

FILOSOFIA
DEI DIRITTI
UMANI
PHILOSOPHY
OF HUMAN
RIGHTS



COMITATO SCIENTIFICO

Giuseppe Acocella

Professore Emerito, già Ordinario di Filosofia del Diritto e di Teoria generale del diritto
Università di Napoli "Federico II"

Piero Bellini

Accademico dei Lincei
Professore Emerito, già Ordinario di Diritto Canonico
Università di Roma "La Sapienza"

Enrico Berti

Accademico dei Lincei
Professore Emerito, già direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova

Alberto Buela Lamas

Filosofo argentino, Professore di filosofia
Università Tecnologica Nazionale
Università di Barcellona

Luciano Canfora

Professore Emerito, già Ordinario di Scienze dell'antichità e del tardoantico
Università di Bari "Aldo Moro"

Giuseppe Cantillo

Professore Emerito, già Ordinario di Filosofia,
Università di Napoli "Federico II"

Gaetano Carcaterra

Professore Emerito, già Ordinario di Filosofia del diritto
Università di Roma "La Sapienza"

Francesco Paolo Casavola

Presidente Emerito della Corte Costituzionale
Professore Università Suor Orsola Benincasa

Jean-Luc Chabot

Maître de conférences, puis Professeur en science politique à l'Université des sciences sociales de Grenoble II "Mendès France"

† **Amedeo G. Conte**

Accademico dei Lincei, già Ordinario di Filosofia del Diritto
Università di Padova

Marco Cossutta

Professore di Filosofia del Diritto
Università degli Studi di Trieste

DIRETTORI

Luisa Avitabile

Università «La Sapienza» di Roma

† **Gino Capozzi**

Università «Federico II» di Napoli

Laura Zavatta

Dipartimento DEMM
Università degli Studi del Sannio

ISSN: 1129-972X

Autorizzazione Tribunale di Napoli n. 5051
Per contatti con la redazione rivolgersi al seguente indirizzo:
rocco_cantelmo@hotmail.com

Tullio D'Aponte

Professore Emerito, già Ordinario di Geografia Economica e Politica
Università di Napoli "Federico II"

Lorenzo d'Avack

Professore Emerito, già Ordinario di Filosofia del Diritto
Università di Roma "Roma Tre"

Francesco Di Donato

Professore di Storia delle Istituzioni Politiche
Dipartimento di Scienze politiche
Università di Napoli "Federico II"

Biagio Grasso

Professore Emerito, già Ordinario di Diritto Privato
Università di Napoli "Federico II"

Bruno Jossa

Professore Emerito, già Ordinario di Economia politica
Università di Napoli "Federico II"

Luigi Labruna

Membro del Consiglio scientifico del C.N.R.

† **Álvaro B. Marquez Fernandez**

Professore di Scienze Economiche e Sociali
Università di Zulia

Vittorio Mathieu

Vicepresidente del Consiglio Esecutivo dell'UNESCO
Università di Torino

Pietro Perlingieri

Professore Emerito, già Ordinario di Diritto Privato. Fondatore della Società italiana degli studiosi del Diritto civile (SISDIC)

Otto Pfersmann

Directeur d'études de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris
Centre d'Études des Normes Juridiques (CENJ)
Università Parigi I - "Pantheon Sorbonne"

Francesco Riccobono

Professore di Filosofia del Diritto Dipartimento di Giurisprudenza
Università di Napoli "Federico II"

COMITATO EDITORIALE

Coordinatori editoriali

Rocco Cantelmo

Vincenzo D'Errico (resp.)

Grafica

Raffaele Villanova

Redazione

Vincenzo Rapone (red. Capo)

Antonio Amalfitano

Gianpaolo Bartoli

Giacomo Fiscarelli

Ciro Palumbo

Enrico Riccio

Giovanni Ricci

Antonio Scaramozza

Sonia Scognamiglio

Laurent Trigeaud

Amedeo Visconti

Bruno Romano

Professore Emerito, già Ordinario di Filosofia del Diritto
Università di Roma "La Sapienza"

Jean-Christophe Saint-Pau

Professore di Droit privé et sciences criminelles.
Doyen, Faculté de droit et science politique
Università di Bordeaux

Ernesto Ugo Savona

Direttore del Centro Transcrime
Membro dell'Expert Group on Policy Needs for Data on Crime e dell'Expert Group su Firearms

Alberto Scerbo

Professore di Filosofia del Diritto
Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia
Università di Catanzaro "Magna Graecia"

Herbert Schambeck

Professore Emerito, già Ordinario di Diritto Pubblico
Presidente Emerito del Parlamento Austriaco
Università di Linz

Michele Scudiero

Preside Emerito della Facoltà di Giurisprudenza
Università di Napoli "Federico II"

Jean-Marc Trigeaud

Professore di diritto privato, Direttore del Centre de philosophie du droit - Université de Bordeaux e della Bibliothèque de philosophie comparée
Università di Bordeaux

Patrick Valdrini

Pro-Rettore della Pontificia Università Lateranense
Professore di Diritto canonico
Università di Napoli "Federico II"

Klaus Volk

Professore di Filosofia del diritto
già Preside della Facoltà di Giurisprudenza
Università di Monaco "Ludwig Maximilians"

Yves Charles Zarka

Professore di Filosofia politica
Università di Parigi - "Descartes Sorbonne"
Direttore del "Centre Thomas Hobbes" e della rivista "Cités"

Segreteria di Redazione

Francesca R. Lenzi

Direzione della Segreteria

Immacolata Di Ieso

Corrispondenti Nord-Sud

Giampaolo M. Azzoni

Adolfo S. Spadoni

Corrispondenti Sud-Nord

Antonio Schiavone

Alessio Viola

* Per contatti con la redazione rivolgersi al seguente indirizzo:
rocco_cantelmo@hotmail.com

FILOSOFIA
DEI DIRITTI
UMANI
PHILOSOPHY
OF HUMAN
RIGHTS

64
An. XXIV
PERIODICO SEMESTRALE
Lug-Dic 2022 - Volume II



Anno 2022
Semestre II


aracne

Fascicolo 64
Volume II

Editore



via Colle Fiorito, 2

00045 Genzano di Roma (RM)

Copyright © MMXXIII

ISBN 979-12-218-0673-1

ISSN: 1129-972x

Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 5051

Per ordini

Abbonamento annuo per l'Italia 65,00 euro

Abbonamento annuo per l'Estero 100,00 euro

Abbonamento benemerito 200,00 euro

Modalità di pagamento

Bonifico bancario intestato a:

Adiuvare S.r.l.

IBAN: IT 57 B 07092 38900 000001004504

Causale: abbonamento Filosofia dei diritti umani

Philosophy of Human Rights

I collaboratori sono pregati di inviare saggi o scritti inediti, o anche relazioni tenute ai convegni che non siano altrimenti pubblicati. Gli estratti saranno forniti solo su richiesta e a pagamento.

La Rivista si riserva il diritto dell'esclusiva dei titoli pubblicati per il periodo di un anno.

Sommario

1. **Editoriale**
Un partito della pace, contrapposto al partito della guerra 4

2. **Analisi**
Francesco Di Donato
*Scienza, religione, diritto e politica nell'inquieta riflessione di Hans Kelsen
A proposito di un'opera postuma* 9

3. **Saggi**
Ciro Palumbo
*Interiorità ed esteriorità nel linguaggio giuridico.
Uno studio con von Humboldt su persona, personalità e diritto* 31
Costanza Ciscato
L'autonomizzazione di Moro e la crisi del doroteismo. Due lettere inedite. 39

4. **Argomenti**
Leone Melillo
Carlo Pisacane, pedagogista del Risorgimento 56

5. **Opinioni**
Laura Zavatta
L'irrazionalismo giuridico e un inatteso incitamento alla pace: Stirner e Nietzsche. 65

6. **Note a sentenza**
Rocco Cantelmo
Diritto alla libertà: godimento e limitazioni di un diritto fondamentale 75

7. **Libri e Riviste**
Gennaro Salzano
*Renato Moro, Storia di una maestra del Sud che fu la madre di Aldo Moro,
Bompiani/Giunti Editore, Firenze, 2022, pp. 312* 81

8. **Rassegna Stampa**
Vincenzo D'Errico
Un anno in nome dei diritti e della pace 85

Un partito della pace, contrapposto al partito della guerra Originali percorsi del pensiero filosofico-giuridico e storico-politico

Mahsa Amini

La seconda metà del 2022 ha visto il drammatico proseguimento della guerra in Ucraina, un coro di polemiche sul mancato rispetto dei diritti umani in Qatar che hanno accompagnato i mondiali di calcio nel paese arabo, le manifestazioni di protesta in Iran dopo la morte della giovane Mahsa Amini, così come viene messo in luce nella Rassegna stampa. La realtà ci induce a constatare che, come affermato dall'ex Presidente Barack Obama: "Sotto ogni punto di vista, il 2022 è stato un anno storico, con i valori democratici sotto attacco in tutto il mondo". Sono avvenute gravi violazioni dei diritti umani in vari paesi: in Ucraina, Iran, Etiopia, Afghanistan, Myanmar, Cina e in molti altri luoghi. Le crescenti divisioni geopolitiche non possono che provocare generale allarme, in quanto inducono a pensare che il mondo nel suo complesso posi sempre meno su fondamenta comuni. Per giunta viviamo in uno stato di crisi continue, multiple: pandemia, cambiamenti climatici, inflazione, guerra, crisi energetica. "Con il Green Deal europeo, l'UE ha fissato obiettivi ambiziosi per affrontare le cause di queste crisi: trasformare i nostri sistemi energetici, ridurre la nostra dipendenza dai combustibili fossili, investire in fonti energetiche pulite e rinnovabili, ripristinare la natura e rafforzare la circolarità nella nostra economia, garantendo al contempo una transizione giusta in cui sosteniamo le persone più colpite.

La transizione necessaria non sarà facile: richiederà tempo e denaro. Tuttavia, con queste molteplici crisi che hanno ripercussioni su di noi, che si tratti di carenze

energetiche, eventi meteorologici estremi o aumento dell'inflazione, non abbiamo altra scelta se non quella di agire con urgenza. E le nostre azioni, decisioni e politiche dovrebbero cercare di realizzare un futuro sostenibile. L'inerzia è sempre più irresponsabile, sostiene Hans Bruyninckx, Direttore esecutivo dell'AEA, più costosa dell'azione ed eticamente inaccettabile".

È un momento epocale drammatico in cui, da molti punti di vista, i diritti umani vengono violati in uno scenario mondiale che sembra paralizzato nell'incapacità di risolvere le sue sempre più complesse problematiche, invischiato in una pericolosa escalation di conflittualità tra superpotenze. Per uscirne dobbiamo rimettere "in primo piano quello che unisce tutti noi, gli oltre 8 miliardi di persone e i 193 membri delle Nazioni Unite". E per farlo "è bene tornare con la memoria a 75 anni fa". Nel 2023 ricorrerà il 75° anniversario della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e, come afferma Josep Borrell, "dobbiamo essere più proattivi nel difendere tali diritti".

Un valido aiuto può giungere da una riflessione filosofico-giuridica e storico-politica instancabile – come si propone di fare la nostra rivista – che non si lascia intimidire dalla complessità degli eventi e che focalizza la sua attenzione sull'originalità di pensatori e tesi che hanno contribuito nel passato a dare una svolta teorica e politica alla nostra complessa vita sociale.

La storia di un libro – l'ultimo di Kelsen –, intitolato *Religione secolare. Una polemica*

Hans Kelsen

contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni", è l'oggetto della magistrale analisi di Di Donato, con cui si apre questo secondo volume del 2022 della nostra rivista. Il testo kelseniano pubblicato postumo rimane ancora nell'ombra del mistero, mentre può certamente essere d'aiuto per ricostruire la genesi del pensiero filosofico e giuridico del pensatore di Praga, la sua "visione del mondo", la sua questione sui problemi legati alla sfera soprannaturale, i problemi fondamentali della civiltà occidentale, oggi così travagliata, su cui è fondamentale riflettere.

Ogni tentativo di attribuire alla scienza il carattere di una religione per Kelsen "non è soltanto un paradosso; è un pericoloso tentativo di occultare la differenza tra la religione e una scienza areligiosa". Questa differenza va, secondo Kelsen – come scrive Di Donato – assolutamente mantenuta poiché dalla confusione dei due piani deriverebbero conseguenze distruttive per la struttura della moderna società. È sembrato dunque necessario per il filosofo e giurista di Praga, intraprendere una laboriosa confutazione di opere, sviluppata infatti in quasi-quattrocento pagine, che, esplicitamente o implicitamente, avvaloravano l'idea della "religione secolare".

The new Science of Politics

L'ispirazione di scriverla venne ad Hans Kelsen in occasione della pubblicazione di un testo di Éric Voegelin intitolato *The new Science of Politics*. Voegelin era stato suo allievo, un allievo profondamente cattolico, *sui generis*, ben presto distaccatosi dall'insegnamento del maestro. Questo libro, scrive Kelsen, "è rivolto contro il recente tentativo, operato da diversi autori, di interpretare come teologia mascherata o snaturata, a dispetto della loro dichiarata tendenza antiteologica, le più importanti opere della filosofia sociale della modernità (in particolare le opere di filosofia della storia), e di considerare certe ideo-

logie politiche del nostro tempo come delle 'religioni secolari'. Questo tentativo si spinge fino al punto di identificare la natura della modernità, e in particolare l'elemento più caratteristico di essa, lo scientismo, con lo gnosticismo, stigmatizzato come falsa religione, come eresia".

Il punto fondamentale di tutta la costruzione kelseniana, sostiene Di Donato, si basa su un'idea di chiara derivazione lucreziana che la filosofia moderna costituisca il più ampio, sistematico e profondo tentativo di emancipare il pensiero umano dalla sudditanza nei confronti della religione e della teologia. "Conseguentemente, ai suoi occhi tutta la scienza moderna non è altro che il risultato dell'espulsione della metafisica – e con essa della religione e della teologia – dalla sfera del discorso scientifico (e quindi, a seguire, politico)". La società moderna è fondata sullo spirito scientifico e non su quello religioso, e "tra la teologia cristiana, fondata sulla Rivelazione, e la mentalità scientifica, fondata sul criterio della sperimentazione razionale, non può esserci alcun punto d'incontro. Al contrario, tra i due piani esiste una radicale e irriducibile incompatibilità".

Ecco allora qual è, in tutta la sua semplicità, il punto di partenza del ragionamento kelseniano, che è anche la sua implicita conclusione: "Lo sviluppo della scienza moderna è il risultato della sua emancipazione dalla religione e dalla teologia. Questa emancipazione è particolarmente importante per le scienze sociali, e soprattutto per le scienze storiche. In queste aree del pensiero, infatti, la teologia si pone al servizio di specifici interessi politici, e l'assoggettamento a essa non è compatibile con una scienza della società e della storia che voglia essere oggettiva".

Kelsen persegue con estrema precisione il suo obiettivo consistente nella dimostrazione dell'impossibilità d'identificare la religione con i movimenti filosofici, politici

Asse Platone-Agostino-Hegel

e culturali. "Così egli riesce a smantellare una per una – e con la più grande efficacia – tutte le costruzioni teoriche che affermano l'idea di una religione secolare.

L'asse Platone-Agostino-Hegel (non a caso Voegelin considerava queste tre filosofie come le sole vere rivoluzioni nella storia del pensiero) era a giudizio di Kelsen letale, mentre, al contrario, la linea teoretica Hobbes-Hume-Philosophes illuministi-Comte-Marx-Nietzsche era in grado di garantire un fondamento epistemologico molto più solido e produttivo per la vita individuale".

Spinoza

Nell'ambito del pensiero moderno avrebbe luogo, dunque, un processo di radicalizzazione, iniziato con Spinoza, e che, in primo luogo, è di opposizione alla religione, intesa come credenza. La scienza è votata a scoprire i segreti della natura. Ma quest'ultima, sostiene Kelsen, non è depositaria di veri misteri: "Mistero vi è, nella natura, soltanto per coloro che dietro la natura immaginano qualcosa di sovrannaturale. Infatti, 'mistero' significa qualcosa che non può essere spiegato, qualcosa che va al di là della comprensione umana, poiché è emanazione di un altro mondo, sovrannaturale e perciò sacro. Vi sono indubbiamente, e sempre vi saranno, fatti che non sono spiegati dalla scienza. Ma un uomo di scienza, quantunque sia del tutto consapevole di questi limiti della scienza, non sopprimerà mai che dietro questi fatti vi siano forze sovrannaturali". Se si considera vera la "verità" ultima propria della fede, la scienza non potrà che esserne squalificata, e ciò non potrà che annientare contemporaneamente l'intera civilizzazione fondata sul metodo scientifico, con il pericolo concreto di tornare in un Medio Evo dello spirito e ricadere nelle tenebre senz'altra via d'uscita. Secondo Kelsen questa è "la più disastrosa conseguenza del tentativo di trovare implicazioni teologiche nelle manifestazioni caratteristiche della civiltà moderna".

Per tutta la vita, com'è noto, il filosofo e giurista austriaco si sforzò di conferire al diritto lo statuto di una scienza autonoma e "pura". Sarebbe stato un beffardo paradosso se, "mentre il suo sforzo si protendeva nella direzione di edificare il diritto come disciplina scientifica autonoma, l'intera città della scienza fosse stata messa a fuoco, saccheggiata e divorata dalle fiamme".

Kelsen tuttavia nel 1964, per varie ragioni spiegate dall'Autore, decise di ritirare le bozze ormai definitive del suo libro, quando era già pronto per essere pubblicato. Solo nel 2012 lo Hans Kelsen-Institut di Vienna ha dato alle stampe l'ultima grande opera di Kelsen, *Secular Religion*, pubblicata poi nel 2014 in edizione italiana.

È di particolare interesse il pensiero di von Humboldt, trattato nel saggio di Palumbo, per le sue riflessioni sul fenomeno della giuridicità, fenomeno unicamente umano, in cui il legame tra persona, personalità e Stato consente di riflettere sul fondamento di un ordinamento giuridico e della legge istituita, tra la non integrale sondabilità delle singole individualità, ovvero l'interiorità, e le dimensioni che la pongono in rapporto col mondo, ovvero l'esteriorità. "Alcuni temi ed istituti classici della giuridicità, come la capacità di intendere o quella di volere, affondano le radici di senso anche nei temi dell'interiore e dell'esteriore, giungendo, infatti e negli effetti, alle considerazioni sulla imputabilità giuridica e sulla responsabilità".

L'essenzialità del linguaggio per il diritto e la coincidenza di questo con quello, afferma l'Autore, trovano la loro giustificazione nel considerare che il diritto non è un fatto, un oggetto, una norma. Esso si presenta come una disciplina umanistica, una forma di arte alla pari della poesia, della pittura, della musica, dimensioni in cui della persona si coglie la personalità,

Humanitas

tramite l'utilizzazione del parlare che muove l'interpretazione giuridica. La giustizia e la libertà che sono proprie del mondo della natura, non soddisfano la ricerca del giusto e della libertà che l'individuo umano compie costantemente. Ciò accade poiché nella *humanitas* compare il fenomeno del giudizio, invece assente in natura biologica, il quale richiede l'opera del pensiero e del linguaggio perché possa dirsi giudizio umano, giuridico, destinato agli altri, che mediante l'esistenza comunicano all'esterno la propria capacità creativa e produttiva e, di conseguenza, la propria interiorità.

Mariano Rumor

Notevole per originalità e abilità di ricostruzione storica e politica è il saggio di Ciscato sul ritrovamento nell'Archivio Mariano Rumor di due lettere, che risalgono all'ottobre del 1968. Da un po' di anni, finalmente, la ricerca ha cominciato a scandagliare Aldo Moro non per i suoi ultimi 55 giorni, come scrive Rapone nella rubrica Libri & Riviste, sui quali si è scritto e si continua parossisticamente a scrivere di tutto, ma per quello che egli ha fatto nella sua lunga e fertilissima vita politica. Le lettere che lo statista Aldo Moro scambiò con il Segretario della Dc Mariano Rumor, afferma Ciscato, mettono in evidenza gli snodi cruciali avvenuti nella storia della Democrazia cristiana, nel momento in cui la corrente dorotea assunse una posizione centrale all'interno del Partito. In quel minimo scambio epistolare, scrive ancora l'Autrice, "si rinvengono alcuni elementi che, per un verso, testimoniano il percorso di maturazione da parte di Moro di quella volontà di autonomizzazione che trova una prima affermazione ufficiale, come noto, nel Consiglio nazionale del 20-23 novembre '68 e si consolida nel luglio dell'anno successivo; mentre, per altro verso, consentono di definire più precisamente la posizione dello statista leccese nei confronti della corrente dorotea anche

in relazione al modo di concepire la collaborazione fra Dc e Psi".

Il contributo di Leone Melillo definisce il "modello" educativo di Carlo Pisacane, riuscendo abilmente a rivalutare gli *Scritti vari, inediti o rari* del patriota napoletano. La valutazione critica si sofferma anche sul suo "testamento politico", ed offre un confronto tra l'edizione pubblicata da Aldo Romano e quella che si avvale della prefazione di Napoleone Colajanni. La diade tra "libertà ed educazione", tracciata da Pisacane, consente di conseguire una *dimensione* che interpreta la pedagogia come una "nuova semantica delle relazioni umane", aperta alla complessità della "cultura", dei "libri", delle "idee", che sono stimoli indispensabili per gli animi e base di azioni volte non alla mera sostituzione di un potere con un altro, bensì alla ricostruzione rivoluzionaria di una società più equa e libera.

Il richiamo alla libertà è il nucleo della Nota a sentenza di Rocco Cantelmo. Il caso oggetto della sentenza presa in esame individua nel telefono cellulare un apparato di libera comunicazione, dispositivo che può essere oggetto di un provvedimento di limitazione nell'uso da parte della pubblica autorità, qualora ne sussistano i requisiti.

La libertà è un tema da sempre oggetto della riflessione dei filosofi del diritto, come scrive l'Autore, atteso che la sua privazione "dovrebbe conseguire ad una condanna passata in cosa giudicata"; tuttavia, anche in questo caso non vi è assoluta concordanza fra gli studiosi circa il potere dello Stato di punire, privando l'individuo del diritto fondamentale fra i diritti umani, che è appunto, come mirabilmente annunciò Kant, la libertà.

Nell'articolo *L'irrazionalismo giuridico e un inatteso incitamento alla pace: Stirner e Nietzsche*, sono messi a confronto due

Nietzsche

pensatori eccentrici, che con il loro pensiero hanno influenzato tutta la cultura occidentale, specie per quel che riguarda le loro teorie sul diritto e sullo Stato. Stirner ritiene che, tanto in uno Stato dispotico quanto in una società socialista, l'individuo non abbia un diritto suo, ma solo un diritto estraneo, quasi nemico. Lo Stato, infatti, non può volere altro che essere il padrone di tutti. La legge, d'altro canto, è esattamente la sua volontà, la volontà del padrone. Ecco il modo in cui il filosofo di Bayreuth arriva a teorizzare l'anarchia: qualunque sia la sua forma, lo Stato mette costantemente in atto, proprio tramite la legge, una violenza contro l'individuo, il quale si vede in ogni caso costretto a non esercitare la propria volontà. Nietzsche, dal canto suo, ritiene che lo Stato abbia avuto inizio con un'impronta impressa da una *macchina schiacciante e spietata* che ha saputo trasformare il tessuto comunitario a prezzo di una *terribile tirannia*, ed ha impastato e reso malleabile una *materia grezza di popolo* e

di *semibestia* mediante il diritto per conferirle una *forma*. "Dunque il diritto non rappresenta certo un *fine* ma solo un *mezzo* temporaneo che la saggezza utilitaristica propria degli uomini consiglia di usufruire per riuscire a creare unità di potenza *maggiori*".

Ciò che sorprende è che in un passo della sua opera, *Umano, troppo umano*, Nietzsche sostiene la necessità che nasca un partito della pace, contrapposto al partito della guerra. E parla di pace non invocando, come da più parti avviene nel mondo, un graduale disarmo, ma una pace disarmata. Alla teoria dell'esercito come mezzo di legittima difesa bisogna rinunciare così radicalmente come alle velleità di conquista. E così il filosofo incita i popoli del pianeta: "spezziamo la spada!". *Farsi disarmati mentre si era i più armati*, per altezza di sentimento – è questo il solo mezzo per la pace vera.

L.Z.



Scienza, religione, diritto e politica nell'inquieta riflessione di Hans Kelsen

A proposito di un'opera postuma**



Francesco Di Donato*
 Università di Napoli
 «Federico II»

francesco.didonato@unina.it

Francesco
 Di Donato

I. L'enigma editoriale di un libro sospeso

Nella *Prefazione* a uno dei suoi romanzi più conosciuti, *La linea d'ombra*, scritto tra il febbraio e il dicembre 1915 e pubblicato per la prima volta a puntate su due note riviste anglofone negli ultimi mesi del 1916 poi in volume autonomo nel 1917, Joseph Conrad scrive:

Troppo ferma in me è la consapevolezza del meraviglioso perché io mi lasci in alcun modo affascinare dal mero soprannaturale, che (da qualsiasi parte lo osserviate) è soltanto un oggetto fabbricato ad arte, il prodotto artificioso di menti che non sanno cogliere l'intima, delicata qualità dei legami che abbiamo con i morti e con i vivi, moltitudini senza fine; è la profanazione delle nostre memorie più care; è un insulto alla nostra dignità¹.

Non sappiamo se Hans Kelsen, la cui lunga vita si svolse nell'arco temporale che va dal 1881 al 1973, avesse letto queste righe. Ma se mai le avesse lette, ne sarebbe certamente stato folgorato. Lo spirito inquieto che lo animava non era infatti per nulla distante dall'orizzonte di senso del

grande scrittore polacco-ucraino, poi naturalizzato inglese, di quasi 24 anni più vecchio di lui. Conosciamo ormai molti aspetti biografici – si può dire quasi tutto – del giurista praghese, ebreo d'origine poi divenuto, per sfuggire alla *Shoah*, cittadino statunitense. Kelsen è noto soprattutto perché autore di una delle teorie sul diritto tra le più conosciute al mondo: quella di un positivismo giuridico innestato su una poderosa struttura gerarchica delle norme, retta da una "norma fondamentale", la *Grundnorm*, il cui unico imperativo categorico consiste nel prescrivere obbedienza, per tutti coloro che vi sono soggetti, al diritto di uno Stato². Questa costruzione – che chiude il cerchio, per così dire dall'esterno, del sistema di diritto positivo – costituisce, ormai da molti decenni, l'oggetto di una fluviale massa di studi; e per certi versi si può addirittura constatare come l'intera teoria del diritto – o, quantomeno, una sua parte assai considerevole – si sia ristretta a una sempre più approfondita e minuziosa esegesi dei testi di Kelsen.

Molto più rari sono gli studi che hanno approfondito il *background* ideologico

* Professore ordinario di *Storia delle Istituzioni Politiche e Storia costituzionale* all'Università di Napoli "Federico II" – Dipartimento di Scienze Politiche. Presidente dell' AISIP (Associazione Italiana di Storia delle Istituzioni Politiche).

** Questo saggio è stato pensato e scritto in una prima stesura in lingua francese e pubblicato con il titolo *Droit, politique, science et religion dans la pensée inquiète de Hans Kelsen. À propos d'un livre posthume*, in *Pensée politique et religion. Actes du Colloque international de l'AFHIP* (15 e 16 settembre 2016 – Aix-Marseille Université), Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence 2017, pp. 529- 547. La traduzione italiana, qui proposta, è di Vincenzo Rapone ed è stata rivista dall'Autore, che vi ha aggiunto, rispetto alla

versione francese, diverse integrazioni e nuove osservazioni. Pertanto il testo, nell'attuale stesura, deve considerarsi inedito. Sarà inserito anche nel volume di *Studi in onore di Roberto Martucci*, pubblicati dall'Università del Salento a cura di M. Mosca, G. Patisso e F. E. Carbone (nel corso del 2023).

¹ J. Conrad, *The Shadow-Line. A Confession* (1917), trad. it. *La linea d'ombra. Una confessione*, Einaudi, Torino 1993 e (rist.) 2006; la citaz. è tratta dalla *Prefazione dell'autore* all'inizio del volume, *ivi*, pp. IX-X.

² Cfr. M. Troper, *La philosophie du droit*, Puf («Que sais-je»), Paris 2003, trad. it. di R. Guastini, *Cos'è la filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 36 ss.

dell'autore. Consideriamo qui il termine 'ideologia' nel senso weberiano di «visione del mondo» (e non in quello marxiano, altrettanto suggestivo ma qui poco pertinente, di un'«idea privata della storia» e pertanto sganciata dalla realtà in atto), soprattutto concernente le questioni capitali – le cosiddette “questioni ultime” – che riguardano il rapporto tra la vita e la morte e in special modo rispetto al senso dell'esistenza intesa come finitudine. In ultima istanza, l'ideologia riguarda il piano metafisico e quindi il modo in cui un pensiero che pensa se stesso come fenomeno integralmente umano, totalmente immerso cioè nella realtà secolarizzata, s'interroga sui problemi sollevati dalle questioni filosofiche ultramondane, questioni fondamentali che riguardano la “realtà altra” – a cominciare dalla *question préalable* della sua stessa esistenza – e che implicano quindi risposte a interrogazioni che, pur essendo prodotte dalla curiosità esistenziale, la trascendono in quanto attengono a una sfera che non può essere ridotta alla mera esistenza biologica.

La storia di un libro – l'ultimo di Kelsen –, su cui per qualche ancora ignota ragione regna ancora l'ombra di un mistero, ci può aiutare non solo a ricostruire la genesi del pensiero filosofico kelseniano, la sua “visione del mondo” (e in primo luogo la sua tormentata questione sui problemi legati alla sfera soprannaturale), in definitiva la sua modalità peculiare di affrontare i problemi capitali della cultura occidentale, ma

sorprendentemente anche a far luce sulla sua tesi più squisitamente tecnico-giuridica, *la teoria pura del diritto*, che può esser vista da una nuova prospettiva, sia riguardo a ciò che concerne le dinamiche sottese alla sua concezione sia per analizzare con maggiore profondità gli effetti e le influenze gigantesche che essa ha prodotto sulla teoria giuridica e sulla mentalità dei giuristi. Ed è evidente che questi due piani, non solo s'intersecano reciprocamente, ma sono concettualmente inseparabili.

Partiamo dunque da un aspetto 'giallo' della vicenda editoriale. Inspiegabilmente e improvvisamente Kelsen, nell'ultima fase dell'*editing*, a bozze ormai corrette e riviste, non volle più dare alle stampe questo suo volume. Pagò di sua tasca una salata penale alla casa editrice universitaria con la quale aveva stipulato il contratto di edizione e ritirò il dattiloscritto. Qualche anno dopo ne autorizzò la pubblicazione solo dopo la sua morte: «Un giorno» – disse sorridendo a Lewis S. Feuer, sociologo e filosofo americano, che insegnava come lui a Berkeley, e che lo aveva molto incoraggiato a pubblicarlo, «sarai tu, se vorrai, a pubblicarlo»³.

Questo splendido testo che Kelsen dedica al tema della “religione secolare” ci è assai utile perché pone in una forma dottissima – l'autore non cita mai opere che non abbia profondamente meditato ed elaborato nel suo sistema di pensiero, e anche da

«Visione del mondo»

³ In una lettera molto bella, inviata a Kelsen il 30 settembre 1963, Feuer scongiurava l'autore di Religione secolare a «proseguire nella pubblicazione del libro», dal momento che avrebbe potuto giocare un ruolo d'importanza capitale nella cultura contemporanea, in quanto avrebbe reso «impossibile quel genere di facile “religionizzazione [religionizing]” e “teologizzazione [theologizing]” della politica e della scienza che è divenuto oggi di moda: l'ideologia è diventata ideoteologia [ideotheology]” e la critica che lei elabora ha un valore inestimabile»: la lettera è cit. in *Religione senza un Dio?*, di P. Di Lucia e L. Passerini Glazel, Prefazione all'edizione italiana di H. Kelsen, *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philo-*

sophy, Science, and Politics as “New Religions” (2012), trad. it., *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come “nuove religioni”*, a cura di P. Di Lucia, L. Passerini Glazel, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014, p. XIX. Il volume è stato recentemente tradotto e pubblicato, su mio suggerimento, anche in lingua francese a cura di F. Lecoutre: H. Kelsen, *Religion séculière*, Éditions Kimé, Paris 2023 (ne segnalavo la grave lacuna già nella nota 6, p. 531 del mio saggio francese *Droit, politique, science et religion dans la pensée inquiète de Hans Kelsen*, cit. qui supra in nota**). Sulla vicenda della mancata pubblicazione si ritornerà infra nota 70.

The new Science of Politics

questo punto di vista questo suo ultimo libro è un capolavoro esemplare del metodo scientifico nelle scienze sociali e umane – i più grandi e importanti problemi del nostro tempo, problemi la cui soluzione ha un impatto decisivo sul modo di organizzarsi delle società umane.

Partiamo, dunque, dalla genesi dell'opera: la sua ispirazione venne a Kelsen in occasione della pubblicazione di un testo di Éric Voegelin intitolato *The new Science of Politics*⁴. Voegelin era stato in precedenza un allievo di Hans Kelsen, ma ben presto si era nettamente distaccato dal suo insegnamento. Spirito brillante, profondamente cattolico, egli era diventato professore di scienza politica presso l'Università di Monaco di Baviera. Lì aveva elaborato una tesi – che fu un vero e proprio *choc* per Kelsen – in virtù della quale la vera essenza del pensiero moderno sarebbe costituita dallo gnosticismo, e che, di conseguenza, il nocciolo duro della modernità sarebbe stato costituito dallo spirito religioso, ancorché mascherato o secolarizzato. Era, dunque, d'obbligo reinterpretare il pensiero dei maggiori esponenti del pensiero moderno – Hobbes, Spinoza, Rousseau, Lessing, Comte, Marx e Nietzsche, per non citarne che alcuni tra i maggiori – rileggendolo e reinterpretandolo come pensiero teologico occulto.

Di fronte a questa visione della modernità, che egli considerava profondamente distorsiva, Kelsen decise di reagire in modo molto energico, per opporre alla tesi di

Voegelin una *Difesa dei Tempi Moderni* (titolo della prima stesura del suo lavoro). In primo luogo egli iniziò col redigere un dettagliato rendiconto dell'opera di Voegelin. Ben presto, però, queste ricerche si ampliarono, fino ad assumere la mole di un volume. Kelsen faceva riferimento a molti autori di grande rilievo legati all'idea di "religione secolarizzata": tra gli altri, Ernst Cassirer, Raymond Aron, e *last but not least*, Carl Schmitt⁵. In un passaggio preliminare, destinato a costituire l'*incipit* della *Prefazione* del suo libro, Kelsen precisava la sua posizione critica:

Questo libro è rivolto contro il recente tentativo, operato da diversi autori, di interpretare come teologia mascherata o snaturata, a dispetto della loro dichiarata tendenza antiteologica, le più importanti opere della filosofia sociale della modernità (in particolare le opere di filosofia della storia), e di considerare certe ideologie politiche del nostro tempo come delle "religioni secolari". Questo tentativo si spinge fino al punto di identificare la natura della modernità, e in particolare l'elemento più caratteristico di essa, lo scientismo, con lo gnosticismo, stigmatizzato come falsa religione, come eresia⁶.

In questo *incipit* sono già contenute con estrema chiarezza tanto la ragione per la quale Kelsen decise di scrivere il libro sulla religione secolare quanto la linea scientifico-culturale sviluppata nelle quasi quat-

⁴ E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, University of Chicago Press, Chicago 1952, trad. it. di R. Pavetto, *La nuova scienza politica*, con un saggio introduttivo di A. Del Noce, Borla, Torino 1968.

⁵ Nel testo definitivo Schmitt è citato una sola volta, però in una lunga e densa nota all'inizio del capitolo I, il cui titolo è *La ricerca di parallelismi e i suoi pericoli* (Kelsen, *Religione secolare*, cit., pp. 21-23). In questa nota Kelsen si sforza di dimostrare che l'idea schmittiana di *teologia politica* è totalmente errata e mal concepita, dal momento che si fonderebbe su un grave – per quanto comune – errore logico e metodologico: l'idea che conclusioni identiche possano essere tratte da fenomeni diversi che hanno solo alcune analogie tra loro e che, dunque, a dispetto delle apparenze emergenti, presentano in realtà differenze significative e

importanti. In particolare la critica di Kelsen a Schmitt si appunta sull'idea schmittiana secondo la quale vi sarebbe una stretta analogia «tra la sovranità dello Stato, interpretata come 'onnipotenza' del legislatore, e l'onnipotenza di Dio». Per Kelsen, invece, questi due fenomeni sono separati e incommensurabili e pertanto non possono assolutamente essere ricondotti a un'essenza comune. Com'è noto, proprio da questa identificazione Schmitt deduce la celebre sua tesi generale (che costituisce l'*incipit* di *Teologia politica*) per cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, cap. III, p. 61).

⁶ Kelsen, *Religione secolare*, cit., p. 3.

La società moderna

trocento pagine dell'opera. Il punto fondamentale di tutta la costruzione kelseniana si basa sull'idea (di evidente ascendenza lucreziana) che *la filosofia moderna costituisce il più ampio, sistematico e profondo tentativo di emancipare il pensiero umano dalla sudditanza nei confronti della religione e della teologia*. Conseguentemente, ai suoi occhi tutta la scienza moderna non è altro che il risultato dell'espulsione della metafisica – e con essa della religione e della teologia – dalla sfera del discorso scientifico (e quindi, a seguire, politico⁷). La società moderna è, dunque, fondata sullo spirito scientifico e non su quello religioso. Ecco, in tutta la sua semplicità, il punto di partenza del ragionamento kelseniano, e, al tempo stesso, la sua conclusione: «Lo sviluppo della scienza moderna è il risultato della sua emancipazione dalla religione e dalla teologia. Questa emancipazione è particolarmente importante per le scienze sociali, e soprattutto per le scienze storiche. In queste aree del pensiero, infatti, la teologia si pone al servizio di specifici interessi politici, e l'assoggettamento a essa non è compatibile con una scienza della società e della storia che voglia essere oggettiva»⁸.

⁷ L'inferenza deduttiva, in virtù della quale, se lo spirito scientifico è il solo a poter guidare la conoscenza dell'uomo, anche l'organizzazione della società, ossia la politica, dev'essere informata ai criteri e ai metodi della scienza, è un'idea chiaramente elaborata sulla base delle due celebri conferenze di Max Weber, aventi per soggetto, rispettivamente, la "scienza e la politica come professione" (cfr. M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* [1917]; *Politik als Beruf* [1919], trad. it. di P. Rossi e F. Tuccari, *La scienza come professione; La politica come professione*, Comunità, Milano 2001). Sulla genesi dello spirito scientifico e i suoi connotati essenziali, restano suggestivi, anche se remoti, i classici studi di: A.N. Whitehead, *Science and modern world*, Cambridge University Press, Cambridge 1932, trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945 (più ediz. success.); G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1938, trad. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Raffaello Cortina, Milano 1995; A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris 1953, trad. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 2ª ediz. 1988 (1ª ediz. 1970). Più di recente, cfr. P. K. Feyerabend, *Science in a Free Society*, NLB, London 1978, trad. it. condotta sull'ediz. te-

Se, dunque, c'è un'opposizione logica e concettuale – che si manifesta anche come antitesi linguistica – tra la sfera della scienza e quella della religione, ossia delle credenze metafisiche, parlare di "religione secolare", è semplicemente una flagrante contraddizione. Una volta eliminata la netta linea di demarcazione che separa la scienza dalla religione, e, dunque, la politica dalla teologia, allora tutto diviene possibile, e lo sforzo del pensiero moderno nel produrre concetti, con la finalità di rendersi autonomo dal primato della cupola celeste, ricadrà nell'abisso, così come il mondo intero, che rischierà, a sua volta, di ricadere in un infinito Medio Evo.

È questo il grande timore di Kelsen, timore dal quale origina il motivo ispiratore della sua poderosa ricerca sul tema della religione secolare. Ed ecco perché il primo titolo dato all'opera – come accennato poc'anzi – era stato *Difesa dei tempi moderni*, formulazione che rifletteva in modo più fedele le sue tesi di quello che sarebbe stato dato sia nella seconda edizione (*Religione senza Dio?*) sia nella stesura definitiva rimasta poi anche dopo la morte dell'autore (*Religione secolare*)⁹. Questo triplice movimento evolutivo testimonia

desca modificata (*Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980) a cura di L. Sosio, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 1981; e, più di recente, H. Putnam, *Philosophy in a Age of Science. Physics, Mathematics, and Skepticism*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2012, trad. it. di L. Ceri, C. Gabbani, P. Tripodi, ediz. a cura di M. De Caro e D. Macarthur, *La filosofia nell'età della scienza*, Il Mulino, Bologna 2012.

⁸ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 4.

⁹ Non vi è alcun dubbio che il titolo più riuscito dell'opera (per fedeltà al suo contenuto e aderenza al suo obiettivo) sia il primo, dal momento che il libro è in tutto e per tutto una vera e appassionata difesa del pensiero moderno. Da questo punto di vista, *Religione secolare* di Kelsen può essere considerata come la vera continuazione logica del grande affresco tracciato da Paul Hazard riguardo alla crisi della coscienza europea avvenuta tra Sei e Settecento (cfr. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Boivin, Paris 1935, trad. it. di P. Serini, *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1983² (1ª ediz. Einaudi, Torino 1946; si veda ora la nuova edizione Utet, Torino 2007 con una importante introduz. di G. Ricuperati). Resta comunque piuttosto misterioso il motivo per cui Kelsen abbia cambiato il titolo del suo

come non mai lo spirito tormentato e inquieto del grande giurista praghese, gettando un fascio di luce sui dubbi, la prudenza, le esitazioni, le perplessità che Kelsen aveva maturato, nella misura in cui avanzava progressivamente e si avviava alla conclusione di questo straordinario lavoro.

Se ne può concludere che un'idea di fondo guidò costantemente la sua riflessione dal principio alla fine: se si vuole costruire una società sul fondamento della razionalità scientifica, non è possibile – non è mai possibile – far rientrare lo spirito religioso e metafisico nelle strutture del pensiero collettivo. Perché ciò significherebbe «chiamare bianco il nero e nero il bianco», ossia porre le premesse per una indistinzione totale tra positività e negatività, tra valore e disvalore, in definitiva tra bene e male¹⁰. E ciò, sia chiaro, non perché Kelsen considerasse la scienza il 'bene' e la fede il 'male', ma semplicemente perché questi due ambiti non possono per loro stessa natura confondersi. Se si perde il criterio-base di distinzione (o vi si rinuncia volontariamente, come proposto da Voegelin) non si potrà per Kelsen più distinguere ciò che è razionale e ciò che non lo è, ciò che attiene alla sfera dell'utilità rispetto a uno scopo e ciò che invece è rivolto a offrire all'uomo un'idea e una speranza di sopravvivenza oltre la morte in un mondo che non attiene a quello in cui gli esseri umani vivono la loro esistenza.

Scienza e fede

II. L'analogia non è un'identità

È dunque un argomento di natura eminentemente logica quello che Kelsen intende far valere nel suo corpo a corpo con quegli autori che si ergevano a difensori della "religione secolare". Kelsen sviluppa un ragionamento che, quanto meno sul piano del rigore formale, è ineccepibile:

La ricerca di parallelismi tra problemi che si presentano in campi diversi della conoscenza, come la teoria sociale e la teologia, la politica e la religione, è una pratica legittima, e senza dubbio scientifica. Ma in questo metodo comparativo sono insiti due pericoli. La tendenza a cercare affinità può indurre un autore, in primo luogo, a sopravvalutare le somiglianze, e a sottovalutare, a volte trascurare del tutto differenze essenziali tra due fenomeni; in secondo luogo, essa può indurre a vedere un'identità laddove vi è un'analogia soltanto apparente, suggerita dall'uso di uno stesso termine con significati differenti (come, per esempio, nel caso dei termini "rivoluzione", "libertà", "progresso"). Usato in questo modo improprio, il metodo della teoria comparata della cultura può degenerare in un vuoto verbalismo¹¹.

