

TEMI E TESTI

194

LE VIE DELLA CITTADINANZA
SOCIALE IN EUROPA
(1848-1948)

a cura di
CARMELO CALABRÒ



ROMA 2020
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

TEMI E TESTI

————— 194 —————

LE VIE DELLA CITTADINANZA
SOCIALE IN EUROPA
(1848-1948)

a cura di
CARMELO CALABRÒ



ROMA 2020
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: novembre 2020

ISBN 978-88-9359-375-5
eISBN 978-88-9359-376-2

Questo volume è frutto del progetto di ricerca
Le vie della cittadinanza in Europa. Storie, idee, istituzioni (1848-1948)
finanziato dall'Università di Pisa

I saggi contenuti in questo volume sono stati sottoposti a revisione paritaria

Licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA
00165 Roma - via delle Fornaci, 38
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

<i>Prefazione</i> di CARMELO CALABRÒ.....	VII
RONALD CAR <i>La cittadinanza nell'Impero tedesco tra paternalismo e contestazione....</i>	1
NICO DE FEDERICIS <i>Chi è il cittadino tedesco? Cittadinanza e appartenenza politica negli anni di Weimar.....</i>	17
MAURO LENCI <i>Democrazia e cittadinanza nel pensiero politico di Alberto Mario.....</i>	51
TOMMASO GRECO <i>Lo 'strano caso' dei diritti sociali. La cittadinanza sociale nella Costituente italiana.....</i>	63
MARCO CIPOLLONI <i>Una democrazia 'con troppi attributi': riflessi linguistici e letterari della democratizzazione sociale nella Spagna canovista.....</i>	77
GIACOMO DEMARCHI <i>Fra Stato, amministrazione e costituzione: cittadinanza e dimensione sociale nella Spagna fra le due guerre mondiali.....</i>	101
CRISTINA CASSINA <i>Sulle ali della solidarietà: Francia 1848-1945.....</i>	119
PAOLA PERSANO <i>Le politiche del sociale nella Terza Repubblica francese (1880-1930).....</i>	135

ALBERTO DE SANCTIS	
<i>Liberalismo e One-nation Tory: due modi opposti di intendere la cittadinanza sociale</i>	149
CARMELO CALABRÒ	
<i>L'idea di cittadinanza sociale in Inghilterra tra le due guerre.....</i>	165
<i>Indice dei nomi</i>	187

PREFAZIONE

La cittadinanza sociale in Europa può essere concepita come il punto di arrivo di un processo evolutivo di lunga durata, consistente nella progressiva estensione dei diritti: civili, politici, sociali. Si tratta della ben nota e ottimistica interpretazione storico-sociologica offerta da Thomas H. Marshall in *Citizenship and Social Class*, che fa della vicenda britannica un modello paradigmatico. Pur non ritenendo del tutto peregrina la chiave di lettura generalizzante di Marshall, questo volume si ispira a una visione che predilige la ricostruzione critica di esperienze storicamente variegata. Le differenze, tuttavia, non escludono un tema di fondo, un colore che con sfumature diverse accomuna le tessere di quello che, alla giusta distanza, appare come un mosaico. A rischio di abusare della metafora, si potrebbe dire che, agli occhi del lettore, le tessere mostreranno caratteri inequivocabilmente nazionali, laddove il mosaico nel suo insieme assume un profilo europeo. È bene aggiungere subito che nel concepire struttura e articolazione del libro, ci si è tenuti a debita distanza dall'ambizione velleitaria di comporre una 'Storia della cittadinanza sociale' completa ed esaustiva. Volando decisamente più in basso, ma sforzandosi di guadagnare in qualità e densità quanto inevitabilmente perso in quantità ed estensione, si è tentato di individuare alcuni momenti e figure pregnanti, tracce significative di un itinerario complesso e tortuoso.

Pietro Costa, il più autorevole studioso italiano sul tema, ha insistito con acutezza sull'utilità di concepire il termine 'cittadinanza' non solo quale «oggetto» di ricerca, ma anche come «strumento» concettuale che può servire per mettere meglio a fuoco «il rapporto politico fondamentale, il rapporto fra un individuo e l'ordine politico-giuridico nel quale egli si inserisce»¹.

¹ P. Costa, *Cittadinanza*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 4, 3.

Tenendo ben presente che per lo storico sarebbe un errore identificare acriticamente la comunità politica con la forma Stato, è indubbio che la fisionomia della cittadinanza sociale restituita dalla nostra ricerca collettiva si è andata delineando all'interno della dimensione statale, a partire dalle sue diverse incarnazioni ottocentesche, etico-politiche oltreché istituzionali: Stato-nazione, Stato-popolo, Stato-organismo².

È all'interno delle mura presidiate dalla sovranità dello Stato che la cittadinanza ha conosciuto le proprie metamorfosi espansive, attraverso una dialettica «turbolenta»³ di diritti e doveri, inclusione e controllo sociale, riconoscimento di nuove protezioni e vincoli di appartenenza.

Pur seguendo itinerari diversi, nella seconda metà dell'Ottocento gli Stati-nazione europei affrontano una prova che li accomuna: governare le incipienti società di massa. A cavallo tra XIX e XX secolo è già evidente la *Crisi dello Stato moderno*⁴. L'assetto dello Stato liberale non ha più riscontro nella riconfigurazione pluralistica di una società civile in cui le domande collettive trovano espressione attraverso nuovi soggetti organizzati su base corporativa e ideologica: sindacati, partiti. È in questo contesto che si assiste all'estensione degli ambiti di intervento statale, con la legislazione sociale a fungere da risposta alle pressioni che provengono dal basso, e al contempo da *instrumentum regni* per il mantenimento del potere, che non può più riposare su legami e gerarchie tradizionali.

Le vie della cittadinanza sociale si biforcano a seconda delle tonalità che assume nei diversi paesi la 'nazionalizzazione delle masse'. Una differenza rilevante è misurabile guardando al rapporto tra ampliamento della sfera di protezione sociale e apertura alla democrazia politica. Nei paesi in cui istituzioni e mentalità liberali si coniugano con il riconoscimento della partecipazione politica, la cittadinanza sociale si sintonizza con il discorso dei diritti individuali. Là dove invece l'assimilazione nazionale delle masse si presenta precaria o manchevole sotto il profilo della «socialità democratica»⁵, prevale l'accentuazione in chiave autoritaria del vincolo identitario, che è solidale nella misura in cui assegna a ciascuno ruoli e doveri ben precisi.

² P. Costa, *La cittadinanza. Un tentativo di ricostruzione "archeologica"*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D. Zolo, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 87.

³ R. Dahrendorf, *Il conflitto sociale nella modernità*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 39.

⁴ Il riferimento è all'acuta prolusione con cui Santi Romano inaugura a Pisa l'anno accademico il 4 novembre del 1909, pubblicata con il titolo *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Pisa, Vannucchi, 1909.

⁵ A. Schiavone, *Eguaglianza. Una nuova visione sul filo della storia*, Torino, Einaudi, 2019, p. 214.

Un caso esemplare di 'riformismo dall'alto' incentrato sul tentativo di controllo organicistico a scapito della libertà politica è quello della Germania bismarckiana.

Come evidenziato da Ronald Car, le politiche sociali avviate da Bismarck non furono un apripista della democrazia, a dispetto della tesi che intravede nella fase matura del Secondo Reich l'inizio di una «parlamentarizzazione silenziosa». Con il rivolgimento del rapporto tra città e campagna – indagato da Hugo Preuss, Max Weber, Werner Sombart, Ferdinand Tönnies – e la nascita dei grandi centri industriali, la modernizzazione tedesca diluì il collante sociale tradizionale, creando un'instabilità irrisolta. Il mancato raccordo tra legislazione protettiva – peraltro insoddisfacente sul piano redistributivo – e piena cittadinanza politica contribuì ad accelerare la crisi dell'ordine imperiale ben prima della sconfitta bellica.

Altrettanto interessante è notare – come ci invita a fare Nico De Federicis – che anche la Costituzione del 1919, per molti aspetti estremamente avanzata, restò in un certo senso legata al passato, essendo inscritta nel quadro unificante dell'appartenenza allo Stato nazionale (*Staatsangehörigkeit*). Le elaborazioni dottrinarie formaliste di Gerhard Anschütz e Richard Thoma ebbero la peggio nel confronto con l'impianto organicista di Carl Schmitt o Rudolf Smend. Centrale rimase lo stretto legame tra la cittadinanza e il *Boden*. La nazione non smise di essere il soggetto determinante, al quale l'unificazione territoriale riuscì a dare espressione politica. Di conseguenza, anche il dibattito weimariano sulla democrazia, con annesso il riferimento alle istanze di emancipazione sociale e alla promozione di nuovi diritti, non svincolò la cittadinanza dall'appartenenza identitaria a una comunità di destino.

La fragilità del fronte democratico costituì anche in Italia un limite alla maturazione della cittadinanza. Attraverso la figura di Alberto Mario, che offrì un contributo teorico interessante al tentativo di trasformare la Lega della Democrazia fondata da Garibaldi in un soggetto politico capace di tenere insieme la sfilacciata galassia progressista, Mauro Lenci individua origini e ragioni di una cultura politica tanto nobile quanto durevolmente minoritaria. Attingendo alla lezione di Cattaneo e John Stuart Mill, Mario diede voce all'idea di una democrazia rappresentativa che vede nella partecipazione politica una palestra di autonomia e nei diritti sociali il complemento dei diritti di libertà esercitati con coscienza civica.

L'erosione delle fondamenta di legittimità dello Stato liberale contribuì considerevolmente all'avvento del regime fascista; e l'esperienza del fascismo fu determinante nell'orientare i padri costituenti della Repubblica nata con la fine della Seconda Guerra Mondiale. L'impianto della Carta

fondamentale sancì la reciproca implicazione tra cittadinanza politica e cittadinanza sociale. Tommaso Greco si sofferma sul dibattito intorno allo *status* da riconoscere ai diritti sociali. Piero Calamandrei, insigne esponente dell'azionismo, pur convinto sostenitore dell'inscindibilità del connubio tra libertà e giustizia, alla Costituente sollevò obiezioni non peregrine sul valore pienamente giuridico dei diritti sociali. La natura non immediatamente pre-cettiva, ma politico-programmatica dei diritti sociali, secondo Calamandrei ne suggeriva la collocazione in un Preambolo alla Costituzione. La scelta com'è noto fu diversa: relegare i diritti sociali in un Preambolo ne avrebbe svilito l'importanza, esito inaccettabile per le forze popolari, non solo socialiste e comuniste. In effetti, il rango costituzionale ha consentito ai diritti sociali di beneficiare di una copertura più incisiva da parte della magistratura e dell'Alta Corte. Ciononostante, di recente il problema della natura 'imperfetta' dei diritti sociali si è riproposto, contestualmente a quello della loro sostenibilità.

Per diversi aspetti, il giudizio storico sulla Spagna tra Otto e Novecento è legato al *topos* del ritardo sui tempi della modernità: un luogo comune non del tutto infondato. Come ricorda Marco Cipolloni, la mistura di arretratezza strutturale e egemonia culturale tradizionalista gravò pesantemente sulla Spagna del secondo Ottocento – esemplare da questo punto di vista l'influenza di un personaggio come Marcelino Menéndez y Pelayo nell'esecrazione della democrazia come estranea a una presunta essenza della società spagnola. Ciò non significa che a cavallo tra i due secoli la Spagna non fosse attraversata dai fermenti della questione sociale e da movimenti politici che rivendicavano il superamento del modello liberal-aristocratico e la promozione di una democrazia sociale. Ma il tentativo di avviare una politica di riforme istituzionali volte a integrare partecipazione politica e istanze sociali – del 1917 è la riforma del *Senado* – naufragò nel 1923 con il golpe di Primo de Rivera che avviò il paese verso un corporativismo centralistico. La Costituzione del 1931 – sottolinea Giacomo Demarchi – tentò di mettere al centro la dimensione socio-economica, secondo una logica che avrebbe dovuto valorizzare l'autonomia del cittadino attraverso il lavoro. Tuttavia, la *liaison* tra cittadinanza politica e cittadinanza sociale, da realizzarsi mediante la cogenza dei diritti, le garanzie costituzionali e il sistema rappresentativo, finì per inverarsi nella sua versione illiberale, con il cittadino trasformato in ingranaggio, funzionale a uno Stato 'sociale' che si dilata senza garantire diritti.

La *Solidarité* è il filo rosso che lega tre pensatori francesi in un lungo arco temporale: 1848-1945. Cristina Cassina individua in Charles Renouvier, Léon Bourgeois e Pierre Laroque il tentativo, tutto interno alla cultura poli-

tica francese, di conciliare il linguaggio individualistico del *Contrat* con l'esigenza sempre più incalzante della *Sécurité sociale*. Così, Renouvier prescrive la stipula, accanto al contratto *sociale*, di un contratto *assicurativo*; Bourgeois parla di *quasi-contratto* e perora la promozione di una nuova categoria di diritto, un «diritto umano», che concerne gli obblighi dell'individuo nei confronti della società: a ben vedere, un tentativo non del tutto convincente di superare i limiti dell'individualismo senza cadere nelle spire del collettivismo. Infine, Laroque, che declina la lezione di Renouvier e Bourgeois perorando l'idea di *entraide*, ossia l'aiuto reciproco. Naturalmente il perimetro della solidarietà è, ancora una volta, il perimetro nazionale, come si legge nel Preambolo della Costituzione del 1946, recepito anche dalla Costituzione della Quinta Repubblica.

La cittadinanza repubblicana francese è solidale ma plasmata su distinzioni di ruoli e funzioni a lungo cristallizzati. Paola Persano ripercorre la parabola del femminismo d'oltralpe in connessione con gli sviluppi della legislazione sociale nella Terza Repubblica. Le rivendicazioni delle donne – vedi l'esperienza del *Conseil national des femmes françaises* – furono a lungo caratterizzate da finalità ispirate a un differenzialismo maternalista: protezione dei bambini e delle madri e, in generale, difesa della donna in quanto attore sociale debole e al contempo imprescindibile. Impostazione in sintonia con il maternalismo di Stato, ovvero di una politica sociale rivolta alla donna nella sua duplice accezione di moglie e madre. A questa concezione in linea con l'idea di cittadinanza sociale declinata in senso organicistico e funzionale ai bisogni della nazione, fecero da controcanto alcune voci fuori dal coro. Spicca per originalità quella della femminista anarchica e neo-malthusiana Nelly Roussel, fondatrice del gruppo *La solidarité des femmes*. Senza disancorare la differenza femminile dalla dimensione procreativa, la Roussel insiste sull'importanza di ricondurre e subordinare la scelta della maternità a una comprovata carica liberatoria che può essere determinata solo in termini di autonomia individuale: diritti soggettivi contro doveri comunitari.

L'Inghilterra della seconda metà dell'Ottocento visse il confronto con la democrazia all'insegna del 'cambiamento nella continuità'. Le classi dominanti, a partire dall'aristocrazia, certo non accolsero con entusiasmo le domande provenienti dalla massa lavoratrice, ma la costituzione materiale riuscì ad assorbire le tensioni sociali tramite una strategia di integrazione graduale. Non mancarono tuttavia le divisioni. Alberto de Sanctis mostra come le élite si divisero sul tema cruciale della democrazia. Nella sua analisi, vengono messe una di fronte all'altra due visioni politico-culturali: quella conservatrice della *One-nation tory* e quella liberale. Sulla linea che

unisce Samuel T. Coleridge e Thomas Carlyle al primo ministro conservatore Benjamin Disraeli, artefice della riforma elettorale del 1867 e autore di *Sybil, or The Two Nations*, l'ideologia della *Tory democracy* perorò un patto paternalistico tra aristocrazia e popolo in difesa dei valori nazionali. Tradizionalismo in campo culturale e protezionismo nell'ambito economico furono le barriere che il conservatorismo uninazionale intese erigere contro il *commercial spirit* della borghesia imprenditoriale, fautrice del libero scambio, dell'iniziativa individuale e della 'società aperta' di schietta matrice liberale. Liberalismo che tuttavia non rimase sordo all'esigenza di adottare riforme sociali in grado di rendere la *self-realization* una concreta possibilità, e non solo un principio astratto. Sotto questo profilo, il *New liberalism* di Thomas H. Green e Leonard T. Hobhouse costituisce il ponte teorico che congiunge il liberalismo ottocentesco al riformismo laburista.

A differenza che in altri paesi europei, le conseguenze della Grande Guerra non condussero la Gran Bretagna a una crisi di sistema, anche se ne misero a dura prova la tenuta. La legislazione sociale servì in tal senso da strumento di consenso, abilmente mescolato a un'ideologia patriottica in cui il nazionalismo non giunse a rinnegare i principi della democrazia liberale, come cerco di suggerire nel contributo a mia firma.

Come ho scritto in apertura di questa prefazione, il volume non pretende di essere un affresco completo. È un piccolo mosaico, nel quale volutamente non sono state inserite delle tessere che ne avrebbero alterato architettura ed equilibrio. Manca l'esperienza del totalitarismo, e non certo per ragioni di rilevanza. Fascismo, nazismo e franchismo non furono parentesi – 'invasioni degli Hyksos', per usare la metafora con cui Benedetto Croce descriveva ed esorcizzava avvento, durata e fine del fascismo come corpo estraneo alla storia d'Italia. Essi furono degenerazioni e salti di qualità di tendenze innervate nelle rispettive traiettorie nazionali. Tuttavia, si tratta di regimi in cui la cittadinanza venne assorbita fino ad annullarsi nell'ideologia, sebbene con modalità ed esiti diversi, meritando per questo indagini e approfondimenti distinti.

Il secondo dopoguerra ha visto affermarsi in Europa costituzioni democratiche incentrate su un nuovo contratto. La cittadinanza sociale ha conosciuto il suo periodo di più piena realizzazione. Nei Trenta Gloriosi il compromesso socialdemocratico ha avvicinato i diversi paesi europei, stemperando le differenze nazionali e consentendo, non a caso, l'avvio della marcia verso il processo di integrazione. Per ragioni molteplici, negli ultimi anni l'alleanza strategica tra democrazia liberale e diritti sociali è entrata in affanno, e a risentirne è stato anche il progetto di una cittadinanza europea. Sono riemersi vecchi riflessi condizionati, che spingono le

opinioni pubbliche nazionali verso la richiesta di sicurezza e protezione nei confronti dei propri Stati di appartenenza, soprattutto di fronte a minacce gravi e inaspettate.

La lettura del libro ammonisce a non sottovalutare quanto siano radicati nel tempo, e dunque persistenti, i vincoli di riconoscimento all'interno della forma-Stato. Se la sfida dell'Europa è oggi più che mai quella di trascendere i limiti nazionali per garantire una cittadinanza più piena e soddisfacente, la consapevolezza storica è un'arma indispensabile per evitare errori e facili illusioni.

CARMELO CALABRÒ

RONALD CAR

LA CITTADINANZA NELL'IMPERO TEDESCO
TRA PATERNALISMO E CONTESTAZIONE

1. *Premessa: la Novemberrevolution e la 'democratizzazione silenziosa'.*

Il 9 novembre 1918 uno dei capi del partito socialdemocratico maggioritario tedesco (*Mehrheitssozialdemokratische Partei Deutschlands*), Philipp Scheidemann, proclamava alla massa di berlinesi raccolti sotto il balcone della cancelleria del Reich che «il vecchio e il marcio, la monarchia è crollata. Viva il nuovo! Viva la Repubblica Tedesca!»¹. Tali parole, che esprimevano la contrapposizione tra monarchia e repubblica nei termini di un insanabile contrasto tra il vecchio e il nuovo ordine sociale, coglievano bene il nocciolo della questione. Difatti, la *Novemberrevolution* chiaramente non era che il momento culminante di un graduale percorso evolutivo di modernizzazione sociale. Ciò non di meno, affinché l'antitesi tra i concetti di *Untertan* (suddito) e *Burger* (cittadino), che aveva accompagnato il Secondo Reich sin dalla sua nascita, potesse risolversi occorreva un momento di rottura politica di valenza rivoluzionaria.

Tuttavia, tale lettura 'fondativa' del novembre 1918 ai fini dell'affermazione della cittadinanza politica e sociale in Germania appare spesso disconosciuta o ridimensionata nel dibattito storiografico, in particolare dai sostenitori della tesi sulla cosiddetta «democratizzazione silenziosa» del Secondo Reich. Tra i primi ad avanzare esplicitamente tale tesi fu Manfred Rauh nel 1977². A suo dire, negli anni finali del Reich era in atto una «parlamentarizzazione silenziosa»; per il suo compimento mancava solo un ultimo, formale riconoscimento a livello di diritto costituzionale. Tale riconoscimen-

¹ Tale è il testo del proclama secondo gli appunti di Scheidemann, che – benché non corrisponda esattamente a quanto effettivamente pronunciato – egli stesso avrebbe in seguito pubblicato su una incisione sonora e nelle sue memorie; cfr. P. Scheidemann, *Memoiren eines Sozialdemokraten*, Hamburg, Severus, 2010, Bd. II, p. 246. Tutte le traduzioni, ove non diversamente specificato, sono da attribuire all'autore del presente saggio.

² M. Rauh, *Die Parlamentarisierung des Deutschen Reiches*, Düsseldorf, Droste, 1977.

to – suggeriva Rauh – sarebbe arrivato da sé in modo pacifico, come frutto di uno sviluppo organico, se non fosse stato interrotto dall'«inutile» trauma della rivoluzione. Questa avrebbe prodotto una del tutto evitabile esasperazione del clima politico, che a sua volta avrebbe provocato il crollo della repubblica di Weimar e la controrivoluzione fascista.

La tesi di Rauh fu fortemente criticata da più parti, in particolare dalla scuola di storia sociale di Bielefeld di Hans-Ulrich Wehler³. Tuttavia, essa fu ripresa in altre vesti negli anni Ottanta dalla storiografia anglosassone. Il ruolo seminale in questo senso ebbero i lavori di Eley e Blackbourn che, comparando la cultura politica del Reich con le altre società europee dell'epoca, negavano la validità della tesi dello *Sonderweg*, ossia di una peculiare via tedesca che coniugava modernizzazione ed autoritarismo⁴. Tale impostazione di fondo è stata poi alla base di una serie di ricerche che negli ultimi decenni hanno approfondito singoli aspetti, come le procedure elettorali e la cultura politica, o l'organizzazione della vita economica e le correlate riforme legislative, sempre a conferma di una lettura strutturalistica che associa la modernizzazione sociale ed economica ad una strisciante democratizzazione politica⁵. Adottando tale prospettiva generale, diventò possibile riconoscere nelle politiche di previdenza sociale avviate da Bismarck il nucleo di una nascente cittadinanza sociale. La graduale integrazione della classe operaia nel sistema concertativo del capitalismo organizzato avrebbe quindi dato il via anche a una cittadinanza politica in grado di promuovere la democratizzazione complessiva del sistema costituzionale. A coronamento di tale tesi vengono spesso indicati gli accordi tra il capo dell'associazione degli industriali tedeschi Hugo Stinnes e il capo dei sindacati liberi Karl Legien siglati il 15 novembre 1918.

Come cercherò di mostrare, tale lettura, secondo cui lo sviluppo della cittadinanza sociale in Germania precede la rivoluzione del novembre 1918, non è sostenibile. La proclamazione della Repubblica costituisce un momen-

³ Per una prospettiva complessiva cfr. H-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. III, *Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914*, München, Beck, 1995.

⁴ G. Eley – D. Blackbourn, *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

⁵ In particolare cfr. B. Fairbairn, *Democracy in the Undemocratic State: The German Reichstag Elections of 1898 and 1903*, Toronto, University of Toronto Press, 1997; Id., *Membership, Organization, and Wilhelmine Modernism: Constructing Economic Democracy through Cooperation*, in *Wilhelmism and its Legacies: German Modernities, Imperialism, and the Meanings of Reform, 1890-1930*, edited by G. Eley – J. Retallack, New York, Berghahn Books, 2003, pp. 34-50; M. L. Anderson, *Practicing Democracy: Elections and Political Culture in Imperial Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

to di forte rottura con il passato e un passaggio chiave per la fondazione della cittadinanza politica e sociale in Germania. In primo luogo va precisato che il patto Stinnes-Legien che riconosceva i sindacati come legittimi rappresentanti degli interessi dei lavoratori sarebbe stato impensabile senza il rovesciamento rivoluzionario dell'assetto politico avvenuto una settimana prima. Più in generale, la lettura strutturale che associa automaticamente la veloce modernizzazione della società tedesca alla sua democratizzazione nasconde le ambivalenze e le contraddittorietà di questo processo. Un giudizio che tende ad equiparare la democratizzazione alla mera emancipazione degli individui dalle strutture tradizionali delle comunità locali, familiari o professionali risulta piuttosto parziale, poiché trascura la questione dei rapporti tra i nuovi corpi intermedi quali partiti e sindacati con i detentori tradizionali del potere politico ed economico. Inoltre, la modernizzazione, ossia la trasformazione in soli tre decenni della Germania da una società prevalentemente agricola ad uno dei paesi di industrializzazione più avanzata al mondo, aveva comportato un'accelerazione crescente nella divisione e specializzazione del lavoro, e di conseguenza nei livelli di differenziazione funzionale all'interno della società⁶. Questa a sua volta aveva generato una crescente complessità, in cui si intrecciavano e si sovrapponevano diversi interessi economico-sociali e diverse identità politico-culturali. Rispetto all'ideale democratico del popolo quale soggetto unitario in grado di autogovernarsi in vista del bene comune, la percezione del rapido aumento della disomogeneità conduceva ad una raffigurazione dei rapporti sociali e culturali nei termini di un conflitto tra vincitori e perdenti nel processo di modernizzazione. Come esempio di effetti antidemocratici della modernizzazione tedesca basti pensare alla rapida diffusione della propaganda *völkisch* delle associazioni agrarie e antisemite, che denunciavano nelle loro basi rurali il complotto anticristiano e antitedesco delle élite parlamentari, identificate sia come liberali, sia come socialdemocratiche.

In secondo luogo, tale interpretazione storiografica puramente strutturale risulta nettamente separata da una interpretazione causale delle motivazioni alla base dell'azione politica. Se riconduciamo la modernizzazione della società tedesca entro la cornice di causalità storiche, dobbiamo prendere atto che questa era stata instradata entro i limiti definiti dal quadro costituzionale voluto da Bismarck nel 1867. I capisaldi di tale quadro erano: l'autoritarismo, per cui nelle scelte di fondo l'esecutivo monarchico-imperiale

⁶ In questo senso cfr. B. Ziemann, *The Impossible Vanishing Point. Social Differentiation in Imperial Germany*, in *Imperial Germany Revisited. Continuing Debates and New Perspectives*, edited by S. O. Müller – C. Torp, New York, Berghahn Books, 2011, pp. 37-50.

non poteva essere condizionato dalla volontà degli elettori; e il militarismo, nel senso che l'esercito doveva essere inteso in qualsiasi circostanza come esterno e superiore alla società civile.

2. *Cittadinanza e sudditanza nella Costituzione del 1867.*

La fondazione del Reich, oltre a segnare la nascita della Germania unita, riaffermò – contro ogni tentativo di matrice liberale o democratica – la validità del tradizionale modo di intendere il rapporto tra governanti e governati. Questo è riassumibile nel termine *Untertan* (suddito), che si limita a riconoscere una pura e semplice relazione di dominio (*Herrschaft*). Tuttavia, tale apparente semplicità celava (malamente) un rapporto particolarmente complesso tra le valenze giuridiche, politiche e non da ultimo sociali, che determinavano lo status degli appartenenti del neonato Stato nazionale tedesco. La storia contestata del concetto di *Untertan* testimonia quanto fosse profondo lo squilibrio tra la staticità della cornice giuridica del Secondo Reich e la dinamicità e conflittualità della sua vita politica e sociale. Tale divario va ricondotto al peccato originario che segnò la nascita del nuovo Stato, ossia all'impostazione autoritaria e militarista conferitale da Bismarck, di cui la sua cornice giuspubblicistica non si poté mai liberare.

Come è ben noto, in politica estera il Reich era stato forgiato «col ferro e col sangue»⁷ delle guerre del 1864, 1866 e 1870. In politica interna, la costituzione della Confederazione del Nord del 1867, divenuta poi imperiale nel 1871, fu ottenuta con intimidazioni frammiste ad afflitti nazionalistici. Già nel gennaio del 1867 Bismarck aveva deciso, nel caso fossero fallite le trattative con il Reichstag costituente, di imporre assieme agli altri governi confederati il progetto costituzionale nei termini di una costituzione *octroyée*, «definitiva e non contestabile. Per ogni evenienza, in occasione delle votazioni finali» Bismarck avrebbe «tenuto con sé nella borsa l'ordine regio di scioglimento [del Reichstag costituente]»⁸.

⁷ La famosa espressione «col ferro e col sangue» chiudeva il discorso di Bismarck, all'epoca presidente del governo prussiano, di fronte alla Camera dei deputati il 30 settembre 1862; per il testo cfr. *Otto von Bismarck, Reden 1847-1869*, herausgegeben von W. Schüßler, Bd. X, *Bismarck: Die gesammelten Werke*, herausgegeben von H. von Petersdorff, Berlin, Otto Stolberg, 1924-1935, pp. 139-140.

⁸ Nelle consultazioni del 10 e 11 aprile 1867 con i governi degli altri membri del *Bund*, Bismarck espresse la sua intenzione di avvertire i capi dei partiti che le disposizioni sull'esercito erano da intendersi come «un ultimatum dei governi federati»; cfr. R. Car, «Un nuovo Vangelo per i tedeschi». *Dittatura del Cancelliere e Stato popolare nel dibattito costituzionale tedesco del secondo Ottocento*, Macerata, EUM, 2011, pp. 226-227.

Solo in virtù della segretezza di tale accordo intergovernativo aveva senso parlare della funzione ‘costituente’ del Reichstag che il 16 aprile 1867 votò il testo finale. La possibilità di rigettare del tutto il progetto costituzionale governativo in realtà non esisteva, mentre la facoltà di emendare i singoli punti poteva esplicarsi solo nella direzione acconsentita da Bismarck. Nel corso dei dibattiti il futuro cancelliere segnalava in modo inequivocabile quali proposte riteneva accettabili e quali no: il suo veto riguardava in primo luogo la non responsabilità dell'esecutivo federale e la posizione extra-costituzionale dell'esercito. L'esponente della sinistra liberale, Benedikt Waldeck si appellò invano al Reichstag per il rigetto completo del progetto, che a suo dire segnava

l'adozione di un sistema non europeo, bensì asiatico [risate dalla destra dell'Assemblea] (...) Miei Signori [rivolto alla destra], se non concordate con ciò, se ritenete meglio l'Assolutismo, allora è evidente che è indifferente cosa verrà detto in quest'aula. Ma questo a voi non è permesso di dire, che cioè quest'Assemblea sia stata convocata proprio per introdurre l'Assolutismo!⁹

Nel designare la popolazione appartenente al nuovo Stato unitario, l'articolo 3 del testo definitivo della Costituzione del 1871 (articolo dall'importanza cruciale, poiché stabiliva l'eguaglianza giuridica degli abitanti del nuovo Stato) elencava i termini *Untertan* e *Staatsbürger* come se si trattasse di sinonimi, o tutt'al più di termini che riferiscono a campi semantici in stretta relazione di significato¹⁰. Per comprendere appieno quanta tensione si celasse in realtà dietro tale formulazione, occorre tenere a mente il modo in cui il concetto di cittadinanza fu postulato dal ‘padre del diritto pubblico’ del Secondo Reich,

⁹ Benedikt Waldeck, il 27 marzo 1867, in *Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Reichstages des Norddeutschen Bundes im Jahre 1867*, Bd. I, *Von der Eröffnungssitzung am 24. Februar und der Ersten bis zur Fünfunddreißigsten und Schluß-Sitzung am 17. April 1867*, «Norddeutsche Allgemeine Zeitung», 1867, pp. 389-390.

¹⁰ Una traduzione italiana della costituzione del Reich tedesco del 16 aprile 1871 è ad oggi disponibile solo nella versione contenuta nel volume di L. Minguzzi, *Principali costituzioni straniere*, Firenze, Barbera Editore, 1899. Si propone pertanto una traduzione alternativa dell'articolo 3 comma 1: «Si stabilisce per tutta la Germania un indigenato comune con l'effetto di dare agli appartenenti (sudditi, cittadini) di ogni Stato la facoltà di agire in qualsiasi altro Stato federale allo stesso modo degli autoctoni; quindi di fissare la residenza permanente, esercitare una professione o un impiego pubblico, acquistare immobili, ottenere i diritti di cittadino, godere di tutti gli altri diritti analoghi, alle stesse condizioni dei nativi, anche in materia di procedimenti penali e di protezione dei suoi diritti». Per il testo originale cfr. *Gesetz betreffend die Verfassung des Deutschen Reiches* (16/04/1871), in: documentArchiv.de [hrsg.], URL: <http://www.documentArchiv.de/ksr/verfksr.html> (settembre 2018).

Karl Friedrich von Gerber¹¹. Nella sua seminale opera del 1865, *Lineamenti generali del diritto pubblico tedesco*, Gerber antepose all'analisi positivista del diritto pubblico una premessa sociologica sulla 'natura' della statualità tedesca. Quest'ultima non si fondava a suo dire sul diritto, bensì sul dominio regio (*Herrschaft*) che per secoli aveva esteso le sue radici nel «suolo» (*Boden* – inteso come sostrato naturalistico della comunità popolare). Pertanto, per Gerber il diritto pubblico non ha e non può avere lo scopo di mettere in dubbio il contenuto della volontà regia; piuttosto, è «il significato politico-sociale» del dominio ad essere colto dall'analisi giuridica. Il diritto non fa che dare «la sua sanzione formale ad una situazione di fatto»¹². Il giurista ha quindi il solo compito di definire, organizzare meglio e così facendo rafforzare la 'base' politica preesistente costruendo le categorie di 'dominio', 'sottomissione' e 'legge'. Quanto alla cittadinanza, il rapporto di appartenenza dell'individuo allo Stato consiste in un complesso di doveri. Come è stato efficacemente sintetizzato dallo storico del diritto Walter Pauly, una volta accettata la validità scientifica delle premesse di Gerber sulla *Herrschaft* radicata nella storia del *Boden* tedesco, sarebbe stato «segno di debolezza e di ridicolo sentimentalismo schermirsi di fronte al termine "suddito"»¹³.

Per cogliere il modo in cui la teoria dello Stato impostava il rapporto tra l'individuo e la comunità nazionale bisogna invece volgere lo sguardo verso Otto von Gierke, il successore di Gerber nel ruolo di oracolo del diritto pubblico tedesco. Esponente della generazione successiva caratterizzata dall'enfatico nazionalismo dell'era guglielmina, Gierke introdusse nella teoria dello Stato la retorica della comunità nazionale quale fonte dei valori etici dell'individuo. Per Gierke la cittadinanza denota lo status di un membro

¹¹ Nel 1867 Gerber partecipò alle sedute del Reichstag costituente come uno dei 23 rappresentanti del regno sassone, dalla maggior parte dei quali si distingueva per l'atteggiamento filoprussiano e in particolare filobismarckiano. Per Gerber, il compito di un deputato era la promozione degli interessi del proprio Stato e questi «sono ora garantiti solo dal governo prussiano e non in Parlamento». L'egemonia prussiana all'interno del nuovo Stato unitario era giudicata legittima poiché garantiva «la realizzazione dell'antica idea nazionale dell'unità tedesca, connessa con la forza rivitalizzante e unificante della Prussia». Il nuovo Reich doveva edificare le proprie basi sulla struttura 'governamentale' e militare prussiana per ergersi a Stato-potenza: «La questione è chi sarà il primo in Europa, Francia o Germania». Sulle posizioni di Gerber al Reichstag costituente cfr. C.-E. Bärsch, *Der Staatsbegriff in der neueren deutschen Staatslehre und seine theoretischen Implikationen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1974, pp. 64-66 e W. Pauly, *Der Methodenwandel im deutschen Spätkonstitutionalismus*, Tübingen, Mohr, 1993, p. 154.

¹² C. F. von Gerber, *Grundzüge des deutschen Staatsrechts*, Leipzig, Tauchnitz, 1865, p. 45.

¹³ Pauly, *Der Methodenwandel im deutschen Spätkonstitutionalismus*, p. 20.

della 'comunità' quale luogo della 'vita reale'. Questa venne da Gierke rinvigorita con esaltanti immagini di stampo naturalistico o biologistico, nelle quali la prospettiva storicistica di Gerber cedeva il passo a proclamazioni di leggi eterne sulle comunità umane. È la legge naturale che imporrebbe a suo dire «il significato etico che attiene all'idea di una concreta unità comunitaria» e che implica necessariamente il «supremo valore del Tutto»:

Se in realtà il popolo è solo la somma dei singoli cittadini di volta in volta esistenti, e lo Stato non è che una istituzione che ha come scopo il bene degli individui, allora il singolo potrà anche venir costretto ad impegnare per essi le sue energie e la sua esistenza. Ma un obbligo morale a ciò non gli potrà esser imposto. E allora impallidisce la luce di un'alta idea morale, che in tutti i tempi ha reso sublime il morire per la patria. (...) Dal punto di vista religioso, il comandamento dell'amore del prossimo si completa nell'altro comandamento di amare Dio sopra ogni cosa. (...) per la comunità terrena ciò vuol dire: ama il Tutto più di te stesso! E ciò ha un senso solo se il Tutto è un qualcosa di più alto e di maggior valore rispetto alla somma degli individui, se l'essere comunitario significa qualcosa di più che un mezzo per il soddisfacimento degli scopi individuali, e se non per un vuoto nome vive e muore colui che agisce e combatte per l'onore e per il bene, per la libertà e per il diritto del suo popolo e del suo Stato¹⁴.

Nell'agosto del 1914, l'appello dell'imperatore Guglielmo II ai tedeschi di combattere per la patria traeva forza da dogmi radicati nel concetto di cittadinanza delineato da Gierke. Il cittadino era membro fedele della comunità nazionale, la cui volontà era espressa dagli atti del governo del Reich. Ogni critica del governo equivaleva quindi ad un attentato all'unità politica della nazione e i suoi perpetratori meritavano il marchio coniato da Bismarck di *interne Reichsfeinde* (nemici interni dell'Impero)¹⁵.

3. *L'aria di città rende liberi?*

Ad erodere le basi di questo modello di cittadinanza/sudditanza fu, prima della repentina rivoluzione politica del 9 novembre 1918, la graduale ma

¹⁴ O. von Gierke, *Das Wesen der menschlichen Verbände*, prolusione in occasione della assunzione del Rettorato della Königliche Friedrich-Wilhelms-Universität di Berlino, il 15 ottobre 1902; trad. it. *La natura delle unioni umane*, testo in appendice in G. Zagrebelsky, *Società-stato-costituzione. Lezioni di dottrina dello stato degli anni acc. 1986-1987 e 1987-1988*, Torino, Giappichelli, 1988, p. 181.

¹⁵ Per la nascita e l'utilizzo del concetto di 'nemico del Reich' (*Reichsfeind*), si veda B. Braun, "Der Kampf gegen den Reichsfeind" als Wahlparole: Die Wahlen 1878, in *Regierung, Parlament und Öffentlichkeit im Zeitalter Bismarcks: Politikstile im Wandel*, herausgegeben von L. Gall, Paderborn, Schöningh, 2003, pp. 223-248.

inesorabile evoluzione sociale avviata con l'industrializzazione dell'economia. Il suo decollo – la cosiddetta *take-off phase* – è usualmente ricondotto da un lato alla costruzione della rete ferroviaria a metà Ottocento e allo sviluppo dei settori associati come la metallurgia, dall'altro lato alla contemporanea abolizione delle regole che limitavano la libertà di movimento di persone e merci¹⁶. I concetti base delle costruzioni teoriche di Gerber e Gierke, ossia il *Boden* e la «vita concreta della comunità nazionale», furono progressivamente vanificati dalla migrazione di quasi metà della popolazione nazionale dalle piccole comunità rurali verso le nuove metropoli industriali, divenute crogioli di nuove identità collettive. Il nesso tra l'organizzazione territoriale del dominio e le forme tradizionali di sociabilità si sfilacciò nei fatti ben prima che ciò fosse riconosciuto sul piano giuridico¹⁷. Fra i primi a rendersi conto delle conseguenze culturali e politiche della 'fuga dalle campagne' (*Landflucht*) furono due studiosi destinati a segnare in modo fondamentale l'ideazione del futuro ordinamento repubblicano: Max Weber e Hugo Preuss.

Nella sua nota *Inchiesta sui lavoratori agricoli della Prussia orientale* condotta tra il 1892 e 1893, Weber decretava la fine dello *Instverhältnis*¹⁸. Si trattava del secolare regime che ordinava la vita delle comunità rurali e si reggeva sul patto sociale legittimato dall'ideologia patriarcale tra lo *Junker* e le famiglie contadine. Il perno di tale patto, la convinzione che il padrone e i braccianti fossero indissolubilmente uniti dalla comunanza di interessi, venne in pochi anni sostituito dalla prospettiva della lotta di classe. Il sistema patriarcale, affermava Weber, «presuppone una popolazione lavoratrice rassegnata e non emancipata, come gli *Instleute* dell'Est, e tali condizioni stanno scomparendo velocemente»¹⁹. Da qui la conclusione: «La spesso lamentata "mobilizzazione" del lavoratore agricolo è allo stesso tempo l'inizio della mobilizzazione verso la lotta di classe»²⁰. Già alla fine dell'Ottocento, la possibilità di migrare verso le nuove città industriali rendeva sempre più effimera la capacità delle autorità tradizionali di esercitare

¹⁶ Per una sintesi cfr. E. Feuchtwanger, *Imperial Germany 1850-1918*, London-New York, Routledge, 2001.

¹⁷ Sulle trasformazioni sociali innescate dalla fondazione del Secondo Impero rimane tuttora imprescindibile il classico di H.-U. Wehler, *Das deutsche Kaiserreich 1871-1918*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

¹⁸ M. Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (1892); trad. it. *Tendenze di sviluppo nella situazione dei lavoratori agricoli ad Est dell'Elba*, a cura di R. Rovelli, Catania, Coneditor, 1984, pp. 12-28.

¹⁹ *Ibidem*, p. 23.

²⁰ *Ibidem*, p. 28.

il controllo sociale sul territorio – in altre parole di perpetuare la *Herrschaft* evocata da Gerber.

Anche per Hugo Preuss, che nel 1919 sarà il principale estensore della costituzione di Weimar, il nesso tra la fuga dalle campagne e il tramonto del dominio sociale della monarchia appariva immediato. Come avrebbe sostenuto nella sua opera del 1906, *Lo sviluppo della città tedesca*, vi era un nesso immediato tra lo spirito urbano e il repubblicanesimo, speculare a quello tra lo spirito rurale e la monarchia. Grazie alla diffusione della cultura urbana su tutto il territorio, confidava Preuss, la libertà borghese e l'eguaglianza di diritti, che sono caratteristiche originarie delle città, saranno accolte anche dalla popolazione extraurbana:

La graduale democratizzazione dell'originario carattere aristocratico [della città] costituisce la sua immanente legge di sviluppo (...) il modo in cui sarà organizzata la vita cittadina sarà decisivo per la questione se in Germania il processo di urbanizzazione della costituzione e dell'amministrazione statale, che finora era stato sempre osteggiato e trattenuto, finalmente giungerà a compimento²¹.

Anche per Weber l'impulso democratico avrebbe (nel bene e nel male) tratto ispirazione e forza dal potenziale emancipatorio della urbanizzazione in atto. Scrivendo della «città dei plebei», Weber asseriva che le origini della libertà individuale erano da ricercare all'interno delle corporazioni cittadine medievali: «All'interno delle città lo strato dei servi della gleba, la cui eredità diventava in tutto o in parte proprietà del signore, fu limitato, già nel primo periodo dello sviluppo cittadino, dal principio "l'aria della città rende liberi" (...) la costituzione corporativa medievale deriva dal fatto di ignorare le differenze di ceto extracittadine»²².

Nelle lezioni del 1919-20 Weber aveva posto in evidenza il nesso tra il sentimento antiurbano e il rifiuto della «democrazia dei partiti», che univa le varie associazioni, partiti e pubblicazioni del movimento *völkisch* diffuse dalla fine dell'Ottocento²³. Contro l'antipolitica – che travalicava in antiparlamentarismo, antiliberalismo, antisocialismo e antisemitismo – elogiato

²¹ H. Preuss, *Die Entwicklung des deutschen Städtewesens*, Bd. I, *Entwicklungsgeschichte der deutschen Städteverfassung*, Leipzig, Teubner, 1906, pp. 375-376.

²² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft – Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, Teilband V, *Die Großstadt*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999; trad. it. *Economia e società*, vol. V, *La città*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 216-217.

²³ Tra le prime organizzazioni *völkisch* vanno annoverate la *Alldeutsche Verband*, nata nel 1891 e che ebbe Bismarck tra i soci onorari, la *Deutschbund*, fondata nel 1894 dal giornalista Friedrich Lange, e pubblicazioni come «Der Hammer – Blätter für deutschen Sinn» avviata nel 1902.

dai bardi di una visione romantica della ‘vecchia Germania’²⁴, Weber sottolineava come la città, i partiti e la figura del politico di professione fossero parti complementari dell’eccezionalità che caratterizzava il percorso storico dell’Occidente. Fu la città a creare «il partito e i demagoghi. Lotte tra fazioni le troviamo ovunque nella storia; mai però troviamo, se non nella città occidentale, il partito nel senso odierno del termine, e nemmeno il demago come capo del partito e aspirante ad una carica governativa»²⁵.

Che il fascino dello spirito urbano avesse la capacità di sovvertire tutti i riferimenti della tradizionale cultura politica appariva chiaro anche ad altri pionieri della sociologia tedesca, come Werner Sombart e Ferdinand Tönnies. Ma laddove Weber tracciava un quadro che rifiutava facili schematismi e Preuss scorgeva un’opportunità per i propri ideali repubblicani, per costoro si trattava di una fonte avvelenata; per quanto riconoscessero l’inevitabilità dei cambiamenti, le loro riflessioni non sono esenti dal pessimismo culturale che caratterizzava il clima culturale del nuovo secolo. Nella monumentale opera *Il capitalismo moderno*, in particolare nel terzo volume pubblicato nel 1917 e dedicato alla vita economica nell’epoca del capitalismo maturo, Sombart sottolineava il nesso tra la fuga dalle campagne e la diffusione dello spirito individualistico. A suo giudizio, l’urbanizzazione si rivelava tanto efficace nel disgregare i tradizionali modelli di vita rurale, quanto incapace di creare le basi di una società nuova:

È stato spesso e con piena ragione messo l’accento sul fatto che è il bisogno di libertà individuale che fa apparire la vita cittadina piena di fascino. La “libertà” che un tempo abitava sulle montagne, si è oggi trasferita in città e ad essa aspirano le masse, ma la libertà individuale come ideale di massa ha assunto sempre più il significato di libertà “da”, il non essere più vincolati, la liberazione dalle costrizioni del vicinato, della famiglia, dell’autorità²⁶.

²⁴ Si pensi ad esempio alle *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann pubblicate in contemporanea con gli eventi della rivoluzione di novembre 1918 (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin, Fischer, 1918). Va riconosciuto che Mann rivide le sue posizioni: nel discorso *Della repubblica tedesca* pronunciato alla radio nell’ottobre 1922 sostenne che alla cultura e alla tradizione tedesca si addice meglio la democrazia che non il ‘wilhelminismo’ e l’oscurantismo sentimentale; cfr. S. Hansen, *Betrachtungen eines Politischen: Thomas Mann und die deutsche Politik 1914-1933*, Düsseldorf, Wellem, 2013, pp. 83-104.

²⁵ M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte: Abriss der universalen Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, Berlin, Duncker & Humblot, 1956; trad. it. *Storia economica. Linee di una storia universale dell’economia e della società*, Roma, Donzelli, 1993, p. 227.

²⁶ W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Bd. III, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Halbbd. I, *Die Grundlagen – Der Aufbau*, Berlin, Duncker & Humblot, 1917, p. 420.

Promettendo di svincolarlo dal controllo della comunità familiare o di vicinato, l'urbanizzazione ha trascinato l'uomo in una vita snaturata segnata dalla frenetica mobilità, dalla crescente insicurezza e dai rapporti umani 'meccanizzati' e quindi 'artificiali'. La «città non è che un grande deserto», in cui può prosperare solo un «popolo nomadico del deserto», ossia gli ebrei²⁷, affermava nell'opera *Ebrei e la vita economica* del 1911; di conseguenza, «il *homo Judaeus* e il *homo capitalisticus* appartengono alla medesima specie, ambedue sono *homines rationalistici artificiales*»²⁸.

Il giudizio dello storico dell'economia Karl Bücher era altrettanto fosco: «alla crescita esteriore delle nostre città non ha corrisposto un consolidamento interiore dei suoi abitanti. Le differenze sociali collidono più forte che in qualsiasi altro luogo. Manca il senso di comunità; i concetti morali vacillano nella morsa della vita orientata al guadagno»²⁹.

Anche per Ferdinand Tönnies la rete delle interdipendenze che regolava la vita dei cittadini/sudditi era irrimediabilmente squarciata. Il luogo della 'vita reale della comunità' su cui si fondavano le dottrine di Gierke non era più in grado di definire l'identità degli individui. Il nuovo habitat, da Tönnies denominato città-mondo o metropoli, in quanto slegato dalla cultura nazionale, si stava configurando piuttosto come uno sconfinato affastellarsi di masse sradicate. La città-mondo, scriveva nella sua opera fondamentale, *Comunità e società*, impone le proprie regole allo spazio circostante: «nella metropoli, dove danaro e capitale sono onnipotenti (...) nascono le leggi e l'opinione pubblica per tutte le nazioni»³⁰. Il suo giudizio perentorio sulla grande città quale portatrice di decadenza e morte per il popolo rimarrà tale anche dopo la nascita della Repubblica. Nel saggio del 1922, *La critica dell'opinione pubblica*, Tönnies concludeva in modo lapidario che «tutto il progresso moderno è essenzialmente negativo»; di conseguenza, profetizzava l'autorevole sociologo, «questa cultura va certamente incontro alla morte»³¹.

²⁷ W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1911, p. 422.

²⁸ *Ibidem*, p. 281.

²⁹ K. Bücher, *Die Großstädte in Gegenwart und Vergangenheit*, in *Jahrbuch der Gebe-Stiftung zu Dresden*, Bd. IX, *Die Großstadt*, Dresden, Zahn & Jaensch, 1903, pp. 1-35, qui p. 30.

³⁰ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reislad, 1887; trad. it. *Comunità e società*, a cura di M. Ricciardi, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 228.

³¹ F. Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung* (1922), in Id., *Gesamtausgabe*, Berlin, de Gruyter, 2002, Bd. XIV, p. 232. Sulle implicazioni antimoderniste delle teorie di Tönnies e il loro impatto sul dibattito coevo cfr. S. Breuer, *Von Tönnies zu Weber. Zur Frage einer "deutschen Linie" der Soziologie*, in Id., *Max Webers tragische Soziologie: Aspekte und Perspektiven*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, pp. 272-293.

4. *Una cittadinanza sociale in assenza di cittadinanza politica?*

La disintegrazione dei legami sociali, che aveva allarmato i sociologi come Tönnies e Sombart, ebbe come conseguenza anche l'eliminazione della rete tradizionale di reciproco sostegno nell'ambiente delle famiglie, delle comunità locali e delle gilde professionali. La grande depressione economica che si protrasse dal 1873 fino al 1896³² rese evidente il bisogno di escogitare soluzioni nuove per la massa di disoccupati, senz'altro, mendicanti e vagabondi privati dei tradizionali riferimenti sociali. A ciò si associò anche la nascita nel 1871 e la repentina avanzata del partito socialdemocratico, senza eguali in Europa in termini non solo di successo elettorale, ma anche di organizzazione capillare della vita dei suoi affiliati nei sindacati, cooperative e associazioni operaie. Dai primi due seggi ottenuti alle elezioni del 1871, la SPD – nonostante le leggi antisocialiste in vigore dal 1878 al 1890 – divenne il partito più votato dal 1890 fino al crollo del Reich e alle ultime elezioni dell'epoca imperiale nel 1912 divenne il gruppo parlamentare più numeroso del Reichstag. I cosiddetti 'sindacati liberi' legati alla SPD contavano nel 1913 due milioni e mezzo di iscritti, le cooperative di consumatori un milione e trecentomila³³. La conseguenza, della quale il governo del Reich fu pienamente consapevole, fu che la legittimità del regime era fortemente contestata sia sul piano sociale, sia su quello politico.

La risposta governativa non riguardò però in alcun modo una revisione dell'assetto giuridico: sul piano costituzionale lo status del cittadino/suddito rimase saldamente ancorato alle basi antiparlamentari imposte da Bismarck con la costituzione del 1867/1871. Gli eventi a ridosso della Grande Guerra dimostrano l'insostenibilità della tesi storiografica sulla 'parlamentarizzazione silenziosa' del Reich. Nel Reichstag eletto nel 1912 si costituì una forte maggioranza composta dalla SPD, dal partito del Progresso – *Fortschrittliche Volkspartei* – e dal partito del Centro, che risolleò le speranze di quanti cercavano un'uscita dalla cornice autoritaria. A tal fine la coalizione adottò lo stesso anno un nuovo regolamento interno, il cui articolo 33 conferiva alla Camera il diritto di

³² Sulla grande depressione e le sue conseguenze politiche si veda lo studio classico di H. Rosenberg, *Grosse Depression und Bismarckzeit: Wirtschaftsablauf, Gesellschaft und Politik in Mitteleuropa*, Berlin, de Gruyter, 1967.

³³ Sulla formazione del movimento operaio di massa nella Germania guglielmina cfr. K. Schönhoven, *Die Gewerkschaften als Massenbewegung im Wilhelminischen Kaiserreich 1890 bis 1918*, in U. Borsdorf, *Geschichte der deutschen Gewerkschaften von den Anfängen bis 1945*, Köln, Bund-Verlag, 1987, pp. 202-211 e 225-235.

esprimere un voto di censura sulle risposte del cancelliere alle interpellanze parlamentari³⁴.

La capacità di tale istituto di rafforzare il ruolo del parlamento fu messa alla prova il 4 dicembre 1913 quando si discusse dell'«affare Zabern». Si trattò di una serie di angherie commesse tra ottobre e novembre 1913 da ufficiali dell'esercito prussiano nei confronti della popolazione della cittadina alsaziana di Zabern/Saverne, colpevole di scarsa 'germanicità'. I conflitti culminarono con l'esautoramento dell'amministrazione locale e la pretestuosa proclamazione dello stato d'assedio da parte delle autorità militari. In risposta, in tutto il paese si sollevarono una serie di proteste antimilitariste e al cancelliere Bethmann-Hollweg furono rivolte interpellanze parlamentari. Al contempo le dichiarazioni dell'imperatore e del ministro della Guerra von Falkenhayn mostrarono chiaramente che non intendevano ammettere alcuna critica nei confronti dell'esercito³⁵. Il cancelliere si vide costretto a difendere in aula la posizione del sovrano; di conseguenza, a stragrande maggioranza (239 voti a favore, 54 contrari), la Camera si dichiarò insoddisfatta della sua risposta. Però, quanti speravano in una strisciante parlamentarizzazione dovettero constatare che la mozione di censura non aveva spostato gli equilibri costituzionali. Anzi, il manifestarsi di una maggioranza parlamentare ostile alla natura fondamentalmente autoritaria del Reich provocò un ulteriore irrigidimento del vertice imperiale nei confronti della società civile, un'ancora maggiore influenza del cosiddetto 'partito militare' sulle scelte governative, ulteriori restrizioni del diritto di voto in alcuni Stati membri e, addirittura, nuovi piani per un *putsch* militare sostenuti dall'erede al trono³⁶.

Sul piano politico-costituzionale, dunque, negli ultimi anni del regime qualsiasi prospettiva di apertura del governo nei confronti dei cittadini non conduceva che ad un crescente nervosismo e ad una sindrome da accerchiamento tra le élite tradizionali. Il cambiamento riguardò invece le politiche economiche e sociali del governo. Queste però – benché andassero incontro ai processi di modernizzazione in atto nel paese – non vanno intese come segni di democratizzazione, giacché furono gestite per via del consueto 'riformismo dall'alto'. Concretamente, si trattò di un complessivo abbandono

³⁴ Cfr. *Reichstag-Handbuch. 13. Legislaturperiode*, Berlin, Bureau des Reichstags, 1912, p. 159.

³⁵ Sull'affare Zabern si veda da ultimo M. P. Vollert, *Für Ruhe und Ordnung: Einsätze des Militärs im Innern (1820-1918): Preußen – Westfalen – Rheinprovinz*, Bonn, Dietz, 2014.

³⁶ Cfr. V. Berghahn, *Imperial Germany 1871-1918: Economy, Society, Culture and Politics*, New York, Berghahn Books, 1994, p. 179.

no delle politiche liberali, a cui si sostituì una progressiva ‘cartelizzazione’ e concertazione dell’economia, completata con il varo del primo programma statale di previdenza sociale³⁷. Non vi era in ciò nulla che potesse apparire come un cedimento di fronte alle richieste popolari. Piuttosto, il governo cercava di riacciarsi idealmente al paternalismo della *polizey* dell’epoca assolutista, che associava la previdenza sociale ad un’opera di educazione e indottrinamento della popolazione³⁸. Tuttavia – come si vedrà – i destinatari di tale programma non avrebbero reagito con la passività che aveva caratterizzato i sudditi settecenteschi dei monarchi prussiani.

In primo luogo, nelle intenzioni di Bismarck il programma previdenziale doveva essere finanziato dallo Stato per legare i suoi fruitori ai benefici economici elargiti dal regime³⁹. Invece, la legislazione approvata nel corso degli anni Ottanta, come pure le aggiunte dei decenni successivi, poterono essere realizzate (a causa sia dell’opposizione del partito nazional-liberale, sia delle limitate possibilità di spesa dell’amministrazione federale) solamente al prezzo di ridurre la parte degli oneri assegnati allo Stato al solo finanziamento parziale (un terzo) delle pensioni di vecchiaia. La restante copertura pensionistica, come anche la spesa totale per l’assicurazione sanitaria e per gli infortuni ricaddero sotto forma di contributi sui datori di lavoro (per un terzo) e sui lavoratori (per due terzi).

Essendo in gran parte su base contributiva, tale sistema previdenziale non aveva pressoché alcun effetto di redistribuzione del reddito. Giustamente, i suoi riceventi riconoscevano in esso un proprio diritto acquisito, non una carità dovuta allo spirito paternalistico del Reich. Inoltre, ben diversamente dalle aspettative di Bismarck, che auspicava che una classe di riceventi passivi di aiuti statuali si tramutasse in un blocco di elettori riconoscenti, il varo e la graduale diramazione della legislazione sociale aveva contribuito ad una maggiore consapevolezza sui temi del diritto del lavoro. Questa finì

³⁷ Sull’adozione di Bismarck di politiche economiche e sociali in contrasto con l’ideologia liberale si veda la dettagliata ricostruzione di W. von Kieseritzky, *Liberalismus und Sozialstaat: liberale Politik in Deutschland zwischen Machtstaat und Arbeiterbewegung (1878-1893)*, Köln, Böhlau, 2002.

³⁸ Per un interessante confronto tra la tradizione governativa prussiana della *polizey* e la centralizzazione della *Herrschaft* statale ed economica a fine Ottocento si consiglia K. Türk – T. Lemke – M. Bruch, *Organisation in der modernen Gesellschaft: eine historische Einführung*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2002.

³⁹ Sul progetto di pacificazione sociale di Bismarck e il ruolo degli imprenditori si veda da ultimo T. Paster, *The Role of Business in the Development of the Welfare State and Labor Markets in Germany: Containing Social Reforms*, London, Routledge, 2012, in particolare pp. 48-67.

per facilitare, invece di ostacolarla, la diffusione di sindacati e di cooperative operaie che offrivano servizi e polizze assicurative in competizione con quelli statuali⁴⁰. Per di più, a differenza del Regno Unito e della Francia, il governo tedesco non si curò (tranne per alcune iniziative negli anni a ridosso della Grande Guerra) dei disoccupati, né con sussidi, né agevolandone la ricerca dell'impiego⁴¹. Soprattutto, il governo del Reich aveva chiaramente mostrato che non intendeva introdurre un diritto di lavoro complessivo e privo di ambiguità in grado di porre fine alla *Herrschaft* privata del datore di lavoro sui propri impiegati, ad iniziare dall'importante questione della limitazione degli orari di lavoro per maschi adulti.

La conseguenza fu che, ben lungi dal provare riconoscenza per ciò che forniva loro il sistema previdenziale, una crescente parte di operai si ribellava per ciò che il sistema non offriva. Tale constatazione spiega anche il crescente numero di quanti sceglievano di identificarsi con un partito 'nemico del Reich' (*Reichsfeind*), la SPD, anziché con il Reich, come avevano auspicato prima Bismarck e poi Guglielmo II. Complessivamente, la legislazione sociale non aveva contribuito molto all'integrazione degli operai nel Reich⁴². Piuttosto, come è stato a ragione osservato, incoraggiando le loro rivendicazioni di diritti politici, essa ha accelerato «la fine dell'ordine imperiale. Ben prima della sconfitta bellica, la sensazione degli operai di essere esclusi dalla piena partecipazione nella società tedesca contribuì a diminuire la popolarità del regime e ad aprire la via alla Repubblica di Weimar»⁴³.

Bisogna sottolineare che i governanti dell'epoca guglielmina erano consapevoli di non essere più in grado di controllare e tantomeno di influire in modo determinante sulle trasformazioni sociali, economiche e politiche in

⁴⁰ Sul ruolo e i limiti d'azione dei sindacati nella promozione della previdenza sociale e del diritto del lavoro nell'epoca guglielmina si veda M. Schneider, *Kleine Geschichte der Gewerkschaften: ihre Entwicklung in Deutschland von den Anfängen bis heute*, Bonn, Bundeszentrale für Politische Bildung, 2000, in particolare pp. 69-119.

⁴¹ Per un'analisi comparata si veda A. J. Heidenheimer, *Unions and Welfare State Development in Britain and Germany: an Interpretation of Metamorphoses in the Period 1910-1950*, Berlin, Wissenschaftszentrum, Internationale Institut für Vergleichende Gesellschaftsforschung, 1980. Inoltre *Private Law and Social Inequality in the Industrial Age: Comparing Legal Cultures in Britain, France, Germany, and the United States*, edited by W. Steinmetz, London, Oxford University Press, 2000, in particolare pp. 179-334.

⁴² Sulla posizione degli operai nel Secondo Reich e la loro mancata integrazione rimane fondamentale l'opera di G. A. Ritter - K. Tenfelde, *Arbeiter im Deutschen Kaiserreich 1871 bis 1914*, Bonn, Dietz, 1992.

⁴³ A. Lees, *State and Society, in Imperial Germany. A Historiographical Companion*, edited by R. Chickering, London, Greenwood, 1996, p. 237.

atto. L'atteggiamento fatalista del cancelliere Bethmann-Hollweg e la perdita di interesse da parte di Guglielmo II per la legislazione sociale suggeriscono una loro (più o meno elaborata) consapevolezza che l'efficacia e gli esiti delle misure adottate dipendevano da dinamiche che non obbedivano più alle logiche dello Stato autoritario eretto da Bismarck. Solamente il pieno riconoscimento dei diritti politici dei tedeschi avrebbe potuto ridare al governo del cancelliere il ruolo di cinghia di trasmissione tra Stato e società. Ciò però poteva avvenire solo alle spese dell'ordine sociale bismarckiano, fondato sul famoso 'cartello dei ceti dirigenti nello Stato e nella produzione', il che contraddiceva la ragione stessa della fondazione del Reich.

NICO DE FEDERICIS

CHI È IL CITTADINO TEDESCO?
CITTADINANZA E APPARTENENZA POLITICA
NEGLI ANNI DI WEIMAR

1. *Introduzione.*

In una sentenza che ha fatto dottrina, datata 31 ottobre 1990¹, il *Bundesverfassungsgericht* – la Corte costituzionale federale tedesca – accoglieva il ricorso promosso da un gruppo di deputati del Parlamento federale contro una legge del *Land* dello Schleswig-Holstein del 21 febbraio 1989 (cui aveva fatto seguito una normativa analoga della città-Stato di Amburgo), volta ad ampliare la dimensione della cittadinanza concedendo il diritto di voto nelle elezioni dei circondari provinciali (*Kreise*) e, nel caso di Amburgo, dei distretti municipali (*Bezirke*) ai cittadini di alcuni paesi europei residenti da anni sul territorio del *Land*. In effetti, le motivazioni con le quali la Corte respingeva la riforma del diritto elettorale dello Schleswig-Holstein offrono un'ottima occasione per introdurre la nostra questione, che verte sulla risposta alla domanda: «Chi è il cittadino tedesco?». Si tratta di una domanda 'esistenziale' oggi ancora valida, una domanda che tocca il cuore del problema della cittadinanza.

Qual è la definizione di popolo che si afferma nella sentenza del 1990? E soprattutto, in che cosa si sostanzia l'identità democratica tedesca? Com'è stato sottolineato da alcuni importanti interpreti, la decisione della Corte può essere disarticolata in tre punti distinti: (1) il popolo, legittimo depositario del potere (*Gewalt*), al quale si riferisce il *Grundgesetz* (GG)² è il

¹ BverG, 83, II, Nr. 3, S. 37.

² Indico di seguito i testi normativi tedeschi più rilevanti per il nostro argomento, con le relative abbreviazioni: FRV = *Die Verfassung des deutschen Reichs*, 28. März 1849; VDR = *Die Verfassung des deutschen Reichs*, 16. April 1871; WV = *Die Verfassung des deutschen Reichs*, 11. August 1919; GG = *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, 23. Mai 1949 (BGBl. S. 1); StAG = *Reichs- u. Staatsangehörigkeitsgesetz*, 22. Juli 1913; RBG = *Reichsbürgergesetz*, 15. September 1935 (RGBl. I S. 1146); GRStA = *Gesetz zur Reform der Staatsangehörigkeitsrechts*, 15. Juli 1999 (BGBl. I S. 1618); 1.BMGuaÄndG = *Erstes Gesetz zur Änderung des Bundesmeldegesetzes*, 1. Oktober 2016 (BGBl. I S. 2218).

«popolo tedesco»³; (2) l'*appartenenza* a tale popolo viene espressa attraverso il diritto di cittadinanza (*Staatsangehörigkeit*). La cittadinanza – stavolta nel senso della *Staatsbürgerschaft* – è dunque il diritto fondamentale e indissolubile che lega il cittadino allo Stato; infine, (3) l'immagine (*Bild*) del popolo protagonista di una tale appartenenza è quella di una «comunità politica di destino» (*politische Schicksalgemeinschaft*).

L'insieme delle definizioni offerte dalla Corte mostrano dunque che a fondamento dell'idea 'tedesca' di cittadinanza, e dei relativi diritti politici a essa collegati, si pone il vincolo di appartenenza al popolo (tedesco), specificato più precisamente come una comunità di destino. Ciò significa che il legame politico qui si intreccia in modo profondo con una forma di relazione esistenziale che unisce interessi, passioni e tradizioni; vale a dire, con forme di vita acquisite attraverso la storia e cementate da un destino comune: per definizione, di una siffatta forma di appartenenza gli «stranieri» non possono far parte. Come ha giustamente rilevato Seyla Benhabib, la sentenza del 1990 offre una vera e propria interpretazione del popolo tedesco: la Corte ci dice *chi è*, o meglio chi dovrebbe essere il cittadino tedesco. Inoltre, essa lo fa sulla base del principio democratico, perché nella Repubblica federale si può essere cittadini solamente come parte di quel popolo sovrano che è anche – come si è detto – una comunità di destino. Da questa lettura prende forma una visione del popolo quale entità fortemente omogenea; pertanto, è giusto chiedersi quali siano le origini di tale unità, e quale sia l'esigenza di fondo che essa intende perseguire e tutelare.

