cardinale che ebbe per Mazzini¹⁰, devono in qualche modo essere compresi, anche in relazione al suo naturalismo religioso, i suoi riferimenti al cristianesimo e alla sua capacità di inaugurare un'epoca nuova.

E, sempre a proposito dell'influenza di Mazzini sulla giovane Anna Maria, un'altra questione da esplorare con maggiore attenzione sarebbe quella relativa alla «missione» che questa attribuisce alle donne, citata diverse volte soprattutto ne *La donna e i suoi rapporti sociali*. Anche una superficiale lettura di questi passaggi restituisce una abbondanza di echi mazziniani, che certamente vanno più da vicino riscontrati e contestualizzati: Mozzoni osserva la donna sposa e madre, ne sotto-

¹⁰ Ribadita da Passarin d'Entreves (1965); Molino (1966); Morghen (1974); Scioscioli (1995: 50 ss.).

linea il ruolo essenziale nell'educare di uomini dediti al dovere, e di consolatrici dell'umanità afflitta dall'ingiustizia e dall'oppressione (Mozzoni 1864: XIV-XIX), anche se non manca di precisare «che il solo istinto materno, se per avventura sia sufficiente provvidenza alle fisiche esigenze dell'uomo animale, certo è impotente a creare ed informare l'uomo morale» per cui, conclude, le madri hanno bisogno anche di «coltura e sapere a ben fare la prima educazione» (Mozzoni 1864: XV-XVI). Né si astiene dal ricordare il ruolo giocato dalle donne nelle recenti vicende risorgimentali, nelle quali esse avevano dato prova di poter lavorare per un ideale alto come quello della patria e di sapervi sacrificare anche gli affetti più cari, dimostrando altresì la loro capacità di assumersi la propria parte di responsabilità nella costruzione del bene comune¹¹.

Se nel 1877, Mozzoni scriverà che «la cosiddetta missione della donna» è una «frase abusata [...] che] costituisce un equivoco, dal quale è duopo uscire, equivoco scientifico e sociale» (Mozzoni 1877: 7) a maggior ragione ci si deve interrogare su quanta parte di responsabilità ella sentiva di avere nell'aver generato quell'equivoco e se questo moto di insofferenza sia la spia di un ripensamento più complessivo della lezione mazziniana, che da giovane aveva entusiasticamente assorbito. Si noti, a questo proposito che, tornando alla questione religiosa nel 1885, darà alle stampe un durissimo attacco alla chiesa di Pio IX, mostrandone il definitivo porsi fuori dalla storia: anche in questo caso un serrato confronto con i testi che Mazzini rivolge alla istituzione ecclesiastica e al papa potrebbe restituire con maggiore precisione i termini del rapporto di Anna Maria Mozzoni con il mazzinianesimo, e non solo in gioventù¹² (Mozzoni 1885).

Per concludere. Mozzoni aveva scritto: «I tempi avanzano. Il vecchio edificio del dispotismo [...] scricchiola sui cardini, scrolla e rovina. Pochi giorni ancora e lo spirito del cristianesimo sfolgorante della nuova sua luce, l'amore universale, precetto unico e nuovo, il raggio della sapienza diffuso come lo

¹¹ Mozzoni (1864, VII: 192). Mozzoni (1877: 23).

¹² Il riferimento agli scritti mazziniani è almeno a *Dal Papa al Concilio* e a *Dal Concilio a Dio*. Li si veda in Mazzini (1962).

spirito di Dio sulla faccia della terra, raccogliendo sulle ceneri di quello spento l'ultima zolla di terra, gli diranno, *parce sepultis*» (Mozzoni 1864: XXV). Come questo sarebbe accaduto, con quale contributo da parte delle donne e con quali conseguenze sulla loro condizione aspetta, almeno in parte, di essere delucidato: la strada per nuove ricerche attorno al pensiero politico di Anna Maria Mozzoni, mi sembra, si impone, da sé.

Bibliografia

- BATTAGLIA SALVATORE, 1961-2002, *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 voll., Torino: UTET.
- BOCK GISELA, 2001, *Le donne nella storia europea. Dal Medioevo ai nostri giorni*, Bari: Laterza.
- BUTTAFUOCO ANNARITA, 1988, *Cronache femminili. Temi e momenti della stampa emancipazionista in Italia dall'Unità al Fascismo*, Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici dell'Università di Siena, Arezzo.
- CECCARELLI SARA, 2016, *Anna Maria Mozzoni. La vicenda di una donna che si è battuta per altre donne*, Rimini: Panozzo.
- CONTI ODORISIO GINEVRA, 1980, *Storia dell'idea femminista in Italia*, Torino: ERI.
- GALEOTTI GIULIA, 2006, *Storia del voto alle donne in Italia. Alle radici del difficile rapporto tra donne e politica*, Roma: Biblink.
- GALOPPINI ANNAMARIA, 1992, *Il lungo viaggio verso la parità. I diritti civili e politici delle donne dall'unità ad oggi*, Pisa: Tacchi (I ed. 1980).
- GRIMKÉ SARA MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'uguaglianza dei sessi (1838)*, a cura di T. Casadei, traduzione di I. Heindorf, Roma: Castelvecchi.
- MANCINA CLAUDIA, 2003, *Anna Maria Mozzoni*, in ROCCELLA EUGENIA e SCARAFFIA LUCETTA (a cura di), *Italiane dall'Unità d'Italia alla Prima guerra Mondiale*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria e Dipartimento per le Pari Opportunità, vol. I, pp. 135-139.
- MAZZINI GIUSEPPE, 1962, *Dal Papa al Concilio, Dal Concilio a Dio*, con introduzione di G. Tramarollo, Torino-Milano-Genova: Associazione mazziniana italiana.
- MOLINO CORRADO, 1966, *La personalità del Mazzini e il suo pensiero religioso*, Milano: Gastoldi.
- MORELLI SALVATORE, 1863, *La donna e la scienza o La soluzione del problema sociale*, Napoli: Stabilimento Tipografico dell'Ancora.

- MORGHEN RAFFAELLO, 1974, *Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini*, in *Mazzini e l'Europa*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 15-27.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1864, *La donna e i suoi rapporti sociali in occasione della revisione del Codice Civile italiano*, Milano: Tip. Sociale diretta da G. Ferrari.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1865, *Dei diritti della donna*, Milano: Società per le Letture pubbliche Editrice.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1870, *Jonh Stuart Mill*, *La servitù delle donne*, traduzione e prefazione di Anna Maria Mozzoni, Milano: Felice Le-gros.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1871, *La questione della emancipazione della donna in Italia*, in «La Roma del popolo», nn. 4, 5 e 14 e 15.
- MOZZONI ANNA MARIA, 1885, *Da Ildebrando a Pio 9. Lettura fatta alla Società filotecnica di Torino*, in «Atti della Filotecnica», VII, gennaio.
- MURARI STEFANIA, 2008, *L'idea più avanzata del secolo. Anna Maria Mozzoni e il femminismo italiano*, Roma: Aracne.
- NATALE ELISA, 2006-2007, *L'emergere della questione femminile in Italia: Il pensiero e l'azione di Anna Maria Mozzoni*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», XVIII-XIX, pp. 164-196.
- NICOLACI ELISABETTA, 2004, *Il «coraggio del vostro diritto». Emancipazione e democrazia in Anna Maria Mozzoni*, Firenze: Centro Editoriale Toscano.
- PASSARIN D'ENTRÈVES ETTORE, 1965, *Le «religioni del progresso» nell'età romantica e il «Vangelo» politico-religioso di Giuseppe Mazzini*, II parte, «Vita e pensiero», 1965, 4, pp. 248-268; III parte, ivi, 1965, 5, pp. 354-368.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1962a, *L'iniziativa femminile nell'opera di Anna Maria Mozzoni*, in «Movimento operaio e socialista», aprile giugno 1962, pp. 205-212.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1962b, *Linee di storia della questione femminile in Italia prima dell'unità*, in «Rivista storica del socialismo», settembre ottobre 1962.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1963, *Alle origini del movimento femminile in Italia 1848-1892*, Torino: Einaudi.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1974, *Socialismo e questione femminile in Italia 1892-1922*, Milano: Mazzotta.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1975, *Introduzione*, in ANNA MARIA MOZZONI, *La liberazione della donna*, a cura di F. Pieroni Bortolotti, Milano: Mazzotta.
- PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1986, *Appunti sulle origini del movimento femminile tra '800 e '900: due lezioni e lettere sulla lotta delle donne in Italia e in Europa*, Roma: Salemi.

PIERONI BORTOLOTTI FRANCA, 1987, *Sul movimento politico delle donne. Scritti inediti*, Roma, Utopia.

SCIOSCIOLI MASSIMO, 1995, *Giuseppe Mazzini. I principi e la politica*, Napoli: Guida.

SOLDANI SIMONETTA, 2012, *Mozzoni, Marianna*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, consultabile alla pagina <http://www.treccani.it/biografie/>.

WOOLF VIRGINIA, 1995 (1929), *Una stanza tutta per sé*, traduzione e cura di Maria Antonietta Saracino, Torino: Einaudi.

CHIARA CONTINISIO

Università Cattolica del Sacro Cuore

chiara.continisia@unicatt.it

EISSN 2037-0520

DEBORA SPINI

PROTESTANTESIMO DONNE E SFERA PUBBLICA

La pubblicazione dell'edizione italiana di questo testo rende disponibile un documento di storia delle idee estremamente importante per mettere in luce il legame fra protestantesimo e affermazione della libertà e soggettività delle donne. Il mio compito in questo Forum è di approfondire il tema "protestantesimo e sfera pubblica"; porre questa riflessione in un prospettiva di genere sarebbe stato comunque doveroso, ma l'occasione lo rende addirittura inevitabile. La figura di Sarah Grimké si profila sullo sfondo di un contesto molto particolare, quello del protestantesimo radicale anglo-americano; e dato che il legame fra primo femminismo anglosassone e identità confessionale protestante è già stato sottolineato molto bene da Casadei nella sua *Introduzione "Le radici bibliche dell'argomentazione femminista"* articolerò il mio intervento introducendo il tema del rapporto fra protestantesimo e sfera pubblica moderna attraverso una lente di genere.

Oggi, per la stragrande maggioranza delle chiese che si rifanno all'eredità della Riforma l'uguaglianza fra uomini e donne è un dato di fatto sia per quanto riguarda la posizione delle donne in ogni aspetto della vita sociale ma anche e soprattutto riguardo al loro ruolo nella chiesa. A un primo sguardo sembra, dunque, che fra protestantesimo e presenza delle donne nella sfera pubblica esista una correlazione diretta. Non si deve però cadere nella tentazione agiografica: la situazione attuale è il punto di arrivo (nemmeno poi così definitivo) di un cammino lungo e complesso che ha conosciuto spesso ostacoli e battute d'arresto. Nelle pagine che seguono il caso del protestantesimo verrà dapprima visto in rapporto al tema più ampio della collocazione della soggettività femminile nella sfera pubblica moderna, per muovere poi a individuare se vi sia, e in quali termini, una specificità del protestantesimo.

1. Protestantesimo, sfera pubblica moderna, soggettività femminile

In primo luogo è importante sottolineare come la categoria di “protestantesimo” sia molto generale, raccogliendo esperienze molto diverse; l’ambiente confessionale dove si muovono le sorelle Grimké non è quello delle chiese che si potrebbero definire “riformate” in senso stretto. Il dibattito sulla questione se e quanto il protestantesimo nella sua concretezza storica abbia o meno aperto nuovi spazi di *agency* per le donne è ancora ben lontano dall’aver ricevuto la parola fine¹. Non si può certo affermare che il protestantesimo storico sia stato in prima linea nel facilitare il protagonismo delle donne: sarebbe inutile cercare nelle opere di Lutero posizioni che vadano al di là del senso comune del suo tempo, se non addirittura di tutti i *topoi* della misoginia cinquecentesca. Lo stesso Calvino – di cui comunque si dovrà tornare a parlare più oltre – in sostanza non mette mai in discussione la naturale subordinazione delle donne.

La prima contraddizione appare già per quanto riguarda le conseguenze immediate della Riforma del Cinquecento. La teologia della Salvezza per Grazia rimuove le barriere che separavano la sfera del sacro da quella della vita “mondana” affermando invece il sacerdozio universale dei credenti, che trova a sua volta espressione nella vocazione individuale vissuta nel mondo. In questo senso la Riforma rende dignità e valore alla vita “quotidiana”, e di conseguenza anche allo spazio della vita familiare, normalmente considerato di inferiore rilevanza nel quale le donne erano tradizionalmente confinate. Da un lato la vita domestica diventa così il campo nel quale si risponde alla vocazione di Dio, e una vera e propria comunità di credenti in piccolo – per rimanere nel contesto americano, si pensi alla famiglia March che rilegge tutti i piccoli eventi quotidiani alla luce *Pilgrim’s progress*. D’altro canto, è proprio

¹ Per un riassunto v. Peyronel Rambaldi (1992).

questa rivalutazione della vita intramondana che finisce per ribadire il confinamento delle donne all'interno della sfera della vita familiare. Pertanto, da molti la Riforma è stata ritenuta responsabile di avere addirittura ridotto i già scarsi ambiti disponibili di autonomia femminile, proprio perché avrebbe abolito lo spazio separato costituito dalla vita monastica, e spazzato via tutto il patrimonio di culto e devozione popolare nel quale la soggettività femminile poteva trovare comunque una forma di espressione (Peyronel Rambaldi 1992).

In ogni caso, non sono state certo le chiese *mainstream* della Riforma a fare da apripista nel campo dell'affermazione della libertà femminile, quanto piuttosto gruppi e movimenti appartenenti alla galassia della Riforma radicale, in particolare tutte le realtà che emergono in quel grande laboratorio che fu la Rivoluzione dei Santi, cioè la prima Rivoluzione inglese. Nel ribollire di nuove idee che la caratterizzò si trovano infatti le prime affermazioni dell'uguaglianza fra uomini e donne: un esempio per tutti, il movimento cosiddetto quacchero, cioè la Società degli Amici da cui provengono proprio le sorelle Grimké. Altre componenti della galassia protestante hanno aperto spazi significativi alla partecipazione delle donne – *in primis* il movimento Metodista. Eppure, come nota puntualmente Casadei nella sua *Introduzione*, questo protestantesimo radicale ha sì fatto da terreno di coltura per il primo femminismo, ma non senza tensioni anche forti (si veda infatti la *Lettera pastorale* di Nehemia Adams, oppure altri casi famosi, quale la vicenda di Anne Hutchinson), tensioni che riguardavano proprio la dimensione pubblica della partecipazione delle donne alla vita cristiana.

Collocare la questione del rapporto fra Protestantismo e soggettività femminile nel quadro più generale dell'analisi del nesso fra autodeterminazione delle donne e modernità è un passaggio inevitabile, data l'autorevolezza delle narrazioni che vedono un rapporto diretto fra Protestantismo e nascita della sfera pubblica moderna, da Troeltsch in poi. Il tema meriterebbe un approfondimento più accurato, per quanto riguarda il ruolo del protestantesimo sia nello sviluppo della sfera pubblica moderna, sia nel dar forma al soggetto che in questa dimensione di *publicity* abita e agisce. E anche in questo caso è

importante non cedere alla tentazione dell'agiografia: richiamare almeno qualche passaggio fondamentale può in questo senso non essere inutile.