Ora, è esattamente l'applicazione di questo metodo fallace a far confondere 'analogia' e 'identità', errore che Kelsen rimprovera a quegli autori che, attraverso vie e modalità le più svariate, condividono l'idea in virtù della quale i filosofi più rappresentativi della modernità – come ad esempio i filosofi della scienza, l'illuminismo, il

scritto altre due volte, scegliendo in tutti e due i casi soluzioni che sono senza dubbio meno consona a illustrare il contenuto del libro, e, soprattutto, il suo scopo principale.

¹⁰ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 134.

¹¹ Ivi, p. 21. In nota Kelsen aggiunge un esempio particolarmente illuminante che riguarda la teoria dello Stato: «Anch'io, da parte mia, ho attirato l'attenzione sull'esistenza di parallelismi tra alcuni problemi della filosofia del diritto e della teologia. Dal punto di vista scientifico, lo Stato come persona (che compie atti) non è altro che la personificazione di un ordinamento giuridico nazionale; ma se questa

personificazione viene ipostatizzata, e si crea la finzione di uno Stato come entità realmente esistente, autonoma e indipendente dal diritto, nasce allora il falso problema del rapporto tra Stato e diritto, problema che per certi aspetti assomiglia al problema teologico del rapporto tra Dio e natura. [...] La dimostrazione di questo parallelismo è, tuttavia, limitata alla critica epistemologica della teoria del dualismo di Stato e diritto. Ciò non implica l'assunzione che questo dualismo sia un travestimento del dualismo teologico di Dio e natura. Mi guardo bene dallo scambiare un'analogia per un'identità».

marxismo e il vitalismo nichilista – non sono altro che una rinovellata versione della visione teologica (di origine medievale). Secondo le concezioni di questi autori, tutte le principali filosofie della modernità sarebbero, nella loro integralità, forme di “teologia secolarizzata”.

«Religioni secolari»

Momento paradigmatico di questo modo di vedere è costituito dal marxismo. Raymond Aron – ma già, prima di lui, anche se in forme meno estreme e più sfumate, Bertrand Russel e Julian Huxley – si erano sforzati di dimostrare che il marxismo era, in effetti, una vera e propria religione, in quanto i suoi adepti erano animati da un vero e proprio afflato religioso. Aron aveva cercato di giustificare la tesi, secondo la quale «alcune dottrine anti-religiose sarebbero delle “religioni secolari”»¹². Conseguentemente, egli aveva proposto di «chiamare “religioni secolari” quelle dottrine che nello spirito dei nostri contemporanei prendono il posto della fede che è svanita, e che trasferiscono in questo mondo, in un futuro remoto, la salvezza del genere umano, nella forma di un ordine sociale che dovrà essere instaurato»¹³. Per Kelsen, quest’affermazione è eminentemente falsa, perché presuppone l’identità tra due forme molto diverse di salvezza: da un lato, la credenza che la salvezza del genere umano possa compiersi sulla terra; dall’altro, la credenza che la salvezza non possa aver luogo se non nella riunione dell’uomo con Dio nel momento del giudizio universale. Sono *ictu oculi* due visioni assai distanti tra loro, che solo una distorsione intellettuale e paralogica può confondere e identificare; a giudizio di Kelsen «l’ordine sociale che, secondo il socialismo marxista, dovrà essere instaurato in futuro su questa

terra [...] è evidentemente qualcosa di totalmente differente dalla “salvezza” promessa dalla religione cristiana»¹⁴. La «salvezza terrena», preconizzata o predetta dalla visione marxista del mondo, «non è una salvezza nel senso che questo termine ha nella religione cristiana»; e «il fatto di utilizzare questo termine per designare due cose differenti fa perdere di vista l’essenziale differenza tra esse e, di conseguenza, la differenza tra il socialismo e le religioni – le “vere religioni” o, come Aron stesso a volte le chiama, le “religioni della salvezza”»¹⁵.

Quanto all’altro argomento di Aron, riguardante l’intensità del sentimento religioso, una forza interiore potenzialmente in grado di degenerare facilmente in fanatismo – e non vi è alcun dubbio che questa forza sia ben presente in un movimento politico quale il marxismo –, Kelsen ha buon gioco nel replicare che sia una «fallacia logica concludere, dall’*intensità dei sentimenti* con cui gli uomini aderiscono a certe idee, qualcosa riguardo alla *natura* di queste idee»¹⁶. Se si accetta il criterio proposto da Aron, ogni dottrina, «anche una dottrina scientifica che rifiuti qualsiasi presupposizione di una potenza trascendente e soprannaturale, potrebbe allora essere dipinta come una religione»¹⁷. L’argomento secondo il quale i valori che sostengono le ideologie politiche hanno, come la religione, per scopo la condotta dell’esistenza umana (constatazione dalla quale si dedurrebbe la loro natura ‘religiosa’) è contraddetto da Kelsen con l’obiezione molto acuminata che questa identificazione secca tra religione e morale sia erronea¹⁸. Esistono, in effetti, «sistemi morali che non hanno alcuna relazione con alcuna religione»¹⁹. Ciò che distingue i due àmbiti è la

¹² Ivi, p. 28.

¹³ *Ibid.* La citazione è tratta dall’articolo di R. Aron, *L’Avenir des religions séculières* - I, «La France libre», VIII, 45, pp. 210-217.

¹⁴ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 29.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Ivi, pp. 29-30.

¹⁷ Ivi, p. 30.

¹⁸ Ivi, p. 31.

¹⁹ Ivi, p. 32.

presenza o no di un'entità suprema, quale potrebbe essere ad esempio il Dio delle religioni monoteistiche, un dio di natura metafisica, considerato fonte e fondamento dei valori morali e, a partire da ciò, dei principi politici. Di conseguenza, «fintanto che una dottrina etico-politica – come il socialismo marxista – non fonda i propri valori sulla volontà di un essere sovrumano e sovranaturale, non vi è alcuna ragione per definirla una religione»²⁰.

Non è inutile fermarsi a riflettere sulla questione del marxismo – che peraltro non è il solo tema affrontato da Kelsen, trattandosi, a suo avviso, di difendere tutto il caleidoscopio del pensiero moderno – poiché essa ci fornisce l'occasione di porre in rilievo un motivo molto importante, che concerne simultaneamente tanto gli aspetti concettuali quanto quelli strutturali del contributo kelseniano, al pari della sua costruzione sintattica e della sua prosa, entrambe molto efficaci. In effetti, avendo inizialmente concepito l'opera come una lunga recensione critica del testo di Voegelin, e pur estendendo progressivamente le sue osservazioni a numerosi altri autori, Kelsen elabora le sue tesi strutturandole in una modalità di pensiero e persino secondo la scansione di un ritmo concettuale che sono le caratteristiche tipiche della dialettica. Il metodo, le cui tracce si rinven- gono quasi a ogni pagina, è facilmente individuabile. In primo luogo, egli illustra e riassume fedelmente le tesi di un autore, dimostrando tra l'altro in tal modo la profondità del suo acume intellettuale derivante in primo luogo dalla serietà del lavoro preparatorio e dal pieno assorbimento delle letture compiute. Dopo aver esaurito questa fase descrittiva, Kelsen introduce la seconda scansione discorsiva con il sistematico uso di un 'ma', che gli permette di cambiare registro linguistico e

teoretico (dal descrittivo al prescrittivo) passando al contraddittorio, argomento per argomento. In tal modo persegue con estrema precisione il suo obiettivo consistente nella dimostrazione dell'impossibilità d'identificare la religione con i movimenti filosofici, politici e culturali. Così egli riesce a smantellare una per una – e con la più grande efficacia – tutte le costruzioni teoriche che affermano l'idea di una religione secolare: Carl L. Backer, Ch. Frankel, K. Löwith, A.-D. Sertillange, H. de Lubac, R. Bultmann, R. Niebuhr, A. J. Toynbee, B. Russell, J. Huxley, K. Jaspers, R. Aron, E. Gilson, M. Buber, J. Talmon, J. Monnerot, C. Brinton, H. Jonas, J. Taubes, E. Reiser, E. Rosenstock-Huessy, O. Spengler, A. Dempf, M. Müller, R. Otto, B. Bosanquet, W. Kaufmann, J. Martineau, J. H. Leuba, C. J. Ducasse... Per ciascuno di questi autori Kelsen analizza in maniera dettagliata i passaggi fondamentali dei loro studi. Le sue osservazioni e le sue dimostrazioni smantellano mattone per mattone come un'implacabile trivella e con impressionante chiarezza le argomentazioni degli autori chiamati in causa. Tuttavia, lo sfavillante ventaglio di argomenti che Kelsen mette in campo può essere agevolmente ridotto a una linea interpretativa comune, che va considerata alla stregua di una trabeazione della sua intera ricerca: vi sono – egli sostiene – due differenti modi d'intendere la storia; da un lato, essa può essere intesa come realizzazione della volontà dell'uomo (ed è la filosofia della storia); dall'altro, essa può essere intesa come realizzazione della volontà di Dio (ed è la teologia della storia)²¹. Conviene, a questo punto, che si lasci a lui stesso la parola, che è di una limpidezza esemplare:

Teologia 'secolarizzata', così come "pensiero cristiano laicizzato", 'secolarizzazione' di un "modello escatologico", o

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 25.

“religione secolare”, sono contraddizioni in termini, poiché secolarizzare un’istituzione o una dottrina significa espungere da essa ogni elemento religioso. Una “religione secolare” è una religione privata di ogni religiosità, cioè, non è affatto una religione. La secolarizzazione e la laicizzazione comportano un atteggiamento intellettuale antitetico rispetto a quello della teologia e della religione²².

L'eschaton cristiano

È interessante notare come Kelsen sottolinei nella stessa pagina la rilevanza del concetto teologico di *eschaton*. Quest’ultimo è per Kelsen totalmente incompatibile con «una concezione secolarizzata del mondo», in quanto quest’ultima è di per sé la negazione radicale della «presenza di un *eschaton*»²³. Questo termine sta a indicare «ciò che è ultimo [ultimate]», e si riferisce alla condizione che sarà propria dell’uomo o dell’umanità nella fine assoluta – fine ‘assoluta’ in quanto predeterminata dalla volontà assoluta di Dio, l’assoluto per antonomasia». Conseguentemente «un’escatologia ‘secolarizzata’ è la negazione dell’escatologia»²⁴.

III. *Lo spirito scientifico moderno, fondato sulla razionalità empirica, è incompatibile con la metafisica*

Una volta posto questo principio fondamentale, Kelsen può passare alla fase dialettica, consistente nel definire il pensiero moderno, e, nel contempo, nel demolire i tentativi d’indebolirlo con le critiche provenienti dal campo religioso o metafisico (campo del quale Voegelin era divenuto in quel momento il maggior rappresentante). Ma Kelsen parte da lontano. I primi autori che il giurista praghese prende di mira, sono Hegel e Löwith. Essi impostano il problema ponendosi la questione del “senso

ultimo” della storia. Ma, per Kelsen, « la risposta a “problemi che si guardano l’essere primo e ultimo delle cose”, problemi che “non sono suscettibili di una soluzione empirica”» (le citazioni tra virgolette alte sono tratte da Löwith) può essere identificata solo con la volontà di Dio. Ciò significa che il senso ultimo della storia coincide in questa visione con l’idea che Dio domini il corso degli eventi. La Provvidenza divina diventa dunque la vera e decisiva forza che trascina la volontà umana e la guida imponendole dei limiti precisi e insuperabili. Chi imposta la visione della storia in base al suo significato ‘ultimo’ in realtà vuole drenare la storia verso la volontà divina sottraendo, orientando o limitando fortemente il libero arbitrio dell’uomo: «Il significato ‘ultimo’ della storia può essere soltanto il significato che la storia ha secondo la volontà assoluta di Dio. Il significato ultimo della storia è, pertanto, l’*eschaton* cristiano; e soltanto una teologia della storia (non invece una filosofia scientifica della storia) può porsi una simile domanda»²⁵. A questo proposito, la visione di Hegel che è comunemente definita «filosofia della storia» lo è solo falsamente (è solo una «cosiddetta filosofia della storia»); essa è invece più propriamente una “teologia della storia”.

Kelsen è particolarmente attento su questo punto, che considera d’importanza capitale, non solo per la dimostrazione della sua tesi, ma anche ai fini di una corretta interpretazione di tutto il pensiero moderno, cioè della rivoluzione intellettuale più grande e straordinariamente significativa che la storia dell’umanità abbia conosciuto. Delle due l’una: o si crede all’esistenza di Dio – e in Occidente Dio è il Dio giudaico-cristiano – e alla presenza costante della sua volontà, origine e fondamento di ogni pensiero religioso e morale,

²² Ivi, pp. 25-26.

²³ Ivi, p. 26.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Ivi, p. 53.

così come di ogni evento politico e giuridico; oppure si considera la questione religiosa e metafisica in maniera diversa, cioè priva d'importanza ai fini della soluzione delle questioni riguardanti l'organizzazione della società, il comportamento individuale e collettivo, e, infine, la legittimazione delle istituzioni. *Tertium non datur: aut-aut.*

Ed è allora su questa base concettuale che Hans Kelsen procede a dimostrare che la «formula logicamente fallace della "teologia secolare"» costituisce uno schermo grazie al quale si rende possibile quello che è un vero e proprio inganno messo in opera dagli autori che difendono l'idea della giustapposizione tra la sfera della religione e quella della politica²⁶. Attraverso la circolazione di questo passa-parola intellettuale le opere di alcuni autori-cardine della modernità, veicolate da «filosofi esplicitamente antiteologi e antimetafisici» come Hobbes, Rousseau, Lessing, Comte, Marx e Nietzsche, hanno potuto essere considerate come i pilastri di una visione teologica e metafisica surrettiziamente reintrodotta dalla finestra, dopo essere stata espulsa dalla porta d'ingresso. Kelsen non smette di sottolineare che «né Lessing [...], né Comte [...], né Marx [...] avevano intenzione di rispondere a domande 'ultime'»²⁷. Questi autori avevano una concezione progressiva della storia umana, ma in questa condizione futura non vedevano affatto la realizzazione di un senso ultimo della storia. Ciò che volevano proporre era piuttosto una previsione scientifica e non una «predizione religiosa», una previsione cioè «dello stesso tipo [...] di quella del fisico, secondo la quale un corpo metallico, se riscaldato, si dilaterà. Le loro tesi relative al futuro sono fondate sull'esperienza del passato, non su un'ispirazione divina. Esse costituiscono l'applicazione delle leggi oggettive della

causalità [...], e non il risultato di un'intuizione mistica della volontà di un Dio personale rivelata nella Scrittura. Questi filosofi credevano nel progresso dell'umanità secondo la legge dell'evoluzione; ma, in quanto pensatori razionalisti ed empiristi che non pretendevano di essere dotati di forze cognitive soprannaturali, essi erano pienamente consapevoli del fatto che la loro conoscenza delle leggi della natura e della storia, in quanto conoscenza meramente umana, fosse limitata e passibile di errori»²⁸.

Questo ragionamento, che mira in fin dei conti a difendere la *forma mentis* sottesa al pensiero moderno, ha l'obiettivo principale di preservare la metodologia delle filosofie fenomenologiche dall'intrusione della metafisica. Per realizzare questo fondamentale compito, Kelsen si rende conto che è essenziale ergere una diga incrollabile tra fatti e valori. Per lui «è il metodo, non il risultato, ciò che conta». Tutte le teorie che mescolano e confondono religione e scienza (e di conseguenza religione e politica), procedono sulla base di una confusione che a sua volta deriva dall'indistinzione tra fatti e valori. Questa disposizione mentale facilita

l'illusione che l'evoluzione sociale comporti necessariamente un miglioramento sociale, ossia un progresso. Questa illusione deriva, in ultima analisi, dal non aver intuito la fondamentale differenza fra realtà e valore, fra "essere [*is*]" e "dover essere [*ought*]". La tendenza a ignorare questa differenza, e a inferire, attraverso un atto della ragione umana, ciò che *deve essere* da ciò che *è*, è una tendenza intrinseca non soltanto alla speculazione teologica (ove si fonda sull'assunzione di una realtà creata da Dio), ma anche al pensiero razionalistico, che concepisce il valore non come intro-

²⁶ Ivi, pp. 53-54.

²⁷ Ivi, p. 54.

²⁸ *Ibid.*

Forma mentis

dotto dall'esterno nella realtà dalla volontà di Dio, ma come immanente a essa fin dal principio²⁹.

È del tutto evidente che Kelsen, quando parla qui del pensiero 'razionalistico', intende riferirsi criticamente e per converso al pensiero idealistico, ossia quel pensiero che considera la ragione come un'entità separata dalla realtà empirica. Per Kelsen l'idealismo è una filosofia profondamente incoerente in quanto da un lato afferma l'immanenza del valore nella realtà e dall'altro rifiuta l'assunzione di Dio come creatore della realtà. È per questo che egli considera gli idealisti dei falsi laici. Dietro il tentativo idealista di cancellare «consapevolmente o inconsapevolmente, la differenza tra teologia e filosofia scettica» si cela secondo Kelsen, «la tendenza reazionaria a reindirizzare la teoria sociale verso la teologia»³⁰.

Voegelin

Questa tendenza si era tradotta con il *J'accuse* lanciato da Voegelin all'indirizzo di coloro che intendevano interdire ogni approccio alle «questioni ultime». In lingua tedesca questo divieto a porre questioni aventi per oggetto l'origine trascendente del mondo si traduce con la parola *Frageverbot*. Ora, secondo Voegelin e gli autori che si situavano nella sua scia, il *Frageverbot* è la prova della "cattiva fede" di tutti coloro che pensano che «le speculazioni sulla "fonte trascendente dell'essere e del suo ordine", ossia sull'altro mondo di cui parla la teologia, non hanno nulla a che fare con la scienza»³¹. Ma Kelsen replica che «l'espressione "fonte trascendente dell'essere e del suo ordine" si riferisce a un oggetto immaginario del quale non abbiamo alcuna conoscenza; e che la conoscenza di qualcosa che per sua natura

trascende la nostra conoscenza è una contraddizione in termini, priva di qualsiasi significato»³². Così, «nel moderno pensiero scientifico e filosofico, positivistico e anti-metafisico, contro il quale Voegelin si scaglia, non esiste niente di simile a un *Frageverbot*; e, in particolare, non vi è alcun divieto di porre la domanda relativa alla fonte trascendente dell'essere. La scienza, essendo una funzione della conoscenza, non vieta, e non può vietare, alcuna domanda; il vietare, infatti, è una funzione della volontà, non della conoscenza»³³. Lo spirito scientifico, quindi, non si nega di fronte a qualsivoglia questione, anche la più scomoda, ma interviene nella fase della risposta: laddove una proposizione introduca degli elementi sottratti al controllo empirico, impedendo così ogni verifica sperimentale, l'uomo di scienza ha l'obbligo di considerarla alla stregua di una «"pseudo-spiegazione" piuttosto *ingenua* [*naïve*], e, dunque, inaccettabile»³⁴. Voegelin aveva, insomma, completamente capovolto i termini corretti della questione confondendo ad arte fisica e metafisica e di conseguenza scienza e fede. Per lui coloro che vietano di fare domande ultime sono in realtà degli gnostici.

Dal canto suo Kelsen, pur senza dirlo esplicitamente da nessuna parte, sembra non concedere nessuno spazio alla sfera religiosa. Il suo ragionamento è di un rigore esemplare, ma, ad esempio, non tiene in alcun conto, nello sviluppo storico del pensiero scientifico moderno, di tutti quegli uomini di scienza che si professavano credenti. Galileo è, tra essi, certamente il più rappresentativo. Sostenere che la scienza in quanto tale *deve* essere risolutamente atea non è argomento esente da problemi; e si tratta di problemi che tutto sommato si

²⁹ Ivi, p. 55.

³⁰ Ivi, p. 56.

³¹ Ivi, p. 68.

³² *Ibid.*

³³ Ivi, p. 69.

³⁴ *Ibid.*

Dubbio del dubbio

Religione secolare

rivelano difficili da maneggiare³⁵. Una posizione che, nel giusto tentativo di far chiarezza ed evitare le confusioni tra sfera metafisica e sfera secolare, ponga lo spirito scientifico in radicale alternativa al sentimento religioso rischia di attribuire allo spirito scientifico un dogmatismo affermativo che mal si concilia con l'attitudine umile e prudente che caratterizza l'uomo di scienza, il cui sguardo deve mantenersi in una posizione di dubbio costante (anche di dubbio del dubbio), cosciente del fatto che la conoscenza scientifica debba limitarsi a descrivere la realtà così com'è³⁶. Non è escluso che sia stata proprio la coscienza dell'inflessibilità della tesi che con tanta passione e impegno aveva sostenuto, con le conseguenti possibili difficoltà riguardanti quest'ultimo punto cruciale, ad aver scoraggiato Kelsen dal pubblicare *Religione secolare*. Forse il genio di origine praghese, nella speranza di poter ancora approfondire l'argomento e di trovare un'argomentazione ancor più probante e convincente all'aporia in cui un ragionamento così formalmente perfetto ed equilibrato rischiava di involversi, decise di prender tempo, pur rendendosi conto che forse per quadrare il cerchio dimostrativo occorreva molto più tempo di quello che sentiva di avere a disposizione.

³⁵ Un volume importante, certo molto orientato ideologicamente, ma ancora di grande interesse ai fini della costruzione interpretativa culturale di un fenomeno non ancora, all'epoca, oggetto dell'interesse degli studiosi (con l'eccezione della ricerca di J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Deslée, Paris 1949), resta quello, ormai classico in Italia, di A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964. Del Noce presenta in questa sede delle «riflessioni sull'irreligione occidentale» (pp. 293-333) e «sull'opzione atea» (pp. 335-375), la cui importanza, ancor oggi, è di tutta evidenza.

³⁶ È necessario al tempo stesso precisare che anche Kelsen avverte il rischio – e mette in luce il problema – della deriva di onnipotenza propria dello spirito scientifico, nella misura in cui non si attiene alle premesse di prudenza e di sobrietà speculativa che devono sempre caratterizzarne l'impresa: cfr. Kelsen, *La religione secolare...*, cit., p. 138: nel trattare della filosofia illuministica, vertice del processo di

IV. Illuminismo, rivoluzione, marxismo: un legame necessario?

Ma qual era il reale obiettivo perseguito da Voegelin e dagli altri teorici della religione secolare? Perché darsi tanta pena nel dimostrare l'indimostrabile, ossia che, nell'oscuro fondamento delle società moderne, in tutte le loro forme storiche, si celerebbe il medesimo spirito metafisico, che i filosofi post-medievali avevano avuto la pretesa di annichilire³⁷?

Kelsen avanza una sua ipotesi: la vera ragione per cui è necessario qualificare le filosofie razionalistiche ed empiristiche moderne come religiose e teologiche – per esempio attraverso lo gnosticismo, come voleva Voegelin³⁸ – sta nel fatto che questa è l'unica strada in grado di consentire una comparazione tra queste filosofie e il cristianesimo. È inutile, infatti, sostituire il messaggio e la visione del mondo cristiana a una filosofia che si pretende atea, quand'anche essa contenga degli elementi di natura religiosa. L'affermazione di Kelsen è apparentabile, a questo punto, alla celebre 'scommessa' di Pascal: se s'interpretano, ad esempio, «la filosofia dei Lumi e i suoi sviluppi (in particolar modo il marxismo) alla stregua di religioni», si può conseguentemente confrontarle con la religione cristiana e domandarsi quale delle due sia preferibile. Solo se quelle filosofie

razionalizzazione empirica iniziato con la Rivoluzione scientifica, Kelsen afferma che «fu senza dubbio un errore di alcuni *philosophes* ritenere che la scienza potesse essere basata su fondamenti assoluti esterni ai metodi della scienza stessa, e che la scienza potesse determinare valori morali assoluti da realizzare nell'evoluzione progressiva della realtà sociale».

³⁷ Su quest'«ipotesi annichilente», tipica della filosofia moderna, cfr., Y.-Ch. Zarka, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Puf, Paris 1998, pp. 14-15 e *passim* (si veda anche la nuova edizione, Hermann, Paris 2014), trad. it. di A. Pinazzi, *Filosofia e politica nell'età moderna*, Mimesis, Milano-Udine 2018.

³⁸ Un'efficace, recente replica al punto di vista di Voegelin sullo gnosticismo, non influenzata dalle considerazioni del testo di Kelsen (che come si è detto è stato edito in francese solo nel 2023), è contenuta in L. Foisneau, *Hobbes. La vie inquiète*, Gallimard, Paris 2016, pp. 420-436 («Resistere alla provocazione gnostica (Voegelin)»).

«sono religioni», argomenta Kelsen, le si può confrontare con il cristianesimo»; e da questo confronto si comprende implicitamente che la visione del mondo cristiana esca prevalente in quanto offre tutto quello che quelle filosofie offrono con in più la speranza della salvezza eterna (che non costa niente in termini secolari)³⁹.

**Craine
Brinton**

Tutto dipende dal valore di fondo. Kelsen ritiene di cogliere in un'espressione di un autore americano, Craine Brinton, ideologicamente vicino a Voegelin, la chiave di volta dell'intera questione. «Gli uomini – aveva affermato Brinton – hanno in genere più bisogno di essere sedati che stimolati», perché «essi hanno bisogno di consolazione più che di stimoli all'azione»⁴⁰. Ecco dunque la vera questione: la natura dell'essere umano.

Gli autori come Voegelin ritenevano che il positivismo scienziato moderno avesse distrutto la scienza politica, riducendola a una pura descrizione delle istituzioni esistenti. Kelsen fa osservare che malgrado l'idea «secondo la quale è possibile rinvenire principi etici e politici nella ragione umana è senza alcun dubbio un'illusione, poiché questi valori hanno la loro fonte ultima non nella componente razionale della mente umana, ma nella componente emozionale», tuttavia non per questo si legittima il tentativo di confondere il piano scientifico-razionale e il piano teologico-religioso. Se l'errore dei filosofi razional-positivisti era stato «il frutto della sopravvalutazione della facoltà della ragione umana», tuttavia «questa sopravvalutazione» non

aveva ridotto ma semmai amplificato «il contrasto tra la loro filosofia e la religione cristiana, con la sua tendenza a svilire la ragione umana in confronto alla ragione divina»⁴¹. Per Kelsen dietro il tentativo di ristabilire una 'scienza' politica fondata sui giudizi di valore si nasconde sempre un pericolo enorme: la restaurazione della vecchia e orribile situazione concettuale medievale, nella quale la filosofia e la speculazione della libera ragione umana si trovavano in una condizione d'inferiorità in rapporto alla teologia e ai dogmi religiosi: *philosophia ancilla theologiae!* L'asse Platone-Agostino-Hegel (non a caso Voegelin considerava queste tre filosofie come le sole vere rivoluzioni nella storia del pensiero) era a giudizio di Kelsen letale, mentre, al contrario, la linea teoretica Hobbes-Hume-Philosophes illuministi-Comte-Marx-Nietzsche era in grado di garantire un fondamento epistemologico molto più solido e produttivo per la vita individuale.

Ecco perché, dopo aver consacrato la prima parte del libro alla confutazione del metodo di Voegelin e degli altri autori che avevano parlato di "religione secolare", Kelsen dedica tutta la seconda parte a un'analisi dettagliata delle principali filosofie della modernità, concentrandosi, in particolare, su quelle di Thomas Hobbes, di David Hume, dei filosofi francesi dell'Illuminismo, di Saint-Simon e Proudhon, di Auguste Comte e, infine, di Marx e Nietzsche, da lui considerati i principali punti cardinali del pensiero moderno⁴².

³⁹ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 64.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, p. 131.

⁴² È interessante rendere ragione dell'ampiezza dei 14 capitoli (più l'introduzione di 14 pagine e la breve conclusione di appena una pagina e mezzo) che compongono il libro: Kelsen dedica 30 pagine alle questioni di metodo; poi 22 pagine a illustrare la dottrina del progresso scientifico opposta all'escatologia religiosa (soprattutto cristiana); ancora 22 pagine per descrivere la teologia della storia di Gioacchino da Fiore e di Sant'Agostino; 18 pagine per il problema (cruciale in Voegelin) dello gnosticismo; solamente 7 pa-

gine, ma molto intense, sul Leviatano di Hobbes; ben 54 pagine alla filosofia dell'Illuminismo; 10 pagine all'empirismo di Hume (in cui c'è anche una parte dedicata alla filosofia trascendentale di Kant); 12 pagine alla "nuova religione" di Saint Simon e Proudhon; 22 pagine alla "filosofia positiva" di Comte; 48 pagine, consacrate all'interpretazione economica della storia di Marx; 67 pagine complessive (divise in due capitoli, rispettivamente di 34 e 33 pagine) per trattare di Nietzsche (nel rifiuto innanzitutto del suo preteso cristianesimo, e, in seguito, del suo rapporto con la metafisica); e, infine, 7 e 19 pagine, dedicate rispettivamente ai temi – *ictu oculi* weberiani – della scienza e della politica moderne.

Condorcet

Di tutti questi autori, Kelsen sceglie con cura i passaggi più significativi, servendosi per annientare la tesi dei pretesi fondamenti cristiani che si celerebbero dietro l'ateismo o il razionalismo anti-metafisico, pure proclamato.

Particolarmente rappresentativa di questo suo metodo d'indagine è la parte nella quale Kelsen si adopera a rovesciare la tesi, secondo la quale alcuni filosofi dell'Illuminismo, risolutamente atei, come Condorcet, avrebbero creduto all'esistenza dei miracoli, o, quantomeno, non li avrebbero esclusi. Kelsen smonta innanzitutto il concetto di «deismo», dimostrando che esso è «un concetto pressoché vuoto», dal momento che «il deismo, in quanto religione 'naturale' era, allora, più vicino all'ateismo che a una vera religione, ossia la credenza in un Dio onnipotente che governa il mondo con giustizia»⁴³. In definitiva, Kelsen ritiene che i deisti non sono altro che degli atei mascherati, come del resto pensavano «i contemporanei ortodossi» all'epoca dei Lumi⁴⁴.

Perseguendo nel desiderio d'intendere l'Illuminismo alla stregua di una religione, gli autori vicini a Voegelin hanno dovuto rendere omologhe le dottrine del progresso secondo i *philosophes* del XVIII secolo e secondo i teologi cristiani. Crane

Brinton, ad esempio, aveva sostenuto che, tanto il Cristianesimo quanto l'Illuminismo erano mossi dal tentativo di liberare l'uomo dal male. Ciò implica, a monte, una convinzione: che la storia umana sia progressiva. La fiducia tutta illuministica nel progresso si apparenta ai suoi occhi a una secolarizzazione dell'escatologia cristiana. Per replicare a quest'argomento, Kelsen parte dalla sua definizione di progresso, che si rivela essere immediatamente molto efficace: «Il progresso – scrive dando di quest'idea un'eccellente definizione – è un concetto etico-politico. Esso consiste in un'evoluzione sociale che si avvicina progressivamente a un ordine sociale ideale che deve, dal punto di vista etico-politico, essere instaurato»⁴⁵. Ora, anche se fosse vero, come aveva affermato Brinton, che «Cristianesimo e Illuminismo sono religioni ugualmente messianiche», è innegabile per Kelsen che «le differenze tra le due dottrine sono così essenziali che gli elementi che esse hanno in comune – se vi sono – sono irrilevanti»⁴⁶. Alla stregua delle scritture bibliche giudaico-cristiane, la storia dell'umanità non ha i caratteri del progresso, poiché la condizione ideale, la perfezione, è all'origine, prima del peccato originale, nel paradiso terrestre. Per gl'illuministi «il progresso è un processo naturale,

I philosophes del XVIII secolo

È evidente che le parti più ampie sono quelle che Kelsen dedica all'Illuminismo, a Marx e a Nietzsche.

⁴³ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 121. Sul tema dell'ateismo nell'età moderna e in particolare nell'epoca dei Lumi, tema connesso ad altri importanti argomenti quali il materialismo, la corporeità (e mortalità) dell'anima e naturalmente la religione civile, si veda l'importante ricerca di G. Ricuperati, *Le sfide di Baruch Spinoza e di Pierre Bayle. L'invenzione dell'"ateo virtuoso" alle origini della "religione civile"*, Aragno, Torino 2019.

⁴⁴ È noto l'episodio (narrato da Diderot) della visita di David Hume al salotto d'Holbac. Il grande filosofo scozzese era arrivato a Parigi il 18 ottobre 1763 per assumere l'incarico, accettato dopo molti dinieghi, di capo gabinetto dell'ambasciatore britannico in Francia Lord Hertford (il suo nome gli era stato fatto da Marie-Charlotte de Bouffers, moglie del principe de Conti, protettore di Le Paige il leader della magistratura parlamentare, nonché grande ammiratrice di Hume). Entrando in casa d'Holbach, Hume, che adorava la vita intellettuale parigina e la libertà di espressione dei salons, aveva immediatamente lanciato la sua prima provoca-

zione, in perfetto stile parigino: aveva salutato il barone, dicendogli «di non credere all'esistenza degli atei, per il semplice fatto di non averne mai conosciuto uno». D'Holbach, di rimbalzo, gli rispose: «Guardatevi attorno!». Quindi, gl'indicò le diciotto persone che sedevano attorno alla tavola apparecchiata, e, ridendo, aggiunse: «Posso mostrarvi quindici atei seduti alla vostra destra, mentre gli altri tre lo sono anch'essi, ma non lo sanno». Per questo divertente racconto, cfr. S. Pupo, *Due pensatori agli antipodi nel secolo dei Lumi*, in Id., *David Hume contro Rousseau*, Bietti, Milano 2017, pp. 7-64: 16. Il clima intellettuale della stagione salottiera è stato solidamente ricostruito, da A. Lilti, *Le monde des salons. Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Fayard, Paris 2005, in particolare, sulla partecipazione di Hume ai salotti parigini, a quello di d'Holbach e altri, pp. 342 e ss.

⁴⁵ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 152. Sull'idea di progresso – su cui vi è una copiosa letteratura – cf. P. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Il Mulino, Bologna 1995.

⁴⁶ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 153.

non sovranaturale», che si realizza «esclusivamente in questo mondo, senza che di questo sia predetta alcuna fine»⁴⁷. E poco importa se le previsioni «progressiste» dei filosofi razionalisti si sarebbero rivelate false, dal momento che «molte teorie scientifiche si sono dimostrate false», e potrebbero sempre esserlo, senza che, per questo, le si potrebbe, per questo, accusare di non essere scientifiche. Il fatto che una teoria si riveli, dopo le prove sperimentali, vera o falsa, è totalmente senza importanza in rapporto al carattere scientifico di questa teoria, perché, al contrario, a costituire un elemento di discriminazione è il fatto che la predizione contenuta nell'escatologia cristiana sia fondata sulla rivelazione divina e non sulla scienza, come avviene invece nel caso della predizione contenuta nella dottrina del progresso propria dell'Illuminismo. Questa differenza è così essenziale, che il fatto che entrambe le dottrine contengano delle predizioni, è del tutto insignificante. Per Kelsen se definiamo «escatologia» un qualsiasi tipo di predizione, indipendentemente dal fatto che essa sia fondata sulla scienza o sulla rivelazione, perdiamo la chiarezza nelle definizioni basilari e cadiamo nella confusione più totale. Allora, per fare un esempio calzante, la teoria scientifica del *Wärmetod*, che ha come oggetto la morte termica dell'universo – sulla base della quale una progressiva diminuzione della temperatura (l'entropia) finirà col distruggere ogni forma di vita – diventerebbe un'escatologia e non una teoria scientifico-razionale, il che mostra a che punto sia assurdo e fallace adottare una simile pratica terminologica⁴⁸.

È per questa ragione che tra la teologia cristiana, fondata sulla Rivelazione, e la

mentalità scientifica, fondata sul criterio della sperimentazione razionale, non può esserci alcun punto d'incontro. Al contrario, tra i due piani esiste una radicale e irriducibile incompatibilità. Al punto, che la filosofia dei Lumi, che si può considerare come il vertice del percorso intrapreso dal pensiero moderno tra la fine del Medioevo e l'Umanesimo rinascimentale⁴⁹, ha quale sua ragion d'essere la demolizione dei pilastri posti a fondamento della fede cristiana e del sistema eretto su di essa, considerata come un temibile ostacolo all'«inesorabile avanzamento del Progresso»⁵⁰. Nell'ambito del pensiero moderno avrebbe luogo, dunque, un processo di radicalizzazione, iniziato con Spinoza, e che, in primo luogo, è di opposizione alla religione, intesa come credenza⁵¹.

L'essenza della filosofia moderna consiste, dunque, nel rifiuto di ogni sorta di provvidenzialismo, cosa di cui è testimonianza la sferzante ironia dei filosofi dell'Illuminismo contro la credenza nei fenomeni sovranaturali, considerata alla stregua di una barbarica superstizione. Ecco, di seguito, il passaggio che Kelsen recupera nel *Tableau* di Condorcet a proposito dei miracoli:

Il disprezzo delle scienze umane era una delle principali caratteristiche del Cristianesimo. Questo doveva vendicarsi degli oltraggi ricevuti dalla filosofia. Temeva quello spirito di analisi e di dubbio, e quella fiducia nella propria ragione, flagello di tutte le credenze religiose. Gli apporti delle scienze naturali gli erano anzi odiosi e sospetti, in quanto molto pericolosi per il successo dei miracoli. E non esiste religione che non costringa i

⁴⁷ Ivi, p. 155.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cfr. E. Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, pubblicato da P. O. Kristeller, traduzione italiana a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1967; E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo: studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa, 1970.

⁵⁰ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 156.

⁵¹ A questo riguardo, si veda la ricerca, molto estesa e puntuale, di J.J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001, trad. fr., *Les Lumières radicales. La philosophie. Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750*, Édition Amsterdam, Paris 2005.

suoi adepti ad accettare qualche assurdità fisica»⁵².

Condorcet – e con lui la maggioranza dei filosofi moderni, anche successivamente all'età dei Lumi – era convinto del fatto che «il progresso delle scienze è infinito», e che, presto o tardi, l'umanità sarebbe pervenuta ad uno stadio di maturità intellettuale che gli avrebbe consentito di fare a meno della religione. Da questa dottrina, derivava la persuasione che il progresso assicurato dalla scienza costituisse uno strumento della liberazione dell'umanità dall'ignoranza e con essa anche dalle catene del dispotismo politico, elementi che egli considerava come fusi in un unico, mostruoso potere⁵³.

Fu questa l'eredità trasmessa dalla filosofia dell'Illuminismo ai filosofi successivi al XIX e XX secolo, soprattutto al positivismo di Auguste Comte, al marxismo e al vitalismo di Nietzsche. In tutte queste filosofie – ancorché molto diverse tra loro – la convinzione che il pensiero umano abbia come imperativo quello di emanciparsi dal nodo scorsoio della religione è una costante. Comte afferma che la pre-condizione necessaria per pensare dovesse essere quella dell'estirpazione di ogni illusione metafisica. «La filosofia positiva di Comte» interpretava «la storia come una evoluzione progressiva determinata da leggi impersonali che vengono conosciute attraverso l'osservazione dei fatti sotto il controllo della ragione umana» e «il significato di questa evoluzione consiste nella realizzazione di valori dei quali viene sottolineato il carattere eminentemente sociale: essi consistono nel benessere della società,

benessere che è primariamente materiale, ma che è anche intellettuale. Ma il progresso intellettuale è il progresso della scienza razionale, e non ha nulla a che vedere con la salvezza, cioè con la redenzione dal peccato»⁵⁴. In questo senso, la condizione della società nell'età della scienza era costituita, per Comte, dall'esatto opposto dell'*éschaton* cristiano, ossia dalla totale negazione della prospettiva teosofica cristiana, fondata sulla certezza della *parusia*⁵⁵ (il ritorno di Cristo alla fine del mondo, con la finalità di giudicare i buoni e i cattivi, così come illustrato nel grande affresco, dedicato al *Giudizio universale* di Michelangelo, nella Cappella Sistina). L'età della scienza era, per Comte, quella definitiva, il che non equivale a proclamare la fine della storia, perché, così come per Condorcet, anche a giudizio di Comte la scienza si sviluppa all'infinito⁵⁶, mentre per la visione cristiana una volta che l'anima dell'uomo si congiunge con quella di Dio nessuna evoluzione è più possibile, e nessuna evoluzione ha più senso⁵⁷. Per questi motivi, la fede di Comte nella scienza non ha nulla in comune con la fede religiosa⁵⁸. È lo stesso Comte a sottolinearne le profonde differenze. La morale cristiana, ad esempio, considera il lavoro alla stregua di una punizione divina, il che è assurdo per una visione positivista, nella quale il relativo prende il posto dell'assoluto⁵⁹. Quest'idea di fondo, che caratterizza la filosofia sociale di Comte, anticipa la grande costruzione sociologica di Durkheim: la società sostituisce Dio⁶⁰.

Per Kelsen il primato della socialità costituisce l'essenza anche della tesi di Marx ed Engels. A tutti quegli autori – come Brinton,

Auguste Comte

⁵² Kelsen, *Religione secolare...*, cit., pp. 159-160. Com'è noto, *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, di Condorcet, è stato pubblicato postumo da Pierre-Claude-François Daunou nel corso della Rivoluzione, Agasse, Paris anno III (1794).

⁵³ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., pp. 162-3.

⁵⁴ Ivi, p. 201.

⁵⁵ Ivi, pp. 202 e 207.

⁵⁶ Ivi, pp. 205-206.

⁵⁷ Ivi, p. 208. Per Kelsen, è solo ignorando queste differenze fondamentali tra la concezione di Comte e la visione cristiana che si può considerare (come fanno Löwith, Voegelin e Gilson) il pensiero del grande positivista come incastonato di elementi religiosi (ivi, p. 210).

⁵⁸ Ivi, p. 212.

⁵⁹ Ivi, p. 214.

⁶⁰ Ivi, p. 215. Celebre l'espressione di Durkheim: «Dio è morto. La società è Dio!».

Ictu oculi

Tucker e Sertillanges tra gli altri – che affermavano che il marxismo si fonda su schemi ideali essenzialmente cristiani⁶¹, Kelsen obietta che la costruzione teorica di Marx ed Engels si fonda invece sulla Rivoluzione francese. Il modello escatologico della teologia giudaico-cristiana⁶² è rimpiazzato dal materialismo dialettico che è per Kelsen certamente una teoria scientifica, per quanto falsa⁶³. Tuttavia questo, lo si comprende *ictu oculi*, era un terreno molto scivoloso per Kelsen. Egli si trovava suo malgrado in una posizione piuttosto scomoda. Molti tra i suoi avversari lo accusavano di nutrire malcelate simpatie per il marxismo, e di essere, in fin dei conti, troppo “di sinistra”, e quindi di non essere un autentico liberale. La tesi dell’assurdità della religione secolare poteva fatalmente sfociare nella difesa della natura scientifica del marxismo: in effetti, se il marxismo non può essere definito una *religione* (in quanto definire due concetti tra loro contraddittori con un unico identico termine è inammissibile sul piano logico⁶⁴), non resta che qualificarla come *scienza*. Ma Kelsen voleva ad ogni costo fugare questo rischio. E così elaborò un concetto più complesso e articolato di «scienza». La scienza, nella sua concezione, non si può mai fondare su asserzioni dogmatiche. ‘Scientifico’ è solo il pensiero scettico, un metodo che rimette costantemente in discussione le premesse del

Scienza

discorso, senza considerare niente come fisso, scontato e immutabile. Concepito come una scienza, il marxismo era diventato nella pratica politica un sistema totalitario, dogmatico e bloccato. Il fatto di essere nato – cioè di essere stato pensato fin dall’inizio – come un sistema teorico sviluppato su basi scientifiche non basta a renderlo credibile in assoluto, ossia, esente da errori. Pur non essendo qualificabile come una religione, il marxismo aveva abbandonato il carattere flessibile, tipico della scienza, per costituirsi alla stregua di una rigida impalcatura alla quale sacrificare la libertà.

Sul piano puramente razionale, Kelsen ha buon gioco a dimostrare i legami tra le filosofie della modernità e il marxismo. Per lui non vi è il minimo dubbio sul fatto che la visione del mondo di Marx s’inserisce pienamente nella scia di quella “rivoluzione della mente” che costituisce il tratto tipico del pensiero moderno⁶⁵. Si può però legittimamente sospettare che Kelsen iniziasse, almeno in parte, a dubitare della linearità e della solidità di quest’asse interpretativo. Oggi ci troviamo in una posizione più comoda per ricostruire e comprendere. Importanti ricerche successive a Kelsen hanno messo in dubbio il legame tra Illuminismo, Rivoluzione francese e marxismo, così come lo schema dicotomico dominanti/dominati⁶⁶. Kelsen aveva già criticato a suo tempo – e lo aveva fatto anche

⁶¹ Ivi, pp. 222-23, 241 e 258.