Vorrei partire proprio da qui, perché in effetti la sentenza del 31 ottobre 1990 rievoca una definizione recondita nella storia costituzionale della Germania moderna, che – come hanno giustamente posto in rilievo gli interpreti – ha a che fare con la stessa autodefinizione dell'identità nazionale tedesca⁴. Naturalmente, le origini remote di una tale autodefinizione risalgono alla storia politica tra Ottocento e Novecento, ma a mio avviso un suo momento altrettanto cruciale va ritrovato in quel passaggio fondamentale che furono gli anni turbolenti della transizione istituzionale successiva alla Grande Guerra, che portarono la Germania – per la prima volta nella sua storia – dalla monarchia alla repubblica parlamentare. La costituzione democratica di Weimar ha rappresentato un punto di svolta nell'auto-rappresentazione

³ BverG, 83, II, Nr. 3, S. 43.

⁴ G. Gozzi, *Democrazia e diritti. Germania: dallo Stato di diritto alla democrazia costituzionale*, Roma-Bari, Laterza, 2003³; S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; trad. it. di S. De Petris, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina, 2006.

della nazione, rivoluzionandone i principi costituzionali: infatti, a partire da Weimar la dottrina dello Stato, e in modo particolare la teoria della costituzione, fanno propri quello stesso principio democratico a cui a distanza di poco meno di un secolo fa riferimento la Corte costituzionale federale⁵.

Tuttavia, nel corso dell'intera evoluzione dell'identità politica della nazione tedesca un tale principio democratico appare collegato a una eredità ambigua, mai del tutto risolta, in virtù della quale la *Verfassung* poggia sostanzialmente su una concezione organica del popolo (*Volk*). Le origini di questa convivenza tra nazione e democrazia politica sono da ricercare nella ridefinizione dell'idea di costituzione politica avvenuta appunto negli anni di Weimar. In modo persino scarsamente consapevole, un tale concetto, che finisce col plasmare l'interpretazione tedesca del principio democratico, appare sostanzialmente immutato fino ai giorni nostri, pur nelle abissali differenze che segnano il suo passaggio dalla oscura esperienza del totalitarismo del Terzo Reich alla riabilitazione della democrazia dopo il 1945, con la nuova Germania di Bonn e del *Grundgesetz*. È però importante non dimenticare che l'inizio di quella storia è segnato proprio dalla Carta dell'agosto del 1919 e dal relativo dibattito politico e giuridico che la seguì (1919-1933).

Dal punto di vista puramente storico, gli anni di Weimar rappresentano un momento di frattura rispetto alla tradizione costituzionale della Germania successiva alla formazione dello Stato-nazione, perché la costituzione del 1919 dette vita a un ordinamento il cui modello ideale restava la repubblica democratico-parlamentare francese, anche se dal punto di vista più strettamente teorico-costituzionale ciò che essa realizzò fu qualcosa di molto simile a un sistema misto⁶. Senza dubbio, la costituzione di Weimar introdusse il modello più avanzato di democrazia politica che l'Europa del tempo avesse conosciuto (un concreto esempio è rappresentato dalla proclamazione del principio del suffragio universale diretto femminile e maschile, primo tra i grandi paesi europei). La rivoluzione del 1918 a Berlino, preceduta dall'altra grande rivoluzione del XX secolo, quella di Ottobre, inaugurò il tentativo dei tedeschi di compiere il pieno passaggio al parlamentarismo, inseguendo al contempo la nuova prospettiva politica della trasformazione democratica dello Stato. Gli esiti, e lo stesso giudizio storico-politico su questa esperienza, rappresentano un dato largamente acquisito, in genere espresso con toni severi (anche se non di rado oggi assistiamo a una sua

⁵ G. Gozzi, *Democrazia e diritti a Weimar*, in *Saperi della borghesia e storia dei concetti tra Otto e Novecento*, a cura di R. Gherardi – G. Gozzi, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 487-525.

⁶ C. Schmitt, *Verfassungslehre*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928; trad. it. *Dottrina della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1984, p. 218.

rimeditazione). Infatti, se si guarda la geografia politica dell'Europa uscita dalla Grande Guerra, dal 1918 all'inizio degli anni Trenta (fatta eccezione naturalmente delle due grandi potenze vincitrici del conflitto), e si prende atto del progressivo affermarsi dei vari sistemi autoritari nell'Europa centro-orientale, dai Balcani all'Italia, la Germania democratica del 1919 finì, almeno per un certo periodo, quasi con l'essere una parentesi felice, nonostante le sue enormi difficoltà.

Nondimeno, la fase di innovazione costituzionale apertasi nel 1918-19 continuò a essere gravata dal centralismo dottrinario della tradizione dello Stato-nazione: da questo punto di vista, la visione dei giuristi risentì moltissimo dell'eredità della *Staatslehre* ottocentesca e della dottrina dello Stato-persona. Negli anni di Weimar questa eredità fu quasi sempre presente, e restò un dato di fatto anche quando gli ingegni più innovativi intrapresero una strada nuova, che segnava una svolta rispetto alla tradizione precedente. È rimasta celebre l'affermazione di Carl Schmitt – che di quella generazione di giuristi tedeschi fu al contempo l'esempio più brillante e controverso – secondo la quale la dottrina costituzionale di Weimar non aveva affatto compreso il nuovo stato dei fatti, continuando a muoversi sulla scia del vecchio pensiero costituzional-liberale della *Bismarckzeit*. Di questo più ampio dibattito a noi interessa soltanto un frammento, vale a dire il suo impatto sul rinnovamento del concetto di cittadinanza, che faceva fronte alla ondata politica democratica e democratizzante; e in misura minore, quale eredità esso lasciò alla Germania contemporanea. Ma affrontare tali questioni significa rispondere, almeno in parte, alla domanda su chi è il cittadino tedesco, una domanda che, ancora oggi, dopo un secolo segnato da enormi cambiamenti rispetto a quella storia, caratterizzati in primo luogo dalla costruzione di una Europa comune alla quale dobbiamo l'elaborazione di una cittadinanza continentale, pare tornare nuovamente in discussione.

2. *Fratture e continuità della teoria costituzionale: la cittadinanza tedesca tra diritti e Abstammungsprinzip.*

La storia costituzionale della Germania – se non altro per la drammaticità dei suoi trascorsi – è quella che ci offre l'esempio più efficace e insieme il banco di prova della estrema problematicità del concetto di cittadinanza moderna nella sua relazione con la dimensione dell'appartenenza politica. Si potrebbe anche affermare che, rispetto al conciliante modello di identificazione tra cittadinanza e appartenenza costituito dalla dottrina contemporanea, che com'è noto ha avuto in Thomas Marshall il suo autore di riferimento, l'esperienza tedesca ne rappresenta il versante opposto. Infatti,

quest'ultima ha offerto soprattutto una testimonianza dei problemi e delle tensioni che il concetto di cittadinanza solleva qualora interpolato alla dimensione costituzionale dei diritti propria dello Stato liberale e democratico⁷. Un esempio paradigmatico di una siffatta tensione è offerto proprio dal caso storico della costituzione tedesca dell'11 agosto 1919.

Prima di affrontare direttamente questo argomento è utile dare alcuni cenni di come la nuova costituzione del Reich tedesco aveva inteso affrontare il nodo della cittadinanza, questione centrale per un ordinamento politico divenuto democratico. In tal senso, la costituzione del 1919 ne recuperava la dimensione originaria, ovvero il principio dell'autonomia e della partecipazione politica. Ma per altri versi, la carta di Weimar disciplinava l'istituto della cittadinanza in un senso sostanzialmente conforme al passato, così come era stato integrato dalla costituzione del Secondo Reich (VDR), del 16 aprile 1871. Inserita nella seconda parte, dedicata alla disciplina dei diritti e dei doveri fondamentali dei tedeschi (2. *Hauptteil, Erster Abschnitt: Die Einzelperson*, artt. 109-118), la cittadinanza viene menzionata all'articolo 110, accanto ai due principi fondamentali dell'uguaglianza (art. 109) e della libertà personale (art. 114), e appare declinata nel senso della semplice «appartenenza» allo Stato nazionale.

La cittadinanza (*Staatsangehörigkeit*) nell'impero (*Reich*) e negli stati (*Länder*) si acquista e si perde secondo le disposizioni di una legge imperiale. Ogni membro (*Angehörige*) di uno stato è anche cittadino dell'impero (*Reichsangehöriger*).

Ogni tedesco ha in ogni stato dell'impero uguali diritti e doveri a ogni membro del medesimo stato.

(WV, art. 110)

Questa declinazione della cittadinanza nel senso della *Staatsangehörigkeit*, che resta concettualmente distinta dalla cittadinanza «politica», usualmente espressa facendo ricorso al concetto di *Staatsbürgerschaft*, è stata tradizionalmente interpretata ricorrendo al concetto di «nazionalità»⁸. Tale concetto,

⁷ Sulla storia della cittadinanza in Germania cfr. il classico R. Grawert, *Staat und Staatsangehörigkeit. Verfassungsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Staatsangehörigkeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1978. Per un inquadramento del tema nella prima metà del Novecento cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. IV, *Letà dei totalitarismi e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁸ Cfr. E.-W. Böckenförde, *Staatsbürgerschaft und Nationalitätskonzept*, in *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999; trad. it. di M. Carpitella, *Cittadinanza e concetto di nazionalità*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Roma-Bari, Laterza, 2010², pp. 161-170.

che privilegia l'appartenenza allo Stato, rappresenta un indicatore significativo dell'atteggiamento col quale, ancora negli anni di Weimar, non solo la cultura costituzionale, ma più in generale quella politica, si avvicinava al tema. L'elemento di riferimento era ancora una volta il popolo, che la nuova costituzione tornava a risignificare in senso democratico; tuttavia, il soggetto determinante restava quella stessa nazione alla quale l'unificazione territoriale aveva dato una espressione politica.

Nell'interpretare la cittadinanza, il testo costituzionale del 1919 faceva perciò riferimento alla precedente legge del 1913 varata dal Reich guglielmino (StAG), che si prefiggeva il doppio compito di reimpostare la questione dell'appartenenza politica al nuovo contesto imperiale che la Germania aveva realizzato nel passaggio di secolo, e di sanare alcune questioni rimaste aperte (come quelle riguardanti i protettorati, i problemi dei profughi e dei rifugiati), aprendo così l'intricata questione dello *status Deutschen* sulla quale il legislatore tedesco finirà per ritornare ripetutamente⁹.

Come si è detto, la legge del 22 luglio 1913 – alla lettera, legge sull'«appartenenza all'impero e allo stato» – restava il testo normativo di riferimento anche per la nuova repubblica. Con una formula che sfiorava la tautologia, quella legge esemplificava molto efficacemente l'atteggiamento del legislatore del tempo di fronte alla questione dell'appartenenza:

È tedesco colui il quale ha la cittadinanza (*Staatsangehörigkeit*) in uno stato federale (§ 33 bis 32) o la nazionalità diretta (*unmittelbare Reichsangehörigkeit*) (§ 33 bis 35).
(StAG, § 1)

Dall'impostazione del tema data dal testo costituzionale appare chiaro che il principio cardine che regola l'attribuzione di tale diritto resta quello che i tedeschi chiamano *Abstammungsprinzip*, il «principio della discendenza», o «ereditarietà», incentrato sulla centralità dello *jus sanguinis*¹⁰. Se si guarda alle tensioni fortemente progressive – e in alcuni casi rivoluzionarie – che all'origine caratterizzarono il passaggio costituzionale dalla monarchia alla repubblica, una tale limitazione nel segno della continuità si pone in conflitto – almeno sul piano ideale – con la dimensione attiva della cittadinanza

⁹ In un primo momento, lo fece con la legge del 15 settembre 1935, più tristemente nota per aver implementato la legislazione razziale, e successivamente – sul territorio italiano occupato – con la seconda ordinanza del 21 settembre 1943. Le successive modifiche dello status della *Staatsangehörigkeit* nella Germania del secondo dopoguerra, fino alla riforma dell'*Abstammungsprinzip* intervenuta con la legge del 15 luglio 1999, è tema dei nostri giorni.

¹⁰ Cfr. Grawert, *Staat und Staatsangehörigkeit*; anche in Gozzi, *Democrazia e diritti. Germania*, pp. 205 sgg.

politica, che fa riferimento al *diritto elettorale* democratico, alla dimensione peculiarmente sociale (si pensi al solo *diritto al lavoro*, che la costituzione del '19 affermava solennemente)¹¹, alla promozione civile del cittadino tedesco; in breve, con tutti quegli elementi che si ritrovano nella *Staatsbürgerschaft*. In quest'ultimo senso, la carta di Weimar richiamava direttamente quel modello franco-tedesco di repubblicanesimo – come l'ha chiamato Philip Pettit – la cui versione filosofica risaliva a Rousseau e a Kant¹². Un tale modello era incentrato sul ruolo dei diritti fondamentali – libertà, uguaglianza giuridica e uguaglianza politica (quella dello *Staatsbürger*, appunto) – e quindi su una forma di appartenenza politica nel senso della «indipendenza» come assenza di dominio (*non domination*) all'interno della sfera pubblica, e perciò anche nel senso dell'autonomia politica. Concetto, quest'ultimo, che identificava quello stesso ideale repubblicano che aveva appassionato l'intellettualità progressista tedesca all'indomani della Grande rivoluzione, e che la Germania aveva provato ad importare a metà del XIX secolo con la *Paulskirchenverfassung* (1849)¹³. Infatti, proprio a quest'ultima esperienza si richiamava la nuova versione in chiave democratico-repubblicana del diritto costituzionale tedesco – una versione che, in realtà, proprio in Germania aveva avuto un padre filosofico nobile, Immanuel Kant, con la sua visione di un repubblicanesimo democratico¹⁴. Dopo poco più di un ventennio dal fallimento del 1849, arriveranno l'unificazione politica e il Reich bismarckiano, ma all'insegna della via autoritaria egemonizzata dal nazionalismo prussiano, quindi da un clima culturale molto diverso tanto dal *Vormärz*, quanto dagli anni immediatamente successivi. Tra le due vie segnate dalla cittadinanza moderna – quella della *Staatsbürgerschaft*, e quel-

¹¹ Per un'ampia ricostruzione cfr. ora G. A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, München, Oldenburg, 1991; trad. it. di L. Gaeta – P. Carnevale, *Storia dello stato sociale*, prefazione di P. Pombeni, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 111 sgg. Si veda inoltre H. M. Heinig, *Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

¹² P. Pettit, *Two Republican Traditions*, in *Republican Democracy*, edited by A. Niderberger – P. Schink, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, p. 176.

¹³ M. Riedel, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, herausgegeben von O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck, Stuttgart, Klett, 1972, Bd. I, p. 691; M. Stolleis, *Untertan- Bürger- Staatsbürger. Bemerkungen zur juristischen Terminologie im späten 18. Jahrhundert* (1981), in *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, herausgegeben von R. Vierhaus, Berlin, de Gruyter, 2012, pp. 65-99.

¹⁴ Su questa interpretazione, mi sia consentito rinviare al mio N. De Federicis, *Kants Theorie der Demokratie*, in *Natur und Freiheit*, herausgegeben von V. Waibel et alii, Berlin-Boston, de Gruyter, 2018, Bd. IV, pp. 2531-2538.

la della *Staatsangehörigkeit* – la Germania aveva imboccato la seconda, che legava l'appartenenza politica non più all'autonomia democratica ma alla «dipendenza» dall'organismo del potere burocratico. La risposta che si dette alla domanda sul cittadino tedesco fu quella della individuazione di un soggetto/suddito disciplinato all'interno dell'organizzazione della persona giuridica Stato, interprete di quello stesso modello burocratico-autoritario magistralmente analizzato da Max Weber¹⁵.

Come si è visto, la legge sulla cittadinanza tedesca del 1913 sanciva un tale stato di cose, all'interno del quadro conferito dalla Costituzione del 1871, la quale si presentava come il distillato di un progetto nazionale per altri versi caratterizzato da una cultura militarista e autoritaria che reinterpretava in modo egemonico il tradizionale federalismo germanico a garanzia della Prussia, potenza-guida del progetto del Reich¹⁶. Infine, tutto ciò avveniva all'interno di un contesto storico-politico che aveva cambiato totalmente volto rispetto allo sviluppo costituzional-liberale del periodo 1830-48. Di tali cambiamenti possiamo indicare come concreti segni distintivi due elementi in particolare: 1) una progressiva democratizzazione sociale, che tuttavia non deve essere confusa con la democratizzazione 'politica'; 2) la radicale trasformazione della situazione economica mondiale, avendo preso avvio quell'imponente fase di imperialismo economico innescato da un lato dal compimento delle rivoluzioni politiche nazionali, e dall'altro dalla potente spinta della seconda ondata dell'industrialismo da parte delle grandi potenze. Di tali trasformazioni fecero da spartiacque le prime importanti legislazioni protezionistiche, come quelle introdotte in Francia e in Austria, e tra il 1877-1878 e il 1879 nelle nazioni 'in ritardo' come l'Italia e la Germania¹⁷. In un tale contesto internazionale, la legislazione tedesca sulla cittadinanza finiva per compendiare problemi vecchi e nuovi, e lo faceva privilegiando la dimensione dell'appartenenza passiva rispetto alla cittadinanza attiva¹⁸.

La ricognizione su questi aspetti del diritto positivo dello Stato tedesco, che abbraccia praticamente due assetti costituzionali e si protrae nel

¹⁵ M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1918; trad. it. di F. Fusillo, *Parlamento e governo*, premessa di F. Ferrarotti, Roma-Bari, Laterza, 2002, ad es. pp. 95 sgg.

¹⁶ Questo, almeno, il giudizio di Weber, *ibidem*, pp. 13 sgg.

¹⁷ R. Fauci – G. Pescosolido, *Protezionismo*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani, 1997.

¹⁸ Solo molto più tardi questo atteggiamento di accettazione passiva fu stigmatizzato con la critica secondo la quale la politica autoritaria del nazionalismo prussiano avrebbe condotto a una diffusa «etica dell'adattamento». Cfr. Weber, *Parlamento e governo*, p. 11, p. 20.

secondo dopoguerra, ci aiuta a mettere in evidenza soprattutto un punto: la costituzione di Weimar non segnò un passaggio rivoluzionario dal punto di vista del rapporto tra cittadinanza e appartenenza politica, anche se sulla valorizzazione democratica e pluralista dell'appartenenza i suoi padri costituenti avevano riposto le loro migliori aspettative. Se da un lato i nodi del periodo del *Kaiserreich* restarono ampiamente irrisolti, dall'altro rispondere alla reiterata domanda sull'identità del cittadino tedesco diveniva sempre più urgente, dato il carattere democratico della nuova repubblica. Per tornare alla nostra domanda da un punto di vista più interno alla dottrina costituzionale weimariana, bisogna perciò rivolgere l'attenzione soprattutto a una coppia di questioni: 1) in che senso la dimensione dell'appartenenza rimane sullo sfondo del dibattito costituzionale negli anni di Weimar, che resta fondamentalmente incentrato sul problema di un *pluralismo* interno allo Stato?; 2) se non è una nuova concezione dell'appartenenza politica, qual è il concetto chiave che lo domina e nel quale questo stesso dibattito si risolve? E inoltre, perché la cittadinanza come dimensione politica attiva ne esce sacrificata?¹⁹ Una tale indagine chiarisce al meglio il tema che sta sullo sfondo dello stesso dibattito, e che per molti versi ne rappresenta un elemento essenziale; vale a dire, il rapporto conflittuale tra *democrazia* e *statualità* che costituisce il convitato di pietra dell'intera discussione costituzionale degli anni di Weimar. Le ragioni di un tale conflitto latente, per lo più mai apertamente tematizzato dalla cultura giuridica e politica prevalente, vanno ricercate nell'idea di popolo che la dottrina della costituzione aveva non tanto consapevolmente elaborato, quanto inconsapevolmente ereditato.

3. Profili del dibattito tra giuristi.

Come dal punto di vista politico, anche dal punto di vista della dottrina costituzionale l'età di Weimar è sostanzialmente un'età di transizione. La

¹⁹ L'art. 109, dedicato all'uguaglianza giuridica, impiega il termine *Staatsbürgerliche* per ascriverlo, significativamente, ai diritti e ai doveri civili, più che a quelli politici; e i commi successivi, che prescrivono l'abolizione dei ceti e dei titoli rafforzano questa interpretazione. Il profilo del cittadino che emerge dal dispositivo dell'intero articolo è quello del *bourgeois*, più che il *citoyen*. [Questo il testo: «Tutti i tedeschi sono uguali davanti alla legge./ Gli uomini e le donne hanno fondamentalmente gli stessi diritti e doveri civili./ Privilegi pubblici o svantaggi della nascita o della professione devono essere cancellati./ I nomi aristocratici sono solo una parte del nome e potrebbero non essere più assegnati./ I titoli possono essere assegnati solo se designano un posto o una professione; i titoli accademici non sono interessati./ Gli ordini e le decorazioni non possono più essere assegnati dallo stato./ Nessun tedesco può accettare titoli o ordini da un governo straniero» (WV, art. 109)].

maggior parte dei giuristi attivi nelle università dell'area germanica nel corso del ventennio 1918-1938, più o meno indirettamente, potevano essere ricondotti alla scuola delle grandi figure che avevano dominato la seconda metà del secolo precedente: tra tutti, Georg Jellinek (1851-1911) per la dottrina dello Stato, Paul Laband (1838-1918) per il diritto pubblico e amministrativo, Carl Friedrich von Gerber (1823-1891) non solo per quello privato; e naturalmente non va dimenticata la figura di Rudolf von Ihering (1818-1892). Come sappiamo, il tratto significativo di questa tradizione fu – anche nella diversità degli orientamenti specifici – l'affermazione del positivismo, che comportò l'elaborazione di una solida architettura teorica comune (appunto, la dottrina dello Stato-persona) che andava a sorreggere i vari rami del diritto positivo, e perciò anche il diritto costituzionale. Anche se sul piano strettamente scientifico costituì una esperienza oggettivamente minore, accanto a questa imponente tradizione positivista restava attiva una seconda tradizione, più 'filosofica', costituita dall'hegelismo: un esponente tipico ne fu Adolf Lasson (1832-1917), ma giurista in senso eminente Julius Binder (1870-1939). È una tradizione che va tenuta presente perché proprio da queste fila riemergeranno influenze e spunti nel dibattito della *Weimarzeit*, tra i quali vanno almeno ricordati i casi, notissimi, di Carl Schmitt (1888-1985), Hermann Heller (1891-1933) e Karl Larenz (1903-1993). Si tratterà di influenze che della filosofia del diritto hegeliana riprenderanno aspetti differenti, e che perciò vanno segnalati non tanto per indicare la continuità, quanto per sottolineare il ruolo che l'hegelismo continuava a svolgere a distanza di un secolo.

Allo stesso modo della tradizione hegeliana, dei due versanti della cittadinanza la dottrina personalista tendeva a metterne in rilievo l'appartenenza, prendendola soprattutto come un dato di fatto, e perciò rendendola un elemento passivo dell'ordinamento. Un discorso a parte andrebbe fatto per Hans Kelsen (1881-1973), che fu il grande giurista del secolo: espandendo, potenziando e riformulando il giuspositivismo, la sua dottrina pura del diritto al riguardo non ebbe i medesimi esiti. Infatti, nel kelsenismo la dimensione attiva della cittadinanza trovò una originale sponda all'interno della filosofia politica, grazie alla valorizzazione democratica del parlamentarismo, che lo condusse alla definizione della democrazia parlamentare. Di quest'ultima Kelsen promosse la nuova versione procedurale, destinata a esercitare un impatto enorme sulla teoria politica dell'intero Novecento²⁰.

²⁰ H. Kelsen, *Wom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Auflage, Tübingen, Mohr Siebeck, 1929; trad. it. di G. Melloni, *Essenza e valore della democrazia*, in *La democrazia*, nuova edizione a cura di M. Barberis, Bologna, il Mulino, 1998, pp. 43-152.

Su questo punto, tuttavia, si potrebbe dire che Kelsen rimase estraneo alla tradizione ‘germanica’ in senso stretto, e che tanto per origini personali, quanto per formazione, rappresentò l’eccezione che confermava la regola. Infatti, riducendo lo Stato a funzione e l’ordinamento a dimensione logico-formale, della tradizione del positivismo classico egli conserva certamente l’elemento della separazione tra diritto e vita politico-sociale (e questo fu il cuore della polemica con i nuovi giuristi tedeschi), ma per quel che riguarda la dottrina della cittadinanza la sua posizione va tenuta rigorosamente distinta dal positivismo ottocentesco.

Per tutto contrario, negli anni di Weimar una nuova generazione di teorici del diritto si apprestava a rimettere in discussione la natura dello Stato costituzionale. Per gli scopi di questo lavoro, bisognerà limitarsi semplicemente a richiamare qualche nome tra i più influenti: Franz Leonard Neumann (1900-1954), per quel che concerne l’elaborazione, dal punto di vista socialista, dell’idea di integrazione con la promozione della cittadinanza in quanto risultato dell’implementazione del diritto al lavoro (la grande novità della costituzione di Weimar)²¹; il già ricordato Heller, per il tema dell’identificazione tra cittadino e Stato volta a riproporre una nuova versione della *Sittlichkeit* hegeliana²²; vanno poi menzionate le personalità di Friedrich Naumann (1907-1919) e Hugo Preuss (1860-1925), padri della Carta del 1919 e teorici di un liberalismo a sfondo democratico, pluralista e federalista²³. A questa folta schiera si aggiungono ancora due figure,

²¹ F. L. Neumann, *Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung*, Berlin, Heymann, 1932; trad. it. di L. Gaeta – G. Vardaro, *Libertà di coalizione e costituzione. La posizione dei sindacati nel sistema costituzionale*, in *Il diritto del lavoro tra democrazia e dittatura*, Bologna, il Mulino, 1983. Negli anni successivi Neumann arricchì ulteriormente il proprio pensiero, divenendo uno dei fondatori della scuola francofortese: cfr. F. L. Neumann, *Demokratischer und Autoritärer Staat*, Frankfurt a. M., Eur. Verlagsanstalt, 1967; trad. it. di G. Sivini, *Lo stato democratico e lo stato autoritario*, Bologna, il Mulino, 1973; Id., *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, herausgegeben von A. Söllner, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978; trad. it. di Gaeta – Vardaro, *Il diritto del lavoro tra democrazia e dittatura*.

²² H. Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1927; trad. it. in *La sovranità dello Stato ed altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, a cura di P. Pasquino, Milano, Giuffrè, 1987; Id., *Rechtsstaat oder Diktatur?*, Tübingen, Mohr, 1930; trad. it. *Stato di diritto o dittatura?*, in *L’Europa e il fascismo*, a cura di C. Amirante, Milano, Giuffrè, 1987.

²³ F. Naumann, *Schriften zur Verfassungspolitik*, in *Gesamtausgabe*, herausgegeben von W. J. Mommsen, Bd. III, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1966; cfr. Id., *Mitteleuropa*, Berlin, Reimer, 1915; trad. it. di G. Luzzatto, *Mitteleuropa*, premessa di G. Di Leo, 2 voll., Torino, Arago, 2018; Id., *Demokratie und Kaisertum*, Nachdruck des Originals 1904³,

tra le più illustri: Rudolf Smend (1882-1975), con la celebre dottrina della costituzione come «integrazione», e Carl Schmitt (1888-1985), cui si deve la valorizzazione dell'elemento 'politico' nella costituzione, a partire dal quale nei primi anni Trenta svilupperà la sua teoria degli *ordinamenti concreti*²⁴. Più avanti mi concentrerò su questi due autori, e in particolare sulla *Verfassungslehre* schmittiana. Prendendo le distanze tanto da Smend, quanto da Heller, negli anni di Weimar Schmitt polemizzerà con il positivismo (un attacco nei fatti indirizzato a Kelsen, ma apertamente rivolto soprattutto ai formalisti tedeschi, come Thoma). In questi anni, Schmitt valorizza la sua idea di un nuovo fondamento esistenziale dello Stato nel solco della sovranità moderna in quanto espressione dell'autonomia del politico, un elemento che egli vedeva incentrato sul «raggruppamento amico-nemico». Seguendo questa strada, il pensiero politico di Schmitt passa attraverso una rilettura dei concetti di democrazia e di popolo che conduce a una nuova e più radicale visione dell'appartenenza politica; in essa la visione della cittadinanza nel senso formulato dalla teoria classica dello Stato di diritto appare inesorabilmente trascesa e sconvolta.

Scopo di queste pagine non è – né potrebbe essere, se non altro per la mole dei lavori specialistici di cui oggi disponiamo per ciascuno degli autori citati – gettare nuova luce sulla ricerca storica in materia, ma, molto più modestamente, porre in evidenza il fatto che, nonostante l'ingresso in un regime democratico che avrebbe dovuto condurre a una fioritura della *Staatsbürgerschaft*, a Weimar il tema della cittadinanza, anche nella mente dei giuristi di punta, continua a essere pensato nel segno della *Staatsangehörigkeit*. D'altro lato, nel dibattito di quegli anni il problema della democrazia – così come le sue istanze di emancipazione sociale e di promozione di nuovi diritti – appare ancora inestricabilmente connesso alla concezione unitaria del popolo, cioè a una idea di nazione declinata in chiave sostanzial-

Paderborn, Salzwasser Verlag, 2014; H. Preuss, *Nationale Demokratie* (1920), in *Staat, Recht, Freiheit. Aus vierzig Jahren deutschen Politik und Geschichte* (1926), herausgegeben von T. Heuss, Hildesheim, Olms, 1964.

²⁴ Dello Schmitt del periodo weimariano, oltre al celebre lavoro sulla dottrina della costituzione (di cui diremo in seguito) cfr. C. Schmitt, *Die Diktatur*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1921; trad. it. *La dittatura*, a cura di A. Caracciolo, nuova ed. Roma, Settimo Sigillo, 2006; Id., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1923; trad. it. *Parlamentarismo e democrazia*, in *Parlamentarismo e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello stato*, a cura di P. Pasquino, Cosenza, Marco Ed., 1999; Id., *Der Hüter der Verfassung*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1929; trad. it. *Il custode della costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Milano, Giuffrè, 1981.

mente comunitaria, talvolta apertamente organicistica. Non è un caso che, in un contesto siffatto, la valorizzazione della partecipazione collettiva che la nuova costituzione democratica rese possibile venga talvolta interpretata all'insegna della categoria di «esperienza vissuta» (*Erlebnis*). Anche questo porta con sé una polemica nei confronti dell'algido modello personalistico ottocentesco, ma al contempo testimonia una strada collaterale rispetto a quella che caratterizza gli altri paesi europei. Partivano da qui, come già ebbe a sottolineare Weber nei momenti più acuti della crisi politica che in Germania aprì al nuovo ordine democratico, larga parte di quelle stesse *libertà tedesche* che, ancora negli anni di Weimar, restavano un tratto accomunante della cultura politica nazionale²⁵. Pur respingendo ogni generica sovrapposizione tra i diversi profili teorici, oggi siamo in grado di valutare quell'aria di famiglia, che permane nonostante i conflitti che si aprirono tra i loro rappresentanti (come nel caso del confronto tra Schmitt e Smend). Questo *idem sentire*, che la cultura costituzionale tedesca produsse nell'età di Weimar, indica una via alla democrazia differente rispetto a quella della cultura liberale degli altri paesi europei, la quale valorizza invece l'appartenenza politica in binomio con i diritti soggettivi individuali. Qualche decennio più tardi, da un tale binomio prenderà forma la teoria contemporanea della cittadinanza (nel senso datale poi da Marshall), che si collocherà in un contesto storico-politico completamente differente come quello del secondo dopoguerra. Al contrario, nella Germania negli anni Venti la centralità della *Staatsangehörigkeit* condusse a una completa rielaborazione dei paradigmi teoretici posti a fondamento della teoria costituzionale, ma in continuità con l'antico modello.

4. Il formalismo tedesco sui diritti e i suoi critici.

I due maggiori giuristi tedeschi teorici del formalismo nella dottrina costituzionale furono Gerhard Anschütz (1867-1948) e Richard Thoma (1874-1957). Ad essi, in Germania, si deve l'avvio della teoria del diritto verso quella concezione che più tardi condurrà a una dottrina dei diritti fondamentali²⁶. Ma

²⁵ Weber, *Parlament und Regierung*. Sulla crisi politica degli anni di Weimar si veda G. E. Rusconi, *La crisi di Weimar: crisi di sistema e sconfitta operaia*, Torino, Einaudi, 1977; sul dibattito interno alla dottrina dello Stato cfr. G. Gozzi – P. Schiera, *Crisi istituzionale e teorie dello Stato in Germania dopo la Prima Guerra mondiale*, Bologna, il Mulino, 1987.

²⁶ G. Anschütz, *Kommentar zur preußischen Verfassungsurkunde*, Berlin, Stilke, 1912; Id., *Die Verfassung des deutschen Reiches vom 11. August 1919*, 14. Auflage, Berlin 1933, rist. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960; R. Thoma, *Die juristische Bedeutung der Grundrechtliche Sätze der deutschen Reichsverfassung im Allgemeinen*, in *Die Grundrechte*

negli anni di Weimar la situazione in Germania era del tutto peculiare, tanto da far apparire scorretta ogni comparazione diretta con altri regimi costituzionali europei: pur avviatisi sulla strada della democrazia costituzionale, gli eredi del positivismo ottocentesco e della dottrina dello Stato-persona continuavano a portare il peso del formalismo del secolo precedente. Per questa ragione, all'inizio degli anni Venti, quella che sulla carta costituiva la soluzione che meglio si sposava con la promozione della democrazia, tanto nei suoi aspetti politici, quanto in quelli più strettamente sociali, fu invece attraversata da profonde tensioni interne, offrendo ai suoi antagonisti gli strumenti per una storica vittoria. I versanti sui quali incideva questa crisi erano molteplici, ma un ruolo particolare assumeva la questione dello status giuridico dei diritti soggettivi, tema essenziale per ogni teoria democratica. Secondo Thoma con «diritti fondamentali» (*Grundrechte*) erano da intendere quella specie peculiare di diritti associati costitutivamente al *Rechtsstaat*, attraverso i quali quest'ultimo poteva esprimere la propria «personalità»²⁷. Pertanto, i diritti fondamentali manifestavano l'autentico volto della legalità democratica, in diretta opposizione a quello stesso «stato autoritario» (*Obrigkeitsstaat*) di cui aveva scritto Preuss; per questa ragione, essi potevano costituire limiti ben precisi alla «onnipotenza» dell'amministrazione.

Anschütz e Thoma si richiamavano alla tradizione dottrinarie dei «diritti pubblici soggettivi», tipici della dottrina ottocentesca, ma tentarono di darne una formulazione nuova, in linea con lo sviluppo in senso democratico del diritto costituzionale tedesco. Un tale tentativo di rinnovamento, che si rese più visibile nella cosiddetta 'seconda fase' del periodo weimariano²⁸, non arrivò mai ad emancipare sul serio il profilo dei diritti nel senso di un'autentica *Rechtsatz*, ma si concentrò piuttosto sulla loro funzione essenzialmente di garanzia, e in modo particolare di garanzia delle minoranze in un contesto del nuovo parlamentarismo che cominciava a dipingersi di pluralismo col passaggio dallo Stato monoclasse allo Stato pluriclasse. In tal modo, Thoma poteva affermare che essi «assicurano una qualche prote-

und Grundpflichten der Reichsverfassung, herausgegeben von H. C. Nipperdey, Bd. I, Berlin, Reimar Hobbing, 1929; Id., *Das System des Subjektiven öffentlichen Rechten und Pflichten*, in *Handbuch des deutschen Staatsrecht*, herausgegeben von G. Anschütz – R. Thoma, Tübingen, Mohr Siebeck, 1932, Bd. II, pp. 607-623. Si tratta di autori e opere potentemente rivalutati dopo il 1945: cfr. K. Groh, *Demokratischer Staatsrechtslehrer in der Weimarer Republik: von der konstitutionellen Staatslehre zur Theorie des modernen demokratischen Verfassungsstaat*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010; si veda inoltre, C. Müller – I. Staff, *Staatslehre in der Weimarer Republik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.

²⁷ Thoma, *Das System des subjektiven*, pp. 608-609.

²⁸ Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts*, p. 110.

zione alle minoranze», imponendo alle maggioranze parlamentari e ai loro apparati amministrativi precisi obblighi e limiti, sottraendosi all'istituto della riserva di legge²⁹. La visione funzionalista dei *Grundrechte*, e il loro inserimento nella prospettiva tipicamente relativistica del giuspositivismo d'inizio secolo, costituiva così un primo grande punto di debolezza, che, se non alla libera disponibilità del potere politico parlamentare, riconduceva la figura dei diritti certamente alla legittimità del potere costituente. Pertanto, la costituzione – nel senso della «norma fondamentale» – interpretava il luogo in cui i *Grundrechte* assumevano configurazione normativa, ma per tali autori la forma normativa dei diritti restava quella tipica della legge dello Stato. Questo fatto costituiva un problema oggettivo per una dottrina che intendeva proporsi quale volano di un rinnovamento radicale, come quella fase storica richiedeva, con l'ingresso di una nuova base sociale a fondamento della legittimità costituzionale; in effetti, alla lunga ciò rappresentò un punto di forte debolezza. La debolezza di un tale formalismo viene ricordata da un lettore contemporaneo della storia costituzionale tedesca di quegli anni:

La dottrina giuridica formalistica della Germania di Weimar è erede in buona sostanza del giuspositivismo di fine Ottocento e della linea Gerber-Laband-Jellinek, ma è priva della capacità intellettuale di questi, per quanto sia rappresentata da studiosi di sicuro prestigio e valore come Gerhard Anschütz ad esempio (...). A questa dottrina, che del giuspositivismo è l'espressione più pallida e tecnicizzata, sono precluse le disquisizioni teoriche d'ampio respiro e l'aggancio a una forte fondazione filosofica e morale, a differenza dell'altra scuola giuspositivistica del tempo, la Scuola di Vienna, capitanata – com'è noto – da Hans Kelsen. (...).

Lo statalismo del giuspositivismo tradizionale tedesco (...) aveva ammesso come giuridica solo la nozione dei «diritti pubblici soggettivi», una sorta di addomesticamento dei diritti dell'uomo e del cittadino delle costituzioni rivoluzionarie. Anschütz così non trova di meglio che vedere nei diritti fondamentali una legislazione tecnica speciale, diritto amministrativo speciale, ovvero delle specificazioni del principio di legalità dell'amministrazione (Anschütz, 1912). I diritti fondamentali in questa prospettiva rigidamente giuspositivistica non rappresentano in alcun modo limiti o vincoli posti al legislatore; essi segnalano soltanto il principio per cui l'esecuzione della legge, la sua amministrazione, è soggetta alla legge medesima. Si tratta dunque di una vera e propria degradazione (...)³⁰.

²⁹ Thoma, *Die juristische Bedeutung*, p. 9. Cfr. P. Ridola, *Stato e costituzione in Germania*, Torino, Giappichelli, 2016, p. 62.

³⁰ M. La Torre, *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Bari, Dedalo, 2006, pp. 182-183.

Nel 1933 Ernst Rudolf Huber (1903-1990) ricordava come a causa dell'autoreferenzialità del formalismo, giuristi come Anschütz finivano di fatto per concorrere proprio contro quello stesso Stato democratico di diritto che intendevano difendere, e che essi vedevano realizzato nella Carta del 1919. Con le parole di Huber: «I diritti fondamentali sono stati svalutati in quanto sono stati concepiti come limiti posti non alla legislazione, ma meramente all'amministrazione»³¹. Nei fatti, Huber non faceva che riprendere una critica che già nella *Verfassungslehre* Schmitt aveva indirizzato ai teorici weimariani dello Stato borghese di diritto (come egli era solito chiamarlo), e in particolare alla teoria dei diritti soggettivi di Thoma. Schmitt approfondisce il solco tra «veri» diritti fondamentali e legalità costituzionale, ascrivendoli alla dimensione «sostanziale» dell'ordinamento (pertanto, alla sua *Legitimität*), piuttosto che alla forma della mera legislazione costituzionale.

In relazione all'efficacia, Thoma aveva distinto i diritti fondamentali tra quelli «dotati di forza costituzionale» (come i diritti stabiliti dall'art. 105 WV, emendabili unicamente sulla base di una legge costituzionale), e quelli «dotati di forza di legge» (come agli artt. 117 e 112, e addirittura gli artt. 114 e 115 – che stabilivano la libertà personale e l'inviolabilità del domicilio). Thoma aveva così concluso che solamente i primi avrebbero avuto bisogno di un processo di revisione costituzionale per la loro modifica, mentre i secondi potevano essere rivisti sulla base della semplice legislazione ordinaria. In tal caso, concludeva Schmitt, essendo il principio della legalità dell'amministrazione divenuto qualcosa di ovvio negli ordinamenti costituzionali del Novecento, tali diritti finivano con l'essere del tutto «svuotati». In realtà, nelle conclusioni di Thoma sopravviveva il postulato del primato della persona pubblica e dell'ordinamento legale, realizzatosi nella costituzione, che aveva come corollario quello di risolvere gli stessi *Grundrechte* all'interno della logica monista del personalismo; ma la critica di Schmitt aveva colto nel segno se nel 1933 era diventa uno dei punti centrali del dibattito.

Storicamente, i diritti fondamentali provenivano dalla dottrina costituzional-liberale, che ne aveva impiegato la formula allo scopo di limitare il potere governativo in favore del principio di legalità, ma tale esigenza – continuava Schmitt – sarebbe successivamente sempre più scemata, essendo «oggi il principio di legalità divenuto qualcosa di ovvio»³². In modo molto sottile, e in verità piuttosto malevolo, Schmitt riduce la tesi 'legalistica' di Thoma alla complessiva incapacità del giuspositivismo di comprendere

³¹ E. R. Huber, *Bedeutungswandel der Grundrechte*, «Archiv des öffentlichen Rechts», XXIII (1933), pp. 8 sgg.

³² Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 239.

la natura profondamente politica dei diritti, un difetto che gli preclude anche la distinzione – a suo avviso fondamentale – tra «veri» *Grundrechte*, ovvero le *libertà negative* liberali, e «garanzie istituzionali» (*institutionellen Garantien*), cioè tutti gli altri diritti. Al contrario delle prime, lo scopo delle seconde è di fornire «una speciale protezione di fronte alla legislazione ordinaria», esigenza derivante da «motivi storici concreti»; per questa ragione, le garanzie istituzionali sono funzionali ai diritti, ma «non sono esse stesse ‘diritti fondamentali’»³³.

In effetti, Schmitt andava ben oltre questa raffinata tipizzazione concettuale: il suo scopo era di mostrare come le debolezze del formalismo lasciavano campo aperto alla nuova concezione sostantiva dell’ordinamento costituzionale. La protezione offerta dalle garanzie istituzionali nei confronti di un «abuso del potere legislativo» si estende fin dove si estende l’ordinamento costituito, ma finisce per infrangersi contro un concetto extra-legale e puramente politico come lo *stato d’eccezione*, che è un «genere speciale di disciplina che elimina quei vincoli costituzionali»³⁴. Tutto ciò si può ridurre a un’unica conclusione: rimproverando ai teorici della costituzione di Weimar la confusione tra diritti e garanzie, Schmitt difende la tesi – che richiama alla memoria un altro celebre *dictum* – secondo la quale lo Stato di diritto è in realtà privo delle risorse interne per giustificare un’autentica dottrina dei *Grundrechte*³⁵.

Su questo stesso piano, anche se lungo la differente direttrice dettata dalla teoria dell’integrazione, si collocava la critica di Smend alla lettura che i formalisti avevano dato del tema dei diritti, per lui impossibilitati ad elevarsi a espressione della cittadinanza, proprio perché mancanti di quell’elemento partecipativo e «vitale» costituito dalla dimensione «oggettiva» della vita del popolo. Alla teoria formalista di Anschütz e di Thoma, Smend contrapponeva così la propria teoria oggettiva dei diritti, riconducibili alle varie forme dell’integrazione (formale e materiale).

Infine, dalla parte dei critici del formalismo si poneva quel rinnovamento della dottrina costituzionale proposta dai liberali di ispirazione democratica. Naumann e Preuss, autori rimasti a lungo in ombra se si guarda alla notevole fortuna riscossa invece dai conservatori, reinterpretavano la teoria della costituzione all’insegna di un rinnovamento profondo dei suoi stessi presupposti. Inoltre – ciò vale soprattutto nel caso di Preuss –, essi riscoprivano il valore del pluralismo collegandosi direttamente alla tradizione

³³ *Ibidem*, p. 241.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, pp. 239-240.

del libero associazionismo cooperativistico, per il quale una eredità teorica importante era quella di Otto von Gierke (1841-1921). Naumann fu tra i padri della Costituzione del 1919, e fin dai primi anni del secolo aveva sposato una concezione democratica, sebbene all'insegna di un forte senso nazionalistico che sconfinava nel pangermanismo³⁶. Dopo la guerra, la sua partecipazione al processo costituente democratico fu fondamentale, e – così come avvenne per Weber – le sue posizioni politiche si trasformarono in direzione di una democrazia nazionale temperata dall'originario spirito nazionalistico. Da parte propria, Preuss fu la personalità intellettualmente più vivace e la sua concezione del federalismo lasciò un segno notevole sulla Carta costituzionale del 1919. In Preuss, il pluralismo si indirizzava verso una potente valorizzazione dell'elemento federale, che vedeva al centro dell'ordinamento del *Rechtsstaat* il sistema delle realtà locali; la visione organica della società, mutuata da Gierke, tendeva così a sposarsi con una concezione insieme liberale e democratica che tuttavia conservava la centralità del suo carattere comunitario³⁷. Infine, tra i teorici del pluralismo degli anni di Weimar una via diversa da tutte le altre fu quella segnata da Ernst Fraenkel (1898-1975). Figura destinata ad avere forse il maggiore impatto sulla cultura costituzionale tedesca del dopoguerra, a differenza dei liberal-democratici Fraenkel critica il monismo positivistico muovendosi in direzione di una concezione realistica della società, che ora è concepita non più come luogo dell'azione cooperativa degli individui, ma come momento del conflitto e della continua ricerca del compromesso tra i soggetti sociali. Tali idee proiettano la sua visione della democrazia «collettiva» direttamente all'interno delle teorie competitive della democrazia, rendendolo quasi un anticipatore del modello schumpeteriano³⁸. Anche nel caso di Fraenkel, il personalismo positivista veniva sostituito con una rivalutazione degli elementi concreti dell'ordinamento, del quale erano espressione le realtà locali e le altre libere forme associative, ma gli esiti ultimi risultavano molto differenti. Pertanto, sul calare degli anni Venti il clima culturale nella Germania weimariana è già molto mutato rispetto all'inizio del decennio, e l'esito della disputa tra formalisti e organicisti pare risolversi chiaramente a vantaggio

³⁶ Naumann, *Demokratie und Kaisertum*; Id., *Mitteleuropa*.

³⁷ Un aspetto importante della teoria preussiana è dato dalla nuova concezione del *Volkstaat*, fondato ora sul sistema delle autonomie locali. Un'ampia ricostruzione in S. Mezzadra, *La costituzione del sociale. Il pensiero politico e giuridico di Hugo Preuss*, Bologna, il Mulino, 1999.

³⁸ E. Fraenkel, *Kollektive Demokratie* (1929), ora in *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von H. Buchstein – R. Kühn, Baden-Baden, Nomos, 1999, Bd. I, pp. 343-357.

dei secondi. In questo contesto, due importanti opere – entrambe apparse nel 1928 – contribuirono a decretarne il successo: il saggio su *Costituzione e diritto costituzionale* di Smend, e la *Verfassungslehre* di Schmitt.

5. Rudolf Smend: la cittadinanza dall'integrazione.

La teoria costituzionale di Smend è divenuta celebre per via della sua dottrina della «integrazione», termine col quale egli identificava il processo attraverso il quale la molteplicità costitutiva della comunità sociale – con le parole di Hegel, potremmo dire la «società civile» (*bürgerliche Gesellschaft*) – si costituisce in unità, integrando la sua multiformità originaria (ovvero, il sistema delle differenze presenti nella società) nell'ordinamento comune che ne rappresenta l'unità politica. La costituzione è la struttura formale di un tale processo di carattere tanto sociale quanto politico, posto alla base della legittimità giuridica dello Stato. Dal punto di vista concreto, secondo Smend il risultato dell'integrazione si ritrova nel sistema dei valori comuni che caratterizzano i principi di base di ogni carta costituzionale, in seguito cristallizzati nel peculiare sistema dei diritti fondamentali.

Da parte formalista, già negli anni di Weimar alla prospettiva di Smend furono mosse varie critiche, tra le quali quelle di Kelsen ne rappresentarono forse il paradigma per eccellenza³⁹, ma anche Schmitt non esitò a prendere le distanze dalla teoria smendiana dell'integrazione, seppure in quell'atteggiamento di sincero rispetto che contraddistinse sempre il loro rapporto, di cui danno testimonianza le numerose citazioni della *Verfassungslehre* dedicate al giurista di Basilea⁴⁰.

L'idea dell'integrazione partiva da un fondamento che Smend definisce «personalistico», ma che più in generale si potrebbe ascrivere a un comunitarismo a sfondo etico, che pone al centro del proprio interesse l'essere umano come soggetto di relazioni e la sua esperienza di senso nel mondo. Si tratta di una *Sinnfrage* incentrata su un ideale «ordine di senso» (*Sinnordnung*) del mondo, che la «realtà della vita» (*Lebenswirklichkeit*), nella sua complessità, tende ad eclissare, ma che può essere ricostruito grazie all'esperienza del soggetto nel mondo. A ragione, sono stati sottolineati

³⁹ H. Kelsen, *Der Staat als Integration: eine prinzipielle Auseinandersetzung*, Wien, Springer, 1930; trad. it. di M. A. Cabiddu, *Lo stato come integrazione*, Milano, Giuffrè, 2001.

⁴⁰ Le origini del dialogo tra il giurista di Basilea e quello di Plettenberg risalgono al 1921, e numerose testimonianze dello stesso sono ora reperibili nel volume: C. Schmitt – R. Smend, *Auf der gefahrenvollen Strasse des öffentlichen Rechts'. Briefwechsel Carl Schmitt – Rudolf Smend (1921-1961)*, herausgegeben von R. Mehring, 2. Auflage, Berlin, Duncker & Humblot, 2012, pp. 17 sgg.

i presupposti fenomenologici – il riferimento dell'autore è in particolare a Theodor Litt (1880-1962)⁴¹ – di questa concezione del diritto quale oggetto concreto e vivente nella realtà storica. L'integrazione poggia quindi sull'*Erlebnis*, e si configura come un processo vitale che si compie nella società, e che è in grado di ricomporre le fratture interne a quest'ultima nella dimensione superiore della statualità, la quale appare inverata nella *Verfassung*.

Il principio di senso (*Sinnprinzip*) dell'integrazione, l'associazione unificatrice (*einigender Zusammenschluß*), non è quello dello stato in generale, ma quello della sua costituzione⁴².

Tre sono le forme dell'integrazione che Smend prevede nell'opera del 1928: 1) l'integrazione *personale*, che segue la linea tracciata dall'interpretazione weberiana del potere carismatico, e che pertanto vede le singole individualità come il soggetto primario dell'attività politico-sociale; 2) l'integrazione *funzionale*, che invece avviene in virtù dei processi procedurali presenti nelle organizzazioni parziali e nella società nel suo complesso (della quale la sede istituzionale primaria resta il parlamento); infine, 3) l'integrazione *materiale*, che procede grazie a simboli, miti e rituali.

Pertanto, l'integrazione nel suo complesso è una esperienza di appartenenza che poggia sull'unione dei cittadini in una realtà di tipo spirituale. Queste affermazioni, per molti versi di remota ascendenza hegeliana, non devono però far pensare che la visione dell'appartenenza politica propria di Smend coincida con un organicismo radicale, al pari di altre esperienze di quegli anni, e ancor più degli anni Trenta. Infatti, da questo punto di vista la dottrina dell'integrazione di Smend si colloca a metà tra individualismo e organicismo, riproponendo per alcuni versi una versione aggiornata della teoria dello spirito oggettivo. Anche in questo caso, non ci soffermeremo nell'analisi dettagliata dell'opera del giurista di Basilea, né ci interessa approfondire eventuali tensioni interne alla *Integrationslehre*, che nel corso degli anni saranno oggetto di rielaborazione da parte dello stesso Smend. Al contrario, vogliamo tentare di comprendere come, in un tale contesto teorico, si colloca la teoria della cittadinanza e quale possa essere il suo ruolo all'interno della teoria, allo scopo di formulare un telegrafico bilancio della

⁴¹ T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1919, 1926³.

⁴² R. Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928; trad. it. *Costituzione e diritto costituzionale*, a cura di F. Fiore – J. Luther, introduzione di G. Zagrebelsky, Milano, Giuffrè, 1988, p. 53.

posizione di Smend rispetto a quelle parallelamente sviluppate negli stessi anni nell'ambito della dottrina organicistica.

Nello scritto *Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht*, prolusione pronunciata nel gennaio 1933 in occasione delle celebrazioni in onore della Repubblica, pochi giorni prima della proclamazione del regime nazionalsocialista, Smend identifica le «garanzie dei diritti fondamentali» (struttura portante della moderna *Staatsbürgerschaft*) con i:

(...) diritti della «professione (*Beruf*) del cittadino» che è eticamente legato allo Stato, un cittadino la cui fedeltà alla costituzione doveva essere garantita di fronte al «disordine anarchico dei gruppi politici»⁴³.

Questo frammento – che polemizza con la degenerazione del partitismo che caratterizzò l'ultima fase politica della giovane repubblica tedesca – mi pare metta molto bene in luce l'idea smendiana del rapporto tra *Staatsbürgerschaft* e *Staatsangehörigkeit*. Frutto concreto dell'opera di integrazione costituzionale – che non più la ottocentesca ascrizione impersonale dell'appartenenza burocratica sulla base del freddo rapporto di dipendenza dalla comunità etnico-nazionale – la seconda resta sovraordinata alla prima, vale a dire l'appartenenza precede la titolarità dei diritti politici. Al contrario, questi ultimi trovano tanto il loro fondamento quanto la loro garanzia (poi formalizzata nel testo della Carta) dall'esperienza comunitaria attiva e partecipe in seno all'intero politico. Ma in quanto comunità storica determinata, un tale intero resta il corpo della nazione, che istituisce la base concreta entro la quale far valere quello stesso sistema di relazioni nel quale si sviluppa il «co-agire» (*Mithandeln*) del cittadino.

Nella nuova forma di Stato democratico-parlamentare, la cittadinanza (come ebbe a definirla nel 1927) rappresenta certamente un abbandono di quel «cittadino dormiente» (*schlafende Bürger*)⁴⁴ che caratterizzava l'esperienza nello Stato costituzional-liberale ottocentesco, in favore di una nuova forma sociale e partecipativa dell'individuo alle sorti della propria comunità, che si lascia alle spalle la «separatezza del cittadino nel suo vissuto individuale e nella particolarità del privato, in quanto l'integrazione è anzitutto il risultato di una “prestazione” dei cittadini, e la responsabilità di costoro deriva da (...) valori comuni condivisi, che fondano l'unità politica e lo stato come comunità solidale»⁴⁵.

⁴³ R. Smend, *Bürger und Bourgeois im deutschen Staatsrecht* (1933), in Id., *Staatsrechtliche Abhandlungen*, Berlin-Leipzig, Duncker & Humblot, 1955, p. 319.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ridola, *Stato e costituzione in Germania*, p. 117.

Tuttavia, la dottrina dell'integrazione di Smend non è in grado di separare le due funzioni, cittadinanza e *membership*, e tantomeno pensa a un primato dei diritti sull'appartenenza. La sua peculiarità è quella di ridisegnare il profilo della *Staatsangehörigkeit* secondo una concezione di tipo vocazionale dell'esperienza giuridico-politica, che assegna un ruolo fondamentale alla dimensione «prestazionale» implicita nel concetto di cittadinanza. Tuttavia, quest'ultima si basa ancora sull'appartenenza, vale a dire sul mutuo riconoscersi degli individui entro una comunità determinata che però è più ampia delle molteplici pluralità sociali dalle quali essi muovono.

6. *Carl Schmitt e l'elemento 'politico' nella costituzione.*

Come accadde a molti della nuova generazione di giuspubblicisti, anche per Schmitt la fuga dal formalismo (che, come chiarisce egli stesso, aveva caratterizzato la primissima fase della propria esperienza scientifica) ebbe come aspetto fondamentale l'interpretazione del concetto di popolo «democratico». In esso prende forma l'«elemento politico nella costituzione», che garantisce anche l'identificazione tra cittadinanza e appartenenza. Una tale idea, profondamente incentrata sulla questione del 'politico' come «decisione» – così com'era stata elaborata nella prima edizione del celebre scritto sul *Begriff des Politischen* (1927), poi successivamente riedita⁴⁶ – è presente in un capitolo fondamentale della *Verfassungslehre* (1928). Questa dimensione costituisce un palinsesto della dottrina costituzionale schmittiana⁴⁷, che si ripropone anche in seguito, quando nel secondo dopoguerra l'autore lavorerà soprattutto sul versante critico-polemico della sua teoria, rinunciando ad approfondire quella stessa concezione degli *ordinamenti concreti*, già in nuce nell'importante opera del 1928, dalla quale la visione organica dell'appartenenza democratica aveva preso le mosse e che segna la seconda fase – oppure terza, se si tiene conto dell'iniziale adesione al formalismo – del suo pensiero⁴⁸.

È importante sottolineare come la relazione tra pluralismo e organicismo, poli concettuali intorno ai quali si sviluppò gran parte del dibattito weimariano, in questi anni eserciti una influenza decisiva anche nella riflessione di

⁴⁶ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 3. Auflage, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1932; trad. it. *Il concetto di 'politico'*, in *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio – P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972.

⁴⁷ Cfr. A. Caracciolo, *Presentazione a Schmitt, Dottrina della costituzione*, pp. xx sgg.

⁴⁸ Il testo specifico a partire dal quale si fa risalire tale svolta è lo scritto *Staat, Bewegung, Volk*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1933; ma i suoi contenuti si trovano già tutti nella *Verfassungslehre*.

Schmitt. È stato sottolineato – credo con buone ragioni – come la sua intera ricostruzione dei presupposti della dottrina costituzionale di Weimar si sia quasi interamente sviluppata intorno a questa esigenza. Tra le numerose questioni oggetto della *Verfassungslehre* discutiamo solamente quella per noi più rilevante, ovvero il tema della democrazia e il suo rapporto con lo Stato. Come già detto, nell'elemento democratico Schmitt individua la quintessenza della natura politica della costituzione, ovvero quello stesso carattere *materiale* a suo giudizio oscurato dal formalismo.

La democrazia appare quindi il vero e proprio elemento *politico* nella costituzione moderna⁴⁹; ma qual è l'essenza di un tale elemento? Schmitt la individua nella «identità tra dominanti e dominati»⁵⁰. Questa identificazione, che ripropone l'ideale democratico proposto da Rousseau, cioè l'identità tra sovrano e suddito, per Schmitt chiarifica anche quella categoria della *omogeneità* di cui egli si era messo alla ricerca in quegli stessi anni. Infatti, se alla base dell'elemento democratico è posto il popolo, nella sua duplice dimensione di soggetto politicamente attivo e sovrano (ovvero, come *volontà generale*) e di soggetto passivo (in quanto totalità di coloro che sono *egualmente* sottoposti alla legge pubblica), allora il concetto di legittimità alla base dell'idea moderna di costituzione può trovare espressione reale unicamente nell'unità del popolo come elemento eminentemente politico.

L'uguaglianza democratica è essenzialmente omogeneità, e precisamente omogeneità del popolo. Se la democrazia deve essere innanzitutto una forma politica, esiste solo una democrazia del popolo e non dell'umanità⁵¹.

Si tratta di un elemento esplicitamente identitario, che costituisce ciò che Schmitt chiama anche «uguaglianza sostanziale»⁵²: esso coglie un aspetto fondamentale della democrazia (appunto, il suo carattere egualitario, l'«uguaglianza democratica») e ne costituisce il «presupposto essenziale»⁵³. A differenza di Marx, nel linguaggio schmittiano eguaglianza sostanziale si limita ad esprimere la completa identificazione tra uomo e cittadino; vale a dire, una perfetta integrazione dell'individuo particolare nella totalità della propria comunità politica, che lo rende un «eguale». In questo senso, appare chiara un'altra celebre affermazione di Schmitt, secondo la quale «il concetto centrale della democrazia è il popolo, non l'umanità». Una tale affermazione

⁴⁹ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 291.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 307.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

presuppone l'ideale della completa politicizzazione dell'umanità; ed è in tal senso che – contro i teorici dello Stato borghese di diritto, e quindi in polemica con le espressioni liberali e democratiche del costituzionalismo weimariano – Schmitt rilegge quell'antico ideale democratico, talvolta vagheggiato dallo stesso Rousseau, nel senso specificamente moderno dell'inevitabile tendenza all'allargamento del suffragio, ma arriva una teoria antagonista al repubblicanesimo democratico. Infatti, in democrazia tutti debbono poter essere considerati come uguali; di conseguenza, «non è sufficiente che la maggioranza dei cittadini attivi 'regni', quanto piuttosto che la gran massa della popolazione abbia inoltre i diritti politici»⁵⁴. In questo caso, la richiesta di Thoma (o di un Naumann) di allargamento delle libertà personali a «tutti gli appartenenti al popolo»⁵⁵ viene sì ripresa, ma trasformata in una visione della cittadinanza democratica strutturalmente legata all'appartenenza all'unità politica; dunque, vincolata alla dimensione organica, e in ultima analisi risolta nell'omogeneità di ciò che Schmitt chiama «identità democratica»⁵⁶.

La parola «identità» – scrive Schmitt – è utile nella definizione della democrazia perché indica la completa identità del popolo omogeneo, comprensiva cioè tanto dei governanti quanto dei governati (...). Con la parola «identità» è indicata l'effettività dell'unità politica del popolo (...)⁵⁷.

L'identità democratica si basa sulla concezione che tutto quanto entro lo Stato si trova nell'attività del potere statale e nel governo resta *entro* l'omogeneità sostanziale⁵⁸.

La distinzione fondamentale tra governanti e governati, attribuita all'astrattezza e agli schematismi del normativismo, ma sulla quale in effetti si basa la dottrina dei diritti fondamentali elaborata dal costituzionalismo moderno⁵⁹, è risolta da Schmitt nella logica della rappresentanza politica che esprime quella stessa *complexio oppositorum* di natura teologico-politica posta all'origine di ogni teoria dello Stato. In questo senso, «governanti

⁵⁴ *Ibidem*, p. 294.

⁵⁵ R. Thoma, *Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*, in *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber*, herausgegeben von M. Palyi, München-Lepzig, Duncker & Humblot, 1923, Bd. II, p. 43. Cfr. Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 288.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 331.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 308.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 311.

⁵⁹ Sulle sue origini in Germania cfr. R. Thoma, *Rechtsstaat – Demokratie – Grundrechte. Ausgewählte Abhandlungen aus fünf Jahrzehnten*, herausgegeben von H. Dreier, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

e governati possono differenziarsi solo entro l'omogeneità costante del popolo»⁶⁰. Pertanto, l'interpretazione radicale della teoria rousseauiana della sovranità permette a Schmitt di sviluppare una propria concezione della cittadinanza posta agli antipodi della tradizione del costituzionalismo liberale. Al contempo, appropriandosi dei presupposti del repubblicanesimo democratico, già nella *Verfassungslehre* egli indica chiaramente la direzione politica di questa teoria, e che di lì a poco confluirà nelle dottrine dello Stato totale.

Il discorso di Schmitt può essere sintetizzato nel modo seguente: se la democrazia è un «dominio della maggioranza», basato sul presupposto che tutti devono poter essere considerati politicamente attivi⁶¹, tali «tutti» non potranno che essere coloro che appartengono al popolo omogeneo; in tal modo, l'autentica volontà democratica tenderà a identificarsi con l'unanimità (peraltro, anche questo un tema nient'affatto estraneo a Rousseau)⁶². Per questa ragione, oltre alla spinta verso il suffragio universale maschile e femminile, e all'abbassamento dell'età elettorale, tra le tendenze generali prodotte dallo sforzo di «realizzare l'identità democratica» Schmitt annovera anche il «valore determinante di una maggioranza quanto più grande possibile di votanti»; ovvero, la ricerca di un «avvicinamento all'ideale dell'unanimità»⁶³. Ma si tratta di un ideale che egli declina nella forma del consenso plebiscitario⁶⁴. In queste pagine della *Verfassungslehre* viene dunque apertamente esplicitato il contrasto tra le due possibili declinazioni del concetto di democrazia. Se è chiara l'identificazione tra costituzionalismo e Stato borghese di diritto, l'apprezzamento per l'elemento democratico nella costituzione indica in modo altrettanto esplicito quale sia il suo esito all'interno della teoria politica e in quella delle forme di governo. Non occorre qui nuovamente precisare la distanza di questa concezione con la teoria dello Stato costituzionale democratico; più utile è invece mettere a fuoco il profilo che il concetto di cittadinanza acquista nella prospettiva schmittiana.

7. *Cittadinanza, uguaglianza democratica e appartenenza.*

Alla democrazia politica – scrive Schmitt – non risulta estranea la distinzione tra gli uomini: infatti, accanto alla distinzione fondamentale tra governanti e governati continuano a sussistere le differenze economico-sociali,

⁶⁰ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 309.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 294-295.

⁶² *Ibidem*, p. 331.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Sul tema cfr. F. Mercadante, *La democrazia plebiscitaria*, Milano, Giuffrè, 1974, pp. 63-152.

oppure banalmente naturali; ma ciò che rileva dal punto di vista politico è il presupposto identitario dell'«appartenenza a un determinato popolo»⁶⁵, e dunque l'omogeneità politica, cioè il concetto che ne sta alla base e che, a sua volta, rinvia all'uguaglianza democratica. Qui compare anche la definizione peculiare della *Staatsangehörigkeit*, per la quale è vero che Schmitt mantiene una certa latitudine interpretativa, ma che resta strettamente legata ad ascrizioni identitarie come le «idee di razza comune, fede, destino comune e tradizione»⁶⁶. È importante notare come, se le prime due forme identitarie saranno inesorabilmente abbandonate con tracollo della Germania nazionalsocialista, le ultime due – quelle di comunità di destino e di tradizione – entreranno invece a far parte integrante della definizione del «popolo tedesco» accettata dalla Germania di Bonn e del *Grundgesetz*, quale momento di auto-rappresentazione collettiva della propria identità.

Dal presupposto identitario dell'appartenenza consegue che: «chi non è cittadino, non entra in considerazione riguardo a questa eguaglianza democratica». Sono dati così due caratteri specifici dell'idea di cittadinanza 'organica' schmittiana: 1) la prima riguarda la scissione tra *citoyen* (*Staatsbürger*) e *bourgeois*, sulla scorta di una celebre linea di pensiero politico che va da Rousseau a Marx, passando per Hegel; 2) la seconda fa riferimento alla relazione con l'elemento della *nazionalità*.

Partiamo dal primo. Collocato in quella scissione, il concetto di cittadinanza riacquista il suo profilo antico, dove il cittadino (*polités*) era in primo luogo un pubblico funzionario, e l'esercizio del voto non era annoverato tra i diritti soggettivi – come poi nello Stato liberale di diritto – ma era considerato una «pubblica funzione», e pertanto se ne poteva sottolineare la doverosità, piuttosto che la libera disponibilità⁶⁷. Per questa ragione, aspetti importanti del diritto elettorale democratico moderno (come il segreto elettorale) sono criticati apertamente, mentre la cittadinanza organica pare implicare, quale corollario al diritto, l'obbligo al voto⁶⁸: sono tutti principi che troveranno una triste applicazione negli Stati totalitari.