La prima fase della Riforma mette in atto sostanzialmente una ripresa di Agostino; il suo contributo all'affermarsi delle categorie politiche tipiche della modernità è indubbio ma non immediato. Se da un lato il pensiero politico di Lutero non presenta, di per sé, niente che si discosti da un conservatorismo rigido, è proprio il cuore della sua teologia che darà luogo a trasformazioni estremamente importanti. Seguendo Charles Taylor si può quindi affermare che il protestantesimo costituisca una tappa nel dispiegarsi della modernità in quanto porta alle estreme conseguenze quel processo di grande sradicamento (*disembedding*), a sua volta da parte di una dinamica comunque implicita nel cristianesimo a partire da Paolo e da Agostino (Taylor 2005). Il caso dell'eredità politica della Riforma di Calvino si pone invece in altri termini, in quanto il contributo di questo ramo della Riforma all'emergere della sfera pubblica moderna è sicuramente più evidente, in primo luogo per la specificità dell'ecclesiologia calvinista e per l'accento posto sulla nozione di vocazione. *Last but not least*, dalla Riforma di Calvino in poi si sviluppa una teologia "federale" che ha fatto da terreno di preparazione per l'emergere delle teorie della legittimità democratica attraverso la nozione di "patto" (Malandrino e Savarino 2011: 9-21). La categoria di "calvinismo politico" secondo alcuni giustificata da tutte queste corrispondenze (Malandrino e Savarino 2011), dovrebbe essere adoperata con cautela: tuttavia, è innegabile fra teologia federale e albori di teorie di sovranità popolare ci sia (pace Skinner²) quanto meno un'aria di famiglia.

Il protestantesimo "radicale" quello dei *dissenters*, a partire dalla Prima Rivoluzione inglese fino a tutti gli sviluppi americani - è però lo snodo cruciale per quanto riguarda il contributo del protestantesimo allo sviluppo della sfera pubblica moderna. Infatti è in questo contesto che la teologia dell'al-

² Q. Skinner ha infatti sostenuto che il Protestantesimo sostanzialmente non abbia generato un pensiero politico originale (Skinner 1989).

leanza di derivazione calvinista conduce verso i risultati più interessanti in termini di pensiero politico, in quanto il patto inteso come cifra fondativa del rapporto fra Dio ed esseri umani è la matrice per la legittimità politica. Ugualmente importante è anche un altro aspetto derivato dal calvinismo, ovvero l'accento sulla libera elezione di Dio, che costituisce un soggetto politico affrancato dalle gerarchie umane. Da questo presupposto discende anche l'affermazione della libertà di coscienza; infatti, l'appartenenza alla comunità dei credenti ha senso solo se risultato di una scelta libera e consapevole. Non a caso è nel quadro di questo protestantesimo radicale – il mondo in cui si muoveranno poi le sorelle Grimké - che le donne sperimenteranno i primi spazi di libertà.

In questa scheletrica narrazione il contributo del protestantesimo all'accesso delle donne alla sfera pubblica non si discosta, in estrema sintesi, da quello dato a tutta la serie di processi tipici della modernità ai quali si è tradizionalmente riconosciuto un ruolo emancipatorio, quali, per non fare che veloci riferimenti, l'affermazione dell'individualità come valore da cui deriva poi la concezione dell'individuo come portatore di diritti. Nella misura in cui il protestantesimo si iscrive nella generale narrazione della modernità, ne condivide non solo i successi ma i lati d'ombra: ed è proprio a questi che si deve volgere l'attenzione.

La modernità rivolge, infatti, alle donne una promessa di emancipazione: ma si tratta di una promessa elusiva, mantenuta solo parzialmente e a caro prezzo (Pulcini 2003). Una letteratura estesa e solida³ ci ha da tempo mostrato come le donne siano state a lungo escluse dalla marcia verso l'autonomia dell'individuo moderno, e che solo dopo una lunga serie di lotte e rivendicazioni riusciranno finalmente ad essere ammesse nell'esclusivo club della cittadinanza moderna e a godere dei diritti a questo connessi. Gli scritti di Sarah Grimké come molti altri testi del primo femminismo sono una testimonianza proprio di queste lotte per accedere alla sfera pubblica moderna, che si apre ad includere gli uomini – anche

³ V. almeno Benhabib (1992); Fraser (1992); Loretoni (2015); Okin (2013).

superando le barriere della razza – ma che resta chiusa e sorda nei confronti delle donne. Ma non si tratta semplicemente di una questione di “ritardo”. Prerequisito più o meno esplicito per entrare nella sfera pubblica è infatti quel modello di soggetto che si vuole imparziale e universale ma che è invece connotato da una serie di caratteristiche ben precise: nelle parole di Benhabib «abstract and disembodied, distorted and nostalgic ideal of the autonomous male ego which the universalist tradition privileges» (Benhabib 1992: 3). Il modello predominante di soggettività moderna si contraddistingue da un lato come individuo sovrano – si sottolineano gli elementi di indipendenza, di autonomia, di sovranità. La sua altra faccia è la *disengaged reason* di cui parla Charles Taylor.

Questo soggetto-individuo – che si vuole “neutro” - entra nella sfera pubblica rivendicando lo status di detentore di diritti in quanto capace di autonomia morale, una capacità che sostanzialmente coincide con il controllo razionale delle passioni – si pensi ad esempio a Rousseau. In quanto identificata con passione, istinto, corporeità, la soggettività femminile resta esterna e sospetta, o al più periferica, alla sfera di ciò che si ritiene pubblico. Infatti l’espulsione del femminile è alla radice del processo stesso di costituzione e auto comprensione del soggetto moderno, o quanto meno del suo modello più *musclé*. L’individuo moderno si conquista sul campo l’accesso all’autodeterminazione morale e di conseguenza alla *agency* politica proprio perché mette in secondo piano una serie di componenti normalmente associate con la femminilità, cioè tutto quanto ha a che fare con la dimensione emotivo - passionale, con le condizioni di dipendenza e di vulnerabilità connaturate all’esistenza femminile (Pulcini 2003). L’attesa paziente o la rivendicazione vibrante non bastano, e l’esperienza del primo femminismo è dunque segnata da una serie di auto amputazioni che si rendono necessarie perché anche alla soggettività femminile sia concesso entrare nel *hor-tus conclusus* della politica moderna.

Il Protestantesimo ha indubitabilmente un ruolo nel preparare il terreno per questo modello *mainstream* di soggettività moderna: le tensioni che si originano da questo nesso, le contraddizioni di questo primo femminismo sono peraltro ben

evidenti anche nelle lettere qui pubblicate. Nel pensiero di Grimké si ritrovano molti di quei temi tipicamente illuministi già centrali in Mary Wollstonecraft, in primo luogo il legame fra capacità razionale e capacità morale. La razionalità è la chiave per l'esercizio della capacità morale e pertanto il terreno dal quale rivendicare la piena partecipazione alla sfera pubblica (Casadei 2015, Casalini 2008). Secondo Grimké, infatti, la donna è portatrice di diritti in quanto creatura "razionale e responsabile" (Grimké 2016: 49); ricordano come siano queste le caratteristiche che dovrebbero essere in lei coltivate e rafforzate. In Grimké è molto presente il tema, squisitamente illuminista, del "miglioramento"; del resto, si dichiara convinta di vivere in un'età illuminata, ancor più, in un'età in cui in tutto il protestantesimo si verifica una universale tendenza alla diffusione del sapere (Grimké 2016: 52). Invece di partecipare a questa generale tendenza al miglioramento, le donne restano confinate in una sfera "frivola" – altro tema tipico del primo femminismo borghese – che impedisce loro di coltivare le qualità che dovrebbero dare loro "dignità". La dignità è però tanto più a portata di mano quanto più lontano è ricacciata la dimensione corporale della femminilità; a questo proposito, la distinzione fra donna e femmina è fondamentale. Giustamente Casadei osserva nella sua nota introduttiva che nel vocabolario di Sarah Grimké il termine "donna" indica la creatura di Dio, mentre quello di "femmina" l'individuo sessuale, cioè la creatura dell'uomo. La dimensione di "femmina" è praticamente incompatibile con la dignità: "niente credo ha contribuito di più a distruggere a dignità della donna più del fatto che essa è avvicinata dall'uomo in quanto femmina" (Grimké 2016: 41). Lo sguardo maschile confina la donna in una natura animale che in realtà non le appartiene, e che la allontana dalla possibilità di essere "poco meno di un angelo".

Come molte sue contemporanee, anche Grimké è presa nella contraddizione fra desiderio di uguaglianza e necessità di dimenticare la propria differenza. "La donna che esce, rivestita dell'armatura di Dio, per fermare l'onda di iniquità e di miseria che vede spazzare la nostra terra, non esce a compiere la una opera d'amore come femmina. Essa va come degno messaggero di Jehovah, e tutto ciò che fa e dice deve essere detto

prescindendo dal sesso” (Grimké 2016: 41). La linea che separa i sessi è “immaginaria” e di conseguenza l’uguaglianza è possibile a condizione che il sesso sia riconosciuto come un “mero accidente”. Significativa a questo proposito la lunga citazione di uno scritto del cognato e compagno di lotte Weld: “La dottrina che il sesso *del corpo* presieda e amministri i diritti e la responsabilità della natura morale, immortale, è a mio avviso una dottrina che si avvicina alla bestemmia quando considerata *nella sua natura intrinseca*” (Grimké 2016: 103). La conseguenza finale è la necessità di prendere più possibile distanza dal luogo della differenza: il corpo, fonte di passioni desideri istinti, zavorra che trascina in basso di cui liberarsi.

2. Esiste una specificità protestante?

Questa per quanto scheletrica narrazione non ha messo in evidenza niente che sia specifico del Protestantesimo: in questa ottica, Grimké fa parte della lunga teoria di donne pronte a pagare il prezzo per l’accesso alla sfera pubblica moderna.

Anzi, sembrerebbe quasi comprovare le tesi che hanno visto nel Protestantesimo, come nelle parole di Jung, una sostanzialmente riaffermazione di spirito paterno. Tuttavia, il contributo del Protestantesimo all’autodeterminazione femminile non si esaurisce nel rapporto con la modernità, pur tenendo conto di tutte le battute d’arresto a cui si accennava, puntualmente rispecchiate nella vita stessa delle sorelle Grimké.

La riflessione su donne e fede è pertanto un lato particolarmente interessante del pensiero di Sarah Grimké, che si ritrova in questo testo in passaggi quali la *Lettera sul ministero delle donne* e *L’eguale colpa dell’uomo e della donna nella caduta*. Grimké non si accontenta degli spazi di libertà che le donne godono fra i quaccheri o anche in altri movimenti come il metodismo⁴, né le basta che le donne siano impegnate nella

⁴ Il metodismo meriterebbe una discussione a parte, anche per la sua connessione ai movimenti di Risveglio – dal quale peraltro i Quaccheri non furono molto toccati.

filantropia o in genere nella diaconia. Rivendica al contrario una dottrina di “perfetta uguaglianza”, che ritiene comprovata dalla Scrittura (Grimké 2016: 82). Motiva la sua affermazione ricorrendo a una serie di argomenti teologici piuttosto sofisticati, fra i quali non si può non ricordare almeno la discussione della nozione stessa del sacerdozio, e la necessità di un approccio critico ed ermeneutico che contestualizzi storicamente e culturalmente il testo biblico (Grimké 2016: 86), oltre al riferimento alla libera azione dello Spirito Santo (tema molto caro da sempre al protestantesimo radicale) che soffia dove vuole senza curarsi delle gerarchie umane (Grimké 2016: 87). Ma più di ogni altra cosa è il valore dell’esperienza di fede individuale, nella quale ogni persona, uomo o donna che sia, è interrogato dalla Parola di Dio nella propria coscienza. La coscienza è quindi uno spazio di autenticità al quale non si può e non si deve rinunciare, nemmeno per “dovere cristiano” (Grimké 2016: 69). Con le parole di un salmo, Grimké ricorda come nessuno può essere salvato da un altro uomo (Grimké 2016: 79).

Ed è proprio nell’affermazione di questa nozione di coscienza che si può effettivamente ritrovare una specificità protestante nel processo di affermazione della libertà e dell’autonomia femminile, che non si esaurisce immediatamente nel rapporto protestantesimo/modernità, per quanto la Riforma abbia sicuramente contribuito all’emergere del soggetto moderno, nella misura in cui la modernità si può narrare come “era dell’autenticità” (Taylor 2009, Ferrara 1999). Si può dire che il potenziale propulsivo del Protestantesimo, racchiuso nel cuore della teologia della Riforma - cioè la concezione della salvezza per Grazia che dà luogo a un rapporto diretto e individuale fra ogni persona credente e Dio - abbia agito ben al di là delle intenzioni dei suoi padri (non a caso) fondatori, trasformando l’esperienza di fede in un processo genuinamente *empowering*. Nella concezione protestante la Salvezza non viene dal seguire un ordine “naturale”, quanto piuttosto dal dono libero e immeritato della Grazia, che sradica e sovverte ogni gerarchia umana. La centralità del rapporto

personale del credente con dio e la conseguente necessità di un confronto diretto, individuale con la Parola sono stati un elemento importante per l'affermazione di una soggettività femminile autonoma. Molto spesso è proprio al soggetto "tipicamente" moderno – con tutta la sua tendenza a narrarsi come individuo "sovrano" a cui si accennava più sopra – che si associa il portato della Riforma⁵.

La coscienza tipica dell'esperienza di fede del protestantesimo non è la *res cogitans* di Cartesio e nemmeno si identifica con il soggetto kantiano: L'apporto della Riforma si iscrive fra i due assi rappresentati da un lato dall'imperativo della ricerca individuale della verità, e dall'altro dall'impossibilità di esimersi dal rapportarsi a un punto di riferimento "altro" quale la Scrittura: la coscienza è certo libera, ma non nasce in isolamento, al contrario, si forma in un dialogo costante una dimensione di alterità. In questo senso Grimké, così come altre protagoniste del primo femminismo, non ha trovato nell'esperienza di fede un ambito liberante semplicemente in quanto anticamera delle promesse della modernità, ma piuttosto perché si riappropria di sé in questo spazio di autenticità e di individualità aperto dal dialogo con Dio attraverso l'esame individuale della Bibbia.

Nella sua visione – come si conviene a una donna che proviene da quel protestantesimo radicale che vede la comunità cristiana come società di esseri uguali e liberi – la *membership* nella società dei cittadini e la *membership* nella società di Dio vanno di pari passo. La rivendicazione della sacralità della coscienza è un passo verso l'eguaglianza non perché imita la sovrannità del soggetto formato sul maschile, quanto piuttosto perché solo Dio «è nostro Re e giudice, e a lui solo la donna è legata in soggezione» (Grimké 2016: 27).

⁵ Su questo vedi Bein Ricco (1994).