⁶² Ivi, p. 229.

⁶³ Ivi, p. 225, ma anche 244, 250 e 264.

⁶⁴ Ivi, p. 48.

⁶⁵ Egli afferma, ad esempio, che le proposizioni filosofiche di Marx e Nietzsche (rispettivamente «il materialismo storico» e «la filosofia del superuomo») «sono sintomi tipici della civiltà moderna»: ivi, p. 286.

⁶⁶ Basti pensare, ad esempio, a R. Darnton, *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Norton, New York 1995, trad. it. di V. Beonio Brocchieri, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all’origine della Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano 1997; o, ancora, a R. Chartier, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, Paris 1990, trad. it. di G. Viano Marogna, *Le origini culturali della rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1991; o, ancora, a D. K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, New

Haven and London 1996. È necessario però ricordare che già D. Richet, nel suo celebre articolo: *Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotisme*, in *Annales E.S.C.*, n. 24 (1), gen.-feb. 1969, pubblicato successivamente in Id., *De la Réforme à la Révolution. Etudes sur la France moderne*, Aubier, Paris 1991, pp. 389-416, era stato tra i primi a rimettere in causa lo schema tradizionale, aprendo l’interpretazione al metodo della “lunga durata”. Nel volume *Lo spirito delle istituzioni*, cit., successivo di quattro anni al famoso saggio testé cit. (1969-1973), Richet fece saltare pressoché interamente lo schema dicotomico dominanti/dominati e descrisse la società di Antico Regime come un organismo complesso che doveva essere studiato in molte sfaccettature, che spesso mal si conciliavano con il metodo interpretativo binario tipico del marxismo. Richet aveva subito, suo malgrado, la potente influenza di Roland Mousnier che negli anni precedenti (gli anni Sessanta) si era battuto come un leone contro la tesi

Democrazia
totalitaria

Rousseau

con una certa asprezza – il famoso libro di Jacob Talmon nel quale quest'ultimo aveva avanzato la pretesa di dimostrare che l'origine concettuale del centralismo democratico comunista era da rintracciare in una presunta "democrazia totalitaria" ascrivibile al pensiero di Rousseau e, al suo seguito, all'ideologia giacobina del XVIII secolo⁶⁷. Rousseau era stato promotore della «religione civile» (concetto ripreso e sviluppato qualche anno dopo a Napoli da Gaetano Filangieri in modo del tutto originale), sostenendo che il Cristianesimo era contrario allo «spirito sociale» [*esprit de société*]⁶⁸.

degli storici russi (all'epoca sovietici) Skaskin e Porchnev (per un *aperçu* della problematica, cfr. R. Mousnier, *La costituzione nello Stato assoluto. Diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, trad. it. di una serie di saggi sparsi, a cura di F. Di Donato, Esi, Napoli 2002, pp. XCVIII-XCIX e 99-109: 109; ma anche precedentem. Id., *Les hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Puf, Paris 1969, trad. it. di E. Rotelli, *Le gerarchie sociali dal 1450 ai giorni nostri*, Vita e Pensiero, Milano 1971). In Italia questo indirizzo fu recepito con molta lentezza e a fatica. La ricerca che maggiormente si può indicare come studio ispirato al nuovo metodo interpretativo dei fatti storici dell'A.R. è quella di R. Moro, *Il tempo dei signori. Mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico Regime*, Savelli, Milano 1981 (nuova ediz., Edizioni Immanenza, Napoli 2016).

⁶⁷ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., pp. 14, 81 e 230-33. Cfr. J. Talmon, *The Origins of totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952, trad. it. a cura di M. L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967 (diverse ediz. successive).

⁶⁸ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., pp. 232-3. Sul tema della «religione civile» in Filangieri come pilastro dell'educazione pubblica (tema che egli trattò nel V libro della *Scienza della Legislazione*, parte dell'opera rimasta largamente incompiuta, anzi appena abbozzata), cfr. F. Di Donato e S. Scognamiglio, *La civilizzazione statuale nell'opera di Gaetano Filangieri. Teoria politica, educazione giuridica, rivoluzione costituzionale*, in «Giornale di Storia Costituzionale / Journal of Constitutional History», 39, n. 1/2020, pp. 17-52. A differenza di Rousseau, Filangieri riteneva che la via d'uscita dalla barbarie del regime antico-feudale non fosse l'abbandono del cristianesimo, ma una sua versione riformata o per meglio dire che ne recuperasse lo spirito originario (in ciò anticipando genialmente l'idea del «cristianesimo dolce» che Tocqueville esprimerà nella *Democrazia in America*). Filangieri non è mai citato in *Religione secolare* e questo non è un particolare secondario. Non possiamo seriamente ipotizzare alcunché su quale sarebbe stata la reazione di Kelsen di fronte alla visione del mite e acutissimo ingegno partenopeo, ma possiamo affermare con ragionevole sicurezza (non fosse altro che per i soli motivi logico-argomentativi) che sul disegno di società che Filangieri espone nella *Scienza della Legislazione*, disegno nel quale la sua idea di «religione civile» assumeva una funzione determinante, Kelsen non avrebbe potuto esercitare la critica che diresse agli autori della «religione secolare» che egli prese

Per Kelsen quella che Rousseau chiamava «religione civile» era in realtà solo una «morale secolarizzata» che non aveva nessuna implicazione metafisica. La sua funzione era essenzialmente etica, politica e sociale, ossia tutta terrena. E questa era stata esattamente anche l'idea difesa da Robespierre, discepolo di Rousseau⁶⁹. Che Kelsen abbia potuto dubitare del legame diretto tra filosofia dei Lumi – coronamento della filosofia moderna – e marxismo potrebbe essere la ragione (o una delle ragioni) per la quale egli decise di ritirare il suo libro dalla stampa, quando era già pronto per essere pubblicato⁷⁰.

di mira nel suo libro. E chissà che questa 'svolta' non lo avesse spinto a pubblicare, con qualche modifica, l'opera.

⁶⁹ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 233. Robespierre aveva affermato che se anche l'esistenza di Dio e l'immortalità delle anime non fossero state altro che sogni, sarebbero state comunque le idee più belle tra quelle concepite dall'animo umano. In quest'affermazione Kelsen vede innanzitutto la prova che Robespierre era un fine politico, ma che Talmon si sbagliava quando cercava di assolverlo dall'accusa di essere stato un opportunista e un utilitarista sociale.

⁷⁰ Come si è già accennato *supra* nota 3, Kelsen accettò di pagare all'editore (University of California Press) una penale considerevole per ritirare questo libro quando la sua pubblicazione era imminente. Egli non diede mai alcuna spiegazione di questo suo clamoroso gesto. Era il 1964. L'anno seguente, nel rispondere per lettera a Martin Golding, un giovane ricercatore americano, che gli aveva chiesto della sorte di *Secular Religion* e perché non lo avesse più pubblicato, Kelsen rispose che si trattava dell'opera di un «uomo ormai anziano» [*an old man*], che aveva deciso di ritirarlo dalla stampa perché «il libro non era degno [*worthy*] di lui»: cfr. M. P. Golding, *Compte-rendu à H. Kelsen "General Theory of Norms"*, in «Ethics», 103, 1993, pp. 824-7: 824, cit. da P. Di Lucia e L. Passerini Gleizel (i curatori dell'ediz. it., nella loro «Prefazione», pp. IX-XX), *Religione senza un Dio?*, cit., p. X. Ma, a ben riflettere, la spiegazione non convince, in quanto logica avrebbe voluto (e parliamo di una delle menti in assoluto più logiche di tutti i tempi) che i termini fossero almeno invertiti: era l'*old man* semmai a non essere *worthy* del libro che aveva scritto alcuni anni prima, cioè quando era più giovane (vale a dire più audace e coraggioso). Il biografo di Kelsen, il suo allievo e intimo amico Rudolf Métall (al quale Kelsen dedicò il libro: «Al mio leale amico Rudolf Metal», a voler sottolineare implicitamente con quell'aggettivo, così semplice e forte nel contempo, la differenza tra Metal e Voegelin) ha un altro punto di vista sull'apparentemente inspiegabile scelta di Kelsen. Metal riferisce che il maestro aveva ritirato il libro poiché, avendovi sostenuto la tesi secondo la quale non c'è religione senza un Dio personale, aveva in seguito iniziato a incrinare questa convinzione, avvicinandosi a ciò che avevano sostenuto Bertrand Russel e – soprattutto – Julian Huxley (che erano stati duramente criticati in *Secular Religion*: cfr. Kelsen, *Religione secolare...*, cit., pp. 42-50: 50: «Lo scopo, consapevole o incon-

V. La decostruzione dell'interpretazione 'religiosa' della filosofia nietzscheana

Kelsen

Alla stregua di quanto aveva sostenuto per il positivismo e il marxismo, Kelsen si sforzò di smantellare anche le interpretazioni che considerava erronee della filosofia di Nietzsche. Secondo le stesse tendenze ideali e teoretiche che avevano sostenuto il fondamento cristiano (e quindi metafisico) del pensiero moderno, anche Nietzsche secondo alcuni autori sarebbe stato influenzato, suo malgrado, dai poderosi bastioni concettuali della teologia cristiana⁷¹. In pagine nelle quali il tono generale della scrittura sembra salire di qualche grado centigrado, mostrando l'appassionata origine dello studio compiuto su temi solo apparentemente lontani e diversi dai suoi studi consueti di teoria giuridica, Kelsen mostra in primo luogo come nell'opera

sapevole, di definire la religione senza fare alcun riferimento al sovrannaturale o sovrasensibile è questo: salvare la religione, difenderla dall'attacco della scienza. La principale preoccupazione del libro di Huxley è mostrare "come, almeno in linea di principio, scienza e religione possano essere riconciliate". In tal modo Huxley «fa un grande favore a quella teologia che, come scienziato, egli rifiuta». I due scienziati britannici avevano sostenuto che sentimenti religiosi autentici sono possibili anche in assenza della credenza metafisica in un Dio (è il caso, ad esempio, del buddismo, sul quale Kelsen aveva mantenuto una posizione 'morbida', limitandosi a rilevare «un'aperta contraddizione» nel pensiero del grande antropologo del secolo XIX Max Müller (da lui definito «un'autorità eccezionale nel campo della storia delle religioni»: ivi, p. 30), il quale aveva definito la religione come «la fede in un dio personale o in un Creatore», sostenendo però poi che «il buddismo fu sin dal principio una religione puramente ateistica»: ivi, p. 31). P. Di Lucia e L. Passerini Glazel danno conto anche di un'altra spiegazione: secondo «i curatori dell'edizione originale di *Secular Religion* (C. Jabloner, K. Zeleny e G. Donhauser)» Kelsen era, fin dalla recensione al volume di Voegelin, preoccupato che la sua tesi «potesse essere fraintesa e interpretata come una manifestazione di simpatia per il marxismo» (ivi, «Prefaz. all'ediz. it.», pp. XII-XIII, nota 14).

⁷¹ Kelsen, *Religione secolare...*, cit., pp. 267-300.

⁷² Ivi, pp. 302-303. Kelsen sottolinea come, contrariamente a ciò che si sente ripetere spesso, Nietzsche non sia mai stato del tutto contrario alla verità come partito preso. Egli si opponeva alla verità come strumento oppressivo e dogmatico della fede. Ma non per questo contesta la nozione scientifica di 'verità' (ossia di una verità relativa e provvisoria che funge da base per ulteriori passi in avanti sulla via della conoscenza). Kelsen dedica molte dense pagine a confutare la lettura heideggeriana di Nietzsche. Per Heidegger, Nietzsche era un autentico metafisico e in ciò un filosofo perfettamente allineato con la tradizione occidentale

di Nietzsche la Chiesa sia sempre trattata come la principale nemica della scienza. Allo stesso modo, Kelsen osserva come la dottrina della *parousia* sia del tutto anti-tetica a quella dell'eterno ritorno. Anche nell'orizzonte di senso nietzscheano la verità, intesa nel senso cristiano, non ha niente a che vedere con la verità intesa nel senso scientifico⁷². Nietzsche aveva le idee chiarissime su questo punto: l'idea di una scienza 'ancillare' e di un pensiero controllato dalla teologia è, per lui, un'idea ripugnante. Per Kelsen è Nietzsche stesso a presentare il suo pensiero come radicalmente ateo⁷³. Anche sul piano della filosofia morale domina quel *Leit-Motiv*: per Kelsen il filosofo tedesco era assolutamente convinto che fosse necessario emancipare la morale dall'impronta della religione⁷⁴. Zarathustra

da Platone in poi (ivi, pp. 310 e 321). Kelsen trova che questa interpretazione del pensiero di Nietzsche sia «un palese fraintendimento» (ivi, p. 333). I pensieri di Nietzsche sulla verità sono, per Kelsen, «molto complessi e a prima vista contraddittori» (ivi, p. 301). È vero, ad esempio, che egli afferma che «abbiamo l'arte per non morire di verità» (*frammento* 16 (40) 6) e che la verità è «un mobile esercito di metafore» (*Su verità e menzogna in senso extramurale*, trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 2015, p. 20). Ma poi in altri passi selezionati da Kelsen sostiene che «servire la verità è il più duro dei servizi» (ivi, p. 302: da *L'Anticristo*) e che «la passione per il 'vero' è la più elevata, e, per questo, fino ad ora, la più rara tra le passioni» (*ibid.*: da *La gaia scienza*). In realtà, una lettura più attenta e meditata delle opere di Nietzsche portano per Kelsen alla conclusione che «vi è, in Nietzsche, una tendenza a identificare la verità con l'utilità»; che «Nietzsche ammette la verità nella scienza»; e che «la sua negazione radicale della verità fa chiaramente riferimento all'idea di una verità assoluta, che è una verità divina e *a priori*» (ivi, p. 303). In definitiva Kelsen c'invita a riflettere su come Nietzsche contrapponga a un'idea di verità come «verità assoluta» un'altra idea di verità intesa come «verità relativa» (ivi, p. 304). Per concluderne che Nietzsche è dunque in fin dei conti un relativista e «il relativismo è incompatibile con la metafisica, che si rivolge essenzialmente verso l'assoluto» (*ibid.*).

⁷³ Ivi, p. 318. Non mancano anche qui i riscontri testuali offerti da Kelsen: «In molti altri passi [delle sue opere] Nietzsche non soltanto mette in questione l'esistenza di Dio [...] ma espressamente la nega» (ivi, p. 320). E la stessa dottrina dell'eterno ritorno – che a una lettura immediata sembrerebbe la meno antimetafisica che si possa riscontrare nel pensiero di Nietzsche – è in realtà motivata da Nietzsche stesso con argomenti scientifici e non con argomenti metafisici, in particolare «come non-finitzza del tempo», che è «un assunto rigorosamente scientifico» (ivi, p. 314).

⁷⁴ Ivi, p. 282.

è contro i preti, che gli fanno pena⁷⁵. La teologia in generale, e soprattutto quella cristiana, si basa sull'«inganno» il primo dei quali è la credenza secondo la quale «l'uomo è creato da Dio a sua immagine e somiglianza»⁷⁶. Di qui una catena di errori per comprendere i quali bisogna ritenere, a monte, che solo l'errore e la stoltezza hanno prodotto la metafisica. Ciò che ha prodotto le «ipotesi metafisiche» [...] è passione, errore e volontario inganno; i peggiori metodi della conoscenza, non i migliori, hanno insegnato a credere in esse. Metafisica [...] la si può definire la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo – però come se fossero verità fondamentali»⁷⁷. L'uomo superiore deve rifiutare con tutto se stesso la metafisica (in primo luogo cristiana)⁷⁸, dal momento che «la verità non è mai dalla parte dell'assoluto»⁷⁹. La metafisica può essere definita come «la scienza che tratta degli errori fondamentali dell'uomo – però come se fossero verità fondamentali». Pertanto, in base a queste inequivoche posizioni espresse da Nietzsche, Kelsen conclude che «Nietzsche rigetta il dualismo metafisico tra questo mondo e un altro mondo, un mondo ulteriore» e del pari «rifiuta il dualismo metafisico di un corpo mortale e di un'anima immortale»⁸⁰. Egli arriva ad affermare senza mezzi termini che «il concetto di Dio è stato inventato in opposizione alla vita – tutto ciò che è dannoso, venefico, calunnioso, mortalmente ostile alla vita vi è raccolto in una terrificante unità!». E così anche il «concetto di "al di là", di "mondo vero"» sono stati «inventati per svalutare l'unico mondo che esista – per non lasciare alla nostra realtà sulla terra alcun fine, alcuna ragione, alcun compito!»⁸¹.

Dualismo metafisico

Infine, persino nella filosofia precristiana Nietzsche assume posizioni molto critiche per non dire apertamente ostili e addirittura beffarde verso tutti i pensatori che esaltano gli aspetti metafisici e ultraterreni. L'esempio più significativo è quello di Platone. Kelsen sottolinea come Nietzsche «desidera chiaramente irridere la dottrina platonica delle idee»⁸². In un passaggio particolarmente incisivo del *Crepuscolo degli idoli*, riportato integralmente da Kelsen, Nietzsche afferma di essere «in rapporto a Platone uno scettico radicale» e di considerarlo un autore «noioso» in quanto «così moralizzato, così anticipatamente cristiano». Per Nietzsche, Platone «ha già il concetto del "bene" come concetto supremo» e per questo solo fatto «per l'intero fenomeno Platone» bisogna usare «invece di qualsiasi altra espressione, la dura espressione "alto ciarlatanismo" o, se è più gradito, all'orecchio, "idealismo"»⁸³.

È chiaro, dunque, che le fonti della filosofia di Nietzsche non fanno in alcun modo riferimento al dogma cristiano, quanto, piuttosto, al filone anti-idealistico e anti-metafisico dell'antico pensiero classico, soprattutto greco⁸⁴. Su questa base dimostrativa, Kelsen ritiene che per Nietzsche spetti solo all'uomo la creazione di valori, i quali sono dunque del tutto «immanenti alla realtà empirica»⁸⁵. È dunque per questa ragione che a giudizio di Kelsen secondo Nietzsche è impossibile identificare giustizia e verità, come invece sosteneva Heidegger, la cui interpretazione del pensiero di Nietzsche è, per Kelsen, all'evidenza falsa ed errata. Kelsen ne conclude che «la moderna scienza della natura sembrerebbe essere l'unico ambito della civiltà moderna che possa sfuggire all'attribuzione di elementi teologici e all'identificazione con la religione.

⁷⁵ Ivi, p. 286.

⁷⁶ Ivi, p. 288.

⁷⁷ Ivi, p. 305.

⁷⁸ Ivi, p. 299.

⁷⁹ Ivi, p. 304.

⁸⁰ Ivi, p. 305.

⁸¹ Ivi, p. 307.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.* e p. 308.

⁸⁴ Ivi, p. 275.

⁸⁵ Ivi, p. 324.

[...] Infatti, lo sviluppo della scienza moderna è il risultato che consegue proprio dall'emancipazione dalla teologia, dalla religione e dal misticismo; esso costituisce la forma più radicale di de-divinizzazione del mondo in quanto oggetto di conoscenza⁸⁶.

Ecco, dunque, la ragione essenziale per cui era necessario intraprendere questa laboriosa confutazione di opere, che accreditavano, esplicitamente o implicitamente, l'idea della «religione secolare». Ogni tentativo di attribuire alla scienza il carattere di una religione per Kelsen «non è soltanto un paradosso; è un pericoloso tentativo di occultare la differenza tra la religione e una scienza areligiosa»⁸⁷. Questa differenza va, secondo Kelsen, assolutamente mantenuta poiché dalla confusione dei due piani deriverebbero conseguenze distruttive per la struttura della moderna società. La religione si fonda sulla metafisica e sulla «credenza nella rivelazione». E viceversa «la credenza nella rivelazione è un elemento specifico della religione, ed è possibile soltanto nell'ambito della religione»⁸⁸. La conoscenza scientifica, invece, cerca le cause razionali dei fenomeni. *Natura non facit saltus!* La scienza è votata a scoprire i segreti della natura. Ma quest'ultima, sostiene Kelsen, non è depositaria di veri misteri: «Mistero vi è, nella natura, soltanto per coloro che dietro la natura immaginano qualcosa di sovrannaturale. Infatti, 'mistero' significa qualcosa che non può essere spiegato, qualcosa che va al di là della comprensione umana, poiché è emanazione di un altro mondo, sovrannaturale e perciò sacro. Vi sono indubbiamente, e sempre vi saranno, fatti che non sono spiegati dalla scienza.

Natura non facit saltus!

Ma un uomo di scienza, quantunque sia del tutto consapevole di questi limiti della scienza, non sopprimerà mai che dietro questi fatti vi siano forze sovrannaturali»⁸⁹.

Se ne deduce che se si considera la «verità vera» e ultima propria della fede, la scienza risulterà squalificata e l'intera civilizzazione fondata sul metodo scientifico sarà annientata, con il risultato di ricadere nelle tenebre di un eterno Medio Evo dello spirito, senza vie d'uscita e senza libertà. Secondo Kelsen questa è «la più disastrosa conseguenza del tentativo di trovare implicazioni teologiche nelle manifestazioni caratteristiche della civiltà moderna»⁹⁰. Ecco smascherato per lui il vero scopo di Voegelin nel proporre una «nuova scienza politica» che fosse mescolata alla sfera religiosa, e una nuova teologia incuneata nella speculazione filosofica e nella ricerca scientifica⁹¹:

La scienza può solo descrivere e spiegare; non può giustificare la realtà. La scienza ha la tendenza intrinseca a essere indipendente dalla politica e, in quanto conoscenza razionale e obiettiva della realtà, non può presupporre, nella descrizione e nella spiegazione del proprio oggetto, l'esistenza di un'autorità trascendente, che sia al di là di ogni possibile umana esperienza⁹².

Ecco nelle righe conclusive del lungo percorso di Kelsen il motivo profondo che l'ha spinto a intraprendere questo lungo viaggio: per tutta la sua vita, si era sforzato di conferire al diritto lo statuto di una scienza autonoma e «pura». Sarebbe stato un paradosso, al tempo stesso beffardo e terri-

⁸⁶ Ivi, p. 335.

⁸⁷ Ivi, p. 338.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Ivi, p. 340.

⁹⁰ Ivi, p. 341.

⁹¹ Alla dialettica Kelsen-Voegelin è dedicata la monumentale ricerca di F. Lecoutre, *La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique*,

Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie, Paris 2020, trad. it. di A. Porrino, Editoriale Scientifica (collana «Leviathan e Behemoth - Il buon uso degli spettri»), Napoli 2023.

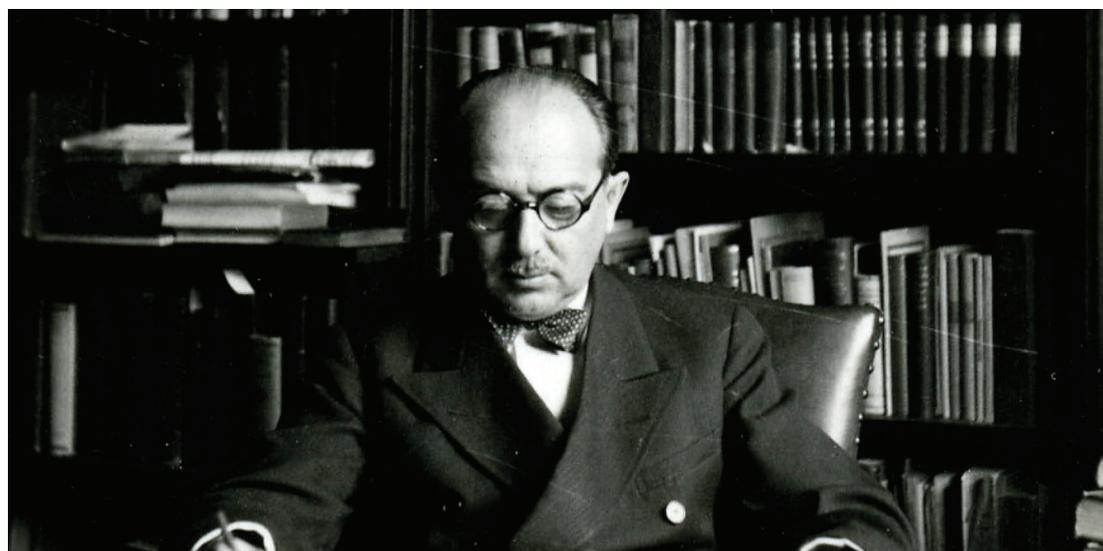
⁹² Kelsen, *Religione secolare...*, cit., p. 364.

cante, se, mentre il suo sforzo si protendeva nella direzione di edificare il diritto come disciplina scientifica autonoma, l'intera città della scienza fosse stata messa a fuoco, saccheggiata e divorata dalle fiamme.

RIFERIMENTI

- ARON R., *L'Avenir des religions séculières*, I e II, «La France libre», 1944, VIII, 45-46, pp. 210-217 e 269-277.
- BACHELARD G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris 1938, trad. it. trad. it. *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva*, Raffaello Cortina, Milano 1995.
- CASSIRER E., *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*, a cura di P. O. Kristeller, trad. it., a cura di F. Federici, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- CHARTIER R., *Les origines culturelles de la Révolution française*, Seuil, Paris 1990, trad. it. di G. Viano Marogna, *Le origini culturali della rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- DE CONDORCET M.-J.-A.-Nicolas, *L'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), trad. it., *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, Einaudi, Torino 1969.
- DARNTON R., *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, Norton, New York 1995, trad. it. a cura di V. Beonio Brocchieri, *Libri proibiti. Pornografia, satira e utopia all'origine della Rivoluzione francese*, Mondadori, Milano 1997.
- DEL NOCE A., *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.
- FEYERABEND P. K., *Science in a Free Society*, NLB, London 1978, trad. it. sull'ediz. tedesca modificata (*Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1980) a cura di L. Sosio, *La scienza in una società libera*, Feltrinelli, Milano 1981.
- GARIN E., *Dal Rinascimento all'Illuminismo: studi e ricerche*, Nistri-Lischi, Pisa 1970.
- KELSEN H., *Secular Religion. A Polemic against the Misinterpretation of Modern Social Philosophy, Science, and Politics as "New Religions"* (2012), trad. it., *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, a cura di P. Di Lucia, L. Passerini Glazel, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.
- KLEY D. K. Van, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, Yale University Press, New Haven and London 1996.
- KOYRE A., *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris 1953, trad. it. di L. Cafiero, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano, 2a ediz. 1988 (1a ediz. 1970).
- ISRAEL J. J., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- ISRAEL J. J., *A revolution of the mind: Radical Enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton University Press, Princeton 2010, trad. it. di F. Tassini e P. Schenone, *Una rivoluzione della mente: l'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011.
- LECOUTRE F., *La controverse entre Hans Kelsen et Eric Voegelin en théorie du droit et en théorie politique*, Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie, Paris 2020.
- MARITAIN J., *La signification de l'athéisme contemporain*, Deslée, Paris 1949, *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1967 (1a ediz. 1950).
- MORNET D., *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese (1715-1787)* [1933], trad. it. di E. Di Rienzo, Jaka Book, Milano 1982.

- MORO R., *Il tempo dei signori. Mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico Regime*, Savelli, Milano 1981.
- MOUSNIER R., *La costituzione nello Stato assoluto. Diritto, società, istituzioni in Francia dal Cinquecento al Settecento*, trad. it. di una serie di saggi sparsi, a cura di F. Di Donato, Esi, Napoli 2002.
- PUPO S., *David Hume contro Rousseau*, Bietti, Milano 2017.
- PUTNAM H., *Philosophy in a Age of Science. Physics, Mathematics, and Skepticism*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2012, trad. it. di L. Ceri, C. Gabbanì, P. Tripodi, ediz. a cura di M. De Caro e D. Macarthur, *La filosofia nell'età della scienza*, Il Mulino, Bologna 2012.
- RICHET D., *La France moderne: l'esprit des institutions*, Flammarion, Paris 1973 (nuova ediz. 1991), trad. it. a cura e con saggio introduttivo di F. Di Donato, *Lo spirito delle istituzioni. Esperienze costituzionali nella Francia moderna*, Laterza, Roma-Bari 1998 (3a ediz. inalterata 2002).
- RICHET D., *De la Réforme à la Révolution. Etudes sur la France moderne*, Aubier, Paris 1991.
- RICUPERATI G., *Le sfide di Baruch Spinoza e di Pierre Bayle. L'invenzione dell'"ateo virtuoso" alle origini della "religione civile"*, Arago, Torino 2019.
- TALMON J., *The Origins of totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952, trad. it. a cura di M. L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967 (diverse ediz. successive).
- TROPER M., *La philosophie du droit*, Puf («Que sais-je»), Paris 2003, trad. it. a cura di R. Guastini, *Cos'è la filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 2003.
- WHITEHEAD A. N., *Science and modern world*, Cambridge University Press, Cambridge 1932, trad. it. *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1945 (più ediz.).
- ZARKA Y.-Ch., *Philosophie et politique à l'âge classique*, Puf, Paris 1998, trad. it. di A. Pinnazzi, *Filosofia e politica nell'età moderna*, Mimesis, Milano-Udine 2018.



Interiorità ed esteriorità nel linguaggio giuridico Uno studio con von Humboldt su persona, personalità e diritto



Ciro
Palumbo

Università «Sapienza»
 di Roma

ciro.palumbo@uniroma1.it

Ciro Palumbo

ABSTRACT

È di particolare interesse il pensiero di von Humboldt nelle riflessioni sul fenomeno della giuridicità, unicamente umano, in cui il legame tra persona, personalità e Stato consente di discutere una giustificazione del fondamento e del perché di un ordinamento giuridico, della legge istituita e del 'come' muove l'istituire, tra la non integrale sondabilità delle singole individualità, appunto la interiorità, e le dimensioni che pongono questa in rapporto col mondo, la esteriorità. Alcuni temi ed istituti classici della giuridicità, come la capacità di intendere o quella di volere, affondano le radici di senso anche nei temi dell'interiore e dell'esteriore, giungendo, infatti e negli effetti, alle considerazioni sulla imputabilità giuridica e sulla responsabilità.

La conoscenza e la volontà si formano attraverso il linguaggio che si nutre di spinte interiori e sollecitazioni esteriori, chiarendo la portata della sua complessità non come materia scientifica di una lingua cioè non la messa a punto di una terminologia –, ma complesso inteso come universale.

La essenzialità del linguaggio per il diritto e la coincidenza di questo con quello, sono chiarificabili nella considerazione che il diritto non è un fatto, un oggetto, una norma; perché, utilizzando il parlare che muove l'interpretazione giuridica, esso si presenta come una disciplina umanistica, una forma di arte alla pari della poesia, della pittura, della musica, dimensioni in cui della per-

sona (come tutte lo sono, secondo il principio di uguaglianza) si coglie la personalità (l'uguaglianza nel riconoscimento della differenza costitutiva di ognuno). La giustizia e la libertà che appaiono in natura, non soddisfano la ricerca del giusto e della libertà che compie costantemente l'individuo umano, in quanto nella *humanitas* compare il fenomeno del giudizio, assente in natura biologica, il quale richiede l'opera del pensiero e del linguaggio perché possa dirsi giudizio umano, giuridico, che non è destinato a rappresentare il potenziamento della natura di essere-umano, ma è destinato agli altri e tra tutti gli altri, persone, che mediante l'esistenza comunicano all'esterno la propria capacità creativa e produttiva, la propria interiorità.

Of particular interest is von Humboldt's thought in his reflections on the uniquely human phenomenon of juridicity, in which the link between person, personality, and state allows for a discussion of a justification of the foundation and why of a legal system, of the law established and the 'how' it moves the establishment, between the non-integral sondability of individual individuality, precisely inwardness, and the dimensions that place it in relation to the world, outwardness. Some classic themes and institutes of juridicality, such as the capacity to understand or the capacity to will, also have their roots of meaning in the themes of interiority and exteriority, reaching, in fact and in effect, to considerations of legal imputability and responsibility.

PAROLE CHIAVE

Diritto, Persona, Merito, Giustizia, Legalità, Interiorità, Esteriorità, Io, Mondo

Right, Person, Merit, Justice, Legality, Inwardness, Outwardness, Self, World

[Del 'merito' e del 'giusto'] ... si sente vittima di ingiustizia chi si avvicina idealmente a nominare la giustizia delle azioni e delle intenzioni, chi cerca di affermare il vero ed il merito e si impegna a far rilevare le nefandezze degli atti e delle azioni che mistificano il giusto e tendono a far ottenere risultati e vantaggi immeritati. A chi così tenta di operare viene mosso contro - all'occorrenza poiché 'disturba' - che il mondo in cui trionfa la giustizia è inesistente, con l'affermazione sterile che il mondo che viviamo non è un mondo in cui può esserci giustizia. E allora tali mistificatori e simulatori del vero e del giusto accedono a stereotipi del linguaggio, quali 'le cose vanno così', 'il mondo va così', dimenticando, però e per vero, che le cose, il mondo, noi, vanno come noi le mandiamo e che il mondo e la storia del vero del bello e del giusto sono come noi li facciamo.

[Tratto da *Contact*, film, 1997].

[Dell'individuo umano] ... quella posizione eretta, negata agli animali e propria dell'uomo, il quale viene per così dire invitato dal suono a sollevarsi. Il discorso non vuole infatti spegnersi sordamente al suolo, ma chiede invece di effondersi liberamente dalle labbra verso colui a cui è indirizzato.

[W. Von Humboldt, *La diversità delle lingue*, Roma-Bari, pp. 42-43].

1. Diritto, persona e personalità

Con gli studi di von Humboldt è possibile affrontare il fenomeno della giuridicità con riferimento alle dimensioni problematiche del legame tra persona, personalità e Stato,

tra singolo e ordinamento, con l'intento di investigare una coerente giustificazione del *fondamento* e del *perché* di un ordinamento giuridico¹, alla luce della non integrale sondabilità delle singole individualità, ponendo come centrale il rapporto tra *io* e *mondo*.

Si tratta di un rapporto che, quanto al diritto, conduce alla chiarificazione dei concetti di 'capacità di intendere', ovvero il rendersi conto - conoscitivo e non solo intuitivo - della realtà e di quello di 'capacità di volere', la selezione specifica di atti a che producano determinati e voluti effetti, il tema della imputabilità giuridica e quello della responsabilità.

La conoscenza e la volontà si formano attraverso il linguaggio che si nutre di spinte interiori e sollecitazioni esteriori: esso è il medio universale attraverso il quale la interiorità di ognuno comunica con la esteriorità rappresentata dal mondo (appunto, esterno). L'una e l'altra dimensione si coappartengono e non godono di indipendenza, risultando la vita interiore ed il mondo esteriore interdipendenti.

Questa relazione, di implicanza schiettamente esistenziale, si costituisce nell'essenziale ed originale dinamica tra la *persona* e la *personalità*: l'indagine intorno a questo nesso si presenta nella complessità che interessa il linguaggio, da non leggersi - con von Humboldt - in una chiave negativa.

La complessità del linguaggio non è un modo per collocarlo in un ambito scientifico che ne mette a punto la terminologia: 'complesso' sta per universale, e tutto l'universale è il cruccio della ricerca in ogni disciplina, come quella giuridica, che intende spingersi oltre la finitudine; e, «poiché l'universo, oltre i limiti di questo nostro mondo, è infinito, la mente vuole sapere che cosa vi sia al di là, fin dove essa riesce a spingersi con la sua intelligenza»². Anche ciò che sarebbe 'al di là' si colloca

¹ S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (1918), II^a ed., Firenze 1946, p. 33.

² LUCREZIO, *De rerum natura*, Milano 2007, p. 30.

nella dimensione della esteriorità.

Questa operazione si svolge da sempre nel tentativo di compiersi attraverso il linguaggio, la cui espressione più alta si ha nelle varie forme di arte, poetica, pittorica, retorica, oratoria, argomentativa, interpretativa, rappresentativa, musicale, etc. E, quanto al diritto, è nell'attività interpretativa che risiede il nesso tra quanto accade (il fatto) ed i tentativi di motivare l'accadimento, nella chiarificazione di giusto ed ingiusto, edificante o destrutturante, male o bene. Le alternative nel diritto si presentano in 'giustizia o ingiustizia', osservabili attraverso la legalità istituita, il pensiero 'divenuto' fatto, che però non soddisfa mai integralmente il pensiero che ha mosso quello stesso istituire. E allora emerge come «l'aspetto fondamentale e primario del diritto è dato dall'istituzione in cui esso si concreta e non dalle norme o, in genere, dai precetti con cui esso opera»³, perché l'istituire concreto è il momento in cui il pensiero ed il linguaggio sembrano cessare la loro opera di formazione continua dell'io e del mondo. Ma, al contempo, l'istituire⁴ alimenta la concretezza dell'istituto, la riflette, la rielabora, in una propensione al futuro 'perfettibile' della *humanitas*. Il diritto, se inteso come ricerca del giusto, è immediatamente presentato come disciplina umanistica non essendo pensabile, in questa accezione, come unicamente di portata di specie scientifica, naturale o biologica.

Istituire, da altro versante, siccome termine con un istituto, seppur mai una volta e per sempre, pone condizioni alla libera mutevolezza della dimensione umana, la rende certa, collocabile, sicura, al punto da incardinare la figura dell'individuo come cittadino, con i suoi doveri ed i suoi averi; e, solo successivamente, quando la legalità istituita dimentica l'individuo umano, ovvero non è più tollerabile la dimenticanza della genesi

costitutiva dell'umano, torna a riprendersi ogni considerazione sulla persona.

Lo stesso von Humboldt osserva come «lo Stato si occupa piuttosto di ciò che il cittadino possiede, e non di ciò che è ... tende a imporgli, come leggi, le sue idee; le restrizioni alla libertà sopprimono l'*energia individuale*, che è la fonte d'ogni virtù attiva e la condizione di ogni svolgimento pieno»⁵.

Questo svolgimento pieno altro non è che lo sviluppo della *personalità*, anzi: il diritto allo sviluppo della stessa, così chiarendosi che – da una parte – il principio di uguaglianza riconosce ad ognuno l'essere persona, alla pari degli altri, che per ogni singolo sono una esteriorità insieme al 'mondo'; il principio di uguaglianza – da altra parte – si specifica essere 'nella differenza' immettendo nel complesso itinerario con cui ogni singolo mira al compimento reale della propria personalità, cercando di affermarla nel mondo insieme a quella degli altri.

Quando la legalità dell'istituzione, come quella linguistica, non permette di rinviare (col linguaggio) alla persona e riconosce solo che ogni individuo è un ente-utente-cittadino, si ravviva e riprende il movimento del parlare, del linguaggio, che si specifica giuridico in quanto afferisce il diritto a dire 'io', a dire 'si' oppure 'no', investendo i temi del senso dell'umano, del con-senso e del dis-senso, con preciso riferimento verbale alla giustizia nel diritto di esercizio della parola. Si tratta di una attività, quella del linguaggio e del suo riferirsi al mondo esteriore, che attraverso l'arte del parlare, come quella del dibattito nelle aule delle istituzioni giuridiche o politiche, esprime in modi molteplici il rapporto tra interno ed esterno, al fine di coniugare, porre in dialogo, il singolo io (di cui tutti sono dotati) ed il mondo, il quotidiano, l'istituto, il reale (di cui ognuno ha la propria visione).

³ S. ROMANO, *L'ordinamento giuridico* (1918), cit., p. 50.

⁴ L. AVITABILE, *Procedure dell'istituire. Procedure dell'osservare. Diritto e ratio giuridica*, Torino 2013, p. 182.

⁵ W. VON HUMBOLDT, *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, traduzione di G. Perticone, Milano 1965, p. 6.

Humanitas

Questa visione, propria, appunto interiore, von Humboldt la coglie attraverso lo studio e la 'diversità delle lingue'⁶, in particolare sottolineando che il linguaggio «si sviluppa solo socialmente e l'uomo comprende se stesso soltanto nel tentativo di verificare la comprensibilità delle sue parole per gli altri»⁷.

È la considerazione più iniziale di un riconoscimento di uno *status* umano, quantomeno legato alla prima natura dell'uomo; questa condizione è accessibile, cioè da comprendere, e sormontabile, attraverso un secondo *status*, la dimensione dello spirito, letto come energia formante e formativa delle diverse ipotesi di senso del singolo individuo.

In questo itinerario il discorso sul diritto si pone come speculare al rapporto tra i due stadi, natura (datità), spirito (libertà e possibilità), quest'ultimo apre alla possibilità del nuovo rispetto al dato, all'*homo iuridicus*, che ricerca il giusto, e non si ferma alla condizione di assoggettamento di *homo naturalis*.

**Homo
iuridicus**

2. Umanità e giustizia

Il tema dello spirito e di connessione dell'umanità col mondo – interiorità ed exteriorità – è forse quello più travagliato e dibattuto nelle riflessioni di von Humboldt riguardo al rapporto tra uomo e moltitudine. In aperta critica nei confronti di Kant – ricorda von Humboldt come «Kant riduce tutto all'uomo»⁸ – non è accettabile il sacrificio e la riduzione dell'individuo umano alla 'specie', rinchiudendolo nella sua ragione che trova il suo completamento non nell'individuo ma solo nella specie. L'idea di uomo legato alla specie è stata oggetto di aperta critica e profonda analisi da parte di von Humboldt all'interno dell'opera *La forma maschile e la forma femminile*, in cui

Humboldt

afferma che «nell'umanità, la necessità naturale si accoppia con la libertà, così che, in una umanità nobilitata, il comando della ragione appare come libero desiderio dell'inclinazione e la voce della passione come espressione della volontà razionale»⁹. Dunque, nel linguaggio umano e nella persona, per von Humboldt, non opera la sola condizione di essere una 'specie' tra le tante, perché compare il senso della libertà scelta, la selezione di ciò cui essere inclini o meno, il desiderio di comprendere ed elevarsi, la analisi profonda delle passioni e ribellioni, tutti momenti che vengono attraversati da una testa pensante, con la ragione, e non da una specie solo vivente. Anche nel mondo della specie animale si registra un linguaggio come suono apparentemente disarticolato, ma in realtà esso è proteso al segno informazionale in cui tutti gli animali e i vegetali sono accomunati, in quanto con tali leggi non solo convivono, ma con esse coincidono. Pertanto in essi è assente la dimensione qualitativa, esclusivamente umana, che pone a confronto interiorità ed exteriorità, moventi essenziali alla riflessione che precede e muove la scelta libera e responsabile, in quanto nell'animale e vegetale ogni ente coincide con ciò in cui abita, senza la percezione né di un io né di un mondo, ancorché, questo, composto da altri io o enti. Manca l'io, la persona, la pretesa qualitativa e giuridica dell'essere 'quella persona' e non un'altra. È assente la personalità ed ogni forma dialogica che pone in connessione un io, un tu e un mondo nella ricerca della verità e della giustizia. Non c'è, dunque, la legge istituita bensì solo quella trovata, con la quale si coincide come esecutori. La legge istituita è opera esclusiva della persona umana, che si impegna nell'affermazione del supera-

⁶ ID., *La diversità delle lingue*, Roma-Bari 1991, p. 24.

⁷ Ivi, p. 43.

⁸ W. VON HUMBOLDT, in GS XIV, I, p. 61.

⁹ ID., *La forma maschile e la forma femminile*, in GS I, p. 315.

Il linguaggio dei viventi umani

mento della legge di natura perché in natura l'aspettativa di giustizia e la libertà non hanno ragione umana di essere nominate: ad esempio, lì, *giusto* appare l'accavallarsi temporale di giorno e notte, ma, con l'arrivo dell'energia elettrica, invenzione tratta dall'opera creativa dell'umano, il connubio logico naturale viene eliso.

Libera appare la spontanea circolazione negli spazi ma, quando si tracciano i confini degli Stati o delle proprietà, anch'essa invenzione tratta dall'opera creativa dell'umano, si accede ad un'altra dimensione della libertà, guardando quella degli altri individui umani, costruendola con la loro.