Il secondo carattere ha a che fare con ciò che Schmitt sviluppa sotto il tema della «democrazia nazionale»⁶⁹; in quest'ultimo caso, troviamo i riferimenti più interessanti per il nostro argomento. Infatti, l'uguaglianza democratica non impedisce di riconoscere allo straniero alcuni diritti privati, ma

⁶⁵ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 298.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 334.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 333-334.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 303.

limita ai soli membri del popolo l'appartenenza alla comunità politica. In questo senso, Schmitt sottolinea come la stessa Costituzione di Weimar aveva esplicitamente contemplato il presupposto dell'omogeneità a fondamento del principio di uguaglianza, laddove l'art. 109 affermava che: «non tutti gli uomini, ma 'tutti i tedeschi sono uguali davanti alla legge' (*Alle Deutschen sind vor dem Gesetze gleich*)»⁷⁰. Il carattere esplicitamente nazionale, che persino la costituzione repubblicana del 1919 aveva dovuto riconoscere, rappresentava per Schmitt la prova tangibile dell'esattezza della propria teoria della cittadinanza organica. I diritti fondamentali divengono perciò non i presupposti di un ordinamento secondo i principi della costituzione, ma gli effetti dell'identificazione democratica e dell'appartenenza al popolo, il quale, nella misura in cui si dà un'esistenza politica, è sempre anche *nazione*. Il caso eminente tra tutti i diritti di cittadinanza, l'eguale diritto di voto (pertanto, il principio del suffragio universale) non costituisce un «contenuto» dell'uguaglianza democratica, bensì «la conseguenza di un'uguaglianza presupposta», ovvero ciò che Schmitt chiama *eguaglianza sostanziale*.

Solo perché tutti i cittadini sono presupposti come eguali, essi devono avere voto eguale, suffragio universale ecc. Queste eguaglianze [*sci.* «eguaglianza della legge» (i.e. eg. giuridica), voto eguale, suffragio universale (i.e. eg. politica), servizio militare obbligatorio, eguale accesso agli uffici pubblici ecc., ndr] sono casi di applicazione, ma non l'essenza dell'eguaglianza democratica. Altrimenti la democrazia politica sarebbe una mera finzione e si baserebbe sul fatto che i cittadini sono trattati *come se* [cors. mio] fossero eguali [come per Schmitt fa la teoria dello stato borghese di diritto, ndr] (...). Da ciò non può essere derivata l'essenza della democrazia⁷¹.

Ancora una volta emerge distanza non solo con il costituzionalismo liberale classico, ma anche con quello liberal-democratico⁷², laddove quest'ultimo fonda la legittimazione dei diritti politici universali sulla base di una idea di eguale considerazione e rispetto per ogni persona, mentre Schmitt lo declassa al rango di «sottospecie di democrazia»⁷³. In ogni caso, Schmitt finisce col cogliere un elemento importante dell'idea di appartenenza democratica che solo molto più tardi sarà espressamente posto a tema da parte della teoria

⁷⁰ *Ibidem*, p. 298.

⁷¹ *Ibidem*, p. 299.

⁷² Da parte propria, Thoma aveva definito la democrazia come una forma di Stato in cui il «suffragio universale» è il «fondamento del tutto» (Thoma, *Der Begriff der modernen Demokratie*, p. 44; cfr. Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 296). Cfr. Thoma, *Die juristische Bedeutung der Grundrechtliche Sätze der deutschen Reichsverfassung*; Id., *Das System des Subjektiven öffentlichen Rechten und Pflichten*, pp. 607 sgg.

⁷³ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 288, p. 295.

democratica, davanti all'attuale crisi della cittadinanza marshalliana e della sua concezione dell'appartenenza⁷⁴. Tuttavia, i termini entro i quali egli pone la questione dell'appartenenza politica, nonché la sua conseguente conclusione in favore di un pericoloso organicismo, credo non lascino spazio ad alcun tentativo di riabilitazione teorica. Come accennavo poc'anzi, il senso più chiaro degli esiti ultimi di una tale teoria dell'elemento politico nella costituzione può essere ritrovato proprio nella concezione della nazionalità, nelle sue conseguenze sulla tutela dei diritti e delle libertà dei singoli (oggi diremmo nella sfera dei diritti umani) e in quella delle libertà dei popoli.

Anche su questo piano si mostra la dimensione radicalmente realistica della filosofia politica schmittiana, che alla visione «ideale» della democrazia⁷⁵ oppone la propria concezione «politica»⁷⁶. Secondo Schmitt, una tale dimensione appare esplicitamente fin dalla *Dichiarazione universale* francese del 1789, in quanto, a dispetto dell'universalismo nelle sue affermazioni di principio, dal punto di vista politico essa «presupponeva la nazione francese come grandezza storicamente data»⁷⁷. Davanti alle questioni di diritto internazionale e di appartenenza nazionale, la democrazia come principio politico formale e procedurale si eclissa definitivamente, per lasciare spazio alla sola *Realpolitik*, fino a legittimare pratiche quali la denazionalizzazione, la privazione dei diritti, l'annessione ecc., peraltro ampiamente praticate da molti Stati già nella prima metà del XX secolo⁷⁸.

La Francia rivoluzionaria ha perciò inaugurato quel prototipo di democrazia nazionale che ha dominato l'Ottocento europeo, e nel quale la nazione rappresenta un elemento identitario caratteristico.

La sostanza dell'eguaglianza, che è proprio di tutte queste istituzioni [cfr. *supra*], si trova qui nell'elemento nazionale. Il presupposto di questa specie di democrazia è l'omogeneità nazionale (...).

Se la nazione si è intesa come sostanza dell'uguaglianza democratica, da ciò derivano conseguenze pratiche di specie particolare (...). Uno stato nazionalmente omogeneo appare allora come qualcosa di normale; uno stato a cui manca questa omogeneità, ha qualcosa di anormale, che minaccia la pace⁷⁹.

⁷⁴ Benhabib, *The Rights of Others*, trad. it. pp. 137 sgg.

⁷⁵ K. Beyerle, *Die Verfassung des Deutschen Reiches*, München, Verl. der 'Politischen Zeitfragen', 1919.

⁷⁶ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 296.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 303.

⁷⁸ Cfr. H. Arendt, *The Burden of Our Time*, London, Secker & Warburg, 1951; trad. it. di A. Guadagnin, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004.

⁷⁹ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 303.

Nel caso dell'appartenenza democratica moderna la nazionalità è dunque il *principium individuationis*; vale a dire, il principio che specifica la particolare «coscienza politica» del popolo⁸⁰. Ciò non toglie che lo stesso popolo non possa trovare una specificazione di altro tipo, adatta al particolare momento storico: qualcosa del genere avverrà quando negli anni del Terzo Reich la teoria degli ordinamenti concreti proposta da Schmitt si intersecherà col biologismo razzista. Lasciamo qui interamente da parte ogni giudizio sull'effettiva corrispondenza della posizione schmittiana con le prospettive totalitarie: com'è noto, la discussione tra gli interpreti è stata molto lunga e in parte è ancora aperta⁸¹; ma, per come si presentano i testi, una sua rielaborazione in tal senso mi pare resti tra le possibilità.

Verso questa direzione giocano alcuni elementi espliciti, allorché le due dimensioni della cittadinanza moderna finiscono per incrociarsi. Schmitt non esita ad affermare il primato della forma sostanziale dell'identità democratica (ovvero, l'appartenenza nazionale) a scapito della dimensione della partecipazione politica e dei diritti ad essa connessi. Se l'essenza della omogeneità del popolo è rintracciata nell'elemento nazionale, allora da un lato la disomogeneità etnica di uno Stato risulta una patologia⁸², dall'altro il fatto di essere *soggetto* di diritti appare strettamente subordinato a una tale omogeneità. Da ciò consegue anche l'indifferenza, e forse la condiscendenza, con la quale Schmitt descrive le pratiche di sottrazione di diritti a quanti sono politicamente «stranieri». In queste pagine ritroviamo non tanto lo Stato-leviatano della prima modernità, quanto lo Stato-organismo politico ottocentesco: è solamente in quest'ultimo caso che la nazione diviene un

⁸⁰ *Ibidem*; cfr. p. 298.

⁸¹ Cfr. H. Hofmann, *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010⁵, pp. 168 sgg. (del volume è ora disponibile una trad. it. a cura di R. Miccù, *Legittimità contro Legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1999); R. Mehring, *Pathetisches Denken. Carl Schmitt Denkweg am Leitfaden Hegels*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989, pp. 111-113. Iniziata su questi temi (cfr. C. Schmitt, *Principi politici del nazionalsocialismo*, scritti scelti e tradotti da D. Cantimori, prefazione di A. Volpicelli, Firenze, Sansoni, 1935), e successivamente ripartita con la fortunata traduzione in silloge de *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio – P. Schiera, Bologna, il Mulino, 1972, in Italia la *Schmitt-Forschung* si è progressivamente concentrata sulla dimensione teorica che dominerà l'ultima fase della riflessione schmittiana, o anche sulla prospettiva della teologia politica: tra i molteplici contributi, cfr. P. P. Portinaro, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Comunità, 1982; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere: la teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990; C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996.

⁸² Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 303.

elemento fondamentale del politico, all'indomani del 1789 (una data, infatti, alla quale Schmitt fa riferimento come uno spartiacque nella storia dell'idea di costituzione). Con l'insorgere della «democrazia nazionale» il principio sostanziale dell'appartenenza diviene il «presupposto della pace e il 'fondamento del diritto internazionale'»⁸³. E si noti come ciò segni una visibile distanza dal *cuius regio, eius religio* sancito definitivamente a Vestfalia.

L'affermazione del principio della nazionalità quale base sostanziale della statualità moderna porta con sé anche una propria modalità di risoluzione delle controversie legate all'appartenenza, rappresentate dai conflitti nazionali intra-statali. Tali soluzioni sono distinte da Schmitt in «pacifiche» e «non-pacifiche»; a loro volta, le prime comportano due diverse possibilità: quella della secessione, che egli chiama «separazione pacifica»⁸⁴ – una modalità che Will Kymlicka ha descritto come una specifica forma di gestione della politica multiculturale di fronte alla multinazionalità⁸⁵ –, oppure l'«assimilazione pacifica e graduale alla nazione dominante»⁸⁶. In tal caso, siamo interamente al di fuori dai principi della cittadinanza multiculturale, la quale resta invece una proposta della teoria liberale di fronte alla necessità di garantire il riconoscimento dei diritti delle minoranze nello Stato sovrano.

Un ultimo tema interessante che ritroviamo in queste pagine della *Verfassungslehre* riguarda l'istituto della protezione internazionale. Si tratta di uno strumento fondamentale per lo *ius gentium* contemporaneo, che negli anni in cui Schmitt redigeva l'opera compiva i suoi primi ma importantissimi passi, dopo i disastri del primo ventennio del secolo. Anche in questo caso, Schmitt rifiuta strumenti giuridici costruiti su forti assunzioni normative, negando con essi anche un vero e proprio «diritto» alla nazione⁸⁷ e ritrovando nella protezione internazionale nient'altro che una generica tutela esistenziale e «umanitaria» di individui singoli⁸⁸. Si tratta di espressioni

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 304.

⁸⁵ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1996; trad. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 321-322.

⁸⁶ Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 304.

⁸⁷ In Italia, una tesi di questo tipo era già stata fatta propria da Giovanni Gentile, in polemica col nazionalismo democratico: G. Gentile, *I profeti del risorgimento italiano* (1923), in Id., *Opere*, Firenze, Sansoni, 1944, vol. XXVI, p. 108.

⁸⁸ «La protezione delle minoranze oggi esistente nel diritto internazionale (...) cerca di garantire una via pacifica. Ma la minoranza nazionale non è qui protetta come nazione; di fronte alla nazione dominante essa non deve avere in quanto nazione diritti politici, poiché altrimenti insieme con il principio di nazionalità verrebbe soppresso anche il principio dello Stato democratico» (Schmitt, *Verfassungslehre*, trad. it. p. 304).

molto forti, che anticipano i peggiori eventi del XX secolo. L'assimilazione resta così la via pacifica per eccellenza per giungere al perfezionamento dell'identità democratica; in alternativa, non v'è che la via violenta, che prevede pratiche come la denaturalizzazione, la deportazione o l'oppressione e «simili mezzi radicali» che mirano all'«abolizione dell'elemento straniero», dei quali si riportano vari esempi (come l'accordo greco-turco del 1923)⁸⁹.

Un'ultima conseguenza dello sviluppo dell'elemento politico nella costituzione è data dalla condizione dello straniero, che anche in questo caso menziona pratiche tristemente celebri. Sono da segnalare quei «metodi per realizzare l'omogeneità» che ancora oggi non hanno abbandonato le agende della politica statuale, e in primo luogo la legislazione di «controllo dell'immigrazione straniera», che per Schmitt significa soprattutto la protezione dall'elemento etnicamente estraneo. Ad essa si accompagnano tutti i «metodi di dominazione dei Paesi con popolazione eterogenea», come «colonie, protettorati, mandati, trattati di intervento»⁹⁰. In questo caso, i paesi dominati restano formalmente «esteri» e dunque i loro popoli «non [acquistano] la cittadinanza del paese dominante»⁹¹. Infine, si aggiungono misure protezionistiche nel campo dell'economia e del mercato del lavoro, e infine le ricordate misure di denazionalizzazione e di espatrio forzato che – scrive Schmitt – rappresentano «la prassi più recente del diritto di cittadinanza»⁹². Come si è visto, in Germania le modifiche normative che arriveranno nel 1935 si inseriscono in una «prassi» politica già ampiamente praticata.

L'insieme di queste misure tratteggia nient'altro che la riformulazione del principio teorico della *Staatsangehörigkeit*, operata dal punto di vista di un autore proveniente da una cultura politica conservatrice che diviene fortemente 'autoritaria'; tuttavia, bisogna sottolineare come tutto ciò si assesti nel solco della propria tradizione giuridica, che per alcuni versi coinvolge l'intero impianto della *Staatslehre* tedesca di almeno un secolo precedente. È importante però comprendere che per lo Schmitt degli anni di Weimar riconoscere il valore eminente dei diritti umani significava andare in direzione diametralmente opposta non solo al decisionismo, ma anche al principio democratico, avendolo egli riformulato in chiave integralmente organicistica. Pertanto, «l'omogeneità democratica» dimostra «il contrasto della democrazia in quanto principio politico-formale rispetto alle idee liberali di libertà ed uguaglianza del singolo con ogni altro uomo». Da ciò

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem*, p. 305.

⁹² *Ibidem*, p. 306.

l'opposizione dell'uguaglianza democratica tanto con la libertà individuale della tradizione liberale, quanto con l'uguaglianza universalistica, che sta alla radice del repubblicanesimo democratico. Collocata sul «terreno della vita pubblica e del diritto pubblico», la «generale uguaglianza umana» pri- verrebbe uno Stato democratico «della sua sostanza»⁹³.

Forse nessun'altra opera più della *Verfassungslehre* rende espliciti i presupposti politici del pensiero giuridico schmittiano: egli voleva rispondere alla crisi della cultura di Weimar, ma come altre figure notevoli della scienza giuridica tedesca di quegli anni (si pensi a Larenz, per fare solo un nome) finì con l'esserne travolto, riconducendo le premesse democratiche del nuovo costituzionalismo tedesco a esiti totalizzanti ed esasperatamente olistici, che in ultima analisi finivano per sottovalutare l'importanza del costituzionalismo moderno, e forse non coglierne l'essenza. Partendo dall'esperienza di Weimar come un caso di studio, la sua dottrina della costituzione portò invece alle estreme conseguenze quegli stessi presupposti stato-centrici che fin dal XVII secolo avevano identificato la variante germanica del giusnaturalismo, arricchendola di contenuti tecnicamente innovativi, come l'idea della materialità politica dell'ordinamento, che però provenivano da una concezione della politica estranea alla tipologia del costituzionalismo sviluppatosi nelle varie stagioni della modernità.

8. Conclusioni.

Dal nostro *excursus* sul pensiero costituzionale degli anni di Weimar possiamo trarre alcune considerazioni generali, che riassumerei nei seguenti punti.

1) Ciò che contraddistinse l'esito di quel dibattito, che prendendo atto della fine del vecchio ordinamento a base sociale aristocratica poneva al centro la fondamentale questione del pluralismo, fu una visione prevalentemente monista della realtà politica, nella quale si rispecchiava anche la dottrina costituzionale. Naturalmente, un tale monismo finiva per essere declinato secondo prospettive differenti, come lo furono da un lato l'ordinamentalismo di Anschütz e di Thoma, dall'altro l'organicismo di Smend e dello stesso Schmitt: in entrambi i casi, le due parti in conflitto finivano per ricondurre la concezione della democrazia politica a una democrazia «nazionale». A una tale prospettiva, riconducibile a una forma di comunitarismo fondato sulla base dello Stato-nazione (anche quando valorizzava al massimo il pluralismo, facendo forza sul principio federalistico), non era estranea neppure al terzo partito, quello dei liberali non ostili alla democra-

⁹³ *Ibidem*.

zia politica, come Naumann e soprattutto Preuss. In tal modo, l'esperienza della democrazia parlamentare di Weimar interpretò appieno quel modello di repubblicanesimo franco-tedesco che ancora oggi resta uno degli oggetti di indagine più problematici per la teoria politica, mentre i suoi critici portarono alle estreme conseguenze i caratteri olistici di lungo periodo che la *Staatslehre* aveva conservato.

2) Uno studioso italiano di sicuro valore, Gustavo Gozzi, ha messo in rilievo questo tratto dominante della cultura costituzionale tedesca, parlando di una certa 'obsolescenza' del concetto di cittadinanza elaborato in Germania nel corso del Novecento, nella misura in cui essa appare sostanzialmente legata alla dottrina dello Stato di diritto del secolo precedente⁹⁴. Su questa stessa posizione si attesta anche il giudizio di Benhabib, una interprete di orientamento culturale molto diverso, la quale sottolinea con forza il fatto che nella decisione del 1990: «la Corte si attiene ancora al modello classico della cittadinanza secondo il quale i diritti di partecipazione democratica e la nazionalità sono tra loro strettamente vincolati», anche se – aggiunge l'autrice – «nell'evidenziare la legittimità procedurale di un mutamento delle leggi che disciplinano la naturalizzazione degli stranieri, la Corte riconosce anche il potere del sovrano democratico di modificare la propria autodefinizione»⁹⁵. E quest'ultimo aspetto presuppone un ripensamento radicale dei presupposti teorici del concetto di cittadinanza rispetto alla sua storia concettuale, più o meno recente, sulla quale qui non possiamo soffermarci.

Certamente, a influenzare quella concezione della cittadinanza che i nostri due autori definiscono «obsoleta» entra in gioco quella stessa visione tendenzialmente monistica dell'identità politica di cui si diceva, dietro la quale sta la concezione ottocentesca dell'appartenenza a un popolo omogeneo (o presunto tale), per quanto essa possa trovare nuove formulazioni nelle idee di integrazione sociale, di diritti economici, come avviene col diritto al lavoro di Neumann, oppure di «stato sociale democratico», come accade in

⁹⁴ Gozzi, *Democrazia e diritti. Germania*, pp. 198, 218. In questa storia, importante è il riferimento a Lorenz von Stein (1815-1890): cfr. E.-W. Böckenförde, *Lorenz von Stein als Theoretiker der Bewegung von Staat und Gesellschaft zum Sozialstaat*, in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verwaltungsgeschichte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991, pp. 170-208. Una esaustiva ricostruzione generale in M. Stolleis, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. II, *Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft*, München, Beck, 1992; cfr. inoltre il lontano ma tuttora valido M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, Giuffrè, 1979.

⁹⁵ Benhabib, *The Rights of Others*, trad. it. p. 164.

Heller, in quanto generale ripensamento dello Stato moderno nella forma dello Stato sociale di diritto. Tuttavia, mi pare indubbio che questa *empasse* della cittadinanza moderna abbia pregiudicato anche quel dibattito sul pluralismo iniziato con la costituzione del 1919, e precipitato nel regime del 1933. Ciò spiega il fatto che, in aperta opposizione all'idea di una cittadinanza imperniata sull'appartenenza organica, sul calare del XX secolo molti teorici politici contemporanei – e prima di loro filosofi del calibro di Jürgen Habermas – abbiano tentato di sviluppare un nuovo paradigma di *Staatsbürgerschaft*, teoreticamente incentrato sulla valorizzazione del multiculturalismo e su una nozione intersoggettiva dell'identità politica, allo scopo di raggiungere quella stessa risignificazione del rapporto tra identità e diritti auspicata da Benhabib⁹⁶.

3) C'è infine una terza questione, che riguarda il modo in cui la tradizionale sovrapposizione tra *ethnos* e *demos* è stata posta in discussione dal processo di integrazione europea, e in modo particolare a partire dal Trattato di Maastricht (1992), che rende istitutiva quella realtà politica postnazionale che, da quel momento in poi, è divenuta l'Unione europea. Ad essa si deve ciò che oggi conosciamo come 'cittadinanza europea', ovvero, una forma di cittadinanza sovranazionale che muove proprio dalla disarticolazione di quelle antiche identità; in tal modo, i nuovi processi transnazionali mettono in crisi l'idea stessa di un'appartenenza esclusiva dalla quale avrebbero origine tutti i diritti. L'altissimo livello di complessità prodotto da un tale processo è sotto gli occhi di tutti; tuttavia, non si può negare che, al netto di tutti i problemi, un mutamento così consistente abbia rappresentato una occasione importante e inaspettata per il futuro politico del continente europeo e, in un senso più esteso, per la promozione dei diritti nel nuovo millennio.

Ricostruire quel vecchio dibattito degli anni di Weimar è allora importante, se non altro per maturare una consapevolezza chiara e distinta di come il percorso che in Europa ci ha condotti alla democrazia sia stato lastricato – oggi pare quasi banale affermarlo – da severe asperità, e di come lo stesso significato della parola 'democrazia' abbia mostrato più di un'ambiguità nel corso della sua storia. Alla loro chiarificazione la scienza giuridica e la teoria politica del secolo appena trascorso hanno fornito un contributo importante che sarebbe bene non dimenticare, sia per quel che riguarda la tipizzazione dogmatica, sia per la riflessione storico-critica, e persino per la posta politica in gioco.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 165-169.

MAURO LENCI

DEMOCRAZIA E CITTADINANZA NEL PENSIERO POLITICO
DI ALBERTO MARIO

Una delle questioni rilevanti che aveva diviso il campo dei democratici durante il Risorgimento era stata certamente quella, come avrebbe riconosciuto Giuseppe Montanelli, dell'«accoppiamento della democrazia e della libertà», problema questo che senza dubbio era stato al centro del dibattito politico ottocentesco in Europa ed in America¹. In tal senso, nel pensiero politico di Alberto Mario, scorgiamo uno degli esiti della parabola che porterà finalmente all'unione indissolubile dei due termini, dando il via ad una tradizione che, se pur minoritaria, avrebbe rivestito una straordinaria importanza nello scenario politico italiano, contribuendo a ricollegarlo con i dibattiti europei più avanzati.

Per ben comprendere il rapporto tra democrazia e cittadinanza nel pensiero politico del garibaldino Alberto Mario, inseriremo la sua vicenda intellettuale nel quadro di due contesti diversi che si sovrappongono, ed in cui, il secondo, va a restringere ed approfondire il campo d'indagine rispetto al primo. Da una parte, cioè, allargando lo sguardo al periodo generale delle lotte e delle dispute ideologiche risorgimentali, a partire dal periodo che precedette la prima guerra d'indipendenza per arrivare sino alla breccia di Porta Pia, periodo in cui operò attivamente il patriota di Lendinara, e che vide emergere, in modo impellente, il problema democratico in relazione alla questione nazionale². Dall'altra, circoscrivendo la nostra indagine ad un particolare momento storico, che Fulvio Cammarano, nell'ambito di un contesto europeo allargato di maggiore liberalizzazione e democratizzazione,

¹ In G. Spadolini, *Un dissidente del Risorgimento: Giuseppe Montanelli*, Firenze, Le Monnier, 1962, p. 83. M. Lenci, *From Republic to Representative Democracy: Some Observations on the Use of the Word "Democracy" in Italian Political Thought between 1750 and 1861*, in *Democracy and Risorgimento*, a cura di M. Lenci – C. Calabrò, Pisa, ETS, 2011, pp. 21-58.

² M. Lenci, *L'idea di cittadinanza nel pensiero politico dei moderati italiani, 1815-1861*, in *Cittadinanze nella storia dello stato contemporaneo*, a cura di M. Aglietti – C. Calabrò, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 109-120.

ha definito il bivio italiano tra il 1876 e il 1880³. Quegli anni videro la fondazione, da parte di Garibaldi della Lega della Democrazia, e la pubblicazione del giornale quotidiano ad essa legato e diretto dallo stesso Mario dal 1880 al 1883, anno della sua morte⁴. Tali iniziative vanno collocate in riferimento alla creazione del governo Cairoli ed alla spaccatura del fronte democratico, radicale e repubblicano, sulla possibilità, o meno, di riformare la monarchia⁵; esse contribuirono a delineare i contorni di una cittadinanza pienamente democratica, liberale ed aperta verso l'acquisizione dei diritti sociali.

In via preliminare diciamo che, i concetti di democrazia e cittadinanza, come ho avuto modo di precisare in altre occasioni, vanno qui intesi come «un sacco vuoto», secondo la fortunata metafora proposta dall'antropologo Francesco Remotti, la quale suggerisce come le convinzioni cognitive dello storico debbano collocarsi alle spalle delle procedure euristiche e non al loro interno, invitandoci ad esplorare un campo semantico più vasto, a cercare parole, espressioni lessicali o altri concetti che siano riconducibili, almeno in parte, a quelli di democrazia e cittadinanza⁶; in concreto ci invita a prendere in considerazione, nel caso specifico del pensiero politico di Alberto Mario, termini come libertà civile e politica, diritti civili, politici o sociali, suffragio universale, sovranità popolare, popolo e nazione, governo rappresentativo e questione sociale, per citare alcuni di quelli più significativi.

Dal 1843, anno della pubblicazione del *Primato* di Vincenzo Gioberti, prese avvio in Italia il dibattito sulla questione nazionale, il quale contribuì a creare una sorta di embrionale opinione pubblica comune ai vari 'Staterelli' della penisola⁷; tra le pieghe di quella polemica emerse con forza anche il tema della democrazia, una parola che non poteva più essere evitata e che toccava in profondità le corde stesse del processo di unificazione e la sua legittimazione, specialmente dopo il fallimento della prima guerra d'indipen-

³ F. Cammarano, *Liberalismo e democrazia: il contesto Europeo ed il bivio italiano (1876-80)*, in *La democrazia radicale nell'Ottocento europeo. Forme della politica, modelli culturali, riforme sociali*, a cura di M. Ridolfi, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 159-188.

⁴ F. Leoni, *Storia dei partiti politici italiani*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2001, pp. 194-197; M. De Nicolò, *L'avvento di una cittadinanza repubblicana e i "placidi tramonti" del Regno: la «Lega della democrazia», «Dimensioni e problemi della ricerca storica», I (1997)*, pp. 201-237; A. Scirocco, *Garibaldi e la Lega della Democrazia*, in *Garibaldi e il socialismo*, a cura di G. Cingari, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 121-145.

⁵ Cammarano, *Liberalismo e democrazia*, p. 170.

⁶ P. Costa, *La cittadinanza: un "Geschichtlicher Grundbegriff"?*, in *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, a cura di S. Chignola - G. Duso, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 255-256.

⁷ L. Cafagna, *Cavour*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 138.

denza nel 1848. La questione della democrazia venne ad avvilupparsi sempre più con la questione dell'identità nazionale, non essendo concepibile la prima su altra base che non fosse quella di una certa omogeneità linguistica e culturale. Il discorso che proprio Gioberti avrebbe fatto alla Camera in occasione della formazione del suo ministero il 18 dicembre 1848, un ministero che voleva riprendere le ostilità contro l'Austria, dopo l'armistizio di Salasco, divenne esemplificativo del nuovo ruolo che la parola democrazia era venuta ad assumere nel contesto italiano. Per Gioberti essere democratici significava innalzare la plebe alla dignità del popolo, rispettare l'uguaglianza dinnanzi alla legge, curare l'interesse della metropoli come quello delle province, costituire una guardia nazionale a difesa della libertà. «La democrazia intesa in questi termini», continuava Gioberti, non poteva «ingelosire nessuno»:

Essa è la sola che risponda al suo nome e sia degna veramente del popolo, come quella che virtuosa, generosa, amica dell'ordine, della proprietà, del trono, è alienissima dalla licenza, dalle violenze, dal sangue; e non che ripulsar quelle classi che in addietro chiamavansi privilegiate, stende loro amica la mano, e le invita a congiungersi seco nella santa opera di salvare e felicitare la patria⁸.

Nel *Rinnovamento* del 1851, Gioberti avrebbe affermato che era stato «il ripudio delle idee democratiche» ad ostacolare ed immiserire «le dottrine e le opere del Risorgimento»⁹. Egli avrebbe rinfacciato a Massimo d'Azeglio e Cesare Balbo di non aver capito che la questione della forma di governo era secondaria, che «il regno [era] solo un termine, quando la democrazia l'[informava]». In Francia «le mutazioni politiche dell'ottantanove, del trenta e del quarantotto, [erano state] fatti o tentativi esemplari o imitabili, perché opera della nazione e non delle parti»¹⁰; era dunque inutile, come facevano i conservatori ed i reazionari, opporre una tenace resistenza all'avanzare della democrazia:

La salute e la perdizione degli stati sono oggi riposte nelle idee e nelle classi democratiche: chi le ha contro è sfidato; perché la democrazia cresce ogni giorno terribilmente, invade tutti gli ordini e acquista nerbo dalle sue sciagure. Questa è la sola forza che propriamente sia viva: le altre sono morte o decrepite, e il porre in esse la propria fiducia è presagio certissimo della rovina.

⁸ G. Rumi, *Gioberti*, Bologna, il Mulino, 1999, pp. 22-23.

⁹ V. Gioberti, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, Parigi-Torino, Bocca, 1851, vol. I, p. 32. Secondo Paolo Bagnoli «Gioberti sanciva, con il saggio del 1851, l'approdo democratico come momento terminale dei movimenti nazionali europei» (P. Bagnoli, *Democrazia e stato nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli, 1813-1862*, Firenze, Olschki, 1989, p. 104).

¹⁰ Gioberti, *Del Rinnovamento civile d'Italia*, vol. I, pp. 32, 106.

I conservatori quindi sbagliavano a «gridar contro i popoli» perché così facendo contribuivano a mantenere in vita quella «democrazia» che li uccideva, ma anche i democratici, inclini alla demagogia, con il loro comportamento di fatto «[ritardavano] il regno della democrazia invece di affrettarlo», soprattutto a causa della loro mania di fare rivoluzioni «fuor di tempo»¹¹.

La complessa e variegata galassia democratica, nel momento in cui si riconobbe quasi unanimemente nel termine democrazia, lo riempì, però, di contenuti diversi e contrastanti. Inoltre, le varie versioni della democrazia, salvo poche eccezioni, anche a causa della notevole influenza che aveva esercitato il pensiero politico di Saint-Simon e del nascente socialismo, cercarono di superare il modello di un governo rappresentativo allargato al suffragio universale e fondato sulle libertà individuali, e si orientarono verso forme diverse che contemplassero una maggiore giustizia sociale e superassero i guasti prodotti dall'individualismo. La questione sociale stava ormai emergendo con impellenza, e come aveva scritto Carlo Pisacane, «la miseria e l'ignoranza» erano i sostegni con cui si reggeva la costituzione, la quale restringeva «in picciol giro l'ampio cerchio della universale cittadinanza». Lo stesso suffragio universale, infatti, poteva rivelarsi «un inganno», nel momento in cui i cittadini ancora dipendevano dal salario dei padroni e dei proprietari¹².

Anche la discussione sulla concezione di cittadinanza che oppose lo schieramento democratico a quello moderato, ruotò soprattutto intorno al rapporto tra libertà civile e libertà politica, la prima privilegiata dai moderati, la seconda preferita dai democratici. L'utilizzo stesso del termine, inoltre, risultò in molti casi piuttosto problematico perché, dietro di esso, si allungava l'ombra inquietante della Rivoluzione francese, del Terrore e, nel caso italiano in particolare, del triennio giacobino¹³.

In ambedue gli schieramenti, con prevalenza tra i moderati, si tese a distinguere il popolo dal basso popolo o dalla plebe, oppure, spesso si procedette a separare, la parte inferiore dello stesso popolo da quella «de colti e sodi»¹⁴, sempre però nell'ottica di innalzarlo, con gradualità, al godimento dei diritti politici e sociali¹⁵.

In campo democratico, ovviamente, fu prevalente l'apostolato di Mazzini, tuttavia, se pur in forma minoritaria, un altro modello di democrazia e cittadinanza andò a sfidare l'egemonia mazziniana: quello di Carlo Cattaneo, al

¹¹ *Ibidem*, vol. I, pp. 91, 96.

¹² C. Pisacane, *Saggio sulla Rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1956, p. 194.

¹³ Lenci, *L'idea di cittadinanza nel pensiero politico dei moderati italiani*, pp. 109-120.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Lenci, *From Republic to Representative Democracy*, pp. 21-58.

quale tese sempre più ad avvicinarsi il pensiero di Mario, man mano che si emancipava dal fascino esercitato su di lui prima dal pensiero di Gioberti e poi da quello dello stesso Mazzini.

Da una parte, dunque, per l'esule genovese, la democrazia non poteva esaurirsi nella teoria dei diritti dell'uomo, non poteva accontentarsi dell'egoismo del singolo, non poteva identificarsi con la parola individualismo, che ormai un'ampia letteratura di destra e di sinistra, descriveva come la sua essenza nefasta. Egli avrebbe scritto a Giuseppe Montanelli che «l'avvenire democratico repubblicano» non doveva essere «al modo degli Stati Uniti ma ben altro e ben altrimenti religioso e derivante dall'autorità bene intesa»¹⁶. L'essenza della democrazia ed il valore della sua libertà non erano unicamente negativi, essa non era la caricatura che ne aveva fatto Thomas Carlyle, la quale come ideale aveva «the ignoble and immoral, every one for himself», essa rappresentava invece «government freely consented to by all, and acting for all»¹⁷. In fondo, dice Giuseppe Berti¹⁸, Mazzini non nominò mai l'espressione sovranità popolare, come la parola popolo, egli la considerò sempre un'entità mistica, la cui volontà veniva rivelata unicamente al genio virtuoso; in questo quadro, ovviamente, affermava ancora Mazzini, «la libertà è mezzo al Bene, non fine»¹⁹.

Dall'altra c'era Cattaneo, in cerca di una terza via tra i moderati e i mazziniani, il quale aveva un'idea democratica e federalista che guardava invece agli Stati Uniti d'America, una nazione che si autogovernava senza mirare a restringere «l'umana libertà ma ad avvalorare i diritti dell'uomo»²⁰. In quella repubblica si godeva di

una libertà ignorata al tempo antico, d'una libertà eguale per tutti, e congiunta ad un'infinita aspirazione di progresso, ad un'infinita fiducia dell'avvenire; una libertà che non [guardava] indietro come quella degli spartani, né pensava solo a morire come quella di Catone, ma [guardava] nel futuro impavida e serena, perché si [aspettava] di vivere e trionfare²¹.

¹⁶ G. Mazzini, *Scritti editi e inediti*, Imola, Galeati, 1915-, vol. XXXII, p. 221.

¹⁷ G. Mazzini, *Thoughts on Democracy in Europe* (1847), in Id., *Scritti editi e inediti*, vol. XXXIV, pp. 119-116. Su questo aspetto vedi anche G. Belardelli, *Mazzini*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 85, 107, 109, 113, 121-123.

¹⁸ G. Berti, *I democratici e l'iniziativa meridionale nel Risorgimento*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 39-40.

¹⁹ G. Mazzini, *Scritti di Giuseppe Mazzini: Filosofia*, Milano, Sonzogno, 1908, vol. II, p. 256.

²⁰ C. Cattaneo, *Notizia sulla questione delle tariffe daziarie negli Stati Uniti d'America* (1833), in Id., *Scritti economici*, Firenze, Le Monnier, 1956, vol. I, pp. 19, 30.

²¹ C. Cattaneo, *Antologia degli scritti politici di Carlo Cattaneo*, Bologna, il Mulino, 1962, p. 118.

Cattaneo aveva una visione gradualistica della politica che poteva sintetizzarsi in questa espressione: «La misura del tempo è la scienza delle rivoluzioni»²². Questa visione, però, l'aveva portato ad essere scettico sull'immediata instaurazione del suffragio universale, per paura che questo favorisse la trasformazione in uno Stato autoritario; la repubblica, infatti, come dimostrava l'esempio francese, non era stata creata dal suffragio, piuttosto quest'ultimo aveva prodotto «l'Assemblea, il Presidente, l'Imperatore»²³; il suffragio, in definitiva, non andava considerato come «una verga magica che poteva preservare i popoli dal momentaneo errore»²⁴.

Nell'itinerario ideologico di Alberto Mario fu la vicenda dell'Aspromonte che venne a rappresentare un vero e proprio punto di non ritorno nell'evoluzione verso un repubblicanesimo che prendeva definitivamente le distanze da Mazzini, e da «un mazzinianesimo vissuto in lunghi anni di esilio con intensità e passione»²⁵. Mario, secondo Fulvio Conti, «era colui che

²² *Ibidem*, p. 119.

²³ C. Cattaneo, *Scritti politici ed epistolario*, Firenze, Barbera Editore, 1894, vol. II, pp. 43-45.

²⁴ *Ibidem*, vol. III, p. 325.

²⁵ V. P. Gastaldi, *L'eredità federalistica nella scuola di Cattaneo*, in *Poteri e libertà. Autonomie e federalismo nel pensiero democratico italiano*, a cura di G. Angelini – A. Colombo – V. P. Gastaldi, Milano, FrancoAngeli, 2001, p. 107; F. Conti, *Alberto Mario e la crisi della sinistra italiana dopo Aspromonte: fra rivoluzione nazionale e rivoluzione democratica*, in *Alberto Mario e la cultura democratica dell'Ottocento*, a cura di R. Balzani et alii, Bologna, Massimiliano Boni Editore, 1985, pp. 55-56; A. Scirocco, *I democratici italiani da Sapri a Porta Pia*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969, pp. 228 sgg. Nel 1857 Mario scriveva ancora di Mazzini, «Io lo amo e lo venero (...). Le sue dottrine sono le mie in gran parte (...) Appartengo al partito che egli rappresenta» (J. White Mario, *Della vita di Alberto Mario*, in A. Mario, *La repubblica e l'ideale. Antologia degli scritti*, Lendinara, Tipografia litografia lendinarese, 1984, p. 444). Cfr. queste parole con la lettera che avrebbe scritto anni dopo al direttore della «Nuova Europa», nella quale egli respinse le accuse di aver seguito Garibaldi «in qualità di suggeritore, di osservatore e di agente mazziniano». «Il vincolo del nostro lavoro», continuava Mario, «consisteva nell'accordo delle opinioni, e finché l'accordo durava. Giammai fummo interamente d'accordo, e raramente in alcuna parte. I principali mazziniani e sopra tutti Mazzini possono rendermi testimonianza di tutto ciò. Dopo l'Aspromonte trovandomi in un campo opposto al suo, volendo io la rivoluzione interna prima di liberar Roma o Venezia, lo combattei non nei colloqui privati o nelle lettere come per lo addietro, ma colla stampa e firmandomi» (A. Mario, *Al direttore della «Nuova Europa»*, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 71; cfr. anche S. Berardi, *Federalismo e repubblicanesimo nel pensiero politico di Alberto Mario*, in *Atti del convegno Patriotismo, Risorgimento e Unità nazionale*, a cura di S. Berardi, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2012, p. 95). Mazzini aveva bollato «l'inversione della formola» come «un'ingiustizia ed un errore» perché aveva fatto di ogni erba un fascio, senza distinguere tra moderati e democratici (lettera ad A. Giannelli, 21 aprile 1863, in A. Giannelli, *Cenni autobiografici e ricordi politici*, Milano, Unione tipografica, 1925, pp. 419 sgg.).

aveva portato alle estreme conseguenze, (...), il processo di revisione delle tradizionali forme di partecipazione politica dei democratici»²⁶. Per lui fu importante quella che definì «l'inversione della formula», cioè l'anteporre l'acquisizione della libertà interna, rispetto al completamento dell'Unità, come al contrario volevano invece i moderati e i mazziniani, tra i quali, lamentava ancora Mario, qualcuno aveva

perfino offerta la dittatura al re, purché e affinché ei compisse l'impresa dell'Unità. Ma a Roma non ci si va che colla rivoluzione, e a Venezia che con tutte le forze della nazione. Rivoluzione e forza significano appunto la libertà. Il possesso della libertà colorirà il disegno dell'emancipazione di Roma e di Venezia²⁷.

Già l'anno precedente Mario aveva parlato della libertà quale unico mezzo per quel fine, una libertà da intendersi come «libertà di coscienza e di pensiero, di parola e di stampa; libertà individuale, di associazione, di insegnamento». Se questa fosse stata dimenticata per far spazio all'uguaglianza, com'era avvenuto in Francia, avremmo lasciato il campo a «molte forme di schiavitù». Della Francia inoltre andava abbandonato il sistema centralizzato e bisognava piuttosto guardare alla costituzione elvetica²⁸.

Il repubblicanesimo di Mario si era così articolato, dal punto di vista teorico, tra i due poli rappresentati da Mazzini e da Cattaneo: dall'abbandono graduale del primo, alla lettura aggiornata del secondo. Cattaneo, infatti, sarebbe stato sempre più interpretato in senso democratico, pur mantenendo costante, da parte di Mario, l'attenzione verso la centralità del valore delle libertà individuali e dell'individualismo di fronte al pericolo della tirannia della maggioranza e della centralizzazione. Era stata quest'ultima, infatti, a «[disseccare] la prima radice d'ogni grandezza civile, l'individualismo», e il progresso storico si inanellava proprio attraverso una catena che univa momenti diversi dell'autodeterminazione dell'uomo, dall'«individualità greca» del «*conosci te stesso* di Socrate» all'«*homo sum* del poeta latino», dall'«*ecce homo* del cristianesimo» al libero esame della Riforma e ai diritti dell'uomo della Rivoluzione francese²⁹. Era stato sempre Cattaneo, sin dalle cinque giornate di Milano, ad indicare la strada dell'in-

²⁶ Conti, *Alberto Mario e la crisi della sinistra italiana dopo Aspromonte*, p. 65.

²⁷ A. Mario, *L'inversione della formula*, «La Nuova Europa», 16 aprile 1863, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 68. Vedi anche Id., *A' miei elettori di Modica*, «La Nuova Europa», 27 gennaio 1863.

²⁸ A. Mario, *Che cosa dovrebbe fare la democrazia*, «La Nuova Europa», 26 novembre 1862, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 65.

²⁹ A. Mario, *Teste e figure*, Padova, Salmin, 1877, pp. 535, 538; Id., *Aratro, nave, laicato*, «La Lega della Democrazia», 11 aprile 1880, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 129.

dipendenza attraverso quella delle libertà locali e della costituzione di un esercito nazionale, attraverso una libertà individuale che doveva integrarsi nella sovranità scaturente dal sistema rappresentativo, e non da una democrazia che si riducesse etimologicamente al «governo della maggioranza», una democrazia, la cui «geometrica livellazione», scriveva ancora Mario citando John Stuart Mill, non portasse all'«avvenimento della mediocrità universale»³⁰. In questo senso Mario, per alcuni anni, parve condividere anche le cautele e i dubbi di Cattaneo sul suffragio universale. Il popolo, aveva scritto, andava certamente chiamato «alla partecipazione della vita pubblica (...) colla stampa e colla parola»; andava condotto «alla conquista di due tra i suoi diritti fondamentali, il voto e la carabina», ma il suffragio, preso isolatamente,

non confortato da istituzioni congeneri, (...) non avrebbe giovato che al clero, al papa, alla chiesa alla reazione. Imperocché su sette milioni di elettori cinque sono contadini, e i contadini depongono nell'urna la scheda ricevuta dal prete³¹.

E queste istituzioni congeneri non avrebbero potuto essere che quelle derivanti da un sistema federale, solo a quel punto la libertà avrebbe potuto integrarsi con la sovranità, colmando un «diritto incompleto»³².

Ancora da Cattaneo, quindi, Mario aveva derivato quello che amava definire come il suo repubblicanesimo «girondino», sin dal suo coinvolgimento nella «Rivista repubblicana», in contrapposizione ad una monarchia «giacobina», poiché qualunque «vera democrazia [non poteva] concepirsi né aversi che nella compagine federale»³³. Così avrebbe scritto ad Adriano Lemmi:

Cento volte toccai la corda, cento volte dissi che noi siamo repubblicani girondini, cioè federalisti, cioè volenti l'autonomia legislativa regionale in tutte quelle parti dell'amministrazione e della legislazione civile penale e di sicurezza pubblica,

³⁰ A. Mario, *La nostra via*, «La Provincia di Mantova», 1 giugno 1872, *ibidem*, p. 85; Id., *Mill*, «La Provincia di Mantova», 15 maggio 1873, *ibidem*, p. 188; Id., *Teste e figure*, pp. 491-512; De Nicolò, *L'avvento di una cittadinanza repubblicana*, pp. 211-212, 214.

³¹ A. Mario, *Voto e carabina*, discorso pronunciato il 19 marzo 1866 al Comizio popolare (Firenze, Teatro Pagliano) per l'elezione di G. Mazzini al collegio di Messina, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 182; Id., *Intorno al suffragio universale*, «La Provincia di Mantova» 1 ottobre 1872, *ibidem*, p. 184.

³² Mario, *Teste e figure*, p. 506.

³³ *Ibidem*, p. 519. A. Mario, *Il nostro ideale*, «La Rivista Repubblicana», 9 aprile 1878, nr. I, ristampa anastatica, Bologna, Forni Editore, 1969, vol. I, pp. 1-4; Id., *Lo scrutinio di lista e "Fanfulla"*, «La Lega della Democrazia», 18 novembre 1880; Id., *La parola del Re*, «La Lega della Democrazia», 6 gennaio 1882; De Nicolò, *L'avvento di una cittadinanza repubblicana*, p. 214.

finanziaria e di lavori pubblici e d'istruzione pubblica che concernono interessi regionali e non nazionali, concetti relativi e non assoluti³⁴.

Un repubblicanesimo, il suo, in polemica con quello «intransigente» del gruppo del «Dovere», e che si contrapponeva ai «rivoluzionari metafisici» («i quali gridano: salite sulla nostra nuvola»)³⁵; esso avrebbe raggiunto il suo obiettivo attraverso un riformismo gradualistico:

Più volte abbiamo scritto che da noi si preferisce la strada larga della libertà, dei gradualisti avanzamenti, dei processi naturali, alle opere tenebrose delle congiure, ai precipizi della reazione, allo spargimento del sangue; la penna allo schioppo, la parola alla barricata, i metodi pacifici agli insurrezionali; e lo scriviamo adesso da capo³⁶.

La monarchia, secondo una sua celebre espressione indirizzata a Cairoli, era destinata ad «un tramonto placido e glorioso come il meriggio e l'aurora»³⁷. Insomma, in questo leggero declivio verso la Repubblica, la ferma pregiudiziale antimonarchica, e quindi il ricorso alla violenza, sarebbero venuti a cadere naturalmente, a meno che il monarca e la «minorità faziosa» che lo sorreggeva, non si fossero messi a fare resistenza attiva per impedirne l'esito finale. L'apertura verso la monarchia era dovuta al fatto che essa aveva acquisito, attraverso il plebiscito, un'importante legittimazione democratica. Quest'ultima, però, non era posseduta in egual misura, né dall'ordinamento dello Stato nel suo complesso, né dallo Statuto, che quell'élite aveva avuto la colpa di estendere al resto del paese, passando «la spugna su ben sette milioni degli autori del plebiscito, cioè su quattordici quindicesimi dell'intero», rendendosi autrice di una vera e propria usurpazione. Tale apertura, inoltre, cambiava anche gli scenari concernenti il problema della convocazione della Costituente e metteva Mario in contrasto con i repubblicani più puri. La Costituente, a questo punto, avrebbe dovuto

³⁴ A. Mario, lettera ad Adriano Lemmi del 31 luglio 1880, in S. Gallo, *La Lega della Democrazia (1879-1883) e le lettere inedite di Alberto Mario ad Adriano Lemmi e a Giosuè Carducci*, «Bollettini della Domus mazziniana», 2 (1980), p. 233.

³⁵ Cammarano, *Liberalismo e democrazia*, p. 170. Cfr. G. Monsagrati, *Momenti dell'intransigentismo repubblicano: il gruppo romano del «Dovere»*, in *L'associazionismo mazziniano*, a cura dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano, comitato di Roma, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982; A. Mario, *E la riforma elettorale?*, «La Lega della Democrazia», 25 maggio 1880. Vedi anche Id., *Teste e figure*, p. 550.

³⁶ A. Mario, *Penna o schioppo*, «La Provincia di Mantova», 25 marzo 1873, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 186.

³⁷ A. Mario, *Cairolì*, «La Rivista Repubblicana», 9 aprile 1878, nr. I, ristampa anastatica, vol. I, p. 16.

essere convocata dallo stesso re, rappresentando, la convocazione stessa, un vero e proprio «debito d'onore della casa Savoia»:

Se convocate la Costituente, Voi esercitate un diritto e compite un dovere e potete ricostituire la monarchia sulle sue basi naturali e legali. Se vi lasciate portar via dalla corrente degli usurpatori la navicella naufragherà nel mare magno della rivoluzione³⁸.

In ogni caso la legittimazione democratica doveva essere reintrodotta nell'ordinamento statale dopo il momento straordinario dei plebisciti seguenti l'unificazione, e soprattutto doveva andare a formare il fondamento sul quale costruire un nuovo concetto di cittadinanza repubblicana, secondo l'espressione usata da M. De Nicolò. La Lega della Democrazia, a questo proposito, soprattutto in concomitanza con le elezioni del 1882, si sarebbe impegnata, con mezzi pacifici, in una dura battaglia in favore del suffragio universale, come avrebbe riassunto la relazione svolta dallo stesso Mario al comizio conclusivo della campagna di propaganda, che si era tenuto a Roma il 12 febbraio 1881:

I delegati de' comizi e delle società operaie, democratiche e umanitarie italiane (...) deliberano di voler rivendicare, come fondamentale tra i diritti costitutivi della sovranità della nazione, il suffragio universale già posseduto ed esercitato nel fondare l'unità d'Italia³⁹.

Solo attraverso il libero esercizio del voto, come elettore e come eletto, e nella duplice legislazione statale e federale, si sarebbe portato a compimento il processo di educazione politica e la conseguente acquisizione da parte del cittadino dell'indispensabile senso civico, necessario per l'avvento di una compiuta cittadinanza repubblicana⁴⁰. Essa si sarebbe dovuta attuare

³⁸ A. Mario, *Come la pensiamo*, «La Lega della Democrazia», 5 gennaio 1880, in Id., *La repubblica e l'ideale*, pp. 195-198; Id., *Il senato elettivo e la Costituente; La parola del Re e Sua Maestà il Re*, «La Lega della Democrazia», 4 febbraio 1880, 6 e 27 gennaio 1882.

³⁹ A. Mario, *Relazione al comizio del suffragio universale*, «La Lega della Democrazia», 11 febbraio 1881, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 200. Cfr. De Nicolò, *L'avvento di una cittadinanza repubblicana*, pp. 218-219; Scirocco, *Garibaldi e la Lega della Democrazia*, pp. 124-125. Parallelamente a questo obiettivo, l'azione del movimento si sviluppò anche su altri fronti: l'abolizione della tassa sul macinato, la tassazione progressiva, la nazione armata, la realizzazione di lavori pubblici, la revisione dello Statuto, l'abolizione della legge sulle guarentigie e del giuramento al re da parte dei neoletti. Ricordiamo che fu proprio questa la ragione, il rifiuto cioè del giuramento, che rappresentò sempre per Mario il maggior impedimento per poter accedere ai ranghi del parlamento.

⁴⁰ Mario, *Teste e figure*, p. 509; Id., *Il discorso della corona*, «La Lega della Democrazia», 25 novembre 1882; De Nicolò, *L'avvento di una cittadinanza repubblicana*; V. P. Gastaldi,

attraverso fasi successive e l'affermazione del suffragio universale avrebbe dovuto essere considerata «come diritto preliminare e scala alla conquista degli altri nei quali s'integra la sovranità della nazione»⁴¹. Ottenerlo avrebbe significato scuotere le basi stesse della monarchia e di quella oligarchia che al suo interno deteneva il potere. Per creare dei veri cittadini di una repubblica federale, però, avremmo dovuto impiegare «una schiera di missionari che a viva voce, o per mezzo di piccoli trattati, spiegassero al popolo il vero significato dell'essere divenuto elettore»⁴². L'educazione delle masse diventava così il compito primario. In seconda istanza si sarebbe infine risolta anche la questione sociale perché il suffragio era infatti il substrato necessario per ogni rivendicazione sociale e quindi, come avrebbe scritto Gabriele Bovio, senza cittadinanza non c'era nazione che sulla carta, il non concederla avrebbe creato una grave frattura tra paese reale e «ufficiale»⁴³. Vogliamo «l'Italia vera e non l'Italia finta», sosteneva Mario; quando operai e contadini, attraverso il suffragio, avessero capito che da loro dipendeva la promulgazione di «leggi giuste che [armonizzassero] i rapporti fra lavoro e capitale», come ad esempio quella sulla tassazione progressiva, la strada per l'emancipazione sarebbe stata aperta:

Col suffragio universale, veramente esercitato, mai sarebbe passata l'iniqua legge sul macinato, mai il rovinoso corso forzoso, mai la legge del domicilio coatto; perché il popolo non vota leggi che danneggino il popolo⁴⁴.

In egual modo sarebbe stata aperta la via verso la soluzione del problema economico e della stessa miseria, nel momento in cui si fosse permessa la partecipazione degli operai ai profitti e la creazione del sistema cooperativo⁴⁵. Mario, però, ci teneva a ribadire che l'unica «uguaglianza possibile» era «l'uguaglianza morale e giuridica: laonde ammette implicitamente la proprietà

Alberto Mario e l'eredità di Cattaneo: il problema del federalismo, in *Alberto Mario nel I centenario della morte*, a cura di P. L. Bagatin, Lendinara, Tipografia litografia lendinarese, 1984, p. 135.

⁴¹ Mario, *Relazione al comizio del suffragio universale*, p. 199.

⁴² A. Mario, *La nuova legge elettorale*, «La Lega della Democrazia», 8 luglio 1881, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 203.

⁴³ I. Scarcelli, *Bovio e Rensi: due generazioni di democratici nella crisi politica italiana di fine Ottocento*, «Il Pensiero Politico», 2 (2004), pp. 179-180.

⁴⁴ Mario, *La nuova legge elettorale*, p. 204; Id., *Agli elettori della provincia di Rovigo*, Manifesto del 22 ottobre 1882, in Id., *La repubblica e l'ideale*, p. 207; Id., *E la riforma elettorale?*, «La Lega della Democrazia», 25 maggio 1880.

⁴⁵ A. Mario, *L'Internazionale*, «La Provincia di Mantova», 20 luglio 1872, in Id., *La repubblica e l'ideale*, pp. 216-221.

privata». Alla violenza ed «alla disastrosa lotta delle classi» andava contrapposta «la feconda lotta delle idee», scriveva Mario in polemica con suoi compagni di viaggio come Andrea Costa, e con l'Internazionale, la quale non faceva che «[covare] la guerra civile, (...), la guerra di chi non ha a chi ha»⁴⁶.

La Lega avrebbe cercato di coagulare intorno a sé le ampie e variegate galassie dei repubblicani, dei radicali e dei socialisti, composte da personaggi come Bertani, Cavallotti, Lemmi, Pantano, Saffi, Campanella, Bovio, Costa e altri. Impresa che sarebbe fallita per l'impossibilità di ridurre ad unità organica tutte queste anime così diverse, ma che incarnò certamente l'ultima speranza di trasformare lo Stato italiano in senso rappresentativo e progressista⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 218-219.

⁴⁷ Cfr. De Nicolò, *L'avvento di una cittadinanza repubblicana*. Secondo A. Scirocco, Mario non aveva colto «la mancanza nella società italiana delle condizioni necessarie per lo sviluppo della democrazia intesa come coscienza dei diritti del cittadino, partecipazione responsabile alla vita associata nei suoi vari livelli, pressioni dell'opinione pubblica sui poteri dello Stato (Scirocco, *I democratici italiani da Sapri a Porta Pia*, p. 245).

TOMMASO GRECO

LO 'STRANO CASO' DEI DIRITTI SOCIALI

LA CITTADINANZA SOCIALE NELLA COSTITUENTE ITALIANA

1. *Un discorso ampio, una visione integrale.*

Un discorso sulla cittadinanza sociale nella Costituente italiana implicherebbe la ricostruzione di gran parte delle discussioni che si sono svolte in quel supremo consesso. E ciò per una ragione molto semplice: cittadinanza sociale non significava, come può significare nel contesto semplificato e impoverito del linguaggio politico e giuridico odierno, solo «garanzia di diritti (sociali)». La socialità della cittadinanza scaturiva da una considerazione integrale dell'uomo. Una considerazione che si è tradotta in quello che la scienza costituzionalistica chiama l'impianto personalistico della nostra Costituzione e che si concretizza in principi, regole e istituzioni: basti pensare, per una rapida esemplificazione, all'art. 1, che attraverso il richiamo al lavoro fa un chiaro riferimento alla base sociale della Repubblica; o all'art. 2 sulle formazioni sociali, l'articolo che contiene «in forma sintetica la Costituzione intera»¹; o ancora all'art. 5 che garantisce le autonomie locali; e per finire, alle varie garanzie e tutele offerte alle forme di associazione e di partecipazione. Un impianto che rifugge esplicitamente e consapevolmente sia dal puro individualismo liberale prefascista, sia dal collettivismo e dal corporativismo fascista, e che si fonda invece su una concezione pluralistica dell'organismo sociale, il cui 'spirito' è espresso in quella splendida affermazione che chiude proprio l'articolo 2 richiamando «i doveri inderogabili di solidarietà politica economica e sociale».

Se mi sono 'rassegnato' a fare un discorso (almeno apparentemente) più ristretto, concentrandomi sui diritti sociali, non è tanto perché essi, come pure correttamente è stato notato, rappresentano un modo efficace per dar

¹ M. Fioravanti, *Costituzione italiana: art. 2*, Roma, Carocci, 2017, p. 1. Cfr., anche per un approfondimento storico e teorico, P. Grossi, *Le comunità intermedie tra moderno e post-moderno*, Genova, Marietti 1820 Editore, 2015.

conto dell'impianto pluralistico del testo costituzionale², ma è soprattutto per poter, da un lato, portare il discorso sulla cittadinanza sociale sul piano delle sue garanzie giuridiche e costituzionali, e dall'altro lato sottolineare il piglio lungimirante e illuminante presente nel dibattito costituente relativamente alle questioni che occupano oggi tanta parte del dibattito pubblico politico e giuridico. Se di questi tempi non si contano, infatti, le discussioni sui diritti e sui diritti sociali³, può forse essere di qualche utilità riandare a quanto in quella Assemblea fu pensato, discusso, elaborato e approvato. Oltre che di una lettura *commovente*, a mio parere, si tratta di una lettura istruttiva, soprattutto per un motivo che renderò esplicito a conclusione di questo intervento, ma che può essere riassunto nell'affermazione che «il modo in cui si affrontano concettualmente e giuridicamente i diritti sociali condiziona, in maniera importante, il destino del costituzionalismo»⁴.

2. *Un discorso (quasi) obbligato.*

Nel 1946, in seguito al referendum istituzionale, il discorso sulla cittadinanza sociale che si sarebbe dovuto svolgere nella Costituente italiana era – ed appariva ai suoi protagonisti – in qualche modo obbligato, se non addirittura scontato (anche per ragioni legate alla congiuntura internazionale: si pensi anche solo al piano Beveridge)⁵. I costituenti non potevano che muovere, infatti, dalla constatazione che quanto successo nel Ventennio non fosse

² Cfr. T. Casadei, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze, Firenze University Press, 2012, p. 37, che parla di «coessenziale e costitutivo rapporto [dei diritti sociali] con gli ambiti di vita sociale e con la formazione stessa della persona». Ciò è dovuto al fatto che per la Costituzione italiana «il punto di partenza non è dato dallo Stato, ma è rappresentato dai luoghi e dai legami sociali – come la famiglia, la scuola, il lavoro, l'ambiente di vita personale e collettiva – nei quali e mediante i quali il singolo individuo si fa persona e si esprime come persona».

³ Oltre al saggio di Casadei e a quello, citato più avanti, di F. J. Ansuategui, per una rassegna degli studi delle questioni aperte mi limito a rinviare ai saggi raccolti in *Diritti fondamentali e diritti sociali*, a cura di M. Cossutta, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2012; G. Pino, *Diritti sociali. Per una critica di alcuni luoghi comuni*, «Ragion Pratica», 2 (2016), pp. 425-517, nonché al numero XLVI (2017) di «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» interamente dedicato al tema 'Giuristi e Stato sociale'. Cfr. anche l'utile rassegna di S. Vantin, *I diritti sociali in tempo di crisi*, «Rivista di filosofia del diritto», 2 (2015), pp. 427-436.

⁴ F. J. Ansuategui Roig, *Rivendicando i diritti sociali*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 2014, p. 12.

⁵ Cfr. J.-W. Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, New Haven-London, Yale University Press, 2011; trad. it. di L. Giaccone, *Lenigma democrazia. Le idee politiche nell'Europa del Novecento*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 183 sgg.; G. Klosko, *The Transformation of American Liberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2017,

frutto di un evento straordinario, ma era iscritto nelle potenzialità di quell'ordine liberale che il totalitarismo aveva poi voluto seppellire. Nel momento in cui impediva «di coltivare l'illusione di un indolore perpetuazione delle vecchie formule» – poiché era divenuto chiaro che «l'ordine non si compie per lo spontaneo integrarsi dei soggetti, degli interessi, delle classi nell'orizzonte di una storia che procede linearmente verso la civiltà, [ma] deve essere ripensato alla radice, senza affidarsi agli automatismi del passato»⁶ –, tale consapevolezza spingeva a guardare avanti, verso un orizzonte che era stato sconosciuto all'ordine precedente. Quando Vittorio Emanuele Orlando, presidente pro-tempore dell'Assemblea Costituente, inaugurando i lavori il 25 giugno 1946 affermava che del vecchio ordine, a causa della violenza fascista, non era sopravvissuto neppure un istituto, faceva echeggiare non già un tentativo di difesa di quelle istituzioni, bensì una chiamata alla corresponsabilità nell'affermazione di quella stessa violenza.

Era stato poi Giuseppe Saragat, nel corso della seconda seduta, appena eletto presidente, a ricordare ai costituenti che il loro compito era dare un volto umano alla repubblica, intendendo richiamare la necessità di pensare non solo alle strutture politiche dello Stato ma appunto ai rapporti tra uomo e uomo, e in particolare alle esigenze di quelle classi diseredate, che nel rivendicare un destino meno iniquo, non attentavano affatto alla libertà ma indicavano «la forza motrice del progresso»⁷. Si trattava in altre parole di trovare una sintesi armoniosa tra la libertà politica e la giustizia sociale, come la gran parte delle forze politiche non mancava di rivendicare (sebbene non mancasse chi nutriva il sospetto che tanta «commovente unanimità» fosse più di facciata che non una vera unità di intenti)⁸.

3. *Un manifesto.*

Non è difficile individuare il manifesto politico di questa stagione della nostra storia costituzionale. Si tratta della *Prefazione* che Piero Calamandrei scrisse per la riedizione del volumetto di Francesco Ruffini dedicato ai *Diritti di libertà*, la cui prima edizione risaliva al 1926 e che era stato pubblicato da Piero Gobetti poco prima della morte. Un manifesto che tuttavia

cap. I. Cfr. L. Gaeta, *Lo stato sociale all'Assemblea Costituente*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLVI (2017), p. 499.

⁶ P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. IV, *L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 370.

⁷ *Atti dell'Assemblea Costituente*, Seduta plenaria del 26 giugno 1946, p. 10.

⁸ V. Foa, *La Costituente e la democrazia economica* (1946), in Id., *Lavori in corso 1943-1946*, a cura di F. Monteverchi, Torino, Einaudi, 1999, p. 109.

contiene anche quelli che possiamo considerare gli elementi critici, o di ‘debolezza’, del discorso di Calamandrei.

Punto di partenza del giurista fiorentino è la ferma convinzione che libertà e Stato non siano elementi antitetici, ma siano invece – e tali siano da considerare – elementi inscindibili di un discorso unitario. A differenza del periodo in cui scriveva Ruffini, «oggi, se si deve credere alle professioni di fede democratica che figurano come premessa comune nei programmi di tutti i partiti, le libertà individuali si pongono come elementi essenziali del sistema costituzionale che si sta per fondare, come forze motrici senza le quali il congegno dello stato democratico non potrebbe entrare in azione»⁹. Le libertà, in altre parole, sono parte costitutiva della democrazia e non sono da considerare come strumenti di una autonomia meramente privata che ha bisogno di difendersi dallo Stato; anzi, esse sono «la *garanzia della partecipazione del singolo alla vita politica della comunità*» e in quanto tali vanno considerate «nella loro funzione *altruistica*» piuttosto che come «il recinto di filo spinato entro cui il singolo cerca scampo contro gli assalti della comunità ostile»¹⁰. In questa ottica si capisce come sia possibile – anzi come sia inevitabile e necessario – che le libertà *politiche* (entro le quali Calamandrei comprende pure quelle che siamo abituati a chiamare libertà *civili*) implicino un allargamento nella direzione dei diritti sociali, chiamati a far sì che gli umili si possano «valere anche *di fatto* di quelle libertà politiche che *di diritto* sono proclamate come uguali per tutti»¹¹.

Non si tratta, dunque, soltanto di dare una risposta costituzionale alla questione sociale, sulla quale pure Calamandrei si sofferma ampiamente per sottolinearne la differenza rispetto alla risposta comunista e sovietica¹². E non si tratta nemmeno del naturale allargamento dei diritti di cittadinanza, implicito in quell’«immagine teleologica» – che è allo stesso tempo «una

⁹ P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, introduzione al volume di F. Ruffini, *Diritti di libertà*, nuova ed. Firenze, La Nuova Italia, 1946, ora in P. Calamandrei, *Scritti e discorsi politici*, vol. II, *Discorsi parlamentari e politica costituzionale*, a cura di N. Bobbio, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 372.

¹⁰ *Ibidem*, p. 374. Per una ricostruzione della teoria democratica di Calamandrei, centrata sul concetto ampio di libertà di cui si dà conto nel testo, cfr. *Diritti di libertà, diritti sociali e sacralità della giurisdizione in Piero Calamandrei*, Firenze, Il Ponte Editore, 2007, in particolare i contributi di M. Bovero (*Calamandrei, i diritti fondamentali e la Costituzione democratica*, pp. 15 sgg.) e di T. Casadei (*La grammatica della democrazia in Piero Calamandrei*, pp. 50 sgg.). Cfr. altresì M. Cappelletti, *I diritti sociali di libertà nella concezione di Piero Calamandrei*, in Id., *Processo e ideologie*, Bologna, il Mulino, 1969, pp. 511-524.

¹¹ P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, in Id., *Scritti e discorsi politici*, p. 383.