Bibliografia

- BEIN RICCO ELENA, 1994, *La modernità e il Protestantesimo*, in E. Bein Ricco, (a cura di) *Modernità, politica e protestantesimo*, Torino: Claudiana, pp. 205-236.
- BENHABIB SEYLA, 1992, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, London: Routledge.
- CASADEI THOMAS, (a cura di), 2015 *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino: Giappichelli.
- CASALINI BRUNELLA "Only the philosophical eye". *La Rivoluzione francese nella lettura di Mary Wollstonecraft* in «Filosofia politica» 2/2008 pp. 195-218.
- FERRARA ALESSANDRO, 1999, *Autenticità Riflessiva. Il progetto della Modernità dopo la svolta linguistica*, Milano: Feltrinelli.
- FRASER NANCY, 1992, *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy.* pp. 109-42 in C. Calhoun (a cura di) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press.
- GRIMKÉ SARA MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'uguaglianza dei sessi* (1838), a cura di T. Casadei, traduzione di I. Heindorf, Roma, Castelvechi.
- LORETONI ANNA, 2015, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*. Roma: Donzelli miege.
- MALANDRINO CORRADO e SAVARINO LUCA, 2011 (a cura di). *Calvino e il Calvinismo politico*, Torino: Claudiana.
- MIEGGE MARIO, 2011, *Governo e collegialità in Calvino*, in C. Malandrino e L. Savarino (a cura di) *Calvino e il Calvinismo politico*, Torino: Claudiana, pp. 9-21.
- MOLLER OKIN SUSAN, 2013, *Women in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.
- PEYRONEL RAMBALDI SUSANNA, 1992, *Per una storia delle donne nella Riforma* in R. Bainton, *Donne della Riforma*, Torino: Claudiana, pp. 9-45.
- PULCINI ELENA, 2003, *Il potere di unire. Femminile desiderio cura* Torino: Bollati Boringhieri.
- SKINNER QUENTIN, 1989, *Le origini del pensiero politico moderno*, Volume 2: *L'Età della Riforma*, Bologna: Il Mulino.

TAYLOR CHARLES, 2005, *Gli immaginari sociali moderni*, a c.d. P. Costa, Roma: Meltemi.

TAYLOR CHARLES, 2009, *L'età secolare*. a c.d. P. Costa, Milano: Feltrinelli.

DEBORA SPINI
Università degli Studi di Firenze
deb.spini@gmail.com

EISSN 2037-0520

PAOLA PERSANO

L'ABISSO DELLA DIVISIONE: TRAIETTORIE DEL
SUFFRAGISMO IN FRANCIA E NELL'EUROPA
DELL'OTTOCENTO

1. *Aria di famiglia: l'union des sexes nella cultura repubblicana*

Seguendo uno spunto offerto da uno studio pubblicato qualche anno fa, credo si possa utilmente ricostruire il contesto sociale e politico del '48 parigino a partire dall'«utopia consensualistica» (Bouyssy-Fauré 1997: 348) che vi avrebbe animato l'esperienza editoriale de *La Voix des femmes* in maniera specifica e, più in generale, una certa militanza repubblicana e socialista, attenta a ribadire come non potesse esserci égalité senza fraternité, e quindi allargamento dei diritti civili e politici delle donne senza una loro perfetta unione con gli uomini.

Il tema, già messo al centro della scuola saint-simonista da uno dei suoi massimi dirigenti, Olinde Rodriguès, avrebbe condizionato pesantemente e a lungo il pensiero e l'azione dell'emancipazionismo femminile e femminista ottocentesco; fatto questo destinato a stupire solo in apparenza chiunque provi a scandagliare a fondo la fitta rete di processi emancipatori avviati nella prima metà dell'ottocento in Francia e nel resto d'Europa. Per le saint-simoniste raccolte intorno a *La Voix des femmes*, fondata nel marzo di quell'anno da Eugénie Ni-boyet, si trattava del resto di riconoscere che

[...] l'uomo e la donna, sotto [messi ad] una saggia legge di unione, formano insieme l'individuo sociale e tendono allo stesso fine con mezzi diversi come è diversa la loro natura. Se uno va avanti per tendere la mano all'altra, il loro vincolo di unione non sarà spezzato, ma

se si perdono di vista, si spalancherà presto tra loro un abisso» (*La Voix des femmes*, 20 mars 1848, n. 1)¹ [Il corsivo è mio].

Questo riconoscimento veniva peraltro compiuto con accenti religiosi analoghi a quelli usati una decina di anni prima negli Stati Uniti da Sarah M. Grimké, per la quale:

[...] la donna deve sentire d'essere uguale, destinata ad essere la collaboratrice del proprio fratello, o altrimenti si studierà di scoprire la linea immaginaria che separa i sessi e divide i doveri degli uomini e delle donne in due classi distinte, una separazione neppure accennata dalla Bibbia, dove ci viene esplicitamente detto «non c'è né uomo né donna; perché voi tutti siete uno in Cristo Gesù (Grimké 2016: 102).

L'analogia fra al di là e al di qua dell'Atlantico era talmente forte da indurre le francesi ad affermare che «[...] la voce della donna è la voce di Dio, poiché Dio collega e unisce tutto ciò che discende da lui» (*La voix de femmes*, cit. in Bouyssy-Fauré 1997: 348).

Ben oltre la mistica cristiana comune a entrambe le prese di posizione, a colpire era il rifiuto diffuso e variamente argomentato della divisione – per non dire di ogni possibile “guerra” dei sessi (sul cosiddetto *duel des sexes* alla fine del secolo, cfr. Persano 2016a) – rifiuto pensato come via maestra per la realizzazione dell'uguaglianza morale, prima ancora che civile e politica, tra uomini e donne. Unirsi agli uomini nella militanza oltre che nella vita, piuttosto che emanciparsi separandosene, pareva essere il motto condiviso da molte nel confronto pubblico per le elezioni di aprile all'Assemblea Costituente.

E che l'unione dei sessi potesse assumere tratti negativi, continuando ciononostante a giocare a favore della battaglia delle donne, sarebbe emerso nelle stesse settimane in quel filone del dibattito dominato dal controverso tema del divorzio che, come la questione del regime matrimoniale nel suo farsi, prima ancora che nel suo disfarsi, intrecciava insieme le

¹ Per tutte le citazioni di testi in lingua straniera, di cui non sia indicata da ora in poi l'edizione italiana, la traduzione è mia.

istanze di maggiore autonomia femminile con l'organizzazione del lavoro (domestico ed extra-domestico), con l'impatto della legislazione protettiva delle donne e, infine, con le strategie della loro militanza sociale e politica. Di *union répulsive*, vera e propria forma di «assassinio legalizzato» per le donne, parlava in tal senso il medico Eugène Villemin in una lettera indirizzata ad un non meglio identificato Rappresentante del Popolo e apparsa il 15 giugno 1848 su *La Démocratie pacifique*, il giornale fondato cinque anni prima dal socialista Victor Considérant, unico deputato in quella stagione politica a sostenere il suffragio femminile. Collegando patologia sociale e patologia clinica – attitudine più che diffusa durante il secolo – Villemin descriveva la condizione femminile come ammorbata da una morale sociale e da una disciplina giuridica del matrimonio sbilanciate a favore della posizione coniugale forte, quella del marito, i cui eventuali abusi in un regime di indissolubilità assoluta del vincolo matrimoniale finivano praticamente col condannare a morte la donna, ingabbiata in un'esistenza senza amore e senza vie d'uscita praticabili per sé e per la propria dignità personale. Ne discendeva da parte di Villemin una presa di posizione pubblica a favore della reintroduzione del divorzio, abrogato sotto la Restaurazione, che rendeva il suo un caso abbastanza isolato nello sfortunato confronto assembleare sul punto tra la fine di maggio e i primi di giugno di quello stesso 1848. Da medico abituato a «legge[re quotidianamente] nel foro interiore delle famiglie», scorgendovi drammi privatissimi in cui l'infelicità femminile alimentava malattie terribili e mortali che la medicina non sapeva curare, egli era convinto fosse suo dovere richiamare l'attenzione del legislatore su una riforma necessaria e urgente, la sola – ecco il passaggio cruciale ai fini della nostra ricostruzione – in grado di liberare la donna, restituendole piena dignità e salute, ma “dentro” e non “fuori” da una rappresentazione armonica dell'unione sessuale. Nessun sentimento di ostilità né il benché minimo conflitto interiore dovevano albergare nell'animo e nel corpo di lei. D'altro canto,

[...] un falso principio presiede all'unione coniugale e questo dovere originario [di sopportare un fardello che può farsi intollerabile] basta a mettere la donna in stato di ostilità permanente verso suo mari-

to. Il nostro nemico è il nostro padrone, un altro più capace di me l'ha detto molto tempo fa. Rendete la donna libera [...]. Certa che la legge è là a vegliare su di lei, che la protegge, che le consente [...] di rompere il suo giogo, nel caso in cui lo sposo si rendesse colpevole verso di lei, sarà onorata di rispettare il suo impegno e lo farà con tanto maggior piacere quanto più si sentirà libera e meritevole (*La démocratie pacifique*, 15 juin 1848, n. 159).

Della lettera di Villemin *La Voix des femmes* avrebbe dato conto il giorno successivo a quello della sua pubblicazione, enfatizzandone proprio l'argomento medico-scientifico addotto contro la pretesa indissolubilità del vincolo matrimoniale. Con una postura cautamente riformista, nel senso di auspicare che una legge sul divorzio arrivasse «al momento opportuno», e comunque non prima che si fossero rimosse una serie di condizioni interne all'unione coniugale tali da incentivarne la fine (il mancato accesso femminile alla gestione dei beni e degli acquisti matrimoniali o lo squilibrio di potere legale tra marito e moglie), la redazione de *La Voix des femmes* riconosceva a Villemin il merito di:

[...] dimostrare che l'*indissolubilità assoluta del matrimonio* non è in accordo con i cambiamenti morali osservati presso le nazioni moderne più di quanto non lo sia con le trasformazioni fisiche indotte a loro volta dalle idee nuove. Constatare con la potenza dei fatti che le sensazioni più delicate dell'animo hanno un'eco immediata, profonda, irresistibile su tutto l'organismo, ecco certamente un nuovo aspetto, sotto il quale occorre ormai considerare la questione del divorzio. Mostrare che la necessità dell'amore nel matrimonio diventa tanto più imperiosa dal momento che altrimenti, senza questa condizione, le leggi dell'imene [leggi del matrimonio], soprattutto per la donna, degenererebbero in un *assassinio legale*; [...] ciò che uccide l'animo uccide puntualmente il corpo, sono questi gli argomenti principali del dott. Villemin (*La Voix des femmes*, 18-20 juin 1848, n. 45) [I corsivi sono miei].

Che il sano equilibrio tra le parti dell'unione sessuale potesse incrinarsi fino a scomparire del tutto, generando un pregiudizio quasi esclusivamente a carico della donna, era un fatto inaccettabile che imponeva l'esigenza di una risposta adeguata da parte dell'ordinamento ma che non sovvertiva il

modello di relazione sessuale dentro il quale anche le femministe *pro* divorzio immaginavano il cambiamento sociale e legislativo e al quale ispiravano la propria mobilitazione.

Insistere sulla variante patologica dell'unione dei sessi significava ammettere implicitamente che ve ne fosse una fisiologica, che avrebbe in qualche modo continuato a rappresentare la regola e a far parlare di sé anche all'interno della campagna francese per il suffragio femminile.

2. Usi strategici della differenza sessuale: il diritto di voto

Al pari della legislazione sul divorzio, anche la richiesta di estensione del suffragio – suonando prematura alle orecchie di molte, ma non proprio di tutte le protagoniste di questa fase dell'emancipazionismo femminile ottocentesco – avrebbe ingaggiato un corpo-a-corpo serrato con quell'utopia consensualistica da cui il nostro ragionamento ha preso le mosse, per approdare talvolta ad esiti anche molto divergenti dalle premesse iniziali.

Nell'Europa di fine secolo il panorama del suffragismo femminile e femminista (Persano 2016a) appariva sfrangiato e diviso, se non proprio negli obiettivi perseguiti, certamente rispetto ai risultati via via raggiunti nei diversi contesti geografici e socio-politici² e rispetto alle vie battute per conseguirli: gradualismo vs. immediatismo; egualitarismo vs. differenzialismo. A proposito poi di quest'ultimo tratto qualificante di una parte almeno dell'associazionismo femminile *pro* suffragio, è lecito domandarsi se davvero, come larga parte della storiografia sul tema concorda nel ritenere, l'accento sulla differenza anziché sull'uguaglianza tra i sessi fosse l'effetto indotto da

² Come avrebbe scritto Kaethe Schirmacher nel 1898 al punto 12° delle *Conclusioni* al suo studio comparato sulle principali esperienze femministe del tempo, «[...] in quattro degli Stati dell'Unione americana le donne esercitano il suffragio politico (suffragio universale). In cinque di questi Stati, in Inghilterra e Scozia, in Svezia e Russia, le donne contribuenti esercitano il suffragio comunale» (Schirmacher 1898: 72). Il suo è un affresco sintetico dei femminismi, per cominciare statunitense, e poi europei – incluse le propaggini extra-europee del Commonwealth inglese, Australia in testa.

un atto di autodifesa femminista più che dal reale superamento dell'utopia consensualistica. A più riprese nel passaggio tra XIX e XX secolo, le suffragiste europee si sarebbero sentite in dovere di respingere l'accusa ricorrente di voler creare un terzo sesso, androgino, frutto del processo di mascolinizzazione delle donne rese uguali agli uomini³. Ne sarebbe scaturita da parte loro una certa «insistenza differenzialista», come quella incarnata sul finire del secolo dalla suffragista inglese Milliecent Fawcett, la cui affermazione: «Noi non reclamiamo la rappresentanza femminile perché non via sia alcuna differenza tra gli uomini e le donne, ma di contro [proprio] a causa di questa differenza tra loro» (Rochefort 1997: 566) era finalizzata a contestare e ribaltare la prospettiva che era stata, ad esempio, quella di Maria Deraismes quando, anni prima, aveva sostenuto che «[...] ci sono tra la donna e l'uomo identità e uguaglianza assoluta» (Rochefort 1997: 566).

Il differenzialismo femminista dell'epoca avrebbe pertanto agito in chiave prevalentemente, se non proprio esclusivamente, strategica. È vero infatti che già nel 1881 Hubertine Auclert, immediatista convinta rispetto all'allargamento del suffragio⁴, pur mettendo la differenza sessuale al centro della sua idea di «Repubblica sociale» e di cittadinanza repubblicana perfetta, aperta senza tentennamenti all'integrazione delle istanze di riconoscimento femminile, svuotava quella differenza di qualunque carica di rottura dell'unione tra i sessi. La differenza sessuale da lei evocata si traduceva sul piano giuridico-politico in «differenza-nei-doveri», figura a lei decisamente più cara di quanto non fosse la tradizionale categoria illumini-

³ Interessante da questo punto di vista l'analisi dedicata da Martine Monacelli alla Gran Bretagna, dominata a partire dal 1860 da «un'apprensione biologista dei rapporti sociali. La prospettiva di una qualunque uguaglianza tra uomini e donne –che reclamino queste ultime il diritto di voto, quello di andare in bicicletta, o di conseguire diplomi a Oxbridge – fece effettivamente sorgere delle paure viscerali, quella della mascolinizzazione femminile o dell'indifferenziazione sessuale, alimentate da una combinazione dannosa di fattori storici» (Monacelli 2009: 133).