Questo operare rinvia all'istituire che, appunto, è leggibile nel coglimento che von Humboldt propone circa il linguaggio dei viventi umani in cui – specifica – «intendere le parole ... implica molto più che il puro e semplice rinvio tra il suono e l'oggetto indicato ... poiché viene stimolata non solo la capacità sensitiva animale, bensì anche la facoltà umana del linguaggio»¹⁰ chiarendo, prosegue, che «l'articolazione ... non si limita alla semplice evocazione del significato della parola»¹¹.

La critica di von Humboldt alle teorie di Kant si delinea proprio in questo solco: rigettare la definizione di uomo che trova sé stesso nella specie; dal momento che il suo essere sensibile e spirituale è 'pensante', il solo inserimento 'di specie', nella natura regolata dalle leggi biologiche del già dato, configurerebbe l'umano come pianta della natura; e questo non è possibile per von Humboldt in quanto l'individuo umano presenta un carattere eccedente la sola biologicità, ossia «l'idea di lingua e l'idea di libertà»¹².

Si coglie come non è avvicicabile la com-

pressione del fenomeno del diritto e del giusto se non si tiene in considerazione il rapporto tra individuo e natura, tra io, mondo e linguaggio, tra interiorità ed esteriorità. Giudicare un oggetto o una legge naturale (esterna) richiede l'opera del pensiero del singolo (interno) ed il ponte tra le due dimensioni è il linguaggio. Il linguaggio è il medio del diritto e del giudizio. Un diritto senza linguaggio è una legge acerba, un giudizio senza l'intervento interpretativo (di singolo e mondo) del linguaggio è un giudizio non giuridico, è una 'cosa', un fatto, non un'opera dell'agire umano.

3. Linguaggio, diritto e 'perfettibilità' dell'individuo

Col linguaggio si pone la edificante e qualitativa connessione tra io e oggetto/altri/mondo, in quanto «l'uomo vive principalmente con gli oggetti, [ma] quel che è più, poiché in lui patire ed agire dipendono dalle sue rappresentazioni, egli vive con gli oggetti percepiti esclusivamente nel modo in cui glieli porge la lingua»¹³.

L'individuo esercita la parola di una lingua, appunto «nascente dalla volontà di un io»¹⁴, e la dona verso l'esterno, nella connessione con la moltitudine di mondo. Ed è così che «come la semplice forza ha bisogno di un oggetto verso cui esercitarsi e la semplice forma, il puro pensiero, di una natura in cui, esternandosi, continuare, così l'uomo ha bisogno di un mondo fuori di sé»¹⁵.

L'esteriorità, il mondo, è oggettivamente più immensa, ma ciò apparentemente poiché vi è una impossibilità di sondare il pensiero umano e di quanto esso sia capace a

¹⁰ ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. 45.

¹¹ *Ibid.*

¹² W. VON HUMBOLDT, *Betrachtung über die Weltgeschichte*, in GS II, 1814, a cura di A. Leitzmann, Berlino 1904, p. 352.

¹³ ID., *La diversità delle lingue*, cit., p. 47.

¹⁴ B. ROMANO, *Diritto e dialogo tra l'unico di Stirner e la 'parola detta' di Buber*, Torino 2021, p. 65.

¹⁵ W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. 50.

contenere ed elargire. E allora la forza dell'esteriorità conferisce potenzialità qualitativa all'interiorità, nel chiarimento che «dal riflettersi del mondo nell'uomo sorge così, interponendosi tra l'uomo e l'altro, il linguaggio, che congiunge l'uomo al mondo e feconda il mondo mediante l'uomo»¹⁶. Se non operasse in questo modo il linguaggio la stessa giuridicità si ridurrebbe al solo significato delle parole, senza un senso: il senso non è oggettivabile ma è pensabile e discutibile col linguaggio. Il senso, pur nella sua non oggettività, è il ponte che consente all'interprete del diritto di distinguere la intensità degli atti che hanno determinato, mediante una condotta, un fatto ed un mutamento della realtà; e, ancora, quanto al diritto, è il senso, presentato col parlare del linguaggio, che permette di differenziare la intensità della pena perché un furto è tale nella sua oggettività (esteriorizzata), ma il 'motivo' di esso è chiuso in una interiorità da indagare nella sua originale ed insostituibile personalità.

Tutte le persone, dunque, sono attraversate da una loro originale esperienza di io e mondo, mai uguale a quella di un'altra persona, derivandone che il fenomeno del diritto si va specificando e qualificando in essa: necessitano sì le regole istituite e strutturabili secondo una ragione «scientifica nel campo giuridico»¹⁷, ma tale complesso normativo, la cui datità scientifica è presa quale base di sostegno in via logico-formale, muove nella prima e più essenziale direzione, quella – appunto – giuridico-esistenziale, capace di garantire la continua possibilità dialogica nell'opera costruttiva ed incessante che è il linguaggio.

Col diritto, come col linguaggio, si ha a che fare con l'atto del parlare, con la parola,

e non con un fenomeno di un mero istinto naturale, di fonazione, intrinseco all'uomo e da quest'ultimo non controllabile, con il pensiero e la volontà imputabile.

Il linguaggio giuridico, muovendosi il legislatore (ma anche il giudice o la polizia) nelle trame costituite dal diritto positivo, si trova costantemente in relazione con la prima immagine che si ha del diritto, la forma, appunto, un oggetto che, come si è ricordato con von Humboldt, è suggerito dalla lingua sia il suo nome che come chiamarlo. Questo non è sufficiente, però, al fenomeno diritto in quanto esso coinvolge il tema del giusto, del vero e del merito: nominare queste dimensioni chiede di pensare al superamento del dato, dell'oggetto, del legale e di rinviare costantemente, come il linguaggio, a ciò che non è ancora formato ma che può esserlo ancora.

Il giudizio, dunque, racchiude la capacità di intendere il reale e di volere modificazioni di esso; e von Humboldt mostra di avere chiaro il tema del 'giudicare', affermando che «quelli che mi hanno giudicato in modo vero e preciso hanno sempre trovato che io, per la mia inclinazione naturale, non sono destinato né a grandi azioni della vita, né ad importanti creazioni spirituali, ma che la mia sfera vera e propria è la vita stessa, recepire la vita, osservarla, giudicarla, trattarla, darle forma»¹⁸.

*Il 'come' si dà forma o trasmette tale patrimonio del 'voler dire' di sé, del pensare al giudizio e del come 'mentale' si arrivi ad esso, è insondabile in modo del tutto univoco, e per questo è un fenomeno fondamentale dell'esperienza umana*¹⁹.

Si tratta del diritto all'affermazione della propria interiorità (personalità) insieme a quelle degli altri, nell'aspirazione ad un mi-

¹⁶ Ivi, p. 175.

¹⁷ W. VON HUMBOLDT, *La diversità delle lingue*, cit., p. XL.

¹⁸ Ivi, p. XXII. Il passo, nell'originale al vol. XV, p. 455, è citato dal traduttore e si riferisce all'opera di von Humboldt intitolata *Bruchstück einer Selbstbiographie* (1816).

¹⁹ Cfr. E. FINK, *Fenomeni fondamentali dell'esperienza umana*, Pisa 2006.

glioramento sempre più perfetto, nell'avvertimento che – osserva von Humboldt – «per quanto si miri alla formazione esclusiva dell'uomo perfetto, non si può impedire che il risultato finale sia costituito anche da una personalità caratteristica»²⁰ il cui tratto caratterizzante è che «non conosce limiti di sorta nel proprio perfezionamento. Il suo processo formativo è infatti infinito [...]; si tratta dell'energia di una forza viva, e la vita cresce con la vita»²¹. Una pienezza di vita che non è rivolta solo al potenziamento di se stessa; ma che, al contempo, per il solo fatto di esistere, comunica all'esterno la propria produttività che muove dall'originale e propria (intangibile) interiorità.

RIFERIMENTI

AVITABILE L., *Procedure dell'istituire. Procedure dell'osservare. Diritto e ratio giuridica*, Torino 2013.

FINK E., *Fenomeni fondamentali dell'esperienza umana*, Pisa 2006.

VON HUMBOLDT W., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, traduzione di G. Perticone, Milano 1965.

VON HUMBOLDT W., *Bruchstück einer Selbstbiographie* (1816), in *Gesammelte Schriften*, hrsg. VON A. Leitzmann, Berlin 1903.

VON HUMBOLDT W., *Betrachtung über die Weltgeschichte*, in GS II, 1814, a cura di A. Leitzmann, Berlino 1904.

VON HUMBOLDT W., *La forma maschile e la forma femminile*, in GS I, 1814, a cura di A. Leitzmann, Berlino 1904.

VON HUMBOLDT W., *La diversità delle lingue*, Roma-Bari 1991.

VON HUMBOLDT W., *Lo spirito dell'umanità* [1795], in *Scritti filosofici*, Torino 2007.

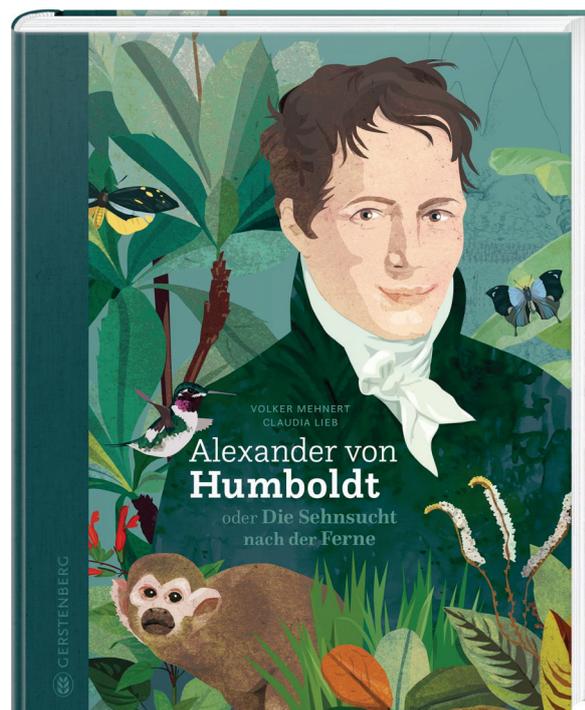
LUCREZIO, *De rerum natura*, Milano 2007.

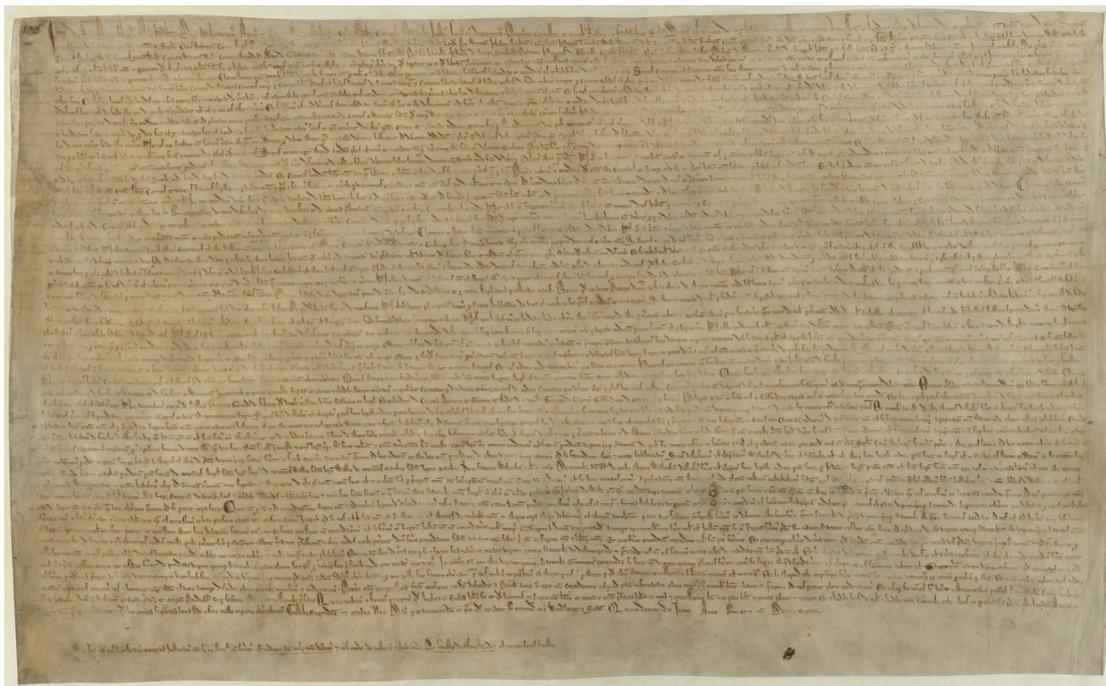
ROMANO B., *Diritto e dialogo tra l'unico di Stirner e la 'parola detta' di Buber*, Torino 2021.

ROMANO S., *L'ordinamento giuridico* (1918), II^a ed., Firenze 1946.

²⁰ W. VON HUMBOLDT, *Lo spirito dell'umanità* [1795], in *Scritti filosofici*, p. 405.

²¹ *Ibid.*





«La Magna Carta»
(Documento che il re d'Inghilterra Giovanni Senzatterra concesse ai propri feudatari diretti)

Runnymede, 15 giugno 1215

L'“autonomizzazione di Moro” e la crisi del doroteismo. Due lettere inedite



Costanza Ciscato

Università degli
Studi di Padova

costanza.ciscato@unipd.it

Costanza Ciscato

ABSTRACT

Il ritrovamento nell'Archivio Mariano Rumor di due lettere, risalenti all'ottobre 1968, scambiate tra Aldo Moro e il Segretario della Dc, getta luce su alcuni snodi cruciali della storia della Democrazia cristiana, e particolarmente della corrente dorotea, che aveva assunto una posizione centrale all'interno del Partito.

In quel minimo scambio epistolare, si rinven- gono alcuni elementi che, per un verso, testimoniano il percorso di maturazione da parte di Moro di quella volontà di autonomizzazione che trova una prima affermazione ufficiale, come noto, nel Consiglio nazionale del 20-23 novembre '68 e si consolida nel luglio dell'anno successivo; mentre, per altro verso, consentono di definire più precisamente la posizione dello statista leccese nei confronti della corrente dorotea anche in relazione al modo di concepire la collaborazione fra Dc e Psi

The discovery in the Mariano Rumor Archive of two letters, dating back to October 1968, exchanged between Aldo Moro and the Secretary of the DC, sheds light on some crucial junctures in the history of the Christian Democracy, and particularly of the Dorothean current, which had assumed a central position within the Party.

In that minimal exchange of letters, some interesting elements can be found. First of all the letters testify to Moro's maturation

of his desire for autonomy, which found its first official affirmation, as we know, in the National Council of 20-23 November 1968 and was consolidated in July of the following year. Furthermore they define in-depth the statesman from Lecce's position with regard to the Dorothean current also in relation to the way of conceiving the collaboration between the Christian Democratic Party and the Socialist Party.

PAROLE CHIAVE

Dc, Doroteismo, Sessantotto, Aldo Moro, Mariano Rumor

Dc political party, Dorotheism, Sixty-Eight, Aldo Moro, Mariano Rumor

1. *Il quadro storico-politico*

Il ritrovamento nell'Archivio Mariano Rumor di due lettere autografe, una, che reca la data dell'11 ottobre 1968, inviata da Aldo Moro allo statista vicentino, e l'altra con la quale quest'ultimo, a distanza di due giorni, gli rispondeva, fornisce nuovi elementi agli studi storici e politici sul recente passato. La conoscenza di queste fonti, finora inedite, consente infatti di gettare nuova luce su alcuni snodi cruciali della storia della Democrazia cristiana e, più in generale, dell'evoluzione della democrazia italiana.

Saragat

Il contesto politico cui si riferiscono tali documenti è quello che venne delineandosi dopo le elezioni di maggio¹, quando Rumor, allora segretario del partito, venne incaricato dal presidente della Repubblica, Giuseppe Saragat, di formare il nuovo governo ma, constatata l'impossibilità di ricostituire la compagine secondo la formula di centro-sinistra, vi aveva rinunciato poco dopo. L'incarico era passato allora a Giovanni Leone, il quale a giugno varò un governo monocolore di transizione.

Il clima della vita pubblica era di innegabile tensione.

Lo svolgimento stesso della campagna elettorale era venuto a coincidere con il divampare della contestazione studentesca². Le proteste dei giovani, portatori di motivi ricorrenti di insoddisfazione e di inquietudine, suonavano come un campanello d'allarme per le classi dirigenti³. Sebbene, infatti, i risultati delle elezioni politiche svolte

nella primavera avessero segnato un discreto successo per la Democrazia cristiana, che aveva conquistato una percentuale di voti da allora mai più raggiunta dal partito⁴, non altrettanta esultanza era diffusa a Palazzo Chigi, dato che la coalizione, di cui Moro era a capo, era uscita mortificata dalla verifica elettorale. Nessuna forza politica, del resto, poteva ritenersi esente da un processo di rinnovamento che escludesse le sintesi aprioristiche e le convergenze esclusivamente di vertice.

Dopo il Consiglio nazionale di luglio⁵, che aveva ratificato la soluzione alla crisi di governo, il Segretario della Dc decise, dunque, di riprendere l'iniziativa per preparare il partito all'ipotesi di una rinnovata alleanza di centro-sinistra, che avrebbe dovuto recuperare spazio dopo il Congresso socialista di novembre⁶. Al fine di vagliare le possibili proposte programmatiche, egli aveva iniziato a raccogliere presso il presidente del Consiglio nazionale, Mario

¹ L'11 marzo 1968 il Consiglio dei ministri deliberava la data delle elezioni politiche per il rinnovo del parlamento, fissandole per il 19 e 20 maggio. L'esito di quella consultazione elettorale vide la Democrazia cristiana aumentare i propri consensi, passando dal 37,2% del 1963 al 38,3%. Vi era stato anche un incremento dei repubblicani che dallo 0,8% erano saliti al 2,2%. Si registrò inoltre un notevole balzo in avanti del partito comunista, dal 25,5% al 30%, mentre un esito deludente riguardava il PSU, che riuscì a conquistare soltanto il 14,48% dei voti. (P. CASTELLANI, *La Democrazia cristiana dal centro-sinistra al delitto Moro (1962-1978)*, in Francesco Malgeri (a cura di), *Storia della democrazia cristiana*, IV vol., *Dal Centro Sinistra agli "Anni di Piombo" (1962-1978)*, Cinque Lune, Roma 1989, pp. 44-47).

² Il 19 marzo, in occasione di un convegno, promosso dal movimento giovanile democristiano, organizzato a Bologna, per precisare il punto di vista del governo e del partito riguardo ai problemi che erano alla base dell'agitazione in atto in larghi settori della gioventù, e in particolare del mondo universitario, Moro aveva affermato: "Un governo democratico è profondamente interessato, naturalmente attento, a quello che accade nella società e matura nella coscienza pubblica. E tanto più attento deve essere nelle epoche di svolta, nell'età che sono non di assestamento ma di creazione... Tale è questa nella quale viviamo ed in essa, tra i dati nuovi, vi è una gioventù che ha acquisito un alto grado di maturazione, di tensione, di potere. Ciò fa sì che i giovani continuo e che insieme esista il problema di un loro armonico inserimento nella società" (cfr. "Civitas", *Rassegne - Politica interna*, maggio-giugno 1968, p. 111).

³ Cfr. M. DI LALLA, *Storia della democrazia cristiana*, III vol., 1962-1968, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. 545 ss. Sul rapporto di Moro con i movimenti del '68-'69, tema a cui,

ricordiamo, l'Accademia di studi storici Aldo Moro, in occasione del quarantesimo anniversario della scomparsa dello statista pugliese, ha dedicato il seminario intitolato "*Una società più mossa ed esigente*". Aldo Moro e il '68, rinviamo, per un primo inquadramento, a R. RUFFILLI, *L'ultimo Moro: dalla crisi del centro-sinistra all'avvio della terza fase*, in *Storia della democrazia cristiana*, cit., pp. 317-336.

⁴ Scrive, a proposito di quel risultato elettorale, M. RUMOR, *Memorie, 1943-1970*, a cura di Ermenegildo Reato e Francesco Malgeri, introduzione di Gabriele De Rosa, Neri Pozza, Vicenza 1991, p. 354: "Lo consideravo a buon diritto un successo conseguito prevalentemente dal Partito, che in cinque anni avevo condotto - attraverso non poche e gravi difficoltà ed ostacoli - con vivacità, incisività, suscitando intorno ad una Democrazia cristiana tranquilla, presente, operosa, efficiente, un alone di fiducia e simpatia che già aveva conseguito risultati felici nelle elezioni parziali svolte nel quinquennio particolarmente in Sardegna, a Roma, in Sicilia".

⁵ Nella relazione, intitolata *L'iniziativa della Dc per il rilancio del centro-sinistra*, pronunciata in occasione del Consiglio nazionale, che si svolse dal 29 al 31 luglio, e del quale lo statista vicentino rievoca il clima nelle *Memorie* (pp. 363-364), egli aveva affermato: "Non è (...) il momento della frantumazione e dei personalismi; è il momento di un confronto leale e aperto di tesi e di proposte politiche, è il momento nel quale è opportuno che tutti esprimano se stessi, i loro punti di vista, le loro intuizioni, mirando a far risaltare meglio il volto vero della Democrazia Cristiana" (M. RUMOR, *Discorsi sulla Democrazia cristiana*, a cura e con introduzione di Costanza Ciscato, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 405).

⁶ Cfr. M. Rumor *Memorie*, cit., pp. 365-366.

Scelba, gli esponenti di tutti i raggruppamenti espressi dal Congresso, per confrontare sui vari punti le posizioni rispettive e giungere ad una proposta unitaria. Rievocando, nelle *Memorie*, il clima in cui nasceva quell'iniziativa, tuttavia, Rumor scrive:

C'era qualcosa che non riuscivo ad affermare: un diffuso scetticismo sul valore dei temi programmatici; quasi una sfiducia in una nostra iniziativa, su questo terreno, una convinzione che, tanto, bisognava aspettare le richieste altrui. Una tensione soprattutto sui problemi di riassetto interno, di schieramento esterno che frustravano ogni nostro sforzo di approfondimento sui temi programmatici⁷.

Poi, ironicamente, aggiunge:

In effetti ben altro bolliva nella pentola democratico cristiana!

2. Le due lettere

In questo articolato quadro di riferimento si inserisce la prima delle due lettere rinvenute, nella quale Moro, manifestando la sensazione che nelle settimane precedenti fossero state definite posizioni politiche in una "sede molto ristretta", a lui preclusa, dichiara la volontà di assumere, in relazione al "mutamento degli equilibri preesistenti", una posizione "collaborativa ma autonoma".

Lo stile della breve missiva è conciso. Il tono, inizialmente confidenziale, si fa perentorio nell'affermazione finale: "Nessuna

soluzione – scrive il deputato di Maglie – potrebbe essere accettata da me e dai miei amici, che non fosse preventivamente concordata con noi". Quasi si stenta a credere che tali dichiarazioni fossero di chi soltanto alcuni mesi prima, ricordando "le lunghe fatiche e le comuni preoccupazioni" di quegli anni, aveva scritto a Rumor:

Non so proprio rassegnarmi all'idea che le cose debbano andare ora così male come sono avviate ad andare e prego Iddio che ci illumini e ci sostenga ancora, per salvare la nostra Patria dal vuoto politico⁸. Quello del quale abbiamo tante volte parlato e che è la cosa più grave di tutte. Puoi esser certo che io opererò sempre con spirito di fratellanza e con senso di responsabilità, nell'intento di costruire e mai di distruggere⁹.

La reazione del Segretario politico è affidata alla lettera del 13 ottobre. In essa il tono è pacato, anche se lascia trasparire chiaramente quanto le dichiarazioni di Moro fossero giunte inaspettate, interrompendo un lungo silenzio tra i due interlocutori, imputato, oltre alla prolungata assenza di quest'ultimo da Roma, anche alla sua resistenza ad un incontro a lungo cercato.

Nelle sei pagine di risposta trovano spazio sia la rassicurazione benevola quanto la secca smentita: nessuna decisione era intervenuta che non fosse stata sottoposta alla discussione comune della Direzione. Inoltre, il mutamento degli equilibri politici intervenuto sul piano formale, non aveva inciso su quello sostanziale, ove Moro e i suoi continuavano a mantenere intatto il loro "peso morale e politico". Il sospetto di

⁷ *Ibid.*

⁸ Come sottolineato nella interpretazione proposta da F. VANDER, *Aldo Moro. La cultura politica cattolica e la crisi della democrazia italiana*, prefazione di Pietro Scoppola, Marietti, Genova 1999, p. 144, Moro aveva espresso per la prima volta nell'intervento al Consiglio nazionale della Dc del 3 febbraio 1965 "il timore che poi rimarrà costante negli anni del 'vuoto politico' in caso di crisi del centrosinistra, che invece, ma solo sviluppando tutte le sue potenzialità (e le sue

promesse), poteva essere 'condizione per assicurare l'equilibrio politico e le basi democratiche della nostra convivenza'" (cfr. A. MORO, *Scritti e discorsi*, IV vol., Cinque Lune, Roma 1982, p. 1732).

⁹ Lettera manoscritta del 5 luglio 1968, inviata da Moro a Rumor, conservata nell'Archivio Mariano Rumor, busta 334, fascicolo 219.

Rumor

essere stato estromesso da decisioni di vertice viene definito pertanto "obiettivamente infondato".

Dinanzi alla presa di posizione del deputato pugliese tesa, per così dire, a demarcare un confine netto, quello che separava cioè la cerchia dei suoi sodali dal resto del partito, le parole con cui si esprime Rumor, pur manifestando esplicitamente un certo imbarazzo, risuonano come il tentativo di delineare piuttosto un orizzonte comune, attraverso l'appello reiterato al consolidato legame tra "appartenenti alla stessa maggioranza", tra "amici eletti nella stessa lista".

Nella lettera sono presenti varie cancellature e la riformulazione di alcune frasi, più precisamente di quelle con cui egli chiede una delucidazione riguardo a ciò che dichiara di considerare più "rilevante", ossia sul significato della autonomia rivendicata dal leader pugliese. Coincideva forse essa – questo il dubbio ventilato tra le righe dal Segretario della Dc - con la volontà di formare all'interno del partito un nuovo "gruppo o una tendenza a se stanti"?

La conclusione rimane interlocutoria, nell'auspicio, piuttosto che del proseguo della corrispondenza, di un incontro confidenziale chiarificatore, che, possiamo immaginare, non avverrà mai.

¹⁰ A giudizio di P. ALLUM, *La Dc al Nord e al Sud. Due modelli di partiti clientelari*, "Meridiana", XXX, 1997, p. 201, "fu il timore delle conseguenze dei progetti fanfaniani che portò alla ribellione dorotea ed alla sua sostituzione di Moro in qualità di segretario nazionale". Tuttavia, stando alle testimonianze dei protagonisti, benché fosse stata descritta come il momento culminante di una congiura ordita contro Fanfani, la riunione della maggioranza di Iniziativa democratica presso il Convento delle Suore Dorotee, fu piuttosto, un incontro determinato dalla necessità di cambiare sistema di conduzione e di costruire un nuovo equilibrio nel Partito. Secondo la ricostruzione di Rumor *Memorie*, cit., p. 258, ad esempio, nel dicembre 1958, il Governo Fanfani era "già entrato in stato preagonico", poiché larghe fasce del Partito, e anche Iniziativa democratica nella sua maggioranza, non tolleravano più che un'unica persona reggesse contemporaneamente la Segreteria del Partito e la Presidenza del Consiglio - oltre al Ministero degli Esteri -, rendendo così impossibile il dialogo necessario tra Partito e Governo. "Ho molto riflettuto sulle cause remote e prossime della *Domus Mariae* - scrive il politico vicentino - sbaglia chi ritiene che la crisi che condusse alla *Domus Mariae* sia stata una crisi di contenuti e orientamenti politici" (p.

Collocato sullo sfondo di un'annata che identifica, per le ragioni ricordate, un momento cruciale che ha preso a individuare un intero periodo di rivolgimenti politici e sociali, tale scambio epistolare rappresenta un frammento, non del tutto privo di rilievo ci pare, nelle vicende della Democrazia cristiana, e particolarmente della corrente dorotea, che aveva assunto una posizione centrale all'interno della dialettica tra le anime del Partito.

Questo materiale archivistico offre infatti un contributo all'interpretazione di temi essenziale inerenti a una stagione della storia repubblicana e invita a mettere in discussione giudizi frutto di una sedimentazione avvenuta nel tempo più che di un'attenta valutazione dei documenti.

È noto come dalla riunione, presso il convento collocato sulla collina del Gianicolo, ove, nel mese di marzo 1959, gli esponenti della corrente di Iniziativa democratica respinsero l'ipotesi di un ritorno di Fanfani alla guida del partito¹⁰ e scelsero Moro come nuovo segretario nazionale¹¹, prese le mosse una lunga esperienza politica su cui grava un giudizio diffuso, molto severo. Ad esso ha fatto eco un'interpretazione storiografica, maturata a distanza di anni, riguardo alla corrente dorotea¹², come un

269). Rumor si dice, infatti, "fermamente convinto" che il contrasto, che fu all'origine del fenomeno doroteo, non verteva tanto sulle scelte fanfaniane, quanto piuttosto sui modi in cui esse venivano condotte. L'incontro della *Domus Mariae* "non fu una rivolta di palazzo o una rottura di orientamento politico", bensì la determinazione di cambiare la gestione autoritaria del Partito e del Governo (pp. 270-271). Egli pertanto ridimensiona l'immagine di quella seduta, definendola "assai meno drammatica e rivoluzionaria di quello che la leggenda creata intorno all'episodio non [abbia fatto] credere" (p. 272).

¹¹ Tale momento di crisi si svolse nel contesto di un dibattito sulla democrazia dei partiti, alimentato anche da quanto stava accadendo in Francia con il passaggio dalla IV alla V Repubblica e l'avvento del gaullismo. Sulle vicende che portarono alla nascita di Iniziativa democratica ci sia consentito di rimandare tra gli altri a C. CISCATO, "Con la mente a De Gasperi, con il cuore a Dossetti". *Mariano Rumor e la fondazione di Iniziativa democratica*, "Il Pensiero Politico", I, 2021, pp. 75-95.

¹² Nell'analisi di alcuni aspetti fondamentali del profilo strutturale e organizzativo, P. Allum, *La Dc al Nord e al Sud. Due modelli di partiti clientelari*, cit., pp.193-194, descrive la

Domus Marie

gruppo quasi deterioro di gestione del potere¹³, sostenuto da una visione utilitaristica e meramente tatticistica dell'agire politico.

Se l'attenzione della storiografia si è soffermata tuttavia in modo particolare sulla ricostruzione delle vicende che immediatamente precedettero e seguirono l'incontro della *Domus Mariae*, essa ha riservato invece più fuggevoli accenni a quell'itinerario scandito da fatti, scelte, comportamenti concreti che di tale corrente hanno concorso a determinare la crisi, prima, e la definitiva scomparsa, poi.

Nei lunghi anni di attività politica e di governo della Dc, i dorotei hanno affrontato trasformazioni, scissioni e vari contrasti al proprio interno, di cui i documenti che qui si pubblicano restituiscono un'immagine nitida. Mentre la loro ascesa ai vertici del partito, del governo e dello Stato è stata repentina, la loro capacità di conservare l'egemonia è stata più contrastata e incerta e, passando attraverso ripetute scissioni,

corrente dorotea come un sistema di potere che ha a lungo dominato il partito, il cui obiettivo era il controllo del potere statale in ogni sua forma, escludendo i rivali politici in nome della realizzazione della società cristiana. "Essi – scrive – volevano fare della Dc uno dei principali titolari del potere economico" (p. 201). Anche secondo la nota ricostruzione proposta da R. ORFEI, *L'occupazione del potere. I democristiani '45/'75*, Longanesi, Milano 1976, p. 180, il doroteismo divenne "un costume e una mentalità che si rivelò nell'anteporre il potere ad ogni altro fine". E pure a giudizio di G. GALLI, *Storia della D.C.*, Laterza, Roma-Bari 1978, p.185, "il doroteismo rappresenta (...) un'ulteriore evoluzione tattica dietro la quale permane la teologia politica 'eusebiana'. Il partito è sempre il moderno principe che si propone di orientare la società secondo il disegno della Chiesa, anche attraverso l'acquisizione di sempre più estesi poteri di gestione economica, ma il disegno dev'essere ulteriormente depotenziato e mascherato, parzialmente rinviato, per poter essere attuato senza determinare quella coalizione di interessi minacciati capace di bloccarlo e di sconfiggerlo". Ma anche da parte cattolica, P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, prefazione di Giuseppe Dalla Torre, Edizioni Studium Roma 2008³, p. 113, sottolinea come "di fatto, con l'inizio della gestione dorotea del partito il dialogo con gli intellettuali cade notevolmente di tono. Il rapporto fra partito e cultura cattolica tende a ridursi entro ambiti prevalentemente tecnici e specialistici, (...) assai spesso direttamente legati alla preoccupazione politica ed elettorale dell'interpretazione e mediazione degli interessi". Sul fenomeno doroteo e i caratteri che è andato assumendo nel tempo si veda ancora R. Orfei, *L'occupazione del potere*, cit., pp. 511-561.

fratture e fragili ricuciture, si è rivelata complessa e di interpretazione niente affatto scontata. Alla conquista del primato, che inizia nel '59 con la segreteria di Moro, si consolida nel '62 con l'elezione di Antonio Segni alla Presidenza della Repubblica e si completa nel '63 con il primo governo organico di centro-sinistra, segue infatti un periodo di diaspora, che comincia nel '67 con la (provvisoria) uscita di Paolo Emilio Taviani¹⁴ e si fa inarrestabile dal '68, proprio in seguito alla rottura da parte dello statista pugliese.

Ebbene, nelle due lettere richiamate, si rinvergono alcuni elementi che, per un verso, testimoniano il percorso di maturazione da parte di Moro di quella volontà di autonomizzazione che trova una prima affermazione ufficiale, come noto, nel Consiglio nazionale del 20-23 novembre '68 e si consolida nel luglio dell'anno successivo; mentre, per altro verso, ci pare, che essi consentano non soltanto di definire più precisamente la posizione dello statista

¹³ Si legga, tra i contributi più recenti in questo senso, ad esempio, l'"affresco del dna doroteo", tratteggiato da G. RAMAZZINA, *Muoia Sansone ma non i dorotei. L'Italia degli irrottabili*, Marcianum Press, Venezia 2013. "Nel sistema di potere uscito dal genio di Rumor – scrive infatti l'Autore – l'ubiquità è una caratteristica saliente" (p. 14). Ramazzina descrive "gli squali dorotei" come un "animale politico [che] incarna, applica e riproduce la sua forza di potere con un assioma di rara efficacia operativa, solitamente ripetuto dal capo agli adepti, state sempre in maggioranza". A suo giudizio "il doroteismo si basa su una concezione a-morale dell'azione politica. Il comportamento dei suoi seguaci anesti (*sic*) infatti tende a sfuggire da qualsiasi giudizio perché è un fare politica al di là del bene e del male" (p. 73). Per un'analisi del doroteismo espresso da Rumor che ne privilegia il legame con le origini familiari e gli anni della formazione politica, si veda il testo dattiloscritto, rimasto inedito, conservato a Perugia presso l'Archivio storico dell'Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea, commissionato nel 1974 dalla casa editrice Feltrinelli, a Ugo Baduel (cfr. V. MARINELLI, *A proposito di un testo rimasto inedito su Mariano Rumor e il doroteismo*, "Studi storici", I, 2022, pp. 195-225).

¹⁴ Al X Congresso nazionale della Dc, che si tenne a Milano dal 23 al 26 novembre 1967, la lista composta da dorotei, morotei, fanfaniani e andreottiani, guidata da Rumor, ottenne il 64,2% dei voti. I dorotei tuttavia furono ridimensionati nella distribuzione dei seggi anche a causa della presa di distanza da parte della corrente dei "pontieri", guidata dal ministro Taviani e dai sottosegretari Francesco Cossiga e Adolfo Sarti, la quale si proponeva appunto come "ponte" tra la maggioranza e la sinistra.

**Francesco
Malgeri**

leccese nei confronti della corrente dorotea, ma anche di contribuire alla ricostruzione dei prodromi della nascita della corrente degli amici di Moro, sulla quale ancora mancano, come sottolinea Francesco Malgeri, studi specifici. "Una corrente con una fisionomia profondamente diversa da quelle delle altre componenti del partito, - egli scrive - la cui storia è ancora tutta da fare"¹⁵.

3. L' "autonomizzazione" di Moro e la crisi del doroteismo

Quanto al primo aspetto, dunque, le lettere rinvenute svelano l'antefatto cui Moro accenna implicitamente nella relazione pronunciata al Consiglio nazionale di novembre.

Richiamando il voto del 19 maggio, dopo cinque mesi di silenzio, l'ex presidente del Consiglio, prende in quell'occasione la parola per chiedere di accelerare il cammino verso "una grande opera di rinnovamento"¹⁶, la quale, a suo giudizio, doveva

passare tramite un'assunzione di autonomia a tre diversi livelli: da parte della Democrazia cristiana, sia a livello della dialettica politica e parlamentare sia nei confronti della Chiesa, oltre che attraverso la (ri)-affermazione di una propria indipendenza nella organizzazione interna del partito¹⁷.

La dichiarazione pubblica da parte dello statista pugliese della presa di distanza rispetto ai dorotei è stata considerata il fatto più clamoroso che avvenne in quel Consiglio¹⁸, ove egli mostra di voler presentarsi come uomo attento ai problemi di una società in fermento¹⁹, in grado di capire la contestazione giovanile e di mettersi alla testa di uno schieramento che nel partito ne interpretasse le esigenze di cambiamento²⁰. All'intuizione, tra i fenomeni di radicale trasformazione e profonda inquietudine che attraversavano in quel momento la società, del diffondersi di un'ansia di liberazione e di laicizzazione, egli rispondeva in particolare sottolineando "l'esigenza di piena autonomia delle determinazioni politiche" nella sfera temporale, "specie in un momento nel quale - affermava - il magi-

¹⁵ F. MALGERI, *Aldo Moro nelle storie della Democrazia cristiana*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, FrancoAngeli, Milano 2011, p. 77.

¹⁶ Scrive Rumor, *Memorie*, cit., p. 369, riguardo alla relazione presentata in quell'occasione da Moro: "Il suo discorso fu, come sempre, meditato e di lunga preparazione: era dominato da una analisi approfondita dello stato della società, quale lo rivelavano non solo le elezioni, ma i grandi moti profondi che la attraversavano e la tenevano in istato di grande sommovimento. Le forze politiche dovevano prenderne atto e operare per confrontarsi con una società in corso di così radicale mutamento. L'analisi era acuta e condivisibile".

¹⁷ "É mio dovere comunicarvi - disse Moro - così come ho fatto da tempo al segretario politico, che ho deciso di assumere una posizione autonoma nell'organizzazione interna della Democrazia cristiana, autonomia che eserciterò, specie nell'attuale contingenza, con quel senso di responsabilità che ha sempre caratterizzato la mia azione".

¹⁸ P. Castellani, *La Democrazia cristiana dal centro-sinistra al delitto Moro (1962-1978)*, cit., p. 46.

¹⁹ Nonostante abbia preso corpo in proposito la tesi volta a sottolineare l'accrescersi di un distacco del leader pugliese dal potere e dal suo partito, in conseguenza delle elezioni del '68, e l'approfondirsi del suo interesse per le trasformazioni della società civile e per la realtà dei movimenti di con-

testazione, sino quasi a insistere in modo critico su una sorta di "sbandamento" di Moro, con l'apertura ad utopie del "movimentismo" e con la sottolineatura della tiepidezza del mondo cattolico circa il "senso dello Stato" (cfr. G. BAGET BOZZO, *L'elefante e la balena. Cronache del compromesso e del confronto*, Cappelli, Bologna 1979; A. RONCHEY, *Accadde in Italia 1968-1977*, Garzanti, Milano 1977; e il volume collettaneo *Aldo Moro e la società civile*, Centro Donati, Ravenna 1980), in realtà, a giudizio di R. Ruffilli *L'ultimo Moro: dalla crisi del centro-sinistra all'avvio della terza fase*, cit., p. 320, "dall'inizio dei discorsi, degli interventi e degli atteggiamenti morotei, fra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, emerge indubbiamente una notevole attenzione per i mutamenti in atto nella società italiana. Solo che, a ben guardare, si tratta di un'attenzione usuale per così dire in Moro. Essa in effetti si ritrova già negli scritti giuridici giovanili, negli interventi alla Costituente, nonché poi nei due momenti più alti della riflessione morotea dopo il 1948 e cioè la relazione al convegno dei giuristi cattolici sullo Stato nel 1951 e la relazione al congresso di Napoli della Dc nel 1962".

²⁰ G. Galli, *Storia della D.C.*, cit., p. 304. Sul tema si veda anche G. QUARANTA, *Aldo Moro: Il senso dello stato e la visione della società che cambia*, in Alfonso Alfonsi e Luciano D'Andrea (a cura di), *Aldo Moro. Un percorso interpretativo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 163-167.

Consiglio nazionale

stero della Chiesa si applica[va], nell'esercizio del suo alto compito spirituale, in valutazioni e indicazioni che, giustificate sul terreno religioso, non [avrebbero] pot[uto] essere trasferite sul terreno civile, nella concretezza cioè della situazione politica italiana con tutte le sue esigenze"²¹. Indicazioni che suonavano, se non in contrasto quanto meno non all'unisono con quanto auspicato da Rumor, a luglio, nella relazione al Consiglio nazionale, ove, affrontando il tema, posto a Sorrento e successivamente ripreso a Lucca e al Congresso di Milano, del rinnovamento culturale, politico e strutturale del partito, ne evidenziava quale elemento peculiare "il collegamento ideale e culturale" con il mondo cattolico, "lo scambio di reciproche esperienze che proprio la vitalità e l'inquietudine di quel mondo rend[evano] – invece, a suo giudizio, – più utile e necessario"²². In quella relazione, si profilava cioè un rapporto basato non su "una ragione di passivo condizionamento politico"²³, "ma di apertura e di sensibilità" alle istanze che emergevano nelle varie sedi e nelle molteplici articolazioni organizzative del mondo cattolico, al fine di "attingere intuizioni, motivi di riflessione e spinte feconde"²⁴.

La decisione di Moro di staccarsi di fatto dalla corrente dorotea e presumibilmente di formarne una propria suscitò grande sorpresa²⁵; sebbene egli avesse rivelato di

averne informato da tempo lo stesso Segretario, facendo in tal modo riferimento proprio alla sua lettera dell'11 ottobre.

Quella dichiarazione, tuttavia, suscitò la sorpresa anzitutto di Rumor, che peraltro aveva poco prima pronunciato una relazione in cui evocava con fiducia i problemi dell'assetto interno del partito²⁶. Nella descrizione del proprio stato d'animo dinanzi a quella confessione inaspettata, egli si dichiarerà "allibito e irritato"²⁷; "non credevo alle mie orecchie"²⁸ sarà il commento in proposito, riportato nelle *Memorie*.

I fatti successivi sono noti. Rumor chiese immediatamente la sospensione della seduta e dinanzi al carattere dirompente del gesto che, senza aver mai risposto alle sue trepidanti richieste di chiarimento affidate alla lettera del 13 ottobre²⁹, di fatto mutilava la maggioranza di una sua componente significativa, rassegnava le dimissioni.

Misuravo esattamente la gravità del gesto. (...),- scriverà, rievocando i momenti di quella vicenda - ma sentivo di dover dare rilievo ad un passaggio di tale rilevanza, ad una rottura così clamorosa, obiettivamente immotivata, della corrente di maggioranza e ad un'offensiva di sorpresa fatta ad un Segretario che aveva avuto nei riguardi di Moro attenzioni che egli non aveva mostrato in questa circostanza verso di me³⁰.

²¹ Rispetto a queste sue affermazioni Moro, *Scritti e discorsi*, cit., p. 2607, precisa: "Dire queste cose, peraltro, non significa escludere un riferimento discreto a quei valori morali e religiosi che sono stati un elemento caratterizzante della nostra esperienza storica"; bensì "non si tratta di altro dunque che di un'animazione religiosa, la quale riscalda e dia un senso umano più profondo alla nostra azione". Sul tema si vedano in particolare i saggi con scritti di Pietro Scoppola e Roberto Ruffilli, raccolti nel volume collettaneo *Moro, la Democrazia cristiana e la cultura cattolica*.