¹² Cfr. *ibidem*, p. 382.

rappresentazione apologetica in chiave progressista»¹³ –, datane da Marshall nel suo celebre saggio¹⁴. Si tratta invece soprattutto di comprendere i diritti sociali nella loro qualità di diritti di libertà, come aveva insegnato Carlo Rosselli: «solo in questi ultimi anni, scrive l'illustre giurista, si è cominciato a sentire che il carattere sociale di questi diritti non doveva farli considerare come negazione delle libertà individuali, ma anzi come uno svolgimento e una prosecuzione di esse»¹⁵. Una formulazione che però prelude a un modo differente di impostare la questione, in base al quale i diritti sociali non vengono più a rappresentare uno svolgimento e uno sviluppo, ma piuttosto una condizione di esistenza della libertà individuale, come emerge qualche riga più avanti quando si afferma «*che la giustizia sociale è condizione della libertà individuale*», oppure che «giustizia sociale e libertà individuale fanno, sotto l'aspetto politico, una cosa sola»¹⁶.

Sebbene senza perdere d'occhio la questione sociale, e dunque senza dimenticare l'argomento della dignità umana da garantire a tutti i cittadini, il discorso di Calamandrei vira decisamente verso l'affermazione di quella che può essere chiamata una teoria integrale della libertà: i diritti sociali sono diritti di libertà «sia perché essi, al pari dei primi, servono a liberare il singolo dagli ostacoli che tenderebbero a impedirgli di partecipare, in condizioni di effettiva uguaglianza iniziale, alla vita politica della comunità; sia perché senza l'accompagnamento di questi diritti sociali le tradizionali libertà politiche possono diventare in realtà strumento di oppressione di una minoranza a danno della maggioranza: sicché si può dire in conclusione *che i diritti sociali costituiscono la premessa indispensabile per assicurare a tutti i cittadini il godimento effettivo delle libertà politiche*»¹⁷.

Una convinzione fondata naturalmente su una chiara consapevolezza delle differenze che intercorrono tra le libertà *di* e le libertà *da*, e quindi dei doveri differenti che ne derivano per lo Stato, chiamato da una parte a consentire e a *non ostacolare*, e dall'altra parte a «*rimuovere gli ostacoli* di ordine economico e sociale che si frappongono alla libera espansione

¹³ C. Calabrò, *Democrazia politica e democrazia economica nell'Inghilterra del primo Novecento*, in *La democrazia liberale e i suoi critici*, a cura di C. Calabrò – M. Lenci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, p. 206.

¹⁴ Cfr. T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (1950), a cura di S. Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002. Per una analisi degli argomenti critici, cfr. Ansuategui, *Rivendicando i diritti sociali*, pp. 13 sgg.

¹⁵ Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, p. 385.

¹⁶ *Ibidem*, p. 386.

¹⁷ *Ibidem*, p. 390.

morale e politica della persona umana» (un linguaggio, come si vede, molto vicino a quello del futuro articolo 3 della nostra Costituzione)¹⁸. Il che porta a fare un discorso sui *mezzi* e sulle garanzie, nel quale gli argomenti di Calamandrei sono quelli che si possono considerare tradizionali: i diritti sociali chiedono un intervento dello Stato di natura radicalmente diversa rispetto a quello richiesto dai diritti di libertà precedenti (non senza qualche stupore si legge che questi ultimi «sono diritti già perfetti ed attuabili che lo stato, purché voglia, può immediatamente rispettare e soddisfare senza fatica e senza spesa»)¹⁹, il che implica, e richiede, una profonda trasformazione «della struttura economica della società, ossia una rivoluzione sociale che fornisca allo stato i mezzi per soddisfarli»²⁰. Tesi, peraltro, fortemente sostenuta nello stesso anno in quell'altro manifesto del progressismo politico che era *Abolire la miseria* di Ernesto Rossi (anch'esso pubblicato nel 1946)²¹.

La democrazia, in tal modo, da *politica* diviene anche *economica*, e per meglio dire diviene 'vera' democrazia – «solo una democrazia sociale può dirsi, infatti, veramente democrazia» – «perché *soltanto in essa i diritti di libertà sono effettivamente goduti da tutti i cittadini*, senza che la diversità di condizione economica si traduca in disuguaglianza politica e riduca i diritti di libertà ad essere, di fatto, un privilegio dei ricchi»²². Ciò significa, in altre e più sintetiche parole, che la giustizia sociale diventa «condizione»²³ – e dunque non solo e non più tanto svolgimento – della libertà individuale. Anziché essere alternativi ai diritti della cittadinanza, come era agli inizi con le leggi sui poveri²⁴, i diritti sociali diventano parte – o addirittura la base fondamentale – dello status del cittadino.

4. *Il dibattito pre-costituente (cenno).*

Le convinzioni espresse da un giurista come Calamandrei erano espressione, se non di un dibattito già in corso, quanto meno di un quadro ampio di riflessioni che impegnava le varie forze politiche²⁵. Se quelle del giurista

¹⁸ *Ibidem*, p. 389.

¹⁹ *Ibidem*, p. 391.

²⁰ *Ibidem*, p. 393.

²¹ Vedi E. Rossi, *Abolire la miseria* (1946), introduzione di P. Sylos Labini, Roma-Bari, Laterza, 1977.

²² Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, p. 395.

²³ *Ibidem*, p. 396.

²⁴ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 26.

²⁵ Imprescindibili, per un quadro completo della discussione, i due volumi curati da R. Ruffilli, *Cultura politica e partiti nell'età della Costituente*, Bologna, il Mulino, 1979.

fiorentino affondavano le radici nelle elaborazioni del movimento liberal-socialista e avevano dunque origini gobettiane e rosselliane (e rimandava perciò a tutti i suoi antecedenti nel liberalismo sociale, da J. S. Mill a Th. Hobhouse), altre riflessioni muovevano da ben altri presupposti, ma, si può dire, conducevano nella medesima direzione. Si pensi soltanto al documento noto come *Codice di Camaldoli*, elaborato tra il 1943 e il 1945 da alcune delle maggiori personalità del mondo cattolico²⁶, nel quale veniva affermata la centralità del valore della persona e della sua dignità, da realizzare anche attraverso strumenti economici che potessero garantire la giustizia sociale. Emergeva diffusamente un'idea 'sociale' di democrazia, anche se, bisogna dire, il collegamento – per non dire la riunificazione –, tra i diritti sociali e i diritti politici, era esplicito e diretto soltanto nel discorso azionista, mentre appariva sfumato (o era scarsamente presente) in altri discorsi, ora più attenti a distinguere la riaffermazione delle libertà civili e politiche, da un lato, e la necessità di misure di giustizia sociale, prevalentemente rivolte alla proprietà e al lavoro, dall'altro lato²⁷; ora invece rivolte ad un rinnovamento più radicale del sistema economico e sociale, che meno si preoccupava, o dava l'impressione di preoccuparsi, della questione politica e civile, come avveniva nei partiti che si richiamavano alla tradizione socialista e comunista. Per il Partito Comunista, ad esempio, si trattava soprattutto di dare un pieno significato al contenuto antifascista della Costituzione e dunque le riforme economico-sociali avevano l'obiettivo, principalmente, di creare «uno stabile regime democratico e impedire ogni rinascita reazionaria»²⁸.

D'altra parte, come è stato notato, se la democrazia permette certamente un riferimento unitario, essa funziona anche da specchio riflettente delle diversità tra le diverse anime²⁹.

²⁶ *Per la comunità cristiana. Principi dell'Ordinamento sociale a cura di un Gruppo di studiosi amici di Camaldoli*, Roma, Studium, 1945. Cfr. G. Campanini, *Dal Codice di Camaldoli alla Costituzione. I cattolici e la rinascita della democrazia*, «Studi e Ricerche», 5 (2006), pp. 399-410, oltre ai saggi contenuti nel volume già ricordato a cura di Ruffilli, e in particolare quelli di R. Moro, *I movimenti intellettuali cattolici* (pp. 159 sgg.) e di P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano* (pp. 425 sgg.).

²⁷ Così avveniva ad esempio in molti documenti del mondo cattolico, come le *Idee ricostruttive della Democrazia Cristiana* redatte da De Gasperi nel 1943. Cfr. A. De Gasperi, *Scritti politici*, a cura di P. G. Zunino, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 256 sgg. Cfr. anche G. Fanello Marcucci, *Documenti programmatici dei democratici cristiani (1899-1943)*, Roma, Cinque Lune, 1983, pp. 101 sgg.

²⁸ P. Togliatti, *Il partito comunista e il nuovo Stato*, in *Fascismo e antifascismo (1936-1948). Lezioni e testimonianze*, Milano, Feltrinelli, 1971, vol. II, p. 640.

²⁹ Cfr. Costa, *Civitas*, vol. IV, p. 464.

5. *La Costituente.*

Ad ogni modo, il dibattito alla Costituente è senza alcun dubbio tale da condurre a quel positivo compromesso che tante volte è stato celebrato nella politica e nella storiografia italiana. La componente maggioritaria dell'Assemblea converge verso l'idea di una cittadinanza sociale nella quale il tradizionale patrimonio dei diritti di libertà e dei diritti politici deve trovare concretizzazione mediante una serie di misure di «giustizia sociale» volte a incidere sull'assetto della proprietà e sullo statuto del lavoro, e tali da garantire a ogni lavoratore – termine spesso usato per dare al termine ‘cittadino’ una torsione popolare – la possibilità reale di partecipare alla vita politica e sociale della Repubblica.

Il dibattito all'Assemblea, sia nelle sue articolazioni (la Commissione dei 75 e le tre sottocommissioni) sia in plenaria nella discussione finale, dà conto di questo accordo di fondo, sul quale non mi pare necessario soffermarsi oltre, sebbene siano molte le parole che meriterebbero di essere citate e riprese.

Mi limiterò a ricordare ciò che disse il presidente della commissione dei 75, Meuccio Ruini, nel discorso che precedette la votazione finale, il 22 dicembre del '47. Ruini dà per raggiunto lo scopo di un incontro delle diverse tradizioni politiche e ideologiche, nel nome di quella comune umanità alla quale i costituenti avevano dovuto guardare. «I principi fondamentali che sono sanciti nell'introduzione, e che possono sembrare vaghi e nebulosi – dice Ruini – corrispondono a realtà ed esigenze di questo momento storico, che sono nello stesso tempo posizioni eterne dello spirito, e manifestano un anelito che unisce insieme le correnti democratiche degli ‘immortali principi’, quelle anteriori e cristiane del sermone della montagna, e le più recenti del manifesto dei comunisti, nell'affermazione di qualcosa di comune e di superiore alle loro particolari aspirazioni e fedi»³⁰.

E se pure si poteva ammettere di non aver potuto fare tutto ciò che le classi derelitte si attendevano, si poteva però star certi – come fieramente osservava il presidente di tutta l'Assemblea, Umberto Terracini, successivamente al voto che approvava a larghissima maggioranza il testo costituzionale – di «aver posto nella Costituzione parole che impegnano inderogabilmente la Repubblica a non ignorare più quelle attese, ad applicarsi risolutamente all'apprestamento degli strumenti giuridici atti a soddisfarle. La Costituzione postula, senza equivoci, le riforme che il popolo italiano, in composta fiducia, rivendica»³¹.

³⁰ Seduta del 22 dicembre 1947, p. 3592.

³¹ Seduta del 22 dicembre 1947, p. 3597.

Queste parole di Terracini, e ancor prima quelle di Ruini, diventano pienamente comprensibili se si tiene conto di quello che era stato uno dei punti di maggior disaccordo tra i costituenti, avente a che fare con la struttura e lo status delle norme costituzionali contenenti i riferimenti ai principi supremi e in particolare proprio ai diritti sociali.

I problemi erano stati, ancora una volta, lucidamente segnalati e analizzati da Calamandrei, il quale lamentava nel suo famoso discorso del 4 marzo '47 sia una certa vaghezza delle norme, sia la mancanza di una loro struttura pienamente giuridica³². Entrambi questi difetti avrebbero condotto a un discredito della Costituzione, convincendo il popolo italiano che nell'Assemblea si erano fatte solo parole. «Bisogna evitare che nel leggere questa nostra Costituzione gli italiani dicano anch'essi che “non è vero nulla”»³³. Insomma, era come se Calamandrei fosse convinto di ciò che uno scrittore liberale dei nostri tempi, ma certamente non un pensatore isolato, ha affermato, dicendo che «quando si parla di diritti sociali si fa di regola un cattivo uso della parola diritto»³⁴.

Si trattava di una preoccupazione certamente non isolata, avanzata sin dai primi momenti nei quali si era cominciato a ragionare sull'assetto costituzionale del dopoguerra, e in particolare sui «rapporti tra Stato e cittadini attinenti alla eguaglianza e alla solidarietà sociale»³⁵. E proprio muovendo da questa preoccupazione Calamandrei proponeva che i diritti sociali venissero raggruppati in un Preambolo, a significare che si trattava non di veri e propri diritti bensì di indicazioni politiche rivolte al legislatore³⁶, coerentemente con la natura di norme che non scaturivano da una rivoluzione già fatta, ma erano il preludio di una rivoluzione ancora tutta da realizzare³⁷. Gli articoli relativi ai diritti sociali, infatti, erano ben diversi da quelli «che

³² Una ricostruzione puntuale e dettagliata degli argomenti impiegati da Calamandrei nel dibattito sul tema della libertà e dei diritti sociali è in P. Barile, *La nascita della Costituzione: Piero Calamandrei e le libertà*, in *Scelte della Costituente e cultura giuridica*, vol. II, *Protagonisti e momenti del dibattito costituzionale*, a cura di U. De Siervo, Bologna, il Mulino, 1980, pp. 15-58.

³³ P. Calamandrei, *Discorso alla Costituente*, 4 marzo 1947, pubblicato con il titolo *Chiarezza nella Costituzione*, ora in Id., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, p. 31.

³⁴ R. Dahrendorf, *Democrazia e stato di diritto* (2000), in Id., *La società riaperta. Dal crollo del muro alla guerra in Iraq*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 308.

³⁵ Cfr. *Alle origini della Costituzione italiana. I lavori preparatori della "Commissione per studi attinenti alla riorganizzazione dello stato" (1945-1946)*, a cura di G. D'Alessio, Bologna, il Mulino, 1979, pp. 669 sgg. (Verbale nr. 36).

³⁶ *Atti della costituente*, seduta del 4 marzo 1947, p. 1746.

³⁷ Cfr. Calamandrei, *Scritti e discorsi politici*, vol. II, p. 22.

consacrano veri e propri diritti azionabili, coercibili, accompagnati da sanzioni, articoli che disciplinano e distribuiscono poteri e fondano organi per esercitare questi poteri»³⁸. Doveva esser chiaro, insomma, che si trattava di propositi, di programmi per il futuro, che avevano quindi un forte valore politico o morale, ma certamente non un valore giuridico.

Considerazioni da 'vecchio positivista', si potrebbe dire, se si pensa ai timori espressi da un autore come Hans Kelsen a proposito dell'introduzione nelle costituzioni di principi vaghi o generici. Ma quella di Calamandrei non era un'idea isolata, dentro la Costituente, e sulla natura – e dunque, di conseguenza, sulla corretta collocazione – dei principi si discusse molto in seno all'Assemblea. Il liberale Aldo Bozzi, ad esempio, nella medesima seduta e prima che lo facesse Calamandrei, aveva espresso la stessa opinione. Se «il diritto è una posizione giuridica subiettiva, munita di sanzione, che dà a colui che ne è titolare la possibilità di agire innanzi al giudice contro un altro soggetto, privato o pubblico, tenuto a un determinato atteggiamento», allora «principi di questo genere, programmatici, tendenziali, finalistici, aspirazioni, devono essere collocati accanto a quelle norme che hanno un contenuto squisitamente e meramente legale e normativo, o viceversa devono essere più acconciamente sistemati in una sede a sé, che potrebbe essere il Preambolo della Costituzione?»³⁹. Non bisognava aver timore del Preambolo, diceva Bozzi, in quanto anch'esso è parte della Costituzione; opinione non condivisa da chi, come Ruggiero Grieco, diceva che la Costituzione comincia invece dall'articolo primo e quindi occorre evitare di porre i suoi principi fondamentali in una parte il cui valore giuridico sarebbe stato certamente poco riconosciuto.

Ci fu, quindi, per fortuna, chi ebbe maggiore fiducia in quella che oggi chiamiamo la normatività dei principi, o che semplicemente fu più lungimirante di chi pure era un luminaire della scienza giuridica che con i suoi discorsi aveva più volte letteralmente illuminato le discussioni della Costituente. Toccò ad esempio a un cattolico come Umberto Tupini, presidente della prima sottocommissione, il compito di ricordare non solo che la nota caratteristica del progetto di costituzione, che aveva peraltro garantito l'unità delle forze politiche che ad esso avevano contribuito, era «il senso umano che intimamente e profondamente lo pervade»⁴⁰; ma anche che quella «visione integrale dell'uomo»⁴¹, che nel progetto aveva trovato realizzazione, spingeva a non accontentarsi, «in ordine a ciò che attiene alla persona umana e ai valori di

³⁸ *Ibidem*, vol. II, pp. 23-24.

³⁹ *Atti dell'Assemblea Costituente*, Assemblea plenaria, Seduta del 4 marzo 1947, p. 1738.

⁴⁰ *Ibidem*, Seduta del 5 marzo 1947, p. 1759 a.

⁴¹ *Ibidem*, Seduta del 5 marzo 1947, p. 1759 b.

cui essa è portatrice, di generiche dichiarazioni, come quella che da opposte e pur discordanti parti vorrebbero i sostenitori del preambolo»⁴². E nella stessa direzione, e con maggior forza, fu il comunista Renzo Laconi a rivolgersi criticamente a Bozzi e Calamandrei per sostenere, riferendosi ai diritti sociali, che non trattandosi «di elementi puramente ideali e vagamente programmatici» essi non potevano essere affidati a un preambolo «per rinviarli[i] ad una lontana attuazione». «L'affermazione di questi diritti oggi nella Carta Costituzionale italiana – diceva Tupini – ha per le masse lavoratrici d'Italia un valore preciso. Nel corpo della Costituzione italiana questa parte oggi costituisce un documento a sé: la Carta dei lavoratori italiani»⁴³. In quanto tali, essi rappresentavano un impegno preciso, assunto dalle forze politiche nei confronti delle masse popolari e lavoratrici, e dovevano dunque avere un valore ben più che programmatico: la loro collocazione nel testo della Costituzione era da considerare come una prima garanzia data al popolo stesso:

in questo senso è possibile l'affermazione di diritti e di principi che non possono trovare immediata garanzia, nel senso che non si tratta soltanto di speranze (...) ma di impegni, di impegni che sono stati assunti dai grandi partiti di massa, allorché si sono presentati alle masse elettorali (...) Questi impegni sono stati presi e, inserendoli nel quadro della nuova Costituzione italiana, noi diamo una garanzia al popolo che essi non sono cosa vana, che non sono state parole sparse al vento in un momento di eccitazione o per scopi di propaganda elettorale, ma propositi sinceri che noi abbiamo ferma intenzione di tradurre in atto. Io penso che sia del tutto assurdo pensare ad uno spostamento di questa parte verso il preambolo. Penso che essa debba rimanere, nel luogo che attualmente ha, e debba anzi acquistare un distacco ed un rilievo maggiori di quello che oggi non abbia⁴⁴.

Come la storia sia finita è cosa nota: i principi fondamentali sono stati inseriti nei primi articoli della Costituzione, mentre i diritti economico-sociali sono stati collocati nella prima parte, e in particolare nel Titolo III, *Rapporti economici*, che contiene gli articoli che vanno dal 35 al 47.

Troppo facile dire che ha avuto ragione chi ha insistito per questa soluzione⁴⁵. Non si realizzava soltanto «una restaurazione piena dei diritti di libertà, e un allungamento del loro catalogo», ma veniva ad essere mutato

⁴² *Ibidem*, Seduta del 5 marzo 1947, p. 1762 a.

⁴³ *Ibidem*, Seduta del 5 marzo 1947, p. 1782.

⁴⁴ *Ibidem*, Seduta del 5 marzo 1947, pp. 1782-1783.

⁴⁵ Come è stato riconosciuto di recente, «la costruzione di questa apposita sezione (...) nel corso dei successivi settant'anni ha rivelato tutta la sua importanza quale punto di riferimento stabile, imm modificabile e allo stesso tempo – come auspicavano i costituenti – ispiratore di un forte rinnovamento dell'ordinamento legislativo repubblicano» (P. Costa

«radicalmente lo stesso statuto dei diritti fondamentali», ai quali veniva affidato il compito di contribuire significativamente a dare il carattere distintivo all'intero ordinamento costituzionale⁴⁶. I diritti sociali diventeranno presto l'elemento dinamico dell'ordinamento giuridico, non solo per opera delle forze politiche, come voleva Laconi, ma anche per opera della magistratura e della Corte costituzionale⁴⁷, che considererà – prima timidamente, ma poi sempre più decisamente – quegli articoli come norme non solo programmatiche ma anche precettive, e soprattutto considererà quelle norme come produttive di effetti nell'ordinamento anche nella loro natura di semplici norme programmatiche, come sarà affermato dalla Corte stessa nella sua prima sentenza del 5 giugno 1956:

la nota distinzione fra norme precettive e norme programmatiche può essere bensì determinante per decidere della abrogazione o meno di una legge, ma non è decisiva nei giudizi di legittimità costituzionale, potendo la illegittimità costituzionale di una legge derivare, in determinati casi, anche dalla sua non conciliabilità con norme che si dicono programmatiche, tanto più che in questa categoria sogliono essere comprese norme costituzionali di contenuto diverso: da quelle che si limitano a tracciare programmi generici di futura ed incerta attuazione, perché subordinata al verificarsi di situazioni che la consentano, a norme dove il programma, se così si voglia denominarlo, ha concretezza che non può non vincolare immediatamente il legislatore, ripercuotersi sulla interpretazione della legislazione precedente e sulla perdurante efficacia di alcune parti di questa; vi sono pure norme le quali fissano principi fondamentali, che anche essi si riverberano sull'intera legislazione.

– M. Salvati, *La serie "Costituzione italiana: i Principi fondamentali"*, premessa a N. Urbinati, *Costituzione italiana: art. 1*, Roma, Carocci, 2017, p. x).

⁴⁶ S. Rodotà, *Diritti e libertà nella storia d'Italia. Conquiste e conflitti 1861-2011*, Roma, Donzelli, 2011, p. 87.

⁴⁷ Come ha giustamente osservato Stefano Rodotà, ci si è presto accorti che «la sede giudiziaria [poteva] divenire il luogo dove, accanto al rafforzamento della tutela dei tradizionali diritti, si cerca[va] di attribuire effettività ai più impegnativi tra i diritti sociali, come quelli al lavoro, all'abitazione, alla salute, che costituiscono l'oggetto di una elaborazione giurisprudenziale destinata a lasciare il segno al di là di talune spiegabili forzature interpretative dei momenti iniziali» (*Diritti e libertà nella storia d'Italia*, p. 108). Un chiaro esempio di questa vicenda, che si può far rientrare in quella *costituzionalizzazione* dell'ordinamento, di cui ha parlato Riccardo Guastini (*La "costituzionalizzazione" dell'ordinamento italiano*, «Ragion Pratica», 11, 1998, pp. 185-206) è fornito dal diritto del lavoro e dal modo in cui la magistratura ha impiegato i precetti costituzionali: cfr. P. Albi, *La Costituzione come argomento. Giudici del lavoro e "interpretazione costituzionalmente orientata"*, «Lavoro e diritto», 2-3 (2014), pp. 519-535. Nel senso di un rinnovato e proficuo 'uso' di questa via ai fini della garanzia dei diritti sociali si esprime G. Bisogni, *Una giurisdizione all'altezza dei diritti sociali. Limiti attuali e ipotesi di sviluppo della loro giustiziabilità contro il legislatore*, «Ragion Pratica», XLVIII (2017), 1, pp. 231-250.

Questa normatività, d'altra parte, era stata riconosciuta implicitamente da Calamandrei stesso, proprio quando continuava a lamentarne l'assenza, in un discorso del 1950 nel quale denunciava il fatto che la Costituzione venisse lasciata da parte e non venisse applicata, come si sperava e ci si aspettava che fosse. Infatti, era proprio perché «si fece credere al popolo che fossero diritti» quelli affermati nell'art. 4 (il diritto al lavoro) e nell'art. 36 (il diritto alla retribuzione sufficiente ad assicurare una esistenza libera e dignitosa), che si poteva poi non solo giustificare l'attesa del popolo e la sua pretesa che quei diritti venissero adempiuti, ma persino spiegare quelle che apparivano 'illegalità' e che certamente tali erano sotto l'aspetto formale:

i lavoratori, questa gente umile e semplice che non chiede che di lavorare e di avere la sua parte di sole (e talvolta non chiede nemmeno la sua parte di sole, come i minatori del Valdarno, che vi chiedono soltanto di non esser licenziati dalla loro fatica sotterranea e di rimanere nell'inferno delle miniere a scavare la lignite) non si intendono di distinzioni giuridiche e non si persuadono che quei diritti scritti nella Costituzione siano beffe o illusioni; e non riescono a capire perché il reclamare questi diritti li conduca a vedersi schierati contro i moschetti della polizia⁴⁸.

In altre parole, l'*attesa della povera gente*, per citare un famoso testo di Giorgio La Pira⁴⁹, poteva essere irrequieta perché, grazie alla Costituzione, si poteva trasformare in *pretesa*. Cosa che probabilmente non sarebbe stata possibile se i diritti sociali fossero stati, proprio come voleva Calamandrei, relegati in un Preambolo della cui giuridicità si sarebbe certamente (sebbene strumentalmente) assai dubitato.

Considerazioni come queste potrebbero portarci lontano, e in particolare potrebbero condurci a riprendere alcune discussioni che si svolgono in questi anni e riguardano proprio la natura dei diritti e lo status dei diritti sociali. Una discussione nella quale si osservano talora alcune rigidità che proprio il dibattito avutosi nella Costituente potrebbe aiutare a superare. Basti dire che anche chi, come Gustavo Zagrebelsky, continua a sostenere che 'diritto' è solo quella posizione soggettiva che dà la possibilità di agire direttamente in giudizio⁵⁰, si domanda retoricamente se c'è qualcuno che oggi possa sostenere che i diritti sociali (tra i quali il lavoro, la salute, l'istruzione) non

⁴⁸ P. Calamandrei, *Mantener fede alla Costituzione*, Discorsi alla Camera dei deputati del 1-2 aprile 1950, ora in Id., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, p. 247.

⁴⁹ Su La Pira e sul suo fondamentale apporto alla scrittura della Costituzione, cfr. S. Grassi, *Il contributo di Giorgio La Pira ai lavori dell'Assemblea Costituente*, in *Scelte della Costituente e cultura giuridica*, pp. 179-221.

⁵⁰ Cfr. ad es. G. Zagrebelsky, *Diritti per forza*, Torino, Einaudi, 2017, p. 21: «i diritti sono l'armatura giuridica della volontà individuale».

siano veri diritti. Pur sostenendo – dalla sua particolare prospettiva – che non si tratta di diritti ‘perfetti’, e che invece si tratta di pretese che si rivolgono più alla politica che ai tribunali, il costituzionalista torinese mostra di riconoscere in pieno la normatività di questi diritti quando scrive – a proposito del diritto al lavoro, ma con un’affermazione che vuole avere valore generale – che «la Costituzione, se si aderisce al suo algoritmo – dal lavoro, alla politica, all’economia – dice, in verità, non che il lavoro è condizionato alla politica, ma che la politica è (deve essere) condizionata al lavoro»⁵¹. Un discorso non molto distante da quello che Luigi Ferrajoli ha tradotto in una delle tesi costitutive della sua teoria dei diritti fondamentali, là dove afferma che l’assenza di quelle garanzie primarie e secondarie che rendono effettivo un diritto non deve farci concludere che quel diritto non esista, ma deve bensì portarci a evidenziare l’esistenza nell’ordinamento di una lacuna che il legislatore è chiamato a colmare⁵².

Il discorso ci porterebbe lontano e implicherebbe una seria discussione di cosa sia (e da che cosa derivi) la normatività di una norma giuridica (a maggior ragione se di rango costituzionale). Qui preme sottolineare soltanto che talora gli schemi troppo severi, come erano quelli adottati da Calamandrei e da altri a proposito dei diritti, non riescono a catturare i percorsi della normatività, che sono talora (o spesso, o addirittura sempre) ben più ampi rispetto a quelli nei quali vorrebbe rinchiuderli una scienza giuridica ‘meccanica’ come quella positivista. Come ha scritto efficacemente proprio Gustavo Zagrebelsky, articoli come quelli che proclamano che la Repubblica è fondata sul lavoro sono «il preannuncio di azioni e avventure indipendenti dalle tabelle di logaritmi econometrici»⁵³. E sta proprio in ciò la loro forza *giuridica*.

Sottolineo soltanto questo aspetto per dire quanto sia fecondo, ancora oggi, il dialogo con la nostra Costituzione e quanto possa essere utile rileggere quelle discussioni, che sembrano tanto lontane, ma in realtà sono assai più vive di quanto non si creda.

⁵¹ G. Zagrebelsky, *Fondata sul lavoro. La solitudine dell’art. 1*, Torino, Einaudi, 2013, pp. 41 sgg. (per la citazione p. 43).

⁵² Si tratta di uno degli argomenti più noti della teoria dei diritti di Ferrajoli, ormai conosciuta e discussa ben al di fuori dei confini italiani. Cfr. almeno *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2007, vol. I.

⁵³ *Ibidem*, p. 4.

MARCO CIPOLLONI

UNA DEMOCRAZIA 'CON TROPPI ATTRIBUTI': RIFLESSI
LINGUISTICI E LETTERARI DELLA DEMOCRATIZZAZIONE
SOCIALE NELLA SPAGNA CANOVISTA

Anche in spagnolo i sistemi di attribuzione e in particolare gli attributi e gli elementi attributivi (come gli aggettivi, qualificativi o determinativi, alcuni usi dell'avverbio e, più in generale, tutte le specificazioni, comunque formulate, ma ad aggettivi funzionalmente equivalenti, come glosse, incisi, riformulazioni, indicazioni di pseudo-sinonimia introdotte da avversativi, ecc.) possono avere o svolgere funzioni selettive, di qualificazione e determinazione: il *buen sentido* e la *mala prensa* dovrebbero insomma disegnare e designare insieme meno inclusivi rispetto al *sentido* o alla *prensa* non altrimenti specificati.

Tuttavia, se consideriamo una serie storica concreta di associazioni possiamo facilmente constatare come alcune attribuzioni tendano a convertirsi in collocazioni fisse e come, di conseguenza, la maggior parte degli abbinamenti successivi dialoghi anche e soprattutto con queste collocazioni ricorrenti e non più soltanto con la parte del discorso che a prima vista viene modificata dal meccanismo di attribuzione. L'interpretazione corretta richiede in questo senso un rimando enciclopedico, un sapere linguisticamente codificabile e decodificabile, per molti aspetti extralinguistico.

Nel nostro caso la serie storica è costituita dalle attribuzioni di tipo sociale, comunitario e cristiano associate alla parola *democracia* nello spagnolo peninsulare dell'ultimo quarto dell'Ottocento, parallelamente alla definitiva ricezione, naturalizzazione e diffusione, nella Spagna del post-Sexenio, di idee e pratiche collegate al socialismo, prima utopista e anarchico e poi scientifico. La fase canovista, centralista e turnista della Seconda Restaurazione, quella che, negli anni della minore età del futuro Alfonso XIII e della reggenza della madre Maria Cristina, manipola in modo sistematico le elezioni a colpi di *pucherazos*, *lázaros y cumeros*, e che sopravvive con fatica al *Desastre*, vede non a caso la formazione anche oltre i Pirenei di organizzazioni sociali e politiche legate ai temi del lavoro, costituite nelle regioni più industriali e minerarie, ma anche in diverse zone rurali, in base a modelli di internazionalismo più comparabili a quelli del resto d'Europa.

Dopo una lunga stagione di chiara influenza proudhoniana e una violenta esperienza di anarco-collettivismo di ispirazione bakuniniana (repressa nel 1883 attraverso la strumentalizzazione politica di alcuni processi criminali, legati alla repressione della fantomatica Mano Negra), il radicamento politico e sindacale di un socialismo di matrice sostanzialmente laburista si produce in Spagna negli anni decisivi per l'avvento del turnismo. Da un punto di vista simbolico il cruciale decennio che separa la fondazione del PSOE, nel 1879, da quella della UGT, nel 1888, coincide anche con l'affievolirsi del mito collettivista della Comune, 'sostituito' dalla festa del lavoro del 1° maggio (commemorazione dei fatti di Haymarket del 1886 e della successiva condanna a morte di otto dei presunti responsabili).

Tutto questo permette di inserire in una logica reattiva sia il patto tra Cánovas e Sagasta, sia un significativo riassetto in senso tradizionale, moderato, paternalista, pauperista, pedagogico, umanitarista e cristiano di un sistema di valori e interessi di matrice liberale, in precedenza molto più legati al composito ideario (nazionalista e cosmopolita, rivoluzionario e legittimista, laicista e confessionale, radicale e moderato) che aveva cercato e trovato sintesi successive nei convulsi eventi e nei precari equilibri che avevano caratterizzato, quasi in serie, la Guerra de la Independencia, l'avvento della Prima Restaurazione, il Trienio, la Década ominosa, lo scontro tra cristini e carlisti, il regno di Isabella II e il Sexenio.

Il corpus utilizzato per verificare questa ipotesi di riassetto è costituito, per ragioni non solo pratiche, dalle fonti a stampa raccolte e predisposte dallo *Instituto de Investigación Rafael Lapesa* per la compilazione del *Diccionario Histórico del Español della Real Academia Española*. Tale corpus presenta ai nostri fini non pochi vantaggi:

- 1) è facilmente accessibile e consultabile on line;
- 2) agevola il confronto con testi precedenti, pubblicati o ripubblicati (cioè rientrati anche editorialmente in circolazione) nel corso del periodo che ci interessa;
- 3) basandosi su raccolte e attestazioni a stampa, in molti casi anche rieditate con criteri filologicamente rigorosi, finisce per selezionare materiali felicemente eterogenei (saggi, manifesti politici, discorsi, testi letterari, bozzetti giornalistici, ecc.), ma, soprattutto, accomunati da una significativa circolazione editoriale e sociale (elemento cruciale per qualsiasi esercizio tanto di *historia de ideas* quanto di *historia conceptual*).

Le occorrenze di *democracia* registrate in questo periodo tendono a riscrivere la nozione, ridefinendone il passato prossimo e remoto (per esempio riscoprendone le radici classiche e cristiane) e ipotecandone (quasi

sempre in senso graduale, paternalista e limitativo) gli sviluppi futuri. Dal punto di vista del meccanismo linguistico il succedersi e il moltiplicarsi di attribuzioni socio-comunitarie modifica, ridefinisce e implicitamente rinegozia, sia a fini polemici che di semplice comunicazione, l'insieme indicato e delimitato dal processo di lessicalizzazione innescato da abbinamenti precedenti, dialogando con tali abbinamenti o con le collocazioni fisse da questi generate, più che con una semplice necessità di declinare e delimitare *ex novo* il nome e il concetto di democrazia in quanto tale.

Un esercizio di confronto su collocazioni analoghe relative a parole di riferimento come *justicia* e *derecho(s)*, decisamente più frequentate dalla pubblicistica anarchica e socialista, molto diffidente verso la democrazia borghese e il liberalismo, suggerisce che il caso degli abbinamenti relativi a *democracia* presenta in Spagna (più che altrove) una significativa serie di remore, implicazioni, resistenze e sfumature, non di rado riconducibili al recupero di parole, immagini e metafore legate al mondo classico (la democrazia degli antichi), a quello medievale e alle origini di quello cristiano.

La pervasiva vitalità di queste torsioni fideistiche e pseudo-religiose risulta per paradosso favorita da una tradizione liberale di prevalente natura cospirativa, molto portata a costituire e legittimare ritualità parallele (per esempio nel noto caso della Massoneria), ma anche ad associare, talvolta con modalità strumentali, le specificità, vere o presunte, della democrazia iberica ad una selettiva rilettura della tradizione forale, identificata con il sistema di valori ereditato dalla *saison en enfer* della resistenza antinapoleonica e successivamente convertita in pietra angolare, mito costitutivo e cornice, anche retorica, della coscienza nazionale e di un lacunoso e faticosissimo processo di nazionalizzazione.

In un contesto siffatto le retoriche comunitarie dell'appartenenza e le dinamiche di inclusione vengono spesso evocate per definire in sequenza e come progressivi e potenzialmente universali i diritti individuali, quelli civili, quelli politici e quelli sociali (oltre che, in prospettiva, quelli umani e quelli biologici degli animali e dell'ambiente, minacciati dagli effetti, all'epoca fantascientifici, dello sviluppo industriale e del progresso tecnologico), arrivando talvolta a prefigurare una falsariga smascherante perché troppo ambiziosa.

Questo meccanismo, produttivo in molte lingue e con numerose varianti, vede l'abbinamento di una comparabile serie di aggettivi a diverse nozioni di rilievo giuridico come la libertà, l'uguaglianza, la cittadinanza e, naturalmente, la democrazia. Valutate con sensibilità e selettiva attenzione, queste serie parallele descrivono in realtà, proprio in virtù dei limiti circostanziali imposti da ciascun contesto linguistico alla rispettiva sequenza, le resistenze opposte da individui, ceti, gruppi e comunità ad un generale processo di

allargamento della dimensione pubblica. In Spagna questo allargamento viene sia realizzato che rallentato attraverso l'attribuzione di compiti, responsabilità e margini di intromissione crescenti alla composita macchina del potere territoriale (centrale e locale) ed ai suoi meccanismi, formali e informali, istituzionali e comunitari, di azione e di controllo, di promozione-redistribuzione e di tassazione in senso ampio (cioè mettendo in conto le prestazioni di servizio dovute alla comunità, in Spagna molto frequenti nelle zone rurali, ma ben presenti anche in molte vicende della prima industrializzazione, per esempio nel settore delle opere pubbliche locali o della sicurezza urbana e territoriale). Tale processo di ampliamento della sfera di intervento dei poteri territoriali, per quanto prudente, manipolabile e manipolato (il *caciquismo* e il notabilato configuravano nelle molte periferie della Spagna un sistema di potere sociale molto pervasivo, quasi paralizzante e proprio per questo efficace anche per il controllo delle elezioni), ha dovuto scontare, in virtù di una prevedibile reazione, comprensibili perplessità e resistenze da parte di tutti coloro che, di volta in volta, da esso si sono sentiti, a torto o a ragione, minacciati, limitati o danneggiati, fossero essi liberali o illiberali, democratici o élitari, repubblicani o monarchici, cosmopoliti o nazionalisti, progressisti o reazionari, internazionalisti o regionalisti.

I krausisti della Seconda Restaurazione, cioè gli allievi di Sanz del Río¹, non sono stati i soli a confrontarsi in modo serio e responsabile con le conflittuali agende e molti paradossi di questo tipo di modernizzazione. Diverse generazioni di *ilustrados*, nazionalisti dell'Indipendenza, esuli politici, liberali e repubblicani li hanno preceduti, accompagnati e persino seguiti su una strada di parziale e fecondo fallimento. Nel dibattito politico e intellettuale tutti costoro hanno fatto uso (e abuso), molto più degli anarchici e dei socialisti, della parola *democracia*. Evocando e forzando in vario modo (e grado) frammenti di un immaginario composito, ma proprio per questo ampiamente condiviso, hanno di volta in volta cercato di determinare, connotare e delimitare la nozione stessa di democrazia, finendo per romanizzare o cristianizzare (almeno linguisticamente) la galassia discorsiva della questione sociale (in anticipo e precoce sintonia con le contemporanee agende della *Rerum Novarum*) e per ricorrere, in modo quasi sistematico, a tecniche e pratiche di specificazione, codificate dai manuali di diritto, propagandate dalle gazzette, trasformate in messaggio elettorale dalla propaganda degli aspiranti *diputados* e fatalmente recepite anche dalle Cortes, come evidente e scomoda eredità del Sexenio.

¹ Recentemente studiati da Manuel Suárez Cortina in *Los caballeros de la razón. Cultura institucionalista y democracia parlamentaria en la España liberal*, Madrid, Genuève, 2019.

Con la caduta della I Repubblica e l'affermarsi del turno la riflessione intellettuale spagnola sulla democrazia sociale e sui suoi precedenti classici e cristiani perde peso nella vita, nel dibattito e nelle cronache parlamentari e riprende a confrontarsi con la cronaca criminale e con la microstoria delle pratiche comunitarie e istituzionali (compreso il mito della guerriglia e dei guerriglieri, paradossalmente comune alla retorica patriottica ed a quella dei carlisti). In questo modo si produce un distanziamento, talvolta polemico, sia dal presente che dalla dimensione puramente ideale della questione democratica. Joaquín Costa, nella sua *Historia crítica de la revolución española*, 1875, ricostruisce per esempio in una prospettiva nuova e finalmente economica e conflittuale le remote e medievali origini della democrazia comunitaria spagnola e, implicitamente, del dramma che, nel segno del pretorianesimo, aveva da poco crocefisso e archiviato la Repubblica nata dalla rivoluzione di settembre del 1868 e dal fallito esperimento di Amedeo Savoia:

Más de tres siglos desde el XII al XV pasaron riñendo ambos elementos, la *democracia municipal* y el feudalismo aristocrático, *la ciudad* y la familia, *la igualdad* y el privilegio, *el Occidente* y el Oriente (...) no acertando a celebrar pacto y conciliarse (...) y representaron históricamente y por entonces entonces *el progreso* y la barbarie².

Se la contemporaneità sembra lontana, gli echi su di essa sono evidenti, dato che, proprio come nella Spagna medievale, anche agli inizi della Seconda Restaurazione la corona aspira a proporsi, con il minimo sforzo, come arbitro, poco meno che invocato dalle parti in lotta:

En efecto, en medio de aquellos dos enemigos extremos, un supremo magistrado, el rey, meditaba la ruina del feudalismo y de la *democracia* del patriciado y *de la plebe*; a él acudía unas veces el partido aristocrático, como sucedió en Italia, otras y con mayor frecuencia *el democrático*³.

Questo schema contrappositivo (ricomposto opportunisticamente dalla corona in modo meno automatico del turnismo che stava per cominciare) si basa su un meccanismo economico e si identifica con il nesso, per Costa evidente, tra democrazia e prosperità economica e sociale, posto che «la industria no medra, sino que decrece, allí donde no la alienta *un pueblo virtuoso y entusiasta por la democracia*»⁴. La prospettiva di storia compa-

² J. Costa, *Historia crítica de la revolución española*, editado por A. G. Novales, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1992, pp. 108-109 (corsivi miei).

³ *Ibidem*, p. 66 (corsivi miei).

⁴ *Ibidem*, p. 75 (corsivi miei).

rata che un Costa in apparenza anglofilo propone sembra usare lo schema del contrappunto anche per evidenziare le differenze tra l'Inghilterra e la Spagna. Mentre secoli di concordia «entre el *municipio democrático* y la familia feudal dieron en Naseby (Worcester) el triunfo a *la libertad* contra el cesarismo; cuatro siglos de enemiga irreconciliable, diéronlo en Villalar al cesarismo contra *la democracia*»⁵. Tuttavia, la tradizione forale e municipale si mantiene e riemerge con forza, secondo Costa, a Cadice e con le *Juntas*, durante la Guerra de la Independencia:

Si “las Cortes de 1812 decretaron *la Constitución más democrática de Europa*”, es porque la democracia existía en España, rescatada (...) fortificada (...) y acrisolada (...)»⁶.

I partecipi passati che ho voluto evidenziare tagliando la citazione e facendo ammenda al lettore delle pertinenti clausole specificative indicate dall'autore, bene riassumono la prospettiva storica di Costa. La forza sociale della rivoluzione spagnola nasce dal riscatto, dalla tempra e dal crogiuolo. Dietro ogni piccolo passo avanti della causa democratica in Spagna, puntualmente comparato con i molto più spettacolari alti e bassi della storia rivoluzionaria inglese, nordamericana e francese, Costa riconosce all'opera, quasi invariabilmente, felici «ejemplos de nuestra Historia general, novena y aragonesa», cioè precedenti legati alla cultura e alla tradizione municipale e forale.

La chiave di una prospettiva panispanica, ricostruita *ex post*, ma enunciata con toni quasi profetici, è identificata in ottica rigenerazionista con l'educazione, destinata a dare frutti su entrambe le sponde dell'Atlantico, nonostante gli sfasamenti imposti dalla Santa Alleanza in Spagna e dalla dottrina Monroe in America Latina:

los extremos se irán acercando a medida que aquí (Spagna) se robustezca la democracia y allá (America Latina) se consolide el orden, y aquí y allá se derrame y eche raíces profundas *la educación pública*; en un tiempo más o menos remoto, se darán la mano por encima del piélago los españoles de ambos mundos y quedarán reanudados los dos extremos de nuestra revolución que fueron rotos violentamente por virtud del absolutismo, y se regocijarán desde la otra vida las almas de Riego y de Bolívar⁷.

In questa fase gli effetti quotidiani della democratizzazione sociale sono colti in modo più diretto dalla letteratura romanzesca. Gli *Episodios nacio-*

⁵ *Ibidem*, p. 68 (corsivi miei).

⁶ *Ibidem*, pp. 141-142 (corsivi miei).

⁷ *Ibidem*, p. 208.

nales di Benito Pérez Galdós (quarantasei romanzi storici, pubblicati dal 1874 al 1912) e in particolare la prima e la seconda serie (comprendenti venti titoli pubblicati tra il 1873 e il 1879 e dedicati alla Guerra di Indipendenza, al Trienio e alla *Década ominosa*) costituiscono un equivalente narrativo del saggio di Costa, ancorché con l'attenzione focalizzata solo sul passato prossimo invece che comprensiva di quello remoto.

In *Memorias de un cortesano de 1815, 1875*, secondo volume e tappa importante della seconda serie, il narratore descrive come effetto di un'invasione democratica un rapporto di interessata amicizia tra l'ambasciatore russo Tattischief e l'affarista e futuro membro della *camarilla* Antonio Ugarte, nel clima di opportunismo e arrivismo favorito dal ritorno di Fernando VII e dagli inizi della prima Restaurazione:

Se hicieron tan amigos, que ambos salían de paseo, dándose el brazo, confundién-dose los bailarinescos antecedentes del uno [Antonio Ugarte] con la noble prosapia del otro [il diplomatico russo], *para regocijo de la democracia que ya empezaba a invadirlo todo*⁸.

La democrazia invasiva cui in questo passo si allude non è politica, ma sociale e, benché riadattata ai tempi, è retaggio evidente di una stagione precedente.

Nell'episodio successivo, *La segunda casaca*, 1876, la democrazia serve a Galdós come uno dei tasselli utili a caratterizzare l'acceso clima politico che caratterizzava i circoli ufficiali e favoriva il trasformismo di quanti, come il narratore protagonista di *Memorias de un cortesano de 1815*, aspiravano a ricollocarsi in tempo per il Trienio liberal:

Con decirte que no hay un solo oficial que no esté afiliado en alguna sociedad secreta, está dicho todo, hablan con el mayor desparpajo del mundo *de ideas liberales, de constituciones, de democracia, de soberanía nacional y aun de república*. En los círculos de oficiales y en los cuerpos de guardia no se oye otra cosa que versitos, pullas y chascarrillos contra el absolutismo, *contra el Rey absoluto y contra todas las personas que le rodean*⁹.

Tra le molte conseguenze della stagione dell'Indipendenza, del Trienio e delle prime guerre carliste c'è però anche un salto di qualità e coscienza del banditismo sociale, oggetto di attenzione, tra il 1876 e il 1879, da parte di Julián Zugasti, già Gobernador Civil di Cordova dal 1870 al 1873, con

⁸ B. Pérez Galdós, *Episodios nacionales*, Madrid, Imprenta y Litografía de la Guirnalda, 1884, cap. VIII, p. 73 (corsivo mio).

⁹ B. Pérez Galdós, *Memorias de un cortesano de 1815*, in Id., *Episodios nacionales*, Barcelona, Red Ediciones, 2019, p. 67 (corsivi miei).

compiti di repressione paragonabili a quelli svolti dieci anni prima in Italia dal luogotenente Enrico Cialdini (uomo d'armi modenese ben noto in Spagna, dove aveva trascorso una parte importante della sua vita militante e lasciato discendenza). Basandosi sulla propria esperienza Zugasti dedica allo studio dei banditi i ponderosi volumi della serie *El Bandolerismo. Estudio social y memorias históricas* (realizzati avvalendosi della folletinesca collaborazione del romanziere d'appendice andaluso Juan de Dios Mora). Il tema quasi cervantino della democrazia criminale è ovviamente ambiguo e scivoloso:

– ¡Qué profanación ha hecho usted, al atribuir a los bandidos la práctica de los principales *dogmas* de la democracia! Por fuerza, caballero, usted debe ser carlista.
 – Nada de eso, amiguito; porque lejos de resultar de mis palabras un ataque a la democracia, ellas, por el contrario, prueban de la manera más evidente, que *sus principios son tan necesarios en toda sociedad humana, que hasta los mismos bandidos no pueden prescindir de ellos*¹⁰.

Molto cervantinamente, questa democrazia dei banditi non è che «la giustizia universal» della quale si arriva ad avere coscienza solo attraverso l'educazione, capace di sconfiggere ogni determinismo, fatalista o naturalista. Tutto questo è suggerito da Zugasti (e/o dal suo *ghost writer*) con una sensibilità che, agitando la bandiera della democrazia, mescola questione sociale, potere carismatico, decisionismo ed egualitarismo (in base al noto schema plurisecolare 'del Rey abajo ninguno'). La chiave proposta è quella tradizionale dell'antica Roma, dove la repubblica era aristocratica e il cesarismo e il paternalismo imperiale erano popolari e populistici, al punto da rendere la forma repubblicana addirittura *incompatible* con il *principio igualitario* che, in questa logica, ispira e definisce il nucleo della democrazia.

Il pragmatismo induce però l'opera e i suoi autori a diffidare delle etichette ed a ridurre i compiti del potere all'essenziale, cioè al ripristino della sicurezza e dell'ordine pubblico e alla tutela liberale classica del trinomio vita, libertà e proprietà. Al netto di queste basilari garanzie, il problema sembra però risiedere in un collasso morale della società molto simile a quello descritto da molti romanzi storici galdosiani, che, proprio come le note della monumentale e labirintica opera di compilazione di Zugasti, bene illustrano la manipolazione e il sistematico svuotamento cospirativo delle dinamiche elettorali, partecipative e democratiche in beneficio degli abbienti, dei pri-

¹⁰ J. Zugasti, *El Bandolerismo. Estudio social y memorias históricas*, Madrid, Fortanet, 1876, p. 32 (corsivi miei).

vilegiati e dei soliti noti (tema destinato a diventare di grande attualità negli anni del turno). Nel primo capitolo di *El grande oriente*, episodio nazionale galdosiano pubblicato nel 1876, il grande romanziere descrive un quadro di estrema violenza, rievocando ancora una volta l'antica Roma e in particolare quella dei Gracchi, sconvolta come un mare in tempesta dai sommovimenti della questione sociale:

Vierais allí, cual encrespadas olas de un mar borrascoso, chocar unos con otros, pueblo y tropa, democracia y tiranía, patriotismo y servilismo. La sangre corría por las calles de Roma como corre en la de Coloreros el agua cuando llueve. Se degollaban unos a otros, e iban arrojando cabezas al río¹¹.

Il programmato ed esibito anacronismo trascende il parallelismo («Cayo Graco, hijo de Tiberio Sempronio Graco y de Cornelia, era liberal, señores; tan liberal, que se rebeló contra el Senado») e prelude alla generalizzazione. Proprio come Zugasti il romanziere non sembra in effetti farsi troppe illusioni. Nel III capitolo di *7 de julio*, episodio nazionale uscito nel 1876, scrive, con un misto di indignata rassegnazione e rassegnata indignazione:

En todas partes hay tiranía, hijo. Hasta en el partido de la igualdad, de la democracia, de los hombres libres, ha de haber cuatro o cinco gallitos que quieran despuntar, imponer su voluntad, tratando a los demás como miserables polluelos¹².

Il *politiquear* sembra essere, in sé, un *maldito oficio*, fatto di opportunismi, adulazioni e manipolazioni:

Lo malo que tiene este maldito oficio de politiquear consiste en que a menudo es preciso que adulemos y ensalcemos a más de un majadero (...) ¹³.

Non si salva neppure il gran mondo, ridotto, secondo il moralista e poligrafo José Selgas y Carrasco, autore nel 1877 della serie di bozzetti *Fisionomías contemporáneas. Curiosa colección de apuntes dignos de estudio y hechos y dichos*, a compromesso mercantile al ribasso tra aristocrazia e democrazia, anchilosi e vitalismo mesocratico:

Quiero decir que eso, que hemos convenido en llamar gran mundo, no es otra cosa que una transacción entre la pasada grandeza de la antigua aristocracia, y la poderosa pequeñez de la democracia moderna¹⁴.

¹¹ B. Pérez Galdós, *El grande oriente*, Madrid, Imprenta de José María Pérez, 1876, cap. I.

¹² B. Pérez Galdós, *7 de julio*, cap. III, in Id., *Episodios nacionales*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ J. Selgas y Carrasco, *Fisionomías contemporáneas. Curiosa colección de apuntes dignos de estudio y hechos y dichos*, Madrid, Pérez Dubrull, 1889, p. 381.

Nel paragrafo che introduce l'intera serie, intitolato «Cuatro palabras», la nuova società spagnola, che interessa all'autore «mucho más que el Estado», non appare davvero egualitaria, ma egolatrica e confusiva:

No es ciertamente la igualdad lo que hemos conquistado, sino más bien la confusión. Nadie es más que otro, y todos son menos que uno. Cada cual se ha hecho a sí mismo superior al resto de los hombres, y al sumar el conjunto de tantas unidades superiores, resulta la sociedad en que vivimos, esto es, yo, yo aquí, yo allí, yo arriba, yo abajo, yo en todas partes, yo siempre¹⁵.

La rivoluzione spagnola, lungi dall'imporsi con violenza a colpi di ghigliottina, si sarebbe infiltrata a colpi di corruzione morale e materiale e di compromessi di ogni tipo, in un contesto demagogico dove, sempre in base al testo liminare, «es mucho más fácil adular que corregir». Di conseguenza:

Para vivir materialmente dentro de la atmósfera corrompida del siglo en que nos encontramos, (l'antica nobiltà) no ha vacilado en someterse á las humillaciones que la democracia le ha impuesto, sacrificando en aras de las demagogías triunfantes la vida moral que aún podía enaltecerla¹⁶.

Spesso la nuova nobiltà, misto di arricchimento e vanità, non è che un *esperpéntico* travestimento di colorate e vuote insegne:

la nobleza novísima, lleva sobre la nobleza antigua una ventaja indisputable. Las grandes cruces, las brillantes placas, las bandas de todos colores y las cintas de todos matices, han caído como lluvia copiosa sobre la democracia, que, digámoslo así, se ennoblece con todos los signos exteriores de la grandeza humana¹⁷.

L'incontro tra questi ceti in discesa e in ascesa crea un egualitarismo di facciata, vuoto e socialmente privo di sostanza:

Y he aquí la transacción necesaria para que se extienda de un extremo á otro el severo nivel de la igualdad. Por una parte la aristocracia histórica baja, y la democracia moderna sube; ambas, pasa encontrarse, se olvidan de su origen, y, confundiéndose en un mutuo abrazo, forman ese mundo brillante, siempre alegre y siempre fastuoso¹⁸.

Su questo mondo trasformista di Seconda Restaurazione agli albori sembra incombere, nel moralismo populista di José Selgas, l'ora fatale di una inevitabile *rigenerazione* (annunciata dall'autore utilizzando l'epocale parola

¹⁵ J. Selgas y Carrasco, *Cuatro palabras*, introducción a Id., *Fisionomías contemporáneas*.

¹⁶ J. Selgas y Carrasco, *El gran mundo*, in Id., *Fisionomías contemporáneas*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

con un tono ironico che riporta il lettore italiano alle «magnifiche sorti e progressive» di Leopardi):

nadie duda que la completa regeneración del hombre se acerca, y no es difícil ver en lo más bajo de la democracia presente el germen ya fermentado de la futura aristocracia¹⁹.

Come sappiamo il mondo del caciquismo e del turno era ancora agli inizi e ben lontano dalla sua fine, destinato a sopravvivere a Cánovas, alla crisi coloniale e persino alla protesta organizzata e militante dei partiti e sindacati di ispirazione anarchica e socialista.

La fase di passaggio che stiamo commentando sembra chiudersi, almeno idealmente, ricordando gli inizi della *década ominosa*, con la trasfigurazione novelesca e il martirio liberale del maestro Patricio Sarmiento. Questo personaggio galdosiano in origine concepito come caricatura dell'estremismo liberale finisce per trascendere ogni stereotipo e per assumere statura di autentico eroe romanzesco in *El terror de 1824*, episodio nazionale pubblicato nel 1877. La metamorfosi definitiva del maestro Sarmiento inizia nel capitolo XVIII con un autoritratto verbale del personaggio che riassume in sé, con orgoglio e senza più alcun distanziamento ironico, molti dei valori e degli ideali politico-pedagogici che erano propri del suo autore:

el mundo sabe en Madrid y fuera de él que soy Patricio Sarmiento, adalid incansable de la idea liberal, compañero de Riego, amigo de todos los patriotas, defensor de todas las Constituciones, amparo de la democracia, terror del despotismo. Soy el que jamás tembló delante de los tiranos, el que no tiene en su corazón una sola fibra que no grite libertad²⁰.

La democrazia liberale si incarna e si vota al martirio, dando voce, non a caso individuale e non collettiva, alla propria crisi, ormai alle soglie di un tempo nuovo, descritto dalla penna impegnata, femminile, disciplinarista e pedagogica di Concepción Arenal, nel secondo capitolo (*Del deber moral y del deber legal de instruirse*) di *La instrucción del pueblo*, 1878. L'istruzione è doverosa perché costituisce un argine fondamentale per la democrazia che comincia a realizzarsi:

La democracia empieza á ser una realidad; pero es necesario hacer de modo que no sea una desdicha, como lo sería si á la autoridad y á la fuerza no se sustituye la razon y el derecho. Las multitudes más o menos conservan aún hábitos de obediencia, pero los van perdiendo (...)²¹.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ B. Pérez Galdós, *El terror de 1824*, cap. XVIII, in Id., *Episodios nacionales*.

²¹ C. Arenal, *La instrucción del pueblo*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1896, cap. II.

Per tradursi in realtà socialmente rilevante la democrazia deve però anche smettere di essere una *tertulia* o «un club de cierta clase», come dice il *j'accuse* di Galdós in *La familia de León Roch*, 1878. Il personaggio che dà nome al romanzo nasconde sotto spoglie di melanconia krausista e ateismo una stratificata rappresentazione del paradossale antisemitismo (quasi senza ebrei e per definizione senza ebrei) che caratterizza la società spagnola ed i suoi meccanismi di selezione ed esclusione sociale.

Con il canovismo e il turno, la Spagna democratica, liberale e repubblicana, nata dentro i due fronti della Guerra de la Independencia (da una combinazione antifrancese, ma molto *afrancesada*, di antinapoleonici e *afamados traidores*) e diventata cosciente e maggiorenne con il Trienio, la Década ominosa e le speranze generate e deluse dal Quarantotto, da Espartero, dalla Comune e dal Sexenio, sembra entrare suo malgrado in una fase nihilista di tipo russo (con tanto di anime morte gogoliane, evangelicamente denominate *lázaros*). Si tratta di un processo di svuotamento, esaurimento e profonda apatia, narcotizzante per un corpo sociale che nemmeno un benessere *vislumbrado* e una sempre più evidente conflittualità sociale sembrano in grado di risvegliare e rivitalizzare davvero. Descrive bene questa prostrazione quasi nevrotica José Selgas in *Hechos y dichos (continuación de Las cosas del día)* (1874):

nada vemos, nada distinguimos, y, lo que es más, nada deseamos. ¡Cuán original es el contraste que ofrecemos: la democracia en las costumbres, en las ideas, en las constituciones políticas; la aristocracia en los deseos! (...) Es á la vez extraño y admirable el movimiento encontrado por medio del que se realiza el bienestar del género humano (...) ²².

Con gli anni Ottanta, segnati dalla definitiva criminalizzazione dell'archo-collettivismo internazionalista, comincia la lunga fase di egemonia culturale di Marcelino Menéndez y Pelayo. Nel segno di una feroce critica antidemocratica e antirivoluzionaria, espressa in nome della tradizione e del ritorno all'ordine l'erudizione di Don Marcelino di fatto ripropone e rilancia, a partire da *Historia de los heterodoxos españoles*, 1880-81, e nel nome del 'santo temor de Dios', molti degli stereotipi antidemocratici che erano stati pian piano riassorbiti e metabolizzati dal dibattito politico, intellettuale e letterario nel corso dell'Ottocento. Alcuni degli anacronismi sottolineati con indignazione dal noto poligrafo, come il reclutamento di alcuni erasmiani o di Cervantes tra i padri del pensiero democratico, sono

²² J. Selgas y Carrasco, *Hechos y dichos (continuación de Las cosas del día)*, Siviglia, Francisco Alvarez y Cia., 1879.

obiettivi ed evidenti. Tuttavia, al netto delle forzature che inevitabilmente deformano ogni selezione di episodi e figure del passato (compresa la lista di *heterodoxos* compilata da don Marcelino), è evidente che i progressisti spagnoli dell'Ottocento hanno saputo ricavare dal loro approccio selettivo e strumentale al passato una serie di stimoli positivi e fecondi, che hanno contribuito in modo determinante a nazionalizzare il sentimento democratico, dotando il liberalismo e il repubblicanesimo iberici di una tradizione intellettuale, arbitrista e forale al tempo stesso originale ed autoctona. La puntigliosa e polemica rivendicazione di questa composita eredità ha caratterizzato molte correnti illuministiche del Settecento e del primo Ottocento, consentendo alle generazioni successive di ricevere e assimilare con profitto una lunga serie di influenze pedagogiche, pauperistiche, democratiche e talvolta persino socialiste. Denunciare tale sforzo come intellettualmente e moralmente disonesto e soprattutto farlo in nome di un richiamo al timor di Dio e alla Spagna eterna appare storicamente e criticamente miope ancor prima e ancor più che ingeneroso e reazionario. Nel libro VII di *Historia de los heterodoxos españoles* l'autore contrappone superficie e profondità, suggerendo che «si el Congreso (gaditano) era osado y resuelto en afirmar los principios de una radical democracia, olvidábase que por sí sola la revolución de las instituciones políticas altera poco profundamente la vida moral de una nación»²³. In questo quadro metaforico, il «subsuelo social» che Don Marcelino evoca e paragona ad una radice per contrapporlo alle *hojas (de papel)* delle Costituzioni portate in Spagna da venti stranieri tende, con ogni evidenza, a (s)qualificare la democrazia, il diritto, la libertà, la giustizia sociale e la stessa modernità come se tutte queste cose fossero in radice estranee ad una presunta essenza della società spagnola.

Nel contesto di un'evidente ondata di riflusso, nello stesso anno di *Heterodoxos* la reazione democratica viene affidata al *Manifiesto* del Partido Democrático Progresista, «compromiso público y solemne de cuantos demócratas lo suscriben y a él se adhieran», che aspira a riunire nel segno dei «grandes principios de la libertad moderna» il variegato fronte della democrazia spagnola, divisa «en varios grupos» dalla recente storia della nazione. La prospettiva è al tempo stesso europea ed europeista, nostalgica e rigenerazionista:

No necesita el partido democrático progresista exponer ampliamente su criterio en punto a instrucción pública; pero tampoco puede pasarlo en silencio la mayoría de

²³ M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, La Editorial Católica, 1978, l. VII.

los demócratas de España, como casi toda la democracia europea. Sostiene hoy, en punto a instrucción primaria, la necesidad de que sea gratuita y obligatoria.

La democrazia viene descritta con prudenza come «obra común» e, con un lessico intenzionalmente tradizionale, come opera di concordia, «cuya base racional no puede ser otra que la Constitución de 1869», varata dal governo provvisorio che, dopo la rivoluzione di settembre, aveva fatto tornare in Spagna i fuoriusciti, posto fine alla monarchia e aperto la strada alla rinuncia di Espartero, all'abdicazione di Amedeo Savoia e alla I Repubblica.

Questo quadro di repubblicanesimo nostalgico e pedagogico, che, comparato con quello offerto da Don Marcelino, rende evidente in prospettiva una poco conciliabile dialettica tra due Spagne che si detestano senza capirsi, si completa nel 1881 con il *Manifiesto Republicano y Federal* di Francisco Pi y Margall, punto di sintesi e decantazione di una prospettiva autonomista. Nel 1883, cerca una riconciliazione impossibile il *Manifiesto republicano posibilista*, così prudente e gradualista da risultare in molti punti più realista del re e più conciliante di Castelar (in questa fase retoricamente abilissimo nel contrapporre le repubbliche ideali a quella possibile, inevitabilmente moderatissima).

Le due Spagne contrapposte non dovevano solo convivere tra loro, ma anche fare i conti con i conflitti sociali e le lacune infrastrutturali della Spagna reale. Emilia Pardo-Bazán, nel romanzo quasi autobiografico *La Tribuna*, 1883, ambientato a La Coruña durante il Sexenio, racconta come in provincia, già prima della Gloriosa, gli stessi tipografi componessero di fatto sia le focose e incendiarie pubblicazioni locali che i sedativi fogli fatti stampare in loco dalla corte di Madrid. Per sfuggire ai momenti di frustrazione e coabitazione imposti da simili ristrettezze, entrambe le Spagne, quella illiberale e clericale, idealizzata da Don Marcelino, e quella liberale e laica, celebrata e narrata dai romanzi storici di Don Benito, tornano una volta di più a cercare rifugio e terreni di conciliazione nel passato, rivisitando le rispettive mitologie feudali e cristiane. L'economista Manuel Colmeiro, rieditando nel 1883 *Las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, ripropone con forza, e con le ovvie tentazioni di anacronismo (già maliziosamente segnalate da *Historia de los heterodoxos españoles*), il controverso tema della democrazia e dell'egualitarismo medievali, garantito a Palencia nel 1286, sotto il regno di Sancho IV el Bravo, dall'istituzionalizzazione di un vero e proprio pregiudizio pauperista:

La suspicacia del estado popular llegaba al extremo de tener por fuero diversas ciudades y villas no admitir por vecino a ningún rico hombre, hidalgo o caballero (...) Refleja esta ley el espíritu receloso de la democracia, porque democracia hubo en la

edad media, sobre todo en los pueblos de behetría, en los cuales no sólo se gozaba de mayor libertad, pero también se acariciaba la igualdad, pues era una especie de gobierno entre hermanos²⁴.

Castelar, ormai rifluito su posizioni più che moderate, recupera con logica simile un richiamo evangelico al tema apostolico del primitivismo cristiano, sottolineando, negli *Antecedentes necesarios* della sua *Historia del año 1883*, di avere sempre riconosciuto e rivendicato la pertinenza e la rilevanza di tale dimensione:

Nadie ha pugnado como yo para que la democracia reconociese de grado su origen evangélico y acatase a la Iglesia católica en vez de promover disentimientos religiosos, propios tan sólo para sembrar guerras en los ánimos y detener y retardar el movimiento de todos los progresos²⁵.

Lo scopo è rassicurare la Chiesa spagnola ed avvicinarla ad una cultura del dialogo che per certi versi sembra preludere a quella che di lì a pochi anni avrebbe trovato auspici e compiuta formulazione *ex Cathedra Petri* nella *Rerum Novarum*, 1891, di papa Leone XIII. Castelar nota che:

si el clero se aferra, con demencia verdaderamente suicida hoy, al proceder de otros tiempos, irreconciliable con la libertad y la democracia modernas, él y sólo él recogerá la cosecha de males contenida en tan perversa siembra, y continuará la obra tremenda de aislar en la cima de los panteones góticos de la Edad Media el Pontificado y la Iglesia²⁶.

La Chiesa (spagnola, ma non solo) deve riconoscere e temperare la nuova società, contribuendo a renderla coesa e capace di gestire in modo pacifico i propri conflitti strutturali:

debe comprender que no hará cosa de provecho mientras deje al catolicismo el carácter jesuítico y ultramontano que hoy lo determinan y señalan, cuando tanto urge a la sociedad y a la conciencia una reconciliación verdadera entre la democracia y el cristianismo²⁷.