⁴ «[...] nel 1876 [...] convinta che il diritto di voto [fosse] la “chiave di volta” di tutti gli altri diritti, [...] fornisce al movimento suffragista le sue prime armi, un gruppo e un giornale, *La Citoyenne*» (Rochefort 1994: 42).

stico-rivoluzionaria di «uguaglianza-nei-diritti» e capace di fondare, contrariamente alla seconda, un vincolo solidale tra individui socialmente portatori ciascuno del proprio spazio di interessi e della propria differenza sempre armonizzabile, per quanto di per sé contraddittoria, con quella degli altri e delle altre (Cfr. Persano 2016b: 46).

In questo orizzonte complessivo, neppure la lotta femminista per il suffragio (cfr. Rodriguez-Ruiz – Rubio Martín 2012) pareva dunque smentire la tendenza diffusa, ricorrente per tutto il secolo, a riprendere e ad adattare la logica consensualistica all'interno della cultura liberale egemone in Europa – nella Francia della Terza Repubblica, con il suo corollario di fede repubblicana e dialettica costante con il socialismo, ma anche nella Gran Bretagna del *Victorian Compromise*, con il suo misto di liberalismo democratico e radicalismo repubblicano. Dietro il differenzialismo in particolare non ci sarebbe stato l'effettivo superamento di quella logica, ma un'ulteriore strategia femminista, al tempo stesso difensiva e di contrattacco, per provare ad attutire l'impatto e minimizzare le conseguenze della campagna per il voto, avversata dal lato maschile per evidenti ragioni di conservazione dello *status quo*, ma demonizzata anche da molte donne, allarmate dalla prospettiva di dover barattare l'accesso allo spazio pubblico con la perdita di un potere sociale reale che, all'interno dell'unione sessuale legittima, si esplicava tradizionalmente nel lavoro di cura domestica e, soprattutto, materna. Il differenzialismo, affidandosi al cosiddetto «linguaggio della domesticità», scopriva e rovesciava in positivo quel potere sociale femminile, ma non alterava in maniera sostanziale il modello dell'unione sessuale solidale, e finiva col favorire solo in parte e debolmente la causa suffragista⁵. Si inseriscono in questa linea interpretativa alcune letture critiche che dell'estensione del suffragio alle

⁵ «Alla fine del secolo, espressioni come “social motherhood” e “social housekeeping” sarebbero state successivamente usate per sostenere che la capacità delle donne di nutrire e mantenere l'ordine [domestico] giustificava il loro maggior coinvolgimento nell'educazione e nel welfare sociale. L'uso del linguaggio della domesticità ebbe meno successo nell'aiutarle a ottenere il voto» (Fuchs – Thompson 2005: 156).

donne sottolineano la carica altamente simbolica. Anna Rossi-Doria scrive ad esempio:

Questa ininterrotta prudenza tattica, smentita dalle continue argomentazioni delle stesse suffragiste sul fatto che il voto alle donne avrebbe significato leggi nuove e migliori in quanto realizzate dalle donne, è dovuta al primo valore simbolico del voto: la rottura di un fortissimo divieto, legato alla divisione dello spazio tra i sessi. Partendo dal loro ruolo nella casa, le donne possono invadere tranquillamente settori della sfera pubblica quali quelli dell'attività filantropica e del nuovo associazionismo femminile a scopi sociali, forte soprattutto negli Stati Uniti, ma non lo spazio politico. Non è dunque il fatto che le donne entrino in uno spazio diverso da quello privato, ma il significato della violazione di un particolare spazio esclusivamente maschile, che suscita scandalo negli uomini e tanta cautela, e talvolta una qualche soggezione, nelle donne (Rossi-Doria 2007: 66. Sulla stessa lunghezza d'onda, Stanley Holton 1986: 3).

Pretendere di invadere lo spazio della rappresentanza politica, violandone l'esclusività maschile, equivaleva a farsi ancora più minacciose di quanto già non fosse con la richiesta di legalizzazione del divorzio. Accettare per sé e per le altre il peso enorme dello scandalo che nasceva dall'interdizione violata non era né facile né scontato, ma da quel punto in poi non sarebbero mancati in seno ai femminismi europei percorsi collettivi e individuali che avrebbero mostrato come l'uso pubblico della differenza sessuale – chissà quanto a lungo davvero solo strategico – fosse destinato a logorare dall'interno l'idea stessa di consensualismo e di armonica complementarietà fra i sessi.

3. Visioni conclusive

Maud Watts è il personaggio fittizio di un film che, solo due anni fa e con un prodotto non completamente di nicchia, ha voluto raccontare quella parte della storia del suffragismo inglese che, alle porte della Prima guerra mondiale e sotto l'influenza di figure carismatiche come quella di Emmeline Pankhurst, fondatrice nel 1903 della WSPU - "Women's Social

and Political Union”, avrebbe visto protagoniste le *suffragettes*, donne borghesi ma anche operaie impegnate nella militanza per il diritto di voto. Al centro di un affresco sulle condizioni di vita femminile sovente molto dure nella Londra del 1912 stanno alcune donne che la tradizione successiva avrebbe costretto poi in rappresentazioni irrisorie e caricaturali, in perfetta linea con il dispregiativo che la pubblicitaria dell'epoca aveva cucito loro addosso, *suffragettes* appunto, ma che nella realtà attestata da memorie e fonti d'archivio come pure dalla cronaca del tempo (cfr. Joannou – Purvis 1998), sperimentano un rapporto consapevole e per nulla scontato con l'uso della violenza politica, di cui il lavoro di scrittura filmica tutto al femminile diretto da Sarah Gavron non rinuncia a dar conto.

Una scena in particolare traduce il senso della solitudine profonda cui è condannata Maud nel momento stesso in cui assume su di sé tutto il peso della divisione sessuale e del suo abisso, lei sola responsabile del frantumarsi di un'unione coniugale nella quale è il marito per primo a non vederla al di là del suo ruolo dentro e fuori le mura domestiche, dove si muove da giovane operaia in posizione di privilegio e di comando su altre donne sfruttate come e quanto lei nel lavoro semi-schiavile di una lavanderia dei primi del secolo, ma che a differenza sua non godono della protezione sessuale del capo. Riconoscere lo sfruttamento anche nella protezione e nel privilegio significherà per la protagonista uscire dall'isolamento rispetto alle altre, assecondando forme nuove di solidarietà femminile e femminista, ma pagare anche un prezzo affettivo ed esistenziale altissimo, quello di una nuova, inevitabile solitudine rispetto all'altro maschile. Vittima non vittimizzata, Maud reagisce al gesto pubblico eclatante di Emily Wilding Davison – altra figura storica del film, che proprio la storiografia ha troppo a lungo liquidato come una folle suicida – sfogliando le pagine di una raccolta di racconti allegorici a firma della sud-africana Olive Schreiner, anche lei femminista con un vissuto londinese. Maud sfoglia la raccolta, e la scena è accompagnata in sottofondo dal sonoro delle parole di Schreiner:

Sono una donna; e continuo a inseguire la terra della libertà. [...] Come faccio a raggiungerla? [...] Per che cosa devo inoltrarmi in questa terra lontana mai raggiunta da alcuno? *Oh, Sono sola, completamente sola* (Schreiner, *Dreams* 1989: 173-175).

Eppure, a qualche anno di distanza, la stessa Schreiner avrebbe scritto al marito: «Non penso che la solitudine assoluta faccia bene a nessun essere umano» (Schreiner 1919), come a confermare che l'assunzione della differenza sessuale, da fatto politico-strategico a fatto anche esistenziale, lacerante ma ineludibile, avrebbe dovuto preludere a qualcosa che non fosse un nuovo tipo di isolamento quanto piuttosto la ricerca personale e collettiva di se stesse⁶, sul terreno letterario come nel suo caso, ma anche dentro forme inedite di solidarietà e di militanza politica ancora inesplorate. Il separatismo femminista novecentesco a questa prospettiva attingerà a piene mani.

Bibliografia

ADAMS JAD, 2014, Introduction, in *Women and the Vote. A World History*, Oxford: Oxford University Press.

BOUYSSY MAÏTE – FAURÉ CHRISTINE, 1997, En 1848, à Paris, in FAURÉ CHRISTINE (sous la dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris: PUF, pp. 341-360.

DAVIS PAULINA W., 1851, *Proceedings of the Woman's Rights Convention, Held at Worcester*, Boston: Prentiss and Sawyer.

DUBOIS ELLEN CAROL, 1994, *Woman Suffrage Around the World. Three Phases of Suffragist Internationalism*, in DALEY CAROLINE – NOLAN ME-

⁶ Riecheggiano le parole, oltreoceano, dell'americana Paulina W. Davis che nel 1850, pur nella pacifica accettazione del canone consensualistico e dell'equilibrio perfetto fra le differenze rispettivamente maschili e femminili quale condizione per una piena uguaglianza fra uomo e donna, ammoniva: «È una penosa ignoranza e arroganza da parte sia dell'uomo che della donna stabilire e limitare adesso quale sia *la sfera della donna*. [...] Non accetterò la concessione di nessuna uguaglianza che significhi identità o somiglianza di facoltà e di funzioni [rispetto all'uomo]. Non fondo le rivendicazioni della donna su nessun tipo di parallelismo né a livello di carattere né a livello di obiettivi. Chiedo solo libertà per il naturale dispiegarsi dei suoi poteri e condizioni più favorevoli per le sue possibilità di crescita», (Davis 1851: 11; cit. in Rossi-Doria 2007: 85).

- LANIE (eds), *Suffrage and Beyond: International Feminist Perspectives*, New York: New York University Press, pp. 252-273.
- FUCHS RACHEL GINNIS – THOMPSON VICTORIA ELISABETH, 2005, *Women in Nineteenth-Century Europe*, New-York: Palgrave.
- GRIMKÉ SARAH MOORE, 2016, *Poco meno degli angeli. Lettere sull'uguaglianza dei sessi* [1838], a cura di Thomas Casadei, Roma: Castelvecchi.
- HANNAM JUNE – AUCHTERLONIE MITZI – HOLDEN KATHERINE (eds), 2000, *International Encyclopaedia of Women Suffrage*, Santa Barbara: CA.
- HAUSE STEVEN C. – KENNEY ANNE R., 1984, *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic*, Princeton: Princeton University Press.
- JOANNOU MAROULA – PURVIS JUNE (eds), 1998, *The Women's Suffrage Movement: New Feminist Perspectives*, Manchester and New York: Manchester University Press.
- KLEJMAN LAURENCE – ROCHEFORT FLORENCE, 1989, *L'égalité en marche*, Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques/Éditions des Femmes.
- KLEJMAN LAURENCE – ROCHEFORT FLORENCE, 1996, "Au nom du droit et de la spécificité féminine": ambiguité des discours et diversité des tactiques dans le mouvement suffragiste avant la première guerre mondiale, in VIENNOT ELIANE (sous la dir.), "La démocratie 'à la française' ou les femmes indésirables", in *Les Cahiers du CEDREF*, hors série 2, pp. 223-231.
- MONACELLI MARTINE, 2009, "Femmes et citoyenneté dans la Grande-Bretagne du XIXe siècle: reconnaissance de l'égalité ou de la différence des sexes?", in *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 39/2, pp. 129-143.
- PALETSCHEK SYLVIA – PIETROW-ENNKER BIANKA (eds), 2004, *Women's Emancipation Movements in the Nineteenth Century*, Stanford: Stanford University Press.
- PERSANO PAOLA, 2016a, "Razionalità democratica e critica femminista nella Francia del XIX secolo: l'eredità di Condorcet", in *Cosmopolis*, XIII-1.
- PERSANO PAOLA, 2016b, "La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi", in *Scienza&Politica*, 28/54, pp. 43-53.
- ROCHEFORT FLORENCE, 1994, "La citoyenneté interdite ou les enjeux du suffragisme", in *Vingtième Siècle*, 42/1, pp. 41-51.
- ROCHEFORT FLORENCE, 1997, *Du droit des femmes au féminisme en Europe 1860-1914*, in *Encyclopédie politique et historique des femmes*, Paris, PUF, pp. 551-570.
- RODRIGUEZ-RUIZ BLANCA – RUBIO MARTÍN RUTH, 2012, *The Struggle for Female Suffrage in Europe*, Leiden: Brill.
- ROSSI-DORIA ANNA, 2007, *Dare spazio al silenzio*, Roma: Viella.

SCHIRMACHER KAETHE, 1898, *Le Féminisme aux États-Unis, en France, dans la Grande Bretagne, en Suède et en Russie*, Paris: A. Colin & Coie.

SCHREINER OLIVE EMILIE, 1890, *Dreams*, in SALMONSON JESSICA AMANDA, *What did Miss Darrington See? An Anthology of Feminist Supernatural Fiction*, New York: Feminist Press, 1989, pp. 170-176.

SCHREINER OLIVE EMILIE, 1919, *Olive Schreiner to S.C. ('Cron') Cronwright-Schreiner*, 14 November, NLSA Cape Town: Special Collections, in *Extracts of Letters to Cronwright-Schreiner*, MSC 26/2.16/525, National Library of South Africa, Special Archive Collections, Cape Town. (<https://www.oliveschreiner.org/vre?view=collections&colid=136&letterid=431>).

STANLEY HOLTON SANDRA, 1986, *Feminism and Democracy. Women's Suffrage and Reform Politics in Britain, 1900-1918*, Cambridge: Cambridge University Press.

PAOLA PERSANO
Università degli Studi di Macerata
paola.persano@unimc.it

EISSN 2037-0520

Abstract

FORUM DI STUDI SUL SUFFRAGISMO

(FORUM OF STUDIES ON SUFFRAGE)

Keywords: Grimké Sarah Moore, Gender Discrimination, Women's Suffrage, Women and Religion, Women's rights.

This forum is a collection of papers that analyses the position of women in the public sphere over the centuries. Thinking women have been confined and treated as if their thought and writings were minor respect the universal masculin knowledge. The authors point out different topics where women emerge and affirme their value: the struggle to the achievement of equal rights, after the French Revolution; the politic and social engagement of women in Italy, where Mozzoni Anna Maria has been an example; the Suffragettes movement in France and in England; the American examples of struggle against misogyny, the country where Sarah Moore Grimké gave her contribution to the beginning of the end of female oppression.