²² M. Rumor, *Discorsi sulla Democrazia cristiana*, cit., pp. 400-401.

²³ A giudizio di F. Vander, *Aldo Moro. La cultura politica cattolica e la crisi della democrazia italiana*, cit., p. 149, la scelta di Moro di opporsi alla segreteria di Rumor, che nel 1967 aveva organizzato a Lucca il convegno sui "tempi nuovi della cristianità" al fine dichiarato di "rilegittimare la Dc come partito meritevole del sostegno episcopale", era

una presa di posizione contro un preteso "ritorno neo-clericale, perpetuatosi fino alla campagna del 1974 contro il divorzio".

²⁴ M. Rumor, *Discorsi sulla Democrazia cristiana*, cit., pp. 400-401.

²⁵ Cfr. R. Orfei, *L'occupazione del potere*, cit., p. 240.

²⁶ Cfr. M. Rumor, *Memorie*, cit., p. 369.

²⁷ *Ivi*, 370.

²⁸ *Ivi*, 369.

²⁹ Nella parte conclusiva della lettera del 13 ottobre, inviata a Moro, Rumor riguardo l'ipotesi di fondazione di una nuova corrente, aveva scritto: "Tu capisci quanto mi sia necessario ed urgente avere idee chiare in proposito, dato che si tratta di una precisazione di grande importanza in un momento di straordinaria delicatezza e difficoltà. Ti sarò grato perciò se mi darai una tua delucidazione in proposito, che attendo con grande premura".

³⁰ M. Rumor, *Memorie*, cit., p. 370.

Pur rendendosi conto della precarietà che avrebbe avuto la soluzione interna di partito, tanto più che allora appariva inevitabile da parte sua l'assunzione della Presidenza del Consiglio, il politico vicentino spiega la ragione del proprio comportamento in questi termini:

premeva che essa avvenisse da parte di un Segretario nella pienezza del consenso e non in qualche modo ferito sul fianco più delicato³¹.

Insieme a Rumor si dimise l'intera Direzione del partito. Nella ricerca di una soluzione alla crisi, seguirono intense riunioni nelle quali si giunse a un accordo che prevedeva il ritiro delle dimissioni da parte del Segretario e una riaffermazione della linea del centro-sinistra. Il 24 novembre il Consiglio riprese i lavori e due giorni dopo gli affidò l'incarico di formare il nuovo governo.

In seguito all'abbandono di Moro, tuttavia, che tra il novembre '68 e il gennaio '69 mette a fuoco quella ormai irrimediabile distanza politica preannunciata nella lettera di ottobre, i dorotei perdono il loro carattere unitario e la loro egemonia si sgretola. Come precisato nella ricostruzione proposta da Giorgio Galli, il distacco dello statista pugliese creava infatti le premesse, attraverso un'alleanza tra i suoi seguaci e

quelli delle sinistre della Dc, per una situazione nella quale quella che si presentava come una "nuova maggioranza" era in realtà alla prova dei fatti una minoranza³².

Non c'è dubbio, come ricostruito lucidamente anche da Rumor nelle *Memorie* ma, ancor più puntualmente, nella relazione³³ presentata nel 1985, alla *Festa nazionale dell'amicizia*, a Bari³⁴ che "quella maggioranza articolata seppur solidale nei passaggi impegnativi della vita del partito", che era stata fino ad allora, a suo giudizio, la corrente dorotea, iniziò a disperdersi nell'autunno del 1968, in seguito alla vicenda dell' "autonomizzazione di Moro"³⁵.

Alla secessione ufficiale dei morotei, annunciata al Consiglio nazionale di novembre, seguiranno altri due "strappi" che sanciranno nei mesi successivi il loro distacco definitivo. Il 18 gennaio '69, al Consiglio nazionale, Moro ribadirà pubblicamente quanto aveva denunciato nella lettera dell'11 ottobre:

Siamo qui a discutere, - esclamerà con tono polemico - di maggioranza e di guida politica, mentre tutto è già stato concordato segretamente, non so quando, come, ad opera di chi, in ristretti vertici di partito.

E nel XI Congresso nazionale del luglio successivo³⁶, parlando a nome delle sinistre e dei suoi, dopo aver definito insostenibile

il 22 gennaio 1990. Esse inoltre non sono complete e mancano relativamente a due lunghi periodi: da agosto 1955 a novembre 1958 e da febbraio 1959 a giugno 1963.

³⁴ Negli anni Settanta, anche la Democrazia cristiana aveva scoperto l'importanza delle cosiddette "feste popolari", organizzate dai partiti politici, per coinvolgere il proprio elettorato e i simpatizzanti. La prima *Festa nazionale dell'Amicizia* si svolse nel 1977. Fu una settimana intensa di eventi, inaugurata a Udine da Moro, in qualità di Presidente, e conclusa a Palmanova da Benigno Zaccagnini allora segretario del partito.

³⁵ Scrive Rumor, *I dorotei*, cit., p. 196: "Personalmente considero il distacco definitivo di Moro, la sua uscita a sinistra al Congresso di Roma del luglio 1969, la conclusione della fase ascendente del ciclo storico della pur articolata unità dorotea".

³⁶ Il congresso Dc si tenne a Roma e si aprì all'Eur il 27 giugno 1969.

³¹ Ivi, 371.

³² Cfr. G. Galli, *Storia della D.C.*, cit., p. 305.

³³ Cfr. M. RUMOR, *I dorotei*. Relazione tenuta al 9° Festa nazionale dell'Amicizia, Bari, 18 aprile 1985, "Annali della Fondazione Mariano Rumor", IV vol., 2011, pp. 191-197. Tale manifestazione si svolse dal 14 al 25 aprile, presso la Sala De Tullio, ed ebbe come tema "La Dc nella sua storia: le correnti". Il coordinatore dell'incontro fu Amintore Fanfani, e intervennero: per la corrente *Primavera*, Giulio Andreotti; per *Forze Nuove*, Carlo Donat Cattin; per *Cronache Sociali*, Gerolamo La Penna; per *Base*, Giovanni Galloni; per i *Morotei*, Luigi Gui. La relazione di Rumor sulla corrente dorotea, concepita come una comunicazione di sintesi, fra le altre, può essere considerata come la prefazione della sua storia personale unita a quella della Democrazia cristiana, che lo statista vicentino intendeva scrivere e documentare con le proprie carte. Il 28 dicembre dello stesso anno infatti egli inizierà a scrivere le sue *Memorie* in 1080 cartelle olografe, lasciandole purtroppo interrotte per la morte sopraggiunta

la situazione della Dc, caratterizzata da un'azione "frammentaria, nervosa, scarsamente costruttiva", egli attaccherà duramente "la vocazione al potere del gruppo di maggioranza relativa" responsabile del "grave errore che fu compiuto quando – inopinatamente ed in modo segreto e misterioso – fu ricostruita, [...] invece che una nuova, una vecchissima maggioranza"³⁷.

4. Moro doroteo "atipico"

Tra i vari aspetti poi che questi documenti non possono chiarire sino in fondo, ma certamente adombrare, emerge quello inerente alla collocazione di Moro nel quadro delle diverse articolazioni presenti nel partito della Democrazia cristiana. Tale tema ha trovato nelle ricostruzioni storiche

DC

diverse ipotesi interpretative. Lo statista di Maglie viene indicato come espressione del dossettismo prima³⁸, di Iniziativa democratica più tardi³⁹, infine come esponente del doroteismo dal 1959 in poi. La sua appartenenza a questi gruppi, tuttavia, come ha precisato Francesco Malgeri non può mai essere definita organica e, nel contesto di una autonoma valutazione dei problemi, egli mantenne sempre verso di essi un rapporto di collaborazione piuttosto che di completa adesione⁴⁰.

Con grande chiarezza Pietro Scoppola in proposito ha scritto che "Moro non ha una sua corrente, è [piuttosto] il mediatore tra di esse e l'elemento personale di sintesi nel partito"⁴¹. Su analoga linea interpretativa si pone pure Agostino Giovagnoli⁴² e un giudizio simile emerge anche dal saggio di Baget Bozzo e Tassani⁴³.

³⁷ A. Moro, *Scritti e discorsi*, cit., p. 2778.

³⁸ Sulla sostanziale continuità fra la formazione culturale e politica di Moro e le elaborazioni dei dossettiani cfr. in particolare G. BAGET BOZZO, *Il partito cristiano al potere. La Dc di De Gasperi e di Dossetti. 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1974, p. 376; F. Vander, *Aldo Moro. La cultura politica cattolica e la crisi della democrazia italiana*, cit., pp. 87-88; G. BAGET BOZZO – P.P. SALERI, *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Ares, Milano 2009, pp. 133, 152-154. È indubbio che Moro sia stato molto vicino alle posizioni di Dossetti e di La Pira, avendo collaborato anche a *Cronache sociali*, ma con una ben precisa autonomia, avendo, per molti aspetti, assai più chiaro il confine che separava una visione riformatrice in chiave cristiano-sociale dai rischi di possibili e pericolose cadute integralistiche. Di Dossetti non condivideva, ad esempio, l'opposizione spesso aspra condotta nei confronti di De Gasperi e la sua fu, più che una militanza nella corrente, una adesione di natura culturale e ideale, come ha precisato N. ANTONETTI, *La DC negli anni di De Gasperi*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, V vol., Il Poligono, Roma 1981, p. 241. Sull'esperienza formativa presso l'Università Cattolica dei principali protagonisti del futuro gruppo dossettiano, in cui Moro si inserisce, si veda P. POMBENI, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 36-113. Sul tema dell'articolato e complesso rapporto instauratosi con il gruppo legato alla figura del leader reggiano si vedano anche P. ACANFORA, *Aldo Moro politico dossettiano. Problemi storiografici e percorsi di ricerca*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, cit., pp. 81-104, e F. SAVINO, *Spiritualità e politica. Aldo Moro, Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti*, prefazione di Piero Coda, postfazione di Matteo Truffelli, Ed. Insieme, Terlizzi 2017.

³⁹ Moro fu tra i promotori, all'inizio degli anni Cinquanta, dopo il ritiro di Dossetti, della corrente di Iniziativa democratica e sostenitore, dopo il congresso di Napoli del 1954 e

della morte di De Gasperi, della *leadership* di Amintore Fanfani. (cfr. F. Malgeri *Aldo Moro nelle storie della Democrazia cristiana*, cit., p. 75).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*

⁴¹ P. Scoppola, *Democrazia cristiana*, voce in *Dizionario storico del movimento cattolico*, I vol., t. 2, Marietti, Torino 1981, p. 286.

⁴² Lo statista di Maglie, secondo A. GIOVAGNOLI, *Moro democristiano: dalla Domus Mariae alla solidarietà nazionale*, in Perfetti Francesco-Ungari Andrea-Caviglia Daniele-De Luca Daniele (a cura di), *Aldo Moro nell'Italia contemporanea*, Atti del Convegno Roma 4-5 dicembre 2008, Le Lettere, Firenze 2011, p. 70, indubbiamente "ha interpretato la 'democrazia dei partiti' in modo diverso da altri leader politici del suo tempo, anche all'interno della Dc. Ad esempio, non si è mai prodigato sul piano organizzativo come aveva fatto Fanfani". Inoltre ancora GIOVAGNOLI *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 106, scrive che "il modello di partito a cui pensava Moro non era lo stesso di Fanfani, bensì una struttura più articolata e flessibile, proiettata verso un'azione costante di mediazione fra una società civile in movimento e una realtà istituzionale da far evolvere: il partito come strumento per favorire la partecipazione delle masse tradizionalmente escluse, subalterne o marginali rispetto alla vita dello Stato".

⁴³ Secondo l'interpretazione di G. BAGET BOZZO e G. TANASSI, *Aldo Moro. Il politico nella crisi. 1962/1973*, Sansoni, Firenze 1983, p. 6, "Moro non si omologa di fatto mai con gli altri democristiani, o meglio prende gradualmente coscienza della sua diversità. Per guidare la Dc, egli deve collocarsi fuori di essa, comprendere l'orizzonte entro cui è possibile muoversi, conoscere e riconoscere lo specifico degli altri, rappresentarlo in qualche modo in sé». Fa eco a queste affermazioni anche P. SCOPPOLA, *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 357, secondo cui "più che seguire la vita interna del partito, egli si interessò perciò soprattutto del

**Michele
Marchi**

Questa "atipicità" del *leader* pugliese⁴⁴ inerente alla sua collocazione nella geografia delle correnti democristiane risulta, ci pare, piuttosto evidente nei confronti del doroteismo⁴⁵. E le lettere dell'11 e 13 ottobre 1968 contribuiscono senza dubbio a confermarla. Volendo utilizzare un'espressione di Michele Marchi, si potrebbe dire infatti che in esse emerge, da un lato, un'immagine di Moro per certi aspetti "assediate" nel suo partito⁴⁶. L'ampia maggioranza dorotea si rivela una "gabbia", dalla quale egli manifesta di voler al più presto liberarsi, come testimonia del resto l'esplicita rivendicazione di autonomia in esse contenuta. E, nella misura in cui quello scambio epistolare, per altro verso, in qualche modo mostra come Rumor incarni invece una gestione del potere improntata tipicamente al pragmatismo, che rifugge cioè da colpi di scena, si sforza soprattutto di mediare e comprendere, cercando di assorbire le posizioni altrui nel proprio disegno ed evitando il più possibile strappi, risulta difficile condividere non soltanto la tesi secondo cui i dorotei avrebbero predisposto una manovra al fine di isolare Moro e far ricadere su di lui, quale capro espiatorio, la responsabilità delle difficoltà innegabili in cui versava il centro-sinistra⁴⁷, ma anche l'opinione di Francesco Cossiga, secondo

ruolo svolto dalla Democrazia cristiana nel complessivo sistema dei partiti, assumendo progressivamente la fisionomia del regista dell'intera vita politica italiana".

⁴⁴ Per un approfondimento dell'atipicità come caratteristica peculiare dello statista pugliese si veda in particolare A. GIOVAGNOLI, *Aldo Moro: un democristiano atipico*, "Contemporanea", 11, 2008, pp. 95-100.

⁴⁵ Seguendo l'interpretazione di R. Orfei, *L'occupazione del potere*, cit., p. 542, per il quale Moro è "un doroteo tutto particolare [...] un doroteo con dei fini politici, non riducibili alla mera logica del potere [...]". Il [cui] doroteismo è di metodo, non di contenuto", A. COPPOLA, *Moro*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 87, ne ricostruisce la presa di distanza "dalla dinastia dorotea", di cui, - scrive -, lo statista pugliese "era stato un ramo spurio".

⁴⁶ Cfr. M. MARCHI, *Aldo Moro segretario della Democrazia cristiana. Una leadership politica in azione (1959-1964)*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, cit., pp. 111-113.

⁴⁷ Cfr. A. COPPOLA, *Moro*, cit., pp. 87-89.

⁴⁸ Cfr. P. TESTONI, *F. Cossiga. La passione e la politica*, Rizzoli, Milano 2000, p. 90. Sul tema si veda anche P. PANZARINO,

cui Moro avrebbe rappresentato il "vero doroteismo"⁴⁸.

La separazione di Moro dal gruppo doroteo si allinea del resto con chiarezza a partire dal '64, sebbene già al congresso di Firenze⁴⁹, appena eletto segretario, il *leader* democristiano mostri di coltivare un disegno non del tutto coincidente con il loro. Del resto l'invenzione, risalente a quel periodo, del neologismo "moroteismo"⁵⁰, sottolinea sino a qual punto se ne differenziasse.

Nella biografia scritta da Aniello Coppola, si conferma che lo statista pugliese non aveva partecipato al Consiglio di Vallombrosa⁵¹, ove si ebbero i primi sintomi della prossima secessione dorotea⁵², e che anzi avrebbe fatto sapere a Tommaso Morlino e agli altri di non condividere la loro scelta: "l'insofferenza contro l'autoritarismo di Fanfani non giustificava, a suo avviso, una commistione con chi attaccava il Segretario da destra per i suoi timidi accenni di apertura al Psi"⁵³.

All'atto del suo insediamento alla Segreteria, che rappresenta, come ha sottolineato ancora Galli, un evento di grande importanza nella storia della Dc sebbene al momento non venga percepito come tale, Moro appare "un segretario provvisorio",

Aldo Moro e le convergenze democratiche: il dialogo nel carteggio DC-PCI durante il governo delle astensioni (1976-1978), Piazza, Treviso 2008; mentre sul rapporto tra Moro e Berlinguer quale principale interlocutore politico per un'apertura al Pci rinviamo tra gli altri a M. ALMAGISTI, *Enrico Berlinguer e Aldo Moro: la strada interrotta*, in *L'eredità di Berlinguer. Contributi a trent'anni dalla scomparsa*, Cierre edizioni, Sommacampagna (Verona) 2016, pp. 13-24.

⁴⁹ Riguardo alla presa di distanza di Moro dai dorotei, avvenuta al congresso di Firenze, che si svolse dal 23 al 28 ottobre '59, cfr. R. Orfei, *L'occupazione del potere*, cit., p. 187.

⁵⁰ W. DORIGO, *Sconfiggere Fanfani*, "Questitalia", agosto-settembre, 1959, p. 3, ad esempio, nel suo articolo fa riferimento a "quella particolare fauna politica che ha deciso di chiamarsi 'morotea'".

⁵¹ Cfr. A. COPPOLA, *Moro*, cit., p. 20. Il Consiglio nazionale di Vallombrosa si svolse il 13 e 14 luglio 1957.

⁵² In quel Consiglio per la prima volta votarono contro Fanfani, nel segreto dell'urna, Rumor, Carlo Russo, Emilio Colombo, Taviani, Adolfo Sarti e Morlino.

⁵³ Cfr. G. Galli, *Storia della D.C.*, cit., pp. 183-188.

«Miracolo di
Moro»

destinato a essere sostituito da una persona che potesse adeguatamente rappresentare la nuova dirigenza dorotea del partito⁵⁴.

A partire dagli anni del primo governo organico di centro-sinistra nel '63/'64 emerge tuttavia progressivamente un'immagine dello statista pugliese come quella dell'"abile tessitore" che si afferma tra i dorotei, per guidare il partito verso nuove strategie riformatrici, nell'alleanza con i partiti laici⁵⁵. Il "miracolo di Moro", come è stato definito, fu quello di portare la maggioranza del partito ad accettare una linea politica che nel passato aveva già determinato una profonda spaccatura con la rottura della corrente di Iniziativa democratica e l'allontanamento di Fanfani⁵⁶.

5. Moro e Rumor dinanzi alla svolta di centro-sinistra

Il percorso storico-politico comunemente denominato di "apertura a sinistra", in cui è stato ravvisato "il tentativo, condotto dalla *leadership* morotea, di ripensare il ruolo stesso della Democrazia cristiana nel più ampio contesto politico nazionale"⁵⁷, individua senz'altro un altro tema

rispetto a cui viene delineandosi la distanza che separa la posizione dello statista di Maglie da quella di Rumor e del gruppo doroteo.

Sin da quando diventa, come accennato, piuttosto inaspettatamente segretario politico, Moro riprende ad operare, sotto questo aspetto, laddove il suo predecessore aveva arrestato il proprio percorso, procedendo però, come è stato sottolineato, con modalità progressivamente più originali⁵⁸. Egli coglie l'esistenza nel paese di identità ideali, di motivi di appartenenza radicati, di forze politiche portatrici di esigenze significative, anche se non ancora integrate in un progetto democratico comune. L'aggregazione di tali forze nelle coalizioni di governo ha, nella sua visione, come ricostruito dalla storiografia⁵⁹, un obiettivo che va oltre la formazione delle maggioranze parlamentari e, nel tentativo di estendere il coinvolgimento nelle responsabilità di governo a tutte le forze politiche significativamente presenti in Parlamento⁶⁰, investe i fondamenti stessi dello sviluppo politico democratico⁶¹.

L'apertura a sinistra rappresenta, per lo statista pugliese, una "priorità irrinunciabile"⁶² sin dai primi anni Sessanta. È possi-

⁵⁴ Cfr. *ivi*, 191.

⁵⁵ Si vedano in proposito i documenti raccolti nel volume collettaneo curato da M. FRANZINELLI e A. GIACONE, *Il riformismo alla prova. Il primo governo Moro nei documenti e nelle parole dei protagonisti (ottobre 1963-agosto 1964)*, Feltrinelli, Milano 2012.

⁵⁶ Cfr. P. Castellani, *La Democrazia cristiana dal centro-sinistra al delitto Moro (1962-1978)*, cit., p. 5.

⁵⁷ Cfr. M. Marchi, *Aldo Moro segretario della Democrazia cristiana*, cit., p. 105.

⁵⁸ Scrive Marchi, *ivi*, p. 106: "Se Fanfani aveva posto tutta l'attenzione sulla necessità di assecondare l'evoluzione economico-sociale del paese con un preciso progetto di governo che inevitabilmente doveva coinvolgere le componenti più progressiste dello spettro politico, Moro avanza una lettura storicamente più puntuale della congiuntura di fine anni Cinquanta inizio anni Sessanta. E soprattutto la applica all'evoluzione storico-politica della democrazia italiana, così come si sa dispiegando ad un quindicennio dalla nascita della Repubblica, a quella del 'partito cattolico', delle sue dinamiche interne e infine a quella, strettamente legata, del rapporto tra questo e il mondo ecclesiastico". Sul rapporto tra Moro e Fanfani si veda anche l'altro articolo di

M. MARCHI, *Amintore Fanfani e Aldo Moro, "Mondo contemporaneo"*, II, 2019, pp. 127-141.

⁵⁹ Tra i contributi più recenti a questo tema si vedano R. BRIZZI, *Aldo Moro, la televisione e l'apertura a sinistra*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, cit., pp. 137-166; F. IMPERATO, *Aldo Moro e la pace nella sicurezza: la politica estera del centro-sinistra 1963-1968*, Progedit, Bari 2011; S. MURA, *Aldo Moro, Antonio Segni e il centro-sinistra, "Studi Storici"*, LIV, 2013, pp. 699-742; P. PANZARINO, *Il centro-sinistra di Aldo Moro (1958-1968)*, Marsilio, Venezia 2014; P. POMBENI, *L'apertura. L'Italia e il centrosinistra (1953-1963)*, Il Mulino, Bologna 2022.

⁶⁰ M. ALMAGISTI, *Una democrazia possibile. Politica e territorio nell'Italia contemporanea*, prefazione di Ilvo Diamanti, Carocci, Roma 2022², p. 203, interpreta come tentativo di instaurare una "democrazia dell'alternanza", in grado di responsabilizzare tanto i governi quanto le opposizioni, il dialogo avviato da Moro con i socialisti negli anni Sessanta e il rapporto con i comunisti negli anni Settanta.

⁶¹ Cfr. M. Marchi, *Aldo Moro segretario della Democrazia cristiana*, cit., 106.

⁶² *Ibid.*

DC e PSI

bile ricordare a tal proposito come al Convegno di San Pellegrino, ad esempio, egli aveva chiaramente individuato nel rapporto con il Psi "l'unica direzione nella quale si po[tesse] guardare ... per la guida politica del Paese e per la difesa delle istituzioni"⁶³.

Non è da considerare pertanto meramente rituale⁶⁴ il fatto che, prima di annunciare la propria rottura con i dorotei, al congresso già ricordato di novembre '68, egli avesse ribadito la necessità di continuare a perseguire quel disegno politico, cui aspiravano anche i fanfaniani e le sinistre Dc. "La ricostruzione della solidarietà tra i partiti della coalizione di centro-sinistra e la formazione di un governo al quale essi partecip[assero]" era infatti, per sua ammissione esplicita, "la cosa che più conta[va]"⁶⁵. Ed è probabilmente anche su questo presupposto, che non è da considerare pertanto semplicemente argomentativo, che matura la sua scelta di opposizione entro il partito, al fine di "accelerare il cammino, in [un atteggiamento di] seria autocritica"⁶⁶. La coalizione di centro-sinistra, a suo giudizio, "non completamente esplorata nelle sue grandi possibilità", non era, da intendersi come "una qualsiasi composizione di forze diverse per l'esercizio del potere, ma un incontro reso possibile e richiesto dalla moderna società italiana", che egli percepiva dinanzi a una "svolta della storia",

nella quale "le cose [erano] irreversibilmente cambiate, e non [sarebbero state] ormai più le stesse"⁶⁷.

Nella visione di Rumor, invece, quel medesimo disegno, che pur doveva essere senz'altro coltivato, era concepito piuttosto con la funzione di ridimensionare il partito comunista, accentuandone il revisionismo, non ancora approfondito, e le contraddizioni interne⁶⁸. Questo modo differente di intendere la collaborazione fra Dc e Psi emerge anche nella relazione pronunciata dal Segretario politico al medesimo congresso di novembre. Secondo Rumor il problema che si profilava allora di fronte al partito non era infatti tanto quello di "pronunciarsi sulla prosecuzione del centro-sinistra", quanto sulla collocazione e il ruolo della Dc all'interno di una politica liberamente scelta⁶⁹. Egli era convinto del fatto che il centro-sinistra avrebbe potuto ritrovare il respiro iniziale e acquistare in dimensione politica e ideale nella misura in cui la Democrazia cristiana fosse rimasta il partito guida della coalizione, a patto cioè di rinvigorire la sua centralità insidiata all'esterno, di ridimensionare le innegabili lacerazioni interne, di ritrovare una salda *leadership*⁷⁰.

Nata in opposizione a Fanfani, la corrente dorotea, si era trovata cioè a far propria e a gestire la linea di apertura a sinistra, interpretando tuttavia in una chiave di maggior

⁶³ Cfr. *Il *convegno di San Pellegrino*. Atti del convegno nazionale di studio della Democrazia Cristiana*, S. Pellegrino Terme, 13-16 settembre 1961, 1962.

⁶⁴ Ci discostiamo a tal proposito dal giudizio di F. Vander, Aldo Moro. *La cultura politica cattolica e la crisi della democrazia italiana*, cit., p. 147, il quale scrive che nel maggio del '68 "gli appelli di Moro a difesa del centrosinistra, unico baluardo contro il 'vuoto politico', erano in effetti stanchi e di circostanza, del resto le tensioni in seno alla coalizione erano crescenti, e sarebbero esplose dopo le elezioni".

⁶⁵ A. Coppola, *Moro*, cit., p. 79 sostiene a riguardo che "il nuovo progetto moroteo segna la fine del centro-sinistra vero e proprio, ma è anche un angosciato tentativo di salvarne l'anima in extremis attraverso un'operazione esattamente inversa a quella che lo stesso Moro aveva impostato cinque anni addietro. Allora egli riuscì a stemperare nel moderatismo, e quindi a rendere accettabile a tutto il sistema, le potenzialità di un centro-sinistra avanzato almeno nelle intenzioni e nelle ambizioni. Ora cerca invece di restituire

un minimo di vitalità a questo strumento politico spingendolo a rispondere ai problemi e alle spinte emergenti impetuosamente dal corpo sociale".

⁶⁶ A. Moro, *Scritti e discorsi*, cit., p. 2598.

⁶⁷ A. Coppola, *Moro*, cit., p. 77, definisce l'analisi morotea come "il più compiuto e pregevole riflesso oratorio delle ansie e delle preoccupazioni scatenate dal 1968 nel mondo politico ufficiale".

⁶⁸ Ricordiamo, in proposito, il giudizio di P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, prefazione di Giuseppe Dalla Torre, Edizioni Studium, Roma 2008³, p. 132, secondo cui "la gestione dorotea del partito tende ad una interpretazione riduttiva del centro-sinistra e pone al primo posto la ricerca del consenso moderato dopo la flessione elettorale patita nelle elezioni del '63".

⁶⁹ Cfr. M. Rumor, *Memorie*, cit., p. 369, nota 10.

⁷⁰ Cfr. M. Di Lalla, *Storia della democrazia cristiana*, cit., p. 553.

prudenza rispetto a Moro la spinta alle riforme che essa portava con sé⁷¹. Nonostante le perplessità e le resistenze, sorte specialmente riguardo i tempi e modi di quella svolta, Rumor infatti ricorda il “leale sostegno” che essa sempre ebbe da parte del gruppo doroteo⁷². Malgrado cioè “le preoccupazioni e i rischi” legati, secondo la sua analisi, agli “obiettivi dichiarati della sinistra socialista che puntava al centro-sinistra come strumento per ridimensionare se non spaccare la Dc”⁷³, la svolta sancita dal Congresso di Napoli non sarebbe stata infatti possibile se la proposta avanzata dalla Segreteria Moro e sostenuta da Fanfani, non avesse avuto sin dall’inizio l’appoggio dei dorotei. E difficile sarebbe stato per la segreteria Moro, che esprimeva emblematicamente quella politica, fronteggiare successivamente senza difficoltà l’insuccesso delle elezioni del 1963, giocate appunto sulla scommessa del centro-sinistra, senza la solidarietà da parte di quella corrente. E altrettanto ostico sarebbe stato il recupero dell’alleanza organica coi socialisti, “dopo la sconvolgente notte di S. Gregorio in casa socialista – scrive Rumor – se i dorotei, nel Consiglio nazionale della Dc, non avessero sostenuto decisamente quell’alleanza organica”⁷⁴. Essi guideranno il partito di maggioranza lungo tutto l’arco degli anni Sessanta, durante la complessa incubazione della nuova alleanza, tentando di governare i primi fermenti contestativi che, tuttavia, segneranno l’inizio del loro declino.

Sono varie, anche se tra loro strettamente correlate, le ragioni della crisi dorotea. E

⁷¹ Cfr. M. FOLLINI, *La ragione della crisi. Trent’anni dopo la Domus Mariae*, “Il Mulino”, 321, 1989, p. 101.

⁷² M. Rumor, *I dorotei*, cit., p. 192. Nella “notte di San Gregorio”, tra il 16 e il 17 giugno 1963, cui Rumor accenna anche all’inizio del XV capitolo delle *Memorie*, Pietro Nenni, dopo aver raggiunto in un incontro con Moro, alla Camiluccia, l’accordo per l’astensione socialista nel voto di fiducia per un possibile governo guidato dallo statista pugliese, si scontrò con il Comitato centrale del suo partito, nel quale era emersa una forte opposizione capeggiata da Riccardo

sebbene esse non vadano certamente colte soltanto nella minuta cronaca degli avvenimenti interni della vita del partito, ma piuttosto ricercate anche in relazione alle trasformazioni epocali della vita pubblica italiana⁷⁵, tra queste, la prima e più evidente è quella che affonda le radici in quel complesso di fenomeni e mutamenti che si è soliti far risalire al Sessantotto e mise in movimento un processo di delegittimazione del potere, dei suoi protagonisti, dei suoi simboli. È in questo passaggio, nel quale vanno contestualizzate le due lettere emerse dall’oblio dell’Archivio che le ha sinora conservate, che si perde la *leadership* dorotea e si consuma il distacco definitivo di Moro⁷⁶.

RIFERIMENTI

AA.VV., *Aldo Moro e la società civile*, Centro Donati, Ravenna 1980

AA.VV., *Moro, la Democrazia cristiana e la cultura cattolica*, Cinque Lune, Roma 1979

ACANFORA P., *Aldo Moro politico dossettiano. Problemi storiografici e percorsi di ricerca*, in *Aldo Moro nella storia dell’Italia repubblicana*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 81-104

ALLUM P., *La Dc al Nord e al Sud. Due modelli di partiti clientelari*, “Meridiana”, 30, 1997, pp. 193-224

ALMAGISTI M., *Enrico Berlinguer e Aldo Moro: la strada interrotta*, in *L’eredità di Berlinguer. Contributi a trent’anni dalla*

Lombardi che fini per respingere l’intesa raggiunta dal politico di Faenza con il leader della Dc.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ivi*, 193.

⁷⁵ Cfr. M. Follini, *La ragione della crisi. Trent’anni dopo la Domus Mariae*, cit., p. 109.

⁷⁶ Per un sintetico inquadramento dell’ascesa e del declino politico di Moro rinviamo all’articolo di A. GIOVAGNOLI, *Aldo Moro: la parabola politica di uno statista*, “Mestiere di storico”, 2017, pp. 71-74.

- scomparsa, Cierre edizioni, Sommacampagna (Verona) 2016, pp. 13-24
- ALMAGISTI M., *Una democrazia possibile. Politica e territorio nell'Italia contemporanea*, prefazione di Ilvo Diamanti, Carocci, Roma 2022²
- ANTONETTI N., *La DC negli anni di De Gasperi*, in *Storia del movimento cattolico in Italia*, V vol., Il Poligono, Roma 1981, pp. 141-292
- BAGET BOZZO G., *Il partito cristiano al potere. La Dc di De Gasperi e di Dossetti. 1945-1954*, Vallecchi, Firenze 1974
- BAGET BOZZO G., *L'elefante e la balena. Cronache del compromesso e del confronto*, Cappelli, Bologna 1979
- BAGET BOZZO G. - TANASSI G., *Aldo Moro. Il politico nella crisi. 1962/1973*, Sansoni, Firenze 1983
- BAGET BOZZO G. - SALERI P.P., *Giuseppe Dossetti. La Costituzione come ideologia politica*, Ares, Milano 2009
- BRIZZI R., *Aldo Moro, la televisione e l'apertura a sinistra*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 137-166
- CASTELLANI P., *La Democrazia cristiana dal centro-sinistra al delitto Moro (1962-1978)*, in Francesco Malgeri (a cura di), *Storia della democrazia cristiana*, IV vol., *Dal Centro Sinistra agli "Anni di Piombo"* (1962-1978), Cinque Lune, Roma 1989, pp. 3-116
- CISCATO C., *"Con la mente a De Gasperi, con il cuore a Dossetti". Mariano Rumor e la fondazione di Iniziativa democratica*, "Il Pensiero Politico", I, 2021, pp. 75-95
- COPPOLA A., *Moro*, Feltrinelli, Milano 1976
- DI LALLA M., *Storia della democrazia cristiana*, III vol., 1962-1968, Marietti, Casale Monferrato 1982
- DORIGO W., *Sconfiggere Fanfani*, "Questitalia", agosto-settembre 1959, pp. 1-3
- FOLLINI M., *La ragione della crisi. Trent'anni dopo la Domus Mariae*, "Il Mulino", 321, 1989, pp. 101-113
- FRANZINELLI M. - GIACONE A. (a cura di), *Il riformismo alla prova. Il primo governo Moro nei documenti e nelle parole dei protagonisti (ottobre 1963-agosto 1964)*, Feltrinelli, Milano 2012
- GALLI G., *Storia della D.C.*, Laterza, Roma-Bari 1978
- GIOVAGNOLI A., *Il partito italiano. La Democrazia cristiana dal 1942 al 1994*, Laterza, Roma-Bari 1996
- GIOVAGNOLI A., *Aldo Moro: un democristiano atipico*, "Contemporanea", 11, 2008, pp. 95-100
- GIOVAGNOLI A., *Moro democristiano: dalla Domus Mariae alla solidarietà nazionale*, in Perfetti Francesco-Ungari Andrea-Caviglia Daniele-De Luca Daniele (a cura di), *Aldo Moro nell'Italia contemporanea*, Atti del Convegno Roma 4-5 dicembre 2008, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 69-80
- GIOVAGNOLI A., *Aldo Moro: la parabola politica di uno statista*, "Mestiere di storico", 2017, pp. 71-74
- IMPERATO F., *Aldo Moro e la pace nella sicurezza: la politica estera del centro-sinistra 1963-1968*, Progedit, Bari 2011
- MALGERI F., *Aldo Moro nelle storie della Democrazia cristiana*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 71-80
- MARCHI M., *Aldo Moro segretario della Democrazia cristiana. Una leadership politica in azione (1959-1964)*, in *Aldo Moro nella storia dell'Italia repubblicana*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 105-136
- MARCHI M., *Amintore Fanfani e Aldo Moro*, "Mondo contemporaneo", II, 2019, pp. 127-141
- MARINELLI V., *A proposito di un testo rimasto inedito su Mariano Rumor e il doroteismo*, "Studi Storici", I, 2022, pp. 195-225
- MORO A., *Scritti e discorsi*, IV vol., Cinque Lune, Roma 1982
- MURA S., *Aldo Moro, Antonio Segni e il centro-sinistra*, "Studi Storici", LIV, 2013, pp. 699-742

- ORFEI R., *L'occupazione del potere. I democristiani '45/'75*, Longanesi, Milano 1976
- PANZARINO P., *Aldo Moro e le convergenze democratiche: il dialogo nel carteggio DC-PCI durante il governo delle astensioni (1976-1978)*, Piazza, Treviso 2008
- PANZARINO P., *Il centro-sinistra di Aldo Moro (1958-1968)*, Marsilio, Venezia 2014
- POMBENI P., *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938-1948)*, Il Mulino, Bologna 1979
- POMBENI P., *L'apertura. L'Italia e il centrosinistra (1953-1963)*, Il Mulino, Bologna 2022
- RAMAZZINA G., *Muoia Sansone ma non i dorotei. L'Italia degli irrottabili*, Marcianum Press, Venezia 2013
- QUARANTA G., *Aldo Moro: il senso dello stato e la visione della società che cambia*, in Alfonso Alfonsi e Luciano D'Andrea (a cura di), *Aldo Moro. Un percorso interpretativo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 163-167
- RONCHEY A., *Accadde in Italia 1968-1977*, Garzanti, Milano 1977
- RUFFILLI R., *L'ultimo Moro: dalla crisi del centro-sinistra all'avvio della terza fase*, in Francesco Malgeri (a cura di), *Storia della democrazia cristiana*, IV vol., 1962-1978. *Dal Centro Sinistra agli «Anni di Piombo»*, Cinque Lune, Roma 1982, pp. 317-336
- RUMOR M., *Memorie, 1943-1970*, a cura di Ermenegildo Reato e Francesco Malgeri, introduzione di Gabriele De Rosa, Neri Pozza, Vicenza 1991
- RUMOR M., *Discorsi sulla Democrazia cristiana*, a cura e con introduzione di Costanza Ciscato, FrancoAngeli, Milano 2010
- RUMOR M., *I dorotei*. Relazione tenuta al 9° Festa nazionale dell'Amicizia, Bari, 18 aprile 1985, "Annali della Fondazione Mariano Rumor", IV vol., 2011, pp. 191-197
- SAVINO F., *Spiritualità e politica. Aldo Moro, Giorgio La Pira, Giuseppe Dossetti*, prefazione di Piero Coda, postfazione di Matteo Truffelli, Ed. Insieme, Terlizzi 2017
- SCOPPOLA P., *Democrazia cristiana*, voce in *Dizionario storico del movimento cattolico*, I vol., t. 2, Marietti, Torino 1981, pp. 257-277
- SCOPPOLA P., *La repubblica dei partiti. Evoluzione e crisi di un sistema politico 1945-1996*, Il Mulino, Bologna 1997
- SCOPPOLA P., *La "nuova cristianità" perduta*, prefazione di Giuseppe Dalla Torre, Edizioni Studium, Roma 2008³
- TESTONI P., *F. Cossiga. La passione e la politica*, Rizzoli, Milano 2000
- VANDER F., *Aldo Moro. La cultura politica cattolica e la crisi della democrazia italiana*, prefazione di Pietro Scoppola, Marietti, Genova 1999

APPENDICE DOCUMENTARIA*⁷⁷

Lettera manoscritta autografa su carta intestata Camera dei deputati

11 ottobre 1968

Caro Mariano,

in questi ultimi mesi, ma soprattutto nelle ultime settimane ho avuto la sensazione che, in sede molto ristretta, venissero definite posizioni politiche o prospettate ipotesi di soluzione dei nostri problemi.

Ritengo perciò, con spirito di lealtà e di cordialità, di dover sottolineare quanto ebbi già a dirti e cioè che, in relazione al mutamento degli equilibri politici preesistenti, la mia posizione è collaborativa, ma autonoma.

* Le lettere qui trascritte sono conservate nell'Archivio Mariano Rumor (busta 334. fasc. 219), depositato presso il

palazzo Giustiniani, a Roma, sede dell'Archivio Storico del Senato della Repubblica.

Nessuna soluzione perciò potrebbe essere accettata da me e dai miei amici, che non fosse preventivamente concordata con noi.

Abbiti i miei migliori auguri e saluti,
tuo
Aldo Moro

Lettera manoscritta autografa su carta intestata
Democrazia Cristiana Segretario politico

Roma, 13 ottobre 1968

Caro Aldo,

benché avessi avuto ieri mattina un colloquio con l'amico Morlino, la tua lettera, ricevuta ieri sera sul tardi mi ha lasciato davvero sorpreso. Ho sempre atteso e desiderato un colloquio con te dopo il nostro ultimo incontro alla vigilia del C.N.

Ma il tuo dichiarato desiderio di avere tempo tranquillo per riflettere, la tua lunga assenza da Roma, la tua stessa resistenza all'incontro di qualche settimana fa alla Camilluccia, a cui sei venuto – come mi dicesti – per cortesia (e te ne sono grato) e l'impressione che tu desiderassi che i nostri incontri a Montecitorio non andassero oltre un amichevole scambio di saluti, mi avevano convinto ad attendere una tua iniziativa, proprio nell'intento di non apparire indiscreto.

Ricevo invece ora da te una lettera alla quale devo anzitutto una risposta.

E cioè che non è intervenuta nessuna decisione politica nel frattempo che non sia stata portata in direzione, nella quale i tuoi amici hanno potuto esprimere il loro parere.

I ipotesi di soluzione per quanto riguarda alcuni nostri problemi sono state certamente affacciate; di alcune sono stato messo a giorno direttamente ed ho espresso, di una che tu certamente conosci. un generale parere di amichevole favore. Si tratta di ipotesi fin qui – per quanto ne so direttamente almeno – si presentava senza alternativa e di opinione, ripeto in generale, cui potevo guardare con amichevole favore.

Nulla ovviamente può diventare definitivo senza che se ne parli e discuta nel modo appropriato.

Consenti, rispetto a questi tuoi rilievi, che ti ripeta con amichevole e leale insistenza che la tua lunga assenza da ogni incontro di direzione e del consiglio, e l'essermi – per le ragioni che ti dissi – indotto ad un silenzio discreto e – a mia impressione – da te desiderato, ha forse creato in te sensazioni che io ritengo obiettivamente infondate.

Nella tua lettera poi mi parli di equilibri preesistenti che sono mutati e di una conseguente tua posizione collaborativa, ma autonoma. Ti devo dire che io non vedo come si siano modificati equilibri politici se non sul piano formale; ma sostanzialmente essi sono fondati sul peso morale e politico che tu e i tuoi amici avete e mantenete intatto, indipendentemente dalla posizione – così mutevole del resto! – che veniamo, ciascuno di noi, ad assumere a volta a volta.

E concordo con te, comunque, che è proprio di una comunità, come è quella di amici eletti – come noi siamo stati – nella stessa lista, di affrontare insieme i problemi, di studiare le soluzioni, di cercare e trovare i punti di incontro, secondo la buona regola di chi sta insieme secondo i modi democratici del convivere.

Ciò è appunto nella logica di un rapporto politico tra appartenenti alla stessa maggioranza, ma è altresì la mia volontà ed è il mio modo di comportarmi, di cui del resto tu hai avuto lunga esperienza.

Ma ciò che mi appare rilevante è quanto ebbi occasione di sottolineare a Tomaso Morlino: se, cioè, la posizione tua e dei tuoi amici, di cui parli nella tua lettera significa che tu e i tuoi amici continuate a fare parte della maggioranza nella quale siamo stati eletti, il che mi pare di dedurre dalla tua lettera, e non quindi una assunzione di autonoma posizione all'interno del partito come gruppo o tendenza a se stanti.

Tu capisci quanto mi sia necessario ed urgente avere idee chiare in proposito, dato che si tratta di una precisazione di grande importanza in un momento di straordinaria delicatezza e difficoltà.