La questione democratica e quella sociale compaiono e scompaiono con dosato opportunismo dall'azione dei governi europei, ma tendono sempre più a confondersi con le agende della modernità, che per la Spagna si traducono in quelle della modernizzazione, sollevando non solo la questione reli-

²⁴ L. Cortes, *Las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1883, p. 397.

²⁵ E. Castelar, *Historia del año 1883*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1884, cap. I.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, cap. XVII.

giosa, ma anche quella imperiale (destinata a risolversi traumaticamente a fine secolo con la sconfitta nella guerra ispano-americana e con le sue conseguenze). Castelar vede nel rilancio della politica imperiale «los babilónicos proyectos de un Sardanápalo de Comedia»²⁸ e reagisce con grande energia (va da sé, solo verbale):

No, mil veces no. La Revolución y el Imperio se contradicen, como se contradicen el día y la noche²⁹.

Da retore consumato, Castelar riconosce nella monarchia democratica un 'sofisma' e un ossimoro e nell'impero «la falsificación sistemática» della libertà e della democrazia. Dal punto di vista di un progressismo di questo tipo il tempo della democrazia non può essere che il futuro, più auspicato che pronosticato:

y ábrese un camino de progreso verdaderamente seguro y pacífico hacia los horizontes de lo porvenir, tan resplandecientes con el éter de las nuevas ideas y tan propicios a toda verdadera democracia³⁰.

Lo sguardo a questo punto si allarga e diventa comparativo. Il progresso e la democrazia borghese, almeno in Francia, paiono a Castelar in grado di generare da soli le contropinte che li rendono relativamente stabili:

la democracia progresiva porque guarda para la marcha progresiva compensadores múltiples de resistencia, los cuales dan por fortuna en el mecanismo de la política bases inmovibles a la conservación y a la estabilidad³¹.

Le proteste sociali legate ai problemi del lavoro dipendono dalle trasformazioni dell'industria e del capitalismo e di conseguenza non sono e non possono essere per Castelar appannaggio delle sole democrazie. In questo orizzonte comparativo non entra solo la Francia, ma anche l'Italia unita del trasformismo depretisiano, avviata su una strada di moderazione e pragmatismo che a Castelar pare garanzia di democratizzazione e progresso, ma anche effetto benefico della fresca unità e del conseguente desiderio generale di tenersi a prudente distanza dalle molte linee di conflitto, che tanto avevano caratterizzato e segnato la storia del Regno unitario dei decenni precedenti:

El Milanesado, las Marcas y otros territorios de igual importancia nombrarán unos cincuenta diputados de carácter republicano, pero muy convencidos, en su corazón

²⁸ *Ibidem*, cap. I.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

y en su conciencia, de que la democracia y la república no pueden progresar en su patria sino por medio de la legalidad constitucional y de la propaganda pacífica, evitando los conflictos revolucionarios, en cuyos escollos podría romperse y naufragar un Estado construido poco tiempo hace³².

In Francia come in Italia gli appunti politici del grande oratore registrano anche la nascita e l'affermazione di fatto di un protopopulismo quasi corporativo, pianificato in base ad una logica che travalica ormai quella dei singoli partiti:

más que un gobierno de partido, la fórmula de la idea y la expresión de la voluntad de todo un pueblo³³.

A questi parti della fantasia ingegneristica e paternalista del potere (dal trasformismo italiano al turno spagnolo) si oppone lo scontro, sempre più evidente, in Francia e non solo, tra due livelli di democrazia ormai contrapposti:

empeñóse entre ellos una lucha. Los que representaban la democracia puramente política tenían por enemigos implacables a los que representaban la democracia puramente social³⁴.

Il quadro comparativo proposto da questi *Antecedentes necesarios* può rivelarsi a tratti approssimativo e ingenuo, anche perché basato su informazioni disomogenee e incomplete, ma molte delle osservazioni che nei capitoli successivi ne derivano risultano profonde e punteggiate di intuizioni felici, come per esempio la curiosa l'idea di un'alleanza naturale tra Francia e Italia (intuizione formulata proprio mentre il Regno d'Italia si alleava agli imperi centrali, ma alla lunga destinata a trovare riscontro nella rottura con l'Intesa in occasione della Grande Guerra):

Italia libre ha desatendido deberes muy altos al desasirse de Francia por cuestión tan baladí como el protectorado tunecino e ingresar en la triste alianza de los Imperios centrales, encaminada contra la libertad y la democracia modernas. Jamás desistiré de mi constante predicación a favor de una inteligencia entre Italia y Francia³⁵.

Il tema della «paz europea» e l'idea che gli imperi plurinazionali e non le nazioni (che Castelar tende a identificare con le democrazie borghesi) rappresentino la vera minaccia orienta fin troppo decisamente questa

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.*

³⁴ *Ibidem.*

³⁵ *Ibidem*, cap. XVI.

mappatura del quadro continentale, ricostruito a partire dalla convinzione (francofila e filoborghese) che la democrazia repubblicana (francese) possa essere «instrumento dócil y seguro de la paz universal» e rappresentare per la Spagna monarchica «Su aliada íntima en el mundo, por la fuerza misma de las cosas y por el imperio de las circunstancias»³⁶.

Come si vede, anche nel dibattito spagnolo, una nuova agenda sta affiorando, ben prima che abbiano trovato soluzione compiuta molti punti sociali di quella vecchia. Tutto questo in un quadro di istanze divergenti, che Concepción Arenal prova a ricomporre in termini di pedagogismo e di *cultural dissemination* nel cap. XVII (*De la miseria mental*) di un paternalistico pamphlet del 1885, dedicato a *El pauperismo*:

La democracia, sin llegar al fin, ha andado mucho en este camino, y las enciclopedias y los manuales, que tanto se van generalizando, prueban bien las nuevas tendencias y las nuevas necesidades (...) Los escritores se perfeccionarán escribiendo para un pueblo más culto (...) y se elevará su mérito y su misión cuando, en vez de dirigirse al público, se *dirijan al pueblo*³⁷.

Grazie a questo passaggio dal pubblicismo al populismo, la democrazia borghese, incompiuta perché progressiva e progressista, comincia a fare i conti, anche in Spagna, con gli effetti sociali e la prospettiva di sempre più massicci processi di colonizzazione e migratori. Arenal sottolinea come nel nuovo mondo e in particolare nel sistema di istruzione pubblica del Michigan, Stato da meno di quarant'anni, già operi dai primi anni Settanta del XIX secolo una istituzione scolastica statale finalizzata a favorire l'integrazione interculturale dell'infanzia abbandonata ed a farla confluire verso un unico modello, idealizzato con grande entusiasmo, ma in termini poco meno che razzisti:

Tenemos – dice Mr. C. D. Randall (autorità in materia più volte citata dall'autrice e fonte di tutte le sue informazioni sulla celebre scuola di Coldwater) – irlandeses, polacos, alemanes, italianos, franceses, suecos, noruegos, ingleses, escoceses, niños de raza franco-india, india pura, negros, mulatos, todos mezclados, y asimilándose en una democracia común y perfecta, teniendo allí los mismos derechos, como más tarde serán iguales bajo la ley del Gobierno de los Estados Unidos: se les hace trabajar cuanto su edad consiente, iniciándolos en las labores domésticas y campestres; se les enseña moral y religión (no de secta), y, en una palabra, a ser buenos y útiles ciudadanos. El niño americano predomina, naturalmente³⁸.

³⁶ *Ibidem*, cap. XVII.

³⁷ C. Arenal, *El pauperismo*, Biblioteca virtual universal, 2003, cap. XVII, p. 164 (<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-pauperismo--0/html/>).

³⁸ *Ibidem*, p. 219.

In questo intreccio di auspici pacifisti e paternalisti irrompe, nella Spagna degli anni Ottanta, il tema degli scioperi. Nel 1885, con un anno di anticipo sulla rivolta di Haymarket, *mater dolorosa* della festa dei lavoratori, l'Accademia delle Scienze Morali e Politiche di Madrid bandisce un concorso con il seguente quesito «Concepto económico y jurídico de huelga de los obreros, examen de sus causas, medios de precaverlas ó de atajarlas y derecho del Estado para reprimirlas». Tra le varie risposte al bando figura il saggio giuridico *Las huelgas de los obreros*, dell'avvocato galiziano Domingo Enrique Aller, pubblicato nel 1886, a spese dell'Accademia che aveva promosso l'iniziativa. Il tema che emerge, a livello europeo, riguarda la formazione e la presenza, anche in Spagna, di partiti di classe degli operai, sempre più alternativi alla democrazia borghese e in particolare proprio nel modo di porre, affrontare e risolvere la questione sociale:

el partido obrero, con el cual pretenden los socialistas radicales batir en brecha á las escuelas conservadoras, que se apoyan en el censo, y á la misma democracia, que proclama como base de su credo el sufragio universal³⁹.

Se il liberalismo, a partire dagli anni Quaranta, aveva veleggiato sulle ali del romanticismo, coltivando una visione poetica della vita anche sociale, l'orizzonte delle nuove relazioni di vita e di lavoro (e tra vita e lavoro) appare prosaico e realista, portato a democratizzare persino l'arte, come segnala con stupore e amarezza Clarín, nel singolare *Apolo en Pafos* (*interview*), 1887, terza *entrega* della personalissima serie di divagazioni saggistiche denominata dall'autore *folletos literarios*:

El mismo Leconte de Lisle (...) ¡con qué soberano desdén ha venido protestando desde sus primeros cantos contra ese prosaísmo invasor que quiere hacer del arte una democracia absurda, un renacimiento bárbaro que sería un crimen de lesa humanidad!⁴⁰

Valera, riflettendo sul lungo periodo in *Historia de la civilización ibérica*, 1887, parla del juntismo in termini di «democracia concejil». Ancora una volta il passato non è che un velo che nasconde ed esibisce un interesse e una preoccupazione per il presente. L'anno successivo, 1888, viene infatti reso pubblico il *Manifiesto de los delegados del primer Congreso del Partido Socialista Obrero Español*, che in modo molto 'concejil' e con evidente proiezione internazionalista intende, tra le altre cose:

³⁹ D. E. Aller, *Las huelgas de los obreros*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos, 1886, p. 45.

⁴⁰ L. Alas (Clarín), *Apolo en Pafos* (*interview*), Madrid, Librería de Fernando Fé, 1887, p. 84.

acordar la forma en que ha de estar representado en el Congreso internacional que, por iniciativa de la Democracia socialista alemana, deberá verificarse el año venidero en la capital de Francia.

Tanto la proiezione internazionalista quanto il salto, tutto attributivo, da una *democracia social* paternalisticamente controllata dalla borghesia (molto debole in Spagna) a una *democracia socialista* e antiborghese segnano la fine di un tipo di dialettica democratica reso illusorio e fantasmale dalla sempre più anacronistica sopravvivenza di modelli culturali aristocratici e dal costante contrappunto, esplicito e implicito, tra passato e presente, tradizione (classica o cristiana) e agenda. Tale punto di vista, al tempo stesso etico ed estetico (siamo nell'epoca del Kitsch), costruisce uno spazio convenzionalmente scenico, ben esplorato da Benito Pèrez Galdós attraverso una serie di personaggi nostalgici, pieni di pregiudizi e prigionieri del passato. In *La realidad*, pubblicato in forma di romanzo sceneggiato nel 1889, rappresentato come *pièce* nel 1892 ed interamente costruito entro uno schema convenzionalmente drammatico (un adulterio), la voce dell'amante Federico Viera dice:

Esto que en lenguaje político se llama Pueblo, yo lo detesto, qué quieres que te diga, y no creo que con la gente de baja extracción vayan las sociedades a nada grande, hermoso ni bueno. Soy aristócrata hasta la médula... no lo puedo remediar... Eso de la democracia me ataca los nervios. Gracias que no es verdad, ni hay tal democracia, pues si la hubiera... ¡Dios nos asista!⁴¹

Considerazioni analogamente teatrali sviluppa Clarín, un anno dopo (1890), nel primo capitolo del 'folleto literario' *Rafael Calvo y el teatro español*, ricordo-meditazione ispirato alla morte del celebre attore:

Mueren los grandes hombres, mueren las grandes ideas, y quedan los hombres pequeños (...) y las míseras preocupaciones. Hay muchos que ven la esencia de la democracia en el descrédito o en la muerte de los hombres eminentes (...) Ya, ya se morirá Castelar también, y los otros pocos que valen; ya nos quedaremos solos nosotros, las consecuentes medianías y nulidades, y entonces habrá una democracia de verdad, y serán notables a sus anchas el desfachatado abogadete D. Fulano (...) y el periodista Mengano⁴².

Lo stesso argomento viene registrato anche da Concepción Arenal in *La igualdad social y política y sus relaciones con la libertad*, 1893:

⁴¹ B. Pèrez Galdós, *Realidad*, Madrid, Imprenta La Guirnalda, 1890, jordana II – escena I.

⁴² L. Alas (Clarín), *Rafael Calvo y el teatro español*, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1890, cap. I.

Los defensores del privilegio presentan en su apoyo, no sólo aristocracias florecientes y democracias en decadencia, sino pueblos que fueron grandes mientras tuvieron profundas diferencias de castas o clases, y para los cuales la igualdad fue la ruina⁴³.

I vecchi democratici, con molto paternalismo e non pochi pregiudizi antimaterialisti, cominciano a preoccuparsi, dall'alto, dei possibili effetti di livellamento verso il basso legati alla traduzione in pratica del proprio credo politico e sociale. L'autrice così riassume questo dilacerante scarto tra teoria e prassi:

Todos elegibles y todos electores: esta es la fórmula de la igualdad política, el ideal de la democracia, y sería el nuestro si en razón o justicia todos tuvieran aptitud para ser elegidos y para elegir⁴⁴.

L'autrice si pone molte domande. Per esempio si chiede: «¿Es lo mismo igualdad que democracia?» e «¿No hay contradicción ninguna entre el estado social y el estado político a que tienden las sociedades modernas?». La risposta a queste inquietudini viene cercata attraverso l'ideale di una selezione basata sulla formazione scolastica e professionale. I diritti, i benefici e i sussidi provenienti da una fiscalità redistributiva (una specie di embrionalissima progressività) dovrebbero essere impiegati per sostenere selettivamente la formazione di una élite proletaria costituita da «obreros que no sólo tienen instrucción primaria, sino alguna industrial». In questo modo «se llevaría la igualdad política hasta donde debe llevarse», invece di ridurla ad uno sterile gioco di concessioni contrattuali, inquinato dal fatto che:

La democracia adora ciegamente el becerro de oro. Está sedienta de goces materiales, de riqueza, y se preocupa más de producirla que de su distribución (...) La democracia, como la aristocracia, como todas las instituciones sociales, llama calumnias a las verdades que le dicen sus enemigos, y justicia a las lisonjas de sus parciales. La democracia, que, como empieza a ser poderosa, empieza a ser adulada y a tener pretensiones de infalible, no siempre ve claro, ni escucha distintamente⁴⁵.

Sono le prime avvisaglie delle future società di massa e di consumo. Nel 1898, nel cap. X dell'*episodio nacional* intitolato *Mendizábal*, Pérez Galdós riorchestra il tutto su una nota di paternalismo educativo, antiburocratico e produttivista:

⁴³ C. Arenal, *La igualdad social y política y sus relaciones con la libertad*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1898, pt. I, cap. I.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, pt. I, cap. IV.

la democracia exige que el pueblo se ilustre. Yo soy partidario de la ilustración del pueblo, como soy partidario de que el pueblo sea moral, y de que los empleados trabajen⁴⁶.

Già nel 1890, con il *Programa del Partido Demócrata Socialista*, la prospettiva militante aveva però ormai deciso di ignorare le molte remore sociali, psicologiche e intellettuali soggiacenti a questo genere di preoccupazioni, concentrandosi sulla necessità di individuare ed elencare in modo esplicito i punti di un ampio programma riformista incardinato su «las principales reformas aceptadas por la democracia social en España».

Con *Pequeñeces*, del gesuita Luis Coloma, 1891, anche lo spazio del romanzo edificante e borghese aveva del resto cominciato ad ospitare, come cosa narrata, rivendicazioni, cortei e bandiere:

un largo y compacto cordón humano, compuesto de una muchedumbre heterogénea y abigarrada llenaba de un cabo a otro la calle de Alcalá, cubriéndola en toda la gran extensión que por ambos extremos abarcaba la vista. Era aquella una manifestación pacífica de la democracia, que con grandes clamores y largos garrotes y extrañas banderas enarboladas se dirigió a Palacio *pidiendo* la entrada en el ministerio de don Manuel Ruiz Zorrilla⁴⁷.

Il verbo *pidiendo* (chiedere per ottenere e non per sapere) e la natura materiale e non solo formale e teorica dell'uguaglianza sono, con ogni evidenza, la chiave di un nuovo modo non solo di occupare lo spazio pubblico ma di renderlo tale proprio grazie alla sua occupazione.

La logica materiale e i suoi eccessi, veri e presunti, vengono evocati in questi anni per spiegare molte cose, compresa la disastrosa guerra ispano-americana, che oppone la Spagna al materialismo della democrazia statunitense. Le *Notas diplomáticas* di Valera, nel 1898, offrono questa lettura delle pressioni statunitensi su Cuba:

Hay, sin duda, una porción malsana y viciosa de aquella democracia (statunitense) que desea a toda costa apoderarse de Cuba, saltando por cima de la razón y del derecho (...) La joint resolution que han tomado las cámaras de Washington es un acto de fuerza contra todo derecho⁴⁸.

Nell'anno del Desastre, Costa pubblica le sue celebri riflessioni sul *Colectivismo agrario en España*. Il sottotitolo mette in discussione il cruciale

⁴⁶ B. Pérez Galdós, *Mendizábal*, cap. X, in Id., *Episodios nacionales*.

⁴⁷ L. Coloma, *Pequeñeces*, Bilbao, Edición escasa de Bilbao, sexta edición, 1898, cap. III, p. 19.

⁴⁸ J. Valera, *Notas diplomáticas*, Nota XI, del 15 de marzo de 1898 (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-y-politica--0/html/ff394df0-82b1-11df-acc7-002185ce6064_7.html).

equilibrio tra «doctrinas y hechos» e già nel primo paragrafo tale intuizione trova sviluppo nel collegamento tra comunitarismo e individualismo, socializzazione dei mezzi di produzione e proprietà privata e individuale dei beni prodotti:

El colectivismo [in particolare quello che Costa definisce *integral*] es, o parece ser, una como transacción y componenda entre los dos sistemas extremos comunista e individualista, en cuanto declara propiedad común los instrumentos todos de trabajo, o sea de producción (tierras, minas, máquinas, fábricas, ferrocarriles, buques, etc., toda clase e capitales) pero deja los productos bajo el régimen de propiedad individual⁴⁹.

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento l'orizzonte sociale e civile della democrazia dei moderni sembra avere, nella coscienza stanca e inquieta del pensiero liberale e democratico spagnolo, un problema in comune con il collettivismo integrale descritto da Costa (di cui quello agrario e comunitario costituisce una *versión atenuada*, perché non socializza i capitali, ma solo la terra, che nella Spagna della mano morta e del latifondo non è comunque poco). Democrazia liberale e collettivismo sembrano in effetti condividere la necessità di comporre e coordinare fini individuali con strumenti, infrastrutture e servizi che non possono essere che sociali perché volti a garantire alla popolazione educazione, salute e benessere. Diversamente la democrazia del secolo che stava per cominciare non avrebbe potuto essere che illiberale e liberticida. Nel migliore dei casi poco più che una illusoria, superficiale e 'simpatica' atmosfera di licenza festiva, molto simile a quella descritta nel 1899 da una cronaca brillante de *Las fiestas primaverales de Sevilla*:

La numerosísima concurrencia se extasía, ante los lujosísimos escaparates y amplias tiendas, y disfruta por varias horas de original y seductor paseo, donde se ven confundidas todas las clases sociales con ese simpático aire de verdadera democracia, propio de Sevilla, que sabe en momentos dados mezclar lo más heterogéneo en aras de su cariño y admiración por todo lo que brilla y sonrío, por todo lo que significa poder y desprendimiento.

Ai margini di questo brillante teatro sociale all'aria aperta, celebrato all'epoca anche da *afiches* festivi molto floreali e a volte quasi impressionisti (per esempio nel 1898, nel 1900, nel 1903 e nel 1904), continua ad agitarsi, più che mai *pendiente* ad inizio secolo, la questione delle questioni, enuncia-

⁴⁹ J. Costa, *Colectivismo agrario en España*, in Id., *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Costa, 1915, vol. V, p. 3.

ta nel 1901 in forma di domanda retorica dal *Manifiesto de los trabajadores españoles del II Congreso de la Federación de Sociedades de Resistencia de la Región Española* (anche nota come nuova FTRE), organizzazione anarcosindacalista fondata in quell'anno da Francisco Soler sulle ceneri ormai fredde della vecchia FTRE, nata e morta negli anni Ottanta del secolo XIX, ai tempi dei processi contro la Mano Negra:

¿De qué nos sirven la democracia y las Constituciones, si en cuanto queremos hacer uso de ellas en beneficio propio, se vulneran y escarnecen las leyes, y en última instancia se descargan los máusers sobre nuestros cuerpos?

GIACOMO DEMARCHI

FRA STATO, AMMINISTRAZIONE E COSTITUZIONE:
CITTADINANZA E DIMENSIONE SOCIALE
NELLA SPAGNA FRA LE DUE GUERRE MONDIALI

Nel 1921 Adolfo Posada, padre nobile di quella galassia giuridico-costituzionale che fu il krausopositivismo spagnolo, tenne a Buenos Aires un ciclo di conferenze su *Teoría social y jurídica del Estado*¹. Aprendo la sesta e conclusiva lezione, il cattedratico ovetense pose in evidenza come la relazione fra *lo jurídico* e *lo social* fosse l'elemento fondativo di un nuovo e complesso modo di concepire la Costituzione e la sua relazione con lo Stato:

El término, decía, que, en el derecho político contemporáneo, expresa la forma y estructura del Estado es el de Constitución. Y así los problemas formales y de estructura del Estado se resumen en cierto sentido en el de la Constitución, palabra que cuando se emplea de una manera adecuada, se ha de tomar en dos sentidos, a saber: social el uno, y jurídico el otro. A mi juicio, la constitución de un Estado (política) propende cada día con más determinación a expresar la intimidad natural entre el contenido social del Estado y su ordenación jurídica. La constitución política debe reflejar en la estructura del Estado la situación de las fuerzas sociales que actúan en él, y debe contener las normas, el derecho de las instituciones fundamentales del Estado mismo. En otros términos: la constitución del Estado debe unificar orgánicamente los factores que en cada momento funcionan en la vida social. Se agitan en ésta los hombres, con sus diversas personalidades individuales y como miembros de la sociedad y ciudadanos del Estado, y con ellos agítanse los grupos o colectividades de hombres. Pues bien: la constitución política, si realmente lo es del Estado, coincidirá, sin confundirse, con la constitución social².

La lunga citazione portata qui a collazione ci offre la possibilità di affrontare, da una prospettiva privilegiata, la complessità e le peculiarità che questione sociale e cittadinanza assunsero nella cultura giuridica spagnola

¹ A. Posada, *Teoría social y jurídica del estado. El sindicalismo*, Buenos Aires, Librería De J. Menéndez, 1922 (recentemente ripubblicato nel 2018, Granada, Comares).

² *Ibidem*, p. 97. Il testo venne significativamente integrato da Posada come aggiornamento al suo *Tratado de Derecho Político*, t. 1, *Introducción y Teoría del Estado*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, tercera edición revisada, 1923, pp. 239-240.

fra le due guerre mondiali. Il testo di Posada è un'ottima testimonianza di come la sfida del sociale rappresentasse l'orizzonte attraverso cui traghettare la cittadinanza dello Stato di diritto del tardo-liberalismo verso il costituzionalismo democratico.

La scommessa della razionalizzazione del costituzionalismo, aperta nel 1919 da Weimar, ebbe nel contesto spagnolo il suo ultimo tentativo di definizione ed applicazione nel progetto della 'República democrática de trabajadores de todas las clases' del 1931, forte, sin dalle sue prime mosse, di una solida e transazionale consapevolezza dei suoi scopi e delle sue finalità. Ma la Spagna dove Posada scriveva fu anche quella che passò dall'abortito tentativo di democratizzazione del sistema della Restaurazione al fallimento del progetto corporativo di *Estado políticamente unitario* ed autoritario del *Directorio* di Primo de Rivera. La tensione fra gli interessi individuali e quelli collettivi faceva della cittadinanza e della sua portata una categoria contesa, parte di processi complessi, che ebbero nella Spagna degli anni Venti e Trenta un laboratorio complesso, teso fra rinnovamento e tradizione, riformismo e autoritarismo, rivoluzione e reazione.

La eccezionale situazione di neutralità vissuta dalla Spagna alfonsina durante la Grande Guerra né la escluse dalle complesse dinamiche socio-politiche del primo conflitto mondiale, né minimizzò gli effetti di portata globale che la fine del conflitto ebbe sugli assetti sociali³. La monarchia spagnola della tarda Restaurazione fu dunque parte di un generale processo di ridefinizione teorica e pratica degli strumenti di legittimazione e partecipazione delle istituzioni statali ottocentesche, cercando soluzioni ad una crisi socio-istituzionale che, per quanto con forti differenziazioni, mise sotto tensione gli assetti dello Stato-monoclasse liberale (per riprendere la fortunata definizione di Massimo Severo Giannini) sin da fine Ottocento⁴.

Nel contesto ispanico questa crisi assunse i caratteri di un vero e proprio progetto di *Regeneración* nazionale con un colpevole designato, il liberalismo dottrinario, ma con critiche tanto diversificate da essere tra di loro contrapposte. Il trauma che rappresentò il *Desastre del '98*, con la perdita di Cuba, Puerto Rico e le Filippine fece esplodere un delicato, e per certi versi sempre precario sistema di equilibri politici, istituzionali e territoriali,

³ M. Aglietti, *In nome della neutralità. Storia politico-istituzionale della Spagna durante la Prima guerra mondiale*, Roma, Carocci, 2017.

⁴ B. Settis, *Le «Considerazioni sullo stato moderno» di Massimo Severo Giannini una conferenza inedita del gennaio 1954*, «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 3 (2017), pp. 677-709.

dimostrando la intrinseca debolezza di un costituzionalismo ricco di testi, ma povero di cultura costituzionale⁵.

Il passaggio dal XIX al XX secolo divenne, dunque, il momento in cui esplosero le contraddizioni di un sistema istituzionale formalmente aderente ai principi dello Stato liberale, ma in realtà fondato sull'eccezionalità come strumento primo di definizione degli spazi di cittadinanza.

Anche durante la stessa Restaurazione canovista, che riuscì indubbiamente a canalizzare e disattivare il protagonismo politico diretto del ceto castrense, le prove dello scollamento fra logiche formali e reali strumenti in mano al cittadino vanno ben oltre il semplice problema della rappresentanza politica e del problema *caciquil*. Valgano, fra i molti possibili, due esempi di questa dinamica, particolarmente significativi per comprendere la difficile affermazione di una concezione costituzionale della cittadinanza fondata sui diritti.

In primis, la tardiva entrata in vigore, ormai a fine Ottocento, del *Código civil*, strumento principe del liberalismo giuridico nella sua declinazione continentale, non permise l'affermazione di uno dei principi fondamentali alla base di quello strumento, vale a dire la costruzione di un uniforme spazio d'azione, giuridico e territoriale, del cittadino proprietario⁶.

Una frammentazione che trovava ulteriore conferma in un secondo aspetto, ovvero il perdurante ricorso agli stati di eccezione e di assedio militare per risolvere le tensioni politiche e sociali. Il percorso che va dalla *Ley de Reuniones* del 1880 alla *Ley de Jurisdicciones* del 1906 dimostra come «(...) el régimen liberal de la Restauración no podía funcionar bajo un sistema de normalidad constitucional»⁷, creando una frammentazione territoriale e legale degli spazi di esercizio della cittadinanza. E nonostante l'allargamento del suffragio e lo sviluppo puntuale di nuove dinamiche partecipative politiche e territoriali, capaci di mettere in scacco il sistema dell'alternanza preconstituita di maggioranze parlamentari (il cosiddetto *turnismo*)⁸, la crisi

⁵ M. Lorente Sariñena, *Cultura constitucional e historiografía del constitucionalismo en España*, «Istor – Revista de historia internacional», XVI (2004), dossier 5 (http://www.istor.cide.edu/archivos/num_16/dossier5.pdf, 14/06/2019).

⁶ B. Clavero Salvador, *Anatomía de España. Derechos hispanos y derecho español entre Fueros y Códigos*, in *Hispania – entre derechos propios y derechos nacionales. Acti dell'incontro di studio*, a cura di B. Clavero Salvador – P. Grossi – F. Tomas y Valiente, Milano, Giuffrè, 1990, pp. 47-86.

⁷ M. Ballbé, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)*, Madrid, Alianza editorial, 1983, p. 247.

⁸ Paradigmatico in questo senso fu il caso catalano, su cui fra i molti e per grande chiarezza espositiva, rimando a J. G. Beramendi, *Nazione e nazionalismo in Catalogna 1808-1936*, «Spagna contemporanea», L (2016), pp. 13-37.

iniziata con il *Desastre* non trovò una soluzione interna alle categorie del tardo-liberalismo alfonsino, incapace di metabolizzare la crescente tensione sociale generata dalla progressiva affermazione della massa come soggetto politico. La fine della proiezione imperiale della nazione spagnola divenne il simbolo e la prova di una vera e propria ‘malattia sociale’ dello Stato spagnolo, a cui la cultura giuspolitica dell’epoca intentò porre soluzione secondo una visione organica e sostanzialmente ‘naturale’ delle basi dell’ordinamento, cercando la cura istituzionale per un malato sociale:

In un momento di crisi travolgenti – guerre coloniali, questione sociale, *caciquismo*, mancanza di legittimità e rappresentatività del potere pubblico – il sapere giuridico, nel suo aspetto positivista e biologico, poteva così diventare una sorta di medicina sociale che prescriveva le terapie necessarie per superare le malattie⁹.

Krauso-positivismo, neo-tomismo, costismo, *regeneracionismo* erano alcune delle differenti proposte di ‘cura’ alla crisi della Spagna come organismo politico, economico e territoriale¹⁰. E proprio una comune interpretazione fortemente organicista della società accomunava indirizzi molto divergenti, ma che cercavano di ricondurre le tensioni della società e delle istituzioni spagnole nell’alveo della riflessione che la cultura politico-istituzionale europea stava sviluppando attorno alla crisi della soggettività giuridica, del ruolo dello Stato e dei fondamenti della sovranità.

Fu a partire da questo organicismo condiviso, ma tutt’altro che uniforme o unificante, fondato sulla presa di coscienza del distanziamento fra società e strutture di potere, che la dimensione sociale si trasformò in un elemento centrale di tutti i progetti di riforma istituzionale della tarda Restaurazione spagnola, di differente portata e divergenti finalità, ma accomunati dalla consapevolezza di una ormai non procrastinabile apertura verso una nuova e più complessa declinazione delle relazioni fra gli individui, gli attori economici e lo Stato.

Questa progettualità ebbe nella nascita nel 1903 dell’*Instituto de Reformas Sociales* un vero cambio di portata dell’agire governativo, portando a un differente e più complesso livello di specializzazione e pluralizzazione l’azione

⁹ S. Martín Martín, *La cultura del giurista repubblicano spagnolo tra costituzionalismo e tecnocrazia*, in *Le arterie e il sangue della Democrazia. Teoria, pratica e linguaggio costituzionale fra Italia e Spagna (1931-1948-1978)*, a cura di L. Antonielli – G. Demarchi, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 2018, pp. 33-58: 40.

¹⁰ J. Ferrándiz Lozano, *Regeneracionismo y generación del 98*, in *Pensamiento político en la España contemporánea*, editado por M. Menéndez Alzamora – A. Robles Egea, Madrid, Trotta, 2013, pp. 313-346.

spagnola sulla *cuestión social*¹¹. Ancora una volta è Posada a offrire una testimonianza molto efficace di come

(...) el Instituto de Reformas Sociales venía a ser un ensayo, realizado con éxito excelente durante sus veinte años de vida, y encaminado a armonizar y compenetrar los dos elementos o factores que constituyen el cuerpo del Estado moderno, pero que con tanta dificultad se armonizan, respetándose y complementándose: el factor representativo de las opiniones y de los intereses, aquí de los patronos y de los obreros y de los elementos sociales y políticos, y el elemento técnico, o sea las exigencias técnicas de todo servicio¹².

Rappresentanza e dimensione tecnica: con l'istaurazione dell'*Instituto* si delineavano, per quanto ancora sul piano dell'azione amministrativa, le due direttrici fondamentali attraverso cui si dipanò quel salto qualitativo dalla *cuestión social* alla cittadinanza sociale, che ebbe luogo solo dal primo dopoguerra.

Fu, difatti, a partire da questi presupposti che il mondo politico-istituzionale spagnolo *de entreguerras* iniziò a ricercare una soluzione più complessiva, capace di offrire soluzioni di ampio respiro alla generalizzata crisi degli ordinamenti tardo-liberali, in una costante tensione fra interventismo statale, dimensione tecnica e un mai completamente risolto antiparlamentarismo. Come con grande efficacia ci ricorda Perfecto García:

En el caso español, el organicismo – es decir esa concepción de la sociedad como un ente vivo que se desarrolla, crece y muere mediante la articulación en su seno de las llamadas agrupaciones naturales, la familia, el municipio, las corporaciones sindicales, económicas o intelectuales – cuenta también con la elaboración doctrinal de la Iglesia Católica, que, en su antiliberalismo, promueve la reconstrucción de los gremios medievales frente el individualismo liberal y capitalista. Y cuenta también en su desarrollo con el pensamiento krausista: Pérez Pujol, Giner, Posada... y otros¹³.

Siamo dunque di fronte a progettualità diverse, che proposero modelli di cittadinanza e di partecipazione divergenti, ma in cui al centro vi era la contemporanea volontà di superare tanto l'individualismo del cittadino libe-

¹¹ Un buon panorama sulle differenti sfaccettature del tema in *La reforma social en España: en el centenario del Instituto de Reformas Sociales*, coordinado por J. I. Palacio Morena, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 2004.

¹² A. Posada, *Recordando al Instituto de Reformas Sociales*, «Revista Internacional del Trabajo», II (1930), 2 (consultato nella riedizione realizzata nella «Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración», 2003, numero straordinario dedicato a *Derecho del trabajo: Centenario del Instituto de Reformas Sociales*, pp. 17-25: 21).

¹³ M. Á. Perfecto García, *Corporativismo y catolicismo social en la Dictadura de Primo de Rivera*, «Studia Historica. Historia contemporánea», II (1984), pp. 123-147: 124-125.

rale, come la monoliticità della sovranità ottocentesca. Si creava una stretta connessione fra la socializzazione dell'individuo e la autonomia dei soggetti giuridici, ormai chiaramente percepiti come una pluralità composita¹⁴. Si può anzi dire che il termine-concetto di autonomia, tanto usato quanto polisemico, divenisse una sorta di mantra dall'apparenza sempre uguale, ma dai significati sempre divergenti. A partire da questi presupposti si affermarono progetti di indirizzo opposto, ma segnati dalla medesima necessità di revisione del ruolo del cittadino e di superamento delle categorie formali dell'individuo come soggetto principale ed unico del diritto e dei diritti. Soluzioni contrapposte ed antitetiche, che cercarono di rispondere alla massificazione della società e della politica.

1. *Società e rappresentanza: il problema della camera degli interessi organizzati.*

La Spagna *de entreguerras* visse, in complicato intreccio, l'appuntamento con il 'secolo corporativo' e la 'razionalizzazione del costituzionalismo'; si caratterizzò per un forte retroterra organicista, ma si proiettò alla ricerca di strumenti giuridici e ideologici che permettessero di approdare e costruire lo Stato di massa democratico. È in questo complesso e interrelato contesto che diviene meglio comprensibile come riforma della partecipazione politica e questione sociale divenissero gli strumenti fondamentali per trasformare nell'essenza il tessuto istituzionale. Percorsi che trovarono la loro forza in un differenziato e per nulla lineare processo di mutazione della scienza giuridica in una tecnica di respiro internazionale, facendo della dimensione comparata del diritto uno strumento imprescindibile¹⁵. Il giurista spagnolo fra gli anni Venti e Trenta si consolidava nella sua proiezione di assessore tecnico del momento politico, mantenendo al contempo i caratteri, mai del tutto superati, dell'interprete morale dell'or-

¹⁴ S. Martín Martín, *La utopía krausista: autonomía del sujeto (individual y colectivo) en la polémica jurídica española (1870-1900)*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLIII (2014), pp. 481-539: 483: «(...) la autonomía del sujeto, y con ello sus derechos, quedasen perfilados en un modelo teórico de corte organicista y corporativo, proclive, pues, al menos en principio, a la negación de la autonomía individual en favor de las funciones del cuerpo político. Solo a través de una lectura atenta podrá apreciarse la noble tensión intelectual que trató de salvar esta aporía, en el convencimiento de que no cabe autonomía individual si no existe, al propio tiempo, la social».

¹⁵ F. Javier Corcuera Atienza, *El constitucionalismo de entreguerras y la Constitución española de 1931*, «Historia contemporánea», VI (1991), pp. 15-46; *Constitución de 1931: estudios jurídicos sobre el momento republicano español*, coordinado por S. Martín Martín – L. I. Gordillo Pérez – V. J. Vázquez Alonso, Madrid, Marcial Pons, 2017.

dinamento¹⁶. Ma proprio la dimensione tecnica poteva divenire strumento, in un'ottica contraria alla logica democratica, della funzione a-politica del giurista, facendone mero strumento di giustificazione teorica del potere.

Fu in questo contesto, teso fra Occidente (si veda l'esperienza della *Junta para Ampliación de Estudios*), e *casticismo*, fra elitismo e democratizzazione, fra tecnica e politica, che conobbe una nuova e diversa accelerazione il problema della univoca relazione fra diritti politici e rappresentanza degli interessi sociali¹⁷. La necessità di raggiungere una vera capacità rappresentativa delle istituzioni tardo-alfonsine mise in marcia, con nuova forza, i vari progetti di riforma costituzionale che, a più riprese, erano stati variamente avanzati a partire dalla maggior età di Alfonso XIII. Uno dei nodi fondamentali era la riforma del *Senado* canovista che, da camera in equilibrio fra interessi dinastici e struttura di rappresentanza dei 'corpi nobili' del regno (in modo non difforme dal senato regio albertino), avrebbe dovuto trasformarsi in una vera e propria camera degli interessi sociali e territoriali, divenendo dunque il punto d'incontro ed il luogo di confronto politico dei protagonisti economico-amministrativi¹⁸.

In questa logica complessiva si inserivano le proposte dell'*Asamblea de parlamentarios* del 1917. La necessità di dare nuova e differente centralità alle *Cortes*, come momento essenziale del legislativo, si fondava anche

(...) sobre la base de la reforma del Senado, introduciendo el carácter generalmente electivo de los senadores según un criterio en parte organicista (dando representación «a la vida corporativa española») y progresivo («amortizando los senadores vitalicios que existan en el momento de implantarse la reforma»), aunque respetando la porción de los senadores «por derecho propio que lo sean por razón de su cargo»¹⁹.

Organicismo, corporativismo e dimensione sociale divenivano dunque un aspetto di integrazione ed armonizzazione della rappresentanza, pensati

¹⁶ S. Martín Martín, *Funciones del jurista y transformaciones del pensamiento jurídico-político español (1870-1945)* (II), «Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional», XII (2011), pp. 161-201: 163-164.

¹⁷ P. Aubert, *¿A la Sorbona, a Marburgo o a la Alpujarra? La Junta para Ampliación de Estudios*, «Circunstancia: revista de ciencias sociales del Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset», XIV (2007); *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas: historia de sus centros y protagonistas (1907-1939)*, editado por J. M. Sánchez Ron – J. García-Velasco – E. Caballero Garrido – M. C. Azcuénaga Cavia, Madrid, CSIC, 2010.

¹⁸ I. Molas Battlori, *La reforma del Senado durante el reinado de Alfonso XIII. Krausistas y regionalistas*, «Revista de las Cortes Generales», LXXV (2008), pp. 81-104.

¹⁹ M. García Canales, *Los intentos de reforma de la Constitución de 1876*, «Revista de derecho político», VIII (1981), pp. 113-136: 121-122.

come strumenti di pluralizzazione e rinnovamento della partecipazione politica. Idee che si muovevano dunque proprio nelle linee indicate dal testo di Posada posto in apertura, cercando un riflesso nella vita costituzionale della dimensione sociale; individuando, specialmente nella differenziata inclusione alla dinamica legislativa, il momento di istituzionalizzazione di una cittadinanza che, in ultima analisi, rimaneva ancorata a una declinazione ottocentesca dello Stato e della sua azione.

I progetti del 1917 rimasero di fatto lettera morta, venendo ripresi in buona sostanza nel marzo del 1923 dal programma di riforma costituzionale di García Prieto, l'ultimo tentativo di porre sulla via della democratizzazione interna al sistema il modello della Restaurazione canovista. Il colpo di mano militare di Primo de Rivera il 12 settembre 1923 pose fine al riformismo, prospettando un rapido e chirurgico intervento sulla monarchia spagnola che fu capace, specie in una prima fase, di affascinare molti.

In un clima di ormai dialettica relazione con il parlamentarismo, le proposte di rigenerazione dall'alto prospettate dal *Marques de Estella* apparvero come la realizzazione di quel cambiamento ad opera di un *cirujano de hierro* che Joaquín Costa aveva prospettato²⁰. Com'è noto, la breve dittatura commissaria di una novantina di giorni si trasformò in un regime di più di sei anni, in cui alle soluzioni nate in seno al riformismo sociale e messe in campo dall'*Instituto de reformas sociales* nei primi anni del secolo si affiancò una nuova e differente vocazione totale dello Stato. Questa nuova e differente visione del ruolo del potere pubblico, mutuando alcuni caratteri e modi del fascismo, divenne evidente specialmente a partire dal tentativo di stabilizzazione del sistema durante il *Directorio civil*.

In realtà, già la prima e più significativa operazione del *Directorio militar*, quella del varo degli Statuti locali di Calvo Sotelo, faceva con chiarezza vedere un piano di integrazione fra strumenti dello Stato liberale e modello corporativo, finalizzato a una nuova e diversa centralità dello Stato, proprio mentre, ed in apparenza paradossalmente, veniva esaltata la centralità dell'autonomia municipale²¹.

²⁰ J. Sauquillo, «*El hombre excepcional: una metáfora habitual de la circulación política de las élites en los tiempos de Joaquín Costa*», in *Centenario de la Información del Ateneo de Madrid sobre Oligarquía y Caciquismo*, Madrid, Ateneo de Madrid-Editorial Fundamentos, 2003, pp. 354-398.

²¹ Un'ottima ricostruzione d'insieme del periodo primoriverista in E. González Calleja, *La España de Primo de Rivera: la modernización autoritaria 1923-1930*, Madrid, Alianza editorial, 2005.

Gli *Estatutos municipal y provincial* del primoriverismo si muovevano in continuità con il conservatorismo *renovador* maurista, ma assumevano una vera e propria portata pseudo-costituente, con l'obiettivo di dare a livello locale una rappresentanza amministrativa che limitasse la spinta politica delle istanze locali. In questo contesto l'inserimento di un suffragio parzialmente corporativo diveniva il mezzo per creare una società di corpi verticistica, che faceva della dimensione sociale lo strumento per incanalare sotto il controllo statale la conflittualità politico-economica.

La famosa dichiarazione di Aunós, forse il massimo teorico del corporativismo interno al primoriverismo, secondo cui l'epoca da loro vissuta era «(...) esencialmente orgánica e intervencionista. La aspiración de los Estados es que nada de lo que tenga trascendencia en la vida social y afecte al interés colectivo quede al margen», dà pienamente contezza di come suffragio corporativo, riforma locale e monopolizzazione statale della contrattazione sindacale fossero le stesse facce di una nozione totalizzante di Stato che, in ultima analisi, trovava una convergenza con la surrogazione della rappresentanza messa in atto dal corporativismo fascista²².

La lotta al *caciquismo* e l'inadeguatezza dell'individualismo servirono dunque a costruire una concezione della cittadinanza e della partecipazione che veniva limitata al solo piano della gestione economica e tecnica, facendo dell'autonomia dell'individuo socialmente inteso solo un elemento di decentralizzazione autarchica dell'azione dell'amministrazione.

La progettualità istituzionale del regime primoriverista cercò di coronare questa differente concezione della cittadinanza e della sua dimensione sociale con il passaggio dal *Directorio militar* al *civil*, iniziando formalmente un progetto di rigenerazione costituzionale complessiva, con la convocazione dell'*Asamblea Nacional Consultiva*. Organismo peculiare, con finalità «(...) distinta de la de un Parlamento, pero de la más alta conveniencia nacional», la *Asamblea* nacque con una «(...) doble naturaleza: fiscalizadora y consultiva en la labor del Gobierno, y preparatoria de proyectos fundamentales que habrán de ser en su día objeto de examen y resolución de un órgano

²² Perfecto García, *Corporativismo y catolicismo social en la Dictadura de Primo de Rivera*, p. 126: «Aunque los ejes del Sistema Corporativo son el comité paritario – creación autóctona española – y el sindicato libre en la corporación obligatoria – creación doctrinal del catolicismo social –, lo esencial en el entramado corporativo es el papel omnipresente del Estado. Vemos así que en la legislación española, igual que en la italiana, la preeminencia del Estado sobre corporaciones y sindicatos es total pues estos no son autónomos ya que las corporaciones son organismos de derecho público por delegación del Estado, el cual mantiene también funciones fiscalizadoras sobre los propios sindicatos».

legislativo que tenga por raíz el sufragio, rodeado de las máximas garantías de independencia y pureza»²³.

I «proyectos fundamentales» a cui si fa riferimento furono il vero cuore del lavoro dell'*Asamblea*, svolto principalmente nel senso delle diverse sezioni da cui veniva composta²⁴. La volontà di perfezionare su nuove basi istituzionali un regime autoritario privo di una chiara base ideologica fece della relazione fra dimensione sociale e ingegneria tecnico-giuridica il tassello fondamentale, necessario per una nuova e differente dimensione politica. D'altronde, l'assenza di un vero partito unico e l'appoggiarsi alle centrali sindacali esistenti resero ancora più impellente la necessità di trasformare la dimensione del sociale in uno strumento funzionale alla costruzione della *Nación políticamente unitaria* vagheggiata dal primoriverismo. Il lavoro pseudo-costituente dell'*Asamblea Nacional*, consesso dichiaratamente non parlamentare e fondato sulla rappresentanza corporativa, avrebbe dovuto cristallizzare, specialmente nell'*Anteproyecto constitucional*, i caratteri di questa cittadinanza tesa fra liberalismo, tradizionalismo ed autoritarismo sociale.

Concorreva a ciò il superamento del suffragio 'indifferenziato' attraverso un modello elettorale misto, per metà corporativo, basato «(...) en Colegios especiales de profesiones o clases, según la forma que determinará la ley»²⁵. Questo, abbinato allo sganciamento della responsabilità governativa dinnanzi al parlamento ed all'introduzione di un *Consejo del Reino* anch'esso in parte corporativo (ma costruito con una logica complessiva affine a quello che fu il senato conservatore napoleonico)²⁶, rendeva patente come finalità ultima del Directorio la costruzione di una piramide istituzionale in cui «los Gobiernos no deben depender del Parlamento ni precisar de su confianza, desapareciendo su responsabili-

²³ *Diario de Sesiones de la Asamblea Nacional* (DSAN), nr. 1 del 10 ottobre 1927, p. 8.

²⁴ Sul tema, imprescindibile: M. García Canales, *El problema constitucional de la Dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, CEPC, 1980.

²⁵ *Anteproyecto de Constitución de la Monarquía española*, in DSAN, appendice 1 al nr. 48 del 6 luglio del 1929, art. 58, c. 3, p. 8.

²⁶ Il riferimento qui all'esperienza bonapartista non vuole esser tanto un'indiretta allusione a quel nesso fra cesarismo bonapartismo e autoritarismo che già Gramsci rilevò a suo tempo (A. Gramsci, *Il moderno principe. Il partito e la lotta per l'egemonia - Quaderno 13. Notarelle sulla politica di Machiavelli*, edizione a cura di C. Donzelli, Roma, Donzelli, 2012, p. 189), quanto piuttosto alla comune funzione del Senato conservatore e del *Consejo del Reino* come organi volti a declinare il controllo di costituzionalità come una nuova forma di 'prudenza conservatrice', votata al controllo tanto delle leggi come delle qualità delle magistrature apicali dello Stato.

dad política, con lo que la fiscalización parlamentaria se reduce prácticamente a la nada»²⁷.

La soluzione corporativo-verticistica prospettata nell'*Anteproyecto* non giunse mai in porto: il *Directorio* naufragò proprio nel suo tentativo di darsi un manto di legalità costituzionale, con un progetto in parte nato morto, specie agli occhi di una monarchia che sin dall'inizio aveva poco apprezzato un processo in cui si sentiva emarginata.

Con la caduta di Primo de Rivera e la confusa fase della *Dictablanda* di Berenguer e del governo dell'ammiraglio Aznar ritornarono sul piatto le molte e diverse opzioni del tardo riformismo alfonsino, ma in un clima che oscillava fra un esacerbato occasionalismo sulla forma di Stato e l'avanzata dell'opzione repubblicana. Come ci ricordava ancora una volta Posada, qui in un testo del marzo 1931 dedicato a *La Reforma Constitucional*:

La apremiante necesidad de una total renovación constitucional – fuera de la hipótesis revolucionaria, nada inverosímil –, es la consecuencia inevitable – incluso hablando jurídicamente – de la dictadura sufrida. El problema – de tiempo ha planteado – se ha agudizado, y es hoy urgente, no por obra de propagandas ni de reflexiones de políticos, ni como programa de acción de los partidos que, de antiguo situados frente a la Monarquía, vienen defendiendo la solución republicana²⁸.

La prospettata riforma venne superata nei fatti dai risultati delle elezioni locali del 12 aprile e dalla proclamazione della repubblica il 14, aprendo dunque le porte alla pienezza di un nuovo processo costituente. Ma il venir meno del contesto monarchico non significò l'accantonamento di quei progetti, volti a fare del suffragio differenziato uno degli aspetti della declinazione della cittadinanza sociale. Le proposte di una seconda camera corporativa enucleate da Posada in *La reforma constitucional* nel marzo del 1931, a loro volta riproposizione delle riflessioni sviluppate nei primi anni Venti, divennero di fatto la base utilizzata nel maggio dello stesso anno per l'elaborazione dell'*Anteproyecto de Constitución* redatto dalla *Comisión Jurídica Asesora* (CJA), a cui lo stesso Posada prese parte. Organo nato nel seno del Ministero di Giustizia presieduto da Fernando De Los Ríos, la CJA, ebbe in Angél Ossorio y Gallardo, presidente della sottocommissione incaricata della bozza costituzionale, un altro fermo sostenitore della neces-

²⁷ G. Álvarez Chillida, *El fracaso de un proyecto autoritario: el debate constitucional en la asamblea nacional de Primo de Rivera*, «Revista de estudios políticos», XCIII (1996), pp. 359-375: 364.

²⁸ A. Posada, *La reforma constitucional*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, 1931, p. 30.

sità di introdurre un suffragio che superasse la sola rappresentanza dell'individuo, ricercando «(...) una modalidad corporativa de “tecnificación de la política” siempre ligada al ideal democrático-liberal»²⁹. La presentazione del modello bicamerale proposto dalla CJA è forse la miglior prova del filo rosso che unisce i progetti della tarda Restaurazione all'universo concettuale alla base dell'*Anteproyecto*, per quanto con chiare suggestioni tratte dall'esperienza weimariana:

Los inconvenientes de una Cámara popular sin freno, las necesidades de mayores apoyos para el Gobierno y el ejemplo de la inmensa mayoría de los países, llevaron a la Comisión a pronunciarse por el sistema bicameral. Pero el Senado que en el anteproyecto se establece es muy distinto del que conocemos. Tiene un carácter corporativo, pues está integrado exclusivamente por representantes de Asociaciones patronales, obreras, profesionales y culturales; no tiene verdadera función política; interviene en la confección de las leyes como elemento reflexivo y moderador, pero las deja a la votación decisiva del Congreso; en fin, no da ni niega confianza a los Gobiernos. Tampoco puede ser disuelto. Es renovable por mitad cada cuatro años. Opiniones muy respetables se inclinaban a suprimir el Senado y a substituirle por Consejos técnicos. La Comisión ha entendido preferible establecer una y otra cosa, dejando el Senado como se acaba de indicar y creando Consejos técnicos, cuyo informe sea obligatorio en los proyectos de ley y en los decretos de carácter general³⁰.

Ma in questo, come in altri aspetti, il carattere eccessivamente moderato del progetto della CJA ne minò l'efficacia sin dall'inizio, non permettendone l'adozione da parte del governo provvisorio di Alcalà Zamora (altro sostenitore, già nel 1923, di una riforma in senso corporativo del senato)³¹ come progetto governativo³².

Ma se in molti aspetti l'*Anteproyecto* funse comunque da base e punto di partenza dei lavori della *Comisión de Constitución* nata in seno alle *Cortes Constituyentes* nel luglio del 1931, proprio sul modello della rappresentanza fu laddove la commissione presieduta da Luis Jiménez de Asúa prese mag-

²⁹ S. Fernández Riquelme, *Ángel Ossorio y Gallardo ante la “Solución Corporativa” (1913-1931). El impacto histórico de la representación política del trabajo*, «Historia constitucional: Revista Electrónica de Historia Constitucional», X (2009), pp. 181-200: 183.

³⁰ *Anteproyecto de Constitución de la República española que eleva al Gobierno la Comisión Jurídica Asesora*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1931, p. 13.

³¹ C. Álvarez Alonso, *El estado social de la Segunda República española (1931)*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLVI (2017), pp. 303-334: 303-312.

³² Per una utile e sistematica esposizione delle tappe del processo costituente repubblicano rimando a S. Juliá, *La Constitución de 1931*, Madrid, Iustel, 2009, pp. 28 e sgg.

giormente le distanze dalla CJA³³. Come il grande penalista ricordava nel noto discorso di presentazione al progetto elaborato in seno alla costituente:

No es, pues, posible mantener el viejo Senado, porque si hoy quisiéramos resucitar con el Senado el lugar en donde las excelencias de edad, de cultura o de riqueza estuviesen representadas, estableceríamos un concepto diverso, antiigualitario, incompatible con el sistema democrático; y si lo que se quiere hacer con el Senado es establecer una Cámara en donde se resuelvan los conflictos entre el capital y el trabajo, lejos de hallar una solución, se ahondarían más profunda, más fuerte, más insondablemente los antagonismos entre esos dos elementos. No admitimos, pues, el Senado, sino solo una Cámara.

La soluzione sarebbe stata piuttosto quella dei Consigli tecnici, individuati come il necessario momento di contatto fra tecnica e politica. Una novità che avrebbe permesso di integrare nella vita decisionale i problemi socio-economici, senza minare il monismo del legislativo:

Los Consejos técnicos están hoy en embrión. Acaso el porvenir hará de ellos uno de los más interesantes capítulos del Derecho público, y no pasará a él la vieja savia del Senado, sino, por el contrario, el poder de reflexión que se quiere buscar en otras segundas Cámaras. Por eso los Consejos técnicos son para nosotros cosa indispensable en nuestra nueva Constitución³⁴.

Per quanto la battaglia fra mono e bicameralismo non terminasse con la presentazione del progetto, presentandosi ampi ed articolati emendamenti che sostennero, anche con ampio consenso, la necessità di introdurre quella seconda camera territorial-economica proposta dalla CJA, l'assetto della rappresentanza delineato dalla *Comisión de Constitución* fu di fatto quello che venne accolto nel testo finale, varato nel 1931³⁵.

Ad un altro e più profondo livello la carta fondamentale della Seconda Repubblica sancì la centralità della cittadinanza sociale.

³³ Come scrisse Jiménez de Asúa in *La Constitución de la democracia española y el problema regional*, Buenos Aires, Losana, 1946, p. 20: «Era el proyecto de esa Comisión Jurídica Asesora una pieza técnica de valor destacado, aun cuando hay que reconocer que se había quedado corto en las aspiraciones políticas. Por ello, aun cuando la Comisión Parlamentaria tuvo muy en cuenta esos trabajos, no sólo los de la ponencia mayoritaria sino los contenidos en los votos particulares, tuvimos que llenar con la roja sangre democrática, arrancada de la propia arteria del pueblo, el contenido rigurosamente técnico del Anteproyecto de Constitución que se elaboró por la Asesoría Jurídica».

³⁴ Il testo integrale del discorso è consultabile in *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes* (DSCC), nr. 28 del 27 agosto 1931, pp. 641-648.

³⁵ Epicentro di questa discussione fu la sessione del 27 ottobre del 1931, in DSCC, nr. 63, pp. 1945 e sgg.

2. *La cittadinanza sociale in Spagna: dimensione armonica, democratica o totalitaria?*

Se la costruzione giuridico-culturale del progetto costituzionale della Seconda Repubblica spagnola si inseriva a pieno titolo nella nuova dimensione del costituzionalismo social-democratico inaugurato da Weimar fu per la sua capacità di porre alla base dell'ordinamento la struttura socio-economica, portando su un nuovo e differente livello la dimensione della cittadinanza sociale. La nota e fortunata formula della «(...) República democrática de trabajadores de toda clase, que se organiza en régimen de Libertad y de Justicia» fissava nel primo articolo del titolo preliminare la nuova, differente ed imprescindibile trascendenza che la cittadinanza sociale aveva non solo nella vita pubblica, ma anche (e forse soprattutto) nella determinazione del perimetro stesso della nozione di popolo e, dunque, della stessa legittimazione democratica del potere costituzionalmente organizzato. Una nozione di cittadino che trovava nell'incontro fra diritto, società e partecipazione la ragion d'essere e la forza di un modello di costituzionalismo razionalizzato, che doveva e poteva intendere i diritti sociali come il nuovo orizzonte della democratizzazione³⁶. Come difatti ricordava Boris Mirkine-Guetzevich nella fortunata edizione spagnola del suo testo dedicato alle 'moderne tendenze del diritto costituzionale':

En el nuevo Derecho constitucional, después de la guerra, la tendencia social ha experimentado un desarrollo más notorio y las nuevas Declaraciones han determinado nuevos derechos sociales, correspondiendo a nuevas obligaciones positivas del Estado. Los textos constitucionales comienzan a reconocer no el hombre abstracto, sino el ciudadano social. Después de la guerra, consecuencia de las condiciones históricas en las cuales, en la Europa central y oriental, fueron simultáneamente elaboradas las nuevas Constituciones en presencia de las dificultades económicas, nacidas de la liquidación del conflicto bélico, casi todas las Declaraciones estipularon derechos sociales, y como veremos más adelante se empezaron a admitir obligaciones positivas del Estado. Estas nuevas tendencias sociales se caracterizan

³⁶ La cultura giuridica repubblicana si mosse specificamente all'interno di «(...) una corriente dialéctica, que en vez de someter el ordenamiento al universo de los valores sociales, y en lugar de considerar hipotéticamente que el derecho podía operar sobre un terreno neutro y sin obstáculos, prefería poner en relación dialéctica ambos extremos, considerándolos como los polos inextricablemente unidos de un mismo proceso» (S. Martín Martín, *La modernización del discurso jurídico en la Universidad centra durante la Segunda República*, in *La Universidad Central durante la Segunda República: las Ciencias Humanas y Sociales y la vida universitaria*, editado por E. González Calleja – Á. Ribagorda, Madrid, Dikynson, 2013, pp. 169-213: 211).

también por la limitación de ciertos derechos de tipo clásico de las Declaraciones. Esta limitación afecta en primer lugar, a la propiedad. En algunas de las nuevas Declaraciones la concepción absoluta de propiedad individual se vio reemplazada por un nuevo concepto de la propiedad, considerándola como una función social³⁷.

La centralità che assumeva il lavoratore come cittadino costituiva non solo il punto di incontro fra le diverse anime che ritenevano necessaria l'integrazione del momento sociale nella vita pubblica spagnola, ma voleva porre l'accento sulla necessaria ri-declinazione dei diritti classici, *in primis* la proprietà³⁸. E proprio una tale centralità dell'elemento sociale nella cittadinanza rendeva caduca, nella logica complessiva della costituzione del 1931, la necessità di introdurre uno specifico luogo della rappresentanza degli interessi organizzati, fossero questi economici, sociali, culturali o territoriali. La differenziata declinazione dell'autonomia di soggetti e delle loro esigenze avrebbe dovuto trovare nella coerenza dei diritti dichiarati, negli strumenti di difesa dell'ordinamento costituzionale e nella pluralizzazione della rappresentanza politico-territoriale i suoi strumenti principe.

Torniamo, dunque, per un momento al testo di Posada con cui si è aperto questo breve *excursus*, concentrandoci sulla frase di chiusura della citazione: «la constitución política, si realmente lo es del Estado, coincidirá, sin confundirse, con la constitución social». Probabilmente, nell'elemento di maggior apertura di quello scritto vi è, al contempo, il suo concetto-limite, il confine oltre cui né le proposte di riforma della tarda Restaurazione, né, per molti versi, il progetto della CJA riuscirono a proiettarsi. Stato e dimensione sociale permanevano come due realtà che dovevano giungere a una coordinazione, ma non a una integrazione. È in questa logica, che continua a vedere nello Stato un necessario momento di terzietà rispetto a un ordine sociale concepito come cambiante ma naturale, che i corpi plurali della società dovevano necessariamente avere una propria rappresentanza, come momento ulteriore della costituzione politica. Un orizzonte in cui le istituzioni possono solo tendere verso la realtà socio-economica, ampliando sì lo spettro dei diritti, ma soprattutto dilatando la sfera dell'intervento concreto negli aspetti sociali.

Questa irrisolta tensione ebbe nell'ecclettico progetto autoritario del primoriverismo il primo concreto tentativo di totalizzazione della vita pubblica,

³⁷ B. Mirkin-Guetzevitch, *Modernas tendencias del derecho constitucional*, Madrid, Reus, 1934, pp. 134-135.

³⁸ R. Escudero Alday, *Modelos de democracia en España. 1931 y 1978*, Barcelona, Península, 2013, pp. 282-284.

ponendo la dimensione sociale come imprescindibile strumento di governo e integrazione dello Stato. Diritti e cittadinanza sociale divenivano la naturale conseguenza dei doveri verso la patria, da inquadrare in una visione fortemente gerarchizzata della società e del potere³⁹. Motore dell'azione statale diveniva, più e oltre di quanto già fosse nel liberalismo conservatore, il momento amministrativo, trasformando i diritti politici e sociali in una semplice funzione dell'amministrazione statale, divenendo quest'ultima il vero momento unificante della nazione.

E proprio in questa tensione, fra una dimensione sociale come funzione dello Stato e una cittadinanza sociale intesa come base e motore di un ordine costituzionale democratico, si generano i principali problemi interpretativi in sede storiografica dell'azione nel sociale del potere, specie quando istituti e strumenti transitano e permangono nonostante i cambiamenti politico-costituzionali⁴⁰.

La dimensione sociale della cittadinanza nel contesto spagnolo fra le due guerre mondiali viene dunque ad essere un eccezionale luogo di osservazione dei limiti che categorie modellistiche come quelle dello 'Stato sociale' racchiudono, specie se assunte come totem a-temporali⁴¹. Ma soprattutto invita a porre molta attenzione nella relazione fra cittadinanza e statualità. Senza la necessaria e fondamentale dimensione prescrittiva e fondativa dei diritti nell'ordinamento, il cittadino sociale si trasforma in un ingranaggio sociale, funzionale a un ordinamento che non dipende dalla volontà degli individui.

Credo che pochi esempi possano essere più paradigmatici in questo senso del *Fuero del Trabajo*, la prima norma fondamentale che il franchismo pose alla base del progetto totalitario nazional-cattolico sulle ceneri dell'ordinamento repubblicano⁴². Il diritto al lavoro, da motore dell'ordinamento costituzionale prefigurato nella Seconda Repubblica, si trasformò in «(...) consecuencia del deber impuesto al hombre por Dios, para el cumplimiento de sus fines individuales y la prosperidad y grandeza de la Patria». Il lavoro

³⁹ A. Quiroga Fernández de Soto, *Haciendo españoles: la nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera (1923-1930)*, Madrid, CEPC, 2008, pp. 39-68.

⁴⁰ Paradigmatica è la apparente continuità operativa fra lo strumento dei *comités paritarios* primoriveristi e i *jurados mixtos* dell'epoca repubblicana. Una continuità, peraltro, negata dagli stessi costituenti repubblicani, come ci ricorda J. Pérez-Rey, *La Constitución del trabajo en la Segunda República Española. Un repaso a algunas de las aportaciones jurídico-laborales del régimen de 1931*, in *Constitución de 1931*, pp. 321-348: 328-329.

⁴¹ P. Costa, *Lo Stato sociale come problema storiografico*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLVI (2017), pp. 41-102.

⁴² S. Martín Martín, *Del Fuero del Trabajo al Estado social y democrático. Los juristas españoles ante la socialización del derecho*, *ibidem*, pp. 335-384.

diveniva dunque un dovere sociale, che «(...) será exigido inexcusablemente, en cualquiera de sus formas, a todos los españoles no impedidos estimándolo tributo obligado al patrimonio nacional»⁴³.

Si aprirono qui quarant'anni di costruzione di uno Stato sociale privo di una reale cittadinanza sociale, negli anni di affermazione nel costituzionalismo occidentale del *welfare* dei diritti: indubbiamente un grande stimolo alla riflessione per qualsiasi storiografia sul tema.

⁴³ *Fuero del Trabajo*, redazione originale del 1938, in *Boletín Oficial del Estado* (BOE), nr. 505 del 10 marzo 1938, pp. 6178-6181.

CRISTINA CASSINA

SULLE ALI DELLA SOLIDARIETÀ: FRANCIA 1848-1945

1. *Qualche premessa.*

Come molte idee elaborate nel corso del XIX secolo, anche quella di solidarietà ha una storia complessa, e ancor più complicata a causa di un fitto gioco d'incroci e di rimandi, di prestiti, echi e rispecchiamenti. Sarebbe quindi pretenzioso volerne tracciare in poche pagine un quadro d'insieme o, peggio ancora, una ricostruzione che ambisse a offrirsi compiuta e coerente.

Più cautamente – è quanto vorrebbe suggerire il titolo – mi limiterò a intervenire *planando* su un bosco (come dice una vecchia canzone), in questo caso di autori e questioni a me congeniali, e lungo un arco temporale che ha il vantaggio di ricalcare quasi alla lettera – anzi, alla cifra – le date che sono state scelte come cornice di un comune progetto di ricerca, dal 1848 al 1948. In questo tragitto della storia europea, particolarmente denso e tormentato, propongo tre tappe in terra francese che rimandano ad altrettante figure, in realtà piuttosto diverse: nell'ordine, il filosofo Charles Renouvier (1815-1903); l'uomo politico e premio Nobel per la pace Léon Bourgeois (1851-1925); il funzionario pubblico Pierre Laroque (1907-1997). Accennerò dunque, ma in modo diseguale, a idee, politica e istituzioni, lavorando e servendomi di un filo – quello del contratto sociale – purtroppo non sempre perfettamente teso.