LUANA MARIA ALAGNA

Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

luanamaria.alagna@uniroma1.it

EISSN 2037-0520

Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

FRANCESCA RUSSO, *Donato Giannotti. Pensatore politico europeo*, Napoli, Guida editori, 2016, pp. 353

Il volume offre un'analisi rigorosa della vicenda biografico-intellettuale di Donato Giannotti: autore di estrema rilevanza nella Firenze rinascimentale e voce significativa nel dibattito politico europeo primo-cinquecentesco, fervente repubblicano e figura emblematica del fuoriuscitismo anti-mediceo. Il Giannotti è latore di un contributo teorico-politico che, frutto di una riflessione maturata in un contesto storico e culturale attraversato da profondi fermenti politici e sociali (mi riferisco a Firenze negli anni critici della crisi repubblicana e dell'avvento dei Medici), rileva per ricchezza contenutistica e sistematicità delle argomentazioni: nei propri scritti Giannotti manifesta con chiarezza l'adesione agli ideali del repubblicanesimo, di una tradizione difesa con indefesso impegno nel concreto svolgimento di incarichi istituzionali al servizio della comunità. Tali ragioni determinano evidentemente la fortuna degli scritti del Giannotti, in particolare del *Libro de la republica de' Vinitiani* (1540) - unica opera pubblicata durante la vita dell'autore - e la sua ricezione nella letteratura politica seicentesca, specialmente in area inglese e germanica. L'autrice si diffonde ampiamente sulla fortuna europea dell'opera giannottiana evidenziandone la risonanza nella trattatistica repubblicana: nel *Libro de la republica de' Vinitiani* Giannotti ripropone, in maniera efficace, gli ideali di un repubblicanesimo che sembrava ormai naufragare nella generale affermazione di forme monarchiche di governo e consegna al dibattito politico modelli istituzionali alternativi ad un repubblicanesimo ormai in crisi. L'imitazione del modello costituzionale vigente a Venezia offrirebbe, secondo Giannotti, una possibile via di uscita dalla crisi che opprime le istituzioni repubblicane, specialmente a Firenze; la costituzione mista, della quale, secondo una nutrita schiera di autori (e tra questi si colloca Giannotti) Venezia è espressione emblematica, garantirebbe infatti armonia e stabilità, configurandosi quale concreto modello di organizzazione

costituzionale anche nelle realtà repubblicane nord-europee: a testimoniare la valenza è la circolazione dell'opera su Venezia nelle Province Unite e la sua ricezione nella *Repubblica di Oceana* (1656) di James Harrington, il quale riteneva il trattato giannottiano su Venezia la migliore descrizione della forma costituzionale vigente nella Serenissima.

La storiografia di età risorgimentale, alla quale va il merito di aver innescato la rivalutazione scientifica e l'analisi critica dei testi giannottiani, ha rimarcato la centralità del contributo giannottiano nell'ambito del repubblicanesimo e della letteratura su Venezia; una interpretazione che, condivisa dalla storiografia novecentesca, è confermata dalla Russo la quale, nel saggio in questione, evidenzia l'assoluta rilevanza del Giannotti nel dibattito sulla costituzione mista facendo emergere la complessità di una riflessione fortemente determinata, fin dagli esordi del *Discorso sopra il fermare il governo di Firenze*, dalla volontà di riaffermare i valori del repubblicanesimo. Un intento pratico è alla base dell'attività intellettuale del Giannotti, egli è umanista attivamente impegnato nella realizzazione dei propri ideali etici e politici; il *Libro de' la republica de' Vinitiani* e il precedente *Della republica fiorentina* sono profondamente legati sul piano narrativo-contenutistico e attraversati da medesime finalità: il primo era complementare al secondo. Giannotti era sollecitato a studiare Venezia e le sue istituzioni non soltanto da una personale curiosità intellettuale ma anche per trarre validi suggerimenti e modelli per la Firenze medicea, qualora ne venisse restaurata la libertà.

Una lettura convalidata da una articolata e rigorosa ricostruzione dei dati biografici, puntualmente collocati nel contesto in cui Giannotti visse, si formò, svolse la propria esperienza politica e umana: un'esperienza che, mirabilmente indagata dall'autrice, si riflette compiutamente nell'opera politica e letteraria del Giannotti quasi che questa ne fosse complementare. L'autrice, svolgendo la propria analisi con acribia metodologica, ci restituisce l'itinerario intellettuale del Giannotti, la sua formazione e maturazione dagli anni giovanili alla piena maturità, trascorsa al servizio del cardinale francese Tournon e, successivamente, a Roma negli ambienti della Curia.

Giannotti è figura di estremo interesse e assoluta rilevanza scientifica della quale, con chiarezza e rigore di metodo, sono illustrati il contributo dottrinale e la fortuna: la dettagliata analisi testuale degli scritti di Giannotti è affiancata da una accurata ricostruzione del contesto storico-eventuale e della fitta trama di relazioni amicali e intellettuali da questi intrattenute con illustri esponenti della Firenze repubblicana e medicea: dal maestro Marcello Virgilio Adriani a Francesco Cattani da Diacceto, da Luigi Alamanni a Michelangelo e agli animatori degli Orti Oricellari: fra tutti Antonio Brucioli e Niccolò

Machiavelli. Una indagine che, condotta magistralmente sui testi (nelle diverse edizioni originarie e moderne) e sui carteggi editi ed inediti, restituisce una immagine a tutto tondo del Giannotti offrendo una lettura originale, ma ben motivata, del suo pensiero politico e della centralità assunta nella cultura politica dell'Europa moderna.

Davide Suin

GUIDO GIGLIONI – JAMES A. T. LANCASTER – SORANA CORNEANU – DANA JALOBEANU (eds), *Francis Bacon on Motion and Power*, Springer 2016, pp. 312.

Il volume è, fra le recenti pubblicazioni su Francis Bacon, sicuramente uno dei più importanti contributi sia per ciò che riguarda il profilo più propriamente filosofico, sia per ciò che concerne quello politico in senso stretto. Lo stile e il contenuto dei vari capitoli rispecchia chiaramente la complessità, la varietà e le interconnessioni fra i vari campi del sapere e dell'agire umano che contraddistinsero l'intera produzione culturale del Lord Cancelliere. Come è noto, egli fu forse il primo a potersi definire "moderno", con tutte le cautele che debbono essere usate riguardo all'impiego del termine: uomo di scienza, filosofo, uomo di corte, politico; di tutto questo il volume dà un fedele ritratto.

Ai contributi dei dieci autori, per la maggior parte studiosi di fama internazionale, si aggiunge un pregevole quanto utile indice tematico: uno strumento essenziale per riuscire ad orientarsi agevolmente fra i numerosi argomenti trattati da Bacon nelle sue opere.

Di particolare interesse per le teorie baconiane sulla politica e il governo dello Stato, segnalo, fra gli altri, i contributi di James A. T. Lancaster e Vera Keller.

Nel primo, intitolato *Francis Bacon on the Moral and Political Character of the Universe* (pp. 231-248), Lancaster sottolinea come i modelli cui si ispira Bacon per mettere a punto la sua filosofia naturale non siano soltanto da rintracciarsi esclusivamente nelle opere dei filosofi, bensì anche in quelle autori politici, come ad esempio Tacito, Guicciardini e Lipsius. In particolare, nella sezione intitolata "Political Antecedents" (pp. 238-242), Lancaster entra nel dettaglio, segnalando di quali opere di questi scrittori "politici" Bacon sia debitore. Ad esempio, l'autore sottolinea come per formulare la propria teoria dell'universo, Bacon faccia propri alcuni termini già utilizzati da Lipsius. In particolare, viene precisato come sia nel *De sapientia veterum* (1609), sia nel *De principiis atque originibus* (1623-4) i termini di paternità lipsiana siano usati nei passaggi in cui vengono descritte le forze fondamentali che governano la natura. Questo approfondimento è particolarmente significativo soprattutto

se si tiene conto del grande valore politico di alcune delle trentuno favole che compongono il *De sapientia veterum*, come ad esempio la favola di Metis (peraltro ripresa anche in altre opere), quella dello Stige o quella dei Ciclopi. Questa parte del saggio di Lancaster può quindi a pieno titolo essere considerata un contributo allo studio delle fonti politiche di questo scritto a lungo considerato un mero esercizio letterario e solo recentemente rivalutato sotto il profilo teorico, tanto filosofico quanto politico.

Nel contributo di Keller, intitolato *A more perfect Union: Bacon's Correspondence of Form and Policy* (pp. 249-272), l'accento è posto invece sul concetto di *ragion di stato* e sulla sua relazione con il programma di avanzamento delle scienze proposto nell'*Advancement of Learning* del 1605 e poi ampliato nell'edizione latina dell'opera, il *De dignitate et augmentis scientiarum* del 1623. Una sezione del contributo è poi dedicata al parallelismo esistente fra Botero e Bacon a proposito della grandezza degli stati, con riguardo al noto discorso baconiano *A Brief Discourse Touching the Happy Union of the Kingdoms of England and Scotland*, in seguito al programma di unione di Giacomo I, che nel 1603 aveva unito nella sua persona le due corone.

Nel volume non mancano poi contributi, come quello di Marta Fattori (pp. 115-132), che affrontano temi di attualità nel dibattito politico e etico contemporaneo. Significativamente intitolato *'Prolongatio Vitae' and 'Euthanasia' in Francis Bacon*, il saggio affronta la questione della presenza, all'interno delle opere di Bacon, di termini che possano rimandare ad una sua formulazione filosofica o politica sui temi in questione. Di grande interesse è la circostanza riportata da Marta Fattori (pp. 115-118), per la quale l'unico passaggio del *De dignitate et augmentisscientiarum* che contiene il termine *euthanasia* è stata inserita nel 1668 nell'*Index Librorum Prohibitorum* da parte di Giulio Maria Bianchi (1626-1707). Nello specifico l'autrice, grazie alle ricerche condotte presso gli archivi del Sant'Uffizio, descrive in dettaglio (p.116) la condanna in cui incorse l'opera di quello che è definito il *vafēr* Bacon, consistente in un invito a rivedere il testo (la formula usata è *nisi corrigatur*), in quanto profondamente contaminato da dottrine non ortodosse.

Proprio alla terminologia, peraltro assai cara alla speculazione baconiana, si ispira il contributo di Marialuisa Parise, intitolato *Bacon's 'Idola' in Vernacular Translations: 1600-1900* (pp. 273-289). L'autrice offre una dettagliata rassegna delle traduzioni del termine *idolum* nelle maggiori lingue vernacolari, ovvero della ricezione in Europa di una delle più innovative formulazioni baconiane contenute nel *Novum Organum* (1620): l'ampio e radicale processo di liberazione

dai pregiudizi (*tabula rasa*) necessario al fine di rifondare una scienza nuova e certa che poggi su solide fondamenta.

Una menzione di riguardo merita infine il primo dei tre contributi di Guido Giglioni (pp. 1-40), quello che funge da introduzione all'intero volume e che reca il titolo *Francis Bacon and the Theologico-political Reconfiguration of Desire in Early Modern Period*. Con puntualità ed estrema chiarezza fa luce, attraverso lo studio delle fonti di Bacon (Aristotele, Telesio, Machiavelli), sull'idea baconiana di una natura che si identifica non solo con una generale tendenza al mantenimento dell'ordine, ma anche con il governo e con la teoria del bilanciamento dei poteri all'interno dello Stato.

Nel complesso si tratta di uno dei volumi più completi e di alto livello pubblicati negli ultimi anni su Francis Bacon nel contesto dell'età moderna.

Mauro Ferrante

FEDERICA FALCHI, *Dall'illuminismo scozzese all'owenismo. Il percorso ideale di Frances Wright*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2017, pp. 125.

Federica Falchi, nel suo recente volume, ricostruisce l'esperienza intellettuale e di vita della pensatrice scozzese Frances Wright, vissuta tra 1795 e il 1852. Un'esperienza di rilevante interesse, che riesce anche a costituire un efficace strumento di lettura degli scenari politico-sociali concretizzatisi negli Stati Uniti all'indomani della Rivoluzione.

L'attenta analisi della Falchi passa per la necessaria considerazione dei costrutti e principi teorici fondamentali dell'illuminismo scozzese, base di ogni successivo ragionamento sviluppato dalla Wright. Principalmente attraverso l'esame del pensiero di Francis Hutcheson, Adam Smith e John Millar viene ricostruito quel fecondo percorso di idee che aveva nell'individuo e nel suo modo di relazionarsi con i propri simili il suo nodo focale. Sulla scorta delle precedenti teorie giusnaturaliste, l'uomo era ritenuto detentore di alcuni inalienabili diritti naturali – su tutti quelli alla vita, alla libertà e alla proprietà – deducibili attraverso la ragione, che adesso gli era riconosciuta come attributo intrinseco. Al rivoluzionario approccio individualista si affiancavano nuovi strumenti di indagine della realtà, riconducibili al metodo newtoniano: «L'osservazione dei fenomeni, tipica delle discipline prettamente scientifiche, poteva e doveva essere utile anche ai fini della comprensione dell'uomo e della società, sia singolarmente che nel loro reciproco interpolarsi. Poiché si partiva dalla ferrea convinzione della socialità dell'uomo, nasceva l'esigenza di studiarlo anche nel suo habitat naturale» (p. 22).

Smith inaugurò lo schema stadiale nello studio delle società, affermando come gli individui e le loro comunità progredissero dallo stato selvaggio a quello civile per mezzo di nuove e sempre più avanzate tecniche di sostentamento e organizzazione della convivenza sociale. Dalla caccia alla pastorizia, dall'agricoltura al commercio: i quattro differenti stadi si contraddistinguevano ognuno per forme e strutture politiche, economiche e sociali che divenivano gradualmente più complesse e raffinate, nella definizione di un processo evolutivo che meritava di essere studiato con la massima attenzione, e in un'ottica rigorosamente interdisciplinare, perché se ne potessero evidenziare i tratti paradigmatici.

Era questo portato di idee a stimolare la speculazione intellettuale della Wright, la quale era appunto mossa da un convinto interesse per i modi di funzionamento delle società umane e per i nuovi approcci di osservazione scientifica diretta, che avrebbero poi guidato lo svolgimento delle sue ricerche sul campo nel Nuovo Continente. L'esperienza rivoluzionaria statunitense di azzeramento e rifondazione istituzionale esercitava su di lei una forte presa, proprio perché rappresentava per molti versi il compimento di quegli ideali illuministici e di radicalismo politico che avevano segnato la sua formazione culturale. Veniva a costituirsi una repubblica democratica fondata su un ampio suffragio maschile, che si poneva in totale contrasto con i regimi monarchici europei; si trattava di un modello di forma politica ideale in cui la legge, soprattutto attraverso i documenti costituzionali, assurgeva a garanzia incontrastabile dei diritti fondamentali degli individui.

La Wright, dopo essersi dedicata a un approfondito studio della situazione americana, decise, nel 1818, di recarsi di persona nei territori delle ex colonie britanniche, visitando diversi stati e fornendone descrizioni dettagliate da un punto di vista storico, socio-culturale e politico-istituzionale. I resoconti del suo viaggio, raccolti nella fitta corrispondenza nel frattempo intrattenuta con Robina Craig Millar (moglie del già richiamato illuminista scozzese John Millar), sarebbero stati pubblicati a New York e a Londra nel 1821, nell'opera *Views of Society and Manners in America; in a Series of Letters from that Country to a Friend in England, during the Years 1818, 1819 and 1820*. Il volume, che un anno più tardi sarebbe stato dato alle stampe anche a Parigi, ebbe buona risonanza e attirò, tra gli altri, l'attenzione del padre dell'utilitarismo Jeremy Bentham, il quale incontrò l'autrice e la introdusse nel prestigioso ambiente culturale londinese, contribuendo così ad assicurarle un riconoscimento intellettuale di primissimo rilievo.