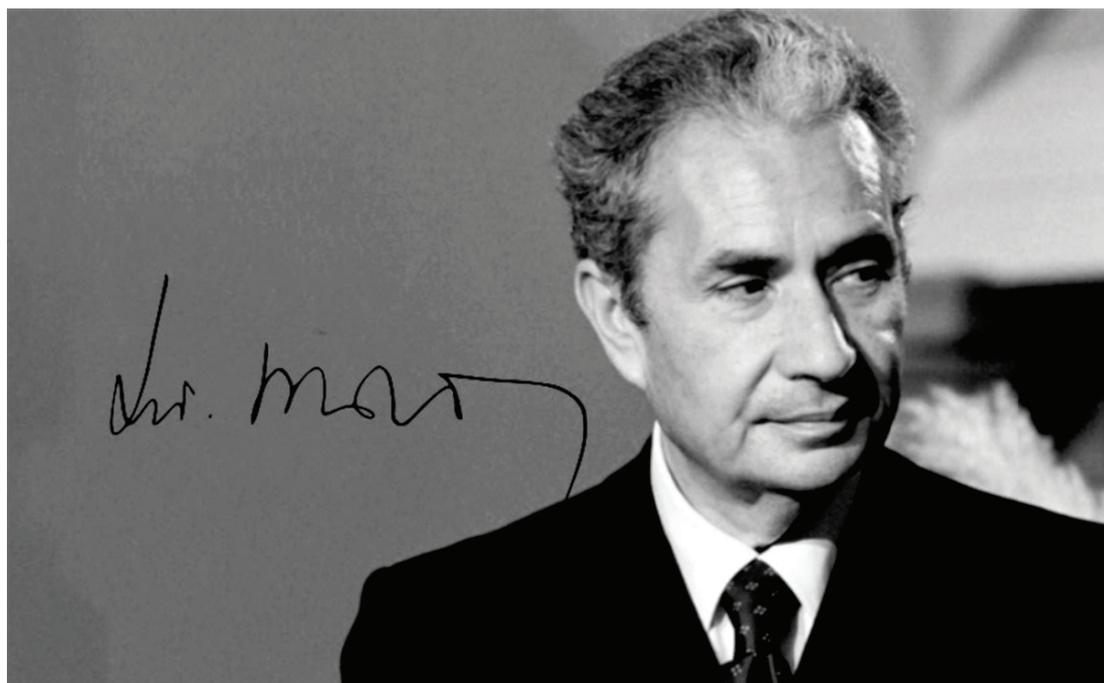
Ti sarò grato perciò se mi darai una tua delucidazione in proposito, che attendo con grande premura.

Ma al di là di questo io credo che – più che uno scambio epistolare – sia utile un incontro confidenziale con te; lo sollecito sperando che tu lo accolga, nella persuasione che cinque anni di

cordiale e leale collaborazione in posizioni di tanto peso e in tempi tanto difficili sono la migliore garanzia che potremo scambiarci franche idee e trovarci solidali, come richiede, del resto, un momento estremamente complesso per il

partito e per il paese.

Accogli i più cordiali saluti,
tuo
Mariano Rumor



Carlo Pisacane, pedagogista del Risorgimento



Leone Melillo

Università degli
Studi di Napoli
«Parthenope»

leone.melillo@uniparthenope.it

Leone Melillo

ABSTRACT

Questo saggio vuole definire il “modello” educativo di Carlo Pisacane, rivalutando anche gli “Scritti vari, inediti o rari” del Napoletano. Una valutazione critica che si sofferma anche sul suo “testamento politico”, offrendo un confronto tra l’edizione pubblicata da Aldo Romano e quella che si avvale della prefazione di Napoleone Colajanni. Una *prospettiva* che con Pisacane sembra affermare la “rivoluzione come educazione”. Una lettura che fa assumere centralità al tessuto pedagogico del pensiero politico di Carlo Pisacane. Una *possibilità* educativa che risiede all’interno della definizione del patto politico e, quindi, della sovranità della “nazione intera”.

La diade tra “libertà ed educazione”, tracciata dal Napoletano, consente di comprenderla, soprattutto attraverso il “tessuto simbolico del testamento politico di Carlo Pisacane”. Una *dimensione* che interpreta la pedagogia come una “nuova semantica delle relazioni umane”, aperta alla complessità della “cultura”, dei “libri”, delle “idee”, che “non sono i fattori determinanti delle azioni”, perché “la molla vera alle medesime si deve cercare negli affetti, nei bisogni, nei sentimenti”.

This essay aims to define the educational “model” of Carlo Pisacane, also re-evaluating the “Various, unpublished or rare writings” of the Neapolitan. A critical evaluation that also dwells on his “political testament”, offering a comparison between the edition published by Aldo Ro-

mano and the one in which the preface by Napoleone Colajanni is used. A perspective that with Pisacane seems to affirm the “revolution as education”. A reading that makes the pedagogical fabric of Carlo Pisacane’s political thought take centre stage. An educational possibility that resides within the definition of the political pact and, therefore, of the sovereignty of the “whole nation”.

The dyad between “freedom and education”, drawn up by the Neapolitan, allows us to understand it, especially through the “symbolic fabric of the political testament of Carlo Pisacane”. A dimension that interprets pedagogy as a “new semantics of human relations”, open to the complexity of “culture”, of “books”, of “ideas”, which “are not the determining factors of actions”, because “the true spring to them must be sought in affections, needs, feelings”.

PAROLE CHIAVE

Educazione, Rivoluzione, Libertà, Patto politico, Nazione

Education, Revolution, Freedom, Political pact, Nation

1. Premessa

Una riflessione che vuole *rivalutare* gli “Scritti vari, inediti o rari” di Carlo Pisacane,

**Carlo
Pisacane**

**Aldo
Romano**

pubblicati a cura di Aldo Romano¹, non sempre adeguatamente valutati dalla dottrina, sembra tracciare «le linee essenziali» del «processo educativo», perseguito anche da Carlo Pisacane, «che ha contribuito, potentemente al compiersi prodigioso e fatale del nostro Risorgimento»².

Una valutazione critica che vuole avvalersi anche di un confronto tra l'edizione del «testamento politico» di Carlo Pisacane, pubblicata da Aldo Romano, con quella che si avvale della prefazione di Napoleone Colajanni, tra le edizioni più consultate ed accreditate³.

È lo stesso Aldo Romano a suggerirlo, anche solo implicitamente, quando evidenzia di pubblicare il «testo originario» del «testamento politico», diverso da quello «sul quale, di mano di Enrichetta Di Lorenzo, sono fatte alcune correzioni che comparvero nel testo modificato»⁴ e pubblicato.

Tutto sembra convergere nella definizione di un «modello» educativo, che Pisacane vuole *inverare* attraverso il suo «testamento politico», come evidenzierà la successiva esposizione.

Una prospettiva che evidenzia il «processo spirituale ed educativo», «al fondo e al centro dei complessi e numerosi fattori che resero possibile il realizzarsi dell'idea risorgimentale», che con Pisacane sembra affermare la «rivoluzione come educazione», per «trasformare la preesistente e discorde varietà di lingue, di costumi, di interessi, di bisogni, di tendenze, di aspirazioni», in una civiltà e società unitaria capace di «amalgamare gli spiriti e le idee»⁵.

¹ In particolare, l'attenzione si attarderà su C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, volume terzo, Edizioni Avanti!, Milano 1964.

² G. CALOGERO, *Prefazione*, in *Antologia del Risorgimento*, a cura di G. CALOGERO, La Scaligera, Verona 1943, p. 6.

³ C. PISACANE, *Saggio sulla Rivoluzione*, con prefazione di N. COLAJANNI, Libreria Treves, Bologna 1894.

⁴ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 356.

⁵ *Antologia del Risorgimento*, a cura di G. CALOGERO, cit., p. 9

2. Un «nuovo patto sociale», capace di proporre un modello educativo per una nuova società

Sembra già opportuno – in questa prospettiva, soffermarsi sulla convinzione del Napoletano, per cui «fare l'Italia, vuol dire compiere una rivoluzione».

È questo il ruolo che Carlo Pisacane assegna alla *funzione* educativa della rivoluzione, che avverte – come sarà evidenziato successivamente – «i principi» di «libertà, nazionalità e diritto» e quelli di «autorità, tradizione e forza»⁶.

In questa prospettiva, la «nazionalità» sembra *compendiare* la «libertà» ed il «diritto», affermando un nuovo modello educativo, perché – secondo la convinzione di Pisacane – la «Nazionalità Italiana non potrà essere che un fatto conseguenza del passato; fatto adattato all'indole, alle tradizioni municipali, ai bisogni del popolo; fatto che può solo compiere la rivoluzione, ovvero il popolo stesso»⁷.

Pisacane invita a non «ricad[ere] nel fatale errore per cui tutte le rivoluzioni riescono infruttuose», che consiste nel «cangiare gli uomini ritenendo i principii»⁸.

Un approdo che delinea la evidente dimensione politica di Pisacane che, in quest'ottica, si pone quale generoso *educatore* delle nuove generazioni, per esaltare i valori umani e politici fondamentali della Patria e dell'Unità Italiana.

⁶ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 240.

⁷ «Solamente la rivoluzione può operare tali prodigi, perché essa produce dal proprio seno gli uomini secondo i propri bisogni». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 242.

⁸ Quindi, «per determinare il modo come governarsi», «è d'uopo esaminare come operino [... le] forze latenti che si nascondono nel seno d'un popolo, e che in alcuni giorni fatali si manifestano terribili». Secondo Pisacane, infatti, «le nazioni funzionano come l'individuo, che prima avverte appena, poi con turbamento, quindi riflette, in ultimo opera», anche se, «sovente», «il dolore troppo vivo precipita l'uomo dal turbamento all'azione, senza dargli campo a riflettere, mentre altre volte gli stimoli essendo leggeri, ne prolungano oltre il bisogno la riflessione». C. PISACANE, *Saggio sulla Rivoluzione*, con prefazione di N. COLAJANNI, cit., p. 185 s.

Carlo Pisacane chiarisce, infatti, che «l'indole umana, le sue propensioni, i suoi istinti sono inesorabilmente invariabili, e sono le forze di cui il sistema sociale deve valersi per produrre la pubblica felicità, la quale sarà necessariamente nulla, se queste forze si combattono e si elidono perché applicate in opposta direzione, e massime se tutte cospireranno al medesimo scopo».

In questa prospettiva – chiarisce il Napolitano – «non è l'uomo che deve educarsi, ma sono i rapporti sociali che debbono cangiare affatto, e ciò basterà per trasformare un popolo di egoisti e dissoluti in un popolo d'eroi; amor di patria vi sarà quando l'utile privato verrà indissolubilmente legato coll'utile pubblico, quando ognuno adoperandosi [per il ...] proprio bene, farà eziandio il bene dell'universale».

Una «verità che sostituisce al lento impossibile, assurdo sistema di educazione, quello prontissimo della rivoluzione, e che in luogo di escludere, come irriducibili, un numero considerevole d'individui, e restringere gli eletti a pochissimi, allarga in vasto campo la nostra coscienza, ed abbraccia senza eccezione di sorta l'universalità de' cittadini; il traditore, l'assassino, il ladro... tutti potranno diventare utili al paese allorché saranno sparite le cagioni del delinquere e l'utile che dal delitto traevano. Il fine è l'unità d'interesse, la fratellanza; il mezzo, la riforma completa degli ordini sociali operata con la forza»⁹.

Secondo Pisacane, infatti, vi sono «leggi naturali» ed «alcuni principi, che l'intelletto annebbiato dal costume e dall'igno-

⁹ C. PISACANE, *Saggio sulla rivoluzione*, prefazione di N. COLAJANNI, cit., p. 164 s. Secondo Pisacane, infatti, non bisogna «appigliarsi alle forme delle cose ma alla [loro] sostanza» per un «futuro governo», «basa[to] su solidi principi». Sono – chiarisce Pisacane – «principi ed idee [non] sorte nel momento, ma frutto di lunghi anni di studio», «non di vane teorie, ma [...] di fatti, dell'esperienze che sonosi rapidamente avvicinate». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 68 s.

ranza, non scorge chiaramente», «superiori alla stessa sovranità nazionale», che devono essere «proclamat[i] come norma del [...] futuro patto sociale», per cui quando «la rivoluzione sarà compiuta», tutti «sare[mo] liberi e felici».

Pisacane evidenzia, quindi, che «la miseria», «un'altra sorgente inesauribile di tutti i mali della società», ha «l'ignoranza» come sua «conseguenza immediata».

La «miseria e l'ignoranza debbono sparire» – precisa Pisacane – attraverso un «nuovo patto sociale».

Pisacane evidenzia, quindi, che «ogni individuo», per «educarsi» a «conseguire il pieno sviluppo delle sue facoltà fisiche e morali», «ha diritto di giovare di tutti i mezzi materiali di cui dispone la società».

Una «scelta di libertà»¹⁰ che postula una «indipendenza assoluta di vita, ovvero [una] completa proprietà del proprio essere»¹¹.

L'attenzione si sofferma, ancora, sul «patto politico» che, anche in questo caso, afferma il tema dell'educazione.

Pisacane evidenzia, infatti, che «la sovranità risiede nella nazione intera» ed è «il senso comune, ovvero come dice Gianbat-

¹⁰ «La miseria» è una «voragine spalancata che [...] inghiotte ogni virtù [...] della società», perché «aguzza il pugnale dell'assassino, prostituisce la donna, corrompe il cittadino, trova i satelliti del dispotismo»; mentre «l'ignoranza [...] rende incapace di governare i [...] particolari negozi nonché quelli del pubblico» ed a «credere [a] tutte quelle imposture che [...] rendono fanatici, superstiziosi, intolleranti». «La miseria e l'ignoranza sono gli angeli tutelari della presente società, sono i sostegni sui quali il dispotismo s'incastella restringendo [...] l'ampio cerchio dell'universale cittadinanza. Il delitto e la prostituzione sono le conseguenze inevitabili della moderna costituzione sociale, bagni e patiboli le sue opere, onde punire con raffinata tirannide i frutti medesimi delle sue viscere». «La libertà assoluta, i cui limiti sono l'altrui libertà, deve essere inviolabile e garantita dal patto sociale». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 70 s.

¹¹ I «diritti di ogni uno», nell'affermazione del «nuovo patto sociale» prefigurato da Pisacane, prevedono che: devono essere «aboliti [...] l'usufruttazione dell'uomo per l'uomo» ed «ogni contratto ove non siavi pieno consenso delle parti contraenti»; devono essere garantiti il «godimento dei mezzi materiali indispensabili al lavoro col quale è uopo provvedere alla propria esistenza» ed «il frutto del proprio lavoro sacro e inviolabile». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 71 s.

tista Vico, quel giudizio, che senza alcuna riflessione vien comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutto il genere umano».

Una dimensione che evidenzia una possibilità educativa, che risiede – all'interno della definizione del patto politico e, quindi, della sovranità della «nazione intera» – nella convinzione che «gli atti di ogni uomo sono proporzionati, e conseguenza della facoltà di sentire, variabilissima in ogni individuo», per cui «quelli della sovranità sono proporzionati, e conseguenza della media fra tutte le facoltà di sentire dei vari individui che la compongono», che non considera il «credito dei singoli, a cui ogni essere più o meno sottogiace»¹².

Un'immediata conferma.

Sembra opportuno attardarsi su una frase, *cancellata* da Carlo Pisacane, sottratta al contesto nella pubblicazione di Aldo Romano.

L'attenzione si sofferma sui «principi» che – secondo la frase cancellata – «se li proclamate come base del patto sociale sarete liberi e felici» e – prosegue il testo – «se li violerete la punizione sarà immediata, inesorabile terribile: schiavitù e miseria del maggior numero»¹³.

Si delinea una *dimensione* che interpreta la pedagogia come «una 'nuova semantica delle relazioni umane'»¹⁴, aperta alla complessità della «cultura», dei «libri», delle «idee», che «non sono i fattori determinanti delle azioni», perché «la molla vera alle medesime si deve cercare negli affetti, nei bisogni, nei sentimenti»¹⁵.

**La pedagogia
come una
nuova
semantica**

3. Le leggi dell'educazione e la piena libertà

L'attenzione si sofferma sugli «ordini sociali e l'indole del colpevole», perché «abbraccia – come già evidenziato – «l'universalità dei cittadini» ed «allarga» il «campo della nostra coscienza».

Un limite che evidenzia la *necessità dell'educarsi*.

Secondo Pisacane, «ogni delitto non ha che due sorgenti, gli ordini sociali e l'indole del colpevole», per cui «il patto sociale deve mirare come scopo principale a togliere la cause del delinquere ed alla educazione dei colpevoli», affinché non «veng[a] distrutto dalla società medesima uno dei suoi membri che potrà in avvenire essergli utile».

In questa prospettiva, le «leggi scritte, invariabili, tra il continuo mutar dei tempi e dei costumi», che «riescono in alcune epoche soverchiamente rigide e troppo contrarie alla pubblica opinione», fanno assumere un ruolo «utile» alla «giurisprudenza».

Una posizione che – secondo Pisacane – rende «troppo duro costringere il giudice al sillogismo del Beccaria» come è «periglioso dar luogo alla giurisprudenza che conduce all'arbitrio».

Una soluzione, quasi necessaria, che consenta secondo Carlo Pisacane, di «evitare questi mali, conseguenza del continuato svolgersi e trasformarsi dei rapporti sociali», si sofferma sulla «pubblica opinione», sulla necessità che le leggi «segu[ano] lo svolgersi e mutare dei costumi», per cui «questi [non] saranno frutto di varie astrazioni, ma conseguenza logica dei fatti».

Una scelta che, attraverso la definizione di «principi», in tema di «diritti», consente ad «ogni cittadino» – secondo Carlo Pisacane – «di giovare di tutti i mezzi materiali di cui dispone la società per conseguire il

¹² C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 72.

¹³ La frase è evidenziata da un asterisco. Cfr., C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 72.

¹⁴ E. VISCONTI, *Pedagogia e nuova semantica delle relazioni umane*, in *Formazione & Insegnamento*, XV, 2, 2017, p. 197.

¹⁵ N. COLAJANNI, *Prefazione*, in C. PISACANE, *Saggio sulla Rivoluzione*, cit., p. IX.

pieno sviluppo delle sue facoltà fisiche e morali, ovvero educarsi»¹⁶.

Una prospettiva che proclama i *limiti* dell'educazione alla libertà.

La «libertà assoluta, di pensiero come di azione» – chiarisce Carlo Pisacane – avverte i suoi «limiti», con la definizione di «principi relativamente alla nazione» ed all'«altrui libertà, relativamente ai singoli cittadini», che «viene gar[a]ntita dalla nazione ad ogni cittadino ed è, sempre, inviolabile»¹⁷.

Pisacane chiarisce ancora che bisogna essere «in possesso dei [...] pieni diritti», per «sperimentare l'utile che mai scompagna la piena libertà».

La ragione è evidente.

Secondo il Napoletano, «la libertà è sentimento e non dottrina», perché «le leggi di un libero reggimento sono quelle medesime cui ubbidisce il proprio istinto e cui l'uomo senza studio si uniforma»¹⁸.

In questa prospettiva, quindi, «l'uomo a metà libero è nella condizione più assurda che possa darsi in natura, giacché i limiti imposti al suo diritto sono tanto incerti e malamente determinati che ad ogni passo incorre in errori fatali, e la sua vita deve essere uno studio continuo al quale la maggioranza de' cittadini non vuole né può sottoporsi»¹⁹, perché crede nell'«assoluta libertà».

«Legge
sovrana»

La «giustizia
dei principi»

Pisacane si attarda, ancora una volta, sul tema dell'educazione, in rapporto all'«anzianità», al «merito», alle «grandi passioni», all'«emulazione», soffermandosi poi sugli «esami»: «non garantiscono quella dottrina che per continuato studio è quasi incarnata nell'individuo, ma solamente una fugace erudizione»²⁰.

Una «legge sovrana», come «dichiarazione di principi», con cui «sarà riconosciuta» la «sovranità» del «popolo italiano», «non potrà mai ledere» - evidenzia ancora Pisacane - la «libertà [...] degl'individui», anche attraverso «un'educazione che faccia degl'Italiani un popolo solo», nella definizione della «costituzione», la «sola che sarà possibile per l'Italia»²¹.

In questa prospettiva, tracciata da Pisacane, «gl'Italiani combatteranno da uomini liberi, e vinceranno come i [...] padri, imperocché l'indole nazionale [li...] rende i migliori soldati della libertà»²².

Pisacane crede nella «stabilità» e nella «giustizia dei principi» – quando «guidano nei nostri ragionamenti, senza sviarci, come ad altri avviene, fra il labirinto delle fallaci apparenze dei fatti e le bugiarde proteste»²³ –, avverte il «timore» che il «popolo soverchiamente compresso non sorg[a] terribile», «per da[re] il segnale di una rivoluzione europea», teme «in Italia il più tiranno e spregevole dei governi, il

¹⁶ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., pp. 74-76.

¹⁷ Una necessità per cui «la nazione garantisce ad ogni uno, indipendenza assoluta di vita, ovvero la compiuta proprietà del proprio essere». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 76 s.

¹⁸ «Son le vie di mezzo, in cui gli usurpatori trovano salvezza, quelle che, senza significanti vantaggi, costringono i cittadini ad enormi sacrifici». «Lo schiavo rinuncia alle proprie facoltà e dovendo sottoporsi all'altrui volere non fa che obbedire: e la legge in tal caso è eziandio chiara e distinta». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 153.

¹⁹ «Governo assoluto o libertà assoluta – precisa Pisacane – sono le sole condizioni logiche di un popolo; gli stati intermedi non sono già, come asseriscono i dottrinanti, un necessario per passare dal primo al secondo, ma che favoriscono, a discapito del popolo, una ristretta classe di cittadini». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 153 s.

²⁰ Pisacane si sofferma sul «merito di ogni soldato», offrendo una riflessione di ampia applicazione. Il Napoletano chiarisce che «l'assoluta libertà [...] non conferma il grossolanissimo errore, che pochi individui siano giudici competenti del merito di ogni soldato». Questa prospettiva – che sembra assumere carattere generale – si sofferma anche sull'«anzianità [che] deve essere norma alle promozioni, perché essa, concedendo al tempo quello che il merito spera invano, ammorza le grandi passioni, distrugge l'emulazione ed affida le sorti e l'onore di un esercito ad uomini di età avanzata che mancano spesso del veder pronto, della ferma volontà, e del rapido ed audace operare richiesto». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 155.

²¹ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 274 s.

²² C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 276.

²³ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 282.

«L'Italia per gli italiani»

governo dei preti» e conosce il «diritto pubblico europeo».

Il Napoletano crede nei «popoli», ma afferma «l'Italia per gli italiani»²⁴, non crede nei «consigli dei moderati, degli opportunisti, degli uomini che mutano opinione come una banderuola al soffio del vento, dei cacciatori insomma di ciondoli e d'impieghi», ma afferma la «rivoluzione europea», per affermare «Unità Italiana e Sovranità Nazionale»²⁵.

Pisacane crede soprattutto nella «rivoluzione morale» e si sofferma sulla «causa» della «forza d'inerzia che ha reso tutti impassibili spettatori», che «riscontrasi in quella propaganda, codarda, inetta, fraudolenta, che alcuni van facendo in nome di partiti che non esistono», perché «non avendo altro mezzo come fare accettare le loro assurde proposte, fannosi promettitori di potenti soccorsi alla rivoluzione».

Il Napoletano non crede, infatti, nella «propaganda che tenta [...] di creare alla rivoluzione un punto di appoggio, al di fuori delle forze del popolo stesso», perché «genera la forza d'inerzia», «che sgagliardisce gli animi»²⁶, perché il «popolo» - chiarisce Pisacane - «deve fidare [...] nelle proprie forze», «per l'avvenire»²⁷.

La convinzione di Pisacane, che ispira il suo modello educativo, è centrata sulla «rivoluzione» intesa come «educazione».

Pisacane, quindi, sembra effettivamente aver incentrato l'intero suo modello educativo sull'idea di rivoluzione, che nel suo

²⁴ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 284 s.

²⁵ Pisacane «ramment[a] che le [...] speranze sono tutte riposte nella rivoluzione europea, immancabile se [...] la chiameremo con voce maschia e sonora». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 286 s.

²⁶ «Le moltitudini preoccupate da queste idee, in ogni circostanza invece di rivolgere lo sguardo in loro medesime e misurare la forza delle loro braccia, sperano che d'altronde veng[a] il soccorso promesso; nell'aspettativa l'opportunità fugge, i più generosi si sacrificano, e la tirannide, aggravando la sua mano, accresce i dolori, e così vien punito l'errore e l'inerzia». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 304.

²⁷ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 305.

pensiero diviene fattore centrale della stessa, capace di proporre un ideale di autentica trasformazione dell'educazione e della società in un'ottica che, abbracciando gli ideali rivoluzionari, trasforma anche l'educazione dei giovani in una concezione in divenire, verso innovazioni profonde, che solo la modernità avrebbe poi potuto sviluppare.

4. La «rivoluzione morale», come educazione

Pisacane chiarisce che «quando in un angolo qualunque d'Italia» si agisce «per la libertà», «ogni città, ogni terra, ogni cittadino, ha il dovere d'insorgere immediatamente», non deve «perdere il tempo a chiedere», a volere «schiarimenti dei fatti che avvengono», perché «gli accordi preventivi valgono poco» ed il «solo annunzio della lotta è [il] fatto che per se medesimo deve produrre il suo effetto», «un fatto che richiede il pronto concorso del resto d'Italia».

La «rivoluzione morale», intesa come *educazione*, quando «è fatta», deve escludere l'«errore fatale» di «chiedere se debbasi o pur no insorgere», che «lascia spegnere una scintilla, da cui potrebbe divampare un incendio»²⁸.

Pisacane precisa, al riguardo, «che si sconta severamente» l'«errore» di «non rispondere immediatamente ad ogni tentativo», se è «tale da scuotere gli animi, da suscitare quel tumulto delle passioni che inevitabilmente prorompe al moto»: «i suoi caratteri», «per pretendere e sperare questo concorso universale», «debbono essere formidabili» e «l'Italia ha il dovere d'insorgere» per l'«unità italiana» e la «sovranità nazionale».

²⁸ «La rivoluzione non è già un ente da cui bisogna aspettare il soccorso, la rivoluzione la facciam[o] noi stessi; siamo noi - chiarisce il Napoletano - che possiamo trasformare un tentativo in rivoluzione appoggiandolo e seguendolo». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 305.

«Rivoluzione»
intesa come
«Educazione»

In tale contesto risulta evidente la necessità di non ingenerare «dubbi sulle intenzioni degli insorgenti», sulla «loro volontà» di «uomini valorosi», ancorati a «saldi principi»²⁹ e «gli italiani» –precisa Pisacane – «debbono porre ogni speranza nella *rivoluzione* europea che aspetta» questa «iniziativa»³⁰.

Una scelta che non vuole «stabilire la nuova forma di governo», già «dai primi istanti», per «anticipare», in questo modo, «una decisione che spetta alla sovranità nazionale»³¹.

Una riflessione che fa assumere un ulteriore valore educativo al “testamento politico” di Carlo Pisacane.

Uno «scritto» che – come evidenzia Aldo Romano – «per le idee rivoluzionarie che conteneva», «fece cattiva impressione agli amici stessi del Pisacane»³².

Aldo Romano evidenzia, ancora, di pubblicare «il testo originario» del “testamento politico” e non quello «sul quale, di mano di Enrichetta Di Lorenzo, sono fatte alcune correzioni», pubblicato da altri editori³³.

Testo originario del «testamento politico»

²⁹ Pisacane precisa, al riguardo, che «disgraziatamente nessuna città si è mossa» e «tutti aspettando avvenimenti più decisivi sono rimasti nell'inerzia». In tal modo «si atterrisce il nemico, si esaltano gli indifferenti e tolgono ogni speranza di perdono, ogni via al pentimento tronca, si accresce l'audacia e la gagliardia degli iniziatori». Pisacane evidenzia, ancora, che «chi vuole accarezzare tutte le opinioni finisce per perdere ogni simpatia, ogni soccorso; un movimento che lasci dubbi sul suo carattere e sul suo colore, è già fallito». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 305 s.

³⁰ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 308.

³¹ Il «movimento», «volendo il concorso del resto d'Italia», deve essere «recisamente italiano». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 306.

³² Aldo Romano vuole produrre «il testo originario dell'*Italia del Popolo*» ed evidenzia che «i curatori dei *Saggi* [...] riproducessero [il testamento politico] con larghe varianti e da quel testo fu successivamente riprodotto innumerevoli volte». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 353 s., nota.

³³ «Giovanni di Giura, nipote di Giovanni Nicotera» – precisa Aldo Romano – gli «ha fatto il prezioso dono dell'opuscolo», «esemplare che rit[iene] unico», che Romano pubblica, «ripristin[ando] il testo originale». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 354, nota.

L'attenzione si sofferma anche sulla nota editoriale, riportata sul «testo originale» che – secondo quanto afferma sempre Aldo Romano – evidenzia come la «professione di fede» del Napoletano, «lasciata legato postumo» per «l'*Unità e Sovranità della Nazione*», «concorre a prova della somma virtù ed abnegazione civile del Martire eroe»³⁴.

Una constatazione che invita a porre a confronto la versione del “testamento politico” di Carlo Pisacane, pubblicata da Aldo Romano, con quella che si avvale della prefazione di Napoleone Colajanni³⁵. Una delle tante *edizioni*, che pubblicano il “testamento politico”, utile in ogni caso ad approfondire una differenza, non solo stilistica.

L'attenzione si sofferma, quindi, sulla trascrizione di una parte del “testamento” politico, che sembra avvalorare la convinzione della “Rivoluzione come educazione”, professata da Carlo Pisacane.

La versione del “testamento politico” di Carlo Pisacane, pubblicata da Aldo Romano afferma: «*Io sono convinto che l'Italia sarà grande per la libertà o sarà schiava [...]. Questa opinione pronunciatissima deriva in me dalla profonda mia convinzione di essere la propagazione dell'idea una chimera e l'istruzione popolare un'assurdità. Le idee nascono dai fatti e non questi da quelle, ed il popolo non sarà libero perché sarà istruito, ma sarà ben tosto istruito quando sarà libero. La sola cosa, che può fare un cittadino per essere utile al suo paese, è di attendere pazientemente il giorno, in cui potrà cooperare ad una rivolu-*

³⁴ La «nota editoriale» evidenzia ancora che «l'Italia prevalentemente agricola per la somma dei beni fondi di cui potrà disporre colla rivoluzione, e trovandosi tuttora sul limitare della iniziativa alle grandi intraprese industriali per via della libera associazione e l'accordo facile dell'opera col capitale, ha elementi onde procedere sicura, in un corso progressivo di riforme sociali, da potersi salvare dal cataclisma che minaccia le altre nazioni». C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 354, nota.

³⁵ C. PISACANE, *Saggio sulla Rivoluzione*, con prefazione di N. COLAJANNI, cit., pp. 266-269.

L'Italia libera e grande oppure schiava

zione materiale [...]. Io non ho la pretesa, come molti oziosi me ne accusano per giustificare se stessi, di essere il salvatore della patria. No: ma io sono convinto che nel mezzogiorno dell'Italia la rivoluzione morale esiste»³⁶.

Il "testamento politico" di Carlo Pisacane, che si avvale della prefazione di Napoleone Colajanni, diversamente afferma: «Sono convinto che l'Italia sarà libera e grande oppure schiava [...]. Questo mio convincimento emerge dall'altro che la propaganda dell'idea è una chimera, che l'educazione del popolo è un assurdo. Le idee risultano dai fatti, non questi da quelle, ed il popolo non sarà libero quando sarà educato, ma sarà educato quando sarà libero. Che la sola opera che può fare un cittadino per giovare al paese è quella di cooperare alla rivoluzione materiale [...]. Io non ispero, come alcuni oziosi mi dicono per schermirsi, di essere il salvatore della patria. No: io sono convinto che nel Sud la rivoluzione morale esista: sono convinto che un impulso gagliardo può sospingerli al moto, epperò il mio scopo, i miei sforzi sonosi rivolti a mandare a compimento una congiura la quale dia un tale impulso»³⁷.

Emerge, con tutta evidenza, la differenza tra un'Italia, "grande per la libertà" e "libera e grande"; tra l'"istruzione popolare" e l'"educazione del popolo"; tra "opinione" e "convincimento"; tra la "propagazione dell'idea" e la "propaganda dell'idea", "l'istruzione popolare e "l'educazione del popolo"; tra "le idee nascono dai fatti" e "le idee risultano dai fatti"; tra il "popolo non sarà libero perché sarà istruito" e il "popolo non sarà libero quando sarà educato"; tra "sarà ben tosto istruito quando sarà libero" e "sarà educato quando sarà libero"; tra "attendere pazientemente il giorno, in cui potrà cooperare ad una rivolu-

zione materiale" e "cooperare alla rivoluzione materiale"; tra "mezzogiorno dell'Italia" e "Sud".

Evidenze che affermano la "rivoluzione morale", come "educazione".

5. Conclusione

Sembra delineato il profilo dell'educatore che crede nel «risorgimento di una Nazione», nel «risorgimento spirituale», che «presuppone e si accompagna con un grande e profondo processo educativo»³⁸.

Un "testamento politico" che trascende la semplice identificazione con il testo scritto dal Napoletano.

Un invito ad affermare la «convinzione», «profonda» in Pisacane, che «la propagazione dell'idea» sia «una chimera e l'istruzione popolare un'assurdità», perché «le idee nascono dai fatti e non questi da quelle, ed il popolo non sarà libero perché sarà istruito, ma sarà ben tosto istruito quando sarà libero»³⁹.

Un modello educativo – tracciato dagli "scritti vari, inediti e rari" di Carlo Pisacane, pubblicati da Aldo Romano e dal "testamento politico" – con cui la «conoscenza di sé» ricerca le «attitudini», le «attese essenziali», la «proiezione di sé in prospettiva futura» e si sofferma sulla «buona preparazione», sulla capacità di «articolare un'attività» protesa alla rivoluzione, che sappia fornire «strumenti» per la «conoscenza di sé», «delle dinamiche socio-culturali nella prospettiva futura» e per il riconoscimento dei diritti.

La "rivoluzione" come "educazione" per un «incontro [...]» che invita a diffondere una cultura dell'educazione centrata sulle abilità della persona e sul suo progetto di

³⁶ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., pp. 355 - 357.

³⁷ C. PISACANE, *Saggio sulla Rivoluzione*, con prefazione di N. COLAJANNI, cit., p. 267 s.

³⁸ *Antologia del Risorgimento*, a cura di G. CALOGERO, cit., p. 9.

³⁹ C. PISACANE, *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, cit., p. 354.

vita»⁴⁰, una possibilità che legge il rapporto tra “libertà e associazione”.

Viene emendata anche la posizione di Napoleone Colajanni, che legge Pisacane.

Non sembra condivisibile, infatti, la tesi secondo cui – nella convinzione del napoletano – «una società si livella da sé e [...] la libertà non si apprende dagli educatori».

La “rivoluzione come educazione” sembra compendiare la convinzione del napoletano, che crede nella «form[u]la libertà e associazione», come sembra riconoscere lo stesso Colajanni, rilevando una «contraddizione» in Pisacane, «quando [...] accenna al modo di disciplinare l’azione futura» e «si sente l’uomo che crede nella utilità dello Stato»⁴¹.

⁴⁰ L. MELILLO, *Orientamento come incontro con gli studenti, una sfida per le politiche giovanili*, *ilroma.net*, 14 febbraio 2022.

⁴¹ N. COLAJANNI, *Prefazione*, in Carlo PISACANE, *Saggio sulla rivoluzione*, cit., p. VII s.

RIFERIMENTI

CALOGERO G. (a cura di), *Antologia del Risorgimento*, La Scaligera, Verona 1943.

CALOGERO G., *Prefazione*, in *Antologia del Risorgimento*, a cura di G. CALOGERO, La Scaligera, Verona 1943.

COLAJANNI N., *Prefazione*, in Carlo PISACANE, *Saggio sulla rivoluzione*, Libreria Treves, Bologna 1894.

MELILLO L., *Orientamento come incontro con gli studenti, una sfida per le politiche giovanili*, *ilroma.net*, 14 febbraio 2022.

PISACANE C., *Saggio sulla Rivoluzione*, con prefazione di N. COLAJANNI, Libreria Treves, Bologna 1894.

PISACANE C., *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di A. ROMANO, volume terzo, Edizioni Avanti!, Milano 1964.

VISCONTI E., *Pedagogia e nuova semantica delle relazioni umane*, in *Formazione & Insegnamento*, XV, 2, 2017.



L'irrazionalismo giuridico e un inatteso incitamento alla pace: Stirner e Nietzsche



Laura Zavatta
 Università degli Studi
 del Sannio
 lzavatta@unisannio.it

Laura Zavatta

ABSTRACT

Due pensatori eccentrici che con il loro pensiero hanno influenzato tutta la cultura occidentale sono messi a confronto per le loro concezioni sul diritto e sullo Stato. Stirner ritiene che, tanto in uno Stato dispotico quanto in una società socialista, l'individuo non abbia un diritto suo, ma un diritto estraneo. Lo Stato non può volere altro che essere il padrone di tutti, e la legge è la sua volontà, la volontà del padrone. Il filosofo di Bayreuth giunge a teorizzare l'anarchia poiché qualunque sia la sua forma, lo Stato mette in atto, mediante la legge, una violenza contro l'individuo, costretto a non esercitare la propria volontà.

Nietzsche, dal canto suo, ritiene che lo Stato abbia avuto inizio con un'impronta impressa da una *macchina schiacciante e spietata* che ha trasformato il tessuto comunitario solo a prezzo di una *terribile tirannia*, ed è riuscito nell'intento di impastare e rendere malleabile, mediante il diritto, una *materia grezza di popolo* e di *semibestia* per conferirle una *forma*. Dunque il diritto non rappresenta certo un *fine* ma solo un *mezzo* temporaneo che la saggezza utilitaristica propria degli uomini consiglia di usufruire per riuscire a creare unità di potenza *maggiori*. Sorprende l'incitamento nietzscheano, scritto in un passo di *Umano troppo umano*, a costruire un partito della pace contrapposto al partito della guerra che porti la pace nei popoli del mondo agendo non con un disar-

mo graduale, inadeguato e inefficace, bensì con un disarmo totale e immediato.

Two eccentric thinkers whose thought has influenced all of Western culture are compared because of their views on law and the state. Stirner believes that as much in a despotic state as in a socialist society, the individual has no right of his own, but an extraneous right. The state can want nothing more than to be the master of all, and the law is its will, the will of the master. The Bayreuth philosopher goes so far as to theorize anarchy because whatever its form, the state enacts through law a violence against the individual, who is forced not to exercise his own will. Nietzsche, for his part, believes that the state began with an imprint by an overwhelming and ruthless machine that transformed the fabric of the community only at the price of terrible tyranny, and succeeded in kneading and making malleable, through law, a raw, almost bestial people's matter to give it form. So law certainly does not represent an end but only a temporary means that the utilitarian wisdom proper to men advises to make use to be able to create higher power units. Surprising is the Nietzschean incitement, written in a passage in *Human Too Human*, to build a party of peace as opposed to the party of war that would bring peace to the peoples of the world by acting not by gradual, inadequate and ineffective disarmament, but by total and immediate disarmament.

PAROLE CHIAVE

Stirner, Nietzsche, Diritto, Stato, Anarchia
Stirner, Nietzsche, Law, State, Anarchy

1. *Stirner, lo Stato e il diritto*

Per affrontare la tematica dell'irrazionalismo in epoca moderna, non si può non analizzare, avvicinandole, le figure di due filosofi, Max Stirner e Friedrich Nietzsche, come fa il noto filosofo del diritto Guido Fassò¹. Con le loro idee si opposero in maniera netta alle idee del tempo in cui vissero, influenzando poi, con la loro eccentricità, tutto il pensiero occidentale.

In Stirner, sebbene sia un pensatore molto meno noto, spesso si vede un precursore di Nietzsche ritenendo che le idee innovative espresse nel suo *Unico e la sua proprietà*, abbiano avuto una notevole influenza sulle opere del grande filosofo tedesco. Le conclusioni a cui Nietzsche giunge, infatti, a proposito del diritto e dello Stato, non sono lontane da quelle dell'anarchismo stirneriano.

Max Stirner

Max Stirner è pseudonimo di Johann Caspar Schmidt, nacque a Bayreuth il 25 ottobre 1806 e morì a Berlino il 26 giugno cinquant'anni dopo. È stato un filosofo tedesco post-hegeliano, suddito del Regno di Baviera e di Prussia, che sviluppò le concezioni di alienazione sociale, di individualismo, egoismo etico, postmodernismo. Identificato come fautore di posizioni radicalmente antistataliste, negò la valenza dello Stato, fondando una primordiale concettualizzazione di anarchia, basata sull'assenza di una morale valida per tutti. Il divino – egli scrive – è cosa di Dio, l'umano è cosa dell'uomo. "Ma *la cosa mia* non è né divina né umana, non è il vero, il buono, il giusto, il libero, ma soltanto *il mio*, e non è universale, ma unica, come

sono unico io. Non c'è niente al di sopra di me"².

Da queste premesse è facile immaginare che cosa Stirner pensi del diritto. Il diritto è la volontà sovrana della società, e perciò ogni diritto soggettivo è un diritto estraneo, un diritto che viene dato dal di fuori. Esso nasce al di fuori da me individuo, da una volontà che non è la mia. Tanto in uno Stato dispotico quanto in una società socialista, io non ho un diritto mio, ma ho un diritto estraneo. Per quel che riguarda la legge e lo Stato, dunque, lo Stato non può volere altro che essere il padrone di tutti, e la legge non è che la volontà del padrone. Così Stirner teorizza l'anarchia: qualunque sia la sua forma, lo Stato mette in atto mediante la legge una violenza contro l'individuo, costretto a non esercitare la propria volontà, che sarebbe invece di per sé distruttrice dello Stato.

Difatti lo Stato, scrive Stirner, "non è che l'espressione manifesta della mia limitazione, della mia schiavitù. Lo Stato non si propone mai di favorire la libera attività dei singoli, ma favorisce invece sempre tutto ciò che può servire ai suoi scopi. È impossibile che grazie allo Stato si realizzi qualcosa di comune, esattamente come un tessuto non può venir detto lavoro comune di tutte le singole parti di una macchina: si tratta piuttosto del lavoro dell'intera macchina considerata come un'unità, è lavoro meccanico. Esattamente allo stesso modo tutto avviene per mezzo della macchina dello Stato: essa mette in moto i congegni dei singoli spiriti, nessuno dei quali segue il proprio impulso. Lo Stato cerca di ostacolare ogni libera attività per mezzo della sua censura, della sua vigilanza e della sua polizia, anzi considera suo dovere ostacolarla e in effetti è un dovere di autoconservazione. Lo Stato vuol essere artefice dello sviluppo degli

¹ G. FASSO, *Storia della filosofia del diritto*, III, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 144-150.

² M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, trad. Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 2009, p. 86.

uomini, per questo gli uomini che vivono in essi sono artificiali: chiunque voglia essere se stesso è avversario dello Stato, è una nullità. 'È una nullità' significa appunto: lo Stato non lo utilizza, non gli dà né una posizione, né un incarico, né un mestiere, ecc."³.

2. Il "ribelle" per eccellenza

Il termine che forse più di ogni altro racchiude il senso autentico del pensiero e del vissuto di Max Stirner, è "ribelle". Più specificamente, un ribelle interiore, come lo raffigura Fritz Mauthner in questa toccante rievocazione: "non era un diavolo e non era un pazzo, anzi era un uomo silenzioso, nobile, che nessun potere e nessuna parola sarebbero riusciti a corrompere, un uomo così unico che non trovava un posto nel mondo, e di conseguenza più o meno fece la fame; era soltanto un ribelle interiore, non era un capo politico, perché agli uomini non lo legava neppure una lingua comune"⁴.

Stirner, dunque, non è un rivoluzionario, poiché il rivoluzionario intende distruggere lo stato attuale di cose per sostituirlo con un altro stato di cose, cioè intende smantellare un sistema politico-giuridico per rimpiazzarlo con uno diverso. "Il ribelle è anti-ideologico e anti-politico, il ribelle è se stesso e basta".

"Rivoluzione e ribellione non devono essere considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione sussistente o status, dello Stato o della società, ed è perciò un'azione politica o sociale; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento

delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall'insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento dei singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire. La rivoluzione mirava a creare nuove istituzioni, la ribellione ci porta a non farci più governare da istituzioni, ma a governarci noi stessi, e perciò non ripone alcuna radiosa speranza nelle 'istituzioni'. [...] la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece egoistico, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità"⁵.