Per entrare in materia è d'altra parte indispensabile delimitare l'oggetto di questa riflessione. Con il rischio di dire qualcosa di scontato, si deve tuttavia notare che una letteratura vivace e in rapida crescita¹ permette di anda-

¹ Si tratta di un campo in cui gli studi di storia delle idee e delle dottrine politiche si intrecciano e recepiscono nuove suggestioni da ricerche di taglio giuridico, istituzionale e sociologico sulla nascita dello Stato sociale. Tra i saggi consultati, segnalo P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. III, *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. L'Ottocento*, a cura di C. De Boni, Firenze, Firenze University Press, 2007; M.-C. Blais, *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000; Ead., *La solidarietà. Storia di un'idea*, trad. it. a cura di B. Magni, Milano, Giuffrè, 2012; E. Jabbari, *Pierre Laroque and the Welfare State in Postwar France*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

re dritti al cuore della questione senza doversi necessariamente soffermare sulla storia di termini così vicini da suonare sinonimi – è il caso di *carità* e *fratellanza* (ma le quotazioni della seconda da tempo sono in ribasso)² – o diversamente affini – e qui il pensiero va a *sensibilità*, *amore*, *altruismo*, *simpatia* (quest'ultimo un termine che fu molto caro a George Sand).

È poi necessario cautelarsi su un altro piano, ricordando che il 1848 è solo uno dei possibili inizi di una storia, ripeto, qui osservata nel suo versante francese: sicché la scelta sarebbe potuta cadere su molte altre date, alcune risalenti, altre più vicine (come alcune pagine della grande Rivoluzione) ma tutte egualmente importanti. Volendo tuttavia restringere il campo, così da iniziare dall'Ottocento, viene in primo luogo da pensare al 1804, anno del varo del Codice Civile che, all'art. 1202, recita: «la solidarietà non si presume affatto; è necessario che essa sia esplicitamente stipulata»³. Ma varrebbe la pena anche di soffermarsi sul 1821, quando cioè Joseph de Maistre, in un passo complesso delle *Soirées de Saint-Petersbourg*, tenta, forse per la prima volta, di traghettare la parola *in partibus traditionis* attingendo al lessico giuridico: «(...) credete voi, signor conte, che sia assolutamente impossibile farsi una certa idea di questa solidarietà (se mi permettete un termine della giurisprudenza) da cui risulta la reversibilità dei meriti che tutto spiega?»⁴.

Un'altra data su cui negli ultimi tempi si è molto insistito, e con ragione, è il 1840. È infatti nella piena fioritura del socialismo utopistico che l'ex

² Era in ribasso già alla fine del XIX secolo, tant'è che la possibilità di sostituirla, come emerge dalle parole di un deputato della Terza Repubblica, già allora era nell'aria: «Dire fratellanza, è esattamente lo stesso che scrivere “abracadabra” o “baralipon”. Vale a dire una parola priva di qualunque significato. Un congresso socialista, nel 1879, propose di sostituire la solidarietà alla fratellanza e i manifesti del congresso annunciarono: “Libertà, Eguaglianza, Solidarietà”» (B. Mattéi, *Penser la fraternité*, 10/11/2004, Groupe d'étude «La philosophie au sens large»; https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/165/files/2017/09/10-11-2004_Mattéi.pdf, testo consultato in rete il 20/01/2019). Le traduzioni delle citazioni tratte da testi in francese, come nel caso presente, se non diversamente indicato sono sempre mie.

³ E di seguito: «Questa regola cessa solo nel caso in cui la solidarietà ha luogo di pieno diritto, in virtù di una disposizione di legge».

⁴ Cito da J. de Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, Paris-Lyon, Rusand, 1822, vol. II, p. 236. In realtà non è solo questa citazione, ma più in generale l'oggetto del decimo colloquio ciò che depone a favore della tesi sostenuta da de Maistre, di una mutua unità degli uomini in Dio. Si possono citare, come ulteriore esempio, le parole di ammirazione indirizzate a san Paolo per aver coniato la parola *edificare*. Che cosa c'è mai in comune – si chiede il conte savoiaro – tra la costruzione di un edificio e il buon esempio che si dà al prossimo? L'accostamento si spiega, continua de Maistre, con l'idea che ciascun uomo si presta come una pietra alla costruzione dell'edificio della salvezza e chiama gli altri affinché vi concorrano: edificano e si edificano a vicenda.

sansimoniano Pierre Leroux, pescando e ricucendo tra diversi significati e scalzando la concorrente *fraternité*, pone l'idea solidaristica al centro del suo edificio teorico, fino ad elevarla alla dignità di dogma⁵. Né si potrebbe dimenticare il 1842. Non solo per il fondamentale intervento di Costantin Pecqueur⁶. Ma anche perché è l'anno in cui il ventisettenne Charles Renouvier, terminati gli studi all'École Polytechnique e voltate le spalle a un futuro nella marina, decide di consacrarsi alla filosofia. Muovendo i primi passi in questa disciplina egli s'interroga sulla duplice natura, umana e al tempo stesso divina, di un'idea che gli sembra «destinata a grande fortuna»

(...) forse perché dona una forma molto bella e molto precisa al principio di necessità nelle relazioni sociali tra gli uomini; poi l'amore di sé e l'amore per l'altro, la perfezione individuale e la perfezione comune, trovano in questa idea uno stesso fondamento. D'altronde, eminentemente umana [la solidarietà] distrugge alla base e la devozione ascetica e l'egoismo, eminentemente divina, collega il movimento di ciascun essere alle leggi eterne prescritte da Dio per il loro movimento d'insieme⁷.

Se si aggiunge che il primo intervento a titolare *Solidarité* probabilmente esce dai torchi ancora nel 1842⁸, si può dire che per quanto concerne i punti d'avvio non ci sarebbe che l'imbarazzo della scelta.

Nomi e contesti, d'altra parte, sembrano più che sufficienti per affermare che l'idea solidaristica, in Francia, ha preso forma e si è andata strutturando grazie a una duplice lettura. La solidarietà pesca infatti nella letteratura critica della controrivoluzione, ne accetta lo sguardo penetrante circa l'inarrestabile dissoluzione dei legami sociali, quale conseguenza, per l'appunto, dei rivolgimenti rivoluzionari. Ma pesca altresì in un altro grande bacino, in un pozzo apparentemente senza fondo e risalente quantomeno a Paolo di Tarso. Nell'epoca post-rivoluzionaria a questa seconda fonte attingerà prin-

⁵ A. Lanza, *Fraternité e Solidarité intorno al 1848. Tracce di un approccio sociologico*, «Scienza & Politica», XXVI (2014), 51, pp. 17-39: 19. Interessante il caso di Pierre Leroux perché intreccia tra loro diversi significati (teologico-sociologico-politico): così solidarietà è la relazione oggettiva «che unisce ciascun individuo (...) agli altri e all'umanità intera» ma anche un sentimento soggettivo, quello che rafforza il riconoscimento degli altri (*ibidem*, p. 18).

⁶ Con la pubblicazione di *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, Costantin Pecqueur contribuisce in maniera fondamentale distinguendo tra «solidarietà naturale» e «solidarietà volontaria» (cfr. Blais, *Solidarité*, p. 103).

⁷ Ch. Renouvier, *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin éditeur, 1842, p. 440.

⁸ Con tutte le cautele del caso, e ovviamente in via provvisoria, mi sento di suggerire il testo del fourierista H. Renaud, *Solidarité, vue synthétique de la doctrine de Ch. Fourier* (1842), Paris, Hachette BNF, 2018. Traggio la notizia del testo da C. Nicolet, *L'idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 344, ma non ne seguo l'interpretazione.

cialmente il visionario Saint-Simon; poi, dopo di lui, una lunga schiera di ex allievi, scrittori, artisti e agitatori: divisi su moltissime cose, certo, eppure uniti nel ritenere che il primo compito della società fosse quello di far fronte alle esigenze della *classe più numerosa e più povera*.

2. *Il doppio scarto di Renouvier.*

Da tutto quello che ho detto dovrebbe, quasi inevitabilmente, sorgere una domanda: perché allora partire dal '48?

Perché in quest'anno densissimo di avvenimenti, e in cui per altro si registra un'impennata nell'utilizzo della parola solidarietà (essa compare in una miriade di pubblicazioni di cui nulla dico), vedono la luce le prime opere propriamente politiche di Charles Renouvier. Anticipo che grazie a quest'autore i molti e sottili fili su cui correvano nozioni piuttosto diverse di solidarietà finiscono per convergere e acquistano tutt'altra forza in virtù del vecchio contratto sociale da lui rivisitato sotto nuova luce. Per questo sono portata a dire che è soprattutto nel modo e nel metodo proposti – e solo in seconda battuta per le indicazioni concrete – che risiede l'interesse di tali testi.

Il problema che lo lavora, nel '48, è cosa si debba intendere per *socialismo*, quel socialismo a cui ha aderito con entusiasmo allo scoppio della rivoluzione. Se lo ha fatto, è perché due sono i modi in cui si presenta. Uno, da cui prende decisamente le distanze, è quello delle tendenze collettiviste e comunistiche, di tutte quelle scuole che «sacrificano la libertà delle persone all'unità dello Stato che vogliono assoluta»⁹. L'altro, cui invece si consacrerà, delinea un percorso piuttosto complesso, combattuto tra la difesa dell'autonomia e la libertà dell'individuo, da un lato, e il rafforzamento dei «legami di solidarietà che uniscono i cittadini, tutti i membri della Repubblica»¹⁰, dall'altro.

Il problema intellettuale che la Seconda Repubblica gli pone, un problema enorme, nasce dunque dalla necessità di riuscire a garantire allo stesso tempo *libertà* ed *eguaglianza*. Un punto da sottolineare è che Renouvier avverte precocemente tutti i rischi connessi a questo passaggio insidioso, poiché li esterna agli inizi dell'*annus mirabilis*, nella primavera del 1848, subito dopo la sconfitta dei socialisti alle elezioni per l'Assemblea Costituente. Scrive nel *Manuel républicain*, agile libretto educativo redatto in forma di catechismo laico:

⁹ Blais, *Au principe de la République*, p. 72.

¹⁰ *Ibidem*.

Se ci fosse solo libertà, l'ineguaglianza andrebbe sempre più crescendo e lo Stato perirebbe a causa dell'aristocrazia: perché i più ricchi finirebbero inevitabilmente per prevalere sui più poveri e sui più deboli. Se ci fosse solo eguaglianza, il cittadino non sarebbe più niente, non potrebbe niente da solo, la libertà sarebbe distrutta, e lo Stato perirebbe per il grande eccessivo dominio di tutti su ciascuno¹¹.

Come superare indenni Scilla e Cariddi – ovvero, come conciliare le opposte esigenze di *eguaglianza* e *libertà* – è dunque il principale lascito della parentesi repubblicana: un pungolo intellettuale che lo lavorerà senza posa negli anni a venire costringendolo anche a guardarsi intorno. La riflessione condotta all'ombra del Secondo Impero sulle correnti di pensiero che più avevano animato il primo Ottocento non tarderà a rivelarsi propedeutica per la messa a punto di una soluzione.

Se infatti fino al 1851 Renouvier appare ancora vicino alle suggestioni di Saint-Simon e dei suoi allievi, negli anni successivi prenderà decisamente le distanze da un autore che, ora, finisce per impersonare un *socialismo* di stampo *autoritario*. Torna così a leggere, con altri occhi, gli scritti di Charles Fourier la cui dottrina, anni dopo, sarà omaggiata in quanto emblema di «vero socialismo»¹². Lo ha detto chiaramente Marie-Claude Blais: per il filosofo repubblicano «la solidarietà sociale fondata sull'associazione volontaria degli uomini che intraprendono azioni comuni in vista di scopi comuni rappresenta il solo antidoto possibile all'onnipotenza dello Stato»¹³. Oltre alla dottrina fourierista, che inseguendo la libertà degli individui privilegia il tema dell'autonomia della persona, Renouvier mostra di apprezzare certe pagine di Proudhon. L'antagonista di Marx ha infatti saputo resistere all'idea di monopolio statale, diversamente da Louis Blanc, e al miraggio della proprietà collettiva, proposta invece come panacea di tutti i mali da Babeuf e, a distanza di quasi cinquant'anni, da Cabet. Il confronto con questi autori gli porta un'ulteriore conferma della centralità di un aspetto, sfuggito ai più, su cui torna incessantemente a ribattere: la necessità, anche se verrebbe da dire l'imperativo, di estendere a tutti il godimento dei diritti.

La strada è comunque segnata: dal confronto con gli autori del cosiddetto socialismo 'critico e utopistico' e dalla ricerca di un termine terzo, che consenta di «conciliare l'apparentemente inconciliabile»¹⁴, di combinare «i due sistemi, comunista e individualista» in vista di una *synthèse républicaine*,

¹¹ Ch. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Paris, Pagnerre, 1848, p. 25.

¹² Nel suo ultimo scritto, *Le Personnalisme* (1903).

¹³ Blais, *Au principe de la République*, p. 80.

¹⁴ *Ibidem*, p. 71.

maturerà la convinzione che fosse necessario ripartire dal principio dei problemi, dal *contratto sociale*.

Renouvier sceglie dunque di muoversi lungo una strada che in passato era stata molto battuta (ma ciò non toglie che il suo ingresso in materia appaia *tout à fait* originale). Il lascito dei grandi autori del pensiero politico moderno non gli sfugge, ovviamente; tuttavia, se riconosce ai giusnaturalisti il grande merito di aver ricondotto il molteplice a unità – lo riconosce quantomeno a Hobbes e a Rousseau – non risparmia loro neppure commenti tanto severi da minare alla radice i rispettivi sistemi. La sua critica, in sostanza, si concentra su due aspetti:

- 1) sul fatto che nello Stato di natura possa essere mai esistito un diritto alla libertà, per il semplice fatto che il godimento di un diritto presuppone la presenza di altri associati;
- 2) sull'aver limitato l'attenzione al momento fondativo del contratto, di averlo cioè osannato in quanto momento originario della società per poi consegnarlo a un passato remoto, con l'effetto di congelare anche il momento della libertà.

La *pars construens* del suo ragionamento, in buona misura, muove dalla constatazione che il problema acquisterebbe tutt'altre fattezze se si potesse ragionare in base non a uno, bensì a due contratti.

C'è un *contratto* che Renouvier chiama *personale*: è quello che l'individuo stringe tra sé e sé e che permette di uscire dal conflitto tra pensieri, sentimenti, pulsioni e desideri i quali lacerano la persona, prima ancora che la comunità. Secondo il filosofo di Montpellier è grazie a questo tipo di contratto, che poi è una sorta di promessa interiore, che l'individuo cresce, acquisisce una propria identità morale e si costituisce come soggetto libero e autonomo. Non a caso solo dopo questo passaggio quello stesso individuo è in grado di negoziare la propria appartenenza alla comunità approvando, sottoscrivendo, in ogni modo stringendo l'altro patto, il *contratto sociale*... ben inteso.

È, questo, un patto profondamente rivisitato. Non si tratta più di un unico atto situato indietro nel tempo, stipulato in un'era remota se non addirittura leggendaria, ma di qualcosa che agisce di continuo, quasi una forma di contrattualizzazione sempre in atto, costantemente in evoluzione, via via legittimata, anzi ogni volta ri-legittimata dall'adesione di ogni nuovo contraente. Con queste immagini, il contratto assume le sembianze di un flusso in divenire, qualcosa che cambia nel tempo e con il tempo integrando, nel suo fluire, gli usi e i costumi, le leggi e le istituzioni. Una conseguenza di questa concezione è che l'individuo si ritrova plasmato fin dalla culla dalle regole confluite nel contratto a cui deve ancora aderire (è ciò che Renouvier

chiama la solidarietà nel male). Eppure, nonostante questa presenza, che sembra schiacciare l'individuo con tutto il suo peso, agli occhi di Renouvier questo appare l'unico modo possibile per preservare davvero il momento della libertà all'atto dell'adesione.

La distanza che si crea con il modello dei giusnaturalisti infatti è enorme. Invece della finzione di uno Stato che esce dal patto come il coniglio dal cilindro, Renouvier propone una situazione molto simile a quella di un'eredità con beneficio d'inventario. S'immagina cioè che l'individuo, dopo aver stretto il *contratto personale*, negozi la sua appartenenza alla comunità in base a un calcolo per così dire a partita doppia: diritti e doveri, costi e benefici. In questo modo egli può decidere se partecipare a un progetto comune – se sottostare o meno «all'ordine di verità e di pratiche che una certa autorità gli propone»¹⁵ – esercitando dunque, realmente, il suo diritto di libertà.

C'è un punto, tuttavia, da mettere in rilievo: la comunità (la Repubblica) che si forma attraverso i passaggi immaginati da Renouvier – in breve: «il contratto personale precede logicamente ogni altra forma di contratto, e fa del contratto sociale, non un atto primitivo e fondatore, ma un processo permanente, sempre attuale e sempre sottomesso alla volontà in atto degli individui associati»¹⁶ – non può avere voce sulle questioni economiche, e meno che mai dispensare assistenza a suon di decreti. Se così facesse, la Repubblica verrebbe addirittura meno al suo fine, che è quello di realizzare la giustizia secondo il diritto. Ma stabilire che cosa è bene e cosa non è bene per un individuo, prosegue Renouvier, non significa operare in vista di un diritto fondamentale, quale quello all'esistenza, bensì interferire nella sfera più intima fino a ledere il diritto di libertà.

Resta che ogni diritto ha il suo rovescio, e che accanto a una porta sbarrata quasi sempre ce n'è un'altra che si apre. Ho sopra evocato due coppie antinomiche, benché complementari: *diritti e doveri, costi e benefici*; nulla pertanto vieta di aggiungerne un'altra che, questa volta, tiene insieme *crediti e debiti*.

La solidarietà è infatti una strana bestia, e comunque qualcosa che agisce in due sensi: lega gli uomini nel male (guerre, ingiustizie, violenze) ma anche nel bene. Non veniamo al mondo isolati, ma in comunità che ci accolgono e che ci permettono di crescere. Ciò genera una sensazione che Renouvier individua con precisione: è la *dette sociale*, che nulla ha a che fare con la carità cristiana o con le misure collettiviste o stataliste. Al tempo stesso la *dette sociale* è qualcosa di molto concreto e con ricadute immediate se, proprio a

¹⁵ Ch. Renouvier, *Deuxième Essai de critique Générale* (1859), citato da Blais, *Au principe de la République*, p. 136.

¹⁶ *Ibidem*, p. 133.

partire da questa sensazione debitoria, le persone sono portate a chiedersi: che fare di un'intera «classe di diseredati»?

Ancora una volta è da notare la scelta delle parole: *diseredati* sono coloro che sono stati esclusi dall'eredità. Il punto è capire come si possa far riacquistare loro *eguale* dignità, ricondurli alla condizione di individui liberi e autonomi, senza attentare alla proprietà privata la quale, per Renouvier, è un attributo imprescindibile, meglio, la costola stessa della libertà.

L'*impasse* si può risolvere ricorrendo a un'altra tipologia di contratto, quello assicurativo, cioè un contratto che è stato ideato per offrire garanzie in caso di rischi. Renouvier, per altro, lavora a fondo l'ipotesi perché sotto l'ombrello assicurativo finisce per porre due fattispecie: l'*assicurazione* vera e propria, a cui tutti gli associati sono chiamati a contribuire, secondo l'idea che dividere certi rischi tra la totalità dei membri della comunità sia una scelta vantaggiosa (in questo modo si stabilisce una mutua assistenza per ottenere garanzie quali la tutela dell'ordine pubblico, l'educazione, il diritto al lavoro). L'altra forma è invece l'*assistenza*, un'assicurazione a sua volta peculiare perché non presenta l'obbligo di reciprocità. La vera differenza risiede nel fatto che con il secondo caso si ha a che fare con una prestazione fondata sul debito, la *dette sociale*. Ciò vuol dire che le prestazioni – leggi: l'assistenza – sono dovute solo in un senso, soltanto da parte di *chi ha* nei confronti di *chi non ha*. Volendo usare le parole di Renouvier, si tratterebbe di una forma assicurativa dovuta da «coloro cui le circostanze hanno permesso di accumulare capitale, verso coloro che tradizionalmente sono privati del titolo e dell'utilizzo della proprietà»¹⁷.

Tralascio il come: le modalità attraverso cui il filosofo neokantiano s'immagina che la 'sua' Repubblica possa occuparsi dei diseredati non mi sembrano interessanti: non si va oltre la proposta di introdurre un'imposta progressiva sui redditi e sui capitali. E del resto lo stesso Renouvier, in uno sprazzo di amaro realismo dove risuona tanta rassegnazione, aveva espresso non pochi dubbi sull'immediata realizzabilità di tali misure:

Questa nuova specie di premio [assicurativo] da pagare è una strada aperta verso la giustizia, sfortunatamente impossibile da seguire in modo rigoroso e che, con ogni probabilità, non si tenterà affatto. Ma segnalarla non era cosa meno necessaria. Fino a quando questo o altri mezzi altrettanto efficaci e di natura più fatale non avranno portato i membri della società a una certa eguaglianza di condizioni, non si può immaginare l'inserimento di una contribuzione unica e razionale¹⁸.

¹⁷ Ch. Renouvier, *Science de la morale. II* (1869), citato da Blais, *La solidarietà*, p. 163.

¹⁸ *Ibidem*, p. 120.

Commenta Isabella Vanni: «In definitiva, Renouvier non si distanzia da Leroux nell'attribuire al principio di solidarietà un carattere meramente morale»¹⁹.

3. *Bourgeois e il vero lancio dell'idea solidaristica.*

Vengo dunque al deputato radicale Léon Bourgeois (1851-1925) che è anche il fortunato autore di *Solidarité*, un piccolo libro edito nel 1896 quasi a suggellare l'inizio di una stagione improntata alla tematica solidaristica.

Meno noto di Renouvier, e più noto per i successi in campo internazionale (fu delegato francese alla Società delle Nazioni e per la sua attività ricevette nel 1920 il premio Nobel per la pace), Bourgeois scrive *Solidarité* quasi di getto dopo un semestre speso alla presidenza del Consiglio. Presentandosi alla Camera fresco d'incarico, egli non aveva affatto nascosto le linee forti del suo programma:

Un governo fedele all'antico spirito repubblicano (...), in grado di mantenere senza esitazioni la pace e l'ordine per le strade, ma costantemente preoccupato per il miglioramento delle sorti dei minori e dei deboli, e di una migliore redistribuzione dei costi e dei benefici dell'organizzazione sociale, convinto, insomma, che Repubblica non sia soltanto il nome di un'istituzione politica, ma anche e soprattutto lo strumento di un progresso morale e sociale, ed il mezzo per continuare a ridurre la diseguaglianza di condizioni, ed accrescere invece la solidarietà tra gli uomini²⁰.

Il programma, in sé, era molto semplice e riprendeva il nucleo del ragionamento di Renouvier sul debito sociale. Ha scritto a questo proposito Pietro Costa: «se è vero che la società è un inestricabile scambio di servizi reciproci, il farne parte m'impone di accettare vantaggi e oneri, di pagare quel 'debito sociale' che è semplicemente l'altra faccia della mia posizione di vantaggio»²¹. Un obiettivo che Bourgeois avrebbe voluto raggiungere attraverso il varo di un programma di riforme fiscali, più volte annunciate dal gruppo radicale ma mai attuate. Neppure sotto il suo governo, d'altronde, le cose sarebbero andate meglio.

Costretto dunque a dimettersi a causa di un'opposizione insormontabile da parte del Senato, Bourgeois è sì un uomo «ferito» ma null'affatto vinto:

¹⁹ I. Vanni, *Lo stato sociale nella Francia della Terza Repubblica: il ruolo dell'idea di solidarietà nell'affermazione dei diritti sociali*, in *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo*, p. 213.

²⁰ Discorso del presidente Léon Bourgeois alla Camera dei deputati del 4 novembre 1895.

²¹ Costa, *Civitas*, vol. III, *La civiltà liberale*, p. 78.

anzi, pronto più che mai a battersi. Ne è prova la pubblicazione di questo testo a cui arriderà un successo inatteso, con le riedizioni che si succedono una dopo l'altra. *Solidarité* è un piccolo libretto, è vero, ma comunque capace di strutturare l'idea in programma, fino a farla coincidere con quella filosofia di cui la Terza Repubblica ancora difetta, *le solidarisme*²².

Le parole, di nuovo, offrono spunti alla riflessione. «Ridurre la disuguaglianza di condizioni», «accrescere la solidarietà tra gli uomini»: grazie a espressioni come queste, il discorso di Bourgeois del 4 novembre 1895 sembra ricalcare alla lettera la prosa di Renouvier. Il legame tra la dottrina messa a punto dall'ex primo ministro radicale e l'elaborazione teorica del filosofo di Montpellier è infatti presente alla letteratura²³. Ma è anche vero il contrario: che il riconoscimento di debiti più o meno manifesti non dovrebbe mettere in ombra l'originalità dei nuovi apporti, come la nozione giuridica del *quasi-contratto*.

Ecco dunque che il contratto riappare, rispunta per altra via ma con funzioni neppure troppo diverse. Si tratta infatti di un'idea che Léon Bourgeois questa volta riprende da Alfred Fouillée (in realtà anche lui debitore di Renouvier) e che consente d'impiantare la solidarietà su un terreno assai più fermo di quello su cui tradizionalmente crescono i sentimenti altruistici o i precetti religiosi.

Come recita l'art. 1371 del *Code civil*, il *quasi-contratto* è infatti un concetto che individua gli obblighi formati in assenza di «un'esplicita espressione di consenso»²⁴. Tale appare a Bourgeois il caso degli obblighi che ciascuno deve riconoscere alla società: obblighi che trascendono lo spazio e il tempo e che legano ogni membro alla catena delle generazioni, passate e future. Si sente, in queste parole, un'eco delle intuizioni di Pierre Leroux e degli scritti di Auguste Comte (anche se il secondo non è nominato)²⁵, ma, soprattutto, la forza e la logica argomentativa dell'impostazione di Renouvier.

²² A sua volta titolo di un saggio apparso nel 1907 del filosofo e sociologo Célestin Bouglé il quale, per l'appunto, si propone di analizzare e discutere quella che si presenta come «una nuova dottrina» (ma Bouglé è piuttosto scettico su questo).

²³ «È Bourgeois che ha raggiunto il grande pubblico con il suo piccolo libro del 1896, intitolato *Solidarité*. Ma Bourgeois prende una parte dei suoi concetti e delle sue analisi da Fouillée, il quale è largamente debitore verso la *Science de la morale* [opera di Renouvier del 1869, in due volumi]» (Blais, *Au principe de la République*, p. 312).

²⁴ Costa, *Civitas*, vol. III, *La civiltà liberale*, p. 78.

²⁵ Cfr. L. Fedi, *Lien social et religion positiviste chez les penseurs de la Troisième République*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXXXVII (2003), 1, pp. 127-151.

Del resto, proprio come Renouvier, anche Léon Bourgeois vorrebbe eludere Scilla e Cariddi e «conciliare l'apparentemente inconciliabile», così da tenere ferma la centralità dell'individuo e garantirne l'esistenza senza però cadere nelle spire del collettivismo.

La soluzione per risolvere quello che ai più appariva un rompicapo a Bourgeois sembra a portata di mano: l'obbligo derivante dal *quasi-contratto* è infatti ciò che può offrire un fondamento vero, reale e concreto, al messaggio solidaristico. Può farlo perché apre la strada al completamento del sistema del diritto: fino ad allora il diritto era stato organizzato sulla ripartizione tra diritto pubblico e diritto privato, ma dalla nozione del *quasi-contratto* era possibile prefigurare un «diritto umano» relativo agli obblighi dell'individuo in società²⁶. Scriverà Bourgeois, alcuni anni dopo:

Le leggi di questa solidarietà contengono i fondamenti di un autentico diritto umano, e la loro applicazione può portare ad un'organizzazione di tipo positivo, in cui il compiersi degli obblighi sociali reciproci assumerà l'evidenza imperiosa di un atto di onestà estrema, ed in cui la loro evasione equivarrà alla violazione di un contratto, e potrà comportare, secondo le ordinarie regole di giustizia, sanzioni, espressione legale delle reazioni naturali dell'essere leso da altri, come già avviene in casi di mancato assolvimento di obblighi di diritto civile o di diritto pubblico²⁷.

Con l'immagine di uno Stato chiamato a garantire il rispetto, anche attraverso sanzioni, del vincolo (per così dire) quasi-contrattuale, Bourgeois poteva sperare di aver oltrepassato, superandoli, tanto il concetto morale di carità cristiana quanto l'idea repubblicana di *fraternité*. Resta che il suo brusco allontanamento dalle funzioni di governo avrebbe nuovamente rallentato la storia di un'idea in cerca di traduzione istituzionale²⁸.

4. *Il dopoguerra di Pierre Laroque.*

Spesso si legge, e non c'è errore in questo, che la dottrina solidaristica ha aperto a Léon Bourgeois il Pantheon della Terza Repubblica. Mi piacerebbe poter dilatare ulteriormente tale immagine, fino a dire che Bourgeois e

²⁶ È da notare che nelle pagine di *Solidarité* tale diritto è già chiamato «sociale» (ho riscontrato almeno tre occorrenze).

²⁷ L. Bourgeois, *Congrès International de l'Éducation sociale* (1900), citato da Blais, *La solidarietà*, p. 39.

²⁸ Le avrebbe aperto, tuttavia, un'intensa pagina internazionale. Si veda S. Jeannesson, *Léon Bourgeois aux conférences de La Haye de 1899 et 1907: solidarisme et démocratisation des relations internationales*, «Histoire, économie & société», XXXIII (2014), 2, pp. 107-120. Sugli echi delle dottrine solidaristiche in Italia si rimanda a G. Francisci, *Sul solidarismo francese in Italia (1895-1914)*, «Storia del pensiero politico», 2 (2017), pp. 223-242.

Renouvier hanno contribuito anche alla fondazione della Quarta, quantomeno sul piano delle idee.

Sono consapevole che il salto proposto è molto lungo. Ma è anche vero che la Quarta Repubblica – questo regime un po' bistrattato, e non ancora o, comunque, non sempre abbastanza considerato in sede di ricostruzione storiografica – è quella che ha dato concreta attuazione ad alcune idee elaborate dalle dottrine ottocentesche della solidarietà.

C'è un nome, dietro a questo passaggio, più noto agli studiosi delle istituzioni che non a quelli del pensiero. Eppure Pierre Laroque – personaggio interamente novecentesco (nasce nel 1907 e muore nel 1997) – è stato anche scrittore e professore universitario, e in queste vesti ha lasciato un'importante mole di materiali.

L'indiscusso padre del sistema francese di *Sécurité sociale* inizia la sua carriera di funzionario pubblico sotto la Terza Repubblica. Negli anni Trenta stende per il Conseil National Économique un rapporto sui contratti collettivi di lavoro in Francia, Italia, Germania e Gran Bretagna e, dalle ricerche condotte sul regime corporativo dell'Italia fascista, comincia a elaborare una propria linea. In tempi in cui indubbiamente forte è il fascino della 'terza via',

Laroque mette l'accento sulla partecipazione degli interessati piuttosto che sul rafforzamento dell'autorità dello Stato. Questa idea-forza segna la sua concezione della politica sociale nel suo insieme. La solidarietà sociale non può essere raggiunta attraverso l'azione unilaterale del potere pubblico, come hanno mostrato i limiti del paternalismo soggiacente alle leggi sull'assistenza, pietra miliare della politica sociale della Terza Repubblica. (...) Per Laroque, la partecipazione degli interessati deve essere realizzata attraverso l'intervento di rappresentanze della vita sociale²⁹.

Estromesso da Vichy a causa di una lontana ascendenza ebraica, Laroque raggiunge rocambolescamente la Gran Bretagna e lì si unisce a *France libre* di De Gaulle. È a Londra quando si comincia a parlare del piano Beveridge, a cui presta attenzione ma che, in ogni modo, non lo convince. Rientrato in Francia, riceve un mandato quasi in bianco dal ministro del Lavoro e della Sicurezza Sociale del primo governo De Gaulle, Alexandre Parodi. Non resterà con le mani in mano: nel giro di pochi mesi, con l'aiuto di un ristretto gruppo di collaboratori, mette a punto, fonda e lancia il sistema francese di protezione sociale obbligatoria.

²⁹ É. Jabbari, *Pierre Laroque et les origines de la Sécurité sociale*, «Informations sociales», CLXXXIX (2015), 3, pp. 12-19: 14.

Soltanto due notazioni riguardo a questa vicenda di cui disponiamo importanti ricostruzioni storiche.

In primo luogo è da sottolineare la determinazione con cui Laroque si muove. In un intervento del 1946, mostra di non aver scordato l'insegnamento che si può trarre da un'impostazione del problema in chiave comparativa:

troviamo nel mondo, in questo momento, due concezioni della Sicurezza sociale. La concezione Britannica, innanzitutto, tende a dare a tutti un minimo uniforme. È il piano Beveridge, che comporta quote e prestazioni uniformi, non garantendo altro che un minimo vitale. Un'altra concezione, che quella della maggior parte delle legislazioni americane, tende invece a modellare le prestazioni della sicurezza sociale sulla situazione degli interessati e a proporzionare le prestazioni ai redditi persi. La formula che intendiamo applicare in Francia è intermediaria tra queste due. Noi crediamo che la verità sociale si trovi nella formula Americana, perché non c'è vera sicurezza per i lavoratori se le prestazioni non sono in una certa misura proporzionale ai redditi persi. Ma, per contro, sembra necessario limitare la variazione delle prestazioni attraverso un *plafond*. In effetti, al di sopra di un certo reddito, è dovere degli stessi interessati fare uno sforzo volontario di previdenza libera³⁰.

Insomma, egli sa di aver scelto una via mediana tra la britannica del piano Beveridge (prestazioni uniformi volte a garantire un minimo vitale, compresa la disoccupazione) e le molte forme vigenti in America (dove le prestazioni sono modellate sulle contribuzioni)³¹. Ma se afferma «crediamo che la verità sociale si trovi nella formula americana», prediligendo dunque la linea della responsabilizzazione degli assicurati, resta che, come aggiunge subito dopo, non è possibile ignorare la necessità di importanti interventi perequativi: così da «promuovere una forma di *démocratie sociale*»³².

In effetti il nome stesso dell'istituzione, *Sécurité sociale*, fa capire che ciò a cui guarda, in realtà, «non è una tradizione di statalismo burocratico, è la tradizione d'*entraide*»: una parola che perde parecchio, addirittura s'impoverisce nella traduzione nella nostra lingua (*aiuto reciproco*) e che, in ogni modo, è lo stesso Laroque a precisare aggiungendo subito dopo «è la tradizione della fratellanza»³³. Il senso dell'operazione, infatti, è quello di rispon-

³⁰ P. Laroque, *Le Plan Français de sécurité sociale* (1946), ora in *Recueil d'Écrits de Pierre Laroque*, Paris, Comité d'Histoire de la Sécurité sociale, 2005, vol. II, p. 130. A quella data il *plafond* era fissato in 120.000 franchi.

³¹ In realtà, all'origine, i modelli sono quello bismarckiano, che eroga in base alla contribuzione, e quello inglese, che invece pesca nel bilancio statale. Cfr. P. Guillaume, *L'État Providence en question*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», LXIX (2001), 1, pp. 43-50.

³² Jabbari, *Pierre Laroque et les origines de la Sécurité sociale*, p. 15.

³³ M. Lagrave, *Hommage à Pierre Laroque à l'occasion du centenaire de sa naissance*, «Revue française des affaires sociales», 1 (2008), pp. 151-163: 156.

dere a «un bisogno permanente e profondo» giacché «tutti hanno un'eguale ripugnanza per l'incertezza dell'indomani»³⁴. Se non che, c'è una differenza ingiustificabile – nota ancora Laroque, insistendo su una contrapposizione già incontrata – tra «i possidenti, che sono sicuri di se stessi e del loro futuro, e i non possidenti, costantemente sotto la minaccia della miseria»³⁵. Di qui l'ambizioso progetto che mira alla difesa della dignità di tutti – dell'uomo, della donna, della famiglia – nonché l'urgenza di varare un piano d'educazione alla solidarietà, non soltanto su scala nazionale³⁶.

Difficile insomma non vedere il debito contratto (se così posso dire), anche sul piano lessicale, con la linea aperta da Renouvier e rilanciata da Bourgeois.

A completamento del quadro vale la pena ricordare che l'ideale solidaristico su cui poggia il piano varato nell'autunno del 1945 assurgerà a principio costituzionale un anno dopo, nel testo fondatore della Quarta Repubblica. Laroque ha molto chiara la necessità di questo ulteriore passaggio, e lo annuncia a più riprese. Nell'aprile del 1945 afferma che «la sicurezza sociale, per essere efficace, deve riposare su una solidarietà nazionale»³⁷. E in termini ancora più chiari si esprime nell'intervento che si può ritenere il manifesto del *Plan*: «la *Sécurité sociale* presume una solidarietà nazionale: tutti sono solidali davanti a fattori d'insicurezza, ed è importante che questa solidarietà s'isciva nei fatti e nella legge»³⁸. Di lì a qualche mese (dopo un'estate particolarmente calda) «la costituzione del 27 ottobre 1946» avrebbe completato «l'avvento della Repubblica sociale in Francia grazie al suo preambolo»³⁹ ancor oggi in vigore, in virtù dell'incorporazione nella Costituzione del 4 ottobre 1958. Innanzitutto con i commi 10 e 11:

³⁴ P. Laroque, *La sécurité du lendemain* (1953), ora in *Recueil d'Écrits de Pierre Laroque*, vol. II, p. 47.

³⁵ P. Laroque, *Discours prononcé le 23 mars 1945 à l'École nationale d'organisation économique et sociale à l'occasion de l'inauguration de la section assurances sociales*, «Revue française des affaires sociales», 1 (2008), p. 157.

³⁶ Cfr. P. Laroque, *L'éducation de la solidarité* (1975), ora in *Recueil d'Écrits de Pierre Laroque*, vol. II, pp. 156-162. Non c'è eco, nell'intervento di Laroque, dell'importante dibattito sul tema dell'educazione alla solidarietà che si era svolto a cavallo tra Otto e Novecento e nel quale tornava il problema della *synthèse républicaine* tra libertà individuale e fatto sociale. Si veda M.-C. Blais, *La république et la question sociale*, «Le Philosophoire», XXXIX (2013), 1, pp. 45-70.

³⁷ Laroque, *Discours prononcé le 23 mars 1945*, p. 161.

³⁸ Laroque, *Le Plan français de sécurité sociale* (1946), p. 129.

³⁹ O. Amiel, *Le solidarisme, une doctrine juridique et politique française de Léon Bourgeois à la V^e République*, «Parlement[s], Revue d'histoire politique», IX (2009), 1, pp. 149-160: 157.

La Nazione assicura all'individuo e alla famiglia le condizioni necessarie al loro sviluppo.

Essa garantisce a tutti, e specialmente al fanciullo, alla madre e ai vecchi lavoratori, la protezione della salute, la sicurezza materiale, il riposo e le vacanze. Ogni essere umano che, in dipendenza dell'età, dello stato fisico o mentale o della situazione economica, si trovi nell'impossibilità di lavorare, ha il diritto di ottenere dalla collettività adeguati mezzi di esistenza.

Riferimento diretto al principio di solidarietà si trova, invece, immediatamente dopo, al comma 12: «La Nazione proclama la solidarietà e l'eguaglianza di tutti i francesi di fronte agli oneri derivanti da calamità nazionali». Non si fa riferimento, a differenza del progetto del 19 aprile, alla «istituzione di organismi pubblici di sicurezza sociale»⁴⁰. Tuttavia il preambolo corona e suggella una continuità tematica che attraversa la lunga e composita storia del solidarismo repubblicano d'oltralpe.

⁴⁰ Cito dalla *Déclaration des droits de l'homme*, Titolo II, art. 33, secondo comma, in *Les constitutions de la France depuis 1789*, édité par J. Godechot, Paris, Flammarion, 1979, p. 375. Il progetto, come è noto, fu bocciato dall'elettorato francese in quello stesso 2 giugno 1946 che segnava la nascita della Repubblica italiana. Su questo passaggio cfr. S. Guerrieri, *Due Costituenti e tre referendum. La nascita della Quarta Repubblica francese*, Milano, FrancoAngeli, 1998.

PAOLA PERSANO

LE POLITICHE DEL SOCIALE
NELLA TERZA REPUBBLICA FRANCESE (1880-1930)

1. *Breve introduzione.*

Nella sua *Histoire de la Troisième République. 1870-1910*, il giornalista cattolico intransigente Louis Hosotte tratta del proliferare delle ‘leggi sociali’, giuste in linea di principio ma dannose nella pratica per il fatto di produrre «conseguenze non (...) sempre positive per quelli stessi che esse si impegnano a proteggere», non riuscendo di fatto a «calma[re] l’eterno conflitto tra il capitale e il lavoro»¹ ma piuttosto esasperandolo con una crescita esponenziale degli scioperi, addirittura culminante nel 1906, anno del Ministero del Lavoro assegnato al socialista Viviani. Affiora qui uno dei principali argomenti critici contro la cosiddetta «Repubblica radicale», rea agli occhi di Hosotte e di molti altri suoi contemporanei di «perseguire il sogno democratico, quello di uccidere il “pauperismo”. Essa non è riuscita che a instaurare un nuovo genere di mendicizia», legata all’assistenzialismo che risulterebbe ad esempio dalle distorsioni e illegalità collegate all’assistenza obbligatoria alla vecchiaia².

E tuttavia, ben oltre gli accenti di denuncia di quella parte più conservatrice del mondo cattolico che parlava espressamente di radicalismo politico, il repubblicanesimo francese della Terza Repubblica appariva piuttosto attraversato da una vena diffusa e variamente articolata di riformismo sociale che, in quanto tale, sarebbe azzardato ricondurre alle posizioni teoriche e

¹ L. Hosotte, *Histoire de la Troisième République. 1870-1910* (prefazione della seconda parte di M. Barrès, 1910-1912), Paris, Librairie des Saints-Pères, 1912, p. 78. 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.

² *Ibidem*, p. 79. Nel leggere i dati raccolti da uno studio pubblicato sulla «Grande Revue» del 10 aprile 1910 sui tre anni di assistenza obbligatoria in Francia a partire dal 1908, Hosotte spiega il salto anomalo da poco più di 250.000 assistiti esattamente al doppio nel solo primo anno di vigenza della nuova legge con «fatti scandalosi» e corruttele che avrebbero addirittura trasformato beneficiari di rendite in soggetti da proteggere.

alle strategie politiche concrete del democratismo radicale dell'epoca. Come ha scritto Alain Chatriot, riprendendo gli studi condotti dieci anni prima da Christian Topalov sulla *Nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France (1880-1914)*,

(...) l'espressione «riforma sociale» è alla fine del XIX secolo lo stendardo degli ambienti "leplaysiens", che riprendono l'espressione come titolo della loro pubblicazione periodica dal 1881 al 1930. Intorno all'ingegnere e professore Frédéric Le Play e poi ai suoi allievi, si trovano infatti giuristi, ricercatori sociali, datori di lavoro, alti funzionari. In breve, tanti attori tipici degli ambienti riformatori che sono al centro delle ricerche condotte dalle scienze sociali da più di un decennio³.

Spicca in tal senso nell'agenda politica riformista della Terza Repubblica un punto in grado più degli altri di dar conto dei contorni sfumati e talvolta ambigui che il richiamo alla riforma sociale viene assumendo in Francia a partire dagli anni Ottanta dell'Ottocento e fino agli anni Trenta del secolo dopo: è la disciplina del lavoro femminile extradomestico a farsi terreno di verifica dell'effettiva portata (paternalistica o maternalistica) del nesso fra l'azione di governo della società e, al suo interno, la protezione sociale delle donne.

Nel 1903 Paul Pic, giurista lionese e repubblicano progressista, commentando la regolazione sociale del lavoro femminile in Francia tra il 1880 e il 1892, ne avrebbe tessuto le lodi «per ragioni demografiche, nazionali e morali», affermando che

(...) se le donne lavorando in eccesso facessero male solo a se stesse, si potrebbe dedurne che il legislatore non dovrebbe intervenire; ma non è questo il caso. La donna danneggia il figlio che *potrebbe* generare. Senza regolazione del lavoro femminile, la società sarà presto minacciata da una *bastardizzazione della razza*⁴.

Il paradigma biologico-paternalista getta la sua ombra lunga, incrociando ragioni di demografia nazionale e d'igiene della stirpe (la razza), e introducendo proprio nel fronte riformista dell'epoca una *silhouette* femminile ritagliata sul modello del soggetto liberale astrattamente autonomo, e

³ A. Chatriot, *Réformer le social sous la Troisième République*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», LVI (2009), 4bis, pp. 40-53: 41.

⁴ P. Pic, *Traité élémentaire de législation industrielle. Les lois ouvrières*, 1903², p. 503; citato in J. F. Stone, *The Search for Social Peace. Reform Legislation in France, 1890-1914*, Albany, State University of New York Press, 1985, p. 126, e più di recente in Ead., *Republican Ideology, Gender, and Class: France, 1860s-1914*, in *Gender and Class in Modern Europe*, edited by L. L. Frader – S. O. Rose, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1996, p. 250. I corsivi sono miei.

dunque al riparo da ogni ingerenza statale nell'esercizio – eventualmente anche autolesionistico – della propria libertà personale; ma allo stesso tempo soggetto bisognoso, la donna, di protezione perché concretamente sempre madre, in atto o in potenza, e quindi depositaria di una missione sociale che ne funzionalizza ogni momento dell'esistenza alla riproduzione sana e non «bastardizza[ta]» della specie⁵.

Emerge con forza la connessione tra il lavoro produttivo e quello riproduttivo femminile di cui l'appoggio, talvolta anche femminista, alle politiche di protezione della maternità sarebbe stato solo uno dei tanti possibili riflessi. Anne Cova, riferendosi in particolare alla neonata realtà dei Consigli femministi (a partire dal CIF nel 1888), scrive opportunamente sul punto:

A Parigi, nel 1892, il *Congrès général des Sociétés féministes* – il primo a qualificarsi così – dichiara la maternità «funzione sociale», milita per il miglioramento delle condizioni del parto e per la concessione di un'indennità di maternità (...). I consigli nazionali (...) continuando a privilegiare una *strategia riformista* adatta a integrarli nel mondo politico (...) arrivano a reclamare il diritto di voto e contestano le posizioni dei neo-malthusiani⁶.

E, a proposito del fronte neo-malthusiano, maschile e femminile, quando non apertamente femminista, l'Autrice aggiunge: «Questi ultimi [i neo-malthusiani], spesso anarchici, al contrario [dei progressisti] non cercano di tessere legami con il mondo politico e vedono il suffragio come un'alienazione. Solo le femministe radicali condividono la loro lotta»⁷.

⁵ «(...) la Terza Repubblica mantiene lo stato di esclusione civile e politica delle donne in seno a uno spazio tuttavia definito democratico. Essa avvalorava piuttosto l'idea di una differenza dei sessi fondata in natura (...). Anche quando la Repubblica riconosce diritti alle donne, lo fa, appunto, in nome di una natura biologica. Dietro le leggi a protezione del lavoro delle donne, c'è la volontà familista di proteggere le madri, o le madri in potenza, e di combattere la denatalità. Il lavoro notturno delle donne è vietato dalla legge del 1892 e una proposta di riposo obbligatorio di quattro settimane dopo il parto è discussa in quell'occasione – ma non adottata. Un congedo di maternità di otto settimane modestamente remunerato è votato nel 1913. La storia dei diritti [sociali] delle donne in Repubblica è prima di tutto una storia di diritti delle madri» (E. Fureix, *Le siècle des possibles 1814-1914*, Paris, Puf, 2014, p. 203).

⁶ A. Cova, *Féminisme et néo-malthusianisme*, in *Encyclopédie pour une histoire nouvelle de l'Europe* [en ligne], ISSN 2677-6588, 2016, mis en ligne le 07/12/2015, consulté le 06/07/2019. Permalien: <https://ehne.fr/node/177>; e, più ampiamente sul punto, Ead., *Féminismes et néo-malthusianismes sous la III^e République: "La liberté de la maternité"*, Paris, L'Harmattan, 2011.

⁷ Fra gli esempi di femministe radicali, Cova annovera: «[l]a dottoressa francese Madeleine Pelletier (1874-1939) [che] difende l'educazione sessuale delle ragazze (*L'émancipation sexuelle de la femme*, 1911) e pratica persino aborti (*Le droit à l'avortement*, 1913).

Ma guai a semplificare troppo il panorama variegato di posizioni, maschili e femminili, femministe e anti-femministe, individuali e associative, favorevoli a un qualche intervento pubblico a difesa e a sostegno della maternità. Per restare al solo versante femminista, un'importante linea di demarcazione sarà effettivamente quella tra le maternaliste progressiste e le neo-maltusiane radicali, profondamente distanti fra loro rispetto alle strategie di emancipazione politica delle donne, in quanto fautrici di una diversa idea di maternità di cui avremo modo di dire più avanti. Resta tuttavia la straordinaria ricorrenza, nei trattati scientifici, nelle riviste culturali, nei discorsi pubblici e dibattiti parlamentari dai primi decenni della Terza Repubblica francese fino agli anni Trenta del XX secolo, dei tanti 'sociali' di questo vasto panorama ideologico e politico: leggi sociali, riformismo sociale, questione sociale, funzione sociale, paternalismo e maternalismo sociale. A questa complessa declinazione del 'sociale' come orizzonte privilegiato di discorsi e pratiche soprattutto, ma non esclusivamente, femminili e femministe è dedicata la trattazione che segue.

2. *Il paternalismo fra tradizione e riformismo sociale: oltre il focolare domestico.*

Nella sua lettera intitolata a *Les conditions du travail et le collectivisme* Paul Deschanel, ex segretario di Jules Simon e futuro fugacissimo presidente della Repubblica, riprende le parole pronunciate proprio dal senatore a vita Simon alla Conferenza internazionale sul Lavoro di Berlino (1890)⁸, cui aveva partecipato in qualità di delegato per la Francia, rispettoso della linea minimalista dettata dall'allora ministro degli Esteri Spuller⁹, e così si esprime:

Non è solo nell'interesse fisico della *razza umana* che ci sforziamo di strappare il bambino, l'adolescente, la donna a un lavoro eccessivo; è anche perché la donna sia restituita al suo *focolare*, il bambino alla madre presso la quale soltanto egli può trovare lezioni d'amore e di rispetto che formano il cittadino. Abbiamo voluto far cessare la demoralizzazione a cui l'allentarsi dei vincoli familiari spinge lo spirito umano¹⁰.

La sua compatriota Nelly Roussel (1878-1922) [che] si fa ugualmente avvocatessa della libera maternità» e di cui ci occuperemo nell'ultima parte del saggio (Cova, *Féminisme et néo-malthusianisme*).

⁸ J. Simon, *Conférence internationale de Berlin: 15-29 mars 1890*, Séance du 20 mars, Ministère des Affaires Étrangères, Paris, Imprimerie Nationale, 1890, pp. 96-97.

⁹ Sulla figura di Eugène Spuller, mi permetto di rinviare a P. Persano, *Razionalizzare la democrazia, educare il popolo nell'Ottocento francese*, in *Governo del popolo*, a cura di G. Ruocco - L. Scuccimarra, Roma, Viella, 2012, vol. II, pp. 313-334: 325-330.

¹⁰ P. Deschanel, *Les conditions du travail et le collectivisme*, «Revue politique et parlementaire», X (1896), p. 7. I corsivi sono miei.

Il *topos* biologico-paternalista è riconfermato e ulteriormente rafforzato dalla componente familista insita nella metafora esplicita del focolare domestico, che individua quest'ultimo come spazio fisico e simbolico 'naturalmente' femminile/materno.

A riprova di quanto detto, sarebbero intervenute nello stesso tornante di tempo le parole dei due conservatori Maxime Lecomte e Victor Milliard, entrambi protagonisti nel 1892 del dibattito parlamentare sull'approvazione – mai avvenuta – del Progetto di legge in materia di lavoro industriale dei bambini, delle ragazze minorenni e delle donne adulte.

Il primo dei due, dopo aver ribadito a chiare lettere la necessità produttiva e concorrenziale di non abbassare al di sotto delle undici ore la giornata lavorativa tanto degli operai quanto delle operaie, ammette l'esigenza di una deroga nel caso della puerpera, a cui tocca impedire il rientro al lavoro prima che siano trascorse quattro settimane dal parto. Le ragioni addotte per la deroga ripropongono puntualmente, e con accenti assai poco sfumati, l'argomento della difesa della stirpe: per Lecomte si tratta di «una questione di umanità in primo luogo; (...) ma è in gioco anche una questione ancora più alta, se lo si può dire, [cioè] una questione di salvaguardia della razza, della sua vitalità, del suo vigore, impiegan[dosi] a questo proposito l'espressione un po' brutale per cui occorrerebbe impedire che si rompa o si deformi il *calco delle generazioni future*»¹¹. La donna come stampo riproduttivo, contenitore e calco su cui ricreare un'umanità (maschile) sana e vigorosa: questa l'immagine spaventosamente riduzionista che, nella stessa seduta del 22 marzo, Milliard riprenderà – trovandola dal canto suo tutt'altro che infelice¹² – dal precedente intervento del suo collega.

Per Milliard, del resto, non c'è solo il *topos* della difesa della razza come ragione in grado di giustificare il riposo obbligatorio per maternità; c'è anche la difesa della libertà del lavoro che mai, neppure nel caso di quello salariato, può essere sacrificata a ragioni di protezione sociale, salvo vagheggiare scenari inverosimili pur nella loro desiderabilità – chiara l'ironia dello scrivente –, come quello in cui la donna lavorasse qualche ora in meno al giorno senza pregiudizio per il salario proprio e del suo compagno maschio, e anzi guadagnando tempo per la cura della domesticità e degli affetti. Scrive Milliard:

¹¹ Séance du 22 mars 1892, «Journal officiel de la République française. Débats parlementaires. Sénat: compte rendu in-extenso», Paris, p. 272; <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6463923v/f6.item>.

¹² *Ibidem*, p. 275.

(...) creerei volentieri [proprio] con l'onorevole Jules Simon una repubblica industriale nella quale la donna non avrebbe diritto di entrare in fabbrica, (...) dovrebbe restare a casa ad allattare e crescere i suoi figli, a dar loro quelle prime lezioni di morale che l'età matura non scorda (...), a preparare gli alimenti della famiglia, a riaccomodare biancheria e abbigliamento, e a rendere splendente e grazioso il modesto alloggio dove il padre di famiglia si riposerà, a fine giornata, e dove resterà perché gli piacerà¹³.

Già nel 1881, a conferma di come la protezione delle donne su base familista non sarebbe mai stata sempre e solo di stampo tradizionalista con il *coté* radical-progressista ugualmente attratto da questa linea argomentativa, sul numero del 28 ottobre della «République maçonnique», che dava conto del dibattito sull'opportunità o meno di ammettere le donne alle logge massoniche, era scritto testualmente:

No, la donna non è l'uguale dell'uomo. No, non c'è uguaglianza né morale né fisica tra i due esseri. Si può dire che l'oceano è l'uguale dell'Himalaya? Si può dire che il Nero sia uguale al Bianco? All'uomo l'azione esteriore, a lui le lotte della vita e della tribuna. Alla donna l'azione lenta, dolce e perseverante del focolare¹⁴.

Ecco anticipata la metafora del focolare domestico e, con essa, il richiamo alla differenza sessuale assimilata alla differenza morfologica che in natura divide acque e rilievi, o individui umani bianchi e neri – razze, come popolazioni o stirpi non più solo omogenee al proprio interno, ma segnate da quella linea invalicabile del colore¹⁵ che produce una differenza irriducibile e assoluta. Il tutto per dire che tra donne e uomini non può esservi in nessun modo uguaglianza, e per assegnare a ciascuno dei due gruppi un preciso ruolo sociale che non ammette deroghe.

Tornando al 1892, perché si registri un movimento in direzione opposta, nel senso cioè di abbandonare finalmente la calda domesticità rappresentata dal focolare e dire, a seconda dei casi, un no netto alla protezione sociale delle donne o un sì diversamente argomentato, si dovrà guardare all'economista e politico anti-socialista Léon Say e al suo *Discours sur la politique d'apaisement et la question sociale*¹⁶. Richiamando ancora una volta

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. J.-L. Debré – V. Bochenek, *Ces femmes qui ont réveillé la France*, Paris, Fayard, 2013, p. 117.

¹⁵ L'espressione «linea del colore», coniata nel 1833 da Frederick Douglass, sarà poi ripresa nel 1903 dal grande intellettuale e militante afroamericano W. E. Du Bois, *Sulla linea del colore. Razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*, a cura di S. Mezzadra, Bologna, il Mulino, 2010, p. 35.

¹⁶ L. Say, *Discours prononcés à Pau et à Nay les 13 et 14 janvier 1892 sur la politique d'apaisement et la question sociale. Sessions de 1890 et 1891*, Pau, Imprimerie Stéréotypie Garet, 1892.

la Conferenza internazionale di Berlino del 1890, e chiarendo così ai suoi contemporanei e anche a noi oggi l'atteggiamento allora tenuto dalla delegazione francese intervenutavi, Say riconosce con Gambetta l'opportunità di parlare di 'questioni sociali' al plurale e non, come si era soliti fare, di 'questione sociale' al singolare, in quanto esse «sono molteplici e diverse»¹⁷. Egli ritiene che le questioni sociali

[abbiano] acquisito un carattere nuovo; (...) trattate come delle rivolte e messe al bando dalla politica, sono passate nel campo delle preoccupazioni governative [*gouvernementales*]. È un'evoluzione che si è dovuta perfettamente cogliere al momento della Conferenza di Berlino. (...) Noi ci siamo andati con una sorta di manifesto, redatto in forma di lettera indirizzata da Spuller al nostro ambasciatore a Berlino (...). Cosa abbiamo fatto lì? Ci siamo rifiutati di associarci a un'opera di legislazione internazionale; fedeli alle tradizioni francesi, abbiamo difeso le soluzioni coerenti con la libertà, essendo imposte queste dai grandi principi della Rivoluzione; non abbiamo, infine, accettato programmi di discussione se non a condizione che fossero assolutamente limitati: la giornata di lavoro fissata a un certo numero di ore, il riposo domenicale, la protezione dei bambini, con riserva di discutere la protezione delle donne maggiorenni¹⁸.

Di seguito la posizione di Say sul lavoro femminile extradomestico è espressa ancor più chiaramente:

Sono sempre stato favorevole alla protezione legale dei deboli, vale a dire dei bambini, ma per gli adulti, respingo il principio di una protezione destinata molto velocemente a convertirsi in oppressione; numerose esperienze l'hanno dimostrato. Ci sono nei documenti raccolti in gran numero dalla Commissione parlamentare del Lavoro dettagli molto istruttivi. La maggior parte delle operaie interrogate hanno risposto che preferirebbero non essere obbligate a lavorare troppo a lungo, ma intendevano [comunque] non veder diminuiti i propri salari. «Ho figli – diceva a uno dei commissari una robusta donna del popolo; voglio poter lavorare come mi piace per nutrirli»¹⁹.

In questo passo riemerge, come nell'intervento di Milliard al Senato in quello stesso 1892, il rifiuto a tutto campo della protezione sociale delle donne, che parte dalla realtà del lavoro femminile extradomestico e identifica la volontà vera delle lavoratrici interessate con quella che punta esclusivamente alla riduzione dell'orario lavorativo a parità di salario percepito. La fede liberale nella sacralità dell'autonomia individuale e della libertà di

¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 11-12.

¹⁹ *Ibidem*, p. 12.

lavoro è evidente, e ne danno prova le affermazioni di Say sull'ampia mole di documenti raccolti dalla Commissione parlamentare del Lavoro a beneficio delle sue tesi. Egli, per sua stessa ammissione conservatore piuttosto che progressista, ha buon gioco a escludere al pari di Lecomte e Milliard la plausibilità di qualsiasi interventismo statale teso alla giusta considerazione per le questioni sociali come questioni di governo, lavoro extradomestico femminile incluso. Non è nelle sue corde nessuna delle varianti del riformismo dell'epoca. Ma quando rientriamo nella galassia riformista, per verificare se e quanto sia anch'essa disponibile a rinunciare all'irresistibile richiamo del caldo focolare domestico, le cose cambiano, e cambiano in un modo che suscita interesse. È la volta del ministro del Commercio e dell'Industria Jules Roche, anche lui animatore da *républicain radical* del confronto in Senato, e fautore della necessità di ridurre la giornata lavorativa, in nome di una contraddizione per lui prima di tutto filosofica: la materialità dei fatti si impone all'astrattezza di chi parla di libertà del lavoro trascurando di riconoscere cosa concretamente sia il lavoro industriale dell'epoca, nel tessile e non solo. Esclama perciò risoluto:

La libertà del lavoro! Vorrei sapere se è conforme alla natura reale delle cose invocarla nelle condizioni di esistenza attuali dell'industria, in mezzo alle conquiste ogni giorno crescenti della scienza. Non si deve necessariamente tener conto di quei giganteschi luoghi di lavoro che somigliano a città per la moltitudine di coloro che vi cooperano alla produzione necessaria ai bisogni dell'umanità? (...) Questa moltitudine di lavoratori è talmente asservita a (...) meccanismi potenti [le forze tecnologiche] che l'operaio non è nemmeno più il collaboratore della macchina, ma soltanto il suo testimone. (...) egli è lo schiavo del vapore, dell'elettricità, della forza motrice che trasforma il mondo e che fa sentire la sua potenza persino sulle anime, sulle coscienze, su ciò che fu in altri tempi il dominio integrale della libertà individuale²⁰.

Cosicché, aggiunge rivolto agli interlocutori che l'hanno preceduto: «(...) filosoficamente, se pretendete che il solo principio che deve preoccupare i vostri spiriti, laddove si tratta di studiare i rapporti del capitale e del lavoro, è il principio della libertà individuale, invocate una regola che non può sempre trovare applicazione, perché la materialità stessa delle cose vi si oppone»²¹.

Chiaro fin qui il perimetro riformista che l'azione di governo deve avere, se vuole approntare misure sociali davvero adeguate ai tempi. Cosa significhi questo per le donne lavoratrici è presto detto: le leggi protettive nei loro confronti, in caso di presenza nei luoghi del lavoro industriale, non devono man-

²⁰ Séance du 22 mars 1892, «Journal officiel de la République française», p. 279.

²¹ *Ibidem*.

care. Cade nelle parole di Roche il noto richiamo alla casa e al lavoro domestico come unico destino femminile, cui guardare magari con qualche nota di rimpianto. La dimensione del lavoro extradomestico è ormai acquisita: anche il destino delle donne, come quello dei lavoratori maschi, è segnato da un'analoga materialità delle cose che rende vana ogni pretesa di effettività della libertà individuale. Ma c'è qualcosa di più: mentre per il lavoratore maschio ci si spinge a configurare una contraddizione filosofica in quanto, almeno sulla carta, si tratterebbe di soggetto autonomo al pari di ogni altro, a cui l'autonomia è negata di fatto ma non di diritto; nel caso della donna impegnata nel lavoro meccanizzato la *contraddizione* lascia il posto alla *soluzione* che la invisibilizza del tutto. Con le parole di Roche, infatti, la riduzione dell'orario di lavoro, fin dalla sua prima comparsa nel mondo anglo-americano, non avrebbe imposto di (pre)occuparsi del lavoratore, ma della lavoratrice sì, «perché la donna, in questa materia, è sempre considerata come minorenni; è il principio di tutte le legislazioni»²². È l'adulità stessa delle donne a essere negata, senza esitazioni e a fini di legittimazione dell'auspicata legislazione sociale.

Sembrerebbe a prima vista confermata la tesi espressa nel suo recente studio già citato da Emmanuel Fureix, per il quale la Terza Repubblica sarebbe una «repubblica senza donne»²³. È una provocazione per molti versi proficua, ma che rischia di rivelarsi al tempo stesso fuorviante, trascurando di sottolineare l'importanza della ricerca già condotta e di quella ancora possibile sulla presenza sociale delle donne (madri e non madri, sia in atto che in potenza) nella Terza Repubblica francese – una presenza sociale che aspirerà legittimamente a farsi presenza politica –, e sulle strategie di politicizzazione femminista, maternalista e non-maternalista.

Meglio quindi immaginare di mettere al centro l'istanza direttamente femminile (e femminista) delineatasi nei suoi sviluppi otto-novecenteschi nel cuore del lavoro produttivo e riproduttivo, con conseguente transito, in quello stesso quadro di riformismo progressista di cui abbiamo detto, dal paternalismo al maternalismo sociale, fino a quella forma di anti-maternalismo che sceglierà per sé una diversa idea di maternità.

3. *Maternità senza maternalismo.*

Con il passaggio dal paternalismo al maternalismo sociale, e dalla questione sociale e quella femminile – o meglio, forse, dalle questioni sociali in assenza delle donne a quelle che della presenza femminile avrebbero fatto il loro

²² *Ibidem*, p. 181.

²³ Fureix, *Le siècle des possibles*, p. 203.

punto di forza – entriamo in un orizzonte complesso che andremo a indagare partendo dal posizionamento di alcuni gruppi femministi orientati al ‘differenzialismo’ maternalista, per lo più a predominanza cattolica e molto radicati nel tessuto della filantropia e dell’assistenza pubblica, come ad esempio il *Conseil national des femmes françaises* (CNFF). Riflettere sul loro ruolo ci consente di riprendere il discorso sulle plurime accezioni di materno di cui la divisione tra femministe nataliste progressiste e neo-maltusiane radicali dava conto solo parzialmente nelle prime pagine di questo saggio. Inoltre, la ripresa del rapporto di identificazione tra femminile e materno ci riconduce alle analisi di Anne Cova, che sul differenzialismo maternalista ha svolto le seguenti riflessioni:

La sezione Educazione [del CNFF] reclama che «la famiglia è un valore sociale. [Che] la donna è il pilastro della famiglia», che nelle famiglie religiose, si considera che il ruolo primordiale della donna è quello della maternità e della famiglia, e scroscianti applausi l’approvano, dimostrando la forte adesione femminile alle convinzioni religiose. Una di queste donne, Léontine Zanta, si fregia di rappresentare il “femminismo ragionevole” e dichiara: «Voi non chiedete nulla se non ciò che la ragione dappertutto chiede: protezione dei bambini, delle madri, vale a dire della famiglia». Cécile de Corlieu, un’altra cattolica, evoca la «missione materna» e la «natura femminile» differente dalla «natura maschile»²⁴.

Da ciò il riferimento a un femminismo che è appunto differenzialista (rispetto alla natura dei due sessi) e sociale proprio perché maternalistico, vale a dire – come sottolineato da Yolande Cohen nel suo saggio su *Citoyenneté sociale et maternalisme d’État* – ispirato al «maternalismo di Stato» come spazio per politiche pubbliche destinate alle donne e modellate dallo Stato sui ruoli e le funzioni sociali tradizionalmente assegnate alle donne in quanto madri (e mogli). Precisa infatti Cohen:

(...) il maternalismo di Stato è la strutturazione da parte dello Stato di politiche derivate dalle qualità dette femminili e relative ai ruoli tradizionali delle madri e alla loro funzione di educatrici. Il maternalismo si distingue radicalmente dal familismo, dal natalismo e da ciò che si chiama più generalmente questione sociale²⁵.

²⁴ A. Cova, *Femmes et associations. Le Conseil national des femmes françaises sous la III^e République*, in *Femmes, familles, filiations. Société et histoire*, études réunies par M. Bernos – M. Bitton, Aix-en-Provence, PUP, 2004, pp. 75 sgg. Sullo stesso tema, C.-A. Picard, *Le Conseil national des femmes françaises et son implication dans l’action sociale (1900-1940)*, Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes, 1995.