Le *Views* individuavano negli Stati Uniti un modello politico da seguire per l'Inghilterra e gli altri stati europei. Ciò che più aveva im-

pressionato la Wright era stato il ruolo svolto dalla popolazione americana nella definizione dei nuovi paradigmi normativi che avrebbero determinato le strutture di governo del paese. Richiamandosi, per certi versi, alla teoria classica repubblicana, nella sua accezione haringtoniana, l'autrice si soffermava pertanto sull'attiva partecipazione dei consociati al processo di determinazione della propria condizione politica e, dunque, sulla necessità di alimentare quelle virtù civiche che culminavano nel perseguimento dell'interesse collettivo, pur se nella contestuale conservazione e protezione di ogni individualità. Libertà e uguaglianza erano i principi fondanti della società e dello Stato americano e il modo in cui era stata vissuta e interpretata la questione religiosa in quei luoghi ne era un'evidente controprova, se non addirittura un fattore causale o di determinazione: «Il pluralismo religioso e l'assenza di una gerarchia ecclesiastica contribuirono senza dubbio a diffondere una concezione egualitaria della popolazione che, dal campo religioso, transitò in quello politico» (p. 56).

Secondo la pensatrice scozzese la moderazione degli americani era poi un altro elemento degno di essere sottolineato. Non era ipotizzabile che uno stato di sollevazione rivoluzionaria si protrasse oltre il tempo necessario ad abbattere l'illegittima forma di occupazione perpetrata dagli inglesi, e gli ex coloni erano stati esemplari nel comprendere questo aspetto e nel dedicarsi con raziocinio all'istituzione di un'alternativa organizzazione del potere e del governo. Avevano percepito l'importanza della concreta implementazione delle istanze ispiratrici delle dottrine giusnaturaliste e illuministe, ma allo stesso tempo avevano intuito l'esigenza di cristallizzare e tutelare efficacemente, attraverso le leggi e le costituzioni, quanto di prezioso ottenuto in termini di libertà e diritti fondamentali (pp. 62-63, 65).

La Wright non mancava però di annotare quelle che riteneva essere le principali criticità che attanagliavano la società statunitense: la condizione di inferiorità imposta alle donne e la schiavitù. Tali elementi rappresentavano la più odiosa contraddizione all'interno di un sistema in cui i diritti all'uguaglianza e alla libertà costituivano la più essenziale ragion d'essere. In entrambi i casi l'autrice si soffermava sulle questioni ritenendo, comunque, che la situazione in America non fosse grave quanto lo era in Europa. La condizione delle donne, generalmente estromesse dalla partecipazione politica e da un certo tipo di istruzione, mutava gradualmente in meglio, con nuove scuole che andavano sorgendo e che assicuravano alle ragazze insegnamenti da cui erano sempre state escluse. Anche in materia di schiavitù, per quanto lo stato di cose fosse realmente drammatico, alcuni passi avanti erano stati fatti con la nascita delle prime associazioni abolizioniste, che iniziavano quantomeno a contrastare il fenomeno. Su questo specifico punto, la Wright si rendeva conto di quanto com-

plesso sarebbe stato il processo di emancipazione degli schiavi, i quali, una volta liberati, si sarebbero trovati impreparati ad affrontare una nuova vita in una società di cui non avevano mai fatto parte, o rispetto alla quale avevano sempre vissuto ai margini. Da qui l'esigenza, condivisa dalla pensatrice scozzese, di realizzare dei piani di inclusione e istruzione gratuita per quanti fossero riusciti a ottenere la libertà (pp. 83-84).

La questione della schiavitù, e delle possibili soluzioni da studiare per porvi rimedio, sarebbe divenuto il tema di riflessione centrale per la Wright, che, nel 1824, compì un secondo viaggio negli Stati Uniti, stavolta accompagnata dal marchese Lafayette, altra conoscenza eccellente da lei intrapresa durante la sua permanenza a Parigi nel 1822. L'autrice delle *Views* avrebbe discusso del suo piano di emancipazione con prestigiosi interlocutori come l'ex presidente americano Thomas Jefferson e si sarebbe recata negli stati del sud, dove il fenomeno schiavista era maggiormente radicato. Comprensive gli interessi economici che erano alla base di una pratica tanto barbara e le conseguenti resistenze e difficoltà che sarebbero derivate dal tentativo di debellarla. Ma non per questo abbandonò i propri intenti, riconoscendo soltanto che i tempi e i modi di soluzione sarebbero stati necessariamente lenti e gradualisti.

Il progetto della Wright prevedeva l'istituzione di una comunità di emancipazione degli schiavi, denominata Nashoba, che sarebbe concretamente sorta in Tennessee e di cui avrebbero inizialmente fatto parte quindici soggetti tra donne, uomini e bambini: «Nelle intenzioni della Wright questo primo nucleo avrebbe dovuto, attraverso i frutti del lavoro, riscattare la propria libertà e imparare un mestiere che gli avrebbe permesso di rendersi indipendente. La fondazione di una scuola e di un asilo, poi, avrebbe consentito ai figli degli schiavi di ricevere un'educazione pari a quella dei coetanei bianchi» (p. 93). Nel corso di questa esperienza, Robert Owen rappresentò un costante punto di riferimento per la pensatrice scozzese. Egli, a partire dal 1825, gestiva infatti la comunità di New Harmony, nell'Indiana, che era organizzata secondo gli assunti del nascente socialismo utopistico. La Wright avrebbe appreso molto da lui in termini di tecniche e metodi di organizzazione del lavoro. L'esperimento di Nashoba non ebbe però fortuna e in pochi anni andò esaurendosi: la convivenza e le relazioni vissute su un piano di assoluta parità tra bianchi e neri non furono affatto comprese o accettate e suscitarono nell'opinione pubblica un profondo sentimento di riprovazione morale.

Federica Falchi con questo testo delinea in modo preciso il profilo di una tra le più interessanti pensatrici vissute a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, e lo fa attraverso una stimolante ricostruzione che permette di "pesare" le idee a partire dal contesto storico e intellet-

tuale nel quale si inseriscono. La preliminare trattazione delle influenze dottrinarie e concettuali che segnarono il percorso della Wright consente di comprenderne a fondo e con maggiore cognizione l'intento riformatore. La complessa indole politica dell'autrice sintetizzava elementi riconducibili al repubblicanesimo classico, all'illuminismo scozzese, al radicalismo inglese e al socialismo utopistico, un insieme composito che la Falchi riesce però a gestire e presentare in modo chiaro ed efficace.

Giorgio La Neve

CARLO MORGANTI, *Comunità e Stato, Europa e Occidente. La politica secondo Guardini*, Collana Politeia, Centro Editoriale Toscano, Firenze, 2016, pp. 289.

Nel prossimo anno 2018 sarà ricordato il 50° anniversario della morte del filosofo Romano Guardini e, come spesso avviene, ciò costituirà l'occasione per rinnovati studi, letture e riflessioni.

Nell'imminenza di tali celebrazioni questo denso volume di Carlo Morganti costituisce un costruttivo anticipo delle nuove ricerche. In particolare, se in sintesi dovessi indicare il pregio maggiore della monografia, esso è per me il fatto di averci proposto una nuova interpretazione di Guardini come uno studioso del pensiero politico. Quindi, andando oltre gli schemi del filosofo e del teologo, principalmente noti e attraverso i quali, comunemente, egli è noto o è stato fino ad ora presentato. In particolare, il volume in recensione deve essere salutato positivamente perché costituisce l'occasione per valutare l'apporto del pensiero guardiniano sull'Europa cristiana e sul rapporto Comunità e Stato.

Prima di ulteriori considerazioni è opportuno anticipare che l'analisi condotta dal Morganti è articolata in quattro densi capitoli (*Realtà e sfide della comunità*, pp. 22-75; *Dalla comunità allo Stato come sittliches Handeln*, pp. 77-167; *Sehnsucht nach dem Mittelalter. Tra moderno e postmoderno: nostalgia o desiderio di un nuovo Medioevo?*; *Europa ed Abendland*, pp.169-200) oltre alla *Introduzione* e le *Conclusioni*, il tutto seguito da un'ampia *Bibliografia*, pp.251-283. Dopo questa premessa sorge anche l'interrogativo che ci porta a chiederci chi fu realmente Romano Guardini, interrogativo al quale si può rispondere osservando che egli è certamente un pensatore eclettico, per cui è più facile definire che cosa egli non fu: né sistematico, né esistenzialista, né storicista, né controversista. Sulle orme di Socrate sostenne che filosofare è tendere alla morte e il compimento del filosofo è il morire, ma soprattutto, con i suoi saggi monografici esercitò grande influenza specialmente sui giovani del tempo, fornendo alla teologia una solida base filosofica. Il suo

pensiero ebbe un peso tanto profondo sugli ascoltatori, che egli, a sua insaputa, divenne l'ispiratore di una delle più significative manifestazioni di opposizione ideologica al nazismo. Si tratta di un gruppo di resistenza in nome della libertà, attivo per brevissimo tempo tra alcuni studenti dell'Università di Monaco e conosciuto come la Rosa Bianca. Inoltre, anche in Benedetto XVI - un pontefice di indubbia preparazione culturale (che quando fu studente a Monaco seguì le lezioni universitarie di Guardini) - è forte l'influenza del pensiero guardiniano, specialmente nel tentativo di cercare di far dialogare la fede con la ragione. Come sappiamo, di fronte all'individualismo relativista trasferito nella sfera pubblica, il pontefice ripropose il valore universale dei principi del cristianesimo, ma non fu compreso e, dopo il discorso di Ratisbona, dovette addirittura rettificare le proprie dichiarazioni. Un passaggio importante per comprendere il successivo cambio di strategia di papa Francesco. C'è poi don Luigi Giussani, tra le cui letture formative già negli anni del seminario (dal 1933 al 1945) compaiono gli scritti del nostro studioso, pubblicati ieri come oggi dalla casa editrice Morcelliana. Proprio per questo sono molteplici le affinità tra questi due innovatori del pensiero cristiano ed educatori di generazioni di giovani, animati da una identica passione per la presenza viva della Chiesa nella storia del Novecento. Queste affinità vengono messe in luce da una ricerca di Monica Scholz-Zappa, *Giussani e Guardini. Una lettura originale*, da poco pubblicata da Jaca Book. Aggiungo che Guardini, oltre che sacerdote cattolico, fu uno spirito di elevata vita religiosa, tanto che nella diocesi di Monaco-Frisinga ne è stato avviato il processo canonico di beatificazione. Un'altra considerazione riguarda il fatto che sul piano della appartenenza nazionale il nostro studioso non può essere definito - a mio avviso - un filosofo italo-tedesco, perché egli non solo scrisse ma pensò in tedesco e nel 1911, non senza contrasti da parte dei familiari, optò per la cittadinanza germanica, restando romano solo nel nome proprio. Diversa fu la posizione dei suoi fratelli che come italiani, scoppiato il conflitto mondiale, tornarono in patria e furono chiamati a combattere contro gli Imperi Centrali, dove nei reparti di sanità, in quanto sacerdote, fu arruolato il loro fratello. Verrebbe da dire altro che principio di nazionalità: fu una guerra civile perché ci si scontrò tra fratelli e fu un dramma nel dramma che interessò anche altri giovani, che si trovarono schierati su fronti opposti, dramma che ebbe risvolti non secondari nell'influenzare il pensiero di Romano Guardini. Quella del 1914-1918 non fu una guerra come le altre, combattuta soltanto per estendere le conquiste territoriali degli Stati, ma fu una lotta per sterminare l'avversario e affermare il principio di nazionalità. Una guerra intesa come igiene del mondo e come banco di prova della

raggiunta unità nazionale. Con motivazioni che potevano anche essere diverse, tutti volevano lo scontro e, pur divisi su molte questioni, risultavano spinti verso una conflagrazione che avrebbe dovuto spazzare via le brutture della vecchia società. A questo punto è necessario non tralasciare un richiamo ad alcuni cenni biografici (vedi le pp. 25-26 del volume in recensione) per ricordare che il nostro nacque a Verona il 17 febbraio 1885 e morì a Monaco di Baviera il 1° ottobre 1968. I genitori sono italiani e per ragioni di commercio del capofamiglia, nel 1886 si trasferirono a Magonza. Dunque italiano per famiglia e per nascita e tedesco per formazione culturale e per scelta personale. Proprio perché “appartenente a una duplice nazionalità”, egli fu spinto a riflettere sul concetto di comunità, come su quello di patria. Per superare questa dicotomia egli indirizza lo sguardo proprio sulla comunità e riflette sul ruolo del singolo rispetto ai molti. Una comunità universale a cui giungere attraverso gli elementi intermedi: famiglia, patria, popolo. Di fronte a questi eventi si interroga sulla crisi della società cristiana e auspica la possibilità di una unione dei popoli d’Europa nel modello di unità della cristianità medioevale. “Egli riconosce nel Medioevo potenzialità infinite ed uno spirito universalista che lo rendono speciale ai propri occhi. La struttura organica della società e lo spirito di socialità che la informa sono da lui esaltati al di sopra dell’individuo moderno. E’ il “noi” che si contrappone all’ “io” della modernità a rendere il Medioevo particolarmente apprezzabile ed è in questa contrapposizione che si radica il mito fondativo di un “medioevo moderno” che si vuole necessariamente riproposizione di una *christianitas constituta*, realizzatrice di un “ordine interno” e di un “buon futuro”, la quale non riesce tuttavia a non cadere sotto l’ambivalenza di molti suoi principi e sotto le troppe contraddizioni interne al pensiero che la sostiene” (p. 171). Alla rivoluzione di Francia che, in luogo della grazia di Dio, pose a fondamento degli Stati la volontà nazionale e il principio maggioritario egli propone lo schema della *Res publica gentium christianarum* con una visione unitaria e sostenuta dagli ideali del medioevo. Il tutto senza conflitti nazionali e senza le divisioni tra la Chiesa cattolica e quelle evangeliche. A ciò si aggiunga che l’Europa cristiana rappresenta per Guardini “un approdo sicuro nella lacerazione interiore tra cultura italiana e cultura tedesca” (p. 249), il che sta a significare: cristianesimo germanico non opposto al cristianesimo latino, ma anche Europa dei Popoli e non delle Nazioni. Il nostro pensatore non fu il solo in quegli anni ad alimentare in una ottica sovranazionale la nostalgia e il desiderio di un rinnovato medioevo cristiano. Faccio riferimento a storici come Giorgio Falco, *La Santa Romana Repubblica* del 1944, Raffaello Morghen, *Medioevo cristiano*, edito nel 1951 e Roberto S. Lopez, *La nascita dell’Europa*.