E dunque: "Io voglio soltanto essere io; io disprezzo la natura, gli uomini e le loro leggi, la società umana e il suo amore, e recido ogni rapporto generale con essa, perfino quello del linguaggio. A tutte le pretese del vostro dovere, a tutte le designazioni del vostro giudizio categorico contrappongo l'atarassia' del mio io"⁶.

3. L'Unico, la religione e le nuove ideologie

Il giudizio di condanna di Stirner si rivolge aspramente soprattutto nei confronti dei borghesi; di Goethe, che può definirsi specificamente *il* poeta della borghesia, e di Hegel, filosofo *borghese* più di ogni altro, il cui pensiero è senza dubbio il canto teoretico di lode di uno statolatra.

Da Stirner viene ribadito più volte che l'unico, l'egoista, secondo il suo giudizio tagliente, non può riconoscere istituzione alcuna. Nessuna autorità può prevalere sul singolo, quindi certamente e innanzitutto non può essere tollerata la somma, impareggiabile autorità dello Stato, "Dio mon-

³ M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, cit., p. 238. Cfr. S. GERMINI, <https://imalpensanti.it/2018/10/max-stirner-lunico-e-la-sua-proprietà/>.

⁴ R. CALASSO, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, cit., pp. 426-427. Cfr. S. GERMINI, <https://imalpensanti.it/2018/10/max-stirner-lunico-e-la-sua-proprietà/>.

⁵ Ivi, pp. 330-331.

⁶ M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, cit., p. 20. Cfr. S. GERMINI, cit.

Fritz
Mauthner

Rivoluzione e
ribellione

dano" il cui servizio è un "nuovo servizio divino", solo un "nuovo culto"⁷.

"Lo Stato, la religione, la coscienza, questi tiranni, mi rendono schiavo e la loro libertà è la mia schiavitù. È ovvio e inevitabile che essi seguano, in ciò, il principio secondo cui 'il fine giustifica i mezzi'. Se il fine è il bene dello Stato, la guerra, come mezzo, viene santificata; se il fine dello Stato è la giustizia, l'omicidio come mezzo, viene santificato e ribattezzato col nome sacro di 'esecuzione capitale', ecc.; lo Stato, che è santo, santifica tutto ciò che gli torna utile"⁸.

Stirner esprime un giudizio negativo anche sulle nuove ideologie dell'epoca, poiché le interpreta alla stregua di mere continuazioni del cristianesimo. Socialismo e comunismo non mettono fine, infatti, alla religione, ma si limitano a prendere il suo posto. Il comunismo è addirittura bollato da Stirner come il trionfo della "straccioneria": "Proudhon e i comunisti lottano contro l'egoismo. Perciò essi non rappresentano che la continuazione logica del pensiero cristiano, del principio dell'amore, del sacrificio per un'entità generale ed estranea"⁹.

Stirner rimproverò infatti ai razionalisti radicali del suo tempo di aver soltanto "ucciso Dio" e soppresso l'"aldilà fuori di noi". Però essi hanno conservato il fondamento dell'etica religiosa, l'"aldilà in noi", trasponendolo semplicemente sotto una forma secolarizzata: lo Stato. Ma, secondo Stirner, non ci libereremo delle nostre

millenarie catene se non quando anche quest'ultimo *aldilà* sarà dissolto¹⁰.

4. La democrazia come dittatura della maggioranza

L'Unico di Stirner mostra a quale conseguenza estrema abbia portato l'idealismo della filosofia hegeliana e la sua certezza di collegare l'ideale al reale. Stirner afferma soltanto l'individuo, l'Unico, e vuole affrancare l'individuo da ogni legame.

"Io non ho il permesso di fare tutto quello che potrei, ma solo quello che lo Stato mi concede di fare. Io non posso valorizzare né i miei pensieri né il mio lavoro né, in generale, niente di mio"¹¹.

Difatti lo Stato "non può abbandonare la pretesa di determinare la volontà dei singoli, di contarci e di specularci. Per lo Stato è assolutamente necessario che nessuno abbia una volontà propria e, se qualcuno dimostra di averla, lo Stato deve escluderlo (rinchiuderlo, esiliarlo, ecc.); se tutti dimostrassero di averla, essi abolirebbero lo Stato. Lo Stato non è pensabile senza il dominio e la schiavitù (sudditanza); infatti lo Stato deve dominare tutti coloro che ne fanno parte: questa si chiama appunto 'volontà dello Stato'"¹².

Proudhon

⁷ Ivi, p. 108.

⁸ Ivi, p. 115.

⁹ Ivi, p. 262. "L'unico, l'egoista non riconosce e non abbraccia nessuna ideologia, è per definizione impolitico, e il duro giudizio sul comunismo susciterà la reazione sdegnata di Marx ed Engels, che alla peccata confutazione del pensiero stirneriano dedicheranno gran parte dell'Ideologia tedesca: un'attenzione che rivela la portata dell'impatto tellurico dell'Unico nella propria epoca, e non solo, se ancora oggi le pagine di Stirner stravolgono – in positivo o in negativo non fa alcuna differenza – i suoi lettori". Cfr. S. GERMINI, <https://imalpensanti.it/2018/10/max-stirner-l-unico-e-la-sua-propriet/>.

¹⁰ Con l'espressione *l'aldilà in noi*, Stirner intendeva riferirsi all'istanza psicologica per la quale Freud coniò nel 1923 il termine *super io*. "Il super io appare nell'individuo come il risultato principale dell'acculturazione del bambino. È in seguito il rifugio dei giudizi di valore che, generati all'inizio della vita in modo pre- e irrazionale, non possono più essere influenzati che in modo molto condizionale dalla ragione. Il super io, benché considerato dall'individuo come il suo bene più personale, è l'incarnazione dell'eteronomia [vedi a proposito *Die Negation des irrationalen Über-Ichs bei Max Stirner* (La negazione del super io irrazionale in Max Stirner)]. Nietzsche intravide ne *L'Unico e la sua proprietà* un nucleo su cui costruire il proprio nichilismo e da Stirner trasse spunti per *Il crepuscolo degli idoli*". Cfr. Bernd A. LASKA, *Max Stirner - ancora e sempre un dissidente*, <http://www.lsr-projekt.de/poly/itinnuce.html> (ed. or. *Max Stirner - Dissident Geblieden*, in DIE ZEIT, Nr. 5, 27. Januar 2000, Seite 49).

¹¹ Ivi, p. 237.

¹² Ivi, pp. 205-206.

La dittatura della maggioranza

Ogni forma di governo non può fare a meno di essere un regime in cui la macchina statale consegue il suo perfezionamento più elevato, si trova scritto in *Guerra e rivoluzione* di Tolstoj¹³, senza trascurare di concedere al singolo, nel contempo e furbescamente, l'illusione di essere coinvolto nella vita dello Stato con la sua partecipazione sociale, giuridica e politica. Esattamente questo è il momento in cui esso lo annulla *in toto* con affabili ma ingannevoli sorrisi. Dunque l'essere dispotico è la vera imprescindibile essenza di ogni Stato: "Ogni Stato è dispotico, sia il despota uno solo oppure siano molti o addirittura tutti, come si presume avvenga in una repubblica, dove ciascuno tiranneggia l'altro"¹⁴. La dittatura della maggioranza dimostra di essere non un aspetto patologico della democrazia, ma una sua proprietà connaturata, sebbene esisterà sempre almeno un solo uomo in disaccordo, che sfugge al fenomeno della massificazione dei cervelli, e a cui lo Stato, pur tentando e ritentando per tal scopo, non riuscirà ad annullare la volontà.

A ben vedere, è solo a spese del singolo che il popolo può essere libero, in questo senso la democrazia è paragonabile alla dittatura della maggioranza, il bene comune al male individuale. "Ma che me ne importa del bene comune? Il bene comune, come tale, non è il mio bene, ma piuttosto la punta estrema del rinnegamento di sé. Il bene comune può esultare mentre io devo 'chinar la testa', lo Stato può prosperare nel modo più splendido mentre io faccio la fame"¹⁵.

Insomma, "Io sono il nemico mortale dello Stato e l'alternativa è sempre: lui o io"¹⁶. *Tertium non datur*, così come in ogni pensatore estremo.

¹³ L. TOLSTOJ, *Guerra e rivoluzione* (Parigi 1906), a cura di R. COALOA, Feltrinelli, Milano 2015.

¹⁴ M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, cit., p. 206.

¹⁵ *Ivi*, p. 224.

¹⁶ *Ivi*, p. 268.

"Come unico, tu non hai più niente che ti accomuni all'altro e, quindi, neppure che ti separi da lui o ti renda suo nemico; tu non cerchi di aver ragione, contro di lui, di fronte a un terzo e non stai più con lui sul 'terreno del diritto' o su un altro terreno comunitario. Il contrasto scompare nell'esser perfettamente – divisi gli uni dagli altri, cioè nell'unicità degli individui. Questa potrebbe certo esser vista come un nuovo elemento comune o una nuova forma di eguaglianza, ma qui l'eguaglianza consiste appunto nella disuguaglianza, anzi non è altro che questa: un'uguale disuguaglianza"¹⁷.

A sostegno delle sue idee, Stirner ricorda l'antica Atene, il cui popolo, proprio nel momento della sua maggiore libertà, "istituì l'ostracismo, scacciò gli atei e avvelenò il pensatore più onesto", Socrate. Stirner non ritiene di dover esprimere un giudizio positivo sul filosofo ateniese, anzi critica duramente la sua decisione: quella di rimanere in carcere e inevitabilmente morire: "Avrebbe dovuto restare sulle sue posizioni e, dato che non aveva pronunciato contro se stesso una sentenza di morte, avrebbe fatto bene a disprezzare la sentenza degli ateniesi e a fuggire. Ma egli, invece, si sottomise, riconoscendo nel popolo il suo giudice, immaginando di essere piccola cosa di fronte alla maestà del popolo. Il fatto di sottomettersi, come a un 'diritto', al potere violento al quale in realtà soggiaceva, fu tradimento di se stesso"¹⁸.

5. Lo Stato e il diritto in Nietzsche

E così a giusto titolo si avvicina Nietzsche a Stirner, parlando di una concezione individualista, anarchica, irrazionale. Nietzsche, a volte italianizzato in

¹⁷ *Ivi*, p. 219.

¹⁸ *Ivi*, p. 225.

Federico Guglielmo Nietzsche, nato a Röcken il 15 ottobre 1844, circa 40 anni dopo Stirner, è considerato tra i massimi filosofi e scrittori di ogni tempo. La sua opera ha influenzato il pensiero dell'Occidente nel XX secolo in tutte le sue diramazioni filosofiche, etiche, politiche, letterarie, psicologiche ed epistemologiche, considerata una linea di divisione tra la filosofia di vecchio stampo e un nuovo modello di riflessione, irrazionale, fuori dai canoni, provocatorio. È di certo un pensatore singolare e atipico, che ha esercitato e continua ad esercitare un'enorme suggestione sulla civiltà occidentale.

Nietzsche

Nietzsche esalta come virtù l'originalità artistica, la fierezza, la gioia, la volontà di potenza, tutto ciò che è affermazione dell'uomo nella sua terrena vitalità.

Come Stirner, anche Nietzsche nega la morale comune, definendola del gregge, e conseguentemente il diritto, strumento di razionalizzazione della vita sociale. Che lo Stato abbia inizio con un *contratto*, hobbesianamente inteso, per Nietzsche, è solo una *fantasticheria* da "liquidare". Lo Stato è iniziato con un'impronta impressa da una *macchina schiacciante e spietata* che è riuscita a trasformare il tessuto comunitario con una *terribile tirannia*, e ha impastato e reso malleabile una *materia grezza di popolo* e di *semibestia* per conferirle una *forma* mediante il diritto. Dunque il dominio pubblico, per il filosofo di Röcken, è imposto e stabilito da chi comanda, da chi è *signore* per natura e procede con la forza nell'opera e nei comportamenti. Per Nietzsche i *signori* non hanno nulla a che fare con i contratti, perché sono *organizzatori nati*, e dunque colpa, responsabilità, scrupolo sono termini e atteggiamenti estranei alla loro conoscenza: la loro attività è un istintivo e naturale creare e imporre forme. Essi vengono come il destino, senza pretesto, senza ragione, senza riguardo; "esistono come esiste il fulmine,

troppo terribili, troppo repentini, troppo convincenti, troppo *altri* per essere anche soltanto odiati"¹⁹. In loro la fa da padrone quel terribile egoismo e irrazionalismo degli artisti che grazie alla loro *opera* sono certi di essere giustificati in anticipo per tutta l'eternità.

I potenti che assicurano a una comunità di proteggerla dai briganti – scrive Nietzsche nel *Principio dell'equilibrio* – sono in fondo individui simili ai briganti, con la sola differenza che i potenti si procurano il loro vantaggio in modo del tutto diverso, non più saccheggiandola ma riuscendo a imporre alla comunità regolari tributi da pagare²⁰.

I deboli, nel tentativo di raggiungere un equilibrio, vedono nei potenti una buona – e forse l'unica – possibilità di sopravvivenza assoggettandosi²¹, mentre i potenti riconoscono nei deboli il loro guadagno e adottano nei loro confronti un atteggiamento clemente o paternalistico, perché solo se assoggettati e abituati ad un atteggiamento mansueto, essi riescono a mantenersi e a mantenere i loro dominatori.

Nell'intento dei più deboli ad assoggettarsi ai più forti per garantire la propria sopravvivenza, essi accettano l'uso di re-

¹⁹ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, a cura di S. GIAMETTA, Utet, Torino 2003, *Seconda dissertazione*, 17.

²⁰ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, in *Opere 1870/1881*, cit., Parte seconda, *Il viandante e la sua ombra*, 22. È la stessa relazione che esiste tra il mercante e il pirata, che si identificano nella medesima persona per molto tempo; allorché la prima figura non è più conveniente, si mette in atto la seconda, e viceversa. A ben guardare, secondo il filosofo tedesco, tuttora la morale commerciale è solo un *affinamento*, un *perfezionamento* della morale piratesca che si esprime nel desiderio di comperare al minor prezzo possibile – magari pagando solo i costi di esercizio – vendendo il più caro possibile.

²¹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. A. M. Carpi, Gruppo Ed. Fabbri, Bompiani, Milano 1986, p. 225. Questo dà prova che la società umana consiste in un *esperimento* e non in un contratto, e si sviluppa nel tentativo di qualcuno di esercitare il potere, in un lungo esplorare, fatto di successi e fallimenti, e un continuo tentare e ritentare. Ma in confronto al pericolo costante di un *annientamento* totale sempre possibile nello stato di natura, i dominati "riescono

II «contratto»

gole imposte dai forti, regole che assumono, a poco a poco, l'alone sacrale delle prescrizioni proprie del diritto.

La funzione legittimante delle regole stabilite dal diritto nelle varie epoche della storia si giova, infatti, in un primo momento di un carattere distintivo sacrale; in seguito si serve di istituzioni munite di una propria forza coattiva che consente alle potenze, e ai rapporti di potenza da esse stabiliti, di contare su una condizione permanente di sicurezza basata sul rispetto e sul riconoscimento di queste regole.

Nietzsche confuta quindi ogni spiegazione di origine giusnaturalistica: il diritto di uno Stato non può essere assoluto e indiscutibile così come pretende di sostenere la tradizione. Viceversa, come si è detto, risponde solo alla necessità di consolidare e perpetuare i rapporti di potenza altrimenti momentanei. Pertanto nasce da un *calcolo*, dalla ricerca di un equilibrio, da un accordo tra potenze. Di tale accordo, tuttavia, nel tempo tendono a perdersi le tracce. "I diritti di un individuo e di una comunità prendono origine da un'*usanza*, l'*usanza* a un *accordo* di una sola volta. Quella volta si fu contenti da ambedue le parti sulle conseguenze dell'accordo concluso, e in seguito troppo indolenti per rinnovarlo formalmente; il diritto quindi si consolida perché si continua a vivere come se fosse stato sempre rinnovato"²².

In questo modo anche il riferimento al diritto diventa una consuetudine sacrale a cospetto della quale ci si pone come di fronte ad un'evidenza, finendo col credere di avere tra le mani un patrimonio invariabile, dalle caratteristiche quasi divine, su cui ogni Stato deve continuare a costruire e organizzarsi.

a vivere con più serenità nella società che non al di fuori di essa".

²² F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano II*, in *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, cit., Parte seconda, *Il viandante e la sua ombra*, 39.

6. Lo Stato di diritto in Kant e Nietzsche

Possiamo fare un raffronto con la posizione filosofico giuridica di Kant e quella di Nietzsche. Lo *Stato di diritto*, nella rappresentazione kantiana, indica un'organizzazione politica definita da norme giuridiche che, per loro funzione specifica ed esclusiva, assicurano l'osservanza e la garanzia dei diritti soggettivi degli individui²³. Anche per Nietzsche lo Stato può essere chiamato "Stato di diritto" perché si serve del diritto come sua funzione legittimante. Tuttavia, il diritto non rappresenta certo un *fine* ma solo un *mezzo* temporaneo che la saggezza utilitaristica propria degli uomini consiglia di usufruire per riuscire a creare unità di potenza *maggiori*. Lo Stato è l'organizzazione che si mantiene *mediante le regole imposte dal diritto*, cercando di *controbilanciare* le potenze minacciose provenienti da più parti e provando ad estendere il suo predominio su tutto. Tale azione è opportuna nel momento in cui riesca a diventare così forte da *annientare* in un solo assalto le potenze avversarie. E quando il nemico si identifica

²³ Lo Stato kantiano si contrappone allo *Stato etico*, cioè a quelle forme di Stato che si ripromettono di portare a buon fine l'obiettivo della felicità dei cittadini o di realizzare i valori enfatizzati da una determinata ideologia, e specificamente si dovrebbe definire *Stato liberale* poiché si prefigge quale meta la garanzia delle libertà individuali. Il liberalismo di Kant peraltro non è empirico, come era quello di Locke e di Montesquieu, ma è razionale: in esso la libertà, e il diritto che la garantisce e la tutela, risponde ad un'esigenza universale della ragione. È opportuno ricordare che con le teorie di Locke e Montesquieu prende corpo il Costituzionalismo che pone in primo piano la garanzia della libertà dell'individuo e la sottomissione alla legge non solo dei *destinatari* ma anche dei *detentori* del potere politico. Il diritto fissa i limiti del potere dividendolo nelle sue funzioni fondamentali (legislativa, esecutiva e giudiziaria) riconoscendo e garantendo i diritti soggettivi dei cittadini, ovvero una loro sfera di libertà garantita e protetta da adeguati strumenti giurisdizionali e la concessione da parte degli apparati governativi di *costituzioni* scritte. La prima forma di Stato costituzionale viene attuata in Inghilterra, quando Guglielmo III d'Orange, nel 1689, accetta di riconoscere, insieme alla corona, una Dichiarazione dei diritti da parte del Parlamento in cui vengono fissati i limiti del potere regio.

Una lunga e ininterrotta ostilità

con un singolo potente malfattore, un'azione rapida di conquista può venire tentata. Ma se quel nemico è un potente "capostirpe" oppure ha molto séguito, diventa improbabile che riesca un annientamento rapido e totale, mentre è più facile aspettarsi una lunga e ininterrotta ostilità: "la lunga ostilità però porta con sé la situazione meno desiderabile per la comunità che, a causa di essa, non ha più tempo di occuparsi con la necessaria regolarità del proprio sostentamento e vede minacciato in ogni momento il frutto del proprio lavoro. La comunità preferisce quindi portare la sua forza di aggressione e difesa al livello di quella del pericoloso vicino, e fargli capire che sul piatto della sua bilancia c'è pari quantità di metallo: perché non voler essere buoni amici?"²⁴.

7. L'idea della pace nietzscheana

Ma un ordinamento giuridico sovrano certamente non ha come unico obiettivo quello di combattere contro ogni lotta, anzi si sforza nella lotta di complessi di potenza²⁵. In alcuni passi Nietzsche scrive che ogni Stato tende all'oscuramento di milioni di cervelli di un altro Stato "per trarre da questo oscuramento il proprio vantaggio"²⁶.

Nietzsche approfondisce in alcuni passi delle sue opere l'idea dell'esigenza della pace tra gli Stati, distaccandosi nettamente dal pensiero pacifista, il quale vorrebbe imporla con eserciti soverchianti o promuoverla con il disarmo graduale. A queste utopie – osserva Jaspers – Nietzsche in realtà non fa che contrap-

porre "un'altra utopia"²⁷ sostenendo che forse verrà un gran giorno in cui uno Stato, che si sia contraddistinto per guerre e vittorie, dichiarerà, con un'intenzione radicalmente diversa da ogni pacifismo, un'idea eroica della pace molto "lontana dall'idea kantiana della pace perpetua, nella quale le particolari condizioni della possibilità di pace vengono sviluppate sulla base dei principi della ragione. Ma entrambi – Kant e Nietzsche – non hanno affatto in mente le immediate possibilità di una *Realpolitik*, bensì chiarificano un'istanza dell'idea. Fino all'ultimo, Nietzsche non rinuncia all'idea della pace, si trattasse anche solo di una possibilità"²⁸. Se l'idea della pace è seria, non si può in alcun modo realizzare con la forza, ovvero non si può lottare per la pace con l'uso della forza. Nietzsche preannuncia un *partito della pace* che, senza sentimentalismi, vieti a chiunque di fare la guerra, bandendo ogni atto di possibile impiego della forza e l'utilizzo ai propri scopi dei tribunali.

"Questo partito non vuole assolutamente combattere. Poiché è onesto, esso rinuncia alla forza – non per impotenza, ma in virtù della grandezza che gli è connaturata –, è privo di ogni risentimento ed è quindi 'ostile alla vendetta e ai risentimenti'"²⁹.

7.1. Il partito della guerra

Con l'irrazionalismo che contraddistingue il suo pensiero, al partito della pace, il filosofo di Röcken contrappone un incalzante *partito della guerra*, "che procede in un senso contrario con altret-

Disarmo graduale

²⁴ F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano II*, in *Opere 1870/1881*, cit., Parte seconda, *Il viandante e la sua ombra*, 22.

²⁵ F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, cit., *Seconda dissertazione*, 11.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano I*, in *Opere 1870/1881*, cit., Parte ottava, *Uno sguardo allo Stato*, 453.

²⁷ K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996 (ed. or., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin-New York 1974), p. 239.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

tanta inesorabile coerenza³⁰, e vede proprio nella pace *lo strumento di nuove guerre*. La guerra resta il tratto più significativo dello *status naturae* in cui permangono ancora oggi le relazioni tra Stati, così come faceva notare già Kant, l'elemento distintivo di un mondo che non può fare a meno di ruotare attorno alla realtà o alla potenzialità della guerra, e che non si dà da fare sufficientemente per istituire un Tribunale internazionale che regolamenti le azioni a livello planetario e dia corpo all'imperativo proprio del giusnaturalismo moderno: *exeundum e statu naturae*³¹.

Jaspers

Parlando del partito della guerra, ancora una volta, osserva Jaspers, Nietzsche "non si nasconde la situazione-limite dell'esserci umano e non ignora in modo menzognero la realtà esistente"³². Sembra che il filosofo ci ponga dinanzi l'ineluttabilità *psicologica* delle guerre derivante dall'inclinazione dell'uomo a protendersi verso ciò che è estremo, dalla cui esperienza egli può uscire più forte sia per il bene che per il male. Il pensiero di Nietzsche, dunque, anche in questo caso, si pone al limite, "si spinge fino alle istanze e ai comportamenti ultimi, senza rinunciare al fondamento dal quale essi si sviluppano in contrapposte possibilità"³³.

³⁰ *Ibid.*

³¹ G. PALOMBELLA, *Da dove pensare la guerra?*, in V. FERRARI (a cura di), *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 411-424. La guerra, scrive Palombella, "appare una condizione ontologica degli Stati, e per questo anche dell'umanità; anche quando non è combattuta, costituisce il punto di vista cognitivo da cui è possibile cogliere il senso della realtà politica. A questo modo di vedere il mondo, si oppone la visione della pace, come un radicale rovesciamento di paradigma, al cui interno le relazioni tra gli uomini costruiscono o ricostruiscono ciò che la guerra può solo distruggere, valorizzano il tempo oscuro o invisibile della consolidazione, della crescita, le 'pagine bianche' che sono in realtà densamente scritte, pur senza i capitoli della catastrofe. La guerra diviene qui una 'minaccia' che costringe ad abbandonare lo stato di natura: qualsiasi cosa quest'ultimo sia, la guerra ne riassume i limiti attuali o potenziali, e sta al fondo dell'imperativo proprio del giusnaturalismo moderno: *exeundum e statu naturae* (si deve uscire dallo stato di natura)". *Ivi*, p. 411.

³² K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 239.

³³ *Ivi*, p. 240.

7.2. L'insussistenza di una pace armata

C'è un passo di *Umano, troppo umano*, che per la sua incisività è opportuno leggere per intero, in cui il filosofo tedesco delinea quasi profeticamente e rivela senza ipocrisie quello che in tutti i tempi, specie nei nostri, accade: gli Stati negano il proprio desiderio di conquista e sostengono di mantenere un esercito solo per ragioni di difesa. Ma la cosiddetta pace armata che oggi va diffondendosi in ogni paese rappresenta solo la discordia del sentimento. I nostri rappresentanti del popolo liberali, in realtà, osserva Nietzsche, sono privi della capacità di riflettere a fondo sulla natura umana. Dunque, se essi sperano di lavorare per il bene dell'umanità mettendo in atto una progressiva diminuzione dell'onere militare, certamente lavorano invano, in quanto una tale eventualità è ardua e piena di trappole e non potrà mai realizzarsi. Invece, *farsi disarmati mentre si è i più armati*, è l'unico efficace strumento per la pace vera, che può fondarsi solo sull'*altezza* di sentimento dei popoli e dei loro governanti.

"Oggi non c'è governo che ammetta di mantenere l'esercito per soddisfare eventuali velleità di conquista; l'esercito deve invece servire per la difesa. E come patrocinatrice viene chiamata in causa quella morale che consente la legittima difesa. Ciò significa però riservare la moralità per sé e l'immoralità per il vicino, che dev'essere pensato avido di aggressione e di conquista, se il nostro Stato è costretto a pensare ai mezzi di difesa; inoltre, motivando in tal modo la nostra necessità di un esercito, dichiariamo che questo vicino, il quale nega, esattamente come il nostro Stato, il proprio desiderio di conquista e mantiene anch'esso un esercito per ragioni di difesa, è un impostore e un astuto bandito, che anche troppo volentieri vorrebbe *cogliere* senza combattere una vittima pacifica e inesperta. È questa oggi la posizione reciproca di tutti gli Stati: pre-

Spezziamo la spada

suppongono nel vicino cattive intenzioni, e in se stessi buone intenzioni. Tale presupposizione è però una *inumanità* cattiva quanto la guerra, anzi più cattiva: in fondo essa è già incitamento e causa di guerre poiché, come s'è detto, *attribuisce* l'immoralità al nemico e sembra in tal modo provocare sentimenti e azioni ostili. Alla teoria dell'esercito come mezzo di legittima difesa bisogna rinunciare così radicalmente come alle velleità di conquista. E verrà forse un gran giorno in cui un popolo insigne per guerre e vittorie, per il più alto perfezionamento nell'ordine e nell'intelligenza militari e avvezzo a dedicare a tali cose i più duri sacrifici, esclamerà liberamente: 'spezziamo la spada!' – e distruggerà tutto il suo sistema militare sin nelle fondamenta. *Farsi disarmati mentre si era i più armati*, per *altezza* di sentimento – è questo il mezzo per la pace vera, che sempre deve fondarsi sulla pace del sentimento: mentre la cosiddetta pace armata che oggi va diffondendosi in ogni paese è la discordia del sentimento, che non si fida né di sé né del vicino e, metà per odio e metà per timore, non depone le armi. Meglio andare in rovina che odiare e temere, e *due volte meglio andare in rovina che farsi odiare e temere* – questa dovrà un giorno essere la più alta massima di ogni società statale! – Ai nostri rappresentanti del popolo liberali manca, com'è noto, il tempo di riflettere sulla natura umana: altrimenti saprebbero di lavorare invano, lavorando a una 'progressiva diminuzione dell'onere militare'. Piuttosto: solo quando questa specie di miseria sarà massima, sarà anche vicinissima quella sola specie di Dio che qui può aiutare. L'albero delle glorie militari può essere abbattuto solo di colpo, con un fulmine: ma, come sapete, il lampo viene dalla nuvola – e dall'alto"³⁴.

³⁴ F. Nietzsche, *Umano troppo umano II*, in *Opere 1870/1881*, cit., Parte seconda, *Il viandante e la sua ombra*, 284.

RIFERIMENTI

- CALASSO R., *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, cit., pp. 426-427. Cfr. S. GERMINI, <https://imalpensanti.it/2018/10/max-stirner-lunico-e-la-sua-proprietà/>.
- FASSO G., *Storia della filosofia del diritto*, III, Laterza, Roma-Bari 2002.
- GERMINI S., <https://imalpensanti.it/2018/10/max-stirner-lunico-e-la-sua-proprietà/>.
- JASPERS K., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, trad. it. a cura di L. Rustichelli, Mursia, Milano 1996 (ed. or., *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, de Gruyter, Berlin-New York 1974).
- LASKA B. A., *Max Stirner - ancora e sempre un dissidente*, <http://www.lsr-projekt.de/poly/itinnuce.html> (ed. or. *Max Stirner - Dissident Geblieben*, in DIE ZEIT, Nr. 5, 27. Januar 2000, Seite 49).
- NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra*, trad. it. A. M. Carpi, Gruppo Ed. Fabbri, Bompiani, Milano 1986.
- NIETZSCHE F., *Umano troppo umano I*, in *Opere 1870/1881*, a cura di S. GIAMETTA, Utet, Torino 2003, Parte ottava, *Uno sguardo allo Stato*.
- NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano II*, in *Opere 1870/1881*, a cura di S. GIAMETTA, Utet, Torino 2003, Parte seconda, *Il viandante e la sua ombra*.
- NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, in *Opere filosofiche di F.W. Nietzsche*, a cura di S. GIAMETTA, Utet, Torino 2003, *Seconda dissertazione*.
- PALOMBELLA G., *Da dove pensare la guerra?*, in V. FERRARI (a cura di), *Filosofia giuridica della guerra e della pace*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 411-424.
- STIRNER M., *L'unico e la sua proprietà*, trad. Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 2009.
- TOLSTOJ L., *Guerra e rivoluzione* (Parigi 1906), a cura di R. COALOA, Feltrinelli, Milano 2015.

Diritto alla libertà: godimento e limitazioni di un diritto fondamentale



Rocco Cantelmo

Università degli Studi
del Sannio

rocco_cantelmo@hotmail.com

Rocco Cantelmo

Una fonte di discussione mai sopita con riferimento alla persona e ai suoi diritti è anche quella relativa al diritto alla libertà e, nel caso di specie, alle sue limitazioni. Chi si occupa della filosofia del diritto sa bene quanto sia importante il tema dei diritti umani e la sentenza in commento¹ si pronuncia sul tema della privazione della libertà, attraverso l'applicazione di misure di prevenzione. Si tratta di un tema da sempre oggetto della riflessione dei filosofi del diritto, atteso che la privazione della libertà, come anche altre volte si è avuto modo di far notare, dovrebbe conseguire ad una condanna passata in cosa giudicata; tuttavia, anche in questo caso non vi è concordanza fra gli studiosi circa il potere dello Stato di punire, privando l'individuo della libertà, che è diritto fondamentale fra i diritti umani.

Il tema della libertà è sempre stato oggetto di discussione ed in filosofia si è analizzato sotto diversi aspetti. Vi sono stati molti illustri filosofi che hanno sostenuto che la libertà non è che autodeterminazione priva di condizioni e di limiti e come tale il diritto alla libertà deve essere ipotizzato e garantito dallo Stato. Immanuel Kant parla di carattere "numerico" della libertà: essa non è un fenomeno sottoposto a determinazioni di tempo, ma cosa in sé di cui soltanto gli effetti sono da considerarsi fenomeni. Tale concetto di libertà si ritrova alla base di ogni forma moderna di indeterminismo. Sostiene Henri Bergson che gli atti liberi sono imprevedibili e per-

tanto non può applicarsi ad essi il principio di causalità. La libertà è indefinibile e si identifica con la stessa durata reale della vita cosciente. La volontà crea e costituisce i motivi dell'azione e nell'autodeterminazione si definisce la libertà. Sartre definisce la libertà come scelta che l'uomo fa del proprio essere e del mondo, ma proprio tale scelta viene a limitare le ulteriori scelte possibili creando un sentimento di ingiustificabilità che si esprime nell'assurdità della scelta compiuta. La concezione della auto-causalità calata nella politica porta al rifiuto di ogni obbligo, alla continua rideterminazione delle norme, nel cui eccesso, Platone vede il rischio della tirannide. Un altro aspetto della libertà che molti pensatori hanno sviluppato è quello relativo al concetto di libertà non dell'uomo ma dell'Assoluto, inteso o come Sostanza o come Stato. Secondo tale linea di pensiero la libertà non appartiene alla parte ma al tutto. Secondo questa concezione romantica accanto ad una libertà astratta, intesa come esigenza o possibilità, vi è una libertà reale dello spirito o degli uomini, che Hegel identifica nello Stato come realtà stessa dell'uomo. Questo non comporta che il singolo realizzi la propria volontà soggettiva mediante la volontà universale, ma piuttosto che la volontà universale si realizzi attraverso i cittadini quali strumenti. Manifestazioni della libertà universale sono pertanto il diritto, la morale, lo Stato, le quali limitano l'arbitrio del singolo quale simulacro di libertà. Viene di fatto ad esaltarsi l'organizzazione sociale e la comunità che può essere lo Stato, il partito, la chiesa,

¹ Corte di Cassazione, Sez. 1^a penale, sentenza n. 31601/2022 – udienza del 15 luglio 2022.

ecc. con parallela compressione dei singoli individui quali manifestazioni o parti dell'Assoluto, in assoluto vi è pertanto un rifiuto del liberalismo politico.

Hobbes

Va registrato anche un ulteriore indirizzo di pensiero che non fa appello alla causa sui "noumenica", né in termini individuali né in termini Assoluti, bensì alla misurabilità delle possibilità, alla condizione e modalità della scelta che può garantire la libertà. Se in Hobbes non esiste una libertà di volere in quanto non si può non volere ciò che si vuole ma si può fare o non fare ciò che si vuole, si che esiste una libertà di fare, non una libertà di volere; in Locke esiste una libertà di natura che consiste in una norma di reciprocità per cui si riconoscono agli altri le stesse possibilità che si riconoscono a sé. In termini sociali vi è una possibilità di scelta limitata dalla norma di natura della legge derivante da un potere riconosciuto come tale dai cittadini; quindi la libertà politica è condizionata dall'esistenza dell'incrociarsi di norme che limitano la libertà di scelta dei cittadini, con la possibilità dei cittadini stessi di controllare in parte la fissazione delle norme. Sviluppando queste osservazioni in termini pragmatici John Dewey sostiene che non si deve guardare agli antecedenti della scelta, ma alle loro conseguenze. Le conseguenze delle scelte danno il controllo delle possibilità future e tale controllo costituisce il centro della libertà umana di scelta.

John Dewey

La libertà assoluta è inesistente questa è relativa, risultato di una questione di misura, di condizioni e di limiti. La libertà, come evidenzia Abbagnano, non è una scelta ma una "possibilità di scelta", che, come tale, può essere ripetuta. I diritti posti a salvaguardia della libertà, sono posti in realtà a salvaguardia della possibilità di scelta dei cittadini: occorre pertanto uno studio dei limiti e delle condizioni che in un determinato settore possono rendere effettiva ed efficace la possibilità di scelta per comprendere l'effettivo atteggiarsi del diritto di cui si discute.

Non va dimenticato che è sempre di-

scusso nel pensiero filosofico il tema della potestà dello Stato di punire gli individui con pene che possano limitare la libertà individuale, anche se la sentenza è adottata all'esito di un processo e non viene impugnata. Ancora più dubbi sussistono circa il diritto dello Stato di limitare la libertà dell'individuo senza che esso sia attinto da una sentenza passata in giudicato: ci si riferisce, ad esempio nell'ordinamento giuridico italiano, alle misure cautelari ed alle misure di sicurezza. Si tratta di vere e proprie forme di privazione della libertà che Mario Cattaneo in molti dei suoi scritti ha equiparato a delle vere e proprie forme di tortura. Appare proprio questo il caso delle misure di prevenzione, come quella oggetto del provvedimento commentato. Le misure di prevenzione, seppur incidenti in maniera particolarmente invasiva sui diritti e le libertà dei soggetti ad esse sottoposte, sono caratterizzate da procedure di applicazione particolarmente "snelle" (rectius: sommarie) che ne consentono l'irrogazione in tempi brevi, in molti casi con una sostanziale inversione dell'onere della prova a carico del soggetto "proposto", ed addirittura prescindendo da un preventivo accertamento giurisdizionale circa l'effettiva commissione di reati da parte del destinatario.

Spostando l'analisi verso un lato strettamente normativo, più specificamente all'ordinamento italiano, nel nostro ordinamento sicuramente il diritto alla libertà, nel suo godimento e nei suoi limiti, trova la sua compiuta espressione nella superiore fonte della Costituzione.

Dispone infatti l'art. 13 della Costituzione che: "La libertà personale è inviolabile. Non è ammessa forma alcuna di detenzione, di ispezione o perquisizione personale, né qualsiasi altra restrizione della libertà personale, se non per atto motivato dell'Autorità giudiziaria e nei soli casi e modi previsti dalla legge. In casi eccezionali di necessità ed urgenza, indicati tassativamente dalla legge, l'autorità di Pubblica sicurezza può adottare provvedimenti

provvisori, che devono essere comunicati entro quarantotto ore all'Autorità giudiziaria e, se questa non li convalida nelle successive quarantotto ore, si intendono revocati e restano privi di ogni effetto. È punita ogni violenza fisica e morale sulle persone comunque sottoposte a restrizioni di libertà. La legge stabilisce i limiti massimi della carcerazione”.

Si discute quindi su ciò che si può considerare come restrizione della libertà personale ponendo come ambito di analisi la società contemporanea. Il provvedimento in commento solleva il tema del telefono cellulare quale mezzo di comunicazione ed anche, inevitabilmente, quale strumento che permette agli individui l'espressione del diritto di libertà.

Il caso oggetto della sentenza in rilievo è interessante poiché si individua il telefono cellulare quale apparato di comunicazione e, come tale, quale dispositivo che può essere oggetto di un provvedimento di limitazione nell'uso da parte della pubblica autorità, qualora ne sussistano i requisiti.

Nel caso di specie un soggetto è stato riconosciuto responsabile in entrambi i gradi di merito del reato previsto dall'art. 76, comma 2, d.lgs. 159/2011 (Codice antimafia), perché, dopo avere ricevuto l'avviso orale del Questore che gli imponeva il divieto di possedere e utilizzare qualsiasi apparato di comunicazione radio ricetrasmittente, radar o visori monitor, lo aveva violato, essendo stato trovato dall'autorità con un telefono cellulare. possedendo un telefono cellulare.

Ha proposto ricorso per Cassazione sollevando un vizio formale, cioè che l'art. 3, comma 4, d.lgs. n. 159/2011, elencando le apparecchiature delle quali il Questore può inibire l'uso o il possesso in caso in cui ricorrano le condizioni di cui al comma 3 del medesimo articolo, non menziona il telefono cellulare.

Ha quindi argomentato nel gravame che l'inclusione del telefono cellulare fra quelli vietati equivale ad un'indebita estensione giurisprudenziale, peraltro

giustificata da un unico e risalente precedente di legittimità, che confligge con il principio della prevedibilità delle decisioni giurisdizionali affermato dai giudici europei dei diritti umani e fa venir meno l'elemento soggettivo del reato.

La prima Sezione penale della Cassazione, nel dirimere la controversia, ha innanzitutto ricordato che l'appartenenza dei dispositivi cellulari al genus degli apparati di comunicazione radiotrasmittente è stata affermata fin dal 2009 (Sez. Feriale, sentenza n. 38514/2009) e ribadita qualche anno dopo (Sez. 1[^], sentenza n. 28796/2014). Ha tuttavia aggiunto, e tanto anche nel rispetto dell'imprescindibile diritto alla libertà di matrice costituzionale, che il divieto di possesso e uso di apparati di comunicazione a distanza non è un effetto automatico dell'avviso orale sicché il potere discrezionale di cui dispone il Questore al riguardo deve essere esercitato in modo motivato e comunque connesso alla personalità dell'avvisato ed al tipo di uso che verosimilmente farebbe di quegli apparati (sentenza n. 28796/2014 citata). Emergono pertanto dalla richiamata sentenza due principi rilevanti: il primo che il telefono cellulare sia oggi considerato quale mezzo di comunicazione e di libera espressione di uso comune e quindi il suo libero uso una declinazione del diritto alla libertà; il secondo, strettamente connesso al primo, che siccome la libertà di un individuo deve sempre essere garantita e può essere limitata solo in presenza di validi presupposti, anche la limitazione nella disponibilità del telefono cellulare deve trovare la sua giustificazione in solide basi come la pericolosità del soggetto, l'esistenza a suo carico di altri provvedimenti amministrativi a suo carico, la sussistenza concreta dei presupposti del reato contestato in capo al soggetto al quale poi deve essere irrogata la misura privata.

La sentenza impugnata è stata pertanto annullata con rinvio allo scopo di “verificare la sussistenza dei presupposti del reato contestato, in sede di rinvio, con particolare riferimento all'esistenza di un valido

provvedimento amministrativo che impone all'imputato il divieto di possedere qualsiasi apparato di comunicazione radiotrasmittente e le ragioni della prescrizione aggiuntiva".

Si riporta di seguito il testo completo della sentenza in commento.

Cassazione penale sez. I - 15/07/2022, n. 31601

Intestazione

LA CORTE SUPREMA DI CASSAZIONE
SEZIONE PRIMA PENALE

Composta dagli Ill.mi Sigg.ri Magistrati:

Dott. MOGINI Stefano - Presidente

Dott. TARDIO Angela - Consigliere

Dott. SIANI Vincenzo - Consigliere

Dott. MANCUSO Luigi Fabrizio - Consigliere

Dott. CALASELICE Barbara - rel. Consigliere

ha pronunciato la seguente:

SENTENZA

sul ricorso proposto da:

F.A., nato a (OMISSIS);

avverso la sentenza del 17/12/2021 della
CORTE APPELLO di NAPOLI;

visti gli atti, il provvedimento impugnato
e il ricorso;

udita la relazione svolta dal Consigliere
BARBARA CALASELICE;

letta la requisitoria del Pubblico Ministero,
in persona del

Sostituto Procuratore DE MASELLIS MARIELLA,
che ha concluso

chiedendo l'annullamento con rinvio.

RITENUTO IN FATTO

1. Con la sentenza impugnata la Corte d'appello di Napoli ha confermato la condanna, resa dal Tribunale in sede, in data 10 maggio 2018, nei confronti di F.A., alla pena di anni uno di reclusione ed Euro 1.600 di multa, in relazione al reato di cui al D.Lgs. 6 settembre 2011, n. 159, art. 76, comma 2, perché, quale destinatario dell'avviso orale del Questore di Napoli del 19 febbraio 2014 con il quale, tra l'altro, veniva imposto il divieto di possedere e utilizzare qualsiasi apparato di comunica-

zione radio ricetrasmittente, radar o visori monitor, violava detta prescrizione avendo la polizia giudiziaria accertato il possesso di un telefono cellulare tipo Apple Iphone.

2. Ricorre, avverso la descritta sentenza, l'imputato, per il tramite del difensore, avv. L. Perone, denunciando tre vizi, di seguito riassunti nei limiti strettamente necessari per la motivazione, ai sensi dell'art. 173 disp. att. c.p.p..

2.1. Con il primo motivo si denuncia erronea applicazione dell'art. 192 c.p.p., art. 76, comma 2, in relazione al D.Lgs. n. 159 del 2011, art. 3, comma 1, 3 e 4.

La motivazione si limiterebbe, a parere del ricorrente, al rinvio per relationem a quella di primo grado, provvedimento conosciuto dal ricorrente.

Tuttavia, dalla motivazione del giudice di secondo grado non risulterebbe alcuna disamina delle questioni devolute con il gravame.