²⁵ Y. Cohen, *Citoyenneté sociale et maternalisme d’État: le genre des politiques sociales*, «Revue d’histoire de la protection sociale», I (2008), pp. 95-111, nota 10. Nel testo si rimanda per maggiori approfondimenti a G. Bock, *Pauvreté féminine, droits des mères et*

Segue, sempre da parte di Cohen, una proposta di periodizzazione molto ampia e su scala geografica non solo francese, che può offrire spunti utili anche a questo saggio, a patto di non nascondersi che si tratta di una ricostruzione che parla del sociale femminile nella sua forma associativa per parlare di altro, cioè del quanto di cittadinanza politica effettivamente goduta dalle donne in ciascuno dei momenti storici descritti. Questi i passaggi salienti:

(...) c'è per cominciare la prima ondata femminista alla svolta del XX secolo che vede l'alleanza pragmatica tra riformatrici e radicali, vale a dire tra «le fautrici di un femminismo relazionale o familiare» come le definisce Karen Offen (riformatrici protestanti soprattutto) e le fautrici di un femminismo egualitario (militanti a favore dell'uguaglianza dei diritti). Da questa alleanza inedita e dalla prima guerra mondiale, uscirà il diritto di voto accordato alle donne americane e canadesi (e anche scandinave) fra il 1918 e il 1920²⁶.

Sul diritto di voto alle donne, è Cova a rammentare la posizione per certi versi strategica del CNFF fra le due guerre mondiali²⁷, quando

(...) l'evento importante per il CNFF [sarà] l'organizzazione degli stati generali del femminismo (...) allo scopo di far ottenere il diritto di voto alle donne. L'idea è che possano legiferare loro stesse, nel convincimento che la legislazione sociale [sia] di competenza specialmente femminile²⁸.

Quindi Cohen conclude la sua carrellata con la fase di piena affermazione del maternalismo, così descritta:

Etats-providence, in *Histoire des Femmes, le XX^e siècle*, sous la direction de M. Perrot – G. Duby, Paris, Plon, 1992, pp. 380-410.

²⁶ Cohen, *Citoyenneté sociale et maternalisme d'État*, p. 106. Per il rimando interno alla citazione, si segnalano: K. Offen, *European Feminisms, 1700-1950. A Political History*, Stanford, Stanford University Press, 2000; Ead., *Debating the Woman Question in the French Third Republic, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

²⁷ Che si trattasse di una posizione non univoca all'interno del CNFF è evidenziato da Cohen laddove scrive: «Per le femministe radicali, l'agenda sociale del CNFF non avrebbe potuto essere attuata se le donne fossero state ancora escluse dal diritto di voto, ed è per questo che pensarono che solo il diritto di voto potesse dare alle donne un maggiore accesso alla parità di trattamento. Ma la maggioranza del CNFF era ancora convinta che la sua politica maternalista fosse il modo migliore per attuare l'uguaglianza. Favorendo la carriera delle donne e le competenze femminili, come l'assistenza domiciliare e la protezione dei bambini, sperava di consolidare il lavoro delle donne: "Attraverso la carriera sociale, la donna recupera il suo vero ruolo, cura il bambino al nido, lo istruisce al giardino d'infanzia, ricrea per la collettività l'atmosfera del focolare domestico"», Y. Cohen, *Protestant and Jewish Philanthropies in France. The Conseil National des Femmes Françaises (1901-1939)*, «French Politics, Culture & Society», XXIV (spring 2006), 1, pp. 83 sgg.

²⁸ Cova, *Femmes et associations. Le Conseil national des femmes françaises*, pp. 75 sgg.

(...) negli anni dal 1920 al 1930 [si assiste] allo sviluppo del maternalismo come forma maggioritaria di mobilitazione femminile, che include le rivendicazioni di uguali diritti ma soprattutto una revisione radicale della concezione della famiglia che dovrebbe essere più appropriata ai nuovi diritti delle madri. Dappertutto nel mondo occidentale si dispiega questa visione maternalista, che rivendica un riconoscimento pubblico per le donne e le madri (parla[ndosi] a ragione di maternalismo di stato)²⁹.

Ciononostante, malgrado la presa straordinaria del discorso maternalista sui femminismi francesi della Terza Repubblica, ci imbattiamo in alcune eccezioni fondamentali rappresentate, da un lato, da chi se ne sarebbe dissociata perché contraria all'assunto secondo cui la maternità può farsi esperienza di rivendicazione e di promozione sociale – è il caso di Hubertine Auclert a cui ho dedicato una mia precedente ricerca³⁰ –; e, dall'altro, da chi lo avrebbe fatto immaginando una maternità senza maternalismo, e cioè la piena ridefinizione in termini di autonomia individuale femminile dell'atto di dare la vita e di prendersene cura. Si pensi solo alla femminista anarchica e neo-malthusiana Nelly Roussel, fondatrice del gruppo *La solidarité des femmes*, la quale non avrebbe disancorato praticamente mai la differenza femminile dalla dimensione procreativa, pur mobilitandola solo quando ne risultasse comprovata la carica liberatoria e non oppressiva per la donna³¹. Dopo aver denunciato le «famiglie numerose» come una «calamità sociale», nel 1919 con lo scritto *Posons nos conditions*³² Roussel condanna, da anti-popolazionista coerente, la campagna di natalità a fini di ripopolamento postbellico («ripopolastreteria» è il termine dispregiativo da lei coniato). Questo uno dei passaggi chiave delle pagine dedicate al tema:

Assistiamo da qualche mese a una crisi di “ripopolastreteria”, tale da non essersi mai ancora vista. Il presidente della Camera presiede “Congressi di natalità”; il vecchio presidente del Consiglio lancia dall'alto di ogni tribuna appelli alla procreazione; i cittadini ricevono a domicilio esortazioni e sermoni; e i cartelloni destinati ai manifesti elettorali si sono ornati di elucubrazioni declamatorie di alleanze e leghe note da tempo per la loro agitazione rumorosa... e sterile³³.

²⁹ Cohen, *Citoyenneté sociale et maternalisme d'État*, p. 106.

³⁰ P. Persano, *La purezza perduta. Il sociale nei femminismi otto-novecenteschi*, «Scienza & Politica», XXVIII (2016), 54, pp. 43-53.

³¹ Per un approfondimento ulteriore su Nelly Roussel, si veda E. Accampo, *Blessed Motherhood, Bitter Fruit: Nelly Roussel and the Politics of Female Pain in Third Republic France*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

³² N. Roussel, *Posons nos conditions*, «La République intégrale», (1919); réimpr. in *Dernier combats: recueils d'articles et de discours*, Paris, L'Émancipatrice, 1932, pp. 86-89.

³³ *Ibidem*, p. 87.

Lo scandalo consiste per prima cosa nell'intento chiaramente manipolatorio nei confronti del popolo il quale, dopo essersi lasciato convincere ad andare in guerra, dovrebbe ora credere di poter scongiurare la minaccia di carestia e bancarotta che incombe sulla Francia incrementando il tasso di natalità interna. È pensabile che qualcuno riesca ad aprirgli gli occhi. C'è però anche il fatto che di natalità e ripopolamento si parla «senza parlare di donne e di madri»³⁴, e qui il tono pesante di scherno e derisione verso gli uomini si combina con l'appello direttamente rivolto alle donne.

Sul primo versante, Roussel si dice convinta che

(...) questi signori, che vogliono figli, non sembrano sapere come si fanno! Si direbbe che credono alle storie dei cavoli. La gravidanza, il parto, l'allattamento, tutto questo per loro non esiste. E se uso nei loro riguardi le parole "istrioni grotteschi" (...) è perché veramente superano ogni limite e ci trattano, noi donne, noi madri, con troppa disinvoltura! (...) Questi celibi che celebrano il fascino della paternità; e più ancora, questi "padri di famiglie numerose" che si vantano della loro incontinenza, che si fanno un piedistallo delle sofferenze delle loro mogli e reclamano per sé soli onori e vantaggi – incluso addirittura il voto plurimo – non sono che degli spregevoli burattini³⁵.

Sul secondo versante, quello dell'appello alle donne, interviene invece a fissare una serie di condizioni per una maternità cosciente e volontaria in chiave pacifista, dichiarando che

(...) occorre proclamare che, se si vogliono figli, è a noi che ci si deve rivolgere; e che, ormai, non ne faremo (...) che a certe condizioni! A condizione, in primo luogo, che ci venga data certezza di non contribuire più a ingrassare i campi di battaglia, a condizione che ci vengano date garanzie serie di pace – o meglio ancora, che ci si lasci assicurare noi stesse la Pace, attraverso la nostra partecipazione diretta alle questioni pubbliche. A condizione, in secondo luogo, che sia riconosciuto il nostro "diritto delle madri", *diritto naturale* basato sui nostri doveri e sulle nostre pene e su cui troppo a lungo ha primeggiato il *diritto artificiale* e ingiustificabile del padre. A condizione inoltre che la maternità non sia più per noi causa di schiavitù, di umiliazione e di miseria ma diventi al contrario – per la sua assimilazione a una *funzione sociale*, la più onorata e meglio retribuita di tutte – fonte di benessere, di indipendenza e sicurezza. (...) Sì, Signore! poniamo le nostre condizioni. E, se non vengono accettate... facciamo ciò che fanno tutti i lavoratori coscienti e degni, quando li si sfrutta, li si maltratta e li si sbeffeggia: facciamo sciopero. Lo sciopero dei ventri!³⁶

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, pp. 87-88.

³⁶ *Ibidem*, pp. 88-89. I corsivi sono miei.

Il rovesciamento è compiuto. Dalla maternità, astrattamente evocata da altri per escludere o per includere in posizione comunque subordinata, ai ‘diritti delle donne’ – madri che non smettono per questo di essere donne – rivendicati in prima persona come arma di affermazione concreta di se stesse: il femminismo si è fatto un po’ meno ‘ragionevole’ e il maternalismo stesso può essere allontanato dall’orizzonte mentale di alcune, se non proprio di tutte le voci femministe della Terza Repubblica francese.

Si pensi a quanto avrebbe pubblicato poco più di dieci anni dopo la già citata Madeleine Pelletier, anche lei femminista neo-malthusiana e anarchica:

All’argomento tratto dalla protezione della razza, obietterò che la donna non è una fattrice e che tutta la sua esistenza non saprebbe essere assoggettata che a due o tre gravidanze, durante le quali potrà prendere un po’ di riposo³⁷.

Come a dire che è appunto quel che accade (socialmente e politicamente) a ogni esistenza femminile *durante* ma anche *tra* una gravidanza e l’altra, o addirittura *in totale assenza di* gravidanza, a meritare attenzione.

³⁷ M. Pelletier, *La guerre est-elle naturelle? Le droit au travail pour la femme* (s.d.), réimpr. de «La Brochure mensuelle», CVII (nov. 1931), p. 26.

ALBERTO DE SANCTIS

LIBERALISMO E ONE-NATION TORY:
DUE MODI OPPOSTI DI INTENDERE
LA CITTADINANZA SOCIALE

In Inghilterra tra Otto e Novecento prendeva lentamente corpo un conflitto tra due modalità diametralmente opposte di intendere la cittadinanza sociale, conflitto che nei suoi tratti essenziali era però destinato ad assumere valore paradigmatico, riproducendosi anche a prescindere da tale temperie politica e culturale. È del resto lo stesso classico di Marshall, *Citizenship and Social Class*, frutto di una serie di conferenze tenute a Cambridge nel 1949, a segnalare i limiti di un'ipotesi di cittadinanza sociale che, risultando troppo vaga¹, nei suoi esiti appare destinata, soprattutto nei momenti critici, a dilaniarsi tra i due poli che potrebbero essere ben esemplificati dall'antitesi tra liberalismo e *One-nation tory*². Entrambi situati all'interno di un contesto politico-istituzionale segnato da tappe che portavano ad un crescente allargamento della platea degli elettori e perciò entrambi inquadrabili nell'ambito di quella forma di Stato usualmente qualificata come

¹ «Ma la comunità nazionale – osserva Marshall – è troppo grande e remota per mobilitare questo tipo di fedeltà e per farne una forza motivante continua. Questa è la ragione per cui molti pensano – incalza ancora Marshall – che la soluzione al nostro problema stia nello sviluppo di fedeltà più ristrette» (T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 84).

² Se la *One-nation Tory* o conservatorismo uni-nazionale e la *Tory Democracy* sono solitamente considerati sinonimi, in realtà il concetto di *Tory Democracy* è molto più ampio e non sempre riducibile a quello di conservatorismo uni-nazionale. Al riguardo vd. R. Eccleshall, *English Conservatism since the Restoration. An Introduction and Anthology*, London, Unwin Hyman, 1990, pp. 118-134. Con il termine *Tory Democracy* ci si può riferire a due aspetti: il controllo democratico del partito conservatore e una politica caratterizzata da una spiccata attenzione per le classi più svantaggiate (vd. P. Norton – A. Aughey, *Conservatives and Conservatism*, London, Temple Smith, 1981, p. 114). Per un approfondimento del significato di *Tory Democracy* inteso come controllo democratico del partito e circa l'eventualità che i due aspetti non siano da ritenersi disgiunti vd. R. Blake, *The Conservative Party from Peel to Churchill*, London, Eyre & Spottiswoode, 1970, pp. 147-166. Per un confronto tra le varie declinazioni del conservatorismo in Francia, Germania e Gran Bretagna vd. N. O'Sullivan, *Conservatism*, London, J.M. Dent & Sons, 1976, pp. 32-118.

democrazia rappresentativa, i modi di concepire la cittadinanza sociale del liberalismo e della *One-nation tory* si differenziavano profondamente in merito alle caratteristiche (un insieme di comportamenti ed attitudini), che avrebbero dovuto contraddistinguere il cittadino.

Mentre il liberalismo, prima, e il *New liberalism*³, poi, associavano l'estensione del suffragio, e quindi della cittadinanza sociale, alla rimozione di una serie di vincoli identitari (religiosi, di classe, di sesso e di razza), che ne delimitavano lo spazio, gli esponenti della *One-nation tory* o *tory-democracy* o conservatorismo uni-nazionale, pur approvando l'estensione del diritto di voto ed una serie di misure sociali indubbiamente miranti ad alleviare la condizione delle *working classes*, si ergevano a paladini del mantenimento di vincoli che riservavano la cittadinanza sociale ad una comunità ristretta, che riteneva di potere legittimamente vantare un primato rispetto ad altri.

Il dipanarsi di questo conflitto, che vedeva schierati su fronti opposti liberalismo e *One-nation tory*, non riguardava perciò l'inclusione o meno delle classi lavoratrici, non concerneva la realizzazione di politiche a loro favore, bensì il confinamento della cittadinanza sociale ad una comunità definita su base identitaria. La chiave del successo politico di tale visione verosimilmente derivava, d'altronde, proprio dallo sposare interessi apparentemente contrapposti. I suoi capisaldi filosofici e letterari risalivano a Samuel Taylor Coleridge (1772-1834) e a Thomas Carlyle (1795-1881) e negli anni compresi tra 1830 e 1845, quando erano in corso le agitazioni operaie, sfociavano in un Cartismo di marca *tory*, alla luce del quale il riferimento identitario risultava determinante.

Lo si desume da quanto lo stesso Carlyle affermava in riferimento a Coleridge e al suo continuare, a dispetto di Hume e Voltaire, a professarsi cristiano ortodosso. Nelle parole di Carlyle, Coleridge era un uomo dalla spiritualità sublime che solo, in quei giorni bui, era riuscito a sottrarsi al

³ Uno dei primi ad utilizzare l'espressione *New liberalism* è nel 1889 il radicale Atherley Jones, vd. L. A. Jones, *The New Liberalism*, «The Nineteenth Century», XXXV (August 1889), p. 188. Il movimento che vi si richiama si riconosce però in una varietà di etichette ideologiche quali quelle di *Progressive Movement* o *New Radicalism* (vd. P. Weiler, *The New liberalism, Liberal Social Theory in Great Britain, 1889-1914*, New York-London, Garland, 1982, p. 23). Sul *New liberalism* e la sua evoluzione vd. M. Freedon, *The New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Oxford, Clarendon Press, 1978; sull'impatto della Prima Guerra Mondiale sul *New liberalism* vd. Id., *Liberalism Divided. A Study in British Political Thought, 1914-1939*, Oxford, Clarendon Press, 1986, mentre sulle origini di tale ideologia all'interno del mondo accademico vd. C. Harvie, *The Lights of Liberalism. University Liberals and the Challenge of Democracy, 1860-86*, London, Allen Lane, 1976.

materialismo e ai diluvi rivoluzionari⁴. Cristianesimo ortodosso contro eterodossia e ateismo, spiritualità contro materialismo, costituiscono pertanto chiari indizi di una cittadinanza sociale che rivendicava con decisione il suo carattere escludente. Nel suo breve scritto del 1840 anche John Stuart Mill (1806-1873) individuava in Coleridge un credibile contraltare all'eccessiva aridità di Bentham, confermando così indirettamente il rischio di un impoverimento umano dovuto all'utilitarismo⁵.

Evocato da più parti, Coleridge⁶ concorreva a rinforzare, all'interno dell'elaborazione della *One-nation tory*, la necessità di ancorarsi alla difesa di un'identità tradizionalistica al fine di combattere una mentalità avida e affaristica. Era l'avversione per tale mentalità a cementare il sodalizio tra classi lavoratrici e aristocrazia. Non a caso furono ancora le sommosse dei cartisti a fornire l'ambientazione del romanzo *Sybil; or, The Two Nations* pubblicato da Benjamin Disraeli (1804-1881) nel 1845. Già in un altro romanzo, *Coningsby; or, The New Generation* del 1844, sulla scia di Carlyle e Coleridge, Disraeli aveva insistito circa la necessità che le nuove generazioni testimoniassero l'importanza dei valori che avevano reso grande l'Inghilterra, denunciando le frigide teorie di un'età generalizzante cui si imputava la responsabilità di avere distrutto l'individualità dell'uomo livellandola verso il basso⁷.

In *Sybil; or, The Two Nations* era chiaro che l'unica grandezza cui sarebbe stato lecito aspirare era, in sintonia con la posizione di Carlyle, quella dell'aristocratico Charles Egremont che, conscio della drammaticità della condizione del popolo, sceglieva di farsi carico delle rivendicazioni dei cartisti. Il

⁴ Nella sua biografia dedicata a Sterling Carlyle esprime tutta la sua ammirazione per Coleridge. «He was thought to hold – scrive – he alone in England, the key of German and other Transcendentalism; knew the sublime secret of believing by 'reason' what 'the undertanding' had been obliged to fing out as incredible; and could still, after Hume and Voltaire had done their best and worst with him, profess himself an Orthodox Christian (...) A sublime man; who, alone in those dark days, had saved his crown of spiritual manhood; escaping the black materialism and revolutionary deluges» (T. Carlyle, *The Life of John Sterling*, London, Chapman, 1851, p. 69).

⁵ J. S. Mill non manca di cogliere la peculiarità di una figura come Coleridge, vd. J. S. Mill, *Coleridge*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. X, *Essays on Ethics, Religion and Society*, edited by J. M. Robson, Toronto, University of Toronto Press, Routledge-Kegan, 1969, pp. 138-139.

⁶ Circa l'importanza per Coleridge della Chiesa come istituzione universale e in questo senso da intendersi come Cattolica vd. C. Palazzolo, *Introduzione*, a S. T. Coleridge, *Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato, secondo la rispettiva idea*, a cura di C. Palazzolo, Torino, Giappichelli, 1995, p. 26.

⁷ Vd. B. Disraeli, *Coningsby; or, The New Generation* (1844), edited by B. N. Langdon-Davies, London-Edinburgh, R. Brimley Johnson, 1904, p. 575.

bersaglio politico di Disraeli era qui incarnato sia dal fratello maggiore di Egremont, Lord Marney, che si trincerava dietro un atteggiamento di sprezzante superiorità rispetto alle sofferenze delle classi lavoratrici, sia dall'avvento del *laissez-faire*. Coloro che Egremont chiamava i naturali leader del popolo provenivano da una nuova generazione di aristocratici, consapevoli di doversi spendere per il bene delle classi lavoratrici.

Come Egremont spiegava a Sybil, di cui era innamorato e con cui alla fine convolerà a nozze, le *working classes* non potevano affidarsi a leader come Gerard, operaio cartista e padre della stessa Sybil, che infatti moriva travolto dai compagni che poco prima lo avevano acclamato. «The People – affermava Egremont – are not strong; the People never can be strong. Their attempts at self-vindication will end only in their suffering and confusion. It is civilisation that has effected, that is effecting this change. It is that increased knowledge of themselves that teaches the educated their social duties»⁸.

Il matrimonio tra Egremont e Sybil, figlia di un operaio cartista nostalgico della Gran Bretagna cattolica e medievale, sintetizzava alla perfezione l'ideale politico di Disraeli: una società organicistica in cui la preservazione della tradizione era garanzia di un rispetto per le gerarchie, che obbligava gli uni nei confronti degli altri⁹. Dopo avere accusato i liberali di muovere guerra alle abitudini e ai costumi dei britannici in nome di un ingiustificato cosmopolitismo e di un pretestuoso progresso, Disraeli delineava quella che avrebbe dovuto essere l'azione politica del *Tory Party* riassumendola in tre obiettivi. Il primo consisteva nel preservare le istituzioni ereditate dal passato, in quanto esse rappresentavano la garanzia per la difesa dei principi su cui si fondava la nazione britannica, principi che non potevano essere consegnati al capriccio e alla passione delle moltitudini. Il secondo coincideva con il rafforzamento dell'impero, mentre il terzo contemplava il miglioramento delle condizioni del popolo.

Nel 1872 Disraeli affermava di avvertire che tale impostazione riscuoteva un crescente consenso popolare¹⁰. Disraeli caldeggiava la costituzione di un'alleanza tra aristocrazia terriera e classi lavoratrici al fine di fronteggiare il crescente potere della classe imprenditoriale britannica¹¹. Per comprendere come il superamento della divisione tra ricchi e poveri in

⁸ B. Disraeli, *Sybil; or, The Two Nations*, 3 vols., London, H. Colburn, 1845, vol. II, Book IV, ch. 15, pp. 317-318.

⁹ Vd. *ibidem*, vol. I, Book II, ch. 5, p. 144.

¹⁰ Vd. B. Disraeli, *Conservative and Liberal Principles*, Speech at Crystal Palace, June 24, 1872, in Eccleshall, *English Conservatism since the Restoration*, pp. 135-139.

¹¹ Vd. S. Bradford, *Disraeli*, New York, Stein and Day, 1983, pp. 116-117.

nome della riscoperta della *One-nation tory* si ammantasse in Disraeli di tradizionalismo e paternalismo è utile altresì menzionare il legame con l'esperienza di *Young England*¹².

Sciolta come associazione nel 1840, i valori di cui era impregnata sopravvivevano nel terzo romanzo di Disraeli, che insieme agli altri due componeva una sorta di trilogia del conservatorismo uni-nazionale. Il suo titolo è *Tancred: or, The New Crusade* e veniva dato alle stampe nel 1847. Deluso dal materialismo e dalla mancanza di spiritualità che secondo lui era causa della decadenza britannica, Tancred decideva di ripercorrere le orme del suo antenato crociato. Intraprendeva un viaggio in Terrasanta ritrovando le radici spirituali, che sole avrebbero potuto rigenerare un paese segnato dall'ingiustizia sociale e dalla mentalità affaristica. Come Egremont, Tancred era un aristocratico della nuova generazione auspicata da Disraeli. Mentre alcuni pensavano di avere ottenuto molto con l'estensione del suffragio del 1832, Tancred era del parere che il parlamento fosse in realtà corrotto, oligarchico e preda di gruppi di interesse¹³.

L'antiparlamentarismo costituiva perciò un altro elemento cardine della *One-nation tory*. In modo del tutto simile al parlamento, neanche la Chiesa riformata era in grado di esprimere l'autentico volere del popolo. In virtù della sua struttura gerarchica era invece il cattolicesimo a rappresentare un saldo baluardo contro il prevalere dell'interesse individuale. Cionondimeno Disraeli equiparava giudaismo, cristianesimo ed islam al fine di arginare la decadenza che affliggeva l'Occidente¹⁴. Nell'immaginifico racconto di Disraeli era l'Angelo dell'Arabia a rivelare a Tancred la necessità di restaurare l'originario ordine voluto da Dio, ordine culminante nella cosiddetta eguaglianza teocratica. Se tutti erano eguali di fronte a Dio, ad Allah o a Jahvé, era però a Dio che spettava il compito di stabilire gerarchie che, una volta qualificate come divine, sarebbero con ciò divenute eterne. «The equality of men – scriveva Disraeli – can only be accomplished by the sovereignty of God»¹⁵.

L'organicismo riceveva così un'esplicita sanzione divina, che lo sottraeva ad ogni possibile riforma o discussione. Se a livello interno gli aristocratici erano chiamati a farsi carico delle sofferenze dei poveri, a livello internazio-

¹² Su *Young England* e sul rapporto tra Disraeli e tale organizzazione vd. E. L. Woodward, *The Age of Reform, 1815-1870*, Oxford, Clarendon Press, 1938, pp. 108-110.

¹³ Cfr. B. Disraeli, *Tancred: or, The New Crusade*, 2 vols., New York-London, W. Dunne, 1904, vol. I, p. 176.

¹⁴ Vd. *ibidem*, vol. II, p. 122.

¹⁵ *Ibidem*, p. 158.

nale la difesa degli interessi di una comunità cementata dal tradizionalismo non poteva che avvalersi del protezionismo per difendersi da tutti coloro inclini ad alternarne i tratti. Fu infatti prendendo posizione contro la proposta di Robert Peel di abolire i dazi sul grano che Disraeli coalizzò intorno a sé i fautori della *One-nation tory*¹⁶. Una cittadinanza *de facto* ristretta a coloro che si identificavano con una comunità chiusa non poteva non scorgere nel protezionismo lo strumento più idoneo ad assicurare la superiorità di quest'ultima nei riguardi delle altre comunità.

Totalmente agli antipodi rispetto a questa impostazione era l'idea di cittadinanza del liberalismo, destinata ad esplicitarsi nell'azione politica di colui che verrà unanimemente considerato il rivale di Disraeli, vale a dire di William Ewart Gladstone (1809-1898)¹⁷. Dal punto di vista teorico la posizione e l'azione politica di Gladstone era sostenuta dalle riflessioni di autori come Thomas Hill Green (1836-1882)¹⁸, prima, e L. T. Hobhouse (1864-

¹⁶ Al riguardo vd. R. Blake, *Disraeli*, New York, St. Martin's Press, 1967, p. 247.

¹⁷ Quattro volte primo ministro, Gladstone fece il suo ingresso alla Camera dei Comuni nel 1832 nelle file dei *tories*, dove ben presto mostrò di allinearsi a Robert Peel. Quando quest'ultimo, in dissenso con gran parte dei membri del partito conservatore e in particolare con Disraeli, si pronunciò a favore dell'abrogazione delle leggi sul grano nel 1846, Gladstone si schierò dalla sua parte venendo definitivamente identificato come un Peelite. Sul finire del secolo, nel corso del dibattito inerente la *Irish Home Rule*, fu Joseph Chamberlain ad opporsi a Gladstone raccogliendo così il testimone di Disraeli. Su Gladstone vd. E. J. Feuchtwanger, *Gladstone*, New York, St. Martin's Press, 1975 e E. F. Biagini, *Gladstone*, New York, St. Martin's Press, 2000. Sul suo rapporto con il partito liberale vd. J. P. Parry, *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party, 1867-1875*, New York, Cambridge University Press, 1986. Sulla contrapposizione Disraeli-Gladstone vd. H. B. Abbott, *Gladstone and Disraeli*, London, Collins, 1972 e R. Aldous, *The Lion and the Unicorn: Gladstone vs Disraeli*, New York, WW Norton & Company, 2007.

¹⁸ Green, conosciuto per essere stato il fondatore della cosiddetta scuola idealistica di Oxford, è colui che getta le basi teoriche del *New liberalism*. Su di lui vd. il classico M. Richter, *The Politics of Conscience: T.H. Green and his Age*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1964. Tra gli studi più recenti vd. M. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, Exeter, Imprint Academic, 2003; D. Leighton, *The Greenian Moment*, Exeter, Imprint Academic, 2003; B. Wempe, *T.H. Green's Theory of Positive Freedom*, Exeter, Imprint Academic, 2004; A. de Sanctis, *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green*, Exeter, Imprint Academic, 2005; C. Tyler, *Metaphysics of Self-Realisation, Part 1 of the Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Exeter, Imprint Academic, 2010; Id., *Civil Society, Capitalism and the State, Part 2 of the Liberal Socialism of Thomas Hill Green*, Exeter, Imprint Academic, 2012. Non si possono infine non menzionare due magistrali studi, uno sul versante italiano, uno su quello inglese, rispettivamente C. Palazzolo, *Idealismo e liberalismo. La filosofia pratica di T.H. Green*, Carrara, SEA, 1983 e P. Nicholson, *The Political Philosophy of the British Idealists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 54-197.

1929)¹⁹, poi. Mentre la *One-nation tory* poneva l'accento su di una comunità di cittadini confinata ad alcune caratteristiche coerenti con un determinato *background* culturale, pur mirando a salvaguardare il legame comunitario, il liberalismo non ne faceva un assoluto battendosi affinché ad ognuno fosse riconosciuta la capacità di rielaborare autonomamente il suo rapporto con la comunità e con la tradizione.

Green, che parteggiava per il Nord nella guerra civile americana e che in patria si faceva paladino della causa anti-schiavista, nelle sue *Lectures on the Principles of Political Obligation* osservava che il dovere di liberare lo schiavo non avrebbe dovuto essere assolutizzato se così facendo si fosse scivolati in una condizione di anarchia generalizzata, che alla fine avrebbe avuto l'effetto di peggiorare la situazione dello stesso schiavo²⁰. Anche i diritti dello schiavo non erano indipendenti dalle relazioni sociali e dal sentire comunitario²¹. Per questo, se non suonasse come un ossimoro, si potrebbe addirittura ricorrere alla formula di liberalismo comunitarista per definire la posizione dei liberali che combattevano la *One-nation tory*.

Il loro era un liberalismo per il quale l'individuo acquisiva lo *status* di 'persona' nella misura in cui i suoi diritti erano il prodotto di relazioni sociali. Come Green spiegava, i diritti inerenti alla persona, cioè i diritti alla vita e alla libertà, erano stati riconosciuti solo gradualmente, in riferimento all'evoluzione delle varie forme sociali²². Per lo stesso motivo, quando Gladstone otteneva l'approvazione dell'*University Tests Act* nel 1871, con cui si aboliva la richiesta di sottoscrivere i *Thirty-nine Articles* della Chiesa anglicana, fino ad allora requisito indispensabile per l'attribuzione della docenza nelle università, egli perorava tale causa dimostrandosi particolarmente attento a non urtare il sentire comune. Dal canto suo Green aveva accettato di sottoscrivere i Trentanove articoli più per attestare della sua volontà di rimanere membro della Chiesa anglicana che per esprimere la sua effettiva adesione al credo e soprattutto all'organizzazione ecclesiastica che connotava quest'ulti-

¹⁹ Sull'opera e la figura di L. T. Hobhouse vd. J. A. Hobson – M. Ginsberg, *L.T. Hobhouse, His Life and Work*, London, George Allen & Unwin, 1931; S. Collini, *Liberalism and Sociology: L.T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Sull'evoluzione del *New liberalism* e sul suo rapporto con Hobhouse nel periodo successivo alla Prima Guerra Mondiale vd. Freedon, *Liberalism Divided. A Study in British Political Thought*.

²⁰ Cfr. T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, in *Collected Works of T.H. Green*, edited and introduced by P. Nicholson, Bristol, Thoemmes Press, 1997, vol. II, § 147, p. 459.

²¹ *Ibidem*, § 140, pp. 450-451.

²² *Ibidem*, §§ 150, 151, 152, 153, 154, pp. 461-464.

ma. Non aveva voluto essere assimilato a coloro che si separavano dall'anglicanesimo, perché verosimilmente credeva che il tono di accesa polemica dei dissidenti religiosi risultasse estraneo al sentire comune²³.

Capovolgendo la logica dei fautori della *One-nation tory*, che esigevano l'assorbimento dell'individuo in una comunità che aspirava ad essere immutabile, per questi liberali l'individuo era 'persona' in quanto recava in sé il sentire di una comunità, sentire che era però destinato ad evolversi continuamente, così come chiamata ad evolversi continuamente era pure la loro idea di tradizione. A ribadirlo era ancora Green quando sottolineava come la continuità nazionale non consistesse nel cristallizzare usi e costumi, bensì semplicemente nel serbarne lo spirito che li aveva animati. La scelta di rifugiarsi nel tradizionalismo da parte della *One-nation tory* scaturiva dal rifiuto delle classi aristocratiche di accettare che il motore dello sviluppo del paese ormai coincidesse con i destini dell'emergente industria manifatturiera e della sua classe imprenditoriale²⁴.

In antitesi a Disraeli e alla sua idea di società chiusa, Gladstone non poteva così che schierarsi a favore del libero scambio e della decisione di Peel di abolire i dazi sul grano nel 1846. Esponente dei *Peelite*, cioè dei seguaci di Peel, Gladstone fu fra coloro che, sul finire degli anni Cinquanta, unendosi a *whig* e radicali, fondarono il partito liberale, proprio contrapponendosi al Disraeli tradizionalista e protezionista. Il primo governo liberale guidato da Gladstone (1868-1874) fu nella *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* elevato da Green al rango di esperienza esemplare²⁵, cui peraltro ora si opponeva, nella forma rinnovata della *New Social Alliance*, la *One-nation tory* tenuta a battesimo da Disraeli. Per Green la linea di Gladstone era orientata a garantire un ampliamento in senso democratico ed egualitario di quel concetto di libertà, che aveva ispirato Peel quando aveva lottato contro il protezionismo.

Se la *One-nation tory* tendeva a restringere l'esercizio della cittadinanza sociale, il liberalismo non vi poneva virtualmente limiti. Nonostante il suo compimento fosse subordinato allo sviluppo razionale della persona-

²³ Vd. de Sanctis, *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green*, pp. 53-54.

²⁴ Cfr. T. H. Green, *Conservatism*, in *Collected Works of T.H. Green*, vol. V, p. 29.

²⁵ Tyler sottolinea come Green, con la sua *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*, meriti di occupare un posto chiave nell'ambito di quella trasformazione epocale in cui si inquadra il passaggio dall'*Old* al *New liberalism*, vd. Tyler, *Civil Society, Capitalism and the State*, p. 233. Sulla medesima lunghezza d'onda troviamo Carter (vd. Carter, *T.H. Green and the Development of Ethical Socialism*, p. 137). Michael Freeden sostiene invece che a Green non possa essere attribuito un ruolo di primo piano nell'*iter* che conduce all'elaborazione del *New liberalism*, vd. Freeden, *The New Liberalism*, pp. 16-19.

lità umana, la *self-realization* greeniana non risultava circoscritta ad alcun gruppo identitario. Green incentrava la sua posizione su di una fede nel progresso, che ne rigettava ogni genere di ipostatizzazione estranea al *self* in virtù di due assunti: il *self* era l'unico luogo capace di sprigionare l'energia da cui può scaturire il progresso, il *self* era il luogo di una socialità da cui la sua realizzazione non poteva prescindere. A decretare l'immoralità di ogni tentativo di rendere questo *self* mezzo o strumento da utilizzare piegandolo ai propri fini era il fatto che esso custodiva *in nuce* il germe del divino²⁶.

Come Green scriveva nella sua raccolta postuma di testi intitolata *Prolegomena to Ethics*, «Our ultimate standard of worth is an ideal of *personal* worth. All other values are relative to value for, of, or in person. To speak of any progress or improvement or development of a nation or society or mankind, except as relative to some greater worth of persons, is to use words without meaning»²⁷. Era del resto nella transizione dalla mera possibilità all'effettiva realizzazione del *self* che quest'ultimo scopriva la sua intrinseca socialità. Il *self* di cui l'uomo prevedeva la realizzazione o il compimento non era – come egli osservava – «an abstract or empty self»²⁸. In questo passaggio era però già insita una scelta etica. Era infatti rifiutandosi di trascendere il sentirsi vuoto in qualche astrazione come quelle incarnate dalla nazione, dalla società o dall'umanità, che il *self* poteva divenire consapevole del suo limite. Se l'esistenza della società umana esige l'esistenza di «persons in capacity» – vale a dire soggetti in grado di concepire se stessi e il miglioramento della loro vita come «an end to himself» – non si poteva trascurare che tale capacità fosse, come notava Green, «definitely bounded»²⁹, inequivocabilmente limitata.

E limitata lo era almeno sotto un duplice profilo, sia dal punto di vista dei singoli, che non potevano più considerarsi eroi che prevalevano rispetto alla forza delle circostanze³⁰, sia dal punto di vista dello Stato, che non poteva

²⁶ Al riguardo è interessante sottolineare l'ammirazione che Green nutre per i puritani come Henry Vane, appartenenti alla setta degli 'indipendenti' e difensori della libertà di coscienza, vd. T. H. Green, *Four Lectures on the English Revolution*, in *Collected Works of T.H. Green*, vol. III, pp. 294-295. Di Vane Green cita l'opera *The Retired Man's Meditations*, uscita nel 1655. Sulla posizione di Vane in merito alla sacralità della coscienza vd. D. Parnham, *The Nurturing of Righteousness: Sir Henry Vane on Freedom and Discipline*, «Journal of British Studies», XLII (2003), pp. 31-32. Circa il profondo legame tra Green e il puritanesimo vd. de Sanctis, *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green*.

²⁷ T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, in *Collected Works of T.H. Green*, vol. IV, § 184, p. 193.

²⁸ *Ibidem*, p. 210.

²⁹ Green, *Prolegomena to Ethics*, p. 192.

³⁰ Vd. de Sanctis, *The 'Puritan' Democracy of Thomas Hill Green*, pp. 41-51.

più pensarsi come entità di natura esclusivamente giuridica. Diversamente da Carlyle³¹, Green era convinto della necessità di restituire dignità all'umanità comune a spese di individui o classi che si ritenevano superiori. Nella *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* affermava: «we rightly refuse to recognise the highest development on the part of an exceptional individual or exceptional class, as an advance towards the true freedom of man»³².

Ecco perché anche l'espressione Stato acquistava significato unicamente a patto di coglierne l'origine socio-relazionale e in quanto tale la conseguente limitatezza³³. Lo Stato non poteva dirsi etico, se prima non era etico l'intreccio socio-relazionale da cui esso nasceva³⁴. L'illegittimità di rapporti di potere in cui il *self* subiva una qualche *deminutio* si esplicitava in riferimento al rifiuto di contratti in cui esseri umani, volenti o nolenti, fossero trattati come merce. Tali contratti negavano, come sottolineava Green, l'unica finalità per cui la società umana era costituita³⁵.

In vista di una «general freedom»³⁶ coincidente con il potere di realizzare il meglio di se stessi, che era il cuore della più autentica *Liberal Legislation* secondo i dettami del *New liberalism*, era pertanto giusto per Green limitare la libertà dei singoli. Era questo l'aspetto del resto a connotare il *New liberalism*, differenziandolo dall'*Old liberalism*. Mentre il secondo si arrestava alla rivendicazione del *free-trade*, il primo mirava a coniugare libero scambio e diritto alla *self-realization*. Temendo che il diritto alla *self-realization* potesse intaccare le forme di legittimazione del loro potere i conservatori, che a suo tempo avevano avversato l'estensione del suffragio, si sarebbero in seguito per Green sicuramente prodigati per vanificarne gli esiti³⁷.

³¹ Vd. T. Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History: Six Lectures*, London, J. Fraser, 1841. In particolare sulla figura eroica di Cromwell vd. T. Carlyle, *Oliver Cromwell's Letters and Speeches: with Elucidations*, 2 vols., London, J. Fraser, 1845.

³² T. H. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*, in *Collected Works of T.H. Green*, vol. III, p. 371.

³³ Vd. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, p. 445 e pp. 451-452.

³⁴ «Hegel's account of freedom as realised in the state – scrive Green nel suo *Different Senses of Freedom* – does not seem to correspond to the facts of society» (T. H. Green, *On the Different Senses of 'Freedom' As Applied to Will and to the Moral Progress of Man*, in *Collected Works of T.H. Green*, vol. II, p. 314). Sono i 'facts of society', i limiti della convivenza sociale, ad esigere che lo Stato si obblighi affinché tutti gli individui siano posti in grado di realizzarsi.

³⁵ Vd. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*, p. 373.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Stando al resoconto dell'articolista dell'«Oxford Chronicle», le espressioni cui Green ricorre per descrivere il senso dell'azione politica del partito conservatore al riguardo sono molto forti e vale la pena di ricordarle. «Men who had tried their best to prevent the work-

Si comprende perché Green scorgesse nell'*Education Act*, approvato dal governo di Gladstone nel 1870, un nuovo punto di partenza nella crescita della società britannica³⁸. La diffusione dell'istruzione tra le masse operaie era vista da lui come un tassello indispensabile per la costruzione di quella *self-realization* che sarebbe dovuta sfociare in un proliferare di associazioni dal basso capaci di battersi efficacemente contro il predominio dei monopoli e la preponderanza dei potentati economici. Il liberalismo alla Gladstone rigettava il paternalismo della *One-nation tory* in nome di un'idea di cittadinanza politicamente attiva. Perciò, al fine di scongiurare il rischio che le classi lavoratrici si prestassero ad essere manovrate dall'alto, Green era convinto che vi fosse bisogno di un'azione frutto di un coinvolgimento associativo e, in quanto tale, maggiormente condivisa e saggia³⁹.

È la fiducia nella possibilità che il *social good* continui ad incrementarsi in ragione del fatto che un numero crescente di individui scelga di «make the best of themselves», ad indurre Green ad attribuire la sconfitta del partito liberale nelle elezioni del 1874 all'aver trascurato di risvegliare l'interesse politico e l'entusiasmo delle «masses of the people»⁴⁰. È questo lo spartiacque che divide i liberali alla Green dai fautori della *One-nation tory*. Mentre il successo politico dei primi discende dalla possibilità che gli elettori colgano l'opportunità di migliorare se stessi diventando «free contributors» del bene sociale, quello dei secondi sarebbe dovuto alla rinuncia ad acquisire consapevolezza che solo l'istruzione e una vita più dignitosa potrebbero offrire.

Perciò Green crede che, al fine di scongiurare il rischio che essi si prestino ad essere manovrate dall'alto vi sia bisogno, non di più libertà di fare ciò che si vuole, bensì di «more wise, associated action»⁴¹ e che la sua causa coincida con quella del «sober, rational, disinterested self-government»⁴². Gli individui, *uti singuli*, sono troppo esposti alla tentazione di vendersi o di cedere alle lusinghe del potente di turno, magari dopo essersi abbandonati al bere. Ecco perché, ai due interessi solitamente alleati nella visione del conservatorismo

ing class from obtaining political power now sought to befool them into a mis-use of their power» (*Candidature for Oxford Town Council*, 11 October 1876, in *Collected Works of T.H. Green, Additional Writings*, vol. V, p. 274).

³⁸ Vd. Green, *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract*, p. 369.

³⁹ Vd. Green, *Candidature for Oxford Town Council*, p. 274.

⁴⁰ *The New Liberal Hall*, 28 September 1876, in *Collected Works of T.H. Green*, vol. V, p. 270. Green è invitato a presiedere un meeting in cui si progetta l'allestimento di una sala in cui ospitare gli incontri delle varie associazioni liberali della città di Oxford.

⁴¹ Green, *Candidature for Oxford Town Council*, p. 274.

⁴² *Ibidem*, p. 275.

uni-nazionale, vale a dire «the clergy»⁴³ e «the landlords»⁴⁴, adesso per Green si associa quello dei «publicans»⁴⁵, cioè dei proprietari e gestori dei *pub*.

Dando l'impressione di volere confutare questo connubio tra progresso e bene comune basato sull'estensione del diritto alla *self-realization*, nel 1872 Disraeli scorge l'origine della contrapposizione tra il partito conservatore e il partito liberale nell'incapacità del secondo di conciliare i suoi ideali cosmopoliti con la difesa delle industrie e delle classi operaie britanniche, trascurando quei principi nazionali che avrebbero fatto «the greatness and glory of the country»⁴⁶. Al contrario per Green, mentre il partito conservatore dà voce agli interessi dei proprietari terrieri, del clero, dei venditori di alcolici e degli apparati militari⁴⁷, i liberali mirano alla difesa del «public good». Chiamato a fornire una definizione dei due partiti Green senza esitare risponde che, mentre i conservatori sono il partito dei «vested interests»⁴⁸, i liberali rappresentano «the party of public good»⁴⁹. Con l'inclusione degli apparati militari il blocco socioeconomico che sostiene la *One-nation tory* è d'altronde ormai completo, spiegando per Green anche la «spirited foreign policy»⁵⁰ del partito conservatore.

Ad un partito conservatore espressione del conservatorismo uni-nazionale non sarebbe neppure dispiaciuto secondo Green far dimenticare le necessarie riforme sociali sfruttando l'esaltazione causata dal paventare l'approssimarsi di una guerra⁵¹. Il conservatorismo uni-nazionale, e qui il bersaglio di Green è dichiaratamente Disraeli⁵², è portatore di un «false patriotism»⁵³ opposto al vero patriottismo dei liberali. Falso patriota è colui che cerca di «gratify passion for excitement by calling for wars, in which he will not shed his blood, without considering their effect on permanent

⁴³ Green, *The New Liberal Hall*, p. 270.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Disraeli, *Conservative and Liberal Principles*, p. 136.

⁴⁷ Vd. T. H. Green, *The Liberal Faith*, 20 September 1876, in *Collected Works of T.H. Green, Additional Writings*, vol. V, p. 264.

⁴⁸ T. H. Green, *The Liberal Party and Liberal Policies*, 18 March 1875, *ibidem*, p. 256.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Green, *The Liberal Faith*, p. 267.

⁵¹ Vd. T. H. Green, *Current Politics, Domestic and Foreign*, 9 May 1877, in *Collected Works of T.H. Green, Additional Writings*, vol. V, pp. 298-299.

⁵² Vd. T. H. Green, *Against Disraeli's Foreign Policy*, 26 January 1878, in *Collected Works of T.H. Green, Additional Writings*, vol. V, p. 315.

⁵³ T. H. Green, 'National Loss and Gain under a Conservative Government', 5 December 1879, in *Collected Works of T.H. Green, Additional Writings*, vol. V, p. 352.

good of his nation»⁵⁴. Vero patriota è invece chi si sacrifica per servire la sua nazione «not merely in war (...) but by making people more virtuous and contented, and therefore greater and stronger»⁵⁵. Del resto è opponendolo a Disraeli che Green, introducendo il discorso tenuto da Gladstone ad Oxford nel gennaio del 1878 dedicato alla liberazione della Bulgaria dall'opprimente dominio turco, elogia il secondo per avere dimostrato che l'Inghilterra «has no true interest opposed to the interests of mankind, and that the cause of our country is not to be served by the support of a power [l'impero turco] which denies the simplest personal rights to the greater part of its subjects»⁵⁶.

La *One-nation tory*, che emerge per la prima volta nell'Inghilterra vittoriana con Disraeli, d'altronde in seguito non viene meno ma anzi si rafforza, soprattutto da quando sul finire del XIX secolo l'impero pare degenerare in imperialismo e ben presto si favoleggia dei vantaggi che le *working classes* potrebbero ricavare dal ritorno al protezionismo. A svolgere un ruolo fondamentale nel risvegliare i tipici valori del conservatorismo uni-nazionale negli ultimi decenni dell'Ottocento è la *Primrose League*, così denominata per rendere omaggio a Disraeli⁵⁷. Il protezionismo può in tal modo essere visto come una sorta di catalizzatore in grado di favorire il risorgere del nazionalismo e del tradizionalismo.

Ma la questione che avrebbe più decisamente marcato la differenza tra i liberali vicini a Gladstone e gli esponenti della *One-nation tory* fu senz'altro quella dell'*Irish Home Rule*, dell'autogoverno dell'Irlanda, cui erano strettamente collegate l'*Irish Land Bill* e la de-istituzionalizzazione della Chiesa anglicana d'Irlanda, che avrebbe evitato ai cattolici irlandesi il pagamento di tasse versate ad una chiesa in cui non si riconoscevano. L'opposizione all'autogoverno dell'Irlanda palesava, da un lato, il nesso esistente tra la difesa degli interessi dell'aristocrazia inglese, che possedeva ampi appezzamenti di terra in Irlanda e il rinfocolarsi del nazionalismo, su cui faceva leva la *One-nation tory*, dall'altro la persuasione di Gladstone che gli irlandesi, coerentemente con il sentire comune, fossero ormai pronti per l'autogoverno.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ T. H. Green, *Presentation of an Address to Mr Gladstone*, 30 January 1878, in *Collected Works of T.H. Green, Additional Writings*, vol. V, p. 319.

⁵⁷ Mirava a promuovere la nascita di uno Stato patriottico che si nutriva di valori cristiani e di una visione sociale di stampo tradizionalistico. Grazie ad un capillare proselitismo, condotto nei quartieri operai, giunse a contare fino a 800.000 iscritti (vd. M. Fforde, *Conservatism and Collectivism, 1886-1914*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1990, pp. 31-32).

Gladstone così tentò di introdurre l'*Irish Home Rule* una prima volta nel 1886, provocando la scissione del partito liberale e la nascita dei liberali unionisti che, alleandosi con i conservatori, avrebbero sotto la guida di Joseph Chamberlain (1836-1914) decretato sul finire del secolo XIX e le prime decadi del XX il ritorno della *One-nation tory* in nome della rivalorizzazione della triade costituita da nazionalismo, protezionismo e tradizionalismo⁵⁸, e una seconda volta nel 1893. In entrambi i casi i tentativi di Gladstone non furono coronati da successo.

Gladstone, che si proclamava erede di Peel e Cobden, fino al termine dei suoi giorni non cessò mai di condannare la politica estera di Disraeli e dei suoi epigoni. Derivante da un'impostazione in cui l'imperialismo si accompagnava al protezionismo trovando nell'aggressione militare il suo viatico migliore, la politica estera della *One-nation tory* si nutriva dello spirito del jingoismo, un sentimento per il quale l'appartenenza identitaria legittimava un uso indiscriminato della forza. Riferendosi a Gustave Le Bon, J. A. Hobson (1858-1940)⁵⁹, l'altro teorico del *New liberalism* insieme a Green e

⁵⁸ Il revival del conservatorismo uni-nazionale è in questo scorcio di secolo essenzialmente dovuto a Chamberlain e al suo legame con la *Primrose League*. Quest'organizzazione, creata nel 1883 dopo la morte di Benjamin Disraeli, mirava a coinvolgere le classi lavoratrici nella sua azione politica. Il simbolo della *primrose*, la primula, fu scelto perché essa era il fiore preferito di Disraeli e si pensò così di rendergli omaggio. Per la sua capacità di coinvolgere le classi popolari esaltandone l'identità nazionale, Chamberlain si era rivelato essere in sintonia con gli obiettivi della *Primrose League* soprattutto da quando, divenuto ministro per gli Affari Coloniali, tentò di indurre le classi lavoratrici a sposare gli ideali del colonialismo. Dopo avere fondato i liberali-unionisti ed essere entrato nel 1886 nel governo guidato da lord Salisbury (1830-1903), Chamberlain venne nominato titolare del dicastero per le colonie, carica che conservò anche quando A. J. Balfour (1848-1930), nel 1902, succedette a Salisbury nella carica di primo ministro. Persuaso Balfour della bontà delle sue tesi, Chamberlain diventa il più accanito sostenitore della trasformazione dell'impero in un'unione protezionistica. A partire dal 1903 Chamberlain dedicò tutte le sue energie ad una campagna protezionistica in cui, ricalcando le orme di Disraeli, si propose di convincere le classi lavoratrici che il protezionismo costituisse l'unico modo per tutelare i loro interessi. Su Chamberlain vd. M. Hurst, *Joseph Chamberlain and Liberal reunion*, London, Routledge-Kegan, 1967 e P. Fraser, *Joseph Chamberlain. Radicalism and Empire, 1868-1914*, London, Cassell, 1966; mentre sulla figura politica di Salisbury vd. M. Pinto-Duschinsky, *The Political thought of Lord Salisbury*, London, Constable, 1967.

⁵⁹ J. A. Hobson fu amico e collaboratore di Hobhouse, concorrendo a scriverne la biografia (vd. Hobson – Ginsberg – Hobhouse, *His Life and Work*). Peter Weiler è del parere che l'opera di Hobson possa essere per molti aspetti considerata complementare a quella di Hobhouse (vd. Weiler, *The New Liberalism*, p. 161), mentre per Freedon il contributo di Hobson è superiore per originalità a quello dello stesso Hobhouse (vd. Freedon, *The New Liberalism*, p. 253).

Hobhouse, nel suo *The Psychology of Jingoism* del 1901 ribadiva il carattere irrazionale che inevitabilmente assumeva la nazione britannica ogniqualvolta che il *self-control* si allentava.

«Uno scrittore francese contemporaneo (Le Bon) – sottolineava Hobson – parlando della ‘massa’, vi ha riconosciuto caratteristiche e modi di comportamento inferiori, sotto il profilo morale e intellettuale, a quelli delle persone medie che la compongono»⁶⁰. Veniamo quindi all’ultima ma forse più significativa dicotomia che caratterizza la contrapposizione tra l’idea di cittadinanza della *One-nation tory* e quella del liberalismo alla Gladstone, vale a dire quella tra la faticosa costruzione della razionalità individuale, cui lo Stato avrebbe avuto la responsabilità di fornire gli strumenti adeguati, e l’irrazionalità di comportamenti collettivi dagli esiti incerti e potenzialmente devastanti. Al 1902, anno in cui si conclude la guerra boera, risale la pubblicazione di *Imperialism* da parte di Hobson, in cui l’autore distingue tra l’*imperium*, assimilabile ad un internazionalismo capace di fare da collante ad una futura federazione mondiale⁶¹ e l’imperialismo, che scaturiva da una sciagurata sommatoria di militarismo, protezionismo e jingoismo⁶².

Contro l’antiparlamentarismo della *One-nation tory*, sarà invece Hobhouse a confermare la fede nella democrazia rappresentativa già manifestata da Green, arrivando addirittura a chiedere, non solo l’abolizione del veto dei Lord in materia di bilancio ma la trasformazione della stessa Camera Alta in una seconda camera eletta su base proporzionale dalla *House of Common*⁶³. Per i liberali o *New liberal* come Hobhouse e Hobson alla base della democrazia rappresentativa stava tuttavia il primato dell’associazionismo e dell’autogoverno che a sua volta implicherebbe il rispetto di una serie di libertà, tutte giudicate egualmente fondamentali.

⁶⁰ J. A. Hobson, *Il jingoismo*, introduzione di R. Monteleone, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 89 (J. A. Hobson, *The Psychology of Jingoism*, London, Grant Richards, 1901, p. 17).

⁶¹ Cfr. J. A. Hobson, *Imperialism. A Study*, London, James Nisbet & Co., 1902, p. 7.

⁶² È con la sua trilogia *The War in South Africa* (London, Nisbet, 1900), *The Psychology of Jingoism* del 1901 e *Imperialism* del 1902, dedicata alla guerra boera che Hobson delinea al meglio il mix tra nazionalismo, protezionismo e quella forma malata di capitalismo cui secondo lui sarebbe imputabile l’avvento dell’imperialismo, vd. *Confessions of An Economic Heretic. The Autobiography of J.A. Hobson*, edited and introduced by M. Freeden, Brighton, The Harvester Press, 1976, pp. 62-63.

⁶³ Vd. L. T. Hobhouse, *The Question of the Lords*, «Contemporary Review», 493 (January 1907), p. 5; Id., *The Constitutional Issue*, «Contemporary Review», 495 (March 1907), p. 318; Id., *The Lords and the Constitution*, «Contemporary Review», 528 (December 1909), p. 643. Sulla vicenda vd. A. de Sanctis, *Leonard T. Hobhouse: libero scambio e giustizia sociale*, Scandicci, Centro Editoriale Toscano, 2014, pp. 55-61.

Esse coprivano aspetti che andavano dalla condanna del ricorso alla guerra per risolvere le controversie internazionali al deplorare atteggiamenti di tipo razzista, classista e sessista, dal riconoscimento della libertà di religione e pensiero alla garanzia del *Free trade* o libero scambio contro ogni pulsione di tipo protezionistico⁶⁴. Insomma, si potrebbe sinteticamente affermare che l'antitesi tra liberalismo e *One-nation tory* altro non sia che una delle tante versioni che periodicamente ripropongono l'alternativa tra società aperta e società chiusa⁶⁵, con tutte le ricadute che ciò comporta in riferimento al tema della cittadinanza sociale.

⁶⁴ V. L. T. Hobhouse, *Liberalismo*, prefazione di A. Frumento, Firenze, Sansoni, 1973, pp. 39-54, o anche Id., *Liberalism*, in de Sanctis, *Leonard T. Hobhouse: libero scambio e giustizia sociale*, pp. 170-182.

⁶⁵ Così Norberto Bobbio, paragonando il periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale a quello antecedente, segnato dall'avvento di nazismo e fascismo, rileva che se un nome più di ogni altro avrebbe dovuto essere attribuito a quell'epoca, questo avrebbe dovuto essere tratto «dalla metafora dell'aperto e del chiuso» (N. Bobbio, *Società chiusa e società aperta*, «Il Ponte», II, 1946, p. 1042).

CARMELO CALABRÒ

L'IDEA DI CITTADINANZA SOCIALE IN INGHILTERRA TRA LE DUE GUERRE

L'intento di questo contributo è rileggere la vicenda storica e intellettuale inglese *entre-deux-guerres* attraverso la lente della cittadinanza sociale. Per far questo, senza pretese di esaustività, cercherò di individuare condizioni e idee che in tale periodo orientarono maggiormente le politiche di integrazione nazionale sul crinale tra ampliamento della democrazia e controllo statale, estensione dei diritti e disciplina dei doveri, soddisfazione diffusa dei bisogni sociali e vincoli di appartenenza.

Il *Welfare State* consolidatosi nel secondo dopoguerra può essere visto come il punto di arrivo di un processo complesso, sorretto da diversi fattori convergenti. L'estensione dell'intervento statale a fini sociali era iniziata in Inghilterra già dalla fine dell'Ottocento. Non senza incontrare resistenze e voci critiche, il raggio d'azione dello Stato continua ad allargarsi nel nuovo secolo, nell'ambito di un sistema che cerca il proprio equilibrio tramite lo scambio tra riconoscimento dei diritti e regolazione del conflitto sociale. È una dinamica che prosegue tra le due guerre e si alimenta anche mediante il richiamo, più o meno retorico e strumentale, ai valori nazionali condivisi, fonte di legittimazione cui attingere nei momenti di massimo sacrificio: l'intreccio tra guerra, patriottismo e cittadinanza sociale è un elemento rilevante del quadro qui preso in esame.

Dal punto di vista ideologico, se nella *Age of Capital* narrata da Hobsbawm la cittadinanza aveva il suo fulcro nella società civile esaltata dal liberalismo classico¹, al giro di boa del XX secolo si è già assistito a uno spostamento dell'asse in direzione dello Stato². Seppur con visioni e sensibilità diverse, dal *New Liberalism*³ di Thomas Hill Green fino ad arrivare

¹ E. J. Hobsbawm, *The Age of Capital (1848-1875)*, London, Abacus, 1977.

² Sulla crisi del partito liberale, D. Marquand, *Progressive Dilemma*, London, Heinemann, 1991, p. 7.

³ M. Freedman, *New Liberalism. An Ideology of Social Reform*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

alle proposte riformatrici di Keynes e Beveridge, la diffidenza liberale nei confronti delle prerogative statali è sostituita dalla convinzione che il ruolo dello Stato sia indispensabile per garantire un patto sociale più equo e soddisfacente. Lo stesso si può dire del pensiero socialista. Il movimento operaio e tradeunionista non era stato per nulla estraneo all'allergia antistatalista, riconoscendosi nella tradizione del mutualismo e in quello che William Morris aveva definito come il «sano orrore degli inglesi per l'interferenza e la centralizzazione statale»⁴. Tuttavia, le correnti autonomiste, come ad esempio il *ghildismo*, diventano sempre più minoritarie, mentre il Labour Party assume in misura crescente la fisionomia di forza politica parlamentare, propensa alle riforme dall'alto piuttosto che alla rivoluzione dal basso. Per non parlare del partito conservatore, nel quale il «Tory Paternalism» predispone buona parte della classe dirigente, salvo rare e significative eccezioni – come ad esempio Churchill –, a non considerare per nulla una sciagura l'eclissi del *laissez-faire*⁵.

1. Tra società e Stato.

Come si è accennato, la tendenza trasversale a riconoscere l'opportunità di ampliare la sfera d'intervento dello Stato incontra degli ostacoli sul suo cammino. A denunciare la minaccia di uno Stato che, per essere previdente, diviene invadente, non sono solo coloro che si richiamano ai principi di un indebolito individualismo liberale⁶. Degne di nota sono altresì le posizioni riconducibili alla variegata esperienza del pluralismo, accomunate dalla volontà di difendere le ragioni e l'autonomia della società – concepita come insieme di gruppi, corpi, associazioni, chiese⁷ – dalla pretesa superiorità dello Stato.

⁴ E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, London, Lawrence & Wishart, 1955, p. 451.

⁵ W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition, II, The Ideological Heritage*, London-New York, Mathuen, 1983, p. 196.

⁶ La diffidenza liberale contro lo Stato ebbe un sussulto di vitalità nel periodo della Prima Guerra Mondiale, quando l'economia bellica ingigantì il controllo statale sul sistema produttivo e coercitivo (M. Freedon, *Liberalism Divided. A Study in British Political Thought, 1914-1939*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 26 e sgg.).

⁷ Tra le opere seminali della 'British pluralist school', figura sicuramente *Churches in the Modern State* (1913) del pastore anglo-cattolico John Neville Figgis. Non è casuale che in Inghilterra il rilancio dell'autonomia dei gruppi contro le pretese dello Stato monista movesse dal terreno religioso. Cfr. D. G. Nicholls, *The Pluralist State. The Political Ideas of J.N. Figgis and his Contemporaries*, London, Macmillan, 1994.

Nelle sue diverse varianti ideologiche e culturali⁸, il pluralismo gode in Inghilterra di una certa diffusione soprattutto nelle prime due decadi del Novecento, con un'eco che si protrae quanto meno fino alla metà degli anni Venti⁹. Di fronte alle domande che accompagnano la transizione alla società di massa, le correnti d'idee d'ispirazione pluralista si propongono di superare i limiti dello Stato liberale tenendosi a distanza dalle soluzioni del socialismo collettivista. Ad avvicinare filoni di pensiero per tanti versi assai distanti, è la convinzione che la cittadinanza atomistica vada superata attraverso il potenziamento dei nuclei sociali in cui il soggetto si realizza tanto come uomo quanto come produttore. Il pluralismo postula un modello di cittadinanza fondato sul binomio responsabilità-inclusione. La dimensione comunitaria di formazioni sociali sorrette da legami naturali – la famiglia – o produttivi – il lavoro, la fabbrica, il sindacato – dovrebbe garantire e alimentare il circolo virtuoso tra partecipazione attiva e solidarietà. Vi è un pluralismo religioso, prevalentemente cattolico, che trae ispirazione dalla dottrina sociale codificata con la *Rerum Novarum* e intende i corpi – famiglia, chiesa, scuola – come comunità etiche nelle quali il soggetto trascende l'orizzonte egoistico e realizza un idealistico *best self*; e un pluralismo laico, socialista¹⁰, che non rinuncia all'idea di libertà individuale, ma ritiene che essa possa dispiegarsi appieno solo superando i confini angusti della sua dimensione *negativa*. Per il primo l'associazione è una *Gemeinschaft*, per il secondo una *Gesellschaft*.

Espressione teorica della cultura pluralista di matrice cattolica è il distributivismo, che intende valorizzare la cittadinanza mediante il rilancio delle formazioni sociali tradizionali e l'esaltazione della piccola proprietà.

Tra richiami nostalgici alla civiltà medievale e trasfigurazioni idealizzanti del mondo contadino, Gilbert K. Chesterton, alfiere insieme a Hilaire Belloc del distributivismo, ritiene che per «curare l'accentramento con il

⁸ Si può concordare con Cécile Laborde quando sostiene che il pluralismo non è «una tradizione o un'ideologia coerente», ma piuttosto una «problematica che solleva questioni particolari (...) sulle relazioni stato, gruppi e individui», per rispondere alle quali si è fatto ricorso a quadri teorici e culturali diversi (C. Laborde, *Pluralist Thought and the State in Britain and France, 1900-25*, Oxford, Palgrave, 2000, p. 125).

⁹ Nel 1915, sulla scorta di una non celata simpatia per il pluralismo politico, Ernest Barker riteneva di cogliere un aspetto significativo dello spirito del tempo scrivendo: «Se oggi siamo individualisti, siamo individualisti corporativi. I nostri "individui" sono divenuti i gruppi. Non scriviamo più "The Man versus the State", scriviamo "the Group versus the State"» (*Political Thought in England*, Oxford, Oxford University Press, 1951, p. 181).

¹⁰ R. Eisefeld, *Il pluralismo tra liberalismo e socialismo*, Bologna, il Mulino, 1976, pp. 47 e sgg.

decentramento» occorra «promuovere una classe contadina in Inghilterra», ovvero «istituire, per la prima volta da secoli, una classe tradizionale»¹¹. C'è qualcosa di suggestivo nella velleità reazionaria di voler contrastare i mali dello Stato moderno con un recupero aggiornato dello «Stato medievale»¹². Di certo, è impari la lotta tra il Davide delle piccole comunità di campagna dell'Inghilterra profonda e i due Golia che si contendono la società novecentesca: il capitalismo, che con la sua avidità di nuovo – «nuovi metodi, nuovi mercati»¹³ – getta l'uomo moderno nella più arida delle solitudini; e il socialismo, che del capitalismo promette di superare i mali e le ingiustizie, ma, al di là delle intenzioni di chi lo propugna, rischia di aprire la strada alla reincarnazione dello «Stato servile»¹⁴ sotto diverse foggie – giusta la definizione coniata da Belloc nel 1912.

Contro lo *Zeitgeist* condiviso dai due nemici apparentemente irriducibili, il distributivismo esprime l'utopia anti-moderna del ritorno a una vagheggiata civiltà precapitalistica, unita dal vincolo della solidarietà religiosa e costituita da piccoli proprietari riconciliati con il lavoro liberato dalla logica spietata della concorrenza di mercato e messo al riparo dall'incombere del nuovo Leviatano collettivista. La cittadinanza sociale invocata da Chesterton e Belloc si rispecchia nell'integrazione organica di una comunità

¹¹ G. K. Chesterton, *Il profilo della ragionevolezza. Il distributivismo. Un'alternativa al capitalismo e al socialismo*, Torino, Lindau, 2011, p. 117.

¹² «Come in uno Stato medievale – scrive Chesterton – c'erano contadini, monasteri, terreni di proprietà comune, terre private, gilde cittadine e così via, allo stesso modo nel mio Stato moderno ci sarebbero alcune cose nazionalizzate, alcune macchine in regime di proprietà corporativa, alcune gilde che dividono gli utili comuni e così via, accanto a molte proprietà assolutamente individuali» (*ibidem*, p. 116).

¹³ *Ibidem*, p. 117.

¹⁴ Per chiarire la distanza tra l'ideale perseguito dai socialisti e la realtà verso cui conduce la loro azione, Belloc ricorre a una metafora molto efficace. «Se un viaggiatore desidera (...) sfuggire al clima freddo delle montagne, la cosa più ovvia cui possa pensare è di andare a sud, dove troverà una terra più bassa e più calda. Con questo progetto in testa scopre un fiume che scorre verso sud e dice: "Se viaggio su questo fiume raggiungerò la mia meta molto più in fretta". Una persona che sia esperta della natura di quella regione montuosa può dirgli: "Stai sbagliando. La conformazione della montagna, di quella stessa avversità quindi da cui stai cercando di scappare, è tale che nel giro di poco tempo ti accorgerai che il corso di questo fiume è stato nuovamente deviato verso nord. In effetti, se dai un'occhiata alla tua bussola vedrai che la grande svolta è già iniziata". Il viaggiatore è il socialista; il sud che desidera raggiungere è lo Stato collettivista; il fiume è la 'riforma organizzata' moderna, e la regione settentrionale nella quale il fiume di montagna troverà alla fine un alveo tranquillo è una società che poggia sul lavoro obbligatorio (H. Belloc, *Lo Stato servile*, Macerata, Liberilibri, 1993, p. XLVII).