Secoli V-XIV pubblicata del 1962. Ma nel nostro caso furono soprattutto le vicende belliche, che videro Italia e Germania su fronti opposti, a contribuire ad aumentare le lacerazioni interiori. L'altro punto riguarda il rapporto: Stato/Comunità/Europa. Nella scia dell'anti individualismo per Guardini ogni uomo è persona e, quindi, un essere unico che non può essere sostituito da altri e la sua volontà non può essere assorbita nella volontà del popolo, inteso alla maniera della Rivoluzione francese. L'uomo in quanto persona non può essere partecipe di uno Stato totalitario, che si rivela una vera e propria eresia. Nasce così la dittatura, il cui primo passo è costituito dalla eliminazione del carattere personale dell'individuo, sostituito da una visione che considera l'essere umano come fosse soltanto una cellula di un unico organismo. Osservo incidentalmente che il rapporto Stato/comunità ha una valenza dai risvolti attuali da parte di coloro i quali considerano lo Stato come un soggetto altro e che è rappresentato soltanto da chi detiene il potere centrale. Insisto su questo punto, perché, scendendo nello specifico, quello della lotta dei popoli d'Europa in guerra tra loro fu un punto che ritengo dirimente nello sviluppo del pensiero guardiniano. Aggiungo ancora, allargando lo sguardo in un mondo in cui il sapere si va parcellizzando, che Guardini pensa con nostalgia al medioevo, che è anche l'età in cui nasce l'Università degli studi, che esprime proprio nella sua etimologia l'aspirazione ad un sapere universale. Abbiamo, quindi, un ulteriore elemento di riflessione.

Giovanni B. Varnie

EMANUELA LOCCI (a cura di), *Io sono turco!*, in «Storia e problemi contemporanei», n. 72, maggio-agosto 2016.

Il numero della rivista quadrimestrale «Storia e problemi contemporanei» ospita un dossier dedicato allo studio della costruzione dell'identità nazionale turca a seguito della fondazione della Repubblica nel 1923 da cui il titolo "Io sono turco!". Il lavoro, curato da Emanuela Locci, nasce come raccolta di contributi di giovani studiosi, italiani e non, che da tempo hanno nella Turchia uno dei propri principali interessi di ricerca. Come si evince dal titolo, il focus riguarda il processo identitario turco, argomento che viene trattato dai diversi autori seguendo un approccio multidisciplinare in grado di chiarire da prospettive differenti come sia stato possibile «costruire un'entità statale, moderna e occidentalizzata dalle ceneri di un Impero, erede degli antichi califfati» (p. 6).

Il dossier collettaneo si inserisce in un trend storiografico che ha visto crescere in maniera esponenziale nel corso degli ultimi quindici anni l'interesse accademico e pubblicistico per la Turchia. Tra le ra-

gioni che spiegano tale tendenza è possibile annoverare il rapido sviluppo economico, che ha avvicinato il paese anatolico ad altre economie emergenti; il peculiare – e ad oggi precario – equilibrio raggiunto tra istituzioni laiche, società musulmana e mercato globale che ha di fatto spinto molti osservatori a utilizzare, un po' troppo incautamente, la nozione di 'modello'; e, infine, un passato imperiale multiculturale e pluriconfessionale a lungo taciuto e solo recentemente riscoperto e valorizzato. A quasi un secolo dalla nascita della Turchia moderna, più precisamente dalla fondazione della Repubblica (1923), mentre il paese attraversa una fase di regressione illiberale si avverte il bisogno di ricerche che aiutino a comprendere la complessità del paese, delle sue dinamiche sociopolitiche e delle molte sfaccettature identitarie culturali. Di conseguenza, la conoscenza della parabola storica turca, riletta non più e non soltanto a partire dal 1923 ma, almeno, di un secolo antecedente, appare sempre più necessaria. Infatti, la storiografia tradizionale è stata a lungo condizionata dal contesto politico, formulando un paradigma interpretativo delle vicende imperiali conosciuto come 'tesi del declino' volto a considerare la parabola storica ottomana in termini di 'eccezionalità' rispetto alla storia europea e l'avvento della repubblica come una netta cesura con il passato. Tale assunto affonda le proprie radici nella cosiddetta teoria della modernizzazione che, influenzata tanto dalle revisioni imposte dal Kemalismo quanto dall'orientalismo di stampo novecentesco, assumeva come certa l'arretratezza e l'anomalia della traiettoria storica ottomana rispetto alla 'normalità' europea. L'idea di anomalia ottomana è stata confutata solamente a partire dagli anni Novanta del secolo scorso, grazie sia a un ravvivato interesse per le vicende imperiali sia all'apertura di un crescente numero di archivi di Stato.

Il dossier "Io sono turco!", ponendosi nel solco della letteratura più recente in materia, adotta da una parte l'idea di *continuum* storico tra l'ultimo secolo di vita dell'Impero ottomano (1826-1923) e i primi cinquant'anni di vita della repubblica (1923-1975), dall'altra parte riavvicina le vicende, ottomane prima e turche poi, al comune *welzeit* o 'tempo del mondo'. Una scelta analitica che la stessa curatrice mette in evidenza nell'introduzione affermando che «la posizione unanime degli autori è quella di considerare le riforme kemaliste debitorie verso esperienze politiche, sociali, culturali ed economiche risalenti al passato imperiale» (p. 10). I sei contributi presenti affrontano alcuni degli snodi più controversi e di non facile interpretazione della genesi della Turchia repubblicana, fornendo chiavi interpretative puntuali, metodologicamente ben fondate e storiograficamente giustificate grazie all'utilizzo di fonti primarie e secondarie. L'arco cronologico preso in considerazione dai diversi autori è compreso tra

il periodo tardo imperiale fino ai primi anni ottanta del secolo scorso in quanto ritenuto dagli stessi «il più significativo per illustrare i cambiamenti avvenuti a livello istituzionale e sociale» (p. 6).

Alla presentazione di Locci (*La costruzione dell'identità nazionale turca nella prima fase repubblicana*, pp. 5-12) fa seguito il primo contributo (*La nascita dello Stato turco come risultato di un lungo processo di europeizzazione dell'impero ottomano*, pp. 13-28) di Alessandro Albanese Ginammi al quale spetta il non facile compito di introdurre idealmente il lettore al contesto turco-ottomano, ripercorrendo le principali tappe che hanno scandito l'ultimo secolo di vita dell'Impero e la successiva fondazione della repubblica. La sintesi di Ginammi è ben sviluppata e precisa, aspetto quest'ultimo per nulla semplice dovendo racchiudere in poche righe quello che lo stesso definisce «un processo di lunga durata che non può essere circoscritto agli avvenimenti del XX secolo» (p.13). Emerge nella sintesi l'interessante interpretazione dell'autore che vede come filo conduttore delle vicende imperiali e repubblicane la rincorsa verso l'accettazione e la piena inclusione nel concerto europeo culminata con la firma del Patto Atlantico nel 1952.

Il secondo saggio (*Costruire un'economia: la Turchia kemalista tra impero e repubblica*, pp. 29-46) di Giampaolo Conte concentra le proprie attenzioni sull'analisi del ruolo avuto nel processo di formazione identitaria turco dal percorso di rinnovamento e consolidamento economico. Il caso di studio esaminato, pressoché inedito alla letteratura in materia, tratta nello specifico il sistema bancario turco a cavallo tra la fine dell'Impero e la nascita della repubblica. La scelta temporale viene giustificata dallo stesso autore, il quale tiene a sottolineare come «partire dal trattato di Losanna per spiegare l'evoluzione economica della repubblica di Turchia può essere un errore se non si tiene in considerazione la politica economica avviata dai Giovani turchi a partire dal 1908» (p. 31). Sposando una tesi condivisa soprattutto da una parte della storiografia turca, Conte sostiene che le clausole di Losanna abbiano da una parte rappresentato una pietra miliare per l'indipendenza politica della Turchia, dall'altra parte però privato il neonato governo turco di margini d'autonomia nelle scelte in campo economico, relegando il paese a una posizione periferica nell'economia mondiale. Quest'ultimo aspetto, unito alla dipendenza finanziaria, rappresenterebbe, sempre secondo l'autore, un elemento di forte continuità con il precedente periodo ottomano.

Il contributo successivo (*La costruzione dell'identità turca attraverso le disposizioni costituzionali inemendabili*, pp. 47-62) a firma di Valentina Rita Scotti analizza il tema al centro del dossier attraverso la lente degli studi giuridici. Ripercorrendo le tappe della storia costituzionale turca, dalla fine dell'Impero ottomano fino all'era repubblica-

na, l'autrice evidenzia come in periodi differenti (1924, 1960, 1982) i governanti turchi abbiano sfruttato lo strumento della non emendabilità di alcune disposizioni costituzionali al fine di consolidare il processo di salvaguardia della 'turchicità'. Anche in questo caso uno snodo cruciale furono le condizioni poste a Losanna che, non solo tratteggiarono i confini della Turchia moderna ma, soprattutto, aprirono al «riconoscimento internazionale della concezione kemalista di 'Stato' e 'nazione'» (p. 50). In particolare, Scotti sottolinea come il percorso costituzionale, al pari di quello identitario turco, abbia visto un continuo intrecciarsi di 'secolarismo', inteso come controllo della dimensione religiosa nella sfera pubblica, e 'nazionalismo' fondato sull'assimilazione e sulla negazione della pluralità imperiale. Infatti, il nazionalismo diviene presto «lo strumento centrale per assicurare la stabilità dello Stato, anche a danno della tutela dei diritti fondamentali dei cittadini» (p. 55). La concezione kemalista di secolarismo attivo risultò troppo rigida al contesto turco, entrando in crisi già con l'emergere del pluripartitismo nel 1950, in parte rivisitata dopo il 1982 con l'affermarsi della sintesi turco-islamica e, infine, messa apertamente in discussione a partire dal 2003 con l'ascesa al governo del partito Akp e di una nuova classe dirigente di forte estrazione musulmana.

Nel saggio dal titolo (*Tra fede cattolica e legame nazionale: l'identità degli italo-levantini di Turchia negli anni 1923-1933*, pp. 63-77) l'autore, Francesco Pongiluppi analizza la presenza cattolica in Turchia in relazione alla componente italo-levantina, ossia quella comunità eterogenea composta sia da individui d'origine italiana emigrati nelle regioni turche sia da soggetti d'altra origine residenti nei medesimi territori aventi la nazionalità italiana. La complessa eterogeneità degli italo-levantini costituì un valore nonché un elemento di criticità, alla base «della difficile e lacunosa definizione dell'identità italiana in Turchia» (p. 67). L'autore, tracciando la storia dell'identità cattolica dei levantini, espone il contributo dei primi al processo di costruzione dell'identità turca ampliando la propria prospettiva all'analisi delle politiche attuate dal governo turco nei confronti delle minoranze e delle comunità straniere. La tesi molto ben argomentata da Pongiluppi grazie all'uso di fonti per lo più inedite, suggerisce che proprio le posizioni rigide assunte da Ankara nel quadro di una nazionalizzazione del potere, anche religioso, abbiano determinato la progressiva alienazione della componente italo-levantina. Molte delle disposizioni normative approvate all'interno della nuova cornice istituzionale repubblicana andarono a colpire «la vita sociale e lavorativa» della comunità italo-levantina, in particolare la sua componente cattolica, che si ritrovò «imbrigliata in quell'anticlericalismo perseguito dal go-

verno turco che varcava i confini della Turchia fino a congelare le relazioni con il Vaticano» (p. 75).

Il contributo curato da Fatma Tütüncü e intitolato (*The Republican Politico-Moral Discourse in the 1930s of Turkey*, pp. 79-99) consente di approfondire l'argomento secondo la visione turca, distaccandosi in parte dalla prospettiva bibliografica eurocentrica. Il saggio approfondisce l'analisi del sistema repubblicano con l'intento di prestare particolare attenzione alla formazione di un modello di cittadinanza turca di stampo nazionalista. Al fine di realizzare tale obiettivo, il governo kemalista dovette plasmare e promuovere un 'idealtipo' di cittadino del tutto inedito all'esperienza storica e culturale turca, esito di una attenta ibridazione tra i modelli politici occidentali e le caratteristiche mediorientali della società. Nonostante gli studiosi siano soliti ritenere centrali nel processo kemalista elementi quali la fede cieca nel positivismo e nel darwinismo sociale, diretta evoluzione dei principi illuministi, Tütüncü mostra come oltre ad essi, nella retorica kemalista, trovasse posto l'esaltazione del sentimento di amore per la patria. Sempre in chiave nazionalista avvenne la creazione del mito di Atatürk, chiamato a rappresentare la Turchia, con la sua immagine, le sue parole, in modo da creare una forma di personalizzazione del sentimento nazionale.

L'ultimo saggio, scritto dalla curatrice Emanuela Locci (*Il ruolo delle donne nella società kemalista*, pp. 101-117) descrive e approfondisce il ruolo demandato alle donne nell'ambito della costruzione dell'identità nazionale, dopo la costituzione della repubblica. Partendo da una precisazione, ossia che «più che di una frattura storica delle tradizioni si può parlare di una continuità, che presenta ovviamente delle differenze» (p. 105), Locci ricostruisce il quadro storico della 'questione di genere' nel contesto ottomano prima e turco poi. Dopo una lunga fase di gestazione ottocentesca, che vide le donne ottomane, al pari di quelle europee, rivendicare il proprio ruolo sociale, con la fondazione della repubblica la donna acquista una centralità riconosciuta anche a livello istituzionale. Nel pensiero kemalista il tema dell'emancipazione femminile costituiva un cardine della nuova nazione turca; «per costruire una nuova Turchia era necessario costruire una nuova donna: illuminata, virtuosa, riservata e capace di sviluppare la capacità di preservare e affermare l'ideologia della nuova nazione» (p. 109). Il principale limite dell'approccio «laico e nazionalista al ruolo che la donna doveva ricoprire all'interno della società» (p. 113) fu di promuovere riforme «calate dall'alto e instillate velocemente» (p. 116) creando fratture sociali e limitando notevolmente la libera affermazione di genere.

Il tentativo, in gran parte riuscito, è di valutare il processo di costruzione dello Stato (state-building) e, al contempo, di formazione

della nazione (nation-building) da una molteplicità di prospettive, ognuna delle quali valutata attraverso il prisma disciplinare dei singoli studiosi. L'elemento che accomuna i sei contributi del dossier è dato dalla centralità dell'opera riformatrice kemalista, dai suoi richiami al precedente periodo delle riforme imperiali (Tanzimat) nonché dagli effetti avuto a medio-lungo e tuttora presenti nella Turchia di oggi. Il risultato che emerge dalla ricerca è l'immagine di come la Turchia sia riuscita in un processo non di rottura con il passato, come sovente si ritiene, ma di continuità con esso, a costruire un'identità nazionale vigorosa, fortemente intrisa di nazionalismo. Insomma, il lavoro curato da Locci è apprezzabile sia per la capacità degli autori di restituirci la complessità di problematiche che per troppo tempo sono state ridotte a schemi interpretativi rigidi, sia per provare a leggere le vicende storiche dei primi decenni della Repubblica turca focalizzando l'attenzione su temi poco conosciuti o, addirittura, a lungo trascurati. Un periodo particolarmente complesso e ancora poco indagato, su cui, a distanza di tanti anni, sembra essere giunto il momento per una valutazione storica scevra da condizionamenti politici e ideologici. Forse, proprio qui risiede il principale limite dei contributi presenti nel dossier. La scelta – condivisa da chi scrive – di (ri)condurre l'esperienza turca all'interno di un quadro storico e politico europeo ben più ampio, caratterizzato dall'emergere della moderna nazione e dalla formazione di nuove identità, rigide ed escludenti, apre margini interpretativi ancora poco battuti volti a considerare il governo di Mustafa Kemal sotto una molteplicità di aspetti equiparabile ai regimi autoritari della prima metà del Novecento. In conclusione, il dossier risulta uno strumento assai utile sia agli studiosi della materia sia a quanti abbiano interesse ad avvicinarsi da una prospettiva critica alle attuali dinamiche turche e in più in generale mediorientali.