Si rileva che il D.Lgs. n. 159 del 2011, art. 3, comma 4, il cui testo è riportato nel ricorso, non ricomprende, tra le apparecchiature rispetto alle quali il Questore può inibire l'uso o il possesso in caso in cui ricorrano le condizioni di cui al comma 3 del medesimo articolo, il telefono cellulare.

Sicché la sentenza, includendo detto apparecchio tra gli apparati radiotrasmittenti travalicherebbe il dettato normativo.

Si evidenzia che questi apparecchi, per caratteristiche tecniche, sono in grado solo di trasmettere e hanno peculiari differenze, tali da non consentire di ricomprendere nella categoria il telefono cellulare.

Si evidenzia che l'interpretazione estensiva adottata dalla Corte d'appello non sarebbe ancorata ad alcun consolidato orientamento giurisprudenziale, come richiesto dalla Corte EDU in tema di prevedibilità delle decisioni.

Ne' il F. era persona particolarmente attrezzata dal punto di vista della preparazione giuridica, tale da fargli conoscere l'unico precedente di legittimità in tal sen-

so (Sez. 1, n. 38514 del 2009).

Sicché vi sarebbe carenza dell'elemento soggettivo del reato.

2.2. Con il secondo motivo si deduce mancanza, contraddittorietà e manifesta illogicità della motivazione.

La sentenza di secondo grado, per il ricorrente, sarebbe del tutto priva di motivazione, comunque affetta da apparente giustificazione delle ragioni a sostegno della decisione, per tale motivo sostanzialmente inesistente, dunque, affetta da nullità.

2.3. Con il terzo motivo si denuncia violazione e falsa applicazione dell'art. 62-bis c.p. e vizio di motivazione, in ordine alla mancata concessione delle circostanze attenuanti generiche.

La motivazione che nega le circostanze attenuanti generiche fa riferimento laconico soltanto alla recidiva, quindi sarebbe carente, per la difesa, dell'indicazione delle specifiche ragioni su cui fonda il diniego.

3. Il Sostituto Procuratore generale presso questa Corte, M. De Masellis, ha fatto pervenire richieste scritte, stante la mancata richiesta delle parti, di discussione orale D.L. 28 ottobre 2020, n. 137, ex art. 23, comma 8, convertito, con modificazioni, dalla L. 18 dicembre 2020, n. 176, prorogato, quanto alla disciplina processuale, in forza del D.L. 1 aprile 2021, n. 44, art. 1 come convertito, concludendo nel senso dell'annullamento con rinvio dell'impugnata sentenza.

CONSIDERATO IN DIRITTO

Il ricorso è fondato nei limiti innanzi indicati.

1. Secondo l'indirizzo espresso reiteratamente dalla giurisprudenza di questa Corte, in tema di misure di prevenzione nei confronti di persone socialmente pericolose deve ritenersi che il telefono cellulare rientri nella nozione di apparato di comunicazione radiotrasmittente di cui il questore, ai sensi della L. n. 1423 del 1965, art. 4 può imporre, con l'avviso orale, il divieto di utilizzare a persone che risultino definitivamente condannate per delitti

non colposi (Sez. 1, n. 28796 del 03/12/2013, dep. 2014, Rv. 261409 Sez. F., n. 38514 resa in data 1/9/2009, Rv. 245301).

1.1. Tuttavia, detto divieto deve essere imposto con specifica motivazione, necessaria alla stregua del generale obbligo di motivazione dei provvedimenti amministrativi che impongono limiti ai diritti soggettivi, ma anche perché l'art. 4 citato non prevede, come conseguenza obbligata dell'avviso orale nei confronti di determinati soggetti, il divieto di possedere o utilizzare qualsiasi apparato di comunicazione radiotrasmittente, ma conferisce al questore la possibilità di imporre il suddetto divieto in considerazione della personalità dell'avvisato e del possibile uso, da parte di questi, degli apparati in questione, con la conseguenza che l'avviso deve espressamente indicare le ragioni per le quali ha imposto il divieto di cui trattasi (Sez. 1, n. 28796 del 3/12/2013 dep. 2014, Rotunno, Rv. cit.).

1.2. Orbene, a tale contenuto della motivazione non opera alcun riferimento laconico motivazione di primo grado, cui quella di appello oggetto di ricorso rinvia per relationem. Invero, il provvedimento del primo giudice si limita soltanto a descrivere le circostanze che avevano condotto all'identificazione dell'imputato e alle caratteristiche del telefono cellulare di cui era stato trovato in possesso, nonché dell'esistenza di un avviso orale del Questore di Napoli, del 19 febbraio 2014, contenente il divieto di possedere o utilizzare apparato di comunicazione radiotelefonica.

Sicché, non risulta in alcuna parte descritto il contenuto della motivazione del provvedimento amministrativo, onde verificarne la sussistenza dei presupposti ai fini dell'eventuale disapplicazione dell'atto.

2. Deriva da quanto sin qui esposto, l'annullamento del provvedimento onde verificare la sussistenza dei presupposti del reato contestato, in sede di rinvio, con particolare riferimento all'esistenza di un

valido provvedimento amministrativo che impone all'imputato il divieto di possedere qualsiasi apparato di comunicazione radiotrasmittente e le ragioni della prescrizione aggiuntiva.

2.1. È appena il caso di osservare che, allo stato, il reato per il quale si procede, allo stato, non è estinto per prescrizione.

Si tratta, invero, di delitto che ai sensi del combinato disposto di cui agli artt. 157 e 160 c.p., tenuto conto della data del fatto (11 dicembre 2014), della pena edittale massima, nonché della sussistenza di plurime cause interruttrive del corso della prescrizione (sentenza di primo grado del 10 maggio 2018) si prescrive in sette anni e mezzo.

2.2. A tale termine va aggiunto il periodo di sospensione, maturato nel corso del processo di secondo grado, a causa di impedimento a comparire del difensore di fiducia per concomitanti impegni professionali, con rinvio dal 18 settembre 2020 al 17 dicembre 2021, per giorni sessanta.

Va infatti, sul punto ribadito l'insegnamento costante di questa Corte, secondo il quale il provvedimento di rinvio del processo, disposto dal giudice su istanza e per esigenze della parte richiedente, dà sempre luogo alla sospensione dei termini di prescrizione per l'intera durata del rinvio ex art. 159 c.p., a prescindere dalle ragioni che la stessa parte ha posto a fondamento della richiesta, salvo che esse consistano in un legittimo impedimento della parte o del difensore poiché, in tal caso, la sospensione ha una durata massima di sessanta giorni (Sez. U, n. 4909 del 18/12/2014, dep. 2015, Torchio, Rv. 262914; Sez. 7, ord. n. 8124 del 25/01/2016, Nascio, Rv. 266469; Sez. 3, n. 41349 del 28/05/2014, Zappalorti, Rv. 260753; Sez. 4, n. 10621 del 29/01/2013, M., Rv. 256067).

2.3. Va infine, specificato che la sentenza di primo grado, pur senza espressamente escludere la contestata recidiva di cui anche la pronuncia impugnata tiene conto, nel corpo della motivazione, ai fini di confermare il diniego delle circostanze attenuanti generiche, non ha considerato l'aggravante ad effetto speciale a fini della determinazione del trattamento sanzionatorio.

Sicché di questa non si può tenere conto ai fini del calcolo della pena per individuare il tempo necessario a prescrivere (Sez. U, n. 20808 del 25/10/2018, dep. 2019, Schettino, Rv. 275319 nel senso che, in tema di recidiva, la valorizzazione da parte del giudice dei precedenti penali dell'imputato ai fini del diniego delle circostanze attenuanti generiche non implica il riconoscimento della recidiva contestata, in assenza di aumento della pena a tale titolo o di confluenza della stessa nel giudizio di comparazione tra le circostanze concorrenti eterogenee, attesa la diversità dei giudizi riguardanti i due istituti, sicché di essa non può tenersi conto ai fini del calcolo dei termini di prescrizione del reato).

Dunque, al termine di anni sette mesi sei dal 11 dicembre 2014 (con scadenza al 11 giugno 2022) va aggiunto soltanto il periodo di giorni sessanta di sospensione della prescrizione, per impedimento a comparire del difensore in grado di appello.

P.Q.M.

Annulla la sentenza impugnata, con rinvio per nuovo giudizio, ad altra sezione della Corte di appello di Napoli.

Così deciso in Roma, il 15 luglio 2022.

Depositato in Cancelleria il 24 agosto 2022

Renato Moro, *Storia di una maestra del Sud che fu la madre di Aldo Moro*, Bompiani/Giunti Editore, Firenze, 2022, pp. 312



Gennaro Salzano

Università di Napoli
 «Federico II»

gennarosalzano72@unina.it

Gennaro Salzano

Da un po' di anni, finalmente, la ricerca storica ha cominciato a scandagliare Aldo Moro non per i suoi ultimi 55 giorni, sui quali si è scritto e si continua parossisticamente a scrivere di tutto, ma per quello che egli ha fatto nella sua lunga e fertilissima vita politica. Di lui, finora, si è studiato l'uomo di partito e il maestro di politica estera, ancora poco, invece, circa gli altri ruoli che egli pure assunse con grande efficacia. L'indagine sulla sua formazione, sulla Fuci; la lettura dei suoi scritti, soprattutto giovanili, e poi dei suoi discorsi, parlamentari e non, riconducono sempre alla sua umanità, al suo modo di essere, di pensare, di rapportarsi al mondo e agli altri, al suo modo di intendere la missione. Un rimando che finora, però, si imbatteva in un vuoto decisamente importante: da dove veniva Aldo Moro? Chi c'era stato prima di lui? Insomma chi erano, cosa pensavano, come agivano, come avevano vissuto coloro i quali lo avevano generato e allevato? Domande che non possono non venire a chi si imbatte nello studio di una personalità così pesante, importante, decisiva della storia contemporanea italiana e anche mondiale. Questo vuoto oggi è ben colmato da un volume, splendido, di Renato Moro su Fida Stichi, "una maestra del Sud che fu la madre di Aldo Moro". Renato Moro, da storico brillante, autorevolissimo, ha colto insomma l'esigenza di riempire il vuoto cui si accennava e lo ha fatto da par suo, utilizzando le fonti conservate nell'archivio privato della famiglia,

soprattutto lettere, e restituendole al lettore in un affresco che rappresenta la vita di una giovane donna del profondo Sud che, a differenza di quanto pochissimo detto e scritto finora, si rivela essere una donna brillante, tenace, colta e anche molto impegnata nella vita pubblica.

Nei pochi accenni che sono stati finora a Fida Stichi dai biografati di Aldo Moro, emergeva infatti la figura di una donna madre amorevole dedita alla cura dei figli. Insomma la figura stereotipata della donna angelo del focolare che corrispondeva probabilmente più alla cultura ed al modo di pensare di chi la dipingeva così che non alla realtà vera di Fida Stichi. E corrispondente, forse, anche alla necessità di far combaciare la figura della madre di Aldo Moro, esponente principe del partito dell'ordine sociale nel dopoguerra e fino alla soglia degli anni '70, con quella della donna che ancora prevaleva nell'Italia precedente alla riforma del diritto di famiglia. Renato Moro, invece, ci restituisce la figura di una donna che viveva in prima persona le ansie del riformismo giolittiano e del meridionalismo più accorto. Una donna che, seppure lontana dalla militanza in movimenti e gruppi femministi, abbracciava però un attivismo molto fervido sul fronte dell'emancipazione femminile. In Fida la missione educativa della scuola si intrecciava con la questione meridionale e con quella delle donne. Dai suoi scritti, dalla sua attività di insegnante e anche di giornalista, emerge la figura di una donna

in attivismo civile, poiché ad essa stessa era ben chiara la condizione di arretratezza in cui si trovava la sua Calabria sia sul piano economico che sul piano civile. Le era chiaro che la società calabrese intera, sia la borghesia che il popolino, aveva necessità di fare grandi passi avanti verso la piena maturità democratica. In Fida, quindi, convergevano tutte le grandi pulsioni del suo tempo: era femminista, di un femminismo che puntava alla piena realizzazione della donna come madre, moglie, lavoratrice, soggetto attivo della vita politica e civile.

Femminismo

Un femminismo che non la snaturasse, che non la mascolinizzasse, ma che anzi consentisse il pieno dispiegamento delle sue potenzialità. Un femminismo che, in Fida, diventava anche uno sguardo sulla psiche della donna del suo tempo e forse sulla donna in generale, che troppo spesso sviliva la sua forza nella banalità di compiacere l'uomo: "bambola imbellettata dal perpetuo sorriso, nella preoccupazione continua di sciuparsi, nel desiderio di conservare quel dono sublime della grazia e dell'eleganza (...) unicamente per piacere all'uomo, per lasciarsi ammirare (...) schiava di sé stessa e dell'uomo". Un femminismo quindi, che vedeva nell'educazione, nell'istruzione, la via per emancipare le donne e renderle soggetti attivi della vita pubblica. Era poi meridionalista, nella piena consapevolezza delle potenzialità della sua terra e di un divario del Sud con il resto del Paese voluto da una classe politica che teneva il Sud, ricco di ingegno e di volontà per il lavoro, testimoniato proprio dalla forte emigrazione, in una condizione di inferiorità. Fida mostrava, qui, piena consapevolezza delle questioni fondamentali della povertà della "bassa Italia": assenza di infrastrutture, latifondo, scarsa istruzione. E nella soluzione del problema meridionale e in particolare della scarsa istruzione, Fida mostrava anche il suo valore di democratica, donna che nel miglioramento delle condizioni materiali dei suoi concittadini vedeva la faccia di uno Stato che legittimasse così la sua pretesa di comando politico.

Per questa via, così, l'istruzione scolastica diventava anche il fattore principale di unificazione del Paese, a pochi dalla breccia di porta Pia, Attività molto intensa, quindi, quella di Fida Stichi, che si dispiegò nel suo lavoro di insegnante, nel giornalismo, in conferenze tenute nella sua Co-senza e in una pubblicistica che si agganciava ai temi fondamentali della pedagogia di inizio '900. Il volume di Renato Moro ci restituisce così la figura di una donna che avrebbe meritato di essere ricordata di per sé, per il suo vivace protagonismo nella sua terra e tra i suoi concittadini, a prescindere dalla circostanza che "fu la madre di Aldo Moro". Circostanza resa possibile dall'incontro con Renato Moro (il nonno che ha dato il nome all'autore del volume). A questo avvenimento, alla sua genesi, alla sua storia travagliata è dedicata la seconda parte del volume. Lunghe pagine ricostruite attraverso le lettere che Fida scriveva a Renato che diventano un formidabile strumento di ricostruzione di una parabola esistenziale estremamente interessante, esemplificativa proprio delle questioni che il femminismo di Fida aveva affrontato prima dell'incontro con colui che sarà l'uomo della sua vita.

A leggere quelle pagine, quelle lettere, raccontate con una dovizia di particolari che talvolta possono anche mettere a disagio il lettore che sembra quasi violare l'intimità della coppia espressa in quelle righe, la prima cosa che risalta evidente è che quello di Fida e Renato fu un matrimonio di amore, cosa per nulla scontata nell'Italia dei primi del '900. Si conobbero per via del lavoro comune, l'una insegnante, l'altro ispettore scolastico. Di quella conoscenza, del suo nascere e del suo evolversi, Fida ci lascia una testimonianza che sembra un affresco della società italiana dell'epoca, ma anche della scossa profonda che quell'incontro diede alla sua vita. Entrambi questi aspetti, la loro vicenda come caleidoscopio per leggere il tempo, ma anche come confessione della loro storia particolare, si intrecciano di conti-

nuo in un racconto che diventa un vero e proprio romanzo storico e di costume.

Un romanzo che disegna innanzitutto i rapporti di genere nell'Italia (meridionale) dell'epoca, dove l'uomo doveva provvedere al sostentamento economico della famiglia, alla preparazione della casa e la donna doveva accudire i figli, preparare il corredo, sopportare il marito nelle sue ruvidezze, diventare la camera di compensazione delle tensioni familiari, anche e, forse, soprattutto, con la famiglia del marito. Insomma, tutto quello che Fida respingeva nel suo impegno femminista, le si riversa addosso nella sua storia d'amore. Una storia che sarà fonte per lei di grande gioia per il forte sentimento anche di stima che prova verso l'amato, ma, insieme, di grande sofferenza per la profonda diversità di vedute che si palesano nel corso del fidanzamento, proprio circa il ruolo della donna e, quindi, di Fida nella famiglia. Renato è pienamente uomo del suo tempo, mentre Fida, abbiamo visto, ha uno sguardo lungo ed una visione "moderna" dei rapporti uomo/donna.

Fida

Ma Fida è anche una donna profondamente credente, di una religiosità consapevole che rifugge l'esteriorità ed i formalismi di una tipica religiosità meridionale dell'epoca. Un altro aspetto che la distingueva dal marito, agnostico e abbastanza disinteressato alla fede cattolica. Nella fede allora Fida trova spesso la giustificazione della sua accondiscendenza verso il fidanzato e poi marito. Una accondiscendenza che a tratti appare veramente eccessiva e che, in controluce, faceva apparire quanto fosse stato difficile, per questa brillante donna del Sud, gestire il suo amore sincero e profondo verso il compagno, uomo tutto d'un pezzo che faceva del lavoro e della dedizione alla sua famiglia di origine un vero e proprio totem cui la moglie dovette acconciarsi.

Dalle lettere di Fida, quindi, che sono nel contempo fonte preziosa, ma anche certamente unilaterale, sebbene farcite di rimandi alle idee di Renato, viene fuori una figura di donna intelligente, colta, molto

tenace e pragmatica, che è stata l'autentico pilastro su cui si è retta la famiglia che ha costruito insieme al marito. Un dato che emergerà poi nei figli. Saranno cinque, e tutti seguiranno la madre, per esempio, nella scelta della religione cattolica. Sarà lei a educarli e plasmarli; sarà lei a fare della sua famiglia, dei suoi figli, il suo nuovo lavoro, dopo aver dovuto lasciare quello di insegnante.

Un lavoro cui si dedica con grande responsabilità e passione, fino a porsi il problema dell'educazione sessuale, che per Fida, doveva essere affrontata in famiglia in un costante dialogo tra genitori e figli, dove i primi, lungi dall'imporre la severa "rigidezza dei genitori d'un tempo" dovevano accompagnare i secondi nella loro consapevolezza e nella gestione dei loro istinti per arrivare al matrimonio pienamente consapevoli della loro missione di collaboratori della continua opera di creazione di Dio. E così allora, si compie il racconto, a tratti avvincente, che Renato Moro fa dei suoi nonni: parte dalla "storia di una maestra del sud", e finisce con la "madre di Aldo Moro". Dalla madre il futuro leader dell'Italia repubblicana raccoglie evidentemente la passione per la politica, ma soprattutto la fede religiosa come intima formazione della coscienza.

Quando il giovane Aldo, infatti, scrive in Azione Fucina, nel 1939, queste parole: "Farai tu stesso, da solo, la tua esperienza, con il desiderio sincero di cogliere la verità, che è degli uomini leali, con sforzo personale, faticoso certo, ma necessario, perché non c'è conquista di verità e sistemazione di vita, che siano utili e definitive, se tu non abbia cercato da te e con tutto il tuo essere non vi abbia aderito", è difficile non cogliere l'eco profonda di uno scritto materno dell'aprile 1912 dove Fida scriveva: "Quanti si dicono seguaci del Vangelo e operano in modo assolutamente incoerente! Perché? Perché del Vangelo non sono stati iniziati alla pratica, all'attuazione delle leggi nella propria coscienza, a mettere su quella limpida e viva direttiva; non sono stati, in una parola, guidati a ricercar

sé stessi nel Vangelo, il quale, al contrario, è restato lontano dall'individuo, in bella veste, ma polveroso, ma non mai aperto o imparato nelle frasi vuote, non fatte penetrare nell'intimo dell'essere, non fatte diventare sangue del proprio sangue, non indirizzati a viverli i precetti del Cristo". Due passi, che, messi a confronto, sono pienamente rivelatori della profonda influenza che Fida ebbe nella educazione morale e religiosa dei figli, al punto da trasmettere loro un atteggiamento così profondo e maturo verso la fede cattolica, non certo usuale nel contesto religioso del tempo, fatto di esteriorità e forma. Il volume, quindi, indaga la figura di Fida Stinchi sotto molteplici aspetti, non trascurando la sua spiritualità, la sua fede religiosa e la sua figura di madre. E sono proprio questi aspetti della figura dell'ava che, nella produzione scientifica dell'autore, si

collocano in maniera complementare a quelli dedicati alla formazione giovanile di Aldo Moro, ai suoi scritti del periodo universitario, alla sua presenza in Fuci.

Renato Moro è stato eminente studioso di Aldo Moro e, per primo, ha messo in luce il suo percorso di formazione in lavori che sono stati fondamentali per studiare e comprendere la figura dello statista democristiano. Con le pagine dedicate ora alla religiosità e alla spiritualità della madre, Moro aggiunge un tassello fondamentale alla comprensione dei primi anni di Aldo Moro. In definitiva, il volume di Renato Moro non è solo un bel ritratto di una giovane donna del Sud piena di passione civile; non è solo il racconto della vita piena della nonna Fida, ma è anche uno strumento per capire ancora meglio la figura di Aldo Moro, suo zio.



Un anno in nome dei diritti e della pace



Vincenzo D'Errico
 Giornalista
 derricoenzo@libero.it

Vincenzo D'Errico

Le proteste in Iran dopo la morte della giovane Mahsa Amini e le polemiche che hanno accompagnato i mondiali di calcio in Qatar sono il filo conduttore della rassegna stampa di questo numero. La seconda metà del 2022 ha visto anche il proseguimento della guerra in Ucraina e, nel nostro paese, le elezioni politiche e l'insediamento di un governo di centrodestra, presieduto dalla leader di Fratelli d'Italia Giorgia Meloni.

Il primo governo italiano presieduto da una donna è anche il primo governo dove i partiti di destra hanno la maggioranza. Non è un governo di centro destra: troppo ridotti i numeri di Forza Italia, partito moderato affiliato al Partito Popolare Europeo, molto forte la componente sovranista. Sul fronte internazionale Fratelli d'Italia rientra, infatti, nella famiglia dei Conservatori e riformisti, un gruppo di destra che include i polacchi di Diritto e giustizia e gli spagnoli di Vox. La Lega di Salvini, invece, fa parte del gruppo Democrazia e Identità, che riunisce le forze sovraniste che vogliono riformare l'Unione europea, dando più potere agli Stati nazionali. Di questo gruppo fanno parte anche il Rassemblement national di Marine Le Pen e il Partito per la Libertà anti-immigrazione guidato in Olanda da Geert Wilders. Meloni e Salvini intrattengono ottimi rapporti con il leader ungherese Victor Orban e per questo gli eurodeputati di Lega e FdI non hanno votato il rapporto che definisce l'Ungheria di Victor Orban una « minaccia sistemica» per i valori fondanti dell'Ue poiché ormai si configurerebbe come un «regime ibrido di autocra-

zia elettorale». «Orban è un signore che secondo le regole della sua costituzione ha vinto le elezioni più volte», ha dichiarato Giorgia Meloni, provando a tirare il suo partito fuori dall'occhio del ciclone in cui è finito insieme alla Lega di Matteo Salvini. Il nuovo Governo della Repubblica è stato accolto con un durissimo editoriale di Giulia Tranchina su *Human Rights Watch* intitolato. «Il nuovo governo rappresenta una sfida ai diritti umani. Governare per tutti significa difendere i diritti umani di tutti». Giulia Tranchina scrive il 29 settembre: «In seguito alle elezioni politiche dello scorso fine settimana, l'Italia avrà un nuovo governo di destra guidato da Giorgia Meloni e il suo partito Fratelli d'Italia. Sebbene la Meloni abbia promesso di 'governare per tutti', la campagna elettorale e la piattaforma politica del suo partito fanno temere che il nuovo governo possa non abbracciare il concetto che governare per tutti significa garantire a tutte le persone che vivono in Italia un'uguale protezione dei loro diritti umani fondamentali. La Meloni ha usato una retorica anti-immigrati, soprattutto contro coloro che, a suo dire, non si 'integrano meglio', inviando un messaggio inquietante non solo agli immigrati, ma anche ai musulmani e ad altre minoranze etniche e religiose. Ha definito 'trafficienti' i gruppi della società civile che soccorrono le persone nel Mediterraneo e ha proposto un blocco navale per respingere illegalmente le imbarcazioni che trasportano persone in fuga da persecuzioni, violazioni dei diritti umani e stenti. Le Nazioni Unite hanno riscontrato che i migranti respinti in Li-

Le dichiarazioni anti-aborto della Meloni

Dio, patria e famiglia

bia, ad esempio, subiscono detenzioni arbitrarie, torture e altri abusi che costituiscono probabilmente crimini contro l'umanità. La piattaforma del partito propone anche di trasferire i richiedenti asilo che riescono a raggiungere l'Italia in Paesi al di fuori dell'Unione Europea, nonostante il ruolo ben documentato di queste politiche nel causare gravi abusi dei diritti umani. Le associazioni per i diritti delle donne sono preoccupate anche per la tutela dei diritti riproduttivi, viste le dichiarazioni anti-aborto della Meloni durante la campagna elettorale e l'enfasi del partito sulla 'prevenzione' delle interruzioni legali di gravidanza e sull'aumento del tasso di natalità in Italia. Il partito della Meloni ha compromesso il diritto di accesso all'aborto garantito dalla legge per le donne mentre era al potere in Abruzzo e nelle Marche dal 2020. Durante la campagna elettorale, la Meloni ha anche invocato il vecchio slogan di epoca fascista *Dio, patria e famiglia* per attaccare quella che lei definisce la *lobby* LGBT. Oltre a dichiararsi contraria al matrimonio tra persone dello stesso sesso e alle adozioni da parte di coppie gay, la Meloni ha chiesto di eliminare l'educazione sessuale dai programmi scolastici e di vietare qualunque riferimento a famiglie LGBT nei cartoni animati per bambini. Nel 2021, Fratelli d'Italia si è opposta alle proposte in Parlamento per estendere la legislazione sui reati d'odio per includere i pregiudizi basati su sesso, genere, orientamento sessuale o identità di genere. Se la Meloni intende davvero governare 'per tutti', la sua coalizione non può scegliere quali gruppi meritino protezione e quali no. Il nuovo governo ha l'obbligo di proteggere i diritti di tutti nella società".

Nel suo editoriale Giulia Tranchina ricorda anche la polemica intorno ad un episodio dei cartoni animati di Peppa Pig. Scrive Carmine Di Niro su *Il Riformista*: "Ci pen-

sa Peppa Pig, il cartone animato inglese rivolto ai bambini, ad agitare la campagna elettorale. Tutta colpa della richiesta di Fratelli d'Italia di oscurare il celebre cartoon, trasmesso in Italia dalla Rai, per un presunto 'indottrinamento gender', come lo chiamano dal partito di Giorgia Meloni. La colpa del cartoon è quella di mostrare, in una puntata già andata in onda nel Regno Unito su Channel 5, il personaggio di Penny Polar Bear presentare a Peppa Pig le sue due mamme. Inaccettabile per il partito della 'famiglia tradizionale', quindi ecco sbottare Federico Mollicone, responsabile cultura di FdI e candidato nel collegio plurinominale Lazio 1-01 della Camera.

È inaccettabile la scelta degli autori del cartone animato Peppa Pig di inserire un personaggio con due mamme – la protesta di Mollicone – Ancora una volta il politicamente corretto ha colpito e a farne le spese sono i nostri figli. Ma i bambini non possono essere solo bambini? Come ha dimostrato recentemente Giorgia Meloni siamo e saremo sempre in prima linea contro le discriminazioni, ma non possiamo accettare l'indottrinamento gender. Per questo chiediamo alla Rai, che acquista i diritti sulle serie di Peppa Pig in Italia col canone di tutti gli italiani, di non trasmettere l'episodio in questione su nessun canale o piattaforma web, l'aut-aut del parlamentare meloniano. La decisione di inserire una famiglia 'arcobaleno' era arrivata dagli autori del cartoon Mark Baker e Neville Astley dopo una petizione che aveva raccolto oltre 24 mila firme. Peppa Pig da anni però è riconosciuto come un cartone capace di inserire nelle sue puntate temi inclusivi, scelta evidentemente non apprezzata a destra".

Sul tema dei diritti civili l'analista politico Alan Friedman ha ritenuto di rimarcare che l'elemento più pericoloso di Giorgia Meloni non è tanto un ritorno al fascismo in Italia ma un taglio dei diritti civili per

donne, gay, per gli immigrati. Secondo Friedman “la Meloni ha una politica sociale è perfettamente simile a quella di Donald Trump, e alla fine cercherà di togliere molti diritti acquisiti in questi anni”.

Qatar 2022: mondiali senza diritti

Il Campionato mondiale di Calcio

Un altro argomento forte della seconda metà del 2022 ha riguardato il Campionato mondiale di calcio che si è svolto nell'emirato arabo del Qatar. Una edizione contrassegnata da corruzione, violazioni dei diritti umani e insostenibilità ambientale. Scrive l'ISPI, l'Istituto per gli studi di politica internazionale: “Si è aperta ieri a Doha, in Qatar, la ventiduesima edizione della Coppa del mondo di calcio. Una cerimonia di luci e colori ha accolto la parata di campioni pronti a sfidarsi per il trofeo più ambito nel mondo del pallone, ma che non è bastata a stemperare l'ondata di polemiche legate alla scelta di tenere l'evento in un paese in cui i diritti umani vengono continuamente negati, caratterizzato dall'opacità totale delle condizioni degli operai nei cantieri (perlopiù migranti), in cui l'omosessualità è considerata un crimine e la parità di genere non esiste neanche come argomento di dibattito. L'anomalia dei mondiali in Qatar – la prima volta in cui il torneo si tiene in un paese della regione – comincia con la tempistica: l'appuntamento è stato convocato in autunno perché in estate le temperature qatariote non lo avrebbero consentito, stravolgendo i calendari dei campionati nazionali in pieno svolgimento, e creando innumerevoli problemi per tutti, dagli addetti ai lavori ai tifosi. Disagi di cui l'ex numero uno della Fifa Sepp Blatter si è assunto la responsabilità ammettendo che all'epoca l'organo di governo del calcio mondiale commise ‘un grave errore’. Più che di errore, però è di corruzione vera e propria che si dovrebbe parlare – almeno secondo le numerose in-

chieste in corso che cercano di fare piena luce sui criteri e le procedure valse all'emirato l'assegnazione del torneo. Grande più o meno quanto metà della Lombardia, e con meno di tre milioni di abitanti, il Qatar è la nazione più piccola ad aver mai ospitato la Coppa del Mondo, un evento logisticamente complesso, che attira un numero enorme di visitatori e richiede grandi e varie infrastrutture per accoglierli. Per farsi trovare pronto al fischio d'inizio, il governo del Qatar si è rivolto ad una massiccia popolazione di lavoratori migranti, che costituiscono il 90% circa della sua forza lavoro, per costruire stadi, hotel e autostrade. Nel 2021, un'indagine del quotidiano britannico *The Guardian* ha rivelato che dall'assegnazione della World Cup nel 2010, più di 6.500 lavoratori migranti provenienti da Bangladesh, dall'India, dal Nepal, lo Sri Lanka e il Pakistan erano morti a causa delle condizioni di lavoro disumane a cui erano costretti nei cantieri. Numeri che coincidono con quelli contenuti nei report dell'Onu che hanno messo in luce anche i danni e il fortissimo impatto ambientale riconducibile senza alcun dubbio all'evento calcistico. Una situazione che – unitamente alle accuse di corruzione, ai danni ambientali e le discriminazioni sessuali – non poteva non innescare un mare di polemiche e, a torneo appena cominciato, non mancano le iniziative di dissenso: la nazionale danese ad esempio indosserà maglie con il logo del produttore ‘sbiadito’, perché il produttore Hummel ‘non vuole essere visibile in tornei che costano vite umane’, mentre otto squadre si sono viste rifiutare dalla Fifa il permesso di scendere in campo con una fascia arcobaleno a sostegno dei diritti LGBTQ+ perché si tratterebbe di un ‘gesto politico’. Con la cifra record di 220 miliardi spesi, quello in corso in Qatar sarà inoltre il Mondiale più costoso di sempre. La cifra è infatti superiore alla somma di tutte le

rassegne iridate realizzate fino a quella del 2018 e di 15 volte superiore a quella del Mondiale brasiliano del 2014. Per sostenere costi così imponenti il prezzo dei biglietti è sensibilmente aumentato rispetto all'ultimo mondiale in Russia. In generale, la Fifa mira a generare un valore di 500 milioni di dollari dai diritti di ospitalità e dalla vendita dei biglietti da tutti gli otto stadi del Qatar. Un traguardo che consentirebbe alla Fifa di raggiungere l'obiettivo di 7 miliardi di dollari di ricavi (6,4 miliardi di euro) nel quadriennio 2018 – 2022. Per il piccolo Stato del Golfo, al contrario, e in continuità con una strategia che Doha porta avanti da anni, i mondiali sono l'occasione migliore per diversificare l'economia verso il turismo e, più in generale per dare visibilità e prestigio al paese, anche in rapporto ai suoi 'ingombranti' e potenti vicini, come l'Arabia Saudita. Negli ultimi anni, Doha ha ospitato numerosi negoziati 'difficili' e dialogato con interlocutori 'complicati' come l'Iran e l'Afghanistan dei Talebani. Senza contare che oggi, le sue abbondanti risorse di gas naturale lo rendono un partner ancora più prezioso per l'Europa nel contesto della crisi energetica. Per questo, le accuse di *sport washing*, l'uso dello sport per migliorare l'immagine di un paese, sono state accolte con scetticismo e considerate come i frutti avvelenati di una mentalità occidentale post-colonialista e certamente razzista. *Non si capisce il perché di tutte queste polemiche quando in altri paesi che prima d'ora hanno ospitato la coppa del Mondo i diritti non sono rispettati*, osserva su *Al Jazeera*, emittente qatariota, Larbi Sadiki. Una prospettiva abbracciata dallo stesso presidente della Fifa Gianni Infantino che durante la conferenza stampa inaugurale ieri a Doha ha detto: "Oggi mi sento qatariota, mi sento arabo, mi sento africano, mi sento gay, mi sento disabile, mi sento un lavoratore migrante". Infantino ha detto di fare fatica a capire le molte

critiche arrivate nelle ultime settimane dai paesi occidentali, sostenendo che la loro "lezione morale a senso unico" sia "pura ipocrisia". Un discorso di quasi un'ora – che il corrispondente di Sky Sport ha commentato dicendo "sembrava di sentir parlare Donald Trump" – in cui il presidente del massimo organismo del calcio mondiale si è chiesto come mai nessuno riconosca i progressi fatti in Qatar negli ultimi anni, aggiungendo di non voler difendere il paese, bensì il calcio. Secondo lui quella che avrà come data di inizio domenica 20 novembre 2022 sarà "la miglior Coppa del Mondo di sempre".

"In Qatar la comunità Lgbt è in pericolo. Aiutate le persone che vogliono andare via a trovare asilo. E parlate con i governi dei vostri Paesi". È questo l'appello lanciato alla vigilia dei mondiali da Nasser Mohamed, l'unico qatariota ad aver fatto coming out in maniera pubblica. L'uomo, 35 anni, ha deciso di lasciare il proprio Paese undici anni fa per completare la propria formazione come medico negli Stati Uniti, ma anche per essere finalmente libero di dichiararsi pubblicamente omosessuale. Per manifestare solidarietà alla comunità gay alcune nazionali europee avrebbero voluto scendere in campo affidando al proprio capitano una fascia arcobaleno con la scritta *One Love* per sostenere i diritti della comunità omosessuale in Qatar. "La Fifa – ha scritto Simone Santi su *Lifegate* – ha vietato l'iniziativa, spiegando che tutto il materiale tecnico per giocare deve essere quello ufficiale della Federazione internazionale, ricevendo molte critiche. Per rimediare, ha cercato di rilanciare la propria campagna ufficiale *No discrimination*: in pratica, una fascia alternativa alla *One Love* ma ufficiale. La Germania, nella prima partita disputata, ha protestato contro questo divieto: tutti i giocatori si sono tappati la bocca durante la foto ufficiale, come a dire: 'Ci avete tolto la voce'.

**No
discrimination**

L'arcobaleno è stato comunque presente negli stadi del Mondiale: per esempio attraverso i cappelli dei tifosi del Galles, e sulla bandiera portata in campo dall'italiano Mario Ferri, che ha invaso il terreno di gioco durante Uruguay-Portogallo indossando una maglia di Superman con due messaggi: sulla schiena *Respect for Iranian women*, sul petto *Save Ukraine*. E durante Francia-Tunisia un altro invasore ha mostrato, questa volta, una bandiera della Palestina".

La repressione in Iran

Il campionato di calcio è stata anche l'occasione per esprimere posizioni forti contro le politiche del proprio Paese. È il caso dell'Iran. Scrive ancora Simone Santi su *Lifegate*: "In occasione della partita d'esordio contro l'Inghilterra, i calciatori iraniani non hanno cantato l'inno nazionale, come gesto di protesta per la brutale repressione delle varie manifestazioni spontanee sorte in patria dopo l'uccisione della giovane Mahsa Amini, rea solamente di non aver indossato il velo in pubblico. Apostrofati come 'traditori' dalla stampa di regime locale, i calciatori hanno cantato l'inno nella seconda gara contro il Galles, anche se in maniera poco convinta. In quell'occasione una tifosa sugli spalti ha mostrato una maglia dell'Iran con il nome di Mahsa Amini, che è stata sequestrata dalle autorità del Qatar. L'inno è stato cantato anche nel terzo match contro gli Stati Uniti, una partita dai fortissimi significati geopolitici: sembra che da Teheran, alla vigilia, fosse arrivato il suggerimento di 'comportarsi bene' per evitare problemi ai familiari dei calciatori in patria". Il popolare calciatore è stato rilasciato pochi giorni dopo su cauzione.

E restando in Iran, il governo degli ayatollah ha poi scritto un'altra brutta pagina di integralismo e oppressione. Durante il

mondiale in Qatar è stato arrestato un calciatore amatissimo dai tifosi, ma non dal regime, il trentacinquenne Voria Ghafouri. Scrive Felice De Chiara su *Trend Online*: Voria Ghafouri è diventato l'ennesimo personaggio famoso in Iran per essere stato arrestato dopo aver aspramente criticato il regime di Teheran. Il messaggio di chi comanda in Iran è forte e chiaro e vuole dire che o si fa come dicono loro o ci sarà una repressione dura. Ecco chi è e cosa ha fatto l'atleta finito in manette. Molto probabilmente Ghafouri è stato imprigionato per una dimostrazione di forza del governo. Nonostante le tesi più accreditate siano queste, il calciatore iraniano è famoso non solo per le sue doti sportive, ma anche per essere una persona non indifferente che manifestava per i diritti di tutti nel suo Paese e spesso criticava le posizioni e le scelte del governo centrale, soprattutto dopo la morte di Mahsa Amini. L'arresto del calciatore è stato molto toccante e a tratti disumano. Ghafouri stava svolgendo una sessione di allenamento con la sua squadra, alla presenza del figlio di dieci anni, ancora troppo piccolo ma abbastanza grande per capire la dinamica dell'evento. Le forze dell'ordine che obbediscono al regime non hanno avuto alcuna pietà ed hanno trascinato via il trentacinquenne idolo degli amanti del calcio iraniani. Tutto questo davanti agli occhi impotenti del figlio, dei compagni e dell'allenatore. Voria Ghafouri non era stato convocato per i Mondiali in Qatar 2022 che sono in corso. L'età c'entra poco dato che il calciatore è un esempio per la nazionale ed è amato da tutti nel Paese (fatta eccezione per il regime). Quasi sicuramente la mancata partecipazione alla Coppa del Mondo è dovuta alle sue posizioni politiche".

Le proteste della nazionale di calcio e l'arresto di Voria Ghafouri sono due episodi legati alle grandi proteste diffuse in

Mahsa Amini

tutto l'Iran in seguito alla morte della giovane Mahsa Amini. Scrive *Repubblica*: "In Iran, non si fermano le proteste contro il governo per la morte di Mahsa Amini, ventiduenne curda morta dopo essere stata arrestata perché non indossava nel modo corretto l'hijab. In molte città del Paese e università in migliaia sono scesi in piazza per gridare 'Donne, vita e libertà!'. Mentre la repressione del governo si fa sempre più dura. Mahsa Amini era in vacanza con la famiglia a Teheran, capitale dell'Iran, quando il 13 settembre è stata fermata dalla polizia morale davanti alla fermata della metro. Gli agenti l'hanno accusata di non aver indossato bene il velo che per le donne è obbligatorio in pubblico dalla rivoluzione islamica del 1979. Negli ultimi mesi il governo di Raisi aveva inasprito queste leggi con un nuovo decreto in vigore dal 15 agosto: un elenco di restrizioni su come donne e ragazze possono vestirsi. Dopo l'arresto, Amini è stata portata al centro di detenzione di Vozara. Il fratello ha raccontato che dopo aver sentito delle grida provenire dalla caserma l'ha vista uscire in un'ambulanza che l'ha portata nell'ospedale dove è morta dopo tre giorni di coma.

La famiglia e le organizzazioni per diritti umani iraniane accusano gli agenti della polizia morale di aver picchiato la ragazza e averle procurato un trauma cranico e poi il coma. La polizia, invece, sostiene che Amini abbia avuto un problema cardiaco. Il 19 settembre un gruppo di hacker ha condiviso con il sito *Iran International* una tac della 22enne che mostrebbe una frattura al cranio. La notizia ha scatenato un'onda di proteste in più di 80 città del Paese. Dal 16 settembre, in migliaia sono scesi in piazza per chiedere che i responsabili della morte di Amini vengano processati e la fine delle persecuzioni contro le donne. Ragazze di ogni età hanno bruciato l'hijab e si sono tagliate i capelli, un segno di protesta che si è diffuso in tutto il mondo, per chiedere verità e giustizia.

Obama

Il presidente iraniano Ebrahim Raisi ha promesso l'apertura di una indagine indipendente per 'la tragica morte di Mahsa, che era come le nostre figlie'. Ma ha assicurato che 'sommosse e violenze non saranno tollerate' e che coloro 'che hanno istigato le rivolte devono essere assicurati alla giustizia', accusando 'nemici esterni che fomentano le rivolte e l'insicurezza e hanno preso di mira l'unità dell'Iran'. Durissima la repressione del governo: nei primi quindici giorni di proteste oltre centotrenta persone sono morte durante gli scontri con la polizia, mentre sono più di mille le persone identificate e arrestate. In cella anche 19 giornalisti e nove cittadini stranieri, provenienti da Germania, Olanda, Polonia, Italia, Francia e Svezia. Tra gli arrestati anche la figlia del ex presidente iraniano Rafsanjani.

L'ayatollah Khamenei ha definito la morte di Mahsa Amini un 'incidente amaro' ed ha espresso al contempo il suo sostegno alle forze di sicurezza che 'hanno subito ingiustizie durante gli scontri con i manifestanti'. Secondo Khamenei dietro le proteste ci sono gli Usa e Israele: "Dico chiaramente che queste rivolte e l'insicurezza sono state di certo progettate dall'America e dall'usurpatore regime sionista, così come dai loro agenti pagati, con l'aiuto di alcuni iraniani traditori all'estero".

Obama: nel 2022 valori democratici sotto attacco

Chiudiamo la rassegna stampa con un netto giudizio dell'ex presidente degli Stati Uniti Barak Obama sull'anno passato: "Sotto ogni punto di vista, il 2022 è stato un anno storico, con i valori democratici sotto attacco in tutto il mondo. Lo abbiamo visto nella brutale invasione dell'Ucraina da parte della Russia, nella diffusione incontrollata della disinformazione e nel numero crescente di leader che si sono rifiutati di difendere i principi fondamentali che fanno funzionare le democrazie".

Finito di stampare nel mese di maggio del 2023
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma

RIVISTA SCIENTIFICA SOTTO IL PATROCINIO DELL'UNIVERSITÀ ITALIANA

Organo degli Studi
di Filosofia del diritto
nel contesto disciplinare europeo dell'area umanistica

**Rivista scientifica con
riconoscimento ministeriale
di «Elevato valore culturale».**

**Rivista associata
all'unione Stampa periodica Italiana**

EURO 24,00

ISBN 979-12-218-0673-1



9 791221 806731

ISSN 1129-972X