«monoclasse»¹⁵: un orizzonte di armonia corporativa difficilmente raggiungibile, non foss'altro per l'assenza di indicazioni chiare sui meccanismi istituzionali e di governo dell'economia in grado di affermarne concretamente i principi nel mondo contemporaneo.

A fungere da ponte tra il pluralismo religioso e quello socialista è la fascinazione delle ghilde medievali¹⁶. Arthur Penty, cui si deve la prima opera che rievoca con rimpianto e afflato religioso l'esperienza delle antiche corporazioni¹⁷, è lontano dal socialismo e semmai funge da cerniera tra il distributivismo anti-industriale¹⁸ e la teoria ghildista più matura e orientata ad applicare le suggestioni medievali alla realtà dell'economia moderna. Se Penty infatti pensa a un regime di *town economy*, che si avvale di un mercato assai ristretto, con una produzione stabile e un rigoroso controllo dei prezzi¹⁹, diversa è la prospettiva teorica di Samuel Hobson e soprattutto di Cole, sicuramente il più solido teorico del *Guild Movement*.

Il ghildismo di Cole può essere definito come un'eresia del socialismo. È in Cole che troviamo l'idea di una democrazia industriale da affiancare e integrare con la democrazia politica. *L'Industrial Democracy* di Cole non è quella fabiana dei coniugi Webb, che mira a migliorare le condizioni del lavoro attraverso un graduale processo di nazionalizzazione²⁰ senza mettere

¹⁵ Il termine 'monoclasse' è volutamente ripreso da Crawford B. Macpherson, *La vita e i tempi della democrazia liberale*, Milano, il Saggiatore, 1980. Fede cattolica a parte, non è tutto sommato molta la distanza che separa le idee sociali ed economiche di Belloc da quelle di Thomas Jefferson e Jean-Jacques Rousseau, che Macpherson identifica come i teorici della democrazia pre-liberale, vale a dire non coincidente con la società divisa in classi di tipo capitalista.

¹⁶ Anche Belloc è un estimatore del ghildismo medievale. A suo avviso, la ghilda «salvaguardava con estrema cura la divisione della proprietà, con lo scopo di non permettere che all'interno dei suoi ranghi si formasse un divario fra proletariato da una parte e capitalismo monopolistico dall'altra» (*Lo Stato servile*, p. 33).

¹⁷ Nella *Preface* a *The Restoration of the Guild System*, London, Swan Sonnenschein and Co., 1906, Penty riconosce a John Rusky il merito di aver rilanciato il sistema delle ghilde come possibile soluzione ai «problemi dell'industrialismo», ma in forma di mera suggestione, facilmente relegabile nel «regno dei sogni impraticabili» da parte delle teorie collettiviste in ascesa.

¹⁸ A. Penty, *Post-industrialism*, New York, Macmillan, 1922; con prefazione di Chesterton; nel '37, scriverà *Distributism: a Manifesto*, London, Distributist League, in cui si illude che la costituzione sovietica del '36 garantisca la piccola proprietà.

¹⁹ Penty, *The Restoration of the Guild System*, pp. 62-90.

²⁰ Cole si scaglia esplicitamente contro la «panacea dell'intervento statale» sostenuta dai Webb. Cfr. G. D. H. Cole, *Self-government in Industry* (1917), London, G. Bell and sons, 1918, p. 60.

di fatto in discussione le esigenze dell'efficienza gerarchica d'impresa²¹. Cole concepisce invece la democrazia industriale come autogoverno dei produttori, mediante la costituzione di cooperative (ghilde) che valorizzino la partecipazione dei lavoratori, non solo per favorire una maggiore eguaglianza ma per ripristinare il valore emancipativo e di innalzamento morale dell'attività produttiva²². Proiezione istituzionale e luogo di armonizzazione delle ghilde dovrebbe essere il *Guild Congress*, organo della rappresentanza professionale da affiancare al Parlamento, con tutte le difficoltà che un simile disegno corporativo presenta in termini tanto di procedure decisionali quanto di involontaria ricaduta in una logica monistica – l'autonomia delle ghilde finisce per essere riassorbita nel ruolo armonizzatore del *Guild Congress*²³.

Il ghildismo gode per un periodo breve ma significativo del sostegno di figure di spicco nel panorama intellettuale inglese, da Laski a Russell²⁴. Ed è in sintonia con il sobbollimento del mondo del lavoro degli anni Dieci, acuito dalla Prima Guerra Mondiale. È in quegli anni che si fa sentire il sindacalismo dell'azione diretta, non assimilabile al sindacalismo rivoluzionario continentale ma attraversato da tendenze antistataliste e insofferente alla logica gradualista delle Trade Unions e alla vocazione parlamentare del Labour. È un fuoco intenso e concentrato. Dopo il *black friday* del 1921 si ha una contrazione dei conflitti industriali. Lo sciopero generale del '26 è il canto del cigno dell'azione sindacale diretta, autonoma e critica nei confronti del riformismo laburista che si è avviato a divenire egemone.

La cittadinanza pluralista vive di appartenenze al contempo vocazionali e funzionali, e implica un'idea di libertà *positiva* che trova il proprio terreno di coltura nel *self-government* dei molteplici corpi intermedi. Si stabilisce dunque un'implicazione reciproca tra autodeterminazione individuale e cooperazione sociale, sottesa da evidente ottimismo antropologico. La navigazione

²¹ S. e B. Webb, *La democrazia industriale* (1897), Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1912, pp. 746-752.

²² Per Cole, democrazia industriale non vuol dire soltanto maggior eguaglianza materiale, ma soprattutto coinvolgimento sociale, responsabilità diffusa e diretta dei lavoratori, in quanto, spiega, «salari più alti non renderanno meno monotona o automatica la vita del lavoratore, soggetto al controllo» di un superiore «e separato da ogni libertà e responsabilità» (*Self-government in industry*, p. 53).

²³ Cfr. G. D. H. Cole, *Social Theory*, London, Methuen & Co., 1921, in particolare il cap. III, *The principle of function*, pp. 47-62. Sul problema del coordinamento tra le diverse associazioni autonome cfr. H. M. Magid, *English Political Pluralism*, New York, AMS Press, 1966, p. 37.

²⁴ Sul punto, mi permetto di rinviare a C. Calabrò, *Democrazia politica e democrazia economica nell'Inghilterra del primo Novecento*, in *La democrazia liberale e i suoi critici*, a cura di C. Calabrò – M. Lenci, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, pp. 215-216.

pluralista è difatti stretta tra la Scilla della cittadinanza liberale e la Cariddi della cittadinanza 'collettivistica'. Nel periodo storico qui considerato, sebbene indebolito dalla domanda crescente d'interventi volti a correggere gli effetti iniqui del mercato, il liberalismo continua a fungere da baluardo della libertà *negativa* e dei diritti soggettivi, in primo luogo la proprietà privata, secondo una logica che distingue concettualmente e separa concretamente la *self-realization* individuale dalla subordinazione a vincoli di appartenenza corporativa. Dall'altra parte, la versione statalista della cittadinanza sociale è destinata a prevalere su quella pluralista, per un concorso di fattori convergenti di natura economica e politica.

2. Dalla società allo Stato.

War, Want, and Welfare. Con questa formula icastica, Geoffrye Finlayson ha riassunto schematicamente la sequenza causale dalla quale è scaturita la cittadinanza sociale destinata a consolidarsi nel 'trentennio glorioso'²⁵. Fra il 1919 e il 1939 la disoccupazione di massa non risparmia la Gran Bretagna, rendendo più rigida la morsa della miseria (*want*)²⁶. Per arginare gli effetti disgregativi della crisi economica viene alzato il muro della legislazione sociale. Al contempo, l'intervento statale nella produzione industriale si giova dello slancio acquisito con l'economia bellica, *eo ipso* nazionalizzatrice.

Negli anni successivi alla fine della Grande Guerra lo Stato fa qualche passo indietro rispetto all'interventismo massivo del periodo bellico, ma tassazione e interventi assistenziali rimangono consistenti. L'allontanamento dall'ortodossia liberale deve fare i conti con il riflesso condizionato della classe dirigente britannica ad aggrapparsi ad alcuni dogmi della politica economica e finanziaria tradizionale, dal *gold standard* al bilancio in pareggio²⁷. Ciò tuttavia non impedisce che nel giro di dieci anni il Parlamento approvi una serie di riforme ad ampio spettro non indifferenti in termini di spesa pubblica: *Education Act* (1919), *Maternity and Child Welfare* (1918), *Housing Act* (1919), *Widows' and Old Age Pensions Act* (1925), *Derating and Local Government Acts* (1928-29). È significativo che si tratti, in larga misura, di provvedimenti varati da governi conservatori, a dimostrazione di uno spostamento dell'asse ideolo-

²⁵ G. Finlayson, *Citizen, State, and Social Welfare in Britain (1830-1990)*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 203 e sgg.

²⁶ W. R. Garside, *British Unemployment, 1919-1939*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1990.

²⁷ D. E. Moggridge, *British Monetary Policy, 1924-1931*, London, Cambridge University Press, 1972.

gico che coinvolge tutti gli attori politici²⁸. D'altro canto, a essere cambiata è la conformazione stessa dello Stato. Con le due guerre si consolida una nuova struttura corporativa che in parte sostituisce il sistema della rappresentanza politica liberale. È una transizione animata dalla dialettica tra il sostegno crescente all'interventismo statale nell'ambito del *welfare* e la persistente diffidenza dell'«englishness» verso la burocrazia, di cui è intrisa anche la *working class*²⁹. A consumarsi in questi anni è il conflitto tra due principi organizzativi antitetici: «giacobinismo» e «volontarismo». Da una parte la fiducia nella «national efficiency» come prodotto dell'opera razionalizzatrice del governo; dall'altra la resistenza della «associational culture»³⁰, che vede nell'iniziativa autonoma popolare l'espressione più autentica della cittadinanza. I dati statistici indicano chiaramente che la Prima Guerra Mondiale accelera il declino del volontarismo nell'impegno sociale, in favore di un più ampio ruolo dello Stato. La guerra riduce il numero dei volontari e le risorse per le associazioni. Le società di mutuo soccorso, tradizionalmente radicate nel contesto britannico, subiscono una notevole contrazione³¹.

La diffidenza contro il 'Leviatano' si incrina anche negli orientamenti di intellettuali sensibili al pluralismo. Esempio in questo senso la parabola di Harold Laski, uno tra i più influenti teorici del socialismo inglese.

Negli scritti giovanili, a partire dal saggio *Studies in the Problem of Sovereignty* che segna l'inizio della sua attività teorica, Laski critica il concetto monistico di sovranità di derivazione hegeliana³², sollecitato dall'influenza culturale subita in un periodo di studi trascorso tra Canada e Stati Uniti. È qui che Laski accoglie alcune ipotesi del pragmatismo di William James e avvia una rielaborazione della dottrina federalistica³³, manifestando apprezzamento

²⁸ P. Clarke, *Speranza e gloria. L'Inghilterra nel XX secolo*, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 176-178. Clarke si spinge oltre, contrapponendo la «sottigliezza politica» della classe di governo *tory* tra le due guerre alla rude sbrigatività thatcheriana esemplificata dallo «sfortunato esperimento» della *poll-tax*.

²⁹ S. Yeo, *Socialism, the State, and Some Oppositional Englishness*, in *Englishness: Politics and Culture 1880-1920*, edited by R. Colls – P. Dodd, London, Routledge-Kegan & Paul, 1986, pp. 340-342.

³⁰ J. Hinton, *Voluntarism versus Jacobinism: Labor, Nation, and Citizenship in Britain, 1850-1950*, «International Labour and Working-Class History», XLVIII (1995), p. 74.

³¹ Finlayson, *Citizen, State, and Social Welfare in Britain (1830-1990)*, p. 205.

³² «Noi non muoviamo dallo stato alle sue parti costitutive sulla base della giustificazione che lo stato realizza un'unità più autentica delle parti che lo compongono; al contrario, affermiamo che le parti hanno una vita reale e autonoma al pari del tutto» (H. Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, New Haven, Yale University Press, 1917, p. 9).

³³ C. Palazzolo, *La libertà alla prova. Stato e società in Laski*, Pisa, ETS, 1979, p. 35.

zamento per il modello statunitense³⁴, in cui i «gruppi locali hanno un'esistenza propria che non è loro semplicemente delegata dallo stato e sono in grado di amministrare le questioni che li riguardano direttamente»³⁵. La prospettiva pluralistica è ribadita in *Authority in the Modern State* e nella raccolta *The Foundations of Sovereignty*, rispettivamente del 1919 e del 1921. Ed è presente anche in *A Grammar of Politics*, il saggio del 1925 che rappresenta l'elaborazione più sistematica del pensiero di Laski di quegli anni. Tuttavia, la certezza che i *vocational bodies* possano difendere i propri membri dall'invadenza del potere e promuoverne al contempo la realizzazione individuale è controbilanciata dalla crescente fiducia nella trasformazione dello Stato democratico in promotore di finalità progressive³⁶. D'altro canto, per far sì che la *citizenship* soddisfi le varie esigenze soggettive senza compromettere l'«arricchimento dell'esistenza comune»³⁷ non appare più sufficiente garantire l'indipendenza dei gruppi, occorre ricondurre la varietà della vita associata ad un quadro unitario di riferimento e governare le dinamiche centrifughe che possono derivare da una incontrollata autonomia dei sottosistemi economici, sociali e industriali. A patto che non pretenda di instaurare una rigida gerarchia di potere, lo Stato può svolgere la funzione di coordinamento di tutti gli interessi parziali e divenire finanche il «depositario della volontà sociale»³⁸.

Con la crisi del 1929 la riduzione della distanza tra Stato ed economia trova motivi di giustificazione che precedono le ragioni della giustizia sociale: si tratta di cambiare paradigma metodologico non per contestare il capitalismo, ma per salvarlo. John Maynard Keynes è senza dubbio l'emblema di questa impresa intellettuale. La legittimazione dell'intervento statale per finalità stabilizzatrici anticicliche non deriva in Keynes dal ripudio dell'eco-

³⁴ I. Kramnick – B. Sheerman, *Harold Laski. A Life on the Left*, London, Hamish Hamilton, 1993, pp. 103 e sgg.

³⁵ Laski, *Studies in the Problem of Sovereignty*, p. 271.

³⁶ Reinterpretando la tradizione costituzionale americana, Laski identifica nel diritto alla felicità il luogo teorico di implicazione reciproca tra diritti di libertà e diritti sociali. L'accesso non più individuale e astratto ma concretamente sociale alla possibilità di perseguire un piano di vita che tenda alla felicità è il criterio morale di legittimazione del comando statale: «Lo Stato mantiene le sue leggi non per le leggi in se stesse, ma per l'azione che esse esercitano nei riguardi della vita dei singoli cittadini. Ciascun cittadino cerca di raggiungere la felicità; ha quindi bisogno di creare le condizioni senza le quali questo fine è irraggiungibile. Egli giudica perciò lo Stato dalla sua capacità di creare condizioni» (*Introduzione alla politica*, a cura di E. Greblo, Torino, La Rosa Editrice, 2002, p. 21).

³⁷ H. Laski, *A Grammar of Politics* (1925), London, George Allen & Unwin, 1948, p. 21.

³⁸ *Ibidem*.

nomia di mercato, né dalla condanna dell'individualismo liberale, quanto piuttosto dalla constatazione dei limiti dell'iniziativa privata nel perseguire obiettivi sociali primari come l'occupazione.

La crescente influenza di Keynes negli anni Trenta sposta il liberalismo pre-bellico dalle misure redistributive tradizionali al «management economico»³⁹. Nell'ottica keynesiana, il ricorso alle politiche di *planning* ha come fine principale l'incremento della produttività e la stabilità del sistema economico, rispetto al quale la ripartizione delle risorse nazionali può in determinate circostanze risultare funzionale⁴⁰. Rimediare all'«arbitraria e iniqua distribuzione della ricchezza e dei redditi»⁴¹ è auspicabile, purché ciò non vada a discapito dell'efficienza sociale. Inoltre, per giustizia sociale Keynes intende in primo luogo la «libertà d'azione e sviluppo per gli individui più motivati e di maggior valore»⁴², più che l'eguaglianza delle opportunità per tutti. Tuttavia, sebbene indirettamente, e non sorretta da motivazioni etiche, l'idea che lo Stato debba intervenire nell'ambito dello stimolo alla creazione di lavoro corrisponde all'obiettivo progressista di rendere ciascun cittadino in grado di beneficiare dei frutti della vita sociale attraverso il contrasto deciso agli effetti nocivi della disoccupazione. Ciò non significa però che Keynes condivida con i *new liberal* l'«ethos della partecipazione»⁴³. L'elitismo keynesiano concepisce l'economia come bussola della politica. Gli economisti dovrebbero ispirare l'*agenda* politica, tracciando il confine tra sfera della decisione pubblica e sfera dell'iniziativa individuale. Alla politica spetta invece il «compito connesso» di «consegnare azioni di governo che siano in grado di realizzare l'*Agenda* nell'ambito della democrazia»⁴⁴.

³⁹ D. Winch, *Economics and Policy. A Historical Survey*, London, Fontana Press, 1972, p. 22.

⁴⁰ Per Keynes «finché non si giunga alla piena occupazione, la crescita del capitale non è legata affatto a una bassa propensione al consumo, ma ne è anzi frenata; e che solo in condizioni di piena occupazione una bassa propensione al consumo favorisce la crescita di capitale. L'esperienza inoltre suggerisce che, nelle condizioni attuali, (...) misure di redistribuzione dei redditi concepite in modo da favorire la propensione al consumo possono avere un effetto favorevole alla crescita di capitale» (*Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, 1936, in *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta e altri scritti*, a cura di G. La Malfa – G. Farese, Milano, Mondadori, 2019, pp. 426-427).

⁴¹ *Ibidem*, p. 426.

⁴² J. M. Keynes, *Liberalism and Labour* (1926), in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IV, *Politics*, edited by E. Johnson – D. Moggridge, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 311.

⁴³ Freedman, *Liberalism Divided. A Study in British Political Thought*, p. 171.

⁴⁴ J. M. Keynes, *The End of Laissez-Faire* (1926), in *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. IV, *Politics*, p. 288.

3. *Conflitto contenuto.*

Alla definizione della cittadinanza sociale in Inghilterra contribuì non poco l'incontro denunciato da Lenin tra «coscienza *tradunionista*»⁴⁵ e assetto istituzionale «lloydgeorgiano»⁴⁶: un matrimonio esiziale per le sorti della rivoluzione sociale. La tendenza spontanea ed «economicista» della classe operaia a richiedere miglioramenti concreti della propria condizione collimava perfettamente con la disponibilità della classe dominante a concedere il sedativo delle riforme sociali, e sanciva l'«asservimento ideologico degli operai alla borghesia»⁴⁷. Il partito di professionisti della rivoluzione concepito da Lenin – «piccolo nucleo compatto»⁴⁸ – doveva trarre insegnamento dall'esperienza della patria del capitalismo, per insufflare «dall'esterno» la «coscienza di classe»⁴⁹ nella mente dell'operaio russo. Solo così sarebbe stato possibile sovvertire tramite il conflitto il sistema capitalistico e i rapporti di dominio ad esso connessi.

Che si consideri il tradunionismo una prova nefasta di subalternità all'egemonia borghese, ovvero un modo di procedere dagli esiti inequivocabilmente emancipativi, è difficile negare che il laburismo inglese non sia mai stato espugnato dalla dottrina di Lenin. La genetica conta, e il fatto che, a differenza di quanto avvenuto nell'Europa continentale, in Inghilterra il partito sia stato figlio e non padre di sindacati robusti, ha impresso al socialismo d'oltre Manica una fisionomia peculiare. La sostanziale refrattarietà alla filosofia marxista, ritenuta dai più *un-English*, ha fatto il resto. Risulta dunque affidabile il giudizio tra l'amaro e il sarcastico dello storico marxista Ralph Miliband sulla natura del partito del lavoro: «di tutti i partiti il cui obiettivo esplicito è il socialismo, il Labour Party è stato sempre uno dei più intransigenti: non sul socialismo, ma sul sistema parlamentare»⁵⁰.

La contraddizione tra l'«obiettivo esplicito del socialismo» e la fedeltà scevra da riserve mentali alle istituzioni della democrazia parlamentare a ben vedere non costituì mai un problema per l'identità laburista. L'inserimento della famosa *Clause IV* nello statuto del partito, approvata dal congresso del 1918⁵¹, è in retrospettiva più un omaggio alla fiducia nella

⁴⁵ V. I. Lenin, *Che fare?*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 63.

⁴⁶ V. I. Lenin, *L'imperialismo e la scissione del socialismo* (1916), in *Opere complete*, vol. XXIII, Roma, Editori Riuniti, 1965, p. 116.

⁴⁷ Lenin, *Che fare?*, p. 63.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 162.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 115.

⁵⁰ R. Miliband, *Il laburismo. Storia di una politica*, Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 9.

⁵¹ M. Sloman, *Socialising Public Ownership*, London, Palgrave-Macmillan, 1978, pp. 1-19.

lenta transizione legalitaria verso un'economia ampiamente socializzata, che non l'adesione agli ideali della Rivoluzione d'Ottobre dell'anno precedente. E che il Labour scelse deliberatamente di perseguire il raggiungimento del potere politico esprimendo un interesse diretto a «conservare e a favorire le istituzioni governative del paese»⁵² è un dato di fatto, che lo si ritenga un rimprovero o un elogio.

La cittadinanza sociale tra Otto e Novecento è alimentata nel contesto britannico tanto dalla lotta per l'acquisizione di diritti concretamente esercitabili quanto dal riconoscimento da parte delle istituzioni della legittimità di tali diritti. Il conflitto sociale fu tutt'altro che assente⁵³, senza però superare i confini della cornice costituzionale. Per quanto radicale, la rivendicazione di maggiori risorse appannaggio dei gruppi sociali meno privilegiati ha trovato costantemente canali di sbocco non eversivi.

Da una parte, i governi riconoscono generose concessioni per blandire anche gli oppositori più tenaci, e far sì che al conflitto di classe si sostituisca l'impegno interclassista all'integrazione nazionale. Dall'altro, nel socialismo britannico prevale la tendenza a ritenere che «i concetti della giustizia e del diritto trascendano le limitazioni della società nella quale sono applicati»⁵⁴. Questa convergenza dà continuità evolutiva a un sistema politico in cui le divisioni riguardano obiettivi secondari e non i principi fondamentali: pluralità dei partiti e delle ideologie in teoria, «monismo ideologico in pratica»⁵⁵.

Negli stessi anni Trenta, durante i quali la critica alla democrazia capitalistica si fa più aspra e diffusa⁵⁶, tra le fila del laburismo non viene meno l'ancoraggio ai principi del «socialismo liberale», seppure tra evidenti contraddizioni. Anche in questo caso torna utile l'esempio di Laski, in cui la sensibilità etica per la democrazia parlamentare come scelta decisiva di civiltà confligge con le esigenze di una teoria critica di ispirazione marxista, che riduce il governo rappresentativo a sovrastruttura funzionale al mantenimento delle disegualanze di classe⁵⁷.

⁵² K. Middlemas, *Politics in Industrial Society*, London, Andre Deutsch, 1979, p. 168.

⁵³ *Social Conflict and the Political Order in Modern Britain*, edited by J. E. Cronin – J. Schneer, New Brunswick, Croom Helm, 1982.

⁵⁴ H. Laski, *Parliamentary Government in England*, London, George Allen & Unwin, 1968, p. 190. Il giudizio di Laski è un rimprovero, non un elogio.

⁵⁵ Palazzolo, *La libertà alla prova. Stato e società in Laski*, p. 274.

⁵⁶ A. Cassani, *Intellettuale e socialismo nella cultura britannica del XX secolo*, a cura di D. Felice, Bologna, CLUEB, 2003, p. 3.

⁵⁷ Per Laski, nel 1933 è pacifico che i gruppi dominanti «abbandonarono tacitamente lo stato del *laissez-faire* per lo stato del servizio sociale allo scopo di sottrarsi alla discussione del problema centrale del potere economico. Essi adottarono, e cominciarono a pagarne il

Paradossalmente, giova più alle ragioni del riformismo che non a quelle della rivoluzione anche il confronto con il modello sovietico, che funge tanto da pungolo per la sua fama di efficienza produttiva e di organizzazione collettiva delle funzioni sociali⁵⁸, quanto da minaccia per il suo potenziale eversivo. Dopo il '29, a fronte delle élite liberali che perdono fiducia nel mercato e aprono alle politiche sociali, diviene più facile perseguire riforme che modificano gli equilibri economici senza dover sacrificare le garanzie del costituzionalismo consolidato.

Va aggiunto che la tenuta della 'democrazia capitalistica' si spiega solo in parte con la tendenziale affezione interclassista del popolo inglese al governo parlamentare. Soprattutto nei difficili anni Trenta, se le fondamenta del patto sociale ressero fu soprattutto perché la crisi economica in Gran Bretagna fu decisamente più contenuta di quanto non lasci pensare la lettura di *Le strade di Wigan Pier*⁵⁹, pur inesorabilmente veritiera. Sotto il governo nazionale dominato dai *Tories*⁶⁰ (1931-1935), la ripresa dell'occupazione accelerò il passo e i salari reali salirono. Ne trassero vantaggio i conservatori, *magna pars* della maggioranza governativa, che vinsero trionfalmente le elezioni del novembre 1935 a scapito dei liberali, ai quali fu inferto un colpo mortale che pose sostanzialmente fine al sistema tripartitico⁶¹.

4. *Sacrificio, scambio sociale, appartenenza nazionale.*

L'idea che in Gran Bretagna le due guerre abbiano promosso la cittadinanza, e in particolare la cittadinanza sociale, è largamente accolta dalla storiografia. Per fare la guerra occorre il sostegno popolare, che può essere compensato con l'ampliamento dei diritti di cittadinanza. La guerra è un motore di mobilitazione nazionale: lo Stato fa appello alla condivisione dei sacrifici sollecitando il senso di appartenenza alla comunità in pericolo e al tempo stesso promette

prezzo, dei provvedimenti di carattere socialista, evitando di affrontare il problema della proprietà e del controllo del potere economico che sta alla base del problema dell'eguaglianza» (H. Laski, *Democracy in Crisis*, New York, AMS Press, 1969, p. 35). Dove delle due l'una: o i provvedimenti di «carattere socialista» non furono in realtà tali, o il problema dell'eguaglianza non venne del tutto eluso, seppure entro certi limiti e *oborto collo*.

⁵⁸ Cassani, *Intellettuali e socialismo nella cultura britannica del XX secolo*, pp. 3 e sgg.

⁵⁹ La prima edizione del libro di Orwell fu pubblicata da Victor Gollancz nel 1937 e inserita dall'editore nel circuito del Left Book Club, molto popolare in quegli anni.

⁶⁰ P. Williamson, *National Crisis and National Government (1926-1932)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁶¹ J. C. Robertson, *The British General Election of 1935*, «Journal of Contemporary History», IX (Jan. 1974), 1, pp. 149-164.

di contraccambiare la sofferenza con una maggiore condivisione delle risorse materiali e culturali, per l'oggi e soprattutto per il domani⁶². In sostanza si tratta del dispositivo del *protego ergo obligo* traslato all'altezza di un *do ut des* che non si limita a offrire la sicurezza individuale propria del contratto sociale liberale in cambio dell'obbedienza alle leggi. La cittadinanza sociale post-bellica dà di più perché lo Stato ha chiesto di più; e viceversa, nel senso che le privazioni patite dai ceti subalterni accrescono l'intensità dell'aspirazione a una società più egualitaria. Occorre aggiungere che non si tratta di un 'sinalagma sociale' che trova applicazione generalizzata. Basta ad esempio confrontare il caso britannico con quello francese nel primo dopoguerra. Benché i governi di Gran Bretagna e Francia fossero mossi dallo stesso obiettivo, vale a dire la preservazione della struttura economica e sociale capitalistica di fronte al rischio di una rivoluzione imminente, essi adottarono strategie di contenimento affatto diverse. Il governo francese non aveva un programma efficace di riforma sociale, ed escluse la classe lavoratrice della vita politica nazionale. Viceversa, come si è visto, il governo di Londra confermò e consolidò la legislazione che ampliava il perimetro della cittadinanza⁶³.

Lo scambio tra impegno al servizio dello Stato in guerra e nuovo contratto incentrato sulla promozione di maggiore eguaglianza sostanziale per il tempo di pace, combina e mescola motivazioni ideali – difficile stabilire quanto spontanee e quanto indotte – e interessi materiali⁶⁴. L'affievolirsi dell'attitudine a preferire il «voluntarist model» al «Jacobinism» nel sentire diffuso della *working class* coincide con l'adesione di buona parte del socialismo inglese all'ideologia patriottica. Se si guarda alla traiettoria del Labour Party, è evidente la tendenza a identificare in un unico progetto politico le aspirazioni della *working class* alla giustizia sociale con l'idea di una nazione vittoriosa che assume il controllo del proprio destino. La «socializzazione della nazione», ha sostenuto lo storico Edward H. Carr, «ha il suo corollario naturale nella nazionalizzazione del socialismo»⁶⁵. È difficilmente contestabile che la connessione tra socialismo e patriottismo ebbe il suo peso

⁶² Come ha scritto Anthony Giddens: la «guerra contribuì ad infrangere alcune tradizionali fonti di resistenza al cambiamento sociale. Ma i governi avevano anche bisogno del sostegno della popolazione agli obiettivi nazionali; i nuovi cittadini divennero carne da cannone sui campi di battaglia d'Europa» (*Class Division, Class Conflict and Citizenship Rights*, in Id., *Profiles and Critiques in Social Theory*, London, Macmillan, 1982, pp. 171-172).

⁶³ D. Gallie, *Social Inequality and Class Radicalism in France and Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 237-240.

⁶⁴ W. K. Hancock – M. M. Gowing, *British War Economy*, London, Her Majesty's Stationery Office, 1953, p. 541.

⁶⁵ E. H. Carr, *Nationalism and After*, London, Macmillan, 1945, p. 19.

nell'agevolare la vittoria laburista del '45. Ed è altrettanto comprovato che la determinazione con cui il governo Attlee tentò di difendere lo *status* di grande potenza, in realtà irrimediabilmente perduto, fu in sintonia con gli umori e le aspettative dei suoi sostenitori⁶⁶. Il quadro della combinazione tra cittadinanza sociale e patriottismo bellico sarebbe incompleto e a tinte troppo rosee se non si facesse cenno alla dinamica disciplinatrice ed escludente connessa a tale combinazione. La costruzione di un discorso comunitario che si regge sulla retorica dell'«eguaglianza di sacrificio» conferma la coincidenza a specchio tra i confini della nazione (in armi) e il perimetro della cittadinanza. In più, di fronte alla guerra, l'identità nazionale si definisce intorno alla distinzione tra buoni cittadini responsabili e «community-oriented» e «anti-cittadini», discriminare arbitrario che è anticamera evidente di discriminazioni e privazione di diritti⁶⁷.

Il cemento usato per edificare il *Welfare State* post-bellico non è dissimile da quello che ha contribuito alla tenuta sociale durante la guerra. Dal 1945, nel giro di una legislatura, la cambiale risarcitoria venne onorata dal governo laburista confermando al contempo la stringente dipendenza dei diritti sociali dai doveri di cittadinanza, giusta la convinzione che senza l'assolvimento civico dei doveri la titolarità di diritti (*entitlement*) non ha le gambe per divenire godimento effettivo (*endowment*). Il ricorso all'ingegneria 'planista' e al «managerialismo di governo»⁶⁸ postulava l'imprescindibile reciprocità tra investimento in educazione, benessere e sicurezza sociale – riconosciuti come elementi costitutivi della cittadinanza democratica – e messa a valore efficiente della forza lavoro nazionale indispensabile alla produzione di risorse da redistribuire mediante la leva pubblica. Si trattò di un esperimento che si presta a essere letto con la lente foucaultiana della *governamentalità*⁶⁹. Va aggiunto e precisato che a dare un contributo decisivo alla definizione del quadro concettuale e degli strumenti operativi utili a conferire concretezza sostanziale alla cittadinanza sociale furono riformatori – un nome tra tutti: William H. Beveridge⁷⁰ – animati da una

⁶⁶ K. O. Morgan, *Labour in Power 1941-1945*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 327.

⁶⁷ S. O. Rose, *Which People's War. National Identity and Citizenship in Wartime Britain 1939-1945*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 106.

⁶⁸ B. Settis, *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*, Bologna, il Mulino, 2016, p. 127.

⁶⁹ M. Foucault, *Biopolitica e liberalismo*, Milano, Medusa, 2001, p. 153.

⁷⁰ Sul punto, mi permetto di rinviare a C. Calabrò, *William H. Beveridge e la costruzione della cittadinanza sociale in Inghilterra*, in *Libertà uguaglianza democrazia nel pensiero politico europeo (XVI-XXI secolo)*, a cura di R. Bufano, Lecce, Milella, 2018, pp. 217-232.

duplice ispirazione: preservare l'ordine liberale e consentire una effettiva emancipazione delle classi subalterne tramite l'acquisizione di una terza generazione di diritti, aggiuntiva e non alternativa ai diritti civili e politici. Due finalità oggettivamente in tensione, in quanto sottese da logiche funzionali opposte: il mantenimento della struttura di classe conforme all'economia di mercato e la riduzione delle diseguaglianze. Com'è noto, si tratta del conflitto tra *opposing principles* che secondo Thomas H. Marshall è alla base delle moderne società industriali e che è al centro delle sue riflessioni su *Citizenship and Social Class*.

La prospettiva marshalliana che vede la cittadinanza moderna dispiegarsi lungo tre tappe non è priva di precedenti. Sebbene appena accennata, la si ritrova ad esempio in una serie di conferenze tenute negli Stati Uniti da Leonard T. Hobhouse nel 1911, e successivamente pubblicate nel volume *Social Evolution and Political Theory* del 1928. Tuttavia, quando Hobhouse allude alla «responsabilità dello Stato verso l'individuo» e al «dovere (...) della comunità di fornire il minimo strettamente necessario a una vita indipendente»⁷¹, egli interpreta i diritti sociali come passaggio evolutivo coerente con il contrattualismo liberale: i diritti sociali sarebbero una estensione a tutti i cittadini della logica dei diritti civili realizzata grazie all'intervento dello Stato divenuto democratico. Viceversa, per Marshall la cittadinanza sociale è un'interferenza correttiva del principio di giustizia sociale nei confronti del sistema di classe capitalistico, il quale riposa sulla logica del contratto tra «unità indipendenti»: diritti sociali e diritti civili rispondono a finalità diverse ma non incompatibili. D'altro canto, la cittadinanza sociale non è in grado di sopprimere le diseguaglianze. Marshall respinge l'idea dei fabiani e dei socialisti parlamentari secondo cui in definitiva i diritti sociali sono destinati a minare i principi capitalistici dell'organizzazione sociale. Tutt'al più, e non è poco, essi tendono a «modificare la struttura della disuguaglianza sociale», mediante un «generale arricchimento della sostanza concreta della vita civile», ovvero, in termini meno astratti, tramite «una riduzione generale del rischio e dell'incertezza, un livellamento tra più fortunati e meno fortunati, in tutti i settori»⁷². Ma quali sono state le condizioni storiche e ideologiche che hanno reso possibile il compromesso tra mercato e cittadinanza sociale? La risposta a questa domanda può consentire di inquadrare correttamente le posizioni di Marshall, contestualizzandole.

⁷¹ L. T. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory*, New York, Columbia University Press, 1928, pp. 184 e 175.

⁷² T. H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di S. Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 59.

Cittadinanza e classe sociale riposa su un'ambiguità di fondo, di cui in realtà Marshall è più vittima che artefice. Una delle accuse rivolte al sociologo inglese è stata in effetti quella di spacciare un'approssimativa ricognizione storica per una legge generale dell'evoluzione sociale in Occidente. A ben vedere, Marshall è in proposito tutt'altro che ambiguo. In apertura delle conferenze poi confluite nella sua opera più famosa⁷³, egli premette che nel proporre «di dividere la cittadinanza in tre parti» la sua analisi è stata dettata «dalla storia ancor più chiaramente che dalla logica»⁷⁴. E la storia cui si riferisce è innegabilmente la vicenda inglese tra XVIII e XX secolo.

Agli occhi di Marshall, il varo di uno Stato sociale democratico improntato a una logica universalistica compatibile con l'economia di mercato non costituisce in Gran Bretagna una riforma *ab imis* della cittadinanza, bensì il consolidamento di un sistema le cui premesse sono maturate in una dinamica di lungo periodo. Il secondo dopoguerra presenta le condizioni per riprendere il filo mai spezzato di una storia incoraggiante: condizioni strutturali, politiche e culturali. La ricostruzione post-bellica è in effetti terreno fertile per favorire e legittimare ulteriormente l'estensione dei poteri e delle funzioni del governo: con l'obiettivo di realizzare un piano⁷⁵ in grado di coniugare scopi produttivi e finalità protettive, investimenti e redistribuzione. Per dirla in estrema sintesi, la congiuntura tra Piano Marshall⁷⁶ e governo Attlee⁷⁷ fornisce la combinazione ideale per dare gambe e testa al compromesso socialdemocratico in versione britannica, che beneficerà di un ampio consenso *bipartisan*, riassunto con la formula del *Butskellism*⁷⁸. E non sembra così infondata la retrodatazione delle premesse del *Butskellism* evocata da Marshall quando segnala che: «sul finire del secolo diciannovesimo si è sviluppato un interesse crescente per l'uguaglianza come principio di giustizia sociale e come presa di coscienza del fatto che l'uguaglianza nella titolarità dei diritti non bastava»⁷⁹.

⁷³ Si tratta delle prestigiose Conferenze Marshall, tenute a Cambridge nel 1949.

⁷⁴ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 12.

⁷⁵ J. Tomlinson, *Planning: Debate and Policy in the 1940s*, «Twentieth Century British History», III (1992), 1, pp. 154-174.

⁷⁶ M. J. Hogan, *The Marshall Plan. America, Britain and the Reconstruction of Western Europe, 1947-1952*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

⁷⁷ J. Tomlinson, *Democratic Socialism and Economic Policy: the Attlee Years, 1945-1951*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

⁷⁸ Dai nomi di Richard A. Butler (cancelliere dello Scacchiere conservatore negli anni 1951-55) e Hugh N. Gaitskell (cancelliere dello scacchiere laburista negli anni 1950-51).

⁷⁹ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 42.

Una delle critiche mosse a Marshall ha riguardato la presunta elisione del momento del conflitto nella rappresentazione del quadro evolutivo culminato con il riconoscimento dei diritti sociali⁸⁰. Sicuramente l'ottimismo del presente è proiettato nella lettura marshalliana sulle vicende del passato, e tende a semplificarle, anche se non si tratta di un ottimismo così irenico da far crollare la consapevolezza che fin dall'Ottocento «la cittadinanza e la classe capitalistica si sono trovate in guerra tra loro»⁸¹. Il punto è che per Marshall il conflitto è stato depotenziato a «disaccordo»⁸² all'interno della dimensione istituzionalizzata della «cittadinanza industriale»⁸³, maturata attraverso le lotte sindacali e che, nella contingenza storica in cui scrive, sembra consentire il consolidamento di una dialettica virtuosa tra capitale e lavoro, sorretta da una cultura condivisa⁸⁴.

Quello della cultura condivisa è un punto problematico, su cui è bene soffermarsi. Marshall afferma che condizione necessaria della cittadinanza è una «percezione diretta dell'appartenenza alla comunità che sia fondata sulla fedeltà a una civiltà comune»⁸⁵. È stato correttamente notato come la storiografia successiva a Marshall abbia messo in dubbio l'attendibilità della sua analisi relativa allo sviluppo della comunità nazionale inglese – e a maggior ragione di quella britannica – dal XVIII al XX secolo⁸⁶. Con l'avvento della produzione capitalistica i legami tradizionali furono divelti, e l'atteggiamento nei confronti delle istituzioni da parte del 'popolo' che andava costituendo la forza lavoro salariata di fabbrica fu pervaso da disaffezione civica e risentimento di classe⁸⁷: non integrazione, dunque, quanto contrap-

⁸⁰ Giddens, *Class Division, Class Conflict and Citizenship Rights*, pp. 171-173.

⁸¹ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 32.

⁸² T. H. Marshall, *La natura del conflitto di classe*, in Id., *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di P. Maranini, Torino, Utet, 1976, p. 127.

⁸³ Riprendendo Marshall, Ralph Dahrendorf insisterà sull'idea che «l'isolamento istituzionale del conflitto di classe» mediante dispositivi di «democrazia industriale» contribuì a sostenere quella cooperazione tra le classi che sembrò poter costituire il motore dello sviluppo nell'epoca del fordismo trionfante (*Classi e conflitti di classe nella società industriale avanzata*, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 401 e sgg.).

⁸⁴ Marshall considera la «cittadinanza industriale» fondamentale per rinvigorire il sentimento di «fedeltà» alla «comunità nazionale». La partecipazione democratica decentrata, «verso la comunità locale e specialmente verso il gruppo di lavoro» può essere utile allo «sviluppo di fedeltà più ristrette», ritenute non in contrasto ma complementari e sussidiarie rispetto alla fedeltà nazionale (*Cittadinanza e classe sociale*, p. 84).

⁸⁵ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁶ J. M. Barbalet, *Cittadinanza. Diritto conflitto e disuguaglianza sociale*, a cura di D. Zolo, Padova, Liviana, 1992, p. 128.

⁸⁷ R. Bendix, *Lavoro e autorità nell'industria*, Milano, ETAS, 1973, pp. 34-99.

posizione. In realtà, è vero che Marshall individua a partire del Settecento un processo di integrazione nazionale nuovo, ma non ne sopravvaluta gli effetti egualitari in senso materiale. Quando afferma che con il riconoscimento dei diritti civili «lo *status differenziato*, legato (...) alla funzione e alla famiglia, veniva sostituito da un unico *status* uniforme della cittadinanza», egli riconosce che tale sostituzione «forniva le basi ugualitarie su cui si poteva edificare la struttura della disuguaglianza»⁸⁸. La cittadinanza civile è stata dunque funzionale al sistema di classe capitalistico, ma Marshall aggiunge che essa ha anche consentito di temperarne le asprezze, creando le condizioni per poter richiedere e acquisire più diritti: dalla contrattazione collettiva all'ampiamiento del suffragio⁸⁹. È stato in virtù della crescita concomitante, dialetticamente progressiva, della civiltà dei diritti e della capacità produttiva dell'economia di mercato, che si sono venute a creare le premesse per il salto di qualità costituito dalla cittadinanza sociale. A partire dalla fine dell'Ottocento, estensione dei diritti e produzione di massa si sono accordati ingenerando una crescente corrispondenza tra vita civile e cultura materiale comune, fenomeno che subisce un'evidente accelerazione nel secondo dopoguerra. La cittadinanza sociale non fa scomparire le disuguaglianze tra le classi, ma ne riduce le differenze in termini di accesso a stili di vita e consumi analoghi. Essa, sostiene Marshall, mise «i meno abbienti in grado di godere di una civiltà materiale che differiva qualitativamente in modo meno marcato da quella dei ricchi di quanto non fosse avvenuto prima»⁹⁰. Ricordare come l'«integrazione sociale» si sia diffusa «dalla sfera del sentimento e del patriottismo a quella del godimento materiale», significa enfatizzare l'importanza della condivisione del benessere nel rinsaldare il nesso tra cittadinanza e appartenenza⁹¹.

Se il culmine della cittadinanza è «la piena appartenenza alla comunità»⁹², il livello di pienezza sarà misurato dal grado di inclusione in un regime condiviso di cultura e benessere che tenda verso la «fusione costante della civiltà di classe in un'unica civiltà nazionale»⁹³.

⁸⁸ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 37.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 37-40.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 49.

⁹¹ L. Baccelli, *Cittadinanza e appartenenza*, in *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, a cura di D. Zolo, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 149.

⁹² Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 10.

⁹³ T. H. Marshall, *Lavoro e ricchezza*, in *Id.*, *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di P. Maranini, Torino, Utet, 1976, p. 187.

La combinazione straordinaria di coesione nazionale, rilancio produttivo, piena occupazione e politiche redistributive di *Welfare* può indurre a intravedere un orizzonte in cui l'edificio sociale non sarà più un «grattacielo», ma «una casa a un piano sormontata da una torretta architettonicamente priva di senso»; una casa dove «gli extra che i ricchi sono ancora in grado di acquistare col denaro non saranno niente di più che fronzoli lussuosi»⁹⁴. Per chi vive da ormai quasi mezzo secolo in una società che ha visto il compromesso socialdemocratico prima scricchiolare e poi disgregarsi con lenta inesorabilità, previsioni del genere risultano di disarmante ingenuità. Occorre però aggiungere che le riflessioni di Marshall sono più complesse e lineari di quanto non si creda. Egli non abbandona mai l'idea che la contraddizione tra cittadinanza e classe sociale sia costitutiva e insuperabile, né che la stessa democrazia post-bellica inglese sia attraversata da conflitti⁹⁵ che, acutizzandosi, finiscano per impedire che «il compromesso possa continuare a funzionare»⁹⁶. Già nel 1949 Marshall vede bene la precarietà del circolo virtuoso tra condizioni economiche e solidarietà sociale. E coglie con acutezza quanto sia rilevante, per alimentare tale circolo, l'equilibrio nel rapporto tra diritti e doveri. A fronte di una dinamica espansiva dei diritti – i «diritti si sono moltiplicati e sono precisi. Ogni individuo sa esattamente ciò che ha diritto di chiedere» – lo statuto dei doveri stabilmente interiorizzati gli appare decisamente più incerto. Le tasse, la scuola, il servizio militare rientrano tra gli obblighi che, in quanto tali, non implicano né garantiscono «nessun sentimento profondo di fedeltà». Ancora più vaghi sono quei doveri riconducibili al «generale obbligo di vivere la vita di un buon cittadino, fornendo tutta la collaborazione possibile al benessere della comunità», entità, riconosce Marshall, così grande da poter far apparire l'obbligo «remoto e irreale»⁹⁷.

Nel 1961, Marshall ritornerà sul punto, rimarcando quanto siano state decisive per il compimento della cittadinanza sociale «le condizioni eco-

⁹⁴ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 61.

⁹⁵ Si può concordare solo in parte con Ralph Dahrendorf, là dove mette in evidenza la mancanza in Marshall di una adeguata teoria del potere che spieghi le origini dei contrasti e dei conflitti. Poiché Marshall, sostiene Dahrendorf, lascia «del tutto impregiudicato il problema del potere (o dell'autorità) e della sua distribuzione sociale», i conflitti e i contrasti di cui parla «assumono essenzialmente la configurazione di fenomeni casuali» (*Classi e conflitti di classe nella società industriale avanzata*, p. 178). In realtà, Marshall, sebbene sprovvisto di una teoria sistematica del potere, è consapevole della costante produzione di asimmetrie di potere generate inevitabilmente dal capitalismo.

⁹⁶ Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, p. 88.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 81-82.

nomiche e sociali emerse dal periodo di sforzo e di resistenza comuni durante la guerra»⁹⁸. Quello sforzo aveva consentito la transizione dalla «società dell'austerità» alla «società opulenta», che, gravida di eccessi e contraddizioni, avrebbe destabilizzato lo Stato sociale e offerto argomenti insidiosi ai suoi detrattori⁹⁹.

⁹⁸ T. H. Marshall, *Lo Stato assistenziale*, in Id., *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di P. Maranini, Torino, Utet, 1976, p. 252.

⁹⁹ Marshall è moralmente severo nel rappresentare uno scenario in cui: «le autolimitazioni all'arricchimento e al consumo competitivo vennero eliminate e si raccontarono storie di stipendi astronomici, di conti spese illimitati e di speculazioni favolose in campo immobiliare (...) I prezzi salirono, le richieste salariali divennero un evento annuale, e l'inflazione tolse parte del valore originario ai benefici assistenziali (...) E in questo quadro di circostanze che i principi fondamentali dello stato assistenziale furono attaccati» (*ibidem*, p. 254).

INDICE DEI NOMI

- Accampo Elinor, 146n
Aglietti Marcella, 51n, 102n
Alas Leopoldo (Clarín), 95n, 96n
Albi Pasqualino, 74n
Alcalà Zamora Niceto, 112
Aldous Richard, 154n
Alfonso XIII, re di Spagna, 77, 107
Aller Domingo Enrique, 95 e n
Álvarez Alonso Clara, 112n
Álvarez Chillida Gonzalo, 111n
Amiel Olivier, 132n
Angelini Giovanna, 56n
Anschütz Gerhard, ix, 29-33, 48
Ansuategui Roig Francisco Javier, 64n, 67n
Antonielli Livio, 104n
Arenal Concepción, 87 e n, 94 e n, 96, 97n
Atherley-Jones Llewellyn, 150n
Attlee Clement, 179, 181
Aubert Paul, 107n
Auclert Hubertine, 146
Aughey Arthur, 149n
Azcuénaga Cavia Maria Carmen, 107n
Aznar Juan Bautista, 111
- Babeuf François-Noël, 123
Bacelli Luca, 183n
Bagatin Pier Luigi, 61n
Bagnoli Paolo, 53n
Balbo Cesare, 53
Balfour Arthur James, 162n
Ballbé Manuel, 103n
- Barbalet Jack, 182n
Barile Paolo, 71n
Barker Ernest, 167n
Barrès Maurice, 135n
Bärsch Claus-Ekkehard, 6n
Belardelli Giovanni, 55n
Belloc Hilaire, 167-169
Bendix Reinhard, 182n
Benhabib Seyla, 18 e n, 44n, 49 e n, 50
Bentham Jeremy, 151
Beramendi Justo G., 103n
Berardi Silvio, 56n
Berenguer Dámaso, 111
Berghahn Volker, 13n
Bertani Agostino, 62
Berti Giuseppe, 55 e n
Bethmann-Hollweg Theobald von, 13, 16
Beveridge William, 64, 130, 131, 166, 179
Beyerle Konrad, 44n
Biagini Eugenio, 154n
Binder Julius, 26
Bismarck Otto von, ix, 2-5, 7, 9n, 12, 14-16
Bisogni Giovanni, 74n
Blackbourn David, 2 e n
Blais Marie-Claude, 119n, 121-123, 125n, 126n, 128n, 129n, 132n
Blake Robert, 149n, 154n
Blanc Louis, 123
Bobbio Norberto, 66n, 164n
Bochenek Valérie, 140n

- Bock Gisela, 144n
 Böckenförde Ernst-Wolfgang, 21n, 49n
 Borsdorf Ulrich, 12n
 Bouglé Celestin, 128n
 Bourgeois Léon, x, xi, 119, 127-129, 132
 Bovero Michelangelo, 66n
 Bovio Gabriele, 61, 62
 Bozzi Aldo, 72, 73
 Bradford Sarah, 152n
 Braun Bernd, 7n
 Breuer Stefan, 11n
 Bruch Michael, 14n
 Bücher Karl, 11 e n
 Butler Richard A., 181n
- Caballero Garrido Ernesto, 107n
 Cabet Étienne, 123
 Cafagna Luciano, 52n
 Cairoli Benedetto, 52, 59
 Calabrò Carmelo, 51n, 67n, 170n, 179n
 Calamandrei Piero, x, 65-68, 71-73, 75 e n, 76
 Cammarano Fulvio, 51, 52n, 59n
 Campanella Federico, 62
 Campanini Giorgio, 69n
 Cánovas del Castillo Antonio, 78, 87
 Cappelletti Mauro, 66n
 Car Ronald, ix, 4n
 Caracciolo Antonio, 19n, 28n, 38n
 Carlyle Thomas, xii, 55, 150, 151 e n, 158 e n
 Carr Edward H., 178 e n
 Carter Matt, 154n, 156n
 Casadei Thomas, 64n, 66n
 Cassani Anselmo, 176n, 177n
 Cassina Cristina, x
 Castelar Emilio, 90-93, 96
 Cattaneo Carlo, ix, 54-58
 Cavallotti Felice, 62
 Chamberlain Joseph, 154n, 162 e n
 Chatriot Alain, 136 e n
 Chesterton Gilbert K., 167-169
 Churchill Winston, 166
 Cialdini Enrico, 84
- Cingari Gaetano, 52n
 Cipolloni Marco, x
 Clarke Peter, 172n
 Clavero Salvador Bartolomé, 103n
 Cobden Richard, 162
 Cohen Yolande, 144-146
 Cole George Douglas Howard, 169 e n, 170 e n
 Coleridge Samuel Taylor, xii, 150, 151 e n
 Collini Stefan, 155n
 Colmeiro Manuel, 90
 Coloma Luis, 98 e n
 Colombo Arturo, 56n
 Comte Auguste, 128
 Conti Fulvio, 56 e n, 57n
 Corcuera Atienza Francisco Javier, 106n
 Corlieu Cécile de, 144
 Cortes Léon, 91n
 Cossutta Marco, 64n
 Costa Andrea, 62
 Costa Joaquin, 81-83, 98, 99 e n, 108
 Costa Pietro, vii e n, viii n, 21n, 52n, 65n, 69n, 73n, 116n, 119n, 127 e n, 128n
 Cova Anne, 137 e n, 138n, 144 e n, 145 e n
- Dahrendorf Ralf, viii n, 71n, 182n, 184n
 D'Alessio Gianfranco, 71n
 D'Azeglio Massimo, 53
 De Boni Claudio, 119n
 Debré Jean-Louis, 140n
 De Federicis Nico, ix, 23n
 De Gasperi Alcide, 69n
 De Gaulle Charles, 130
 De Los Ríos Fernando, 111
 Demarchi Giacomo, x, 104n
 De Nicolò Marco, 52n, 58n, 60 e n, 62n
 De Sanctis Alberto, xi, 154n, 156n, 157n, 163n, 164n
 Deschanel Paul, 138 e n
 De Siervo Ugo, 71n
 Dios Mora Juan de, 84
 Disraeli Benjamin, xii, 151-154, 156, 160-162

- Donzelli Carmine, 110n
 Douglass Frederick, 140n
 Du Bois William E., 140n
 Duby Georges, 145n

 Eccleshall Robert, 149n, 152n
 Eisfeld Rainer, 167n
 Eley Geoff, 2 e n
 Escudero Alday Rafael, 115n

 Fairbairn Brett, 2n
 Falkenhayn Erich von, 13
 Fanello Marcucci Gabriella, 69n
 Faucci Riccardo, 24n
 Fedi Laurent, 128n
 Fernández Riquelme Sergio, 112n
 Fernando VII, re di Spagna, 83
 Ferrajoli Luigi, 76 e n
 Ferrándiz Lozano José, 104n
 Feuchtwanger Edgar Joseph, 8n, 154n
 Fforde Matthew, 161n
 Finlayson Geoffrye, 171 e n, 172n
 Fioravanti Maurizio, 49n, 63n
 Foa Vittorio, 65n
 Foucault Michel, 179n
 Fouillée Alfred, 128 e n
 Fourier Charles, 123
 Frader Laura L., 136n
 Fraenkel Ernst, 34 e n
 Francisci Giulio, 129n
 Fraser Peter, 162n
 Freeden Michael, 150n, 155n, 156n,
 162n, 163n, 165n, 166n, 174n
 Fureix Emmanuel, 137n, 143 e n

 Gaeta Lorenzo, 23n, 27n, 65n
 Gaitskill Hugh N., 181n
 Gall Lothar, 7n
 Galli Carlo, 45n
 Gallie Duncan, 178n
 Gallo Sofia, 59n
 Gambetta Léon, 141
 García Canales Mariano, 107n, 110n
 García Prieto Manuel, 108

 García-Velasco José, 107n
 Garibaldi Giuseppe, ix, 52, 56n
 Garside William R., 171n
 Gascoyne-Cecil Robert, 162n
 Gastaldi Virginio Paolo, 56n, 60
 Gentile Giovanni, 46n
 Gerber Karl Friedrich von, 6-9, 26, 31n
 Gherardi Raffaella, 19n
 Giannelli Andrea, 56n
 Giannini Massimo Severo, 102
 Giddens Anthony, 178n, 182n
 Gierke Otto von, 6-8, 11, 34
 Ginsberg Morris, 155n, 162n
 Gioberti Vincenzo, 52, 53 e n, 55
 Gladstone William Ewart, 154-156, 159,
 161-163
 Gobetti Piero, 65
 Godechot Jacques, 133n
 González Calleja Eduardo, 108n, 114n
 Gordillo Pérez Luis Ignacio, 106n
 Gowing Margaret, 178n
 Gozzi Gustav, 18n, 19n, 22n, 29n, 49 e n
 Gramsci Antonio, 110n
 Grassi Stefano, 75n
 Grawert Rolf, 21n, 22n
 Greco Tommaso, x
 Green Thomas Hill, xii, 154-163, 165
 Greenleaf William Howard, 166n
 Grieco Ruggiero, 72
 Groh Kathrin, 30n
 Grossi Paolo, 63n, 103n
 Guastini Riccardo, 74n
 Guerrieri Sandro, 133n
 Guglielmo II, imperatore tedesco, 7,
 15, 16
 Guillaume Pierre, 131n

 Hancock William Keith, 178n
 Hansen Sebastian, 10n
 Harvie Christopher, 150n
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 35, 42,
 158n
 Heidenheimer Arnold J., 15n
 Heinig Michael, 23n

- Heller Hermann, 26-28, 50
 Hinton James, 172n
 Hobbes Thomas, 124
 Hobhouse Leonard Trelawny, xii, 69,
 154, 155n, 162-164, 180 e n
 Hobsbawm Eric, 165 e n
 Hobson John Atkinson, 155n, 162 e n,
 163 e n
 Hobson Samuel, 169
 Hofmann Hasso, 45n
 Hogan Michael J., 181n
 Hosotte Louis, 135 e n
 Huber Ernst Rudolf, 32 e n
 Hume David, 150, 151n
 Hurst Michael, 162n

 Ihering Rudolf von, 26

 Jabbari Éric, 119n, 130n, 131n
 Jeannesson Stanislas, 129n
 Jefferson Thomas, 169n
 Jellinek Georg, 26, 31
 Jiménez de Asúa Luis, 112, 113n
 Juliá Santos, 112n

 Kant Immanuel, 23
 Kelsen Hans, 26-28, 31, 35 e n, 72
 Keynes John Maynard, 166, 173, 174 e n
 Kieseritzky Wolther von, 14n
 Klosko George, 64n
 Kramnick Isaac, 173n
 Kymlicka Will, 46 e n

 Laband Paul, 26, 31
 Laborde Cécile, 167n
 Laconi Renzo, 73, 74
 Lagrave Michel, 131n
 Lange Friedrich, 9n
 Lanza Andrea, 121n
 La Pira Giorgio, 75 e n
 Larenz Karl, 26, 48
 Laroque Pierre, x, xi, 119, 129-132
 Laski Harold, 170, 172 e n, 173 e n, 176
 e n, 177n

 Lasson Adolf, 26
 La Torre Massimo, 31n
 Le Bon Gustave, 162, 163
 Lecomte Maxime, 139, 142
 Lees Andrew, 15n
 Legien Karl, 2, 3
 Leighton Denys, 154n
 Lemke Thomas, 14n
 Lemmi Adriano, 58, 59n, 62
 Lenci Mauro, ix, 51n, 54n, 67n, 170n
 Lenin, pseudonimo di Vladimir Il'ič
 Ul'janov, 175 e n
 Leone XIII, papa, 91
 Leoni Francesco, 52n
 Le Play Frédéric, 136
 Leroux Pierre, 121 e n, 127, 128
 Litt Theodor, 36 e n
 Lord Salisbury *vedi* Gascoyne-Cecil
 Robert
 Lorente Sariñena Marta, 103n

 Macpherson Crawford Brough, 169n
 Maistre Joseph de, 120 e n
 Mann Thomas, 10n
 Mario Alberto, ix, 51, 52, 55-62
 Marquand David, 165n
 Marshall Thomas Humphrey, vii, 20,
 29, 67 e n, 68n, 149 e n, 180-185
 Martín Martín Sebastián, 104n, 106n,
 107n, 114n, 116n
 Marx Karl, 39, 42, 123
 Mattéi Bruno, 120n
 Mazzini Giuseppe, 54-58
 Mehring Reinhard, 35n, 45n
 Menéndez Alzamora Manuel, 104n
 Menéndez y Pelayo Marcelino, x, 88,
 89n
 Mercadante Francesco, 41n
 Mezzadra Sandro, 34n, 67n, 140n, 149n,
 180n
 Middlemas Keith, 176n
 Miliband Ralph, 175 e n
 Mill John Stuart, ix, 58, 69, 151 e n
 Milliard Victor, 139, 141, 142

- Minguzzi Livio, 5n
 Mirkine-Guetzevich Boris, 114, 115n
 Moggridge Donald E., 171n, 174n
 Molas Battlori Isidre, 107n
 Mommsen Wolfgang J., 27n
 Montanelli Giuseppe, 51, 55
 Montevicchi Federica, 65n
 Morgan Kenneth O., 179n
 Morris William, 166
 Müller Christoph, 30n
 Müller Jan-Werner, 64n
 Müller Sven Oliver, 3n
- Naumann Friedrich, 27 e n, 33, 34 e n, 40, 49
 Neumann Leonard Franz, 27 e n, 49
 Nicholls David, 166n
 Nicholson Peter P., 154n, 155n
 Nicolet Claude, 121n
 Nicoletti Michele, 45n
 Niderberger Andreas, 23n
 Nipperdey Hans Carl, 30n
 Norton Philip, 149n
- Offen Karen, 145 e n
 Orlando Vittorio Emanuele, 65
 Orwell George, 177n
 Ossorio y Gallardo Angé, 111
 O'Sullivan Noël, 149n
- Palacio Morena Juan Ignacio, 105n
 Palazzolo Claudio, 151n, 154n, 172n, 176n
 Palyi Melchior, 40n
 Pantano Edoardo, 62
 Paolo di Tarso, santo, 120n, 121
 Pardo-Bazán Emilia, 90
 Parodi Alexandre, 130
 Parry Jonathan, 154n
 Paster Thomas, 14n
 Pauly Walter, 6 e n
 Pecqueur Costantin, 121 e n
 Peel Robert, 154 e n, 156, 162
 Pelletier Madeleine, 137n, 148 e n
 Penty Arthur, 169 e n
- Pérez Galdós Benito, 83 e n, 85n, 87n, 96-98
 Pérez-Rey Joaquin, 116n
 Perfecto García Miguel Ángel, 105 e n, 109n
 Perrot Michelle, 145n
 Persano Paola, xi, 138n, 146n
 Pescosolido Guido, 24n
 Pettit Philip, 23 e n
 Pic Paul, 136 e n
 Picard Claude-Audrey, 144n
 Pino Giorgio, 64n
 Pinto-Duschinsky Michael, 162n
 Pisacane Carlo, 54 e n
 Pi y Margall Francisco, 90
 Pombeni Paolo, 23n, 69n
 Portinaro Pier Paolo, 45n
 Posada Adolfo, 101 e n, 102, 105 e n, 108, 111 e n, 115
 Preuss Hugo, ix, 8-10, 27, 28n, 30, 33, 34, 49
 Primo de Rivera Miguel, x, 102, 108, 111
 Proudhon Pierre-Joseph, 123
- Quiroga Fernández de Soto Alejandro, 116n
- Rauh Manfred, 1 e n, 2
 Remotti Francesco, 52
 Renaud Hippolyte, 121n
 Renouvier Charles, x, xi, 119, 121-130, 132
 Retallack James, 2n
 Richter Melvin, 154n
 Ridola Paolo, 31n, 37n
 Ridolfi Maurizio, 52n
 Riedel Manfred, 23n
 Ritter Gerhard Albert, 15n, 23n
 Robertson James C., 177n
 Robles Egea Antonio, 104n
 Roche Jules, 142, 143
 Rodotà Stefano, 74n
 Rose Sonya O., 136n, 179n
 Rosenberg Hans, 12n

- Rosselli Carlo, 67
 Rossi Ernesto, 68 e n
 Rousseau Jean-Jacques, 23, 39-42, 124, 169n
 Roussel Nelly, XI, 138n, 146 e n, 147
 Ruffilli Roberto, 68n, 69n
 Ruffini Francesco, 65, 66 e n
 Ruini Meuccio, 70, 71
 Rumi Giorgio, 53n
 Ruocco Giovanni, 138n
 Rusconi Gian Enrico, 29n
 Rusky John, 169n
 Russell Bertrand, 170
- Saffi Aurelio, 62
 Sagasta Práxedes Mateo, 78
 Saint-Simon Claude-Henri de, 54, 122, 123
 Salvati Mariuccia, 74n
 Sanchez Ron José Manuel, 107n
 Sancho IV el Bravo, 90
 Sand George, 120
 Saragat Giuseppe, 65
 Sarmiento Patricio, 87
 Sauquillo Julian, 108n
 Savoia Amedeo, 81, 90
 Say Léon, 140-142
 Scarcelli Ivan, 61n
 Scheidemann Philipp, 1 e n
 Schiera Pierangelo, 29n, 38n, 45n
 Schink Philipp, 23n
 Schmitt Carl, IX, 19n, 20, 26, 28 e n, 29, 32 e n, 33, 35 e n, 38-48
 Schneider Michael, 15n
 Schönhoven Klaus, 12n
 Scirocco Alfonso, 52n, 56n, 60n, 62n
 Scuccimarra Luca, 138n
 Selgas y Carrasco José, 85 e n, 86 e n, 88 e n
 Settis Bruno, 102n, 179n
 Sheerman Barry, 173n
 Simon Jules, 138 e n, 140
 Sloman Martyn, 175n
 Smend Rudolf, IX, 28, 29, 33, 35-38, 48
- Soler Francisco, 100
 Sombart Werner, IX, 10-12
 Sotelo Calvo, 108
 Spadolini Giovanni, 51n
 Spuller Eugène, 138 e n, 141
 Staff Ilse, 30n
 Steinmetz Willibald, 15n
 Sterling John, 151n
 Stinnes Hugo, 2, 3
 Stolleis Michael, 23n, 30n, 49n
 Stone Judith F., 136n
 Suárez Cortina Manuel, 80n
- Tenfelde Klaus, 15n
 Terracini Umberto, 70, 71
 Thoma Richard, IX, 28-33, 40 e n, 43n, 48
 Togliatti Palmiro, 69n
 Tomas y Valiente Francisco, 103n
 Tomlinson Jim, 181n
 Tönnies Ferdinand, IX, 10-12
 Topalov Christian, 136
 Torp Cornelius, 3n
 Tupini Umberto, 72, 73
 Türk Klaus, 14n
 Tyler Colin, 154n, 156n
- Ugarte Antonio, 83
 Urbinati Nadia, 74n
- Valera Juan, 95, 98 e n
 Vane Henry, 157n
 Vanni Isabella, 127 e n
 Vantin Serena, 64n
 Vázquez Alonso Victor Javier, 106n
 Viera Federico, 96
 Viviani René Raphaël, 135
 Vollert Michael P., 13n
 Voltaire, pseudonimo di François-Marie Arouet, 150, 151n
- Waibel Violetta, 23n
 Waldeck Benedikt, 5 e n
 Webb Beatrice, 169 e n, 170n

- Webb Sidney James, 169 e n, 170n
Weber Max, ix, 8-10, 24 e n, 29 e n, 34
Wehler-Hans Ulrich, 2 e n, 8n
Weiler Peter, 150n, 162n
Wempe Ben, 154n
White Mario Jessie, 56n
Williamson Philip, 177n
Winch Donald, 174n
Woodward Ernest Llewellyn, 153n
Yeo Stephen, 172n
Zagrebelsky Gustavo, 7n, 36n, 75 e n,
76 e n
Zanta Léontine, 144
Ziemann Benjamin, 3n
Zolo Danilo, viii, 182n, 183n
Zugasti Julián, 83-85
Zunino Pier Giorgio, 69n