Federico Donelli

Dalla quarta di copertina

Back Cover

Libri ricevuti o segnalati
a cura di Rosanna Marsala

AGLIETTI MARCELLA E CALABRÒ CARMELO (a cura di), *Cittadinanze nella storia dello Stato contemporaneo*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp.207, s.p.

Il volume offre una nuova prospettiva sulla storia dello Stato, inteso aristotelicamente come l'insieme dei suoi cittadini. Il libro raccoglie dodici saggi dedicati ai possibili modi in cui la cittadinanza ha preso forma durante l'età contemporanea, analizzandone le diverse concrezioni storiche. Non una cittadinanza singola dunque, ma plurale, oggetto e insieme strumento epistemologico dalle molte declinazioni – istituzionali, teorico-politiche, giuridiche, filosofiche – qui riprese in un dialogo a più voci, attingendo a fonti inedite e innovative, variegata ma non incompatibili. Una ricostruzione condotta attraverso luoghi e tempi differenti, che vanno dalle rivoluzioni francese e americana sino all'immaterialità del digitale divide, attraverso i dibattiti parlamentari e politici per l'accesso ai diritti, le diatribe sui meccanismi di inclusione ed esclusione, le teorie della nazionalità e le ombre delle discriminazioni di genere, di religione, di etnia. Un esame originale che interroga le storie, le prassi e i simboli che hanno legato gli individui alle loro comunità politiche, sul filo rosso di un concetto poliedrico e controverso.

BAGNOLI PAOLO, *Invito all'Azionismo. Scritti Storico-Critici sul Partito d'Azione: Idee e Uomini*, Milano, Biblion, 2016, pp. 238, prezzo: euro 25,00.

La "meteora scomparsa" del Partito d'Azione continua a fare luce attraverso le personalità che vi sono appartenute e attraverso un continuo sviluppo in campo storiografico da parte di numerosi giovani studiosi. In questo volume è presentata una serie di saggi raccolti in un arco temporale abbastanza ampio (dal 2005 al 2016), ma che sono collegati dalla comune volontà di leggere in termini storico-critico-dottrinari aspetti delle vicende del PdA e di indagare in senso "politico" l'azionismo, sia in ordine generale sia vagliando singole personalità storiche rilevanti come Carlo Ludovico Ragghianti, Mario Delle Piane, Aldo Garosci, Pietro Calamandrei, Norberto Bobbio, Tristano

Codignola e Carlo Azeglio Ciampi. Ciò a ulteriore conferma e monito di quanto il messaggio azionista, nonostante il passare degli anni, ancora urla le sue ragioni.

BAGNOLI PAOLO, *Luigi Sturzo e Piero Gobetti. Due opposte fedi e una stessa idea di libertà*, Prefazione di Eugenio Guccione, Sciascia editore, Caltanissetta-Roma, 2016, pp.66, prezzo: euro 5,00.

Lo straordinario rapporto tra Piero Gobetti e Luigi Sturzo viene, in questo libro passato a setaccio da Paolo Bagnoli studioso di entrambi, che, riesce a coglierne e a evidenziarne il nesso fondamentale. Questo consiste nella tenace avversione dei due al fascismo e nella condivisione delle stesse idee di libertà e di liberalismo, nonostante l'uno e l'altro, pensatori e uomini di azione, si muovessero da opposte radici ideologiche. Secondo Bagnoli, la prima esatta inquadratura storico-critica della figura e del pensiero di Sturzo nella cultura politica italiana del Novecento si deve proprio a Gobetti. Questi, nella valutazione dell'"enigma" di un sacerdote segretario politico nazionale di un partito, adotta, a differenza di altri, il canone della *rivoluzione liberale*, nel senso che è portato a tenere in conto quei fenomeni politici innovativi e *rivoluzionari*, capaci di spingere il processo storico nella libertà e per la libertà.

CAFFIERO MARINA, DONATO MARIA PIA, FIUME GIOVANNA, (a cura di), *Donne potere religione. Studi per Sara Cabibbo*, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp.292, prezzo: euro 37,00.

Il volume, che vuole essere un omaggio a Sara Cabibbo, indaga gli ambiti di ricerca che la studiosa ha affrontato, con sensibilità e intelligenza, durante la propria attività: da quello religioso a quello politico-sociale, a quello ecclesiastico, a quello culturale, coniugando l'attività di storica con quella di studiosa aperta alle scienze sociali. I contributi di amiche e amici che hanno collaborato al volume ruotano quindi attorno alle questioni di genere, alla vita religiosa e alla santità.

CALABRÒ CARMELO, LENCI MAURO (a cura di), *La democrazia liberale e i suoi critici*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp.338, prezzo: euro 18,00.

Il lemma Democrazia liberale designa un idealtipo concettuale dietro il quale si ritrova la storia dell'incontro tra due principi a lungo reciprocamente ostili. Democrazia e liberalismo, infatti, giungono con fatica a un sodalizio che in Europa trova compimento nelle Costituzioni del secondo dopoguerra. Questo libro rintraccia le diverse correnti politiche e culturali che, tra il XIX e il XX secolo, hanno osteggiato "dall'esterno" il compiersi di un modello fondato sull'incontro tra governo democratico ed economia di mercato. Fin dalla Rivoluzione

francese, critici della Democrazia liberale sono stati i reazionari ma anche molti moderati, e poi conservatori, anarchici, socialisti. La caduta del muro di Berlino ha consacrato la Democrazia liberale come modello universale. In realtà, nuovi nemici e preoccupanti debolezze mostrano, oggi più che mai, quanto tale modello sia fragile e instabile.

CARTA PAOLO, FALCHI FEDERICA, SALICE GIAMPAOLO (a cura di), *Sardinia. Un'isola nell'immaginario Anglo-americano*, Napoli; Editoriale Scientifica 2016, pp. 159, prezzo: euro 16,00.

I saggi che compongono il volume sono un primo tentativo di indagare su come la Sardegna e la sua graduale «scoperta» hanno agito nell'immaginario angloamericano dell'età moderna. Gli aspetti politici occupano un ampio spazio in ogni contributo, ma non sono mai isolati, né avrebbero potuto esserlo, rispetto ad altri ambiti che solo a prima vista possono apparire marginali. Non si è trattato, dunque, di scrivere una storia dell'isola vista da lontano, ma piuttosto di indagare in che modo i luoghi comuni sulla Sardegna circolassero in Inghilterra e negli Stati Uniti, mescolati ad apprezzamenti e giudizi, che per la loro singolarità ci è sembrato opportuno non trascurare. Un'analisi del modo in cui la Sardegna, le sue storie e i suoi mondi, sono stati narrati in quel particolare contesto sociale e politico si presenta, dunque, anche come una storia dell'isola, quanto meno perché quella narrazione ha finito col tempo per produrre alcuni effetti allora imprevedibili. I saggi mettono in evidenza in che modo l'Inghilterra osservò la rivoluzione in un'isola così strategica per il controllo del Mediterraneo. Quali aspetti contribuirono a delinearare anche nel pensiero inglese una riflessione geopolitica per molti versi innovativa. Come i contatti con la classe dirigente dell'isola rappresentarono un'occasione per la conoscenza nel mondo anglosassone di un popolo lontano. In che misura la letteratura di viaggio avvertì i limiti ambientali, che acuì le storiche difficoltà legate alla dimensione insulare. (Dall'*Introduzione* di Paolo Carta).

DEL CORNO NICOLA, *Giovani, socialisti, democratici. La breve esperienza di "Libertà!" (1924-1925)*, Milano, Bilibon, 2016, pp.194, prezzo: euro 20,00.

Una storia «bella e commovente»: così Antonio Greppi nella sua biografia definì la breve ma intensa esperienza di «Libertà», quindicinale dei giovani del Partito Socialista Unitario, il cui primo numero vide la luce nel gennaio del 1924, per poi essere costretto a cessare le sue pubblicazioni dopo poco più di un anno, causa la stretta repressiva del regime mussoliniano. Nonostante il brevissimo periodo di vita, l'esperienza di «Libertà» presenta buoni motivi per non essere dimenticata. Innanzitutto può rappresentare una sorta di «studio di caso»

per verificare come e quanto nel primo dopoguerra il socialismo riformista abbia cercato di attirare a sé l'opinione pubblica giovanile, senza rassegnarsi alla inevitabilità della sconfitta generazionale nei confronti del fascismo e del comunismo. Inoltre le sue pagine furono una palestra dove si fecero le ossa giovani destinati a divenire a breve protagonisti della vita politica coeva, e successivamente – coloro che sopravvissero alla barbarie fascista – a ricoprire ruoli importanti nella ricostruzione della vita istituzionale e democratica italiana: Carlo Rosselli, Piero Gobetti, Antonio Greppi, Lelio Basso, Giuseppe Faravelli, Roberto Tremelloni, Max Ascoli, Roberto Veratti, Enrico Sereni, Giulia Filippetti furono infatti le firme più note, spesso in fitto dialogo sulle colonne di questo giornale con i loro “padri” spirituali: Filippo Turati, Giacomo Matteotti, Alessandro Levi, Giovanni Zibordi, Rodolfo e Ugo Guido Mandolfo.

MUSCOLINO SALVATORE, *Libertà e mercato. Riflessioni su capitalismo, società e cristianesimo*, Collana La Nuova Rosminiana/Filosofia dell'Economia, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 192, prezzo: euro 18,00.

L'Europa e l'Occidente sono oggi chiamati a interrogarsi sul proprio passato e sul proprio futuro per comprendere come uscire da una crisi che è innanzitutto di tipo culturale. Per avviare una seria riflessione in questa direzione, l'autore ritiene che sia innanzitutto necessario mostrare la debolezza delle “immagini” riguardanti il capitalismo, la modernità e il liberalismo che sono oggi dominanti nel dibattito filosofico-politico e in senso lato culturale. Contestualmente, egli mostra come la religione cristiana sia il “fattore” che permette di comprendere la particolare traiettoria evolutiva compiuta dall'Occidente verso la modernità e come un elemento cruciale della “crisi culturale” dell'Occidente derivi proprio dalla rimozione di questo debito. Pertanto, l'intento finale dell'autore è quello di mostrare come una prospettiva filosofia personalistica di ispirazione cristiana possa dare un contributo importante per combattere le derive nichilistiche e tecnocratiche del paradigma neoliberista responsabili della crisi culturale del nostro tempo.

NARO MASSIMO, *Contro i ladri di speranza. Come la Chiesa resiste alle mafie*, Bologna, EDB, 2016, pp. 72, prezzo: euro 7,80.

Il volume è dedicato all'esigenza di «un nuovo umanesimo mediterraneo alternativo alla disumanità mafiosa». L'autore sostiene che dopo un lungo silenzio, alimentato da un sentimento di antistatalismo e da un ambiguo cristianesimo municipale impastoiato nelle parentele, la Chiesa ha iniziato ad affrontare il problema delle mafie solo negli anni delle stragi e degli omicidi eccellenti, come quelli di don Pino Puglisi, don Peppe Diana e Rosario Livatino. Tuttavia – afferma Naro

– il modo in cui l’ha fatto è stato condizionato dalla retorica «sicilianistica» e dall’appiattimento sul linguaggio tecnico dei magistrati, dei funzionari di Polizia e dei giornalisti. Ciò che è mancato è stato un lessico specifico, ricco delle parole del vangelo e della tradizione cristiana. E per questo, alla fine, il discorso è suonato più descrittivo che profetico.

SANSONE GIUSEPPINA (a cura di), *Civismo e politica in Mario Sturzo*, Sciascia editore, Caltanissetta-Roma, 2017, pp. 175, prezzo: euro 18,00.

Di mons. Mario Sturzo, vescovo della diocesi di Piazza Armerina dal 1903 al 1941, ci si è occupati dal punto di vista filosofico e pastorale, evidenziando, in modo speciale, il suo ruolo educativo. Dagli studi sinora fatti sortisce un interrogativo: quali implicazioni hanno avuto il suo pensiero e il suo operato sul piano socio-politico, in un contesto storico ed ecclesiologico complesso come quello configuratosi, in Sicilia, nella prima metà del Novecento? Entrare nel merito della questione, per trovare risposte plausibili a tale interrogativo dalle molteplici sfaccettature, è l’intento comune dei contributi raccolti in questo volume, i quali, più che pretendere di essere esaustivi, aprono piste di riflessione molto interessanti. E ciò in base agli aspetti più salienti del ministero episcopale di mons. Sturzo, esercitato in un periodo travagliato prima dalla Grande Guerra e poi dal regime fascista, oltre che caratterizzato da un processo di crescente secolarizzazione.

SCHIAVONE GIUSEPPE, *Scritti di Gerard Winstanley*, Lecce, Milella, 2017, pp.268, s.p.

Dio e uomo non sono tra loro in antitesi, viceversa s'integrano in un'unica prospettiva: la dinamica creativa. Il loro rapporto è l'asse intorno a cui gravita problematicamente il pensiero religioso, politico e scientifico. Da tale processo ascendivo derivano la conoscenza e l'ampliamento dei poteri dell'uomo e l'intellezione progressiva di Dio, quindi del cosmo, poiché è ritenuto esservi analogia e corrispondenza tra la gradualità del processo conoscitivo dell'individuo e l'evoluzione della natura: che è un tutt'uno di riordino -trasformazione-umanizzazione. Conoscere i segreti della natura è conoscere le opere di Dio. E conoscere le opere di Dio nella creazione è conoscere Dio stesso, poiché Dio abita in ogni opera o corpo visibile e invisibile. L'uno e l'altro versante della ricerca debbono poi coincidere, sortendo i medesimi esiti conoscitivi, sia in campo esegetico sia nel campo dell'indagine sperimentale. Alla base v'è la fede dell'infalibilità della rivelazione divina, contenuta non solo nella Bibbia, ma anche, e in modo ancor più vivo, nella natura e nell'interiorità umana.

Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Nicola Antonetti (Università di Parma); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Franco M. Di Sciullo (Università di Messina); Claudia Giurintano (Università di Palermo); Eugenio Guccione (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastori (Università di Camerino); Marcello Saija (Università di Palermo); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Mario Tesini (Università di Parma); Claudio Vasale (Università Lumsa).

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

COMITATO DI REDAZIONE/EDITORIAL BOARD: Dario Caroniti, Walter Crivellin, Federica Falchi, Rosanna Marsala, Cataldo Nicosia, Paola Russo, Giorgio Scichilone.

Per le proposte di recensioni e le segnalazioni di nuovi volumi da inserire nella rubrica *Dalla Quarta di copertina*, scrivere a: paolarusso83@libero.it oppure direttamente ai curatori delle rispettive sezioni.

<http://www.editorialescientifica.com/shop/riviste-online/storia-e-politica.html>

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

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Alessandro Bellavista

Tel. +39-09123892505/515/715 storiaepolitica@unipa.it

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quardimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione

Editore: Editoriale Scientifica s.r.l
Via San Biagio Dei Librai, 39 – 80138 – Napoli
Tel. 0815800459 – email: info@editorialescientifica.com

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal