



NUMERO 1 – GIUGNO 2018

INDICE

EDITORIALE	2
 STUDI E RICERCHE	
BRITISH DIPLOMATS IN THE KINGDOM OF SARDINIA ENRICO GENTA TERNAVASIO	5
IMMANENZA E TRASCENDENZA NELLA TEORIA DELLA LEGALITÀ SALVATORE AMATO	30
POLITICA E FILOSOFIA GIOVANNI GENTILE	61
FILOSOFIA E POLITICA: 1918-2018. (UN RINVIO DA GENTILE A DEL NOCE, A SEVERINO) LORENZO SCILLITANI	75
LA RIVOLUZIONE PERMANENTE STEFANO CAPRIO	80
STORIA E SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI. NOTE DI LETTURA PAOLO IAGULLI	101
 PAGINE LIBERE	
VASILY GROSSMAN, A RUSSIAN WRITER IN THE WORLD: THE ACTIVITY OF THE «STUDY CENTER VASILIJ GROSSMAN» MICHELE ROSBOCH E ALEXANDER LINNIKOV	109



EDITORIALE

In omaggio al riconoscimento tributato in sede nazionale, che avvalora un'attività editoriale giunta ormai al suo quinto anno di vita con l'accreditamento ANVUR di *Politica.eu* come Rivista scientifica per l'area 12 – Scienze giuridiche, questo numero è occupato, nella sua prima parte, da un contributo di storia del diritto e da uno di filosofia del diritto: il primo, dedicato da Enrico Genta Ternavasio ai Diplomatici britannici nel Regno di Sardegna, prende in esame, nel contesto di una visione dinamica delle relazioni internazionali, l'evoluzione dei complessi rapporti diplomatici tra i Regni di Inghilterra – dal quale emerge in particolare la figura del diplomatico inglese sir James Hudson – e di Sardegna, in un'epoca compresa tra Antico Regime e Restaurazione; il secondo, elaborato da Salvatore Amato con riferimento ai nessi filosofici fra trascendenza e immanenza nella teoria della legalità, a partire dalla costante analogia tra Dio e lo Stato rinvenibile nel pensiero giuridico, mette le opposte tesi di Schmitt e di Kelsen alla prova, radicale, della lettura di Kierkegaard e di Freud in ordine all'ipotesi teoretica di un'obbligazione fondamentale alla base del processo decisionale tipico del diritto.

In ideale continuità tematica con questo secondo lavoro, e nel solco tracciato dal numero precedente, *Politica.eu* riapre il suo spazio a testi di autori classici, col dichiarato proposito di riproporre, questa volta, un filosofo italiano, come Giovanni Gentile, che esattamente un secolo fa consegnava a una rivista denominata *Politica* le sue riflessioni intorno ai rapporti fra politica e filosofia. Ne dà motivo la ripresa, non estemporanea, di una segnalazione formulata a suo tempo da Augusto Del Noce, e la crescente attenzione dedicata all'opera gentiliana da Emanuele Severino.

In occasione della ricorrenza del centenario della Rivoluzione russa, la pubblicazione dello scritto di Stefano Caprio sull'idea di rivoluzione permanente offre lo spunto per il lancio, contestuale all'uscita di questo numero, di una *call for papers* centrata su *Rivoluzioni. A partire dalla Rivoluzione russa ad oggi: storia e analisi di concetti filosofici*,

politici e giuridici fondamentali, che sarà destinata al Quaderno 2019, terzo in programma di una serie che sta osservando una periodicità biennale.

Chiudono il numero note di lettura storico-sociologica delle emozioni, formulate da Paolo Iagulli, e una comunicazione, che Michele Rosboch condivide con Alexander Linnikov, relativa alla preziosa attività culturale svolta dal Centro Studi Vasilij Grossman, che ha propiziato l'adesione collaborativa di uno studioso russo, già noto in Italia, a questa Rivista.

Si dà infine notizia che è in corso di elaborazione una *call for papers* per un numero speciale, che sta per essere lanciata nell'imminenza della pubblicazione del prossimo numero, rivolta a *I diritti del più debole*.

Lorenzo Scillitani
Ivo Stefano Germano



STUDI E RICERCHE

BRITISH DIPLOMATS IN THE KINGDOM OF SARDINIA*

ENRICO GENTA TERNAVASIO**

Abstract: in a contest of a dynamic vision of the international relationship, the essay examines the evolution of the complex European diplomatic system, especially as far as the relationship between the United Kingdom and the Kingdom of Sardinia-Piedmont are concerned.

The reconstruction embraces different delicate aspects of the diplomatic «apparatus» and deals with a wide range of important thorny aspects, in the half of the Nineteenth Century, before the Unification of Italy; here the diplomatic envoy Sir James Hudson appears as a major figure in English politics.

Keywords: diplomacy – James Hudson – United Kingdom – Kingdom of Sardinia – Savoy family.

In the years astride the seventeenth and eighteenth centuries, the Savoy family as possible Kings of England was a frequently debated question. Victor Amadeus II had married Anne Marie d'Orléans, daughter of Henrietta, dubbed Minette, sister of Charles II of England and sister-in-law of Louis XIV; their son, the future Charles Emmanuel III King of Sardinia was, therefore, a direct descendent of Charles I° of England.

Various well-known, complex political-religious vicissitudes induced the English upper class to prefer, rather than the direct descendants of the beheaded Charles I, those of his sister Elizabeth through whose descendants the English throne passed to the currently reigning House of Hanover.

Why start from such a distant point in history to consider the first half of the nineteenth century?

Because historical memory, now perhaps more fleeting, was much cultivated a few generations ago and the particular nature and intensity of past Anglo-Savoyard relations laid the bases (at least formally or, even, sentimentally) for new, friendly relations between the two States.

* These days the political situation seems to be very thorny, due to «Brexit»s decision: to some extent it may be interesting to give an insight into the British diplomatic role in Europe in the XIXth century, from the Piedmontese and Italian perspective.

** Enrico Genta Ternavasio, Professore ordinario di Storia del diritto italiano ed europeo IUS/19, Università di Torino. Email: gentater@gmail.com

One of the most recurrent themes of nineteenth century exchanges between the Kingdom of England and Kingdom of Sardinia, such as to be almost a commonplace, was the «ancient friendship», the «old alliance», the «special relationship» between the two powers. We will try to establish to what extent this historiographical and historical-diplomatic *topos* can be considered founded.

First of all, one particularly important fact must be considered: from 1689, when the English throne passed to Mary, daughter of the deposed James II Stuart and wife of William of Orange, until the 1750s (albeit with alternating fortunes), the Duchy of Savoy, subsequently the Kingdom of Sicilia and finally the Kingdom of Sardinia, was not merely the only Italian State with which stable diplomatic relations were maintained, but the State of the Peninsula deemed by London to be most important for British interests¹.

Briefly, it can be said that English attention to Piedmont was a direct offshoot of the aggressive policy of the «Sun King», tenaciously opposed by London, rather than of the Foreign Office's relatively vague and inconstant aims to expand towards the Mediterranean area. The geographical position of the Savoy States, also concerned regarding the aggressive stance of its bordering super-power, was considered extremely important in deterring French ambitions.

Although traditional moves on the political-geographical chessboard suggested that Piedmont should be secretly maintained as a valuable ally, the above-mentioned particular dynastic position of the House of Savoy could be a source of problems. In Turin, in-depth historical-genealogical studies and legal-diplomatic memorials were dedicated to the very delicate question of the succession to the English throne, obviously stressing the good right of «Madama la Duchessa Reale» Anne d'Orléans, wife of Victor Amadeus II «as sole descendent of Charles the First, King of England», the only daughter of the late Princess Royal Henrietta, to be considered first in line of succession after William III and Anne. Obviously, the matter was further complicated by the fact that, although exiled, the legitimate Dynasty of the Stuarts continued its struggle to regain the throne. The Court of Turin adopted a generally cold attitude towards the Catholic Stuart Pretender, considered a rival to the succession, thus bringing it even closer to London.

Therefore, although «dynastic claims» tended to unite London and Turin through their reciprocal bloodlines, there was, however, a risk that the British ruling class would consider the ambitious, authoritarian and Catholic Princes of Savoy as potential subverters of a political equilibrium broadly respective of the power of English aristocracy.

The shrewd Savoy diplomats were also aware that ambitions to the succession should be «nurtured without ever arousing the envy or offending King William» or the «overbearing» oligarchs, behaving in such a way as to «increasingly instil in the soul of

¹ D. B. Horn, 1961; S. B. Baxter, 1966; C. Hill, 1976; D. B. Horn, 1967; P. Langford, 1976; J. P. Kenyon, 1977; G. Giarrizzo, 1980, 165-277; C. Storrs, 2000, 220 ss.; J. Black, 2001; E. Genta (Ternavasio), 2004; A. Pennini, 2015.

those Milords and other autocrats, maximum esteem, propensity and confidence» in the Savoy. The Tories, in particular, seemed to support the European role of the House of Savoy².

Although, in 1701, the *Act of Settlement* excluded the Savoy family from the line of succession, they never completely abandoned hope of succeeding, sooner or later, in enforcing their claims.

During the eighteenth century, the above-mentioned general political circumstances fostered an increase in friendly relations between the two countries, both threatened by the French monarchy and, therefore, both ready to resort to attentive, unprincipled diplomatic and military manoeuvres, to modify their alliances and to «continuous shifting and contradictions», for the supreme goal of safeguarding their complete independence³.

Turin and London were increasingly convinced that, after reconciling their reciprocal differences through the work of their diplomats, it would be possible to establish common bases on which to construct a solid relationship between the two countries. In the end, London's goals of keeping wars at a considerable distance from the Island and impeding any concentration of forces between the European Powers, of reinforcing the navy and saving on land armies and of vesting the Kingdom of England with the desired role of *tertius gaudens* in continental struggles, coincided perfectly with the intentions of the Savoy. They, in a tenacious struggle to defend themselves ever more effectively against France, aimed to reap the best occasions, assessing the situation case by case with extreme realism, raising the odds in international negotiations and, hopefully, securing territorial advantages in Italy at the expense of Austria⁴.

Although this is not the place to retrace the not always simple historic-diplomatic vicissitudes of the period, what could be defined as a benevolent if not effectively protective attitude towards Great Britain is evident in all the stages of eighteenth century aggrandisement of the House of Savoy and its States.

After the delicate parenthesis of the forced cession of Sicily by Victor Amadeus II when relations with London cooled to some extent, Anglo-Savoyard relationships, always championed by the political élites of the two countries, resumed vigorously in the reign of Charles Emmanuel III. Subsequently, the Savoy State was to be «the Italian Protégé» of England for many years, a fact also confirmed by the higher rank of the diplomats accredited to Turin such as, for example, the appointment of the Count of Essex as Ambassador to the Savoy capital in 1732⁵.

² J. Black, 2000.

³ The 1704 Treaty envisaged amongst others a considerable financial contribution by England in favour of Piedmont (J. Black, 1983, 50); F. Venturi, 1956, 227 ss.

⁴ D. B. Horn, 1967, 337. It should be noted that the appointment of official Ambassadors by the English Government always remained a rare event, so much so that in 1910 there were still only 8 British Ambassadors in the world (D. B. Horn, 1967, 28).

⁵ Turin State Archives, *Corti Straniere*, England, m.1, n. 17: «Memoria del conte e procuratore generale Rocca circa la successione del Regno d'Inghilterra...».

Basically, therefore, already in the eighteenth century, Piedmontese diplomacy worked actively and successfully towards bringing England on its side in order to gain territory towards the *Milanese* (historic target of the Savoy). The instructions given by the first great King of Sardinian to his envoy in London, Cavalier Ossorio, recommending that, during his diplomatic encounters with the Court of St James, he should stress that «in recent major events in Europe, Savoy has always adopted a position of great utility for the «aims of England» and warn of the risks of enlargement of Austria in Italy, «as the Court of Vienna has always demonstrated greater reserve and acrimony towards England»⁶ appear to some extent prophetic. Certainly, it was not always easy to reconcile the interests of the two countries, but eighteenth century documents reveal a strong desire to overcome temporary difficulties in order to construct a stable, friendly relationship.

A final consideration, useful in understanding this affinity: between the seventeenth and eighteenth century, there was no great difference between Piedmont and England as regards economic and military force. As stressed amongst others by Winston Churchill, compared with France of the Sun King, England remained clearly inferior, «small, weak, divided and practically unarmed ...with Scotland and Ireland heavy obstacles and burdens weighing on its shoulders and flank»⁷.

The «tiny island nation» and the small, combative Savoy State could find many points in common.

In the period addressed in particular by this study, the nineteenth century, it is evident that their positions were completely different. The United Kingdom had become a super-power and the Kingdom of Sardinia was having difficulty in preserving its independence, although it had neither forgotten nor abandoned its ancient ambitions.

The «classical» role of diplomacy in the past and still during the nineteenth century was undeniably different and of different scope from today.

The aim of this necessarily brief document is to investigate the function of diplomatic representatives and, in particular, to discuss the question of whether they were able to exert a major, if not essential, influence in maintaining good Anglo-Piedmontese relations assuming that, substantially, such relations, although not without shadows, were maintained in the period from the Restoration to the Unification of Italy.

First of all, it must be said that if, today, it is taken for granted that diplomatic action is not, and must not be, the outcome of an exclusive, reserved rapport between the Government and its envoy, in the nineteenth century, this relationship, although not exclusive, was still very intense.

Trying to avoid apriorisms, generalisations and commonplaces, we will, therefore, review certain particularly significant moments of the diplomatic activity of English agents

⁶ Turin State Archives, *Negoziazioni con l'Inghilterra*, m.l d'addizione: «Istruzioni di S.M. al Cav. Ossorio».

⁷ W.S. Churchill, 1973, 31 ss.

in Turin from which it is possible to draw various interesting indications regarding the question at point. More specifically, we will examine their behaviour in order to verify whether it is correct to assert that these diplomats, not always in tune with their Governments and not always unquestioning executors of their will, favoured the process of the Risorgimento, without indulging in «heroic» visions of their role but dedicating due attention to the peculiar aspects of the world of diplomacy, its rites and methods of viewing historical-political reality.

Also in the field of foreign policy, the nineteenth century was an era of transition that, while continuing in some cases to adopt so-called *boudoir* diplomacy, already anticipated certain contemporary aspects both as regards transformation of means of communication, essential in diplomatic activities (from horse-mounted dispatch-carriers to the telegraph, for example) and, above all, the new role exerted by public opinion.

Although aware that the context was rapidly changing, diplomatic representatives continued to practice their traditional «virtues». They still retained a sort of amateurish elegance associated with a traditional glibness of interpretation, albeit respecting customs, continuing to express those values shared inside what was still the «society of rulers and their ministers»⁸. As known, this «society» would soon be forced to come to grips with the new dimension of the «masses» stirred to action against the disquieting backdrop of the Restoration and to formal mass protestation with the plebiscites for the Unification of Italy in 1860⁹.

Sir Augustus John Foster (Minister in Turin from 1824 to 1840) stated that the new King, Charles Albert, dedicated himself unceasingly to the affairs of the kingdom. He considered him an «illuminated, liberal prince» and, with great acumen, indicated to his Government that the King, «a real Piedmontese», would have formed an alliance with whoever offered the greatest advantages¹⁰. Unknown to England, the Savoy sovereign had stipulated a secret agreement with Austria to deter any invasion by the Orleanist Kingdom of France, erroneously considered a dangerously revolutionary neighbour. Foster, evidently not fully apprised on this specific point, considered it impossible that Piedmont would hide such an important alliance from England, guarantor of its independence. In 1832, Lord Palmerston went so far as to reassure the Sardinian envoy, Nomis di Pollone¹¹, that England would «take to heart» the enlargement of the Sardinian States, thus furthering reinforcement of Anglo-Piedmontese bonds.

⁸ E. Genta Tervasio, 2007, 23 ss.

⁹ E. Genta Tervasio, 2004, 72 ss.

¹⁰ N. Rosselli, 1954, 491.

¹¹ Ivi, 521. According to F. von Gentz, 1806, 85-86, «what is usually termed a balance of power is that constitution existing among neighbouring States...by virtue of which no one among them can injure the independence or the essential rights of another...».

Without going into the more minute details of Charles Albert's foreign policy, I will concur with Narciso Nada¹² who denounced the vision of this policy (defence of conservative positions, in France with the Duchess of Berry, in Portugal with Don Miguel, in Spain with Don Carlos), as sentimental, ideological and not advantageous, actually as partial and even deviating. In fact, the King's behaviour was «dictated above all by very practical, realistic considerations».

Nevertheless, certain Sardinian stances offended the British Cabinet which, on several occasions and with the usual prudence of diplomatic language, expressed a certain irritation with Charles Albert and, in particular, with his Foreign Secretary, the conservative and ultra-catholic Clemente Solaro della Margarita¹³.

Basically, the general conduct of foreign affairs differed considerably between London and Turin. For the Savoy, «taking a stand on all major European questions was an ancient tradition»¹⁴, to impose Piedmont on all the greatest Powers in a sort of noble visionarism redeemed, however, by the sagacity of its diplomats.

However, an «axiom» of the Foreign Office's policy was that of never «accepting international obligations referring to cases not effectively verified or not, in any case, imminent»: a principle formally expressed amongst others by Lord Palmerston. Later, it was also stressed by Gladstone in a famous letter written in 1869 to Queen Victoria: «England must maintain in its hands the means for assessing the nature of its obligations with regard various situations that occur; it must never preclude and limit its freedom of choice with declarations made to other powers regarding their real or presumed interests ...it must not encourage the weak, giving them cause to rely on help against the powerful, but must rather try to discourage the powerful from attacking the weak with a firm but moderate language ...»¹⁵.

A decidedly empiristic even opportunist conception, perfectly reflecting what we could call English «national» spirit and, as noted by many, shared basically both by the Tories and Whigs.

The same stance, expressed in exemplary mode by Gladstone, was maintained, if not always, in regulating Anglo-Sardinian relations.

Having discussed, very briefly, the different attitudes the two countries had towards foreign policy, it must be stressed that these were characterised by many points of convergence. For Charles Albert, desiring to reinforce his independence from France and Austria, friendship with England was essential; England had assumed the role of «the champion of the rights of small nations»¹⁶ wishing, and considering its duty, to guarantee

¹² N. Nada, 1980, 41-51, in particular 45; ID., 1964-72; the so-called «Order of Vienna» was definitely overcome by the Italian Risorgimento; see M. Jarrett, 2014, 84 ss, 146 ss.

¹³ E. Genta Ternavasio, 2004, 109 ss.

¹⁴ P. Casana, 2010, 81 ss.; E. Mongiano, 2010, 185 ss.; G. S. Pene Vidari, 2010, 171 ss.; I. Soffietti, 2010, 47 ss.

¹⁵ N. Rosselli, 1954, 527.

¹⁶ Ivi, 607 ss.; R. Romeo, 1977, 485 ss.; Giuseppe Nomis di Pollone (born 1798) was, similarly to his father Spirito, plenipotentiary Minister to London (V. Spreti, 1931, 845).

their independence also to ensure freedom and development of British trade. In 1859, Lord John Russell was to declare: «The balance of power in Europe means, in effect, the independence of its several states».

It is worth recalling (as suitably stressed by Rosselli¹⁷ who compares Solaro with Palmerston) that when the Whig Minister fell from power, the Kingdom of Sardinia regretted the exit of Palmerston from the Foreign Office, thus confirming that Minister La Margarita's *modus operandi*, no matter how debatable, was not so naive and unenlightened as often considered. It was this card, skilfully played, that promoted intensification of good relations when the Whigs returned to power.

Foster, for his part, never missed an opportunity to «influence the Foreign Office favourably with regard to Piedmont, to present the Sardinian Government as strong and popular, immune from any possible internal subversion»¹⁸.

This is an extremely important point that deserves particular attention: the solidity of the institutions of the Kingdom of Sardinia, the close link between the Dynasty and the people, an excellent antidote against revolutionary ferment, its substantial progressive moderatism, were to be equally valid winning cards played by Sardinian diplomats to convince the various English envoys who succeeded each other until Unification, especially in the period of the plebiscites and annexations¹⁹. For their part, English diplomats in Turin provided excellent support and, despite many difficulties, succeeded in convincing the Mother Country that abandonment of the Treaties of 1815 was not necessarily a synonym of revolution.

The opinion expressed on Foster by such an accurate scholar as Nello Rosselli²⁰ contributes arguments to this thesis: the English representative «favoured Piedmont: he did not seek to hide its wrongs ... tending rather to mitigate these». This sympathy earned him the role of the most popular foreign diplomat in Turin. No other country «professed to being, like Piedmont, the ancient and stable ally of England»²¹ and even Solaro, no Anglophile, admitted that «ancient memories bind us in a certain gratitude towards that Power»²².

The majority of the Piedmontese élite also expressed similar sentiments of friendship.

On 9 July 1836, Cesare San Martino d'Agliè, Minister in London for many years, wrote to Count Solaro:

«Quant à nos vrais amis, c'est-à-dire les amis lointains, il n'y a aucun doute que l'Angleterre doit être mise au premier rang. Les services qu'Elle a rendus à la Maison de Savoie dans des

¹⁷ C. Lovera Di Castiglione e I. Rinieri, 1831. The bibliography is very broad. For the sake of brevity, I would refer to E. Genta (Ternavasio), 1999, 323 ss.

¹⁸ N. Rosselli, 1954, 527.

¹⁹ H. Nicolson, 1967, 145 ss.

²⁰ Ivi, 142.

²¹ N. Rosselli, 1954, 607. R. Romeo, 485 ss.

²² Ivi, 541.

temps plus éloignés sont connus de tout le monde, et pour ce qui regarde une époque plus récente personne ne peut mieux en parler que moi qui ai été témoins depuis trente six ans de l'intérêt cordiale et constant que ce gouvernement n'a cessé de prendre à notre égard²³».

Agliè was so enthusiastic that Solaro, rather annoyed, wrote to the envoy in Paris, Paolo Francesco de Sales: «Je suis fâché que le Comte d'Agliè se soit jeté dans les bras de Lord Palmerston» and sustained his idea that England, all things considered, was not without a certain jealousy towards the Kingdom of Sardinia for commercial reasons.

On this point, confirming the independence of thought of Sardinian diplomats, Sales (who was to be replaced in 1836 by A. Brignole Sale) responded to Solaro with almost irreverent frankness:

«Comment voulez-vous, M.le Comte, que l'Angleterre puisse être jalouse de notre commerces?...Je vous engagerai fort à ne négliger aucun moyen pour rétablir nos relations avec l'Angleterre, comme elles l'étaient encore il y a peu de temps. C'est-là un service essentiel que vous devez rendre au Roi, et qu'il faut même rendre promptement et complètement...²⁴».

Therefore, all things considered, there were various causes of attrition that Foster, within the scope of his powers, endeavoured to smooth.

It seems that in 1837 Agliè, concerned about «the coldness, or even worse» of Anglo-Sardinian relations, made the mistake of revealing Palmerston's words to the King, that is to say that as long as Solaro remained Minister, London would not have restored warm relations. This blunder caused the English Minister to retreat, formally declaring: «The English Government is not in the habit of attempting to interfere in the decisions of foreign rulers or States in selecting their public officials. That of sustaining the independence of existing states is a fundamental principle of English policy».

However, these were «passing clouds», wrote to Solaro count Pollone, who replaced Agliè in London (severely and unjustly recalled to Turin), disturbances that only for a moment had «overshadowed the excellent harmony between two such old, intimate friends as England and Sardinia»²⁵.

The thorny Spanish question having been resolved, Solaro instructed Pollone to stress to Palmerston that «relationships between the Court of Sardinia and the Cabinet of St. James are as they have always been for centuries»²⁶.

The situation at the end of the troubled third decade of the century was such that Pollone was able to write to Turin in 1840:

²³ E. Genta (Ternavasio), 2010, 153.

²⁴ N. Rosselli, 1954, 552. Rosselli studied Anglo-Savoyard relations «without altering these with ideological aureolas»: thus, W. Maturi, 1954, XV.

²⁵ N. Rosselli, 1954, 631.

²⁶ F. Lemmi, 1928, 257.

«We are in the most enviable position with regard England ...Here, we enjoy an excellent reputation in all respects: the morality of our nation, its civil progress is acclaimed. The order that reigns everywhere in our country, our revenues, our finances, the appearance and behaviour of our army ...Our alliance is highly appreciated and, of the Powers of second order, we are, without fear of contradiction, that which, in the eyes of the English, is considered the most important at the current time»²⁷.

Having reached pensionable age, Foster was recalled in September of the same year and was succeeded by Ralph Abercromby.

If Foster could claim very solid relations in the environments of the British *upper crust*, as his mother was the daughter of the 4th Count of Bristol and, in second marriage, wife of the 5th Duke of Devonshire, the new resident Minister in Turin could claim equally high standing: he was son-in-law of Lord Minto and brother-in-law of Lord Russell, real authorities in defining the guidelines of English foreign policy.

The return of the Tories in 1841, not particularly appreciated by Pollone who had hoped that the Melbourne-Palmerston ministry would remain in power, did not impair relations with Piedmont with which mainly commercial questions were discussed.

Political and religious strife in Switzerland in 1845 cast another «cloud» on the relationship between the two countries but direct relations between Charles Albert and Abercromby were reinforced to such an extent that, in 1847, Anglo-Sardinian friendship could be considered fully consolidated. Abercromby, an astute diplomat, took great pains to learn more about the socio-economic reality of his host country and always kept the Foreign Office fully informed of the status of Piedmont.

In an official report to Palmerston in 1847, he formulated the hypothesis (which subsequently proved unfounded) of the possibility, in the not so distant future, of a «struggle of classes» in the Kingdom of Sardinia, certainly not implying with this term a revolution of the Fourth State but rather a conflict between the conservative nobility and progressist bourgeoisie²⁸.

Lord Minto's mission to Italy, defined by Azeglio²⁹ as «quelque chose de tellement au dehors des habitudes du Gouvernement anglais, et je pourrais ajouter des usages internationaux», played a major role in furthering closer relations. Minto was cordially received by Charles Albert and it is interesting to note that, three days after his audience, the King requested Solaro's resignation.

Leaving aside, due to the necessary brevity of this text, other particular aspects, it must be said that England, when asked by Piedmont to use its good offices in the negotiations with Austria after the defeat of Novara, opposed a thinly veiled rebuke of Palmerston³⁰, recalling that his country had strongly dissuaded the Kingdom of Sardinia

²⁷ Ivi, 200.

²⁸ N. Rosselli, 1954, 741-742.

²⁹ R. Romeo, 1977, 82.

³⁰ N. Bianchi, 1884, 257.

from entering a war. For his part, Minto wrote to Azeglio on 30 May 1849, guaranteeing him «tout l'appui possible à votre gouvernement d'ordre...Je ne suis pas sur que l'Angleterre soit tout à fait exempte de reproche pour avoir quitté l'attitude imposante qui aurait pu la mettre à meme d'écarter les plus funestes conséquences de ces fautes»³¹. In the end, the envoy to Paris, Count Gallina, obtained merely «moral support» and, therefore, the new Prime Minister Massimo d'Azeglio, with great perspicacity, considered the slackening of Anglo-Sardinian bonds to be very serious, persuading him to actively seek a rapprochement with Great Britain.

Massimo's nephew, Emanuele, Minister in London, sought repeatedly to convince the English Cabinet, in analysing the Italian question, to abandon or at least retrench the usual British practice of *wait and see*. The work of Minister Azeglio aimed to dislodge that «languid and immovable» attitude³² that had, for some years, characterised the Foreign Office's behaviour towards the impatient Kingdom of Sardinia. It was, in fact, the policy adopted by Azeglio, accused at times of being a fanciful dilettante and even a *pelandrun* (=lazy) – as Massimo himself repeated with his usual self-mocking tones- that succeeded in constructing a solid launching-pad for Cavour to develop his fruitful relations with London³³.

When Abercromby was recalled to London, Azeglio, who had entertained confidential relations with him, did everything possible to ensure that the envoy would be replaced as English Minister to Turin by a diplomat who would continue the policy of friendship with the Kingdom of Sardinia, not hesitating to write to his nephew, Minister to London³⁴: «Faites tout ce qui pourra dépendre de vous pour que le choix de Lord Palmerston tombe sur un homme avec qui nous puissions continuer et cimenter les relations si bienveillantes que nous avons entretenues jusqu'à présent avec le gouvernement anglais».

The new envoy, James Hudson, arrived in Turin from Genoa on 12 February 1852, had an audience with the King on February 15 and met Azeglio the day after. Azeglio was immediately enthusiastic and declared to his nephew Emanuele: «I am enchanté with Hudson with whom I share many similarities of character, to the point that he, too, was an artist»³⁵. All things considered, the Piedmontese diplomats considered Hudson an easier proposition than Abercromby³⁶.

However, various difficult situations were soon to put the friendly spirit of the British Minister resident in Turin to the test. With regard to the question of Menton and

³¹ Palmerston, sometimes, gave «lessons in international law and international savoir-vivre to the impatient (even if justly impatient) Subalpine State»; see F. Curato, 1956, XXXI.

³² N. Bianchi, 1884, 11.

³³ N. Bianchi, 1870, VII, 125.

³⁴ N. Bianchi, 1869, VI, 338.

³⁵ M. d'Azeglio, 2010, 82.

³⁶ Ivi, 95. Alessandro Jocteau, one of Azeglio collaborators, stressed on one occasion that «with Abercromby there would have been a certain embarrassment but not with Hudson» (29 July 1852), ivi, 404.

Roquebrune³⁷, belonging to the Prince of Monaco but of which he was despoiled, the Kingdom of Sardinia was objectively in a situation of great difficulty that Azeglio tried to solve by appointing Giacinto Collegno to negotiate even the purchase of the entire Principality, amongst others vassal of the Head of the House of Savoy: a design that obviously failed and on which the English looked unfavourably. We will not investigate here the complex terms of the question – between feudal law and international law – but merely note that, faced with the English attitude of safeguarding existing order on the basis of traditional public law that cannot be modified except through the instrument of the treaty, Azeglio intervened with a certain vehemence, organizing a well-founded memorial stressing, in his usual diplomatic tones, the incoherence of the British Government that had demonstrated a completely different aperture in Spain, France and Belgium³⁸.

Hudson, anticipating what was to become his usual profile in subsequent years and after adopting an initially critical attitude towards the Piedmontese Minister, decided to support him with discretion (Sir James was at the start of his mission and a certain caution was essential).

Later, the English proposal was essential for the intervention of Piedmont in the Crimean war: Hudson energetically supported the alliance so much so that, according to Bianchi³⁹, he was a prime mover in involving the Kingdom of Sardinia.

Lord Clarendon wrote to him in 1855 asking him to report that the Anglo-Sardinian agreement was popular in England and that Piedmont was much admired: «Any measure that tends to bind the two countries even closer is welcomed here (in London) with a sentiment bordering on enthusiasm»⁴⁰. After the Congress of Paris where Piedmont was supported by Great Britain and when the Italian cause was solemnly declared of European interest, Cavour went to London where, however, he realised that the idea of obtaining real military aid from England in a war of nationality was unrealistic⁴¹.

Various points, as will be seen below, must be considered when evaluating Hudson's work in Turin:

- he had an innate natural ability to arouse local sympathies, also of politicians of different parties although preferring those of Cavour's party (unlike many English people, Hudson was always bitterly critical of Mazzini).
- His open support of the programme of the Liberal leaders of Piedmont led him to illustrate this in the best way possible to the Foreign Office which, he knew, still cultivated sympathies for Austria that he tried patiently to undermine. He was well informed of the traditional *modus agendi* of English politics, «not bound by any previous

³⁷ See A. Lupano, 2013, 313 ss.

³⁸ N. Bianchi, 1870, VII, 107.

³⁹ F. Curato, 1956, LXXXI.

⁴⁰ N. Bianchi, 1870, VII, 185.

⁴¹ N. Bianchi, 1870, VII, 281.

commitments in order to choose and operate on the basis of facts that have occurred or will occur»⁴².

- Compatibly with his role and possibilities, Hudson fought energetically and repeatedly against the cold, if not hostile attitude, of many British political environments especially amongst the conservatives.

- The image that Hudson wished and succeeded in conveying to the diffident, prudent British political leaders was that of a Kingdom of Sardinia with firmly-consolidated institutional and constitutional orders, well governed by a secular monarchy, a loyal friend, a prosperous country on the road towards further major political, economic and social reforms, neither revolutionary nor instigator but, diplomatically, absolutely correct and respectable.

At this point, reference could be made to many examples of his way of «selling» this image: in January 1854, he wrote to Lord Clarendon commenting on the recent political elections in Piedmont as follows:

«As far as the Republicans elected by Liguria are concerned, a clear distinction must be made between a Genoese Republican and a democrat with Mazzinian ideas. The Genoese Republican deputy is a man of solid Italian municipalist spirit, convinced that all other interests are subordinate to those of Genoa. He votes against the Government for a sense of duty but this does not mean that, because he declares he is a Republican, he necessarily sustains Mazzini's ideas⁴³».

This interpretation, anything but unfounded, was intended in particular to convey the image of a conservative, traditionalist Kingdom of Sardinia, in the best «English» meaning of the term, also as regards those deputies who, at a superficial reading, could be considered «red» and subversive.

- Hudson's favourable influence also proved to be important from another point of view: the British diplomatic legation in Turin became a meeting point for Italian liberals (as confirmed by the *Diario* of Giuseppe Massari who noted the infinite lunches offered by Sir James).

- Other diplomatic environments in Turin harboured more often than not unfavourable feelings towards the Piedmontese Government, leaving open a dangerous gap for the conservative opposition which also spread to various aristocratic salons.

«Only Sir James Hudson, a serious, serene figure of an English gentleman is with the King and with Italy, while, even at the French Legation, except for the principal, the staff are against the Italian sympathies of their Sire»: this opinion, expressed by the very well informed Baroness Olimpia Savio⁴⁴ clearly reveals that Hudson's position with regard to

⁴² N. Bianchi, 1870, VII, 95.

⁴³ F. Curato (ed.), 1956, II, 5.

⁴⁴ R. Ricci, 1911, II, 37.

his opponent colleagues was not easy. However, he always maintained extremely correct relations with these, further confirming his professional seriousness and reliability.

We will now consider, albeit briefly, Sir James's activities in the critical years 1858-1860 which saw the rapid enlargement of the Kingdom of Sardinia, well on the way to becoming the Kingdom of Italy.

These were decisive years in which British diplomatic action, although not always taking a friendly view of Italian ambitions, was even more forceful although lacking in constant linearity, without interruptions. It was this alternation of ups and downs that kept Cavour on tenterhooks. 1858 was a decisive year that marked the conclusion of the (secret) treaty with the France of Napoleon III⁴⁵ that Cavour was induced to conclude as unable to rely merely on English moral support. In August, Massari noted in his *Diario*⁴⁶:

«England's attitude is decidedly hostile...Count Cavour deplored the short-sightedness of the English Government in considering the Italian question. He quite rightly reflected that, continuing along these lines, England would lose any influence in Italy ...However, during the Crimean War and the 1856 Congress, English diplomats and statesmen continued to praise Piedmont and express sympathy for the Italian cause».

However, despite the coldness of the Cabinet, in Turin Hudson was considered «a man who views everything through the prism of Piedmontese politics»⁴⁷: a true friend in fact.

At this point, a very delicate question must be considered: Hudson's *credibility* as regards his own Government.

In the diplomatic environment, a representative who lives for a long period in a foreign country often tends (obviously, if affinities exist) to favour that country to such an extent as to ignore or minimise its defects, even committing what is a capital sin for diplomats, *betrayal*. «They may even identify themselves to such an extent with the principle according to which the function of an Ambassador is to forge "good relations" with a foreign Government that they confuse the goal with the means and see "good relations" not as part of their functions but as the sole purpose of their activity ...the temptation to tell their own Government what it would like to hear, rather than what it should know»⁴⁸.

Was Sir James guilty of this sin? Was Hudson perhaps guilty of betrayal, in the meaning described above, or at least of excessive partisanship towards Piedmontese policy?

Considering Lord Russel's insinuations in 1860, discussed below, it can be said that Foreign Office environments certainly nourished a certain suspicion. Hudson's sympathies

⁴⁵ P. Casana, 2010, 84.

⁴⁶ G. Massari, 1931, 1.

⁴⁷ Ivi, 15.

⁴⁸ H. Nicolson, 1967, 132.

were well known in the restricted club of diplomats in Turin and, a shrewd diplomat, he was fully aware that he should not overstep the mark beyond which his figure would be neither credible nor reliable. His heart, it can be said, beat for Italy but this must not imply any risk or damage to his country; similarly, international public law must not be subverted in a chaotic manner but patiently «adjusted» to new political emergencies. It was feared that, in view of his overly friendly attitude, he would be retained in London where he had been summoned. At last, he returned to Turin where he was long awaited on 26 November 1858: «Every day, morning and evening, the carriage was sent to search for him at station of the Susa railway line but so far he has not arrived», Massari noted with some apprehension in the Autumn⁴⁹. On December 21, Cavour wrote to Emanuele d’Azeglio that Hudson had been sent back to Turin «malgré les griefs qu’on avait contre lui, parce qu’on a pensé que c’était l’homme le plus en état de pénétrer nos desseins et de lire au fond de nos pensées. Aussi, je compte être avec lui plus amical que jamais»⁵⁰.

But Hudson was «disgruntled». It was said that Lord Malmesbury had offered him another post or an extremely generous pension that he had refused in order to return to Turin⁵¹. However, apart from this, another delicate question facing Sir James was the London Cabinet’s poor esteem of the Marquis Emanuele d’Azeglio, official representative of the Kingdom of Sardinia at the Court of St James. Hudson immediately took up the question with Cavour who objected: «It’s not easy to dislodge Azeglio: he is Massimo’s nephew, his removal would make a bad impression internally»; at this point, Hudson did not insist, also realising that, otherwise, he would have created further problems for Cavour⁵².

It is known that diplomatic relations are constructed in many ways, not only in *boudoirs* or *inter pocula* but also through official visits and concurrent distribution of decorations and awards to foreign dignitaries. Planning the visit of the Prince of Wales to Italy, Cavour made no secret of the fact that he considered it absolutely essential for him. «If he does not pass through Turin – he wrote – this would be evident proof of aversion towards us»⁵³. When the visit was confirmed, Hudson expressed the hope that Cavour would write «a witty letter to be presented to the Queen»; Cavour therefore drew up a «beautiful» missive in French⁵⁴ declaring amongst others that «l’Angleterre est la plus ancienne et plus fidèle alliée du Piémont», thus repeating that stereotype that, as can be seen, in the world of diplomacy so closely tied to tradition, never failed to have a certain effect.

The fact that the situation continued to be fluid and that the attitude of the British Minister caused Cavour many sleepless nights is also demonstrated by a significant letter

⁴⁹ G. Massari, 1931, 101.

⁵⁰ C. d’Azeglio, 1996, 1646, II.

⁵¹ G. Massari, 1931, 104.

⁵² Ivi, 122.

⁵³ Ivi, 100. See Cavour’s letter to Hudson on 5 January 1859 (C. Cavour, 2000, XVI, I, 27).

⁵⁴ G. Massari, 1931, 122.

sent by Cavour to Costantino Nigra on 9 January 1859 that, in addition to the well-known shrewdness of judgement of the Sardinian Prime Minister, also reveals his disillusion regarding the possible «friendship» between statesmen:

«A' propos d'Anglais, vous apprendrez avec plaisir que Hudson depuis quelques jours a changé complètement de langage. Il a cessé de faire le panégyrique de l'Archiduc et il se déclare tout à fait en faveur de la guerre avec l'Autriche. Est-ce qu'il aurait reçu de nouvelles instructions? Ou bien a-t-il adopté ce moyen pour mieux découvrir le terrain? L'attitude prise par la presse anglaise me ferait pencher pour la première hypothèse⁵⁵».

However, shortly afterwards, confirming the instability of the moment, after King Victor Emanuel's speech from the throne, the Foreign Office sent Hudson a dispatch informing him of the displeasure of the British Government in having perceived in the speech a first step towards inevitably unleashing a war. Lord Malmesbury – wrote Emanuele d'Azeglio – had been «offusqué des paroles que le Roi Victor Emanuel avait prononcées, et par lesquelles il reconnaissait qu'un *cri de douleur* lui parvenait du reste de l'Italie»⁵⁶. As reported by Massari, Cavour replied directly to Malmesbury with a letter «full of salt and pepper», sustaining that the speech, far from being an *imprudent act*, had calmed and not excited the souls of the Peninsula.

Cavour, annoyed, confided to Massari⁵⁷: «I will let myself be rebuked but if I wished to be caustic, I could say to Sir James that I hope that England's threats are as effective as its promises».

Therefore, Cavour's dissatisfaction with London's policy is a recurring leitmotif: friend of Piedmont but overly prudent; not so hostile to Austria and extremely jealous of France. Hudson was to warn Massari⁵⁸: «Take care; Napoleon III will involve you and then abandon you».

Clearly, the «Italophile» Hudson was forced to do his job and each sally against imperial France was perfectly consonant with the logics of the Foreign Office. However, we know from a long series of letters and testimonials that personal relations between Sir James and Camillo Cavour were, generally speaking, far from formal and, in keeping with their reciprocal positions, reached a level of true confidential friendliness based on esteem of shared values and mutual intelligence.

Cavour was convinced that «with the English, more than others, there is more to gain saying things frankly and as they are»⁵⁹: in an only apparently joking tone, he repeated several times to Sir James that war would be made on Austria «even if this could cause to make war on England ...I am resigned to seeing Genoa bombarded by the English ...».

⁵⁵ C. Cavour, 2000, XVI, I, 50.

⁵⁶ Ivi, 75.

⁵⁷ G. Massari, 1931, 161.

⁵⁸ Ivi, 164f.

⁵⁹ Ivi, 196.

This was essentially a boutade pronounced perhaps during «tea at the perfidious Albion»⁶⁰ served by the hospitable gentleman at the British Legation in Turin. On some occasions, Cavour overstepped the mark, adopting a not always prudent and conventionally diplomatic language. During one of the many lunches organized by the courteous Hudson, also attended by General Fox and Massari, Cavour spoke so vehemently as to considerably shock his English fellow guests. Referring to a rapprochement between Piedmont and Austria, desired by England, he expressed himself as follows:

«Dès cette époque je fus forcé d'acquiescer la conviction qu'il ne fallait plus compter sur l'appui de l'Angleterre...au point où sont les choses une alliance étrangère est une nécessité. Aurais-je pu m'attacher à l'alliance anglaise? Du moment que l'Angleterre penche du côté de l'Autriche, le choix n'était plus possible: il s'agit d'une nécessité, voilà pourquoi je me suis appuyé sur l'alliance française..le dilemme d'aujourd'hui: ou M. de Cavour ou Mazzini...l'Angleterre ne veut pas de M. de Cavour, elle aura Mazzini!⁶¹».

In March 1859, Lord Malmesbury reserved «his most violent invectives for Piedmont». The note he had transmitted in February to Hudson had been written in a style that Cavour had defined as «hargneux et parfois insolent»⁶².

In 1859, shortly before the outbreak of the Second War of Independence, relations with London became extremely strained. Malmesbury's attitude became openly critical of Cavour's policy, considered to be imprudently belligerent at a time when, as effectively expressed to Massari by Sackville-West, a young chargé d'affaires in Turin in the absence of Hudson⁶³ who also sympathised with Piedmontese aspirations, England is «moving heaven and earth to preserve peace».

This certainly marked one of the most convulsive moments of Cavour's entire career. Faced with a precise English request for disarmament, the Russian proposal of a Conference of the Great Powers on the Italian question having emerged in March and at which Cavour refused to participate in a subordinate position, he decided to prepare a *memorandum* and gain time. Hudson, the staunch supporter, was recalled to England to receive instructions from Malmesbury who considered him «more Italian than the Italian themselves»⁶⁴; Cavour, seeking support, sent Massimo d'Azeglio to London to meet Palmerston, Russell, Gladstone, Shaftesbury and Malmesbury. When Cavour was about to submit to disarmament, Austria, no longer content with what had been agreed between

⁶⁰ Ivi, 203.

⁶¹ Ivi, 210.

⁶² R. Romeo, 1984, 495. C. Cavour, 2000, XVI, I, 178: Emanuele d'Azeglio is instructed to make only remonstrances but to make these!

⁶³ V. Sackville-West, 1958, XV: reference is made to Lionel, subsequently 2nd Lord Sackville (1827+1908).

⁶⁴ R. Romeo, 1984, 515. See Cavour's letter of 23 January 1859 to Emanuele d'Azeglio: «L'alliance intime contractée avec la France doit nous aliéner l'Angleterre...». (C. Cavour, 2000, XVI, I, 95).

the Chancelleries, with a real *coup de theatre*, sent an *ultimatum* to the Kingdom of Sardinia demanding compliance within few days.

Austria's imprudent manoeuvre (much discussed by historians, some of whom insist on its complete untimeliness while others stress the particular internal reasons that forced the Austrian Empire to «show its muscles» in order to preserve its credibility) deeply irritated England which, with a radical change of position, protested «in the strongest manner», decidedly supporting Cavour's policy.

«The *sommation* of Austria – wrote Massimo d'Azeglio to Cavour – at a moment in which, with our conduct, we were becoming the favourites of England, is one of those strokes of luck that occur once in a hundred years»⁶⁵.

Hudson reported to Massari that «on arriving in London, he had found everyone very indignant with Piedmont». Once again, Sir James did everything possible to mitigate these hostile sentiments, speaking favourably of Piedmont with the Queen and reminding her of its role in the war against Russia. However, on a visit to Yorkshire, he was recalled after a few days by telegraph to London where he found a completely different atmosphere and «great exasperation against the Austrians»⁶⁶.

To use a very English metaphor, Austria had been given sufficient rope to hang itself...

At this point, Malmesbury, temporarily converted, recommended only one thing to Hudson who was returning to Turin: «Stick to Cavour, stick to Cavour!»⁶⁷, convinced that, at this juncture, it was more useful for England «to stick» – to support and control him – to His Sardinian Majesty's Prime Minister.

By now, Hudson also entertained excellent relations with Azeglio⁶⁸ and also with King Victor Emanuel, furthered by the good offices of his aide-de-camp, General Paolo Solaroli; these contacts contributed to highlighting Hudson's very special role as a real participant in Risorgimental design.

Relations improved even further with the new Whig Minister. Emanuele d'Azeglio wrote to Cavour on 4 July 1859⁶⁹: «The language of the English Government can be summed up as follows: we have Italian interests at heart and will take them into greater account provided that the Italians provide us with the means, with sagacious and temperate measures, to meet their desires».

Hudson's role in the decisive year 1860 can be highlighted more effectively examining the correspondence with Lord Russell, British Foreign Secretary from the

⁶⁵ R. Romeo, 1984, 538. In the Autumn of 1859, Azeglio had written an interesting essay to sustain the right of self-determination of Central Italy (See A. Cernigliaro, 2009; G. S. Pene Vidari, 2010, 105 ss.).

⁶⁶ G. Massari, 1931, 310.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ «The intimacy that reigns today between Massimo d'Azeglio and Hudson is very strange: until a short while ago, they did not like each other. M. attributed his loss of the Ministry in 1852 to H. and H. mockingly called him the Duke of Vicenza» (Ivi, 336).

⁶⁹ N. Bianchi, 1872, VIII, 129 ss.

previous Summer, in particular their respective positions on the thorny problem of the cession of Nice and Savoy to France by the Kingdom of Sardinia.

The extremely critical attitude of the British Cabinet was based on the conviction that Cavour was subservient to Napoleon III, had dealt deceitfully with his friend England and, after loudly asserting that «he cannot bear foreigners in Italy...he himself has given up Italian towns to French dominion»⁷⁰.

Sir James, promptly denying rumours that Cavour was seeking to ingratiate himself even further with France, ceding Genoa or Sardinia, defended him on the point of the cession of Nice and Savoy, championing the (debatable) theses of the Sardinian Minister that these lands were not part of Italy; strangely enough, he also informed Russell of the personal drama that Cavour was experiencing at that time: he – wrote Hudson – «had lost flesh and color and spoke in a thick voice...He told...that after his death the cession of Savoy and Nice would be found graven on his heart»⁷¹.

Russell retorted: «I believe Cavour is still the best Minister for Italy, tho' he has sadly shaken my confidence in him». The London cabinet went so far as to ask the Sardinian Government for a formal commitment not to attack Austria or the Kingdom of the Two Sicilies and not to cede other territories to France. The English *Note* indicated the *balance of power* as a still valid permanent criterion of European assessment.

The skirmish continued with Cavour's assurance that he would comply with English demands with an official speech to the Chamber (as effectively occurred on 26 May); but Russell continued to be wary, obsessed by a probable cession of Genoa and, I would say, a general suspicion of wide-scale Italian machiavellism.

With the exemplary aplomb of a good diplomatic, Hudson replied calmly on 31 May to his Minister⁷², taking care not to adduce arguments reflecting his well-known friendly sentiment for the Piedmontese: «It is a question of faith, to a certain extent, for my part I believe him and my belief is based not upon Cavour but upon Cavour's necessities and upon the opinions of his supporters. You set out from a point of departure which I cannot accept. You speak of Cavour as though he were a Dictator». In a constitutional country such as Piedmont, the Parliament was essential.

The Subalpine Parliament could not accept other cessions; in any case, the cessions concerned territories that could be considered not or not very Italian, as Nice was Francophile for commercial reasons while Savoy was «as reactionary as Ireland or the Vatican». The Italians had no intention of changing an Austrian master for a French one: believing otherwise meant not understanding either the Piedmontese or the Italians and this, explained Hudson to Russell with almost irreverence frankness, «I cannot do, and I do not conceive how you arrive at it either».

⁷⁰ G. Giarrizzo, 1962, 86.

⁷¹ Ivi, 90.

⁷² Ivi, 125.

Another new, unexpected and extremely thorny problem arose with the expedition of Garibaldi and the Thousand.

Also on this occasion, Hudson clearly favours complete English support of Piedmont: if London does not support Turin, Paris will. Once again, the tone of his message to Russell was extremely sincere, almost brutal: «Possibly you have already come to a decision but if you have not, believe me, that you have not much time to lose, else France will shut you out and give you much trouble»⁷³.

No Sardinian Ambassador to London could have expressed Italian interests more forcefully than the British Minister to Turin!

Hudson regularly reported Russell's fears and objections to Cavour so much so that it can be said that he provided Cavour with the best rebuttals!

In a letter dated 23 July 1860⁷⁴, Russell, half serious and half facetious (but more serious than facetious) admonished his envoy as follows:

«You should be very careful to keep the interests of Great Britain always in sight and not be led too far by your Italian sympathies».

However, as a good diplomat and with British *humour*, he concluded: «But Evviva l'Italia nevertheless!».

Hudson, finding it difficult to swallow the thinly rebuke regarding his possible partisanship, even betrayal, such as to make him imprudently forget the real interests of the Mother Country, took up this point on several occasions, not without a certain resentment and arguing in favour of annexation as less prejudicial to British than the anarchy of Sicily and Naples, and the discontent of North Italy.

On 31 July Hudson reacts and explodes and, without mincing his words, expresses not only his state of mind but also his political-diplomatic line, justifying this with various arguments:

- Italian Unity is perfectly consonant with English interests that do not want a non-independent country.

- Considering the point already reached (Garibaldi was by now well advanced), the only solution is annexation to Piedmont, otherwise the Mazzinians and anarchy will take advantage of the situation.

- Liberal England cannot ignore that the Bourbon Two Sicilies have delayed promulgation of a Constitution after deceiving their subjects on ten occasions and with the intention of doing so an eleventh time.

- France will not receive further territorial advantages from Piedmont that will in any case achieve Unity, thereby constructing a strong independent State.

In conclusion, «If your hint to me about "British interests" had not been accompanied by the declaration of "Viva l'Italia", I should have conceived that I had been guilty of some crime, or – worse still – some blunder with regard to them. But I can declare,

⁷³ Ivi, 126.

⁷⁴ Ivi, 149.

conscientiously, that I have studied to the best of my ability this Italian question under the light of “British interests”, and am led irresistibly to the conclusion that the Unity of Italy is not unfavourable to those interests...It is not then my “sympathies” with Italy, but my sympathy for British interests which lead me in the face of existing difficulties to advocate, as the least prejudicial of these various issues, the Unity of Italy»⁷⁵.

Russell did not respond directly to this outburst, probably to let matters calm down, merely reaffirming his fear of possible (we are in August) conflicts in Umbria and in Veneto with a risk of deterioration of the situation, also professing to be *a sincere friend* of Hudson.

Lord Russell was to fully express his Whiggist spirit on the issue of the plebiscites : «Universal suffrage is no favorite of mine and I should be afraid that a few sweating madonnas and canting friars might pervert that mode of voting into a machinery for restoring Francis the 2nd of pious memory»⁷⁶.

On 19 October 1860, Sir James replied: «I have told Cavour your dislike of universal suffrage: He said he disliked it as much as you do, but it is his only weapon against France which is doing all she can to trip up Italy’s heels»; however, he also added, Cavour is not afraid of weeping madonnas or friars or San Gennaro; he merely seeks English moral support and everything will end in the best way possible⁷⁷. Hudson expressed the conviction that the new Italy would acknowledge its debt to Great Britain.

With a final diplomatic move, Cavour asked London to send «a British representative» to Naples on the occasion of Victor Emanuel’s entry to the city. Hudson was favourable, considering that «it will make Italy ours in point of moral influence».

After clearing up various other issues, generally with the aim of overcoming English doubts regarding the new European public law inaugurated by the tumultuous Italian question with the plebiscites and annexations⁷⁸, and with the London Cabinet convinced that the «Italian Revolution» had been conducted with «singular temper and forbearance», so that the venerated forms of constitutional monarchy had been associated «with the name of a prince who represents an ancient and glorious

⁷⁵ Ivi, 157.

⁷⁶ Ivi, 190.

⁷⁷ Ivi, 208.

⁷⁸ A long dispatch (No.195) of Lord Russell to Hudson on 27 October 1860 sums up the British position on the Italian events, the invasion of the Papal States and of the Two Sicilies, as follows (see ivi, 218 ss.): «That eminent jurist Vattel, when discussing the lawfulness of the assistance given by the United Provinces to the Prince of Orange when he invaded England, and overturned the throne of James the Second, says: «...When a people from good reasons take up arms against an oppressor, it is but an act of justice and generosity to assist brave men in the defence of their liberties...»; therefore, Her Majesty’s Government «cannot pretend to blame the King of Sardinia for assisting them. What wonder then that in 1860 the Neapolitan mistrustful and resentful should throw off the Bourbons as in 1688 England had thrown off the Stuarts?». As it is known, the fulcrum of Cavour’s policy vis-à-vis the great European Powers insisted constantly on the role of guaranteeing order (despite everything!), that the Kingdom of Sardinia intended to continue to maintain (E. Genta (Ternavasio), 2012, 193 ss.

dynasty»⁷⁹, all Sir James had to do was communicate to Cavour Her Majesty's Government's dispatch with which England not only concurred with the diplomatic criticisms of Austria, Russia, Prussia and France but, on the contrary, «rejoiced at the gratifying prospect of a people building up the edifice of their liberties and consolidating the work of their independence».

When Cavour read the text, – Hudson reports⁸⁰ – he shouted, rubbed his hands, jumped up, sat down again; then he began to think and when he looked up, tears were standing in his eyes. Behind your dispatch, Hudson wrote to Russell, he saw the Italy of his dreams, the Italy of his hopes, the Italy of his policy.

Light and shade, therefore, in the acclaimed Anglo-Piedmontese friendship as is inevitable in any situation rich in nuances. The typically English prudent, empiricist, «experimental» casuistic attitude, averse to apriorisms and generalisations, had on several occasions, as we have seen, disappointed and annoyed the Piedmontese Government which had hoped to obtain much more. This attitude, viewed in the context of the European political scenario of the Mid-nineteenth century that, as mentioned, was in the throes of an in-depth metamorphosis as regards legal aspects, can be considered as neither obtuse nor hostile, permitting formulation of a generally positive judgement.

While it is true that diplomatic action is not and cannot be the offshoot of a merely personal relationship between the Government and its envoy, whereby it is not correct to emphasize the latter's work, I consider that, on the basis of existing documentation, it can be asserted that the fragile and rapid construction of the Unification of Italy found in the capability of discernment of British Ministers resident in Turin, and in particular in Sir James Hudson, effective personal support that was undeniably favourable and produced concrete results that, on some occasions, proved to be decisive.

BIBLIOGRAPHY

ARRETT Mark, 2014, *The Congress of Vienna and its Legacy. War and Great Power Diplomacy after Napoleon*. I.B. Taurus, London-New York.

BAXTER Stephen B., 1966, *William III*. Longmans, London.

BIANCHI Nicomede, 1869, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia dall'anno 1814 all'anno 1861*, VI (1848-1850). Unione tipografico-editrice, Torino.

⁷⁹ G. Giarrizzo, 1962, 219.

⁸⁰ Ivi, 224.

BIANCHI Nicomede, 1870, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia dall'anno 1814 all'anno 1861, VII (1851-1858)*. Unione tipografico-editrice, Torino.

BIANCHI Nicomede, 1872, *Storia documentata della diplomazia europea in Italia dall'anno 1814 all'anno 1861, VIII (1859-1861)*. Unione tipografico-editrice, Torino.

BIANCHI Nicomede, 1884, *La politica di Massimo d'Azeglio dal 1848 al 1859*. Roux & Favale, Torino.

BLACK Jeremy, 1983, *The Development of Anglo-Sardinian Relations in the first Half of the Eighteenth Century*. In «Studi Piemontesi», XII.

BLACK Jeremy, 2000, *A System of Ambition? British Foreign Policy 1660-1793*. Stroud.

BLACK Jeremy, 2001, *British Diplomats and Diplomacy 1688-1800*. University of Exeter Press, Exeter.

CASANA Paola, 2010, «La prima fase dell'unificazione italiana: trattati e trattative diplomatiche». In G. S. Pene Vidari (ed.), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*. Giappichelli, Torino, 81-104.

CAVOUR Camillo, 2000, *Epistolario*, C. Pischedda- R. Roccia (eds.). Olschki, Florence.

CERNIGLIARO Aurelio, 2009, *Le radici. Rileggendo «La politica e il diritto cristiano» di Massimo d'Azeglio*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

CHURCHILL Winston S., 1973, *Marlborough*. Mondadori, Milano.

CURATO Federico, 1956, «Introduzione». In F. Curato (ed.), *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna ed il Regno di Sardegna dal 1852 al 1856. Il carteggio diplomatico di Sir James Hudson*, Torino.

CURATO Federico, 1956, *Le relazioni diplomatiche tra la Gran Bretagna ed il Regno di Sardegna dal 1852 al 1856. Il carteggio diplomatico di Sir James Hudson*, Torino.

D'AZEGLIO Carlo, 1996, *Lettere al figlio (1829-1862)*, D. Maldini Chiarito (ed.), II, Rome.

D'AZEGLIO Massimo, 2010, *Epistolario (1819-1866)*, G. Virlogeux (ed.). Centro Studi Piemontesi, Torino.

GENTA TERNAVASIO Enrico, 1999, «Clemente Solaro della Margarita: l'ultimo aristocratico al potere». In F. Gianazzo di Pamparato (ed.), *Storia di famiglie e castelli*. Centro Studi Piemontesi, Torino, 323-330.

GENTA TERNAVASIO Enrico, 2004, *Principi e regole internazionali tra forza e costume. Le relazioni anglo-sabaude nella prima metà del Settecento*. Jovene, Napoli.

GENTA TERNAVASIO Enrico, 2007, *Cenni sull'attività politica e diplomatica tra Sei e Settecento*. In *Torino 1706*. Centro Studi Piemontesi, Torino.

GENTA TERNAVASIO Enrico, 2010, «La diplomazia europea e l'unificazione italiana tra 1859 e 1860». In G. S. Pene Vidari (ed.), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*. Giappichelli, Torino.

GENTA TERNAVASIO Enrico, 2012 *Il conservatorismo rivoluzionario della seconda metà del 1860*. In E. Genta Ternavasio, *Dalla Restaurazione al Risorgimento. Diritto, diplomazia, personaggi*. Giappichelli, Torino, 193-209.

GENTZ Friedrich von, 1806, *Fragments upon the Present State of the Political Balance of Europe*. Peltier, London.

GIARRIZZO Giuseppe, 1962, *Le relazioni diplomatiche fra la Gran Bretagna e il Regno di Sardegna*. Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma.

GIARRIZZO Giuseppe, 1980, «Il pensiero inglese nell'età degli Stuart e della Rivoluzione». In L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*. IV. Utet, Torino, 165-277.

HILL Christopher, 1976, *Le origini intellettuali della Rivoluzione inglese* (It. translation by A. Ca' Rossa). Il Mulino, Bologna 1976.

HORN David Bayne, 1961, *The British Diplomatic Service. 1689-1789*. Clarendon Press, Oxford.

HORN David Bayne, 1967, *Great Britain and Europe in the Eighteenth Century*. Clarendon Press Oxford.

KENYON John Philipps, 1977, *Revolution Principles: The Politics of Party (1689-1720)*. Cambridge University Press, Cambridge.

LANGFORD Paul, 1976, *The Eighteenth Century 1688-1815. Modern British Foreign Policy*. Adam & Charles Black, London.

LEMMI Francesco, 1928, *La politica estera di Carlo Alberto nei suoi primi anni di regno*. Le Monnier, Firenze.

LOVERA DI CASTIGLIONE Carlo e RINIERI Ilario, 1831, *Clemente Solaro della Margarita*, Torino.

LUPANO Alberto, 2013, *L'affaire de Menton et Roquebrune*. In M. Ortolani e B. Berthier (eds.), *Consentement des populations, plébiscites et changements de souveraineté*. Serre, Nice.

MASSARI Giuseppe, 1931, *Diario 1858-60 sull'azione politica di Cavour*. Bologna.

MATURI Walter, 1954, «Introduzione». In N. Rosselli, *Inghilterra e il Regno di Sardegna dal 1815 al 1847*. Einaudi, Torino.

MONGIANO Elisa, 2010, *Le regole del voto popolare nei plebisciti italiani del 1860*. In G. S. Pene Vidari (ed.), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*. Giappichelli, Torino, 185-202.

NADA Narciso, 1964-72, *Le relazioni diplomatiche fra l'Austria e il Regno di Sardegna*. Istituto Storico per l'Età Moderna e Contemporanea, Roma.

NADA Narciso, 1980, *Dallo Stato assoluto allo Stato costituzionale. Storia del Regno di Carlo Alberto dal 1831 al 1848*. Istituto per la storia del Risorgimento italiano, Torino.

NICOLSON Harold, 1967, *Storia della Diplomazia* (It. translation of the Oxford 1963 edition by R. Avogadro). Dall'Oglio, Milano 1967.

PENE VIDARI Gian Savino, 2010 *Accordi diplomatici e consenso popolare. I plebisciti del marzo 1850*. In G. S. Pene Vidari (ed.), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*. Giappichelli, Torino, 171 ss.

PENE VIDARI Gian Savino, 2010, «La «Brochure» parigina di Massimo d'Azeglio a difesa dell'unificazione italiana (1859)». In G. S. Pene Vidari (ed.), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*. Giappichelli, Torino, 105-129.

PENNINI Andrea, 2015, «Con la massima diligentia possibile». *Diplomazia e politica estera sabauda nel primo Seicento*. Carocci, Roma.

RICCI Raffaello, 1911, *Memorie della Baronessa Olimpia Savio*. Fratelli Treves, Milano.

ROMEO Rosario, 1977, *Cavour e il suo tempo (1810-1842)*. Laterza, Bari.

ROMEO Rosario, 1984, *Cavour e il suo tempo (1854-1861)*. Laterza, Bari.

ROSSELLI Nello, 1954, *Inghilterra e il Regno di Sardegna dal 1815 al 1847*. Einaudi, Torino.

SACKVILLE-WEST Vita, 1958, *Knole and the Sackvilles*. Benn, London.

SOFFIETTI Isidoro, 2010, *Cittadinanza e nazionalità nella disciplina sabauda di metà Ottocento*. In G. S. Pene Vidari (ed.), *Verso l'Unità italiana. Contributi storico-giuridici*. Giappichelli, Torino, 47-56.

SPRETI Vittorio, 1931, *Enciclopedia storico-nobiliare italiana*, IV. Milano.

STORRS Christopher, 2001, «Savoyard Diplomacy in the Eighteenth Century (1684-1798)». In D. Frigo (ed.) *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, 210-253.

VENTURI Franco, 1956, *Il Piemonte dei primi decenni del Settecento nelle relazioni dei diplomatici inglesi*. In «Bollettino storico-bibliografico subalpino», LIV, 227-271.

IMMANENZA E TRASCENDENZA NELLA TEORIA DELLA LEGALITÀ*

SALVATORE AMATO**

Abstract: the analogy between God and State is constantly present in the juridical thought. The analogy helps us reflect on the role of legality and on the meaning of social union. Schmitt is absolutely convinced that the true categories in discussion are transcendence and immanency. Kelsen convinced himself otherwise. In the background we can see the influence of Kierkegaard and Freud. Kierkegaard with the idea that human identity is founded on radical choices between good and evil. Freud with the idea that the morality is an illusion created by humanity itself. However different these views may be, they analyze the problem of the legality in terms of we may call the essence of a fundamental constraint on the juridical decision-making process.

Keywords: transcendence – immanence – act on behalf of – presumption of innocence.

Of Justice-as if Justice could be any thing, but same
ample law, expounded by natural judges and saviors,
As if it might be this thing or that thing, according to
decisions.
(W. Whitman, *Thought in Leaves of Grass*, 1891-2)

1. La legalità come vincolo

Lo sviluppo del diritto, ci fa notare Perelman, presuppone la conciliazione dell'inconciliabile, la sintesi degli opposti. «Questo sforzo per risolvere delle incompatibilità è in uso a tutti i livelli dell'attività giuridica»¹. Il legislatore, il giudice e il singolo interprete si trovano, ciascuno a suo modo, a produrre incoerenze, dando però

* Il saggio riproduce con ampie revisioni il IV Capitolo di S. Amato, 2002, *Coazione, coesistenza, compassione*. Giappichelli, Torino.

** Salvatore Amato, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università di Catania. Email: samato@lex.unict.it

¹ Ch. Perelman, 1966, 436.

per scontata la coerenza del tutto. A questa capacità del sistema giuridico di restare (o di apparire?) coerente nell'incoerenza noi diamo il nome di legalità. La legalità è il valore (la normalità) che sta dietro una struttura variabile (i rapporti tra regole). È un principio: l'esistenza di un ordine, l'esistenza di un senso nel confuso insieme di leggi, sentenze, comportamenti. È un fatto: l'esistenza di un rapporto tra norma e norma, tra norma e comportamento. Potremmo parlare di una sorta di «effetto specchio» tanto necessario quanto apparentemente impossibile. Ogni atto giuridico dovrebbe essere il riflesso di un atto precedente dal quale deriva e al quale rimanda. Tuttavia, questi legami di conformità, che la legalità dovrebbe garantire, sono osservabili empiricamente (la costituzione rimanda alla legge, la legge alla sentenza... e così via), ma appaiono difficilmente giustificabili teoricamente. La regola precede la regola cronologicamente, nel senso che ogni regola presuppone l'esistenza di un'altra regola e poi di un'altra e così all'infinito, ma c'è qualcosa che giustifichi questo continuo rincorrersi? Oltre la cronologia, c'è l'ontologia? C'è un'essenza a cui questo rimando reciproco conduce?

Queste domande diventano ancora più cruciali alla luce del diritto moderno che, in quanto diritto posto, assume la mutabilità e variabilità a modello della propria dimensione strutturale. Come osserva Luhmann, «il diritto vale positivamente solo quando la decidibilità e quindi la mutabilità diventa permanente attualità e può essere sopportata come tale»². Se tutto è difforme, se tutto cambia non esiste la legalità, non esiste alcuna plausibile connessione tra le norme. La natura, Dio, la ragione... costituivano, nei modelli giusnaturalistici, una valvola di sfogo con cui rendere tollerabile la mutabilità del diritto attraverso la convinzione di una immutabilità delle premesse³.

Non possiamo ignorare che nel pensiero greco, e in particolare in Platone e Aristotele, l'espressione che più si avvicina al nostro concetto di legalità, *nóimos*, ha un connotato meramente descrittivo che assume connotati positivi solo quando giunge a garantire una visione e un sentimento comune (*omonoia*, *omodoxia*). Nell'esperienza giuridica romana non troviamo neppure un termine immediatamente corrispondente a *nóimos*. *Legalitas* è un'espressione del linguaggio medievale. Tuttavia, proprio il lento definirsi di una scienza del diritto, con le sue suddivisioni e le sue concettualizzazioni, rende ancora più indispensabile rinvenire un elemento unificante che tenga assieme le tante frammentazioni di una prassi sempre più complessa e articolata. Nel *De legibus*, forse il primo trattato di filosofia del diritto scritto da un giurista, Cicerone afferma che il senso dell'esperienza giuridica non si può certo trovare nei libercoli sugli stillicidi e sui diritti annessi ai muri o nelle formule di contratti e di sentenze⁴, ma in quella sintesi di *summa auctoritas et scientia* che è riposta in «universi iuris ac legum». La legalità è

² N. Luhmann, 1990, 116.

³ «La *teoria giusnaturalistica* consiglia... un corso *deflattivo*. Poiché ammette fondamenti normativi naturali e quindi autoevidenti... In quanto a ciò il *positivismo giuridico* opta piuttosto per un corso *inflattivo*. Tipicamente esso ammette più diritto di quanto sia coperto da consenso...» Ivi, 381-2.

⁴ «Ut libellos conficiam de stillicidiorum ac de parietum iure? An ut stipulationum et iudiciorum formulas conponam?» (I, 4, 14).

universo, il verso unico a cui il diritto deve riuscire a ricondurre le esigenze umane. Se è possibile questo *universo*, tra la contraddittorietà di libercoli e formule⁵, si può aspirare a quell'universalità di valori e sentimenti, cara a Cicerone e alla filosofia stoica.

Eliminando ogni fondamento meta-giuridico o meta-legale come presupposto dei processi normativi, il diritto moderno pone la legge e solo la legge al centro dell'esperienza giuridica, ma poi non riesce a definire una via teorica con cui garantire uno stabile legame con la legge. La legge vincola, ma nulla vincola alla legge. La legalità dovrebbe esprimere un'immutabilità di principio, nonostante la mutabilità di fatto delle norme. Dovrebbe essere un momento di chiusura assoluto e non problematizzabile: tanto necessario concettualmente quanto inesistente empiricamente. E infatti il concetto di legalità si allarga in quello di legittimità, tende a ricomprendere il problema della giustificazione del potere di emanare norme, della giustificazione dell'autorità e, di riflesso, della soggezione all'autorità. Abbiamo un ampliamento o una contrapposizione di concetti? La legalità presuppone la legittimità, ma la legittimità non è deducibile dalla legalità se prestiamo fede all'osservazione di Böckenförde secondo cui «lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire»⁶. I giuristi oggi si trovano avviluppati in questa contraddizione che non sanno risolvere, ma che non riescono neppure a mettere da parte: avvertono l'evidente crisi del principio di legalità e intanto sanno di non poter rinunciare a pensare in termini di «legalità»⁷. Un disagio che si riflette involontariamente anche nell'uso linguistico ormai costante di circonlocuzioni del tipo «quale che sia», «in qualche misura», per indicare il legame, necessario ma indecifrabile, tra il giudice (e, più in generale, il giurista) e la legge.

Sotto questo punto di vista, non possiamo fare a meno di porre la domanda: la legalità, il *sovrappiù* che pretendiamo di scorgere oltre la singola norma, è un mito? I miti, nel senso classico dell'espressione, hanno sempre il compito di fondare un'esperienza umana a partire da una frattura, dalla rottura di un equilibrio. Il mito, come rivela già la sua radice etimologica (narrazione, favola), racconta quello che la ragione non riesce ad analizzare, ma non può neppure escludere o confutare. È necessario dare per presupposti questi racconti; è inutile pretendere di ricondurli entro un quadro definito di premesse e spiegazioni. I miti sono sempre al plurale, sempre infiniti racconti diversi del medesimo evento. Non è importante, infatti, la coerenza del racconto, ma la sua carica rivelativa... un po' come la poesia che non ci colpisce per la rigidità della trama, ma per la bellezza dei singoli versi. Il mito costituisce, dunque, il «pregiudizio» teoretico che rende pensabile tutto ciò che altrimenti sarebbe impensabile, perché sfuggente, equivoco, contraddittorio... Anche se non troviamo Giove o Apollo, possiamo ugualmente denunciarne la «presenza» in tutte quelle «costruzioni che, implicitamente o esplicitamente... ci permettono di collegare tra loro le componenti condizionate e

⁵ Nel *De oratore* Cicerone ribadisce che è compito della filosofia «rem dissolutam divulsamque conglutinaret et ratione quadam constringeret» (I, 42, 189).

⁶ E. W. Böckenförde, 2007, 53.

⁷ S. Fois, 1978, 703.

mutevoli dell'esperienza, riferendole a realtà incondizionate...»⁸. Sotto questo punto di vista non è un caso se una delle analogie cui il pensiero umano ha fatto con maggior insistenza ricorso⁹ sia quella tra pensiero teologico e pensiero giuridico-politico. Il fondamento della politica è lo Stato? Il fondamento del diritto è la legalità? Tuttavia nessuno ha mai visto lo Stato, ma solo singoli atti d'autorità; nessuno ha mai visto la legalità, ma solo singole norme. Eppure tutti si comportano come se l'uno e l'altra esistessero nella stessa misura in cui la maggior parte delle persone crede in Dio, anche se non ne ha mai avuto la percezione materiale. Al di là di un accostamento così banale, nell'incontro tra la legalità come dato essenziale, eppure inverificabile, di pensabilità del diritto e Dio come dato essenziale, eppure sfuggente, di pensabilità del mondo troviamo un processo inibitorio e una carica rivelativa, che meritano una particolare attenzione.

Abbiamo un processo inibitorio in tutte quelle forme di negativismo e di nichilismo che avvertono il problema della legalità come presenza di un vincolo, ma intanto pretendono di dimostrare che questo vincolo non ha alcuna essenza. È un espediente mentale che inibisce la proposizione di ulteriori problemi. Vincola proprio perché non vincola ad alcuna precisa visione dell'uomo o della società. Sotto questo punto di vista mi sembrano particolarmente indicative tre prospettive: una legalità senza legittimità (Kelsen), una legittimità senza legalità (Schmitt) e, infine, una legalità senza senso (Legendre).

La scelta non è casuale né sul piano della storia delle idee del nostro secolo né su quello strettamente teoretico¹⁰. Sul piano della storia delle idee, il ruolo della teologia nella costruzione degli schemi giuridici e, in particolare, della relazione tra Stato e diritto rappresenta uno dei tanti punti di polemica tra Kelsen e Schmitt. Riproporre le grandi linee di queste visioni alternative serve, in fondo, a «ripassare» alcuni dei punti centrali della sempre aperta questione della «giuridicità» del politico e della «politicalità» del giuridico. Sul piano teoretico, il richiamo teologico finisce per spingere l'argomentazione fino ai suoi dati estremi, mettendo in discussione il fondamento stesso dell'esperienza giuridica: possiamo pensare il diritto e lo Stato senza affrontare il problema del ruolo di Dio nel mondo e, quindi, il problema dell'origine di ogni pensiero e di ogni vincolo? Schmitt è profondamente consapevole che le vere categorie in discussione sono quelle di trascendenza e metafisica. Kelsen è profondamente convinto che proprio di queste categorie dobbiamo liberarci. Nello sfondo intravediamo Kierkegaard e Freud. Kierkegaard con l'idea che l'uomo trovi nella tensione delle scelte più profonde, le radici di un'esistenza che non sarà mai integralmente ed esclusivamente sua. Freud con l'idea che l'uomo trovi solo in sé stesso, nelle turbe nascoste del proprio intimo, le ragioni della propria condizione. Un'alternativa che riflette l'irruzione nel secolo scorso (e ancora nel nostro?) delle masse al centro dell'orizzonte politico. Una massa che si costituisce

⁸ L. Kolakowski, 1992, 24. Usano il concetto di mito o meglio di deriva mitologica per descrivere certi percorsi della scienza giuridica anche J. Lenoble e F. Ost in 1980.

⁹ N. Rouland, 1992, 382.

¹⁰ Ad esempio, il lavoro di D. Dyzenhaus, 1997.

attraverso l'identificazione con qualcosa che la trascende: la razza, la classe, la nazione. Una massa che si costituisce attraverso le proprie suggestioni: il «Super io» come rappresentante del politico nella teoria dell'inconscio e dello psichico nella teoria politica¹¹.

In Schmitt, la teoria della legalità riproduce lo sfondo metafisico del conflitto tra bene e male della teodicea che, attraverso il marchio di Caino, si manifesta nell'alternativa politica radicale tra amico e nemico. In Kelsen, la teoria della legalità esprime, attraverso l'indecifrabilità della «norma fondamentale», un ordinamento che si auto-genera e auto-produce senza offrire una ragione all'essere *del proprio dover essere*. Schmitt non ha dubbi nel porre l'eccezionalità della presa di posizione radicale sul senso dell'esistenza a fondamento delle articolazioni giuridiche. Kelsen è incerto nello spiegare da cosa deriva un ordinamento giuridico: l'inizio dell'ordine delle norme non è mai così «puro» da essere solo uno schema logico o così «impuro» da essere solo un atto di volontà, allo stesso modo in cui conoscenza e volontà sembrano confondersi in Dio e la teologia oscilla tra l'una e l'altra visione, tra un Dio «pensiero del pensiero» e un Dio «volontà della volontà».

La terza prospettiva che qui propongo si affida, invece, all'analisi di uno studio *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état e du droit* di Pierre Legendre¹² che riguarda più la psicologia e la storia delle istituzioni che la teoria del diritto. Tuttavia, mi sembra riesca a rendere molto bene il paradosso dell'insensato come senso della legalità verso cui ci sospingono sia il funzionalismo sia il realismo giuridico. Nella ritualità delle procedure (funzionalismo) e nella fatalistica fiducia nella conformità del comportamento dei giudici (realismo) non troviamo né il bisogno logico di un Dio (Kelsen) né il bisogno politico di trascendenza (Schmitt), ma l'esigenza psicologica di attribuire a ogni comportamento sociale dei referenti costanti che rendano comunicabile l'incomunicabile, affidabile l'inaffidabile.

Per quanto siano tra loro diverse, tutte queste prospettive affrontano il problema della legalità nei termini dell'essenza di un vincolo. Ci mostrano che la domanda su cosa vincola le norme tra loro, non è separabile da quella ulteriore su cosa vincola l'uno al tutto (Dio), il pensiero all'esigenza del pensare (Dio), l'uomo all'uomo. Ci mettono, insomma, di fronte a quella carica rivelativa implicita nel problema *dell'oltre, del sovrappiù*¹³. Non lo risolvono, lo registrano: Dio è presente nel ragionamento dei giuristi; l'esigenza di un vincolo è presente nel ragionamento dei giuristi. Anzi ci dicono ancora di più: Dio è presente e non può non essere presente. Avremmo, quindi, una premessa necessaria e inspiegabile, tanto difficile da definire compiutamente quanto impossibile da accantonare definitivamente. Io vorrei provare a riflettere proprio su questo apparente paradosso, per dimostrare come attraverso le riflessioni di Kelsen, Schmitt e Legendre, sia

¹¹ E. Balibar, 2012, 57.

¹² P. Legendre, 1988.

¹³ Vi è sempre un *oltre* che, come scrive Cotta, impone il passaggio dall'ordine del misurabile o della quantità all'ordine del pensabile o della qualità: 1993, 150.

possibile incominciare a definire alcuni elementi di questo *oltre*, di questa presenza del divino nell'esperienza giuridica: non come suggestione da demistificare, ma come «essenza» di ogni vincolo, condizione di pensabilità del diritto.

Si tratta di un semplice mutamento della prospettiva, un modo per cercare di intravedere quello che, attraverso un diverso approccio, restava magari nell'ombra. Non possiamo non pensare al delizioso aneddoto che ci racconta Ernst Bloch.

«Un altro rabbino, vero cabalista, disse una volta: per instaurare il regno della pace non è necessario distruggere tutto e dare inizio a un mondo completamente nuovo; basta spostare solo un pochino questa tazza o quell'arbusto o questa pietra, e così tutte le cose. Ma questo pochino è così difficile da realizzare e la sua misura è così difficile da trovare che, per quanto riguarda il mondo, gli uomini non ce la fanno ed è necessario che arrivi il messia»¹⁴.

E anche nel nostro caso forse basterebbe discostarsi solo un po' dalle conclusioni di Kelsen, Schmitt e Legendre per trovare uno spunto ulteriore di riflessione. Il problema è solo quello, tanto semplice quanto impossibile, di trovare la corretta misura di questo distacco.

2. Kelsen: la legalità come immanenza

Kelsen è un pensatore così rigorosamente sistematico che è quasi riuscito a cancellare, di una produzione vastissima, le opere minori, gli scritti d'occasione, le riflessioni marginali. Nel tornare e ritornare, con una puntigliosità notarile, sui propri pensieri ha finito per porre un ideale asterisco d'autorevolezza alle intuizioni più rilevanti, riproponendole, se non addirittura riproducendole integralmente nelle opere principali in quel continuo ed instancabile affinamento della dottrina pura del diritto che lega in un'unica trama gli *Hauptprobleme* degli anni giovanili all'*Allgemeine Theorie der Normen* degli ultimi anni di vita.

In un simile contesto non è casuale che egli stesso affermi di aver più volte fatto ricorso a «quell'analogia solo apparentemente paradossale, che ricorre tra il concetto di Dio e il concetto di Stato per una ricerca più profondamente penetrante che persegua le tracce della tecnica concettuale e dell'economia del pensiero»¹⁵. L'asterisco d'autorevolezza, il luogo in cui l'argomento è ampiamente sviluppato in diverse possibili sfaccettature, sta nel saggio *Dio e Stato*, apparso sul vol. 11, 1922-23, della rivista «Logos»¹⁶. La connessione con la dottrina pura sta nell'analogia dei "procedimenti mentali" che esigono di pensare ad una norma fondamentale sul modello dell'idea di un Dio supremo: l'una e l'altro sono «condizioni logico-trascendentali» della conoscenza che

¹⁴ E. Bloch, 1989, 216.

¹⁵ H. Kelsen, 1988b, 24.

¹⁶ Tradotto in italiano nei saggi raccolti da Agostino Carrino: H. Kelsen, 1988a, 139-164.

consentono di «interpretare il senso soggettivo dell'atto costituente e degli atti statuiti conformemente alla costituzione come loro senso oggettivo»¹⁷. Il problema di ogni teoria consiste nello spiegare in che modo tanti singoli atti soggettivi di volontà (la volontà del legislatore, la volontà del giudice, la volontà di chi stipula un contratto) finiscano per diventare quell'entità oggettiva e vincolante che chiamiamo diritto. In che modo quello che io voglio, quello che il giudice vuole, possono diventare un vincolo generale che tutti devono rispettare, che tutti devono volere (un contratto, una sentenza)? Kelsen trova la risposta nella norma fondamentale che chiude dall'interno i processi argomentativi, fondando la validità dei singoli atti giuridici, e tuttavia resta all'esterno, ricavando validità da se stessa. Un atto soggettivo di volontà è diverso da un atto giuridico perché solo quest'ultimo è autorizzato da una norma che è autorizzata da un'altra norma e così via fino alla norma fondamentale. Allo stesso modo,

«un'etica teologica, considerando Dio come la massima autorità creatrice di norme, non può ritenere che qualcun altro abbia ordinato di obbedire agli ordini di Dio. E se si fosse supposto che la norma, secondo cui bisogna ubbidire agli ordini di Dio, fosse statuita da Dio stesso, essa non potrebbe essere il fondamento della validità delle norme poste da Dio, dal momento che essa stessa sarebbe una norma posta da Dio. Anche l'etica teologica come tale non può statuire questa norma, cioè ordinare di ubbidire agli imperativi divini, perché, essendo una conoscenza, non può essere un'autorità che produce diritto»¹⁸.

Questa *intronizzazione* della norma, per usare la felice espressione di Merkl¹⁹, appare, sin dalle prime opere kelseniane, intimamente legata all'alternativa tra conoscenza e autorità. Stava già al centro di *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, l'opera in cui si manifestava per la prima volta la suggestione dell'idea di Dio come momento supremo e non derivato (di conoscenza o di autorità?) con cui spiegare il motivo per cui ogni sistema normativo deve avere un solo centro di «osservazione, valutazione e spiegazione»: una norma originaria (*Ursprungsnorm*)²⁰. Si tratta di una serrata analisi del pensiero teologico tesa a dimostrare come questo abbia alla propria base un dato teoretico ineliminabile: Dio, nel suo essere Dio, non può che essere unico ed esclusivo. Il biblico «Non avrai altro Dio fuori che me» non è un atto di autorità, un comando rivolto all'uomo, ma una raffigurazione intellettuale che si offre alla nostra conoscenza, anzi è la condizione di ogni conoscenza. Che Dio sarebbe mai quello che ha bisogno di ordinare di aver fede solo in lui? Altrimenti? Altrimenti, gli verrebbe contestata la qualità divina? e da chi? Un Dio che ordinasse al mondo di ubbidirgli sarebbe auto-confutatorio, verrebbe egli stesso a mettere in discussione la propria autorità.

¹⁷ H. Kelsen, 1975³, 226-7.

¹⁸ Ivi, p. 228.

¹⁹ A. Merkl, 1987, 79.

²⁰ H. Kelsen, 1922 che io cito nella ristampa del 1962, *Scientia Verlag Aalen*, 92-105. L'analogia tra Dio e Stato è, invece, sviluppata nella parte finale del libro (parte IV, 205 ss.).

Non abbiamo, quindi, una volontà assoluta che si impone alla nostra conoscenza limitata, ma un nostro atto di conoscenza che attinge all'assoluto, nel senso che non ammette logicamente alternative (non avrai altro Dio fuori che me), e solo in quanto tale vincola la nostra volontà. Per fare un esempio banalissimo (e non kelseniano), potremmo affermare che il tempo è la condizione logico-trascendentale di pensabilità dell'orologio nel senso che, se non avessimo l'idea del tempo, non potremmo neppure immaginare uno strumento attraverso il quale misurarlo. Il tempo è la conoscenza minima e fondamentale (*Ursprungsnorm*) dalla quale partire per pensare l'orologio. Ho già affermato che l'esempio forza e banalizza l'impostazione kelseniana²¹. Tuttavia riesce a rendere l'idea di quanto, in questi termini, il principio d'autorità serva poco. Il tempo non impone uno strumento di misura, non ci impone di usare l'orologio, ma usiamo uno strumento di misura in quanto conosciamo l'idea di tempo e in forza di questa conoscenza vogliamo (qui si colloca il momento dell'autorità) costruire infinite cronologie, imporre limiti, fissare scadenze. Non ci sono autorità e volontà, senza conoscenza. *Voglio e ordino, perché so.*

Con un analogo procedimento mentale, l'ordinamento giuridico appare innanzitutto una validità suprema (conoscenza), l'unico possibile centro logico di riferimento, piuttosto che un'esistenza suprema (autorità). Non è la volontà del giudice a determinare la sua autorità, e quindi l'obbligatorietà della sentenza, ma il fatto che io so che questa volontà è autorizzata da una norma che trae fondamento da una serie di ulteriori meccanismi autorizzativi che fanno capo a un momento fondamentale (e fondativo) iniziale. Ha poca importanza che questa norma fondamentale esista o non esista: io non posso distinguere un atto di volontà da un atto di autorità senza presupporre la norma fondamentale. Sul piano fattuale possiamo avere infiniti comandi contraddittori che provengono dalla stessa autorità o da autorità diverse. Sul piano logico è, invece, indispensabile affermare il principio di esclusività perché non posso ubbidire e non ubbidire nello stesso tempo. La condizione di pensabilità dell'insieme delle norme come sistema unitario e coerente riposa, quindi, sulla capacità di riconoscere un solo centro univoco di riferimento. C'è Dio e nient'altro che Dio. C'è la norma fondamentale e nient'altro che la norma fondamentale. L'elaborazione teologica serve a Kelsen per compiere un passo decisivo: trasformare la sovranità da esistenza suprema in validità suprema; da situazione di fatto (Dio c'è) a modello del pensiero (deve esserci Dio). Non sappiamo²² quanto Kelsen sia stato influenzato dalle riflessioni di Freud sui nostri meccanismi inibitori e sul rapporto tra l'istituzione del tabù dell'incesto e l'invenzione della religione. Certo è che Freud sosteneva che fosse di natura illusoria «un altro patrimonio dell'umanità che noi altamente apprezziamo e al quale affidiamo il governo della nostra vita; vale a dire se i presupposti che regolano i nostri ordinamenti statali non

²¹ Su questo problema si veda la raffinata analisi di R. Alexy, 1997, 109 ss.

²² Anche se sono innegabili i reciproci rapporti: F. Lijoi, F. S. Trincia, 2015.

debbano parimenti esser chiamati illusioni e se le relazioni tra i sessi della nostra civiltà non siano turbati da una o da una serie di illusioni erotiche»²³.

Resta, tuttavia, aperto il dubbio se questa incapacità di costruire un'immagine del mondo e di noi stessi senza dover ricorrere a un modello complessivo inglobante non sia il segno del limite intellettuale della nostra conoscenza. Perché mai ricorriamo al concetto di Dio e alla sfera religiosa per capire il mondo? Perché abbiamo bisogno del concetto di sovrano e di Stato per capire il diritto? È una necessità teoretica o un'ideologia sociale? Quale radice psichica, «quale complesso di rappresentazioni viventi nella coscienza dell'umanità», sta alla base dell'identità tra atteggiamento religioso e costruzione politica? In *Dio e Stato* Kelsen non si appaga della constatazione dell'analogia e neppure della facile rilevazione del bisogno di «un tutto sentito come qualcosa di supremo che condiziona e rende possibile la propria esistenza di membro...». Il problema cruciale è capire la «situazione gnoseologica» che sta dietro quell'ansia di totalità, con i suoi correlati di infallibilità, onnipotenza, onnivalenza, su cui si fonda l'ideologia sociale dell'identità tra Dio e Stato. Se strappiamo «la maschera al volto degli attori» troviamo soltanto un meccanismo imperfetto del pensiero. Nel concetto di Dio elaborato dalla teologia si rinvencono, infatti, due funzioni profondamente diverse: Dio è lo scopo e la causa. È tanto il fine supremo del tutto (sommo bene) quanto la causa originaria del tutto. «Egli serve sia alla giustificazione di ogni dovere sia alla spiegazione di ogni essere, la sua volontà è tanto la norma etica quanto la legge naturale»²⁴. Il mondo del *dover essere* (quello che Dio ha voluto) e il mondo dell'*essere* (quello che Dio ha creato) dovrebbero coincidere in un'unità che è logicamente insostenibile. La possibilità (voglio il mondo) non è la necessità (il mondo esiste). La causa non è il fine. Il normativo non è il fattuale. E soprattutto l'essere non può coincidere con il dover essere, nella prospettiva di un non cognitivismo che Kelsen non cita mai esplicitamente in questo saggio, ma di cui subisce l'evidente condizionamento.

Il primitivo non avverte il problema. Risolve questo «scoppio logico» di concetti nell'ingenuità della visione antropomorfa. Volendo capire il mondo, lo personifica in un tutto dotato di senso (il Dio creatore), confondendo lo strumento della conoscenza (l'ipotesi che tutto abbia un senso) con l'oggetto della conoscenza (il senso del tutto: Dio). La stessa ipostatizzazione avviene attraverso il concetto di Stato. Per spiegare l'unità astratta dell'ordinamento giuridico, si crea una persona (lo Stato) «la cui volontà è il contenuto dell'ordinamento giuridico». Ed ecco riprodursi l'assurdo dualismo della teologia. Lo Stato sarebbe un ideale e un fatto; il potere e la personificazione del potere, la validità del dovere e l'effettività dell'essere.

«L'atto psichico della rappresentazione delle norme che formano l'ordinamento statale è un fatto del mondo della realtà naturale ed ha – in quanto causa – i suoi effetti. La forza

²³ S. Freud, 1978, vol. X, 431-485.

²⁴ H. Kelsen, 1988a, 141; 1988b, 25.

motivante ora maggiore ora minore di queste rappresentazioni è sicuramente un “potere” nel senso naturale, solo che questo fatto non può essere mischiato con quell'ordine idealmente normativo che trova considerazione solo come ordinamento dello Stato o ordinamento giuridico²⁵».

Kelsen sviluppa una dettagliata casistica in cui la teologia e la teoria del diritto sembrano seguire i medesimi e «primitivi» percorsi mentali. Come l'idea di *incarnazione* aiuta a spiegare l'assurdo di un Dio, onnipotente e senza vincoli, eppure soggetto alle leggi di natura fino al punto di morire, così la teoria del diritto pubblico escogita la dottrina dell'*auto-obbligazione* dello Stato per giustificare il fatto che il creatore onnipotente del diritto sia, nello stesso tempo, soggetto al diritto fino al punto di essere condannato se compie un atto illecito. La *teodicea* serve a trovare un motivo alla presenza del male in quel sommo bene che è l'ordine divino? La teoria dell'*illecito* dello Stato svolge l'analogo ruolo di spiegare come lo Stato possa compiere atti illegittimi, trasgredire la legge e intanto essere la «legge». Stesso tipo di ragionamento potremmo fare per il rapporto tra l'idea di *miracolo* e quella di diritto pubblico. La teologia concepisce l'uno come deroga imposta dalla volontà divina alle leggi di natura, la dottrina costruisce l'altro come qualcosa di diverso dal diritto privato, pur essendo entrambi atti dello Stato (*Staatsrecht*). Vi sarebbe «più Stato» nel diritto pubblico come vi sarebbe «più Dio» nel miracolo...

Incarnazione, miracolo, teodicea, auto-obbligazione, illecito dello Stato, pubblico e privato, sono il frutto di uno pseudo-problema: il rapporto impossibile tra un sistema e la sua ipostatizzazione. Abbiamo una sostanzializzazione che presenta Dio e lo Stato come essenza e fondamento del mondo e del diritto, mentre sono il mondo e il diritto. Non esiste un soggetto creatore e un oggetto creato. Dio è il mondo e il mondo è Dio; lo Stato è il diritto e il diritto è lo Stato. Ogni preteso dualismo riesce a mascherare la propria evidente assurdità logica e fragilità teorica solo attraverso l'idea di trascendenza. La trascendenza di Dio rispetto al mondo diventa anche la trascendenza dello Stato rispetto al diritto, presentando questa fittizia dualità come quella «peculiare unità» in virtù della quale, per capire la natura, è indispensabile il concetto meta-naturale di Dio e, di riflesso, per capire l'ordinamento giuridico è necessario il concetto meta-giuridico e meta-positivo di Stato.

Secondo Kelsen, la scienza moderna ci ha liberato definitivamente sia dal condizionamento metafisico di un'unità ideale trascendente le singole manifestazioni reali sia dalla conseguente ansia di sostanzializzazione che raffigura il mondo a misura di un'inattingibile essenza *a priori*. «... Dio e Stato esistono solo se e nella misura in cui ci si crede, e vanno in fumo con la loro eccezionale potenza, che ha riempito la storia del mondo, non appena la mente umana si libera di questa credenza»²⁶. Questa liberazione, a livello epistemologico, è avvenuta sostituendo all'idea di sostanza quella di funzione che

²⁵ H. Kelsen, 1988a, 150-151.

²⁶ *Ivi*, 162.

commisura ogni conoscenza ai livelli oggettivi di rilevazione empirica. La domanda, cos'è il mondo, è stata sostituita da quella su come funziona, dall'analisi delle leggi che determinano la struttura di ogni cosa. La scienza moderna ci ha abituato a non cercare più l'essenza dell'universo (Dio), ma leggi attraverso cui si articola. L'universo è l'insieme di queste leggi. Allo stesso modo lo Stato non esiste come essenza, ma è un insieme di norme, l'insieme degli atti attraverso cui funziona. Se possiamo elaborare una scienza della natura senza Dio, anche la scienza del diritto, in quanto *dottrina pura del diritto*, deve distruggere l'abuso della pseudo-idea di Stato. Lo Stato è l'ordinamento giuridico: la dottrina pura del diritto è quindi, senza nulla di paradossale, una teoria dello diritto senza Stato, se non dello «Stato senza Stato».

Kelsen definisce, non so con quanta ironia, questo suo modo di procedere un «anarchismo puramente gnoseologico». In effetti, si tratta di un modello teorico in cui il preteso processo di razionalizzazione delle costruzioni giuridiche coincide integralmente con il radicale rifiuto di qualsiasi fondamento dell'esperienza del diritto, e addirittura dell'esperienza del mondo stesso, che vada oltre i limiti del verificabile empiricamente. Tuttavia Kelsen, se è anarchico, non è un anarchico così «puro» come vorrebbe fosse la sua teoria. Sono stati spesi volumi e volumi per dimostrarci che non riesce a liberarsi di un residuo, costante ed assillante, di *arché*: la norma fondamentale. Abbiamo visto precedentemente che la *Dottrina pura* affronta l'analogia tra Dio e Stato per spiegare i motivi per cui non si può fare a meno di pensare a una norma fondamentale e per chiarire quale esigenza logica nasconda questo trabocchetto concettuale al quale egli non intende, nonostante le continue e costanti critiche, rinunciare. La soluzione è la stessa già formulata nello studio sul concetto sociologico e giuridico di Stato del '22: la norma fondamentale non può essere un atto di volontà, ma deve essere un atto di conoscenza così assoluto ed incondizionato da assumere una forza costitutiva vincolante. E' così e non può essere diversamente... come il numero, come Dio, sembra dirci Kelsen, mentre attribuisce alla norma fondamentale fattezze quasi aristoteliche: pensiero del pensiero²⁷.

Questa prospettiva cambia lentamente, a mano a mano che Kelsen accentua gli aspetti volontaristici del suo pensiero. La *Teoria generale delle norme*, l'opera che lascia incompiuta e a cui dedica gli ultimi anni di vita, è percorsa dal fascino e insieme dal tormento di eliminare ogni residuo logico e contenutistico dalla conoscenza del diritto. La norma fondamentale non svolge più quel ruolo di ipotesi logica di pensabilità teoretica del sistema che le aveva affidato la *Dottrina pura*, ma diventa una finzione necessaria: il collante empirico degli atti di volontà. È il «nesso generativo» che «stabilisce chi debba statuire le norme dell'ordinamento», «statuisce l'atto della statuizione». Il problema della coordinazione sistematica tra le norme si risolve, quindi, nell'individuazione delle gerarchie di sovra- e sotto-ordinazione e il quesito sulla validità dell'ordinamento

²⁷ Sull'analogia tra norma originaria e assiomi matematici: H. Kelsen, 1922, 95. Nella *Dottrina pura*, leggiamo: «...se la norma fondamentale non può essere una norma voluta, ma se è logicamente indispensabile enunciarla nella premessa maggiore di un sillogismo che fondi la validità oggettiva di certe norme, può essere soltanto una norma pensata» (H. Kelsen, 1975³, 228).

giuridico va a parare nell'enigma di chi può autorizzare l'autorizzazione di ogni singola statuizione. Qui Kelsen sfiora le vertigini di una volontà che, per essere così assoluta da non tradire alcun condizionamento contenutistico, è sempre e soltanto relativa a sé stessa: deve volere di volere. Una sorta di «autismo» che non può non rievocare Dio nella sua assoluta autosufficienza come arbitrio assoluto, come volontà che vuole perché vuole: «la validità della norma statuita da Dio “Gli uomini non devono uccidere altri uomini”, come tutte le norme statuite da Dio, trova fondamento nella presupposta validità della norma fondamentale, cioè è conforme alla norma fondamentale presupposta che autorizza Dio a statuire norme»²⁸. Come non è possibile trovare chi autorizza Dio a porre norme così non è possibile trovare chi attribuisce legalità al sistema delle norme. Dunque, non c'è conoscenza senza volontà e autorità. *Conosco perché voglio*.

Non mi viene in mente altro commento che la sofferta constatazione di Horkheimer: «È vano salvare un senso incondizionato senza Dio»²⁹. Il processo di razionalizzazione dell'Illuminismo ha un solo esito coerente il nichilismo. Horkheimer lo constatava con tristezza: senza metafisica e senza ricerca della verità non è possibile né trovare un fondamento plausibile alla conoscenza né dare un senso compiuto e definitivo all'impegno etico. Mi pare che il lento progredire di Kelsen verso gli esiti della *Teoria generale delle norme* sia proprio la manifestazione evidente di una ricerca di senso (la norma fondamentale) che finisce per sfociare nel non senso (la volontà della volontà). E così abbiamo un diritto dello Stato senza Stato e una teoria della legalità senza legittimità.

3. Schmitt: la legalità come trascendenza

Schmitt, nella *Teologia politica*, conduce una decisa polemica contro quegli estremi del riduzionismo metodologico kelseniano che finiscono per costruire tutto il pensiero umano a ricalco delle scienze naturali, ignorando persino qualsiasi differenza tra legge di natura e legge normativa, tra causa e creazione, tra sostanza naturalistica e dottrina politica della titolarità del potere: «crede che la critica di Hume e Kant al concetto di sostanza possono essere trasferite alla dottrina dello Stato, senza scorgere che il concetto di sostanza del pensiero scolastico è cosa diversa da quello del pensiero delle scienze matematiche e naturali»³⁰. La polemica ha per oggetto *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* e si rivolge, quindi, solo al Kelsen classico o addirittura pre-classico ancora molto lontano dagli ultimi esiti volontaristici. Pone tuttavia in luce un aspetto che rimane costante in tutto il pensiero kelseniano: quello di non riuscire ad andare oltre una «sociologia della concettualizzazione» (credo si possa chiamare così) nel

²⁸ H. Kelsen, 1985, 438. Potremmo ricordare per inciso quanto Leibniz avesse orrore proprio di un Dio «volere del volere»: sarebbe un «paradosso inaudito» che «Dio esista perché così ha ordinato» (1951, 256)

²⁹ Su cui ha richiamato recentemente l'attenzione J. Habermas, 1993, 115 ss.

³⁰ C. Schmitt, 1972, 65.

senso che individua astrattamente un certo percorso intellettuale, ad esempio «il legame logico tra teologia e giurisprudenza», e attraverso questo percorso pretende di spiegare qualsiasi schema mentale, ignorando «l'eccezione», la particolarità tipica di ogni costruzione del pensiero umano. Si limita ad osservare l'analogia tra processi di astrazione, metodologie olistiche, tecniche di inferenza senza fare nessuna differenza tra la varietà e complessità dei singoli referenti teoretici. In questo modo tutto appare uguale (il culto di Dio, il culto degli idoli e il culto del sovrano) e tutto affetto dagli stessi vizi logici.

Nel concetto di norma fondamentale avvertiamo l'influenza di Freud? L'influenza dell'idea che i meccanismi inibitori, e quindi l'esigenza della normatività, derivino da noi stessi, da quanto ci portiamo dentro e poi trasformiamo nella normalizzazione di paure e illusioni. Allo stesso modo è possibile scorgere Kierkegaard dietro la centralità dell'eccezione come «forza della vita reale»³¹ nel pensiero di Schmitt. L'eccezione come dato costitutivo della sovranità, come situazione limite da cui trae origine il diritto (*Grundnahme*), dissolve la facile immanenza di una ripetitività che si propone e ripropone continuamente in una normalità senza mistero, per porre il problema della trascendenza in tutta la radicalità delle sue inquietudini.

Schmitt rifiuta la logica della secolarizzazione che si appaga di utilizzare concetti sui cui fondamenti non si interroga, perché inutili o illusori. Come abbiamo visto già negli scritti giovanili, e in particolare in *Gesetz und Urteil* del 1912, critica la pretesa kelseniana di tenere rigidamente separate indagine giuridica e indagine sociologica per elaborare «una teoria del diritto valido, la quale, muovendo dal proposito di prescindere da tutto ciò che non sia deducibile dalla legge, non ha per sua natura nulla a che fare con il metodo che procede dalla prassi»³². Schmitt intende invece assumere integralmente al centro delle sue riflessioni la prassi da cui deriva l'ordine dei rapporti sociali, la *Grundnahme* che sta oltre ogni *Grundnorm*. «Nessuna validità normativa si fa valere da sé; e non esiste neppure -se non si vuole indulgere a metafore o allegorie- alcuna gerarchia delle norme, ma solo una gerarchia di persone e di istanze concrete»³³.

A differenza di quella sociologia della concettualizzazione che induce Kelsen a riflettere sul perché si formano certi concetti e che ruolo svolgono nel processo di teorizzazione, Schmitt intende sviluppare una sorta di «sociologia dei concetti» che si fonda proprio sulla peculiarità di ogni percorso intellettuale, rintracciando prima «la struttura ultima e radicalmente sistematica» dei concetti di teologia e di politica e comparando poi questa struttura concettuale con «la struttura sociale di una determinata epoca»³⁴. Schmitt non analizza idee, ma gli uomini o i fatti che stanno dietro le idee. Se Kelsen domanda quali sono le condizioni di pensabilità di Dio e del diritto, Schmitt domanda quali sono le condizioni di pensabilità del Dio cristiano, o forse meglio cattolico,

³¹ J. Taubes, 1997, 125.

³² C. Schmitt, 2016, 75.

³³ C. Schmitt, 2018, 87.

³⁴ C. Schmitt, 1972, 68.

e del diritto in un certo momento storico. Se l'uno privilegia la prospettiva astratta, cercando di analizzare il modo in cui l'uomo ha sempre pensato, l'altro esaspera i particolari per cogliere in che modo il «moderno» concepisca e non possa non concepire Dio e il diritto a partire dai presupposti culturali che ha alla base. Un particolarismo che, esaminando ogni costruzione nella sua radicalità teoretica e storica, evidenzia l'esistenza di teologia e teologia, di politica e politica, con tutta una serie di legami ed esiti assolutamente inconciliabili tra loro. Il nucleo centrale di queste differenze è rappresentato dalla contrapposizione tra due «metafisiche», tra due visioni del mondo alternative: dominate l'una dalla trascendenza e l'altra dall'immanenza; l'una dal modello dell'architetto e del creatore, l'altra dal modello della macchina che si muove da sé.

La macchina è, a suo avviso, il simbolo del processo di secolarizzazione con cui l'uomo, attraverso la scienza e la tecnica, si è auto-investito del perfezionamento del mondo. Il «moderno» si radica nella sicurezza di un continuo progresso eretto sugli ideali razionalistici dell'oggettività, stabilità, certezza e calcolabilità di qualsiasi legge, tanto naturale quanto umana: «l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente»³⁵. È il mondo della neutralizzazione, della spoliticizzazione e della deresponsabilizzazione in cui il momento fondativo dell'*ordine* dello Stato si risolve nell'insieme impersonale dell'*ordinamento* giuridico e l'immediatezza radicale della *decisione* politica nel complesso anonimo delle *procedure* dell'apparato burocratico. In questo dominio dell'immanenza il deismo di Hegel incontra l'ateismo di Kelsen, lo storicismo dell'uno si trasforma nel funzionalismo dell'altro, assumendo ora l'aspetto «pragmatico-razionale» di una volontà popolare russovianamente sempre giusta ed indiscutibile, ora la veste teorica di un potere costituente kelsenianamente invisibile ed intangibile, ora la condizione di assoggettamento a un mercato già perfetto nei suoi equilibri. In ogni caso oltre la prassi c'è il vuoto, «un funzionalismo e formalismo senza motivazione e senza riferimenti concreti».

L'analisi tra Stato e Chiesa che si sviluppa nei particolari percorsi della *Teologia politica* ha, quindi, un ruolo innanzitutto dirompente, ponendosi come netta alternativa alla dissoluzione, nella modernità, del momento soggettivo e trascendente. La sociologia dei concetti assume sempre più i caratteri di un'analisi dei limiti teoretici di pensabilità della nostra cultura. L'affermazione secondo cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»³⁶ non si limita a rilevare un uso linguistico o una desueta psicologia dell'agire sociale, ma sottolinea un nodo problematico ineludibile: la teologia è la chiave di comprensione della politica e la politica è la chiave di comprensione dell'antropologia. La secolarizzazione non determina,

³⁵ Ivi, 61.

³⁶ *Ibidem*.

quindi, solo la cancellazione del politico, ma la stessa messa in discussione dell'umano. Se Dio scompare dall'orizzonte di comprensione del mondo e la Chiesa si riduce allo svago domenicale «per curare i dolori della libera concorrenza»³⁷, l'uomo perde ogni identità e diventa il meccanismo anonimo di una società di produttori e consumatori, pacificata perché resa indifferente alla domanda di senso che le viene dall'esistenza.

Dio e politica nascono assieme e tramontano assieme. Le istituzioni (lo Stato, la Sovranità o la stessa Legislazione), che in Kelsen sono pure astrazioni concettuali ipostatizzate e personificate, residui logori del bisogno primitivo e irrazionale di totalità, appaiono in Schmitt le specifiche creazioni con cui la politica avvicina il divino all'umano, esprimendo lo sforzo supremo per dare un senso al mondo, per rendere visibile l'invisibile.

Pensiamo al problema della «rappresentanza» politica. Per Kelsen è soltanto una tecnica di assunzione delle decisioni: un insieme di norme attraverso le quali i cittadini attribuiscono ai governanti il potere di assumere decisioni collettive. Per Schmitt è, invece, la rappresentazione, proprio nel senso di raffigurazione, specifica e reale dell'identità di un popolo. «Qualcosa di morto, qualcosa di scadente o privo di valore, qualcosa di basso non può essere rappresentato»³⁸. La rappresentanza è quindi la dimensione esistenziale dell'unità di un popolo, espressa dalla sovranità nelle forme del diritto. L'*ethos* di una comunità spirituale si incontra con il *pathos* dell'autorità: trova in questa la sua «rappresentazione» e la giustifica con la sua presenza. «...nella realtà concreta dell'esistenza politica non governano ordinamenti e insiemi di norme astratte, ma vi sono sempre soltanto uomini o gruppi concreti che dominano su altri uomini o gruppi concreti»³⁹. Solo nella Chiesa troviamo questi concetti in tutta la loro purezza e pienezza. «La Chiesa rappresenta la *civitas humana*, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l'incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella sua realtà storica. Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico»⁴⁰.

Potremmo quasi affermare che la politica appare qui l'attestazione profonda e definitiva di un atto di fede: Dio c'è. Come in Kelsen la dottrina pura del diritto rappresenta l'esemplificazione massima di uno sforzo intellettuale: Dio non c'è o quantomeno non è rilevante nei processi di teorizzazione. È come se Schmitt ci dicesse: «Dio c'è e quindi c'è Cristo e quindi c'è la Chiesa e quindi l'uomo con il problema radicale della decisione tra il bene e il male». Kelsen sembra dirci, invece: «Esiste la Chiesa perché abbiamo bisogno di credere in Cristo. Crediamo in Cristo perché abbiamo bisogno di credere in Dio e crediamo in Dio perché le esigenze sociali ci impongono di distinguere tra

³⁷ C. Schmitt, 1986, 40.

³⁸ C. Schmitt, 1984, 277.

³⁹ C. Schmitt, 1972, 159.

⁴⁰ C. Schmitt, 1986, 47.

il bene e il male». Un altro legame tra Kelsen e Freud? Anche Freud sosteneva che sia stato il tabù a istituire la religione e non la religione a istituire il tabù⁴¹.

Io non vorrei addentrarmi nelle tante possibili letture di Schmitt, ma solo accentuare quegli aspetti del suo pensiero che mi sembrano particolarmente significativi per riprendere e capovolgere le conclusioni a cui era giunto Kelsen. In fondo l'ultimo Kelsen sembra estremamente vicino a Schmitt. Cosa separa la volontà che vuole se stessa della *Teoria generale delle norme* dal decisionismo delle *Categorie del politico*? La dimensione cognitiva. Schmitt afferma quello che Kelsen intende negare; è come se gli domandasse: perché mai Dio dovrebbe autorizzare se stesso a produrre norme, se questo atto non ha un senso e se non è per ricercare questo senso che esiste il mondo? La *Grundnorm* non può, né vuole, rispondere a questa domanda. La *decisione* è, invece, il segno della presenza del divino nell'uomo non solo come atto di libertà, come pura capacità di creare il nuovo e l'inedito rispetto alla causalità indeterminata dell'immanentismo meccanicistico, ma soprattutto come impossibilità di escludere il momento etico: ogni decisione è una presa di posizione sul mondo.

Dio e lo Stato rappresentano, nella loro essenza, questo momento costitutivo in funzione del quale la realtà esiste. «Il concetto di Stato in rapporto al diritto riceve così una posizione del tutto analoga a quella che il concetto di Dio, che sorge dalla necessità di realizzare ciò che è morale nel mondo, assume riguardo all'etica»⁴². Questa idea attraversa le opere giovanili, prima ancora di divenire uno dei temi di fondo della *Teologia politica*. «Il creatore del mondo è nello stesso tempo causa originaria e legislatore, cioè autorità legittimante»⁴³. Se non vi è l'*ordine* non vi può essere l'ordinamento. L'idea di legittimità ha una profonda valenza cognitiva che si giustifica solo in chiave teologica: Dio esiste come autorità suprema e creatrice. A misura di questa conoscenza si costruisce la dimensione dell'autorità terrena nella sovranità. Il problema non è tanto chiarire da chi e come vengono statuite le norme (l'angustia epistemologica da cui Kelsen non riesce a liberarsi) quanto comprendere le implicazioni teoretiche insite nell'idea di statuizione: la sovranità è l'autorità e l'autorità è la verità, quella verità prima che l'immagine di Dio proietta sul mondo attraverso la Chiesa come «presenza della trascendenza»: «un'organizzazione volta a far valere l'invisibile nel visibile deve radicarsi nell'invisibile ed apparire nel visibile»⁴⁴.

La legittimità dà forma giuridica a questa presenza di Dio nel mondo come dato concreto, evidente, ineludibile, che rende impossibile svincolare il potere dalla verità e l'ordinamento giuridico dall'ordine teologico della Rivelazione. In fondo, «anche il diavolo ha la propria legalità»⁴⁵ nel senso che sviluppa comportamenti coerenti con un principio primo fondativo (il rifiuto di Dio), ma ha una legittimità? Quale dimensione veritativa

⁴¹ S. Freud, 1978, vol. VII, 3021.

⁴² C. Schmitt, 2013, 60.

⁴³ C. Schmitt, 1972, 70.

⁴⁴ C. Schmitt, 1986, 78.

⁴⁵ Ivi, 84.

dischiude all'uomo se non quella della propria ostinazione a negare, della propria condanna alla contrapposizione? Una «cattiva caricatura» di Dio «che viene punita dal fatto di avere una propria orribile norma di sviluppo». Il diavolo è condannato all'immanenza, non ha nulla oltre sé stesso da svelarci. Sarei tentato di affermare che sembra quasi ricalcare certi aspetti della norma fondamentale kelseniana: «pura» presenza, volontà chiusa nel proprio volere, essere irrimediabilmente scisso dal dover essere.

Si tratta, è ovvio, di un'iperbole, che però ci aiuta a capire l'orrore che Schmitt ha per una legalità fine a sé stessa, un puro vincolo alla coazione, la «legalità che uccide» della rivoluzione francese. Questa esasperante pretesa di costruire il diritto su un vuoto teoretico, sull'impossibilità di giustificare sé stesso, evidenzia gli involontari risvolti nichilistici a cui il pensiero kelseniano potrebbe giungere. Nello sfiorare il nulla, Kelsen è sempre sorretto dal profondo intento etico di dischiudere all'uomo un mondo senza altro condizionamento che non sia la capacità razionale di costruire il proprio pensiero. E' animato dall'esigenza di portare a compimento il processo di maturazione della libertà, aiutando la fragile democrazia del suo (e del nostro?) tempo a capire che ciascuno di noi è l'artefice del proprio destino, a capire che «lo Stato è opera dell'uomo, fatto dall'uomo e per l'uomo, e che perciò dall'essenza dello Stato non si può ricavare nulla *contro* l'uomo»⁴⁶. Un Dio calato a forza nel mondo e nel diritto finirebbe dunque per aprire le vie a qualsiasi operazione anche la più inumana; finirebbe per scaricare su Dio le nefandezze dell'uomo.

Schmitt è perfettamente consapevole di questo rischio. Non a caso torna più volte sulla valenza etica del *Silete theologi in munere alieno!* di Alberico Gentile. Tuttavia, a suo avviso, una cosa è la pretesa giustificazione teologica della singola azione politica, come nel caso del concetto di guerra giusta, che rifiuta perché gli appare come un'intromissione indebita del teologico e del giuridico nel politico; altro è il richiamo alla teologia come statuto teoretico di comprensione delle istituzioni umane: l'uomo, come gli ha insegnato De Maistre, non può pretendere di trovare da solo la misura dell'orientamento. Una misura relativa, variabile, funzionale, che si aggiusta ora su questo o su quell'equilibrio sul modello della democrazia kelseniana, sarebbe un'ipocrisia. La misura è sempre in rapporto con la capacità di valutare e di decidere, con la capacità quindi di fornire una risposta alla domanda originaria: da che parte sto? Dal peccato originale all'omicidio di Caino, la teologia vincola l'identità umana alla capacità di prendere posizione sul mondo. L'uomo vive l'alternativa tra il bene e il male, entro i propri limiti creaturali, come conflitto esistenziale tra amico e nemico, come spartizione materiale del territorio, come raggruppamento giuridico attorno allo stesso *nomos*... ma quella che resta inconfutabile è la declinazione politica dell'unità. L'unità è teologicamente possibile solo nella dualità, nel conflitto tra opposti, perfettamente esemplificato, nei sofferti e confusi percorsi della *Teologia politica II*, dalla ripresa

⁴⁶ H. Kelsen, 1988a, 163.

dell'enigmatico passo di Gregorio di Nazianzo: «*L'Uno – to Hen – è sempre in rivolta – stasiatson – contro se stesso – pros heauton*»⁴⁷.

Il conflitto finisce quindi per rappresentare una sorta di grande imbuto esistenziale in cui tutto si riversa e sbiadisce. Ogni cosa trae origine dal conflitto, ma dal conflitto non deriva nulla, tranne lo stesso conflitto: siamo sempre fermi alla scelta iniziale tra amico e nemico. La verità si afferma perché c'è l'errore. L'autorità si impone perché c'è il caos. Una continua tensione tra gli opposti in cui quello che emerge come il dato teoretico decisivo è la tensione e non l'ermeneutica. La verità è il conflitto, ma c'è una verità da raggiungere attraverso il conflitto?

La presa di posizione che fonda l'esistenza umana è tanto necessaria quanto indeterminata: chiunque può essere amico e chiunque può essere nemico, purché vi sia un'aggregazione. Un fondamento senza altro fondamento che la propria fatticità⁴⁸. Per questo ho parlato di una legittimità senza legalità. Perché dal vincolo della scelta originaria non possiamo trarre alcun vincolo ulteriore, se non quello di restare fedeli a questa scelta. È come se non potessimo andare oltre la *Grundnorm*, perché creare un vincolo del vincolo sarebbe correre dietro ai parametri formali della legalità, dimenticando l'assolutezza della presa di posizione originaria (*Grundnahme*); perché privilegiare i rapporti di aggregazione significherebbe trascurare il pericolo della disgregazione.

È assai significativo che Schmitt accentui, nelle opere più mature e sofferte, il versante esistenziale della «legittimità» del politico. «Chi posso in generale riconoscere come mio nemico? Evidentemente soltanto colui che mi può mettere in questione. Riconoscendolo come nemico, riconosco ch'egli mi può mettere in questione. E chi può mettermi realmente in questione? Solo io stesso. O mio fratello. Ecco. L'altro è mio fratello. L'altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose. Questa la tensione dialettica che tiene in moto la storia del mondo, e la storia del mondo non è ancora alla fine»⁴⁹. A Schmitt non interessa risolvere il problema se la verità stia dalla parte di Caino o da quella di Abele, ma sottolineare l'impossibilità di separare ontologicamente e definitivamente fratello e nemico. Non a caso, riscopre questa conflittualità latente all'interno stesso dell'animo umano: non solo l'altro, ma già io stesso posso mettermi in questione. Identità umana e conflittualità esistenziale sono così legate che la teologia sconfina nella polemologia, diventa «una stasiologia teologico-politica», secondo la definizione della *Teologia politica II*.

⁴⁷ C. Schmitt, 1992, 95.

⁴⁸ E. Balibar, 2003, 157.

⁴⁹ C. Schmitt, 1987, 91-92.

4. Legendre: la legalità come performativo

In fondo, alla base della tensione teoretica di Schmitt troviamo, come già in Kelsen, solo un bisogno di identità colorito dalla divinità. Nell'ultimo Kelsen l'analogia tra pensiero teologico e pensiero giuridico serve ancora a costruire la metafora della norma fondamentale come illusione che vi sia almeno l'esigenza di una costante teoretica nell'effettualità del potere. In Schmitt la teologia fonda il politico, ma viene a sua volta politicizzata nel senso che il richiamo alla trascendenza come ricerca di un senso e di un orientamento nella costruzione del potere si identifica con l'intrascendibilità della decisione che risolve il conflitto proprio perché lo risolve (*auctoritas*) e non perché lo dirime (*veritas*): una «*decisione per la decisionalità*»⁵⁰. Nella totale irrazionalità di una così drastica *decisione per la decisione* ci rendiamo conto di come Schmitt sembra ricadere in quel nichilismo che intende combattere. Parla di Dio, del Cristianesimo, ma poi finisce per non offrirci altro che un vincolo fine a sé stesso: Dio dà un volto, legittimandolo, all'onnipotenza del potere, di qualsiasi potere, come la *Grundnorm* nasconde, legalizzandolo, il volto del potere, di qualsiasi potere...

Dinanzi a questa conclusione, mi sembra opportuno, come ho già osservato, analizzare un'opera che tende proprio a dimostrare che la legalità è necessaria, ma è senza senso. Si tratta di quella strana mescolanza di Lacan e Foucault, di psicoanalisi che si perde nella semiologia e di semiologia che prepara lo strutturalismo con cui Legendre cerca di dimostrare come vi sia un modulo religioso in ogni istituzione, e in particolare nelle istituzioni giuridiche e politiche, proprio perché hanno innanzitutto lo scopo di *instituere vitam*, sono «vivente parlato» che dà forma e rende comunicabili i dati essenziali dello spazio umano.

Come ho già detto, mi occupo di Legendre, ma penso al realismo, al funzionalismo, al decostruzionismo, a tutte quelle concezioni che considerano il diritto un meccanismo interattivo che assorbe funzioni e che scarica tensioni. Anche il realismo, per quanto varie siano le sue componenti, assimila i concetti giuridici a «meccanismi psicologici» e attribuisce alla morale il ruolo pragmatico o «magico» di difendere i valori socialmente diffusi... perché socialmente diffusi e non perché giusti o buoni. Anche il realismo, in particolare Olivecrona, ricorre spesso all'esempio del Decalogo come modello di un sistema di obbedienza che si sviluppa senza che vi sia un comando specifico e determinato, osservabile empiricamente. Anche Luhmann ricorre frequentemente al paradigma della perfezione divina come esempio del modello di funzionamento di qualsiasi sistema sociale e comunicativo. I sistemi comunicativi hanno il problema di «variare», apparendo invariati, devono cioè assorbire la contingenza, ritornando su sé stessi, eliminano e, intanto, fanno proprio (riflessività) ogni cambiamento. Operano attraverso un paradosso che i nostri processi mentali considerano consueto proprio attraverso l'idea di Dio. È il paradosso della «inseparabile fusione» tra la funzione di dare

⁵⁰ Cfr. V. Hösle, 1990, 71.

istruzioni per la selezione dei dati (riduzione della complessità) e la funzione di ricostruzione del caos indeterminato come invarianza determinabile (mantenimento della differenziazione, complessificazione): Dio è la determinazione dell'indeterminabile.

Che vuol dire? Potremmo provare a capire attraverso un esempio, anche se non è Luhmann a farlo. Le parole, che stanno alla base di ogni sistema comunicativo, contengono istruzioni per selezionare la realtà: dico «cane» e implico in questo enunciato tutta una serie di animali pelosi che hanno certi requisiti. Le parole sono anche istruzioni per ricondurre tutta la realtà a linguaggio: dico «cane» e implico in questo enunciato ogni possibile incrocio tra razze e ogni cane, naturale o artificiale, che esiste o esisterà. Al linguaggio chiediamo proprio di definire senza definire, di aprire la possibilità della conoscenza senza esaurire le possibilità della conoscenza. La fede in Dio ci pone di fronte a un processo analogo, ci apre le porte dell'assoluto senza chiarire mai cosa sia l'assoluto: pone «*la questione dell'accettazione o del rifiuto del mondo, senza poter, per ragioni strutturali, deciderla, bensì differendola sino alla fine*»⁵¹. Allo stesso modo i processi comunicativi (e il diritto è uno di questi) assumono la capacità di determinare la singola comunicazione, lasciando indeterminata la possibilità del comunicare. «Non è affatto necessario che il consenso sui valori sia prestabilito; è il problema della doppia contingenza (cioè l'autoriferimento, vuoto, chiuso, indefinibile) che aspira letteralmente la casualità e rende il sistema sensibile al caso: se non esistesse il consenso sui valori lo si inventerebbe. Il sistema si forma, *etsi non daretur Deus*»⁵².

Derrida compie, invece, il processo inverso, per spiegare il ruolo di Dio, del «messia» nella religione, ricorre al concetto di legalità nel diritto. Ogni ragionamento, ogni pretesa di razionalità, si arresta, nella religione e nel diritto, davanti all'irrisolubilità del paradosso che il fondamento dell'ordine e della legge – la legge della legge, l'istituzione dell'istituzione, l'origine della costituzione – è un evento «performativo» che non può appartenere all'insieme che fonda, inaugura o giustifica. «È la decisione dell'altro nell'indicibile»⁵³. Un «che sia così» che chiude la catena delle domande proprio perché non dice che cosa non dice⁵⁴. In un altro dei pochi scritti che dedica al diritto Derrida ribadisce che «l'operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel *fare la legge*, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminarmente e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire né contraddire o invalidare»⁵⁵.

Legendre analizza proprio il dato che tutte queste visioni danno per scontato: i processi sociali e le istituzioni come modelli senza senso attraverso cui dare un senso a tutto quello che avviene. Nel *Désir politique de Dieu*, la religione presiede a questa

⁵¹ N. Luhmann, 1991, 132.

⁵² N. Luhmann, 1990, 207.

⁵³ J. Derrida, 1995, 20.

⁵⁴ Analoghi sviluppi troviamo ancora in N. Luhmann, 2013, 73.

⁵⁵ J. Derrida, 2003, 62-63.

costituzione del vivente, che è l'archetipo di ogni ulteriore manifestazione di organizzazione sociale, attraverso un duplice processo di «civilizzazione della rappresentazione» e di controllo del cambiamento. L'uomo si caratterizza per due dati elementari, la domanda e il desiderio, costitutivamente dominati, entrambi, dalla dismisura. Ogni domanda sul mondo è un'ansia globale e indifferenziata di sapere che si riflette in un desiderio generico e incondizionato. L'uomo si interroga su tutto e desidera tutto. Il sistema istituzionale serve proprio a far fronte a questa domanda smisurata, circoscrivendo l'assoluto, definendo i giochi del sapere e del volere, mettendo ogni cosa entro un limite, di apprendimento e comunicazione (*l'interdetto*) in cui sia chiaro tanto l'oggetto del desiderabile e la soggettività del desiderante quanto il limite del desiderabile e la responsabilità del desiderante. *L'interdetto* indica tanto il linguaggio con stiamo assieme quanto i divieti che ci tengono assieme. Impone, insomma, ad una premessa una conseguenza, attribuisce al soggetto l'oggetto, definendo la logica del discorso e, nel contempo, definendo gli spazi sociali. Legalità, per i Bizantini, era uguale a *logos*, nel doppio senso di parola o discorso e causalità⁵⁶. Civilizzare la rappresentazione significa organizzare questo «montaggio» di relazioni e rapporti, inscrivendo ogni soggetto entro un ordine politico nel senso aristotelico di «spazio organizzato attorno alla parola». La parola è un «sistema di referenti»; è la possibilità di *referire* qualcosa a qualcuno. Un sistema che istituisce e alimenta il desiderio, assimila e differenzia la sfera del desiderabile. Non si può realizzare un desiderio senza identificarlo; non si può identificarlo senza differenziarlo; ma non si può fare nulla di tutto questo se non si ha una scala globale di referenti. Dio è il primo referente che fonda e condiziona tutti i successivi giochi dell'esistenza. Non possiamo avere sistemi istituzionali che non funzionino «in nome di» (*au nom de*): solo questa «referenza inventata», questa «costruzione del nome di» permette di produrre effetti soggettivi e sociali⁵⁷.

Ecco perché, ad avviso di Legendre, non vi può essere nessuna norma in una società senza che vi sia anche una «religione del potere»; o meglio, senza che si costruiscano tecniche che assumono in sé il sistema della referenza assoluta («in nome di»): lo Stato, ma soprattutto il diritto. È proprio la tecnica giuridica, e in particolare la dogmatica, a consentire il riciclaggio periodico e costante dei modelli di referenza, offrendo la possibilità dell'interpretazione e, allo stesso tempo, della sovversione di questa possibilità nel continuo vai e vieni della dogmatica che, come Dio, crea e distrugge, conferma, completa, contraddice, eppure è sempre uguale a se stessa. La dogmatica starebbe a indicare *ciò che è legale in quanto tale*, rievocando, o meglio mettendo in scena, lo spazio originario e proprio di ogni comunicazione: *l'interdetto* come parola che istituisce il linguaggio e il diritto, esprimendo l'essenza dell'umano (*instituere vitam*).

Da Dio al diritto, dal diritto allo Stato, le manovre della referenza sono un lavoro di *réglage* della rappresentazione, di continuo aggiustamento del tiro ed equilibrio sociale

⁵⁶ P. Legendre, 1988, 145.

⁵⁷ Ivi, 20.

delle misure: un lento e costante processo di umanizzazione in cui l'individualità del desiderio e l'assolutezza della volontà si stemperano nel senso del dovere che la legalità, attraverso l'*interdetto*, «notifica» a ciascuno di noi, mettendoci di fronte all'impossibilità di essere il tutto. Per rappresentare il mio mondo dell'immaginazione, *devo* scoprimi legato ad una referenza che non mi appartiene: il «*chi è chi?*». Avverto di *dover* agire sempre e solo «in nome di», rinunciando all'onnipotenza, alla pretesa di un desiderio assoluto e totalizzante.

Come ci mostra l'uso estremamente particolare dell'espressione dogmatica, Dio in questa ricostruzione non è un dogma nel senso di finzione necessaria (come in Kelsen), ma il dogma. Il dogma del limite che allude continuamente al problema dell'origine. L'inizio dell'identità umana e della società come separazione, frattura, *interdetto*, la scoperta di quel limite invalicabile che determina l'instaurarsi della vita (*instituere vitam*) come necessità della referenza, del riferirsi al «nome di». Ma dietro «il nome di» non c'è un «chi». La domanda radicale sul senso del mondo, «chi è chi?», si perde dietro il «che sia così» della *Grundnorm* o dietro il «che sia così» della *Grundnahme*, confusi entrambi nella performatività dell'*interdetto*.

Invenzione simbolica e necessità politica si legano al diritto quasi in un gioco assurdo attraverso cui la dogmatica genera la parola e la mette in scena, genera la parola e la mette in scena, genera la parola e la mette in scena e così via all'infinito di interpretazione in interpretazione. E tutto perché desideriamo, ma non siamo padroni dell'assolutezza dei nostri desideri. La religione e il diritto sarebbero meccanismi inibenti ed evocativi, allo stesso tempo. Inibenti la totalità ed evocativi dell'assoluto. Con una netta differenza di piani: la totalità esiste nell'immediatezza della volontà e del desiderio, mentre l'assoluto, quale conclusione del processo intellettuale e creativo, esiste solo come invenzione, come strumento inventato per dare «parola al vivente», *instituere vitam*. Inventiamo Dio, scoprendolo nella rimozione del desiderio. Organizziamo la dogmatica giuridica e pensiamo la legalità per lasciare sempre aperto questo processo di invenzione e rimozione attraverso il quale esistiamo e pensiamo. Vale a dire: mettiamo in scena noi stessi. E il diritto non è altro che una di queste messe in scena.

5. L'essenza della legalità

Questa è l'unica conclusione possibile, almeno credo, se vogliamo restare fedeli alle intenzioni di Legendre. Potremmo, però, servircene per rimettere in discussione tutto quello che abbiamo finora osservato, partendo da Kelsen e Schmitt e finendo proprio a Legendre. Come ho detto, basterebbe forse solo spostare la prospettiva di lettura, per cercare di considerare quello che nella teoria appare solo un meccanismo del pensiero come il principio filosofico di lettura del significato esistenziale del diritto. La filosofia della legalità comincia dove la teoria della legalità si ferma. Proprio la metafora di Dio ci

aiuta a compiere questo passaggio se proviamo a concepirla non solo come meccanismo di raccordo dei rapporti tra norme, ma come segno rivelativo della presenza del divino nel diritto.

Sotto questo punto di vista tanto la norma fondamentale, alla luce della teoria dell'ordinamento giuridico, è vuota, sia come premessa intellettuale che come impulso volontaristico, quanto «au nom de» è carico di contenuti, alla luce dei moventi individuali. Quello che in Kelsen è uno schema di autorizzazione diventa così una carica valorativa: il problema del fondamento dell'azione. L'atto assolutamente volontaristico o consapevolmente arbitrario non si esercita in nome di nulla, come mette perfettamente in luce la teoria politica dell'assolutismo attraverso la radicalità dell'*hoc volo sic iubeo*. Invocare il «nome di» significa vincolare la pretesa alla necessità di un sostegno etico, ma anche riconoscere l'esistenza di un ordine più ampio di solidarietà e di tutela. Strappato alla sua singolarità, l'uomo non incontra il divino per caso, come ipostasi o invenzione, ma come la condizione teoretica originaria senza la quale sarebbe impossibile un orizzonte complessivo di giustificazione.

In nome di chi agisce Caino? Legendre e Schmitt, letti assieme, fanno pensare alla singolare esegesi biblica che Neher suggerisce nel *Pozzo dell'esilio*⁵⁸. Caino e Abele affrontano per la prima volta, nella storia dell'umanità, il problema del dialogo orizzontale. Fino ad allora Adamo ed Eva avevano parlato, verticalmente, solo con Dio o attraverso Dio. Con la coppia fraterna, le cose cambiano: abbiamo due esseri soli ed esclusivi, a tal punto separati radicalmente l'uno dall'altro che conoscono esclusivamente la logica del monologo. Ciascuno intende parlare solo in nome proprio. In questa chiave la forma ontologia della comunicazione non può che essere la *concorrenza*, portata fino alle estreme conseguenze del conflitto e della distruzione reciproca. Caino non era più malvagio di Abele e l'assassino avrebbe potuto essere indifferentemente l'uno o l'altro. Il caso ha voluto che il marchio del fratricidio segnasse Caino e riproducesse in Abele il simbolo dell'innocenza. In realtà, la posta in gioco era proprio la parzialità di ciascun essere eretta a sistema della comunicazione: se ciascuno agisce per far valere soltanto la «propria parte» non c'è alternativa, schmittianamente, al conflitto: l'altro, anche mio fratello, proprio mio fratello, è soltanto colui che «mi mette in discussione», il nemico da sottomettere o da uccidere.

Per capovolgere radicalmente questa impossibilità della comunicazione è necessario trovare un elemento di contatto, una mediazione che renda il dialogo non solo possibile, ma necessario. Neher si rifà all'«*emsa*» e pensa alla *Torah*, in conformità alla tradizione ebraica in cui si muove. L'«*emsa*» è la parola, quella misura comune che consente di mettere il *logos* dell'uno in contatto con il *logos* dell'altro. Solo così è possibile il dialogo. Attraverso la fenomenologia del «nome di» Legendre ci suggerisce un percorso analogo. Agendo «in nome di» porto avanti me stesso, le mie rivendicazioni, le mie esigenze, eppure già riconosco la loro insufficienza ed anzi invoco un riconoscimento ulteriore.

⁵⁸ A. Neher, 1990, 127-131.

Nell'esperienza giuridica ciascuno fa valere il proprio diritto, ma non agisce mai in nome proprio. Il «proprio» è tale solo se si trova ad essere conforme a tutta una serie di elementi meta-individuali: la sentenza, la legge, il contratto... o, in sintesi, il principio di legalità. Anche i casi estremi e marginali di autodifesa devono essere legittimi, trovare un avallo che non sia la reazione fine a sé stessa. Il dramma di Caino e Abele ci porta ancora, come già in Schmitt, davanti ad una sorta di religiosità intrinseca ed immediata. Qui, però, il conflitto eretto a mistero teologico e a vincolo ontologico lascia il posto alla necessità dell'«*emsa*», alla pacificazione della parola. L'una e l'altra legano il diritto a quello strano paradosso per cui, pur essendo in gran parte solo un sistema di attuazione delle rivendicazioni individuali, è inconcepibile in chiave di pura autosufficienza individuale.

Potremmo ripercorrere, in questa prospettiva, il parallelo kelseniano tra Dio e norma fondamentale? Io sono autorizzato ad agire da una sentenza (in nome del provvedimento emesso in data... dal...), il giudice è autorizzato ad emettere la sentenza dalla legge (in nome della legge), la legge è autorizzata dalla Costituzione (in nome del popolo italiano): un continuo andare e riandare dalla base al vertice, dalla situazione di fatto alla norma, dalla norma alla legge, dalla legge alla Costituzione, dalla Costituzione ai valori sociali, in cui l'aspetto logico-volontaristico (la chiusura dei rapporti di inferenza) non esclude la valenza etico-esistenziale: l'esigenza della relazionalità. L'interpretazione è sempre un mettere in relazione l'uomo con la parola, le parole tra loro, l'insieme delle parole con la realtà sociale. L'interpretazione non è mai un atto assolutamente individuale e non può neppure mai essere una manifestazione di conflittualità. Interpretando, ciascuno si sottomette al controllo, all'accettazione o al rifiuto dell'altro, di qualsiasi altro. Nell'interpretazione la persona non rinuncia a sé stessa, come fa notare Pareyson⁵⁹, e, anzi, compie lo sforzo più estremo per affermare la propria verità, ma intanto incontra gli oggetti e gli altri, esce fuori di sé e si apre al mondo. Nell'interpretazione troviamo il senso più genuino della filosofia come

«consapevolezza del rapporto ontologico, in cui il nesso con la verità è *totale* e la formulazione che se ne dà è *personale*; il pensiero teologico è l'unico che permette al pensiero filosofico d'essere insieme *filosofia della filosofia*, cioè punto di vista critico, consapevole e giustificato sulla molteplicità delle filosofie, e quindi riconoscimento di personalità, alterità, intersoggettività delle prospettive, e *filosofia*, cioè presa di posizione, ripudio d'una neutralità pseudo scientifica, formulazione personale e responsabile della verità; ed è così che solo nella filosofia è possibile ammettere le altre adottandone una, e quindi aprire veramente le prospettive al dialogo»⁶⁰.

L'interpretazione evidenzia nel sistema di vincoli della legalità, nel reciproco rimando delle norme alle norme, un vincolo etico ulteriore e più profondo: il rifiuto della solitudine, l'impossibilità dell'indifferenza. Ha probabilmente ragione Legendre nel

⁵⁹ L. Pareyson, 1975, 93.

⁶⁰ Ivi, 210

sostenere che la religione è la conquista del mondo attraverso degli interpreti ⁶¹ e nell'individuare nei moduli della dogmatica giuridica scolastica il riflesso politico e istituzionale di questo lavoro ininterrotto di «montaggio» della realtà. Solo che l'interpretazione non è soltanto, come egli vorrebbe, un gioco intellettuale che mescola i tasselli di un *puzzle* infinito per creare l'illusione che vi sia un senso. L'interpretazione mette l'uomo di fronte al problema dell'eccedenza. Se non vi fosse un "di più" che allontana e separa enunciato e significato, disposizione e norma, vita e vissuto, pensiero e pensato, non avremmo interpretazione, ma reazione, *feedback*. Il cigolio di una porta è la conseguenza di un attrito e non l'interpretazione di un disagio proprio perché è integralmente spiegato dai meccanismi di funzionamento: il cardine che non scorre, l'ostruzione che si è creata. I meccanismi di funzionamento del pensiero non esauriscono, invece, il problema dell'uomo. L'uomo non sa mai fino a che punto sia l'artefice dei propri disagi, il costruttore del «di più» che avverte e non sa leggere integralmente, che mette in relazione a sé stesso eppure non riesce a dominare solo con le proprie forze. Dobbiamo sempre interpretare, cercare oltre... oltre che cosa? Ecco che compare la trascendenza come senso ultimo dell'esistenza.

Qui il pensiero va a Schmitt. Dio non è la trascendenza imperscrutabile di una volontà quale che sia. L'onnipotenza divina non significa onnivalenza dei percorsi: un Dio indifferentemente amico e nemico. Dalla vicenda biblica racchiusa nel libro di *Giobbe*, stranamente la filosofia politica, e con essa Schmitt, hanno estrapolato solo il *Leviathan*, il mostro di forza e potenza. Eppure, nel libro di *Giobbe*, c'è proprio l'antitesi della persecuzione e della violenza. Alla fine, Dio interviene a difendere l'uomo anche «contro Dio», ponendo il vincolo etico dell'intollerabilità dell'indifferenza: come Dio, anche l'uomo deve intervenire a difesa di ogni altro uomo⁶². L'egoismo ha strutturalmente un limite oggettivo e su questo limite va ricercata l'idea di giustizia: «ogni senso di umanità poggia su una facoltà della coscienza che non è per nulla ovvia, cioè che non dobbiamo pensarci per quello che siamo, ma che possiamo pensare ogni altro per quello che potremmo essere... il prossimo come quello che per caso non si è»⁶³. Il diritto è tutto costruito, come la religione, sulla necessità di pensarci per quello che non siamo, di uscire dai vincoli chiusi della parte in cui sto. Solo così possiamo agire «in nome di» ed invocare «il nome di». La sofferenza dell'altro perché ripugna alla mia coscienza, la sofferenza dell'altro perché potrei essere io, costituisce comunque il segno dell'impossibilità dell'indifferenza, vale a dire del rifiuto di ogni mezzo di comunicazione. Appena nasce la comunicazione, diventa impossibile continuare a pronunciare la famosa frase di Caino: sono forse io il custode di mio fratello?

L'impossibilità dell'indifferenza pone in luce un altro aspetto, tipicamente religioso e giuridico, la non equivalenza delle posizioni esistenziali. Se la naturalità del male è una

⁶¹ P. Legendre, 1988, 393.

⁶² Seguendo la suggestiva lettura di R. Girard, 1994, 173.

⁶³ H. Blumenberg, 1989, 59.

condizione originaria dell'uomo, non è mai così forte da poter escludere la possibilità del bene. È questo il profondo significato etico che svela il diritto di difesa nel lento sviluppo storico che lo ha portato ad essere uno dei cardini di ogni sistema giuridico. Anche il reo confesso, anche il soggetto colto in flagranza di reato hanno diritto a un difensore e a un processo. Perché? Potremmo trovare la risposta nei riti seicenteschi dell'inquisizione, in cui l'ansia di riuscire con qualsiasi mezzo a redimere l'imputato aveva portato a elaborare una specifica categoria di reati, i reati di stregoneria (*il crimen exceptum*), così gravi da non meritare nessuna tutela processuale e, tanto meno, l'assistenza di un difensore. Ma proprio all'interno della Chiesa veniva sollevato un problema teologico estremamente complesso: può essere il male così assoluto da escludere ogni possibilità di redenzione? E se la redenzione è sempre possibile, ed è anzi l'essenza stessa del Cristianesimo, nessuno può essere mai considerato colpevole *a priori*. Penso alle accorate pagine con cui la *Cautio criminalis* di Von Spee⁶⁴ sviluppava proprio questa argomentazione per combattere gli assurdi pregiudizi e le crudeli nefandezze che animavano in quel tempo i processi di stregoneria. Come è possibile, domandava Von Spee, avere la certezza della colpa senza celebrare il processo e come è possibile celebrare un processo senza garantire il diritto di difesa? Più grave sarà il reato, più gravi saranno i rischi; più il reato è efferato, «tanto più gli strumenti difensivi messi a mia disposizione dovranno essere all'altezza della situazione e gli avvocati abili e idonei secondo i principi del diritto naturale». Lo esige il diritto, ma ancor più «la carità cristiana, che non solo non ti vieta di difenderti, ma vuole anzi aiutarti e fornirti gli strumenti migliori per questo».

Sono le parole di un cristiano, ma sono anche le parole di un giurista, che ricordava come l'essenza del diritto non stesse nella capacità di condannare (qualsiasi tiranno sa incarcerare, torturare, impiccare...), ma nella possibilità di assolvere. E' quello che dimentichiamo ancora oggi: tutte le volte in cui ci lamentiamo dell'eccesso di «garanzie» che rendono estremamente difficile la condanna dell'imputato, quasi «una ruota della fortuna truccata a favore del criminale»⁶⁵. Ed è vero: il diritto di difesa spesso è negativo dal punto di vista pratico, perché impedisce un rapido sviluppo delle indagini ed un efficace accertamento istruttorio. Esprime solo l'importanza di un principio: quell'insopprimibile dignità dell'imputato che impone di non escludere mai la possibilità dell'innocenza. L'innocenza, purtroppo, è inutile: non serve alla società che vuole scoperto il colpevole al più presto; non serve all'inquisitore che vede vanificato il proprio lavoro; non serve alle vittime che non ottengono giustizia. Serve solo all'imputato, fosse anche il più abietto tra gli uomini. Insomma non si può sfuggire al paradosso per cui il diritto, con tutti i suoi assilli pragmatici, è costretto a rifiutare il più immediato degli impulsi pratici: quello del risultato ad ogni costo. Si trova, infatti, a dover costruire la ricerca della giustizia sul timore dell'ingiustizia (*in dubio pro reo*), rifiutando l'intransigenza di reprimere il male, l'intransigenza dell'utilità collettiva, la considerazione

⁶⁴ F. Von Spee, 1986, 98.

⁶⁵ T. Capote, 1999, 822.

dell'uno e dell'altra come valori a cui va sacrificato tutto. Se il processo è uno spiraglio sempre aperto sulla possibilità del bene, al vertice della propria gerarchia di valori deve stare la salvaguardia di ogni essere umano, malgrado i suoi vizi, le sue falsità, le sue reticenze: *nemo tenetur se detegere*. Il diritto si sforza di attribuire un difensore a chi non lo vuole (artt. 82 c.p.c. e 96 e 97 c.p.p.), di celebrare un processo anche dinanzi all'evidenza della confessione o della flagranza di reato. Anche se non serve a nulla, anche se si già quale sarà l'esito, va sempre lasciato uno spazio al dubbio ed uno spiraglio al dialogo. Ogni giurista dovrebbe essere pronto a sottoscrivere la dichiarazione di colpevolezza del Rubasciov di *Buio a Mezzogiorno*: «Mi riconosco colpevole di avere posto il problema della colpevolezza e dell'innocenza più in alto di quello dell'utilità e del danno»⁶⁶.

Proprio perché nessun uomo può mai essere considerato *a priori* colpevole, il processo nasce e si alimenta sulla presunzione di innocenza, vale a dire sulla necessità di lasciare uno spiraglio sempre aperto alla ricerca del bene, nonostante le miserie del mondo, nonostante la presenza del male. È «in nome di» questa verità suprema che il diritto erige tutte le sue complesse orditure e pone il caso singolo, marginale, secondario, al centro dei propri interessi. Se la società guarda le cose all'ingrosso, come dice Bergson⁶⁷, e valuta sui grandi numeri, il diritto si costruisce sulle minuzie dei particolari, delle vicende personali, delle pretese anche più meschine e marginali. Ogni processo ha la stessa importanza, ogni sentenza deve avere la sua motivazione. La microfisica di ogni sentenza rimette quasi in discussione la macrofisica della teodicea, si interroga sul bene e sul male, ma soprattutto cerca un senso ad ogni cosa. Il diritto è, sotto questo punto di vista, un continuo ed involontario atto di fede: c'è Dio e non il caso, l'ordine e non il disordine.

Mi ero ripromesso all'inizio di queste riflessioni di seguire i percorsi intellettuali di Kelsen, Schmitt e Legendre, per vedere se il rapporto tra idea di Dio e legalità fosse solo il segno di una difficoltà concettuale insuperabile, un'illusione con cui inibire ogni ulteriore problematizzazione, o se fosse il segno di una particolare caratterizzazione etica. In particolare, volevo provare a spostare la chiave di lettura dai meccanismi mentali alle esigenze esistenziali, senza alterare la lezione di Kelsen, Schmitt e Legendre. Ci siano trovati allora davanti tre dati inconfutabili del nostro contatto quotidiano con il diritto: l'agire «in nome di», l'interpretazione, il diritto di difesa con la presunzione di innocenza. Ciascuno di essi pone il problema della relazionalità, della trascendenza e del bene in maniera così radicale da rendere impossibile continuare a considerare il rapporto tra esperienza giuridica ed esperienza religiosa solo la metafora inconsistente di un bisogno insoddisfatto di totalità. Kelsen, Schmitt, Legendre sembrano quasi assumere un significato diverso se, abbandonando la teoria dell'ordinamento giuridico, le categorie del politico, la struttura psicologica delle istituzioni burocratiche, osserviamo il disagio e la sofferenza del singolo individuo, qui ed ora. Mi rendo conto di quanto questa conclusione

⁶⁶ A. Koestler, 1981, 218.

⁶⁷ H. Bergson, 1979, 220.

possa apparire leziosa, eppure «col dare al mondo un Kraus, Dio pone il mondo in un certo senso dinanzi ad un enigma oscuro, insolubile. Un enigma che non sarà mai penetrato, perché, vedi caso, non c'è nessuno che si preoccupi di risolverlo... perché la sua soluzione non attira nessuno, perché non ci sarà neppure un uomo sulla terra che possa sopporre l'esistenza, dietro a codesto Kraus anonimo e insignificante, di una qualunque missione, di un qualunque enigma, di un senso più squisito»⁶⁸. La religione e il diritto esistono per dare una soluzione a questo enigma, per dare un «senso più squisito» anche al più insignificante dei Kraus.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALEX Y Robert, 1997, *Concetto e validità del diritto*. Einaudi, Torino.

AMATO Salvatore, 2002, *Coazione, coesistenza, compassione*. Giappichelli, Torino.

BALIBAR Étienne, 2003, *Schmitt: une lecture conservatrice de Hobbes*. In «Droits», n. 38, 149-158.

BALIBAR Étienne, 2012, *Freud e Kelsen. L'invenzione del Super-io*. In «Quaderni materialisti», vol. 10, 57-92.

BERGSON Henri, 1979, *Le due fonti della morale e della religione*. UTET, Torino.

BLOCH Ernst, 1989, *Tracce*. Coliseum, Milano.

BLUMENBERG Hans, 1989, *L'ansia si specchia sul fondo*. Il Mulino, Bologna.

BÖCKENFÖRDE Ernst-Wolfgang, 2007, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*. Laterza, Roma-Bari.

CAPOTE Truman, 1999, «A sangue freddo». In ID., *Opere*. Mondadori, Milano.

COTTA Sergio, 1993, *Droit et religion entre 'close' et 'ouvert'*. In «Archives de philosophie du droit», 38, 147-154.

DERRIDA Jacques, 1995, «Fede e sapere. Le due fonti della "religione" ai limiti della semplice ragione». In *La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo. Laterza, Roma-Bari.

⁶⁸ R. Walser, 1992, 86.

DERRIDA Jacques, 2003, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*. Bollati Boringhieri, Torino.

DYZENHAUS David, 1997, *Legality and Legitimacy*. Clarendon Press, Oxford.

FOIS Sergio, 1978, «Legalità (principio di)». In *Enciclopedia del diritto*. Vol. XXIII. Giuffré, Milano.

FREUD Sigmund, 1978, «Avvenire di un'illusione». In ID., *Opere complete*. Vol. X. Bollati Boringhieri, Torino, 431-485.

FREUD Sigmund, 1978, «Totem e Tabù. Alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici». In ID., *Opere complete*. Vol. VII. Bollati Boringhieri, Torino.

GIRARD René, 1994, *L'antica via degli empi*. Adelphi, Milano.

HÖSLE Vittorio, 1990, *La legittimità del politico*. Guerini e associati, Milano.

HABERMAS Jürgen, 1993, «Sulla frase di Horkheimer "È vano salvare un senso incondizionato senza Dio"». In ID., *Testi filosofici e contesti storici*. Laterza, Bari.

KELSEN Hans, 1922, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung der Verhältnisse zwischen Staat und Recht*. Mohr, Tübingen.

KELSEN Hans, 1975³, *La dottrina pura del diritto*. Einaudi, Torino.

KELSEN Hans, 1985, *Teoria generale delle norme*. Einaudi, Torino

KELSEN Hans, 1998a, *Dio e Stato. La giurisprudenza come scienza dello spirito*, a cura di A. Carrino. E.S.I., Napoli.

KELSEN Hans, 1988b, *L'illecito dello Stato*. E.S.I., Napoli.

KOESTLER Arthur, 1981, *Buio a mezzogiorno*. Oscar Mondadori, Milano. Il ristampa.

KOLAKOWSKI Leszek, 1992, *Presenza del mito*. Il Mulino, Bologna.

LEGENDRE Pierre, 1988, *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état e du droit*. Fayard, Paris.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm von, 1951, «Parere sui principi di Samuel Pufendorf». In ID., *Scritti politici e di diritto naturale*. UTET, Torino.

LENOBLE Jacques e OST François, 1980, *Droit, mythe et raison. Essay sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*. FUSL, Bruxelles.

LIJOI Federico e TRINCIA Francesco Saverio, 2015, *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud*. Morcelliana, Brescia.

LUHMANN Niklas, 1990, *La differenziazione del diritto*. Il Mulino, Bologna.

LUHMANN Niklas, 1990, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*. Il Mulino, Bologna.

LUHMANN Niklas, 1991, *Funzione della religione*. Morcelliana, Brescia.

LUHMANN Niklas, 2013, *Esistono ancora norme indispensabili?*. Armando, Roma.

MERKL Adolf, 1987, «Il sistema kelseniano di teoria pura del diritto». In ID., *Il duplice volto del diritto. Il sistema kelseniano e altri saggi*. Giuffrè, Milano.

NEHER André, 1990, *Il pozzo dell'esilio. La teologia dialettica del Maharal di Praga (1512-1609)*. Marietti, Genova.

PAREYSON Luigi, 1975, *Filosofia dell'interpretazione*. Rosenberg & Sellier, Torino.

PERELMAN Chaim, 1966, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Vol. II. Einaudi, Torino.

ROULAND Norbert, 1992, *Antropologia giuridica*. Giuffrè, Milano.

SCHMITT Carl, 1972, «Il concetto di "politico"». In ID., *Le categorie del «politico»*. Il Mulino, Bologna.

SCHMITT Carl, 1972, «Teologia politica». In ID., *Le categorie del «politico»*. Il Mulino, Bologna.

SCHMITT Carl, 1984, *Dottrina della costituzione*. Giuffrè, Milano.

SCHMITT Carl, 1986, *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*. Giuffrè, Milano.

SCHMITT Carl, 1987, «L'esperienza della cella». In ID., *Ex captivitate salus*. Adelphi, Milano.

SCHMITT Carl, 1992, «Postfazione. Sulla situazione del problema: la legittimità dell'età moderna». In ID., *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*. Giuffrè, Milano.

SCHMITT Carl, 2013, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*. Il Mulino Bologna.

SCHMITT Carl, 2016, *Legge e giudizio. Uno studio sul problema della prassi giudiziale*. Giuffrè, Milano.

SCHMITT Carl, 2018, *Legalità e legittimità*. Il Mulino, Bologna.

TAUBES Jacob, 1997, *La teologia politica di San Paolo*. Adelphi, Milano.

VON SPEE Friedrich, 1986, *Cautio criminalis ovvero dei processi alle streghe*. Salerno, Roma.

WALSER Robert, 1992, *Jakob von Gunten*. Adelphi, Milano.

POLITICA E FILOSOFIA^{*}

GIOVANNI GENTILE

I.

In una rivista che si propone l'educazione critica della coscienza politica italiana non mi pare inopportuno richiamare l'attenzione sul problema dei rapporti tra politica e filosofia; poiché questi rapporti mi paiono talmente intrinseci ed essenziali così alla politica come alla filosofia, che formarsene un'idea chiara e acquistare in proposito un fondato convincimento debba riuscire di vitale interesse a ciascuno dei due termini. Giacché io penso che non solo la politica abbia bisogno di schiarirsi e farsi coerente e armarsi di pensiero, con l'aiuto della filosofia, ma che non sia più possibile una filosofia degna di questo nome, la quale non s'abbracci alle questioni politiche, e non ne rifletta in sé gl'interessi, e non senta la necessità di risolverle nel suo proprio processo. Due aspetti d'una stessa cosa, la quale non si può guardare da un lato, se non si guarda anche dall'altro; perché, al postutto, quella filosofia che è immanente alla politica, e di cui perciò la politica non può fare a meno, non è già un'astratta filosofia che, sovrapponendosi alla vita per intenderla, se ne alieni per chiudersi nel mondo puramente ideale della speculazione, ma quella filosofia concreta, che, come oggi si può e si deve intendere, fa un tutto inscindibile con la vita, e si può dire la vita stessa nel pieno vigore della propria consapevolezza.

Il problema dunque pare che si sdoppi in due problemi: rapporto della politica con la filosofia, e rapporto della filosofia con la politica. Ma questi due problemi sono così strettamente congiunti che la soluzione del primo non può reggersi se non sulla soluzione del secondo. Dal quale, quantunque possa parere più remoto dalla indole di questa rivista, mi sia consentito perciò di prender le mosse, prescindendo per un momento dalla questione che qui più direttamente interessa, del fondamento filosofico d'ogni salda concezione politica.

^{*} L'articolo qui riproposto è stato pubblicato per la prima volta in «Politica», Anno I, vol. 1, 1918, 39-54.

II.

Attraverso la storia della filosofia si sono venuti affermando ed enucleando due concetti diversi della filosofia e, in generale, del pensiero. E credo che sia possibile veder chiaramente la loro differenza senza entrare nell'esposizione storica di nessuno speciale sistema. Basti dire che l'uno è il concetto classico della filosofia, e l'altro il moderno. Il primo si può definire dicendo semplicemente che per esso il pensiero è pensiero della realtà, ma non è realtà; laddove il secondo immedesima la realtà col pensiero. Il concetto classico è *intellettualistico*: presuppone cioè che il pensiero abbia innanzi a sé la realtà, con cui entra in rapporto; per modo che: 1° la realtà sia un antecedente del pensiero, da cui perciò è indipendente; 2° che il rapporto, in cui la realtà stessa entra col pensiero, in quanto vien conosciuta, sia affatto estrinseco ed accidentale alla natura dello stesso reale. Cotesto concetto classico è pertanto, oltre che intellettualistico, *naturalistico*: ossia si riduce a concepire la realtà, tutta la realtà, come natura. Giacché natura è per lo spirito umano tutto ciò che esso presuppone come antecedente a sé, e quindi indipendente, ed esistente assolutamente per sé, sia che esso vi si rivolga o no, o meglio, sia esso, o non sia; poiché lo spirito è solamente a tal patto, di rivolgersi a qualcosa, e stabilire, almeno per proprio conto, qualche rapporto con questo qualcosa. E quando tutto ciò che si pensa o è pensabile (tutta la realtà) sia concepito a questo modo, è evidente che lo spirito viene ad essere escluso da tutta la realtà. E in conclusione, posto a rigore che non solo quella realtà che si oppone al pensiero sia natura, ma che natura sia tutto ciò che è pensabile come reale, in conclusione, dico, non si vede più come sia possibile ammettere che, tale essendo la realtà, essa poi si pensi e si possa pensare. Chè la natura, contrappostasi da prima al pensiero, lo divora poi, e rimane essa, sola, infinita. E questo infatti è l'ultimo risultato della filosofia classica: cioè, il materialismo. L'intellettualismo non ha altra uscita.

E si badi che non è possibile concepire intellettualisticamente il pensiero, e salvare poi la realtà spirituale che ordinariamente si distingue dall'intelletto, col nome di volontà. Come la natura, postasi di fronte all'intelletto, lo assorbe in sé ed annulla, così dentro allo spirito umano, l'intelletto non può contrapporsi alla volontà, senza annichilarla. Se il mondo che io conosco, cioè, in fondo, quello che esiste, il mondo reale, non è un mondo che faccio io, anzi un mondo a cui sono affatto estraneo, e che sarebbe quel medesimo quand'anche io non fossi, non c'è più verso di comprendere come io possa, mediante la volontà, fare qualche cosa (creare un mondo mio, il mondo morale, modificando e transvalutando quello fisico). I filosofi hanno tentato tutte le vie per vedere di assicurare un posto alla umana volontà accanto all'intelletto, e fare che l'uomo, — pur non potendo essere altro che spettatore verso il mondo che trova nascendo, nel tempo e nello spazio, e che non egli ha fatto, possa tuttavia svegliarsi a un tratto, riscuotere le proprie energie e intervenire egli da sé, per sua iniziativa, da attore, che non sia più un essere tra gli altri della natura, cioè una cosa, ma una persona capace di reagire alla natura, di farsi autrice cioè creatrice del bene o del male. Ma tutte le vie li hanno condotti sempre alla stessa

conclusione: che se quello che pensiamo è indipendente dall'attività umana, ed è la base di quest'attività, quest'attività non può produrre nulla di nuovo, ossia non può essere se non illusoria. Lo spirito insomma interviene *post festum*, quando il processo del mondo è esaurito.

E si badi ancora. L'immaginazione viene qui in aiuto del pensiero, e dà tutta l'apparenza d'una possibilità, che in fatto non c'è; inducendo a credere che la concezione della realtà come natura non escluda proprio del tutto quel nuovo, di cui la volontà dovrebbe avere l'iniziativa. S'è creduto infatti per secoli; ma, appunto, appoggiandosi a un mero dato dell'immaginazione. La quale ci rappresenta la natura in movimento, in perpetuo divenire, e quindi nonché riluttante al nuovo, viva e reale soltanto nell'incalzare del nuovo che sottentra di continuo al vecchio. Ma questa natura così immaginata in effetti non vien pensata se non si meccanizza secondo quello schema ferreo d'intelligibilità che è il nesso di causa ed effetto, per cui è possibile parlare di leggi di natura, e, quindi, di natura. E il nesso causale importa che, se per natura s'intende una certa quantità di materia, questa materia nel suo tutto non possa variare nè qualitativamente nè quantitativamente; se s'intende una certa quantità di energia, questa, egualmente, si conservi, ma non possa nè crescere nè diminuire; se, a fin di spiegare la varietà dei fenomeni, s'ammette una molteplicità primitiva di particelle materiali o centri di forza, ebbene il loro insieme sia un sistema, le cui variazioni riguardano i particolari, ma il sistema è sempre quello, ed esso spiega i particolari; se per natura s'intende l'istinto, esso sia sempre quello dal principio alla fine della vita dell'animale, così come la funzione dell'organismo, vegetale o animale. E tutto è quello che è: l'agnello sempre agnello, e mai lupo; e viceversa; e se c'è il delinquente nato, esso morrà delinquente. E tutte le apparenti variazioni sono lo sviluppo di una formola algebrica originaria; e, l'Ecclesiaste ha ragione, *nil sub sole nomini*. La volontà, se tutto ha da concepirsi intellettualisticamente, non può essere che una ruota del gran meccanismo della natura: ruota che è già messa in moto *ab aeterno*; e per girare che faccia, non potrà mai fare che sia altro da quel che era. Contro la natura, una volta che si ammetta come un presupposto dell'uomo, la volontà non può acquistare la sua libertà, ed essere volontà se non per un miracolo (la *grazia* di Paolo), e non si può credere che sia libera se non per un atto di fede (il *postulato* di Kant). Ma c'è fede che possa resistere alla logica d'un concetto che s'imponga ineluttabilmente al pensiero, come concetto universale di tutto il pensabile?

III.

Tutto il mondo moderno sta contro questa concezione intellettualistica, e però naturalistica e negativa d'ogni potenza iniziatrice dello spirito. Già tutto il Cristianesimo è una svalutazione della natura, come realtà fatale, cui soggiace lo spirito umano, e una

rivendicazione della realtà spirituale che, non sapendo come districare dalla selva della natura, si provvede a instaurare mercé l'intervento soprannaturale di Dio; ma di un Dio che è spirito, e redime l'uomo facendosi esso stesso uomo, e realizzando nel Cristo quell'unità dell'umano col divino, onde l'uomo può, con la fede ricreatrice delle sue energie morali, sollevarsi come volontà (amore) fino ai valori più alti. Il Rinascimento, – poiché l'intuizione spiritualistica e però essenzialmente umana era caduta nel Medio Evo nella morta gora dell'intellettualismo antico, – ha questo grande significato nella storia della cultura: che l'uomo riacquista ed afferma con potente slancio di fede e di pensiero la coscienza della sua dignità e prerogativa nel mondo, della sua posizione centrale, della sua potenza dominatrice come potenza prima di tutto conoscitiva e ricostruttiva della circostante natura (*regnum hominis*), del valore dell'individuo che è personalità, in quanto virtù (come diceva Machiavelli, cioè intelligenza e carattere): e quindi come creazione dello Stato, attraverso la Signoria, che è lo Stato fatto liberamente, *ex novo*, dall'uomo; come critica delle tradizioni, e libertà spirituale, e revisione di tutti i valori; e, per altre vie, riforma religiosa, e libertà di coscienza, e formazione della borghesia, che è affermazione del valore sociale e politico dell'individuo come forza produttiva di lavoro, e diritto naturale, ed enciclopedia con un nuovo naturalismo che, in sostanza, è liberazione dell'uomo dal soprannaturale e dall'irrazionale, e cioè nuovo umanismo, e quindi la Rivoluzione, e la *Critica* kantiana e la filosofia romantica. Questo, per accenni, è tutto il mondo moderno, orientato in senso opposto a tutta l'antica civiltà, e tutto pervaso da una nuova idea dell'universo, che è quel che dicevo il concetto moderno della filosofia. Concetto, verso di cui tutta la filosofia moderna infatti tende, da Bacone e Descartes fino a noi; ma che ormai può dirsi maturo.

Questo concetto può formularsi appunto come l'antitesi dell'intellettualismo: ossia, come la negazione di ogni realtà, che non sia intesa profondamente stretta da un intimo ed essenziale legame col pensiero, in guisa che dire realtà sia dire già pensiero, spirito, uomo; e quella natura che per l'intellettualista è un antecedente di tutta la vita dello spirito, in effetto non è altro che un che di astratto, la cui concretezza sta nell'attività spirituale, che ci si rappresenta di due termini inseparabili (soggetto da una parte e oggetto dall'altra), irriducibili, ma correlativi e quindi, nel rapporto, formanti un tutto unico, che nessuna analisi potrà mai dividere negli elementi che vi distingue. Non già che l'uomo nella sua empirica e storica individualità legghi a sé l'universo, quasi contenuto rappresentativo solipsistico e materia ch'egli possa evocare, *sic et simpliciter*, dal nulla, e arbitrariamente foggiare a suo libito. Che anzi con la coscienza della essenziale spiritualità del reale, s'è venuta insieme sviluppando e rassodando la coscienza della logicità, cioè della razionale necessità del mondo, e della vanità conseguente e dell'opinione individuale e del personale arbitrio di fronte alla massiccia storicità del tutto, nella ferrea universalità del suo processo, uno per tutti. E piuttosto l'individuo nella sua astratta particolarità, per cui è qui e non lì, ora e non sempre, questo individuo, che doveva necessariamente piegare e soggiacere di fronte alla vecchia natura intellettualisticamente

intesa, s'è chiarito per quello che era effettivamente: non l'individuo reale, che è autocoscienza e persona, ma una cosa tra le cose, la parte di un insieme, da cui dipende: cioè appunto – come la totalità delle cose a cui la mente lo riferisce – un che di astratto; la cui concretezza è attingibile soltanto quando se ne scorge l'astrattezza, e quindi si riporta nel seno appunto di quella sintesi, in cui si spiega l'attività veramente spirituale (la vera coscienza, o personalità), che è una per tutti; e si attua in noi in quanto e per quanto riesce ad unificare in noi le menti e i cuori: ogni volta che, intendendo, intendiamo quel che non noi in particolare s'ha da intendere, ma tutti, idealmente, intendono; e così ogni volta che operando comunque spiritualmente, sentiamo che l'operazione nostra ha un valore universale. Non dunque, il mondo viene rinchiuso nello spirito di un uomo o della specie umana (essa stessa parte della natura, e quindi appartenente al mondo, che se mai sarebbe da rinchiudere nello spirito); ma lo spirito si slarga, liberandosi dai fantastici limiti in cui, oggettivandolo e trattandolo come una cosa, siamo naturalmente portati a circoscriverlo, e stendendosi infinitamente a tutto il pensabile.

IV.

Ma, raggiunto questo concetto antintellettualistico, per cui lo spirito ricomprende e stringe in sé tutto il reale, come il suo stesso svolgimento o la sua vita, è chiaro che non solo non è possibile più presupporre al pensiero la realtà che esso ha da conoscere (poiché nulla più è fuori di esso, e tutto quello che per esso è pensabile non può essere altro che il suo stesso prodotto); ma non è possibile più neppure postulare quella vecchia dualità spirituale della conoscenza e della volontà, o della teoria e della pratica, che traeva origine dal concetto classico del pensiero. Giacché, se tutto il reale si esaurisce nel pensabile, e tutto il reale pensabile non può essere altro che prodotto dello stesso pensiero, non rimane posto per un reale che sia prodotto, non più del pensiero, ma di un'attività diversa, ancorché essa stessa spirituale. Ché altrimenti tra la realtà pensata e quella operata risorgerebbe la opposizione stessa, che, secondo la filosofia classica, divide la realtà dal pensiero, con la medesima conseguenza, di rendere impensabile ed assurdo il pensiero. Infatti un'opposizione tra teoria e pratica è intelligibile a condizione che questa ponga in essere la realtà e quella no; e che la teoria perciò non conosca altra realtà che non sia quella offertale dalla pratica. Nel qual caso essa stessa non riesce più concepibile come reale, e come principio di realtà; come appunto il pensiero ha bisogno di essere inteso, una volta superato il concetto classico già illustrato.

E allora? La vita del reale nella sua trasparente spiritualità non si scinde in fare e contemplare. Non c'è la vita e la teoria della vita come si favoleggiò *ab antico*, quando l'uomo cominciò a filosofare, pieno della meraviglia di questo sterminato mondo naturale misterioso, pauroso e pure incantevole: spiegato in un tempo senza principio nè fine e in uno spazio di cui nessuna fantasia può raggiungere i confini; e l'uomo quindi fu indotto a

pensare che tutto già fosse, e restasse solo da intendere. E Aristotele disse solenne che quando gli uomini avevan provveduto alle necessità della vita (e quindi vissuto) potevano cominciare a sentire la curiosità del sapere, e prendere a filosofare; e ancora al principio del secolo passato un altro filosofo dei maggiori fissava lo stesso concetto nella splendida immagine dell'uccello di Minerva che spiega il volo al crepuscolo, quando il giorno è venuto al termine. *Primum vivere, deinde philosophari*.

La filosofia infatti, in tutte le sue forme, è il concetto della realtà; e realtà è così quella delle cose che troviamo nascendo noi uomini (ciascuno e tutti), come quell'altra che noi veniamo via via recando in atto, vivendo: natura e storia, si dice. Ma che cosa è la storia, che distinguiamo dalla natura? La storia oscilla tra due concezioni opposte, e ora la prendiamo per un verso, ora per l'altro. Ora la storia è del passato, e ora è del presente; e il più delle volte noi non vediamo che quella prima storia, la quale si configura attualmente in una storiografia, che presuppone interamente il proprio oggetto; e a gran fatica ci riesce di vedere la seconda storia, che non presuppone nulla, perchè essa appunto crea il suo oggetto; quantunque nella distinzione, tutta propria dell'età moderna e ignota all'antichità, non facciamo che guardare verso di essa.

V.

Procuriamo d'intenderci. La storia comincia a distinguersi dalla natura quando si acquista la nozione, elementare per noi moderni, della differenza tra ciò che è condizione dell'attività umana e ciò che ne è prodotto. Finché si creda che l'attività è condizionata per modo da non avere una sua produttività, non c'è altro che natura. E il naturalista vi dirà che il meglio che gli uomini possano fare, è di non far nulla, e osservare fedelissimamente le leggi primitive della natura e non dipartirsene, per non incorrere in errore e in dolori. Affermare la storia significa affermare il valore dell'attività umana, e cioè l'autonomia dell'uomo di fronte alla natura, e quindi il progresso: e insomma la libertà di un'attività teologica, che supera e vince il meccanismo naturale e instaura un mondo luminoso di valori spirituali in perpetuo svolgimento. Quindi la natura è il regno dell'identico e immutabile; la storia è il regno del divenire, della perpetua innovazione e originalità.

Orbene: anche quando si sia convenuto di questi caratteri specifici della realtà storica, se si domanda: la storia si sottrae a quelle forme dello spazio e del tempo, che son proprie di tutti i fenomeni naturali? la prima risposta che si darà è che storico è soltanto ciò che avviene in qualche luogo e in qualche tempo; e che appunto perciò la geografia e la cronologia sono i due occhi della storia. – E sia. Ma allora gli avvenimenti storici, essendo nello spazio, non possono essere per noi se non quelli appartenenti allo spazio a cui si estende la nostra esperienza, così non possono occupare del tempo altri momenti, che non siano quelli contenuti egualmente nel dominio di essa esperienza. La

storia reale non comprende il futuro; e sia antica, moderna o contemporanea, essa non comprende mai propriamente, né può comprendere nessun avvenimento che non sia già accaduto, e non appartenga perciò al passato. Io distinguo tra quel che penso e quel che ho pensato; e solo quel che ho pensato, in quanto già l'ho pensato, e non posso fare quindi che non l'abbia pensato, quello io ritengo che abbia in certo modo acquistato una reale indipendenza da me, poiché, per l'attualmente pensato, mi credo tuttavia in potere di non pensarlo. E poiché il mio stesso pensiero me lo vedo innanzi, nel ricordo, come impietrato, io dico: ecco un fatto storico, che a me ora non tocca se non di verificare e narrare fedelmente. E cotesta separazione del nostro stesso fatto da noi, e questo distanziamento dal presente verso il passato, che è l'alienarsi di sé da se stesso, e il ripresentarsi di noi a noi stessi fuori del caldo della passione e dell'azione, quando il fatto è compiuto, tutto questo si ritiene condizione necessaria di imparziale, veridica ed esatta narrazione storica, e cioè di configurazione di fatto a fatto storico.

Ma se così è – come pare certamente che sia, a guardare la cosa da un lato solo –, la storia non ha ragione nessuna di distinguersi dalla natura. La quale, con tutte le sue caratteristiche, può dirsi che nel nostro pensiero non sia altro che il passato, ciò che si considera come un passato irrevocabile, che non dipende da noi, e che ci condiziona: che è quel che è, in modo necessario, e che si spiega perciò deterministicamente. Infatti, postici a meditare la storia come storia del passato, noi non possiamo proporci d'intenderla se non a un modo: ricercando di ogni evento le condizioni, e sforzandoci di risolvere nelle condizioni tutto il nuovo dell'evento stesso. Abbiamo ancor tutti negli orecchi i dommatici propositi della celebre critica alla Taine, che, nel campo dell'arte, mirava a spiegare tutta l'originalità degli artisti coi precedenti e l'ambiente e, in una parola, con la somma delle condizioni determinanti. Onde il progresso si capovolge in evoluzione meccanica, che non è più storia, ma natura: non più conquista graduale di una finalità immanente, ma variazione delle combinazioni degli elementi costanti di un sistema primitivo, che rimane nel suo complesso invariabile: non libertà, insomma, ma meccanismo.

Il progresso, la libertà e, in una parola, l'umanità o storicità della storia non è intelligibile se la storia non si orienta verso l'opposto concetto di storia del presente: ossia di storia che è tutta presente e immanente nell'atto di costruirla. Che già una storia (*res gestae*) bella e compiuta, preesistente allo spirito che l'afferma e la narra (*historia rerum gestarum*), ricade nell'assurdo del naturalismo. E il concetto di storia del presente importa due cose: 1° che lo storico non risolve mai propriamente – né per l'accertamento, né pel giudizio dei fatti – problemi concernenti le generazioni passate e l'umanità che ha già adempiuto al suo ufficio, bensì problemi attuali e vivi nel suo spirito e cioè interessanti l'attuale e presente umanità; problemi che, nelle loro forme determinate e speciali, son pure gli eterni problemi dell'eterno pensiero; 2° che gli uomini e gli avvenimenti del passato, – che noi cioè collochiamo in certi punti del quadro, onde, dentro la nostra coscienza, ci si rappresenta la realtà, – sono a noi intelligibili nella loro

umanità e nel loro valore spirituale soltanto se noi colmiamo l'abisso che separa nel tempo la loro realtà empirica dalla realtà empirica di noi stessi, ugualmente collocati da noi stessi in un dato momento del tempo: colmiamo quest'abisso per abbracciarci e immedesimarci con quelli che furono, e, storicamente, sono: sono lo spirito, che ha i suoi fini e la sua razionalità, in eterno: sono Dante, non quello che morì nel 1321, ma quello che vive in noi leggendolo, intendendolo, e insomma realizzandolo spiritualmente. Soltanto allora la storia è storia, col suo progresso, come un processo spirituale unico; e quindi la sua libertà e il suo valore.

Ora se la storia è del passato, essa si fonde con la natura, né c'è arzigogolo di filosofo che possa farla valere come realtà spirituale innanzi al pensiero che la pensa. E allora, sì, potrà dirsi, che la filosofia viene al mondo *post festum*: esaurito tutto il reale, che è conoscibile, chiamisi storia o natura. La nostra vita stessa, economica, politica, morale, e la stessa vita dell'arte e della scienza, come possibile oggetto di scienza, è un passato. L'età della creazione è arrivata al suo termine: i poeti hanno liberamente dato la vita alle creature della loro fantasia possente; e vengono i grammatici e i retori ad analizzare ed uccidere queste creature, per vedere come sono fatte; gli uomini nell'estro divino della loro innata ragione hanno meravigliosamente ragionato e generato tante scienze, tutte razionali; e vengono i logici a scomporre e ricomporre, nel loro ozio dignitoso, gli ordigni segreti della ragione. E le città e Stati hanno composto la vita comune nella disciplina giuridica di tutte le forze cooperanti, e hanno ordinato il potere sovrano e i sistemi amministrativi, e hanno organizzato gli eserciti, onde ogni Stato mantiene la pace all'interno e si difende all'esterno dagli Stati che lo contrastano; ed ecco i descrittori delle costituzioni politiche e gli speculatori dello Stato ideale; ecco i discettatori dei principii da cui tutte le leggi derivano o dovrebbero derivare, ai quali non preme dello Stato in cui vivono da cittadini, ma solo di quello in cui immorano col pensiero; ed ecco la pedagogia che riflette sulla educazione, che c'è già, e vi gira intorno, e approva o censura, ma non fa, e non insegna, e così via. Così c'è il cielo e la terra, e le piante e gli animali e l'uomo, che è senso e fantasia e ragione, ecc.; ed ecco la teoria del cielo, e la fisica, e botanica e zoologia e psicologia, e quante altre scienze a poco a poco si vennero costituendo nei doppioni mentali dei quadri oggettivi della realtà preesistente. A questa stregua, benissimo detto: *primum vivere, deinde philosophari*.

La forma più recente di questa filosofia degna degli dei, ma di quegli dei oziosi e piuttosto ridicoli relegati da Epicuro nei suoi *intermundici*, è stata quella dei positivisti; per i quali tutto il sapere avrebbe dovuto essere un vano specchio dei fatti, onde, a mente loro, sarebbe stato contestato il mondo. E questo concetto nella loro filosofia si fondava, con rigorosa logica, sul modo d'intendere la stessa coscienza, semplice traduzione o trascrizione o ripercussione biologica di un fenomeno naturale: epifenomeno, come argutamente fu detto, che nulla aggiunge, né toglie al fenomeno. Né è detto che questo concetto, che è sempre il vecchio concetto classico, sia passato insieme coi positivisti.

VI.

Ma bisogna che passi. Bisogna che passi dovunque; ma bisogna sopra tutto in Italia. La quale ha sofferto in tutta l'età moderna, dal Rinascimento in qua, quando per tutto risorgeva l'uomo, fiero del senso della sua potenza, non solo tra gli uomini, ma nell'universo, e raffrontava, questo universo, per padroneggiarlo e farsi valere, e foggarsi la sua storia, ha sofferto dico le più dure conseguenze del divorzio tra il mondo e lo spirito, e quindi tra il fare e il pensare. Questa povera Italia, oziosa e lenta, in cui sì altamente s'è pensato – sempre alla testa del mondo moderno – e così vilmente si è operato, finché almeno non è suonata l'ora della riscossa, nel Risorgimento, cominciato nel secolo XVIII, quando infatti il pensiero divenne azione, e si cominciò a sdegnare così l'arte come il sapere che non fosse parte della vita, e la vita stessa; questa Italia, il cui significato nella storia dell'Europa moderna, è tutto qui: un popolo, come poteva essere quello del Rinascimento, di forti individualità, ma astratte dal sistema della vita; e quindi assorto in un'arte della guerra e del governo, in cui la *virtù* dell'individuo potesse meravigliosamente spiegarsi anche a dispetto della *fortuna*, ma senza essere la forza di tutto un sistema nazionale o, comunque, generale; e in un'arte della fantasia e in una speculazione dell'intelletto, non meno mirabili di libera genialità, nell'espressione lirica della personalità e nell'investigazione della natura affrancata da ogni preconcetta preoccupazione, quasi immediata ascoltazione della voce interiore dell'essere: ma in un'arte che non toccava né anch'essa la vita, e in un pensiero che la sua libertà conquistava a un tratto spezzando ogni vincolo con le istituzioni reali, con la religione dei padri tuttavia persistente nel costume e nella pratica della vita, e con la stessa politica guardata come *res privata* dei dominanti. Donde la decadenza secolare, appena il primo slancio individualistico della Rinascita diè tutti i frutti che poteva dare, e non poté attingere quel l'ulteriore sviluppo, che ebbe fuori d'Italia. Donde tutta quella nostra civiltà dal Cinque al Settecento, elegante, raffinata, ma vuota. Il cui segreto, concettualmente definito, è questo: che lo spirito nella sua attività superiore (pensiero della realtà) si ritiene opposto alla realtà e quindi inetto, perché da natura non destinato, ad operare su di essa. Non destinato ad operare sulla realtà, perché la realtà c'è quando sopraggiunge il pensiero. Quindi areligiosità come apoliticità del pensiero, in quanto la religione, al pari della politica, era all'italiano un presupposto, e non un prodotto dello spirito: c'era già, e l'uomo la trovava innanzi a sé, senza che egli se la fosse creata: c'era, al pari della politica, non solo come rivelazione sovranaturale, che ciascun individuo avesse da raccogliere e interpretare nell'intimo della propria coscienza, ma come rivelazione già interpretata, già fissatasi in un organismo sociale, in una Chiesa docente, realtà storica, di quella storia che l'individuo non deve che accettare, poiché essa appartiene al passato; così come ogni persona ragionevole deve riconoscere e accettare le leggi della natura, che si può solo intendere, ma non giudicare.

Ebbene questa fu la vecchia Italia; ma questa non è la nuova, la nostra, sorta nel mondo quando l'idea di un'Italia reale, concreta, politicamente esistente e operante nella storia cessò di parere un'idea politica o semplicemente un'idea – qual'era almeno da Dante in poi – e diventò un'idea attiva, produttiva essa stessa della propria realizzazione: quando cioè il pensiero fu la stessa vita, la forza operosa, creatrice di realtà storica. Giacché da qualunque parte si guardi la letteratura del nostro Risorgimento, nei poeti o negli scrittori politici, negli storici o nei filosofi, essa in tutti ci mostra una comune fisionomia, affatto nuova nella storia d'Italia. È un'anima nuova, quantunque preannunziata da Alfieri, Parini e Foscolo. Si potrebbe dire che c'è una *serietà*, per l'innanzi ignorata dalla letteratura italiana: una serietà che consiste nella unità e compattezza della personalità degli scrittori, che, sperino o pensino, narrino storie o costruiscano sistemi, hanno un medesimo interesse, e si sente che dicono tutti sul serio. Il Manzoni dei *Promessi sposi* è un artista perfetto, in cui le preoccupazioni pratiche non si può dire certamente che intorbidino la serena visione poetica, quell'olimpica calma che è propria dell'arte vera; nondimeno anche nei *Promessi sposi*, come in tutto il resto della sua opera poetica, Alessandro Manzoni non è soltanto un artista, ma è un uomo: un uomo che ha una fede, che s'irradia nel suo mondo poetico. E la sostanza della sua poesia coincide assolutamente col contenuto dello spirito, e cioè del carattere, della volontà dell'autore. Il quale perciò, scrivendo e poetando, non si sequestra dalla vita nel pensiero, ma entra nella vita e vi agisce. E come fa il poeta, fa il filosofo e fa lo storico. Esempio insigne il Gioberti, sul quale ho richiamato altra volta l'attenzione come rappresentante della nuova filosofia degna della nuova Italia, e del quale non c'è libro che non sia insieme pensiero ed azione: non già – come qualcuno, dominato tuttavia dal vecchio concetto della filosofia, potrebbe dire – perché nello scrittore subalpino siano insieme commisti e confusi come due cose diverse, ma perché egli raggiunge in alto il nuovo punto di vista della filosofia, e in generale del pensiero, che è, esso stesso, realizzazione della realtà.

VII.

Da questo punto di vista, dunque, la filosofia è, e dev'essere non concetto di una realtà presupposta, ma concetto della realtà che si realizza appunto perché si concepisce. La filosofia pertanto non conosce più un oggetto che le preesista: ossia non conosce più una natura, né può conoscere una realtà spirituale che non sia quella stessa che essa costruisce. E se chi dice realtà spirituale, dice storia, che si configura come processo comune (interindividuale), governato da una volontà unica che informa di sé tutto il processo e stringe gl'individui molteplici in una superiore individualità spirituale, la filosofia, oggi, non conosce il suo oggetto, se non come storia e vita dello Stato; e se conoscere per lei è costruire (conoscere tanto quanto costruire), la conseguenza è, che il sequestrarsi della filosofia dalla politica non è possibile se non a patto di costruirsi una

politica astratta, e cioè presupporre fuori di sé quell'altra politica (che sarebbe la concreta e reale), secondo l'errore del concetto classico del pensiero, che s'è dimostrato assurdo. O filosofare all'antica, come ancora molti fanno; e allora è possibile disinteressarsi (come si dice) della politica; ma allora è inevitabile a chi è logico il ritorno al vecchio naturalismo. O mettersi in regola col progresso critico del pensiero, che sente l'impossibilità di pensare presupponendo la vita e quindi sovrapponendosi ad essa; e allora una filosofia che non sia affiata con la vita, cioè con la vita del proprio tempo e del proprio paese, che è a ciascuno la vita onde si vive la vita universale, è una cosa priva di senso.

Che cosa questo affiatamento significhi è ormai chiaro. Non certo fare il politicante oltre che il filosofo; e presentare la propria candidatura alla prima occasione per alternare gli studi tranquilli ed umbratili col tumulto dei comizi e delle assemblee. Questa se mai sarà l'interpretazione volgare, ma ormai anche troppo nota, dei professori stanchi della scuola: pei quali la filosofia non è il maggiore interesse. Si tratta di cosa molto più semplice. Come il filosofo fa la logica, osservando e studiando il processo logico dello spirito (che vuol dire recando in atto egli stesso la sua propria natura logica), così il filosofo fa anche la politica (la teoria politica); ma questa sua politica non può farla altrimenti che osservando la reale politica e studiandola; il che, anche qui, vuol dire vivendola, o, se si vuole, partecipandovi: studiandola non da spettatore, ma come il suo proprio affare e con l'interesse che si può mettere nel sistema della propria vita. Poiché, per filosofo che sia, non cesserà mai d'esser cittadino della sua Patria; e di sé perciò egli non potrà dire mai di aver cognizione, se non studia se stesso nel sistema, con cui fa un tutto, e per cui veramente è reale, nella storia; e però nello Stato.

E aver cognizione di sé è filosofare; non dello spirito, che è, astrattamente, comune natura di tutti. Anche quest'astrazione deve essere sorpassata. La realtà nota alla filosofia moderna, è lo spirito inteso come quella realtà appunto che il filosofo attua filosofando: egli stesso, nella posizione e nello sviluppo della propria personalità concreta. E però filosofare è precisamente conoscere (e quindi costruire) non una generica personalità politica e il sistema al quale essa può appartenere, ma la propria personalità attuale nel sistema della politica del proprio paese. E soltanto attraverso la determinatezza di questa individualità storica si fa strada l'universalità del concetto, a cui la filosofia oggi aspira.

VIII.

Ma, se così è, mentre ci siamo indugiati a risolvere la prima questione, relativa all'intima relazione della filosofia con la politica, noi abbiamo pur risolto l'altra della relazione che la politica ha con la filosofia. Tant'è vero che le due questioni sono due facce diverse di un solo problema. Giacché se il pensiero moderno non ammette una politica che non sia lo stesso pensiero, da una parte non sarà consentito di pensare

filosoficamente lasciando fuori della filosofia la politica; ma dall'altra non sarà né pur concepibile una politica che prescinda dal pensiero filosofico: visto che i due termini, superata l'astrattezza della distinzione dedotta dal concetto antico della filosofia, coincidono in uno. E qui si manifesta il valore di un'idea che già fu accennata al principio di questo scritto: che cioè la politica è inseparabilmente legata a quella filosofia la quale abbia coscienza del suo essenziale rapporto con la politica. Idea che basterà chiarire per acquistare la nozione esatta del rapporto onde la politica è, secondo noi, strettamente avvinta al pensiero filosofico.

L'idea sarà chiarissima se alla filosofia quale noi l'intendiamo nelle sue attinenze alla realtà politica, opponiamo per un momento quell'altra filosofia, che ha in ogni tempo allontanati da sé gli uomini di Stato e tutti i realisti della politica. Giacché anche nella filosofia politica s'è ripercossa, com'era naturale, quella forma intellettualistica del pensiero antico, che faceva della vita un antecedente del pensiero, anche quando, come nella *Repubblica* di Platone e nello stesso scritto kantiano *Per la pace perpetua*, si proponeva di agire sulla vita. Tutta la concezione giusnaturalistica e metafisica poggia infatti sul concetto che non propriamente la vita storica, positiva, attuale sia il presupposto del pensiero (che, in tale ipotesi, non potrebbe evidentemente esercitare azione di sorta sulla vita stessa), ma un'altra vita, ideale ed eterna, e come tale dotata di valore assoluto. Il diritto di natura, come la giustizia di Platone, è nella sua idealità quel medesimo che al positivista è il fatto, condizione del pensiero; un assoluto antecedente, che è in sé quel che è, e che al pensiero non spetta se non riconoscere: quindi, io dico, realtà concepita naturalisticamente, o, più brevemente, natura, alla quale, secondo il filosofo che la scopre nel fondo della sua intelligenza, si oppone ma deve conformarsi quell'altra che egli empiricamente vede pur prevalere nella lotta, a parer suo irrazionale, degl'interessi particolari e delle passioni. Ma una tale filosofia ha sempre la realtà (la vera realtà) alle sue spalle; e non è in grado perciò d'intendere quella che è reale per davvero appunto perché non è la natura, che l'uomo trova dietro a sé, ma il mondo di cui egli è l'artefice. Quell'*ideale*, che è per Kant l'idea della pace perpetua, è norma, secondo lui, della politica internazionale, perché derivante non dalla meditazione della storia, anzi dalla contemplazione di un'ideale natura, che è in contrasto con la storia; tanto in contrasto quanto l'immutabilità della natura, in generale, ripugna alla dialettica mobilità dello spirito.

Tutta quella filosofia insomma è metafisica, perché intellettualistica e naturalistica, e quindi astratta rispetto alla storia, e incapace per conseguenza di affiarsi con essa e agire dentro di essa. Esempio, viceversa, di opposto pensare, il materialismo storico con la sua dottrina della lotta di classe; per cui la classe lavoratrice si schiera contro quella detentrica dei mezzi di produzione, non perché questo sia il dovere, e né anche perché *naturalmente* sia portata a questa lotta. Se la lotta fosse affatto naturale, il *Manifesto* non avrebbe senso; e sarebbe sciocco il grido da esso lanciato ai proletari di tutto il mondo: *Unitevi!* L'unione, l'organizzazione è possibile soltanto in quel modo che è proprio d'ogni

azione umana: cioè solo in quanto è volontà, proposito, programma; ma un programma che, a sua volta, non sia arbitrio, cioè pensiero dell'individuo assorto in una sua idea di giustizia astratta, o in generale pensiero sovrapposto alla realtà, ma questa realtà stessa, che si realizza mediante la coscienza di sé. I proletari marxisti, senza questa coscienza di sé, che il materialismo storico intende di dar loro, non si uniscono: e la lotta di classe diventa un'utopia, invece di essere come è stata nell'ultimo mezzo secolo, una delle parti cioè vive della storia. Giacché noi potremo combattere il materialismo, come una filosofia insufficiente; e attraverso di esso vincere la lotta di classe e instaurare altri metodi di azione politica; ma non potremo fare né che il materialismo storico non sia stato una filosofia avente una grandissima importanza storica proprio perché fu anche una politica, né che il materialismo storico sia vinto altrimenti che con una filosofia, realistica com'esso, anzi più realistica.

IX.

Dico *filosofia realistica*, e spero di non essere frainteso. Dire «filosofia realistica» è dire «politica realistica», la quale, comunque, è la vita storica dello Stato nella sua dinamicità: ossia quella politica che sola è propriamente reale. E la filosofia è, rispetto alla politica, realistica quando fa tutt'uno con la politica reale, essendone la coscienza critica, come il marxismo può ritenersi coscienza critica del movimento comunista che fa capo a Marx.

Ora, si badi bene, questa filosofia che fa tutt'uno con la reale politica, non è postulato filosofico né un'invenzione di loici pensatori. Essa, può dirsi, c'è stata sempre. E quel che è stato Marx per il comunismo, è stato ogni uomo politico per la parte e per l'opera sua. Accanto a Giambattista Vico, ammirato, venerato ma incompreso, sta Bernardo Tanucci. Il quale non comprende la filosofia del grande e umile professore universitario, che ha in tanta stima; ma non perciò non ha anche lui la sua filosofia (che in qualche punto s'incontra nel pensiero vichiano). Accanto a Vincenzo Gioberti, da cui lo respinge più che il dissenso su particolari questioni e il complesso dei rapporti personali diversi, l'antitesi del temperamento e della educazione mentale, sta Camillo di Cavour, che, malgrado l'antipatia per l'uomo e per certi suoi atteggiamenti, il filosofo preconizza come il futuro statista che eseguirà il programma del suo *Rinnovamento*: ma Cavour, se gli ripugna la dommatica filosofica teologizzante dell'abate suo concittadino, ha la sua filosofia, tutta piena di problemi religiosi e morali, che egli certamente è incapace di risolvere con chiarezza di analisi e profondità di principii speculativi, ma non perciò se ne giova meno ad animare le audacie e i propositi lungimiranti della sua politica.

Appunto questa filosofia dei politici, e non quella degli astratti filosofi ignari del mondo in cui vivono e noncuranti della realtà che preme su di loro e che essi, quasi sognando, pur vivono, questa è la filosofia che fa tutt'uno con la politica. Ma essa ha

bisogno di quello svolgimento, che sdegnava giustamente quando svolgimento di idee filosofiche, immanenti nell'umano pensiero, voleva dire quel mettersi fuori delle cose, sopra di esse, e costruire un altro mondo, luminoso ma senza consistenza. A quella filosofia ben facevano i politici a volger le spalle, e se Cosimo dei Medici sollecitava gli amici umanisti che gli traducevano dal greco la celebrata *Repubblica*, ei non ne aspettava di certo lume alle proprie idee. Non perder di vista la realtà, non soffocarla dentro di sé, anzi potenziarne l'energia, che è in noi, padroneggiando il nostro pensiero.

In Italia i partiti più vivaci e combattivi degli ultimi tempi hanno avuti programmi che sono filosofie. A queste filosofie la vecchia parte liberale ha contrapposta la sua, che ora qui non tocca di esporre né criticare. Tutti la conoscono, e si riassume in poche formole, alle quali si ricorre nelle grandi occasioni come ad articoli di fede. Ebbene: siano magari vere; non c'è verità che il pensiero moderno possa credere di possedere, senza sperimentarne e restaurarne continuamente il valore con la discussione e la critica, ossia col risalire sempre fino ai principii e sottoporre ad esame le radici più profonde delle nostre convinzioni. Soltanto a questo patto una formola può essere un pensiero, e un pensiero generare una fede. Quella fede che, tutti ne vorranno convenire, è la sanità dello spirito, e la condizione imprescindibile del carattere morale e politico.

FILOSOFIA E POLITICA: 1918-2018. (UN RINVIO DA GENTILE A DEL NOCE, A SEVERINO)

LORENZO SCILLITANI*

Una rosa bianca, anzi bianchissima, campeggia al centro del logo della Rivista, a simboleggiare, molto più che un'allusione, un riferimento diretto alla Rosa Bianca, il movimento dei giovani bavaresi che, con coraggio e determinazione rari (non solo) nell'epoca del dominio nazionalsocialista, seppero opporre una luminosa testimonianza all'imbarbarimento della politica che caratterizzò il periodo che i Tedeschi continuano a chiamare «i dodici anni» (1933-1945). Questo richiamo non impedisce di riconsiderare la portata, altrettanto simbolica, di un anniversario, il centesimo, della fondazione di *Politica*: per un curioso, non intenzionale ricorso storico, si dà il caso che nel dicembre del 1918 sia stata fondata in Italia una rivista culturale, diretta da Francesco Coppola e Alfredo Rocco (nomi di intellettuali nazionalisti che nulla potrebbero avere in comune con i fratelli Scholl e i loro sodali¹), recante la medesima denominazione di quella oggi in vita da ormai cinque anni. Questa singolare ricorrenza offre l'occasione di ritornare a quel primo numero, che vide la luce all'indomani della vittoria italiana nella Grande Guerra, che concluse il percorso di liberazione nazionale avviato dal Risorgimento.

Cento anni dopo, tuttavia, un articolo che fu pubblicato in *quella* rivista che si chiamava *Politica* attira l'interesse del lettore, per la freschezza del filosofare, e per la novità con la quale si annunciava una tesi di *filosofia della politica* quale, negli anni successivi, avrebbe registrato svolgimenti allora imprevedibili: una tesi che, per l'autore che l'enunciava, Giovanni Gentile, esprimeva una posizione culturale di tutto rispetto, in Italia forse l'ultima posizione autenticamente e integralmente filosofica nella quale la compenetrazione teoretica di politica e filosofia veniva esposta e tematizzata in modo intenso ed essenziale, a prescindere dagli esiti storico-politici che fosse stata suscettibile di sviluppare². Al di là del merito dello scritto gentiliano, si tratta infatti di volgere l'attenzione proprio a questa stretta connessione tra l'elemento politico e l'elemento filosofico come punto qualificante di un pensiero della politica che può valere la pena

* Lorenzo Scillitani, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università del Molise. Email: lorenzo.scillitani@unimol.it

¹ Circa la vicenda della Rosa Bianca filtrata attraverso una lettura storica e filosofica cfr. R. Guardini, 2005.

² Per una prima ricognizione del pensiero gentiliano nella chiave qui suggerita si rinvia a D. Faucci, 1974 e a S. Natoli, 1989. Per un quadro d'insieme introduttivo dell'opera gentiliana si rimanda a Brianese, 1996, e a Lo Schiavo, 2001.

riproporre nella misura in cui, a distanza di un secolo dalla pubblicazione di *Politica e filosofia*, restano sostanzialmente immutati i termini della questione *filosofica* della politica, con la differenza che forse oggi non si rinviene facilmente chi osi esporsi al riguardo con sufficiente consapevolezza, ma soprattutto con argomenti di una certa incisività.

Quando Gentile sosteneva che «il sequestrarsi della filosofia dalla politica non è possibile se non a patto di costruirsi una politica astratta, e cioè presupporre fuori di sé quell'altra politica (che sarebbe la concreta e reale)»³, poneva un problema di sostanza, che resta attuale nella misura in cui il disinteresse di certa filosofia verso la politica tradisce l'idea che si possa avere una filosofia pura, che non sia filosofia *di* qualcosa. Il mondo di oggi forse non si riconosce né nella filosofia in quanto tale né tanto meno in filosofie che si occupino di qualcosa in particolare. Allora è forse giunto il momento di riproporre insieme, ad un tempo, contestualmente filosofia e politica – come, su altri piani, filosofia e diritto, filosofia e religione⁴ –, nella consapevolezza che, come Gentile osservava, «filosofare è precisamente conoscere (e quindi costruire) non una generica personalità politica e il sistema al quale essa può appartenere, ma la propria personalità attuale nel sistema della politica del proprio paese»⁵: oggi, sempre più nel sistema delle relazioni internazionali, nei sistemi globali e nelle prospettive aperte dalla geopolitica⁶. In questo senso, se da un lato «non sarà consentito di pensare filosoficamente lasciando fuori della filosofia la politica»⁷, d'altro lato «non sarà né pur concepibile una politica che prescinda dal pensiero filosofico»⁸, perché la politica «è inseparabilmente legata a quella filosofia la quale abbia coscienza del suo essenziale rapporto con la politica»⁹.

Non è questione di mettere a tema il plesso politica-e-filosofia secondo le coordinate dell'attualismo, o di qualsiasi altro specifico indirizzo teorico. Si tratta invece di raccogliere il testimone di una sfida a pensare *filosoficamente* la politica; per questo ribaltiamo il titolo dello scritto di un secolo fa, antepoendo la filosofia alla politica: per dirla con Sergio Cotta, e in un'accezione diversa da quella richiamata da Benedetto Croce nel confronto con Gentile, *primum philosophari*¹⁰!. D'altronde, la possibilità di cogliere le implicazioni politiche della, o di una, filosofia dipende pur sempre da una analisi e da una ripresa di motivi filosofici, come Augusto Del Noce rilevava, proprio con diretto

³ G. Gentile, 1918, 50. Vedi *supra*, 70-71.

⁴ Cfr. S. Cotta, in preparazione.

⁵ G. Gentile, 1918, 51. Vedi *supra*, 71.

⁶ Mi permetto rinviare, sul punto, a L. Scillitani, 2017.

⁷ G. Gentile, 1918, 51. Vedi *supra*, 72.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. S. Cotta, 1996; per il confronto sul punto tra Gentile e Croce si rinvia a P. Di Lucia, 2017. Per una prima riconsiderazione complessiva del rapporto fra i due filosofi si rimanda a B. Troncarelli, 2012, *passim*, oltre che a D. Faucci, 1974, in una chiave di lettura filosofico-giuridica, e politica, che trova spazio anche in G. Marini, 1995, e in F. Petrillo, 1997.

riferimento a un'ipotesi di interpretazione filosofica della storia contemporanea suggerita dalla lettura di Gentile.

Si deve infatti a Del Noce una prima, seria valorizzazione del testo qui riproposto, definito come *di eccezionale importanza*¹¹: l'averlo trascurato ha impedito di andare veramente al fondo del Gentile *filosofo del cattolicesimo*, pervenuto, in quanto matura espressione del cristianesimo, alla piena rivendicazione della realtà spirituale¹²; come del Gentile «filosofo-politico, non soltanto nel senso di pensatore che riflette sulla politica, ma in quello di chi promuove una linea politica e cerca nel suo risultato l'accertamento della verità della sua filosofia»¹³; del Gentile, insomma, promotore di «una filosofia che si fa politica per essere filosofia»¹⁴; del Gentile profeta di un neo-mazzinianesimo rivoluzionario alternativo al marxismo e ad esso ulteriore, quale compimento del processo risorgimentale italiano¹⁵; del Gentile che propone, col suo idealismo assoluto, una superiore forma spiritualistica di filosofia della prassi candidata ad essere coscienza critica di questa stessa rivoluzione¹⁶; del Gentile che teorizza il primato del momento filosofico nell'interpretazione transpolitica della storia contemporanea¹⁷.

Si deve peraltro a Emanuele Severino l'aver portato alle conseguenze estreme, in termini di nichilismo filosofico, le premesse contenute nel pensiero gentiliano¹⁸, anche se si tratta forse solo di uno dei suoi possibili esiti; atteso che il significato di immanentismo attribuito alla filosofia gentiliana¹⁹ dovrebbe invero essere confrontato con ciò che il cristianesimo, almeno quello cattolico, pensa – filosoficamente, piuttosto che enunciare, teologicamente – di sé stesso. Nella prospettiva di una rivisitazione di *tutto* Gentile, che questa Rivista potrebbe estendere nei prossimi numeri al rapporto fra politica e religione, e fra politica, religione e filosofia, sarebbe interessante seguire le tracce di un pensiero filosofico che si è coinvolto con la meditazione del dogma dell'Incarnazione fino a segnare un passo significativo di introduzione alla filosofia²⁰.

Ritornare su *Politica e filosofia* ha dunque una valenza di cenno di *introduzione filosofica alla politica*, con l'avvertenza che, dopo un secolo di immanentizzazione dello spirito nella prassi storico-politica, può avere senso tentare di reintrodurre la politica stessa in un contesto di riflessione e di problematizzazione filosofica: se, con Gentile e poi contro di lui, non si è potuto sostenere una filosofia che non fosse sensibile alle questioni politiche fino al punto di riflettere gli interessi dei politici²¹, finendo fatalmente col

¹¹ Cfr. A. Del Noce, 1990, 360.

¹² Cfr. Id., 67; G. Gentile, 1918, 42. Vedi *supra*, 63-64. Per una ricostruzione dei complessi rapporti di Gentile, soprattutto nella fase finale della sua vita, con la Chiesa cattolica si rinvia a Simoncelli, 1997.

¹³ A. Del Noce, 1990, 358.

¹⁴ Ivi, 359.

¹⁵ Cfr. ivi, 360; e in particolare 367-387.

¹⁶ Cfr. ivi, 363.

¹⁷ Cfr. ivi, 366.

¹⁸ Si pensi a Severino, 2015, che si considera legittimo erede di Gentile.

¹⁹ Cfr. V. Possenti, 2004, 170-182; 2016, 165-188.

²⁰ Cfr. G. Gentile, 1933, 275-276.

²¹ Cfr. Id., 1918, 39. Vedi *supra*, 61.

compromettervisi per *farsi* storia, oltre il fallimento storico del progetto gentiliano, e dei suoi derivati, si può viceversa pensare una politica che sia filosoficamente sensibile, implicata in questioni filosofiche, impegnata essa stessa a *farsi* pensiero filosoficamente orientato, in altre parole – per ribaltare i termini gentiliani – una politica che si faccia carico del peso filosofico delle sue istanze per poter essere realmente politica.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

COTTA, Sergio, 1996. «*Primum philosophari?*». In *Studi cattolici*. 429, 740-744.

COTTA, Sergio, in preparazione. *Scritti di filosofia e religione*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

DEL NOCE, Augusto, 1990. *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino, Bologna.

DI LUCIA, Paolo, 2017, «Un caso celebre di corrispondenza tra filosofi: il carteggio Croce-Gentile». In *Il Pensiero Italiano*. 1, 73-82.

FAUCCI, Dario, 1974, *La filosofia politica di Croce e di Gentile*. La Nuova Italia, Firenze.

GENTILE, Giovanni, 1918, «Politica e filosofia». In *Rivista di Politica*, 1, 39-54.

GENTILE, Giovanni, 1933, *Introduzione alla filosofia*. Treves, Milano-Roma.

GUARDINI, Romano, 2005, *La Rosa Bianca*. Morcelliana, Brescia.

MARINI, Giuliano, 1995, «Aspetti sistematici della “Filosofia del diritto” di Gentile». In *Giornale critico della filosofia italiana*, maggio/dicembre, 462-483.

NATOLI, Salvatore, 1989, *Giovanni Gentile filosofo europeo*. Bollati Boringhieri, Torino.

PETRILLO, Francesco, 1997, *Diritto e volontà dello Stato nel pensiero di Giovanni Gentile*. Giappichelli, Torino.

POSSENTI, Vittorio, 2014, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*. Armando, Roma.

POSSENTI, Vittorio, 2016, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*. Armando, Roma.

SCILLITANI, Lorenzo, 2017. *Diritto, politica, geopolitica. Temi e indirizzi di ricerca filosofica*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

SEVERINO, Emanuele, 2015, *L'attualismo e la storia dell'Occidente*, Introduzione a G. Gentile, *L'attualismo*. Bompiani, Milano, 9-69.

TRONCARELLI, Barbara, 2012, *Complessità dilemmatica. Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*. Mimesis, Milano.

LA RIVOLUZIONE PERMANENTE

STEFANO CAPRIO*

Abstract: one of the watchwords of the communist movement in the twentieth century, the «short century» that was depleted by appalling wars and devastation, was that of the «permanent revolution». It is one of the main declensions of the same doctrine of Marx and Engels, even if the expression has historically been linked to the name of Lev Trotsky. Indeed, this idea, which provided for the natural extension of the socialist revolution to all the countries of the world, found a new application in the Russian revolution. After the illusions of the nineteenth century we are living a period of difficult transition, the post-modernity of which everyone gives a different definition, which today also becomes post-globalization, for the feeling of rejection increasingly widespread with respect to that world ideal «without boundaries» and without limits that had been defined precisely the «end of history», the realized paradise. We are beyond the end, at the «end of the end» of history, and everything is being challenged. Are we going to a new «Apocalypse in history», as the Russian intellectuals in the collection *Iz glubiny* feared a hundred years ago? The reinterpretation of those events and the reflections that followed, can help us today to understand the profound mutations, or the new revolutions, of the third millennium just begun.

Keywords: permanent revolution – transition – post-modernity – apocalypse – end of history.

1. Apocalisse nella storia

Una delle parole d'ordine del movimento comunista nel XX secolo, il «secolo breve» che fu depauperato da spaventose guerre e devastazioni, era quella della «rivoluzione permanente». Si tratta di una delle declinazioni principali della stessa dottrina di Marx e Engels, anche se l'espressione è rimasta storicamente legata al nome di Lev Trotskij. In

* Stefano Caprio, già docente presso l'Università Statale Umanistica di Mosca e docente di Storia della filosofia russa presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. Email: stefanomcaprio@hotmail.com

effetti questa idea, che prevedeva la naturale estensione della rivoluzione socialista a tutti i paesi del mondo, trovò nella rivoluzione russa una nuova applicazione.

Secondo le previsioni del marxismo «ortodosso», com'è noto, la rivoluzione proletaria è una conseguenza inevitabile dello sviluppo democratico-borghese della società, che provoca diseguaglianze e ingiustizie insopportabili per le masse sfruttate. Nell'esperienza russa di Lenin e Trotskij, la borghesia non è in grado da sola di portare a termine il processo di evoluzione del capitalismo, da cui dovrebbe scaturire il cambiamento salvifico. Secondo Trotskij, il proletariato russo avrebbe dovuto invece dovuto procedere direttamente alla costituzione dello stato socialista, senza interruzione borghese, da cui la definizione di «permanente». L'altro significato del termine indica la necessità di rimanere costantemente in guerra con il mondo capitalista ostile, cercando di portare il verbo rivoluzionario in ogni paese, appoggiando i movimenti e i partiti «fratelli».

La fase staliniana della rivoluzione russa smentì parzialmente le teorie di Trotskij, che venne infine eliminato per ordine dello stesso dittatore georgiano. L'economia della NEP, istituita da Lenin nel 1921 e gestita da Stalin fino al 1929, ripristinò il passaggio di sviluppo «borghese», per risollevare una situazione devastata dal «comunismo di guerra». A essa seguirono gli anni del Terrore e del culto della personalità del leader, e della scienza marxista si persero le tracce. Rimase però la guerra rivoluzionaria mondiale, sotto forma di «guerra fredda» e divisione del mondo in due blocchi, lo schema che ha governato il mondo dal dopoguerra al 1989, per quasi cinquant'anni.

Quasi trent'anni dopo la fine della guerra fredda, la «rivoluzione permanente» è ormai un vecchio arnese ideologico, condannato all'oblio. Essa doveva portare all'era della giustizia e della felicità, realizzando l'ideale annunciato dall'apocalisse rivoluzionaria. La caduta dei muri e delle divisioni tra primo, secondo e terzo mondo ha portato invece al trionfo dell'avversario capitalista e liberale, in un nuovo mondo «globalizzato». In questo modo, la profezia si è comunque avverata: dalla rivoluzione sembra che sia nato il volto definitivo della società umana, tanto da far dire a qualcuno che siamo ormai giunti alla «fine della storia»¹.

In realtà, pare che l'umanità sia invece piuttosto insoddisfatta di questo nuovo paradiso. L'apparente vittoria dell'ideologia liberale sta clamorosamente riportando in vita le previsioni marxiste: il capitalismo vive una profonda crisi, crollano i suoi santuari (le banche, le borse, i sistemi finanziari e speculativi) e le sue istituzioni politiche, prive ormai di autorità presso le popolazioni, che preferiscono leader urlanti e promesse egualitarie. La rivoluzione permanente riprende vigore, ma in forme assai diverse da quelle novecentesche.

Gli ultimi decenni sono caratterizzati piuttosto da una galoppante invasione della dimensione *virtuale* dell'esistenza, grazie alle tecnologie che hanno cambiato il modo di comunicare, di conoscere e perfino di lavorare. La crisi economica mondiale degli ultimi

¹ F. Fukuyama, 1992.

dieci anni ha ulteriormente accelerato questa trasformazione; partendo dal crollo dei prodotti finanziari del credito (soldi virtuali, non corrispondenti a valori reali), assistiamo a un'epocale ristrutturazione dei sistemi di produzione dei beni necessari e di sfruttamento delle risorse energetiche, che sta progressivamente sostituendo la forza-lavoro umana con algoritmi e meccanismi di automazione. Cresce la disuguaglianza tra chi possiede e chi consuma, tra i generi e le generazioni, tra le diverse comunità o «razze» umane stanziali e in movimento. Allo stesso tempo, si dissolve la differenza tra quelle stesse razze e i generi, tra strati e classi sociali, e i mezzi di comunicazione rendono influente il livello di istruzione e l'esperienza accumulata. Il futuro dell'umanità si fa sempre più incerto.

Da un mondo di contrapposizioni religiose e ideologiche si è passati a un mondo di indifferenza religiosa e ideale, in cui le manifestazioni della religione accentuano le tendenze al fondamentalismo (non solo islamico, che è quello più clamoroso, ma in tutte le tradizioni religiose classiche e moderne). La scomparsa dei grandi sistemi di pensiero, spirituale e laico, filosofico e politico, rende estremamente volubile e impercettibile ogni sistema di valori; perdono di significato le leggi, di autorità le istituzioni, di prestigio le personalità pubbliche. Il livellamento sociale non favorisce la coesione, al contrario aumenta a dismisura i conflitti. Quale futuro ci aspetta?

Vivendo in una fase di così radicale transizione, è in realtà vano tentare di immaginare il futuro. Un clamoroso esempio è fornito dalle «scienze» economiche: dopo che per almeno tre secoli si è data massima fiducia alle previsioni dei suoi esponenti, da Ricardo ad Adam Smith, da Marx a Keynes e tanti altri, sacerdoti di una nuova religione laica che descrive e profetizza il futuro dei popoli e dei singoli, oggi gli «economisti» sono ridotti al rango di aruspici e sciamani, costretti a divinare sulle interiora dei fallimenti bancari e i misteri della globalizzazione.

Sono passati cinquant'anni dalla pubblicazione della *Scimmia nuda* dell'etologo Desmond Morris², che distingueva l'uomo dagli altri animali quasi solo per la sua pelle liscia. Di nuovo ci chiediamo chi sia veramente l'uomo, che cosa lo rende speciale, addirittura simile a Dio nella rivelazione religiosa. Possiamo ricordare le intuizioni dello scrittore Clive Staples Lewis, che nel 1943 scrisse un libro sulla «abolizione dell'uomo»³, in cui già allora immaginava che l'uomo in realtà possa confondere la realtà con le proprie percezioni, che possono rispondere a sistemi di valori molto diversi e complessi, come il *satya* indiano o il *tao* cinese, per sintetizzare l'indefinita corrente delle relazioni quotidiane che l'uomo istituisce con ciò che lo circonda. Lewis analizza l'illusione del «potere dell'uomo sulla natura», osservando che il più delle volte esso si riduce al potere di alcuni uomini sugli altri uomini, spesso dei predecessori rispetto ai successori.

È proprio il caso del periodo che stiamo vivendo, la post-modernità di cui ognuno dà una diversa definizione, che oggi diventa anche post-globalizzazione, per il sentimento di

² D. Morris, 1967.

³ C. S. Lewis, 1943.

rigetto sempre più diffuso nei confronti di quell'ideale di mondo «senza confini» e senza limiti che era stato definito appunto la «fine della storia», il paradiso realizzato. Siamo oltre la fine, alla «fine della fine» della storia, e tutto viene rimesso in discussione. Le giovani generazioni si sentono truffate da quelle precedenti. L'uomo stesso si modifica, diventiamo secondo Lewis «uomini senza petto» incapaci di respirare, senz'animo e senza cuore, o rimaniamo totalmente definiti dal «grande orecchio» di Nietzsche⁴, uomini curvi su un piccolo schermo, totalmente dipendenti da un flusso anonimo di informazioni e immagini su cui non abbiamo alcun controllo.

È la fine dell'umano? È l'inizio di un nuovo umanesimo? La bioetica ci parla di «transumanesimo», di esistenza post-umana, nel tentativo di modificare e «migliorare le capacità fisiche e cognitive della persona umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento, e persino, l'essere mortali», come afferma Nick Bostrom⁵, alfiere di questa nuova frontiera del progresso. Egli sostiene che il Transumanesimo rappresenta un nuovo paradigma sul futuro dell'uomo, che raduna scienziati che provengono da diverse aree (Intelligenza Artificiale, Neurologia, Nanotecnologia e altri ricercatori in biotecnologia applicata), filosofi e uomini di cultura con lo stesso obiettivo: alterare, migliorare la natura umana e prolungare la sua esistenza. È la confluenza definitiva della scienza con la religione.

Ci aspetta un nuovo secolo di cambiamenti, forse di nuove guerre e contrapposizioni, come già avviene in molti paesi e nei continui rigurgiti del terrorismo islamico radicale, per sua natura votato alla «rivoluzione mondiale» non secondo Marx, ma secondo il Corano. Conviene riflettere ancora sugli eventi della Russia del 1917, in cui forse si nascondono alcune risposte che l'umanità sta cercando ancora oggi.

2. Lezioni di una rivoluzione dimenticata

Sono pochi oggi che fanno lo sforzo di richiamare alla memoria, studiando i documenti e le testimonianze, gli avvenimenti di San Pietroburgo nel 1917. Eppure gli elementi che in qualche modo richiamano le problematiche odierne non sono pochi; vale la pena richiamarne alcuni come suggestioni per la riflessione.

Non pochi furono gli avvenimenti dei primi vent'anni del XX secolo, che in qualche modo prepararono il terreno alla svolta rivoluzionaria. Dopo la rovinosa guerra con il Giappone degli anni 1904-1905, e le prime rivolte represses nella «domenica di sangue» del 22 gennaio 1905, la monarchia zarista fu costretta ad aprire una fase di grandi riforme, dal sistema parlamentare con l'istituzione della *Duma* di Stato al decreto di

⁴ Vedi: F. Nietzsche, 1883-1885.

⁵ Filosofo svedese, fondatore della World Transhumanist Association nel 2006, autore di testi come *Anthropic Bias*, 2009.

tolleranza religiosa, che per la prima volta (e ultimo stato d'Europa) permetteva la libertà di coscienza ai propri cittadini. I tentativi del ministro Witte nel 1905-1906, e del capo del governo Stolypin nel 1906-1911, portarono la Russia a uscire dalla palude della sua storica arretratezza, diventando in poco tempo il paese più industrializzato d'Europa dopo Inghilterra e Germania. L'assassinio di Stolypin, il 14 settembre 1911, significò di fatto la fine delle riforme e l'inizio della decisiva crisi rivoluzionaria, provocata dall'improvvisa entrata della Russia in guerra nel 1914. Un altro simbolico assassinio fu quello del monaco-stregone Grigorij Rasputin, il 17 dicembre del 1916: in gran parte responsabile della paralisi politica dello zarismo, egli era anche l'unico che avrebbe potuto convincere Nicola II a uscire dalla catastrofe bellica. Lo zar non seppe dunque reagire ai moti di piazza dell'8 marzo 1917⁶, lasciando esplodere la bufera rivoluzionaria che portò i bolscevichi al potere, per inettitudine di tutte le istituzioni russe. La guerra civile tra rossi e bianchi durò fino al 1921, nel frattempo il regime inventò i *lager* e i tribunali del «terrore rosso». In vent'anni trascorse un'intera epoca, come poche volte nella storia umana.

Molti di questi e altri eventi furono accompagnati, profetizzati e commentati con tutti i mezzi a disposizione dello spirito umano. I russi inventarono la poesia simbolista e futurista, la musica dodecafonica, l'arte astratta e il suprematismo, la filosofia esistenzialista e la teoria del partito-guida, la sofologia teologica e la neopatristica, perfino il balletto classico e l'analisi delle favole, insieme a molte sfumature e novità della scienza e della cultura. I visionari del «cosmismo» (Fedorov, Vernadskij, Florenskij e Tsiol'kovskij) arrivarono a prevedere i viaggi spaziali e la rete internet, e non a caso oggi vengono ristudiati con avido interesse. Nella frenesia apocalittica di un mondo che andava verso la rovina o la rinascita, i russi si sentirono investiti dal compito di costruire un'arca di salvataggio di ogni specie di creatività umana, e molti di loro finirono per essere effettivamente imbarcati nel diluvio della nuova era.

Cent'anni dopo, un fiume d'inchiostro e di parole si è riversato sui mezzi d'informazione russi e in tutto il mondo. Tra le varie posizioni espresse, si possono distinguere all'incirca tre correnti. Da una parte gli *ottimisti*, che ritengono che la rivoluzione si potesse evitare, dall'altra i *pessimisti*, che sostengono che essa avrebbe avuto luogo comunque, anche se gli eventi fossero andati diversamente; e un terzo gruppo, che potremmo chiamare gli *apocalittici*, che vedono nel 1917 una profezia per il futuro della Russia e del mondo intero.

Secondo gli ottimisti, bastava che lo zar evitasse la guerra (o la vincessesse) e non si facesse prendere dal panico rinunciando al trono, e tutto sarebbe andato bene. In fondo, la Russia dei primi anni del secolo si era lanciata in una serie di riforme politiche, economiche e sociali, che se fossero state portate a termine, avrebbero garantito un radioso futuro. Questa opinione in qualche modo rafforza le speranze dei riformisti circa

⁶ È in realtà proprio questo evento, in cui le donne di San Pietroburgo scesero in piazza a chiedere il pane per le ristrettezze imposte dalle spese belliche, che diede origine alla «Festa della Donna» dell'8 marzo.

il futuro della Russia stessa; molti aspettano dal presidente Putin una svolta riformista, dopo quasi un ventennio di “nuova stagnazione”. A queste speranze si legano anche gli auguri per una ripresa dell’Europa e dell’economia globale, in crisi ormai dalla metà degli anni Duemila.

I pessimisti si basano anche sugli esempi degli altri paesi: in Germania, Italia e Spagna non vi fu alcuna rivoluzione, ma arrivò lo stesso la dittatura, e il mondo precipitò nella catastrofe della guerra mondiale. Riportata al presente, questa lezione insegna che non si può fermare la rabbia degli esclusi, delle classi sociali in sofferenza, delle masse martoriate dallo sfruttamento dei potenti. E quindi si aspettano tempi molto bui.

La visione apocalittica appartiene principalmente ai movimenti religiosi e alle ideologie identitarie estreme, che vedono nella rivoluzione una «prova» e una necessaria «purificazione» per ritrovare la retta via. La guida di questa palingenesi viene attribuita alla Chiesa, al «popolo fedele» contro i mali del mondo, e preferibilmente all’apparire messianico di un «uomo forte» sostenuto dagli ideali religiosi, e in grado di unire tutti gli uomini di buona volontà, come appare a molti (in Russia e all’estero) il presidente russo Vladimir Putin.

Spesso queste diverse visioni attraversano l’opinione pubblica della Russia e di vari paesi, anche all’interno degli stessi corpi sociali o delle comunità religiose. Il Patriarcato di Mosca, ad esempio, ha evitato di prendere troppo nettamente una posizione, organizzando una conferenza scientifica tenuta il 18 febbraio 2017 nella Cattedrale del Salvatore, cui hanno preso parte diverse personalità della cultura, della società e della Chiesa stessa. Il metropolita Ilarion (Alfeev), presidente del Dipartimento per gli affari esterni del Patriarcato di Mosca, si è limitato in essa ad accostare fatalisticamente la rivoluzione ad altri eventi tragici della storia russa (il giogo tartaro, i torbidi del Seicento, la guerra con Napoleone), ricordando che la Chiesa è sopravvissuta a tutto questo, rimanendo sempre vicina al suo popolo. Ben più esplicita la dichiarazione del 10 marzo 2017 di un’altra parte della Chiesa Ortodossa Russa, quella Estera «zarista» che ebbe origine proprio dopo la rivoluzione, oggi tornata formalmente in comunione con il Patriarcato di Mosca, e che vede la necessità di restaurare il potere «voluto da Dio» anche nella Russia di oggi, per la salvezza del mondo.

Il Patriarca di Mosca Kirill (Gundjaev) è poi intervenuto di persona il 29 marzo 2017, dopo le prime dichiarazioni di esponenti del mondo ecclesiastico, rievocando a sorpresa, ma senza citarli, i giudizi dati nel 1918 dagli autori della famosa raccolta di saggi *Dal Profondo*: la colpa principale della rivoluzione, ha sostenuto il capo della Chiesa russa, ricade sull’*intelligentsija*. «Tutto ciò che è accaduto nel XX secolo, quel tritacarne che ha macinato tutta l’*intelligentsija*, non è forse una conseguenza organica delle terribili colpe di cui l’*intelligentsija* stessa si è macchiata contro la fede, contro Dio, contro il proprio popolo, contro il proprio paese?», si è chiesto il Patriarca, intervenendo durante la riunione della Camera di Patronato per l’assegnazione del premio letterario patriarcale. Secondo Kirill, al presente «continua la guerra degli argomenti storici. La società non si è

riconciliata pienamente con tutto ciò che riguarda gli avvenimenti di cento anni fa. Anche se le varie analisi possono essere ragionevoli, è indispensabile fare tutto il possibile affinché la loro molteplicità non provochi nuovi conflitti civili. Troppo sangue è stato versato, un prezzo troppo alto è stato pagato perché noi potessimo superare, nella nostra realtà attuale, le conseguenze dei torbidi passati, per escludere la possibilità della loro influenza sulla nostra vita», ha proseguito il suo monito il pastore supremo degli ortodossi russi. Egli ha proseguito affermando che «la rivoluzione è stata un grande crimine. E coloro che hanno ingannato il popolo, che lo hanno indotto in errore, che lo hanno portato a fa esplodere i conflitti, non perseguivano affatto quegli scopi che dichiaravano pubblicamente. C'era un ordine del giorno completamente diverso, del quale le persone non avevano neppure il sospetto». Secondo le sue parole, chi ha compiuto la rivoluzione «cadde vittima delle conseguenti repressioni»; per lo più i rivoluzionari erano «quelli che hanno versato il sangue innocente, che hanno torturato e fatto soffrire». Nella ricorrenza centenaria, il Patriarca ha richiamato tutti a non ignorare la necessità di dare il giusto significato a quegli avvenimenti, per non permettere che possano ripetersi. «Da questi terribili avvenimenti di cento anni fa, noi dobbiamo trarre una conclusione molto importante: dobbiamo redimerci con le nostre virtù dai nostri peccati, e da quelli di chi ci ha preceduto. Dobbiamo costruire una società buona, giusta, da dove espellere il peccato dalla propria vita personale e da quella sociale... Dobbiamo accorgerci del dolore di chi ci sta a fianco»⁷, ha concluso il capo della Chiesa russa.

Le forti parole del Patriarca di Mosca hanno suscitato nel paese reazioni contrastanti, secondo proprio quella diversità di opinioni condannata da Kirill. Molti hanno fatto notare che, prima di accusare, la Chiesa dovrebbe essere la prima a fare autocritica, e riconoscere le proprie colpe passate. Questo riguarderebbe sia le posizioni della «Chiesa di stato» zarista, sia i compromessi ecclesiastici con il potere sovietico e lo stesso Stalin. Secondo l'opinione dei conservatori, la colpa del Sinodo della Chiesa durante la rivoluzione fu di non aver interceduto in favore dello zar, per impedire la sua abdicazione, e appoggiando il governo provvisorio. Così, ad esempio si è espresso lo storico Fedor Gajda, professore dell'Università statale di Mosca MGU⁸: «il Sinodo sia prima, che dopo la rivoluzione di febbraio si trovava in una situazione molto difficile. In quegli anni i membri del Sinodo e l'episcopato erano considerati da tutti soltanto dei burattini di Rasputin... oppure come dei burocrati, senza alcuna autorità spirituale». Per i detrattori della Chiesa e del patriarca, ancora molto diffusi in Russia, la Chiesa cercherebbe piuttosto di «lavare i panni sporchi» di oggi con i richiami alle altrui colpe del passato, essendo tornata a rivestire il ruolo di sostegno al potere statale.

Il presidente Putin, del resto, ha scelto di non osservare la scadenza secolare della rivoluzione con alcun atto ufficiale o cerimonia, limitandosi a un'asciutta dichiarazione

⁷ Dichiarazioni riprese dal sito <https://ria.ru/religion/20170219/1488324263.html>, consultato il 05.06.2017.

⁸ Opinione raccolta dal sito <http://foma.ru/1917-pochemu-sinod-ne-vstupilsya-za-tsarya.html>, consultato il 05.06.2017.

risalente ancora al 1 dicembre 2016 di fronte alle camere riunite del parlamento russo, nell'incontro annuale dell'Assemblea Federale. In quell'occasione il leader russo, anticipando in parte l'appello del Patriarca, ha invitato a «avere rispetto della nostra storia comune», citando nell'occasione una frase del filosofo Aleksej Losev. «Non è ammissibile trascinare le divisioni, le offese del passato nella nostra vita di oggi. Ricordiamoci di essere un unico popolo, noi siamo un unico popolo e la nostra Russia è una!»⁹, ha concluso il presidente tra gli applausi di tutti i deputati e senatori, soprattutto di quelli del partito di maggioranza che porta appunto il nome di «Russia unita», di cui Putin stesso è il capo. I pochi esponenti dell'opposizione liberale, peraltro, hanno osservato che la posizione ufficiale del presidente e del governo russo impedisce di fatto di chiarire le cause dei misfatti che ebbero inizio nel 1917, preferendo lasciare la società russa nell'oblio per coprire le proprie politiche autoritarie, il «bolscevismo contemporaneo» denunciato dal capo storico del partito liberale Grigorij Javlinskij¹⁰.

Non è dunque agevole la memoria della rivoluzione, e anche aderendo all'appello del Patriarca Kirill e del Presidente Putin a non perpetuare la «guerra delle interpretazioni», sarebbe auspicabile una riflessione ampia e condivisa. La questione dell'*intelligentsija*, del resto, appare oggi quanto mai attuale non solo in Russia, vista la profonda crisi delle classi dirigenti delle società contemporanee; e anche sulla «rinascita religiosa» e il ruolo della Chiesa nella società russa di oggi molto ci sarebbe da dire.

3. La diserzione dello zar e la fine delle istituzioni

Come molti hanno osservato, la Russia non è precipitata nel baratro della rivoluzione in seguito alla rovina irreversibile delle sue componenti sociali, o al totale fallimento delle sue misure politiche ed economiche. Se le rivoluzioni settecentesche d'Inghilterra, America e Francia si possono intendere come eventi legati alla fuoruscita dal mondo medievale, alla fine delle dinastie aristocratiche di fronte al nuovo mondo borghese e industriale, per il crollo del trono dei Romanov il discorso è un po' più articolato.

Da un lato si possono osservare diverse analogie con le rivoluzioni precedenti, in particolare con quella francese del 1789. Le *brioche* di Maria Antonietta, da distribuire al posto del pane, vengono rievocate dalla rabbia delle donne dell'8 marzo, che chiedono il pane a uno zar assente, che la sera in cui riceve la comunicazione della rivolta, scrive sul suo diario: «giornata noiosa, oggi non è successo nulla, bevo il tè e vado a dormire». La monarchia russa, imparentata con le altre corti europee al punto da non avere che poche stille di sangue russo nelle vene, come la giovane e frivola regina austriaca di Parigi era in realtà molto lontana dal popolo. Nicola II viveva in un mondo artificioso, e coltivava

⁹ Vedi, tra gli altri, il sito <https://www.business-gazeta.ru/news/330448>, consultato il 05.06.2017.

¹⁰ Dall'intervento a «Radio Svoboda» del 27.02.2017, in <https://www.svoboda.org/a/28329308.html>, consultato il 05.06.2017.

interessi privati poco significativi, anche se non così evidentemente scandalosi come quelli della corte di Versailles, nella reggia pietroburghese di Puškino che ne è la brutta copia. La sua figura di «santo zar» deriva soprattutto dal martirio subito a Ekaterinburg con la famiglia, nell'estate del 1918; per il resto la religiosità degli ultimi monarchi russi suscita diverse perplessità, vista la superstiziosa sottomissione allo sciamano Rasputin. La crudeltà con cui lo zar aveva massacrato i manifestanti nella «Domenica di sangue» del 22 gennaio 1905 (quella sì, una rivolta spinta dalla disperazione per le miserevoli condizioni del paese), sarebbe dovuta a bastare a impedire l'elevazione agli altari di uno zar chiaramente non all'altezza della situazione, né dal punto di vista politico, né da quello morale. La sua abiura al sacro ruolo e la rinuncia al trono, per la stessa tradizione ortodossa, rasenta l'apostasia dalla vera fede.

Dall'altro lato, la stessa situazione si può vedere in una luce diversa, in cui la rivoluzione appare un fenomeno ben più complesso. L'incertezza dello zar fu evidente proprio nel 1905, dopo la rovinosa guerra con il Giappone e di fronte alle proteste di piazza, ma questo diede anche origine a profondi cambiamenti, se non proprio nella struttura amministrativa (la Duma era un sistema parlamentare molto acerbo e inefficace, il governo non aveva basi solide per la sua azione), per lo meno nel mutamento dell'atmosfera sociale. Tra le due rivoluzioni, quella del 1905 e quella del 1917, si esprime la più ampia e multiforme stagione di dibattito e proposta sociale, culturale e religiosa di tutta la storia russa, quel *Secolo d'Argento* che ha influenzato tutta la cultura mondiale contemporanea. Al contrario dei predecessori ottocenteschi, stretti tra la ferrea censura di Nicola I e gli sbandamenti anarchico-populisti del periodo di Alessandro II, i filosofi e poeti del primo Novecento imposero una revisione aperta e pubblica non solo delle riforme o delle istituzioni, ma della stessa storia e della vocazione della Russia, del suo contributo all'elevazione dell'anima umana.

È tipico della storia russa, del resto, attraversare brevi momenti di straordinaria apertura e creatività, a fronte delle lunghe stagnazioni politiche e ideologiche. Si possono ricordare gli anni della costruzione del mito di Mosca – «Terza Roma» tra Quattrocento e Cinquecento, o delle riforme di Pietro il Grande, per non parlare dei «favolosi anni Quaranta» dell'Ottocento nel dibattito tra slavofili e occidentalisti. Un esempio sono stati anche i recenti anni Novanta dello scorso secolo, nella fuoruscita dal comunismo e prima della lunga fase della «stabilità» putiniana, di cui ancora non si vede la fine. Si tratta di un fattore storico-geografico, legato al ritmo dei lunghissimi inverni e brevi disgeli del territorio russo. Sta di fatto che la Rivoluzione non piovve dal cielo, né sorprese per la sua improvvisa esplosione, al contrario avvenne per l'inevitabile necessità della Russia di ritrovare se stessa annientandosi nuovamente, e ripartendo da zero.

Torneremo in seguito sulle diverse e contraddittorie posizioni degli intellettuali del *Secolo d'Argento*, ma ci preme ritornare sulla questione della rinuncia al trono di Nicola II. Ricollegandoci proprio alla ciclicità delle tante «rivoluzioni» russe, dobbiamo infatti notare quanto esse siano legate proprio alla diversa comprensione del principio di

autorità o *autocrazia*. Si tratta di uno dei pilastri della triade «ideologica» dello zarismo ottocentesco, che si basava sull'unità di autocrazia-ortodossia-popolarismo, una sintesi efficace, ma di non semplice interpretazione. La figura dello «zar», infatti, risale alle pretese imperiali della Russia, che vennero considerate come una vera e propria «missione divina» dopo il crollo dell'Impero Bizantino di Costantinopoli, la «seconda Roma», per mano dei turchi ottomani nel 1453. È una riedizione dell'antico ideale della *restauratio imperii*, che aveva ispirato l'ultimo degli imperatori romani, quel Giustiniano che nel VI secolo, dopo che le invasioni barbariche avevano distrutto l'impero d'Occidente, pensò di ricostruire la grandezza di Roma partendo da Oriente. È da quel momento che si parla di impero «bizantino», a cui fecero seguito nel IX secolo il «Sacro Romano Impero» di Carlo Magno e le varie declinazioni occidentali degli Ottoni germanici, della Francia e della Spagna cattoliche e così via, comprendendo le stesse ambizioni del Papato nella prima metà del secondo millennio. Non entreremo ora nella disanima e nel confronto di queste grandi prospettive storiche.

Lo zarismo russo si propone come una delle varianti, addirittura quella «definitiva»: la Terza Roma, e una quarta non vi sarà, afferma la profezia di Filofej di Pskov agli inizi del Cinquecento. In realtà ve ne saranno ancora molte altre, nella Russia stessa e in altri paesi, fino agli imperialismi contemporanei. Quello che ci sembra particolarmente suggestivo è il tono apocalittico della teoria moscovita, che non si limita a raccogliere la sfida degli «agareni» turchi che avevano distrutto i bizantini. Non erano essi, i sultani ottomani, né i primi né gli ultimi a rappresentare la maschera millenarista dell'Anticristo, che da secoli veniva indicato in personaggi della religione e della politica medievale, da Maometto a Leone Isaurico, al Saladino, Gengis Khan e Federico II, fino ai vari papi e antipapi che si erano succeduti nei secoli. La declinazione russa di questa lotta «finale» della storia, in realtà, era nata ancora prima della «Terza Roma» moscovita, quando la stessa Mosca ancora non esisteva. È l'autocoscienza dei russi fin dalla loro origine, nella Rus' di Kiev della fine del primo millennio.

La sensazione d'incompiutezza dei russi, che si riflette sulla figura del principe-zar, viene dal particolare tempismo della loro apparizione nella storia. Lo stato russo fondato dal principe Vladimir, come ci racconta la *Cronaca degli avvenimenti correnti*, si formò con il Battesimo del 988 nel fiume Dnepr', là dove sorgeva la «madre delle città russe», quella Kiev il cui nome significa il «passaggio di Kij», figura quasi mitologica degli antichi variaghi scesi dal nord. Era il luogo scelto per attraversare il fiume, in modo da permettere lo sviluppo meridionale della via «dai Variaghi ai Greci», la ragione storico-economica della nascita del nuovo stato; ma è anche il titolo simbolico della natura della Rus', terra di confine (u-kraina, la funzione reale della terra russa) tra l'Oriente e l'Occidente, ma anche tra il mondo antico e il mondo moderno.

I russi entrarono nella storia cristiana sospesi sopra il baratro dello scisma tra il papato e il patriarcato di Costantinopoli, avvenuto nel 1054, pochi anni dopo il loro Battesimo. Essi rimasero spettatori passivi e inconsapevoli della lotta di potere tra oriente

e occidente, giunti nel momento più critico della vita della Chiesa universale senza poterne modificare i destini. Si aggiungono alla lista delle Chiese del primo millennio, partecipi dell'unità cattolica del cristianesimo antico, ma di fatto sono aggregati all'epoca successiva delle divisioni, dell'ortodossia militante (la *Slavia Orthodoxa*¹¹) di un cristianesimo smarrito e in cerca di nuove definizioni. Questa oggettiva circostanza storica è l'origine del sentimento di perenne incompiutezza del cristianesimo russo e della sua missione storica: ultima delle Chiese antiche, o prima delle Chiese moderne? Erede del cristianesimo originario, o portatrice di una nuova rivelazione? L'ambiguità storica si aggiunge all'ambiguità geografica di una terra in bilico tra Europa e Asia, tra universale e particolare, tra passato e futuro. La Russia si sentirà sempre un «terzo elemento» della storia, della cultura e della fede: elemento impreveduto, indefinibile, superfluo, ma anche sorprendente, creativo e assolutamente indispensabile. Non a caso la fede russa si concentrerà più di ogni altra sul mistero della Santissima Trinità.

Senza approfondire ulteriormente quest'analisi culturologica generale, riportiamo lo sguardo sul ruolo del monarca nella coscienza russa. A partire dal principe Vladimir, il «nuovo Costantino», tutti i grandi principi e zar testimonieranno una particolare sensibilità alla loro funzione universale e salvifica, ben al di là della stessa grandezza del territorio da essi governato. La Russia sconfinata, o meglio, sempre alla ricerca di una definizione dei propri confini, sembra non essere mai soddisfatta di essi. Lo zar russo non è soltanto il «padre della nazione» o del popolo russo, ma è sovrano «di tutte le Russie», espressione ancora oggi utilizzata dal Patriarca di Mosca, figura ecclesiastica che si sovrappone a quella politica. Dietro questa espressione non stanno soltanto le scansioni del territorio, la Grande Russia, la Piccola e la Bianca o altre regioni confinanti. Oggi si parla non al caso del «mondo russo», che comprende tutti i paesi dove vivono dei russi; sono i paesi ex-sovietici, ma anche quelli dove i russi sono emigrati nei decenni sovietici e di recente. È il mondo delle tante culture e religioni, delle varie lingue e nazionalità, il mondo variegato delle superpotenze in equilibrio, non quello globalizzato e dominato dagli americani oggi, e dai cinesi domani. La Russia si sente al centro di un progetto sempre in via di definizione, ma che senza di essi non potrà mai realizzarsi.

Possiamo immaginare con quali sentimenti il debole e gentile zar Nicola II, erede delle feroci dinastie dei Rjurikidi e dei Romanov, di Ivan il Terribile e di Pietro il Grande, abbia assistito allo sfacelo del suo potere e del suo impero. Un misto d'ineluttabilità e di

¹¹ Gli studiosi di storia slava antica a tutt'oggi sono incerti sui criteri di suddivisione dell'unità slava originaria. Da una parte, la «Grande Moravia» evangelizzata da Cirillo e Metodio fu separata in una parte sud-orientale, corrispondente in origine al Primo Impero Bulgaro, assorbita dall'Impero bizantino e grecizzata con l'introduzione dell'alfabeto cirillico in sostituzione dell'originario glagolitico; e in una parte nord-occidentale, sottoposta alla germanizzazione e latinizzazione forzata dei missionari sassoni. Si parla quindi di *Slavia Orthodoxa* o *graeca* in contrapposizione alla *Slavia latina* o *catholica*, ma si può anche semplicemente parlare di *Slavia orientalis* e *occidentalis*. Di fatto, dopo l'insuccesso della missione cirillo-metodiana, la Rus' di Kiev assume il ruolo riassuntivo di unico regno slavo, che rimarrà attestato sulla frontiera orientale, intrecciandosi con il regno di Lituania e Polonia, che in seguito rappresenteranno la parte «occidentalizzata» degli slavi orientali.

palingenesi, e forse anche di sollievo, deve aver attraversato il suo animo quando, a Pskov il 15 marzo 1917, cedette il trono al fratello Mikhail, che abdicò a sua volta il giorno successivo, vagheggiando una futura Assemblea Costituente che avrebbe ripristinato il trono dell'Aquila Bicipite. Nicola non ebbe la forza, ma neanche la visione per sostenere un ideale che si perdeva nelle tragedie della Prima Guerra Mondiale, la guerra che mise fine a tutti gli imperi, anche quello austriaco e prussiano, che dissolse l'illusione della Santa Alleanza tra i principi cristiani vincitori di Napoleone. Era svanito il principio stesso dell'autocrazia, difeso con tutte le forze dal nonno Nicola I, il «gendarme d'Europa» che sosteneva perfino i monarchi avversari, come il Papa e il Sultano, pur di non perdere la sacralità del potere. L'ultimo zar fu anche l'ultima figura divinizzata del sovrano, se non consideriamo il lontano dio-imperatore del Giappone, a sua volta annichilito dalla Seconda Guerra Mondiale.

Dopo l'abdicazione di Nicola II, sulla scena sono rimasti solo gli Stati moderni, partoriti dall'Illuminismo settecentesco e oggi in totale crisi di identità. Il potere ha perso la sua giustificazione superiore; in Russia fu sostituito da un'altra forma di sacralità, quella del Partito ideologico e totalitario, la forma religiosamente «rovesciata» dello zarismo concepita dal nuovo Anticristo la cui mummia riposa ancora oggi, moderno Tutankhamon, nel Mausoleo del Cremlino. Lo zarismo scomparve, perché arrivò il nuovo zar comunista, il nuovo vangelo di Lenin, poi realizzato dall'apostolo Stalin, che cercò a sua volta di farsi dio.

4. La mistica del bolscevismo

Spesso si parla di «due rivoluzioni» russe del 1917, quella di febbraio e quella d'ottobre. In realtà gli eventi di quell'anno vanno letti in continuità, ricordando il fallito golpe di luglio e l'altro fallimento di Kornilov a settembre, e la resa finale per assoluta incapacità del Governo Provvisorio di gestire la situazione, così che la presa del potere finale di Lenin e Trotskij appare la logica conseguenza di una serie di eventi tra loro concatenati.

Più che ricostruire le varie vicende, impegno su cui gli storici si stanno ancora adoperando, soprattutto nell'anno delle celebrazioni centenarie, conviene guardare alla sostanza di esse. Il crollo dello zarismo ha portato infine alla vittoria del bolscevismo per mancanza di alternative credibili. La vera lezione della rivoluzione russa è stata l'impotenza della democrazia e dell'ideologia liberale, che si è dimostrata inadeguata alla comprensione della realtà e priva di modelli applicabili alla situazione. I governi di L'vov e Kerenskij erano formate da persone rispettabili e preparate, con figure di spicco come il liberale Miljukov e il socialista Kerenskij, che fino all'ultimo sembrava il vero protagonista della rivoluzione. Come fu possibile la loro completa dissoluzione?

Al fondo della debolezza dei «cadetti» e dei socialisti stava una grave mancanza: senza lo zar, non esisteva più la giustificazione del potere. La rivoluzione fu vinta dai bolscevichi con gli slogan degli anarchici: «Abbasso l'autocrazia!» e «Tutto il potere ai Soviet!», con l'idea dell'*anarchia* e della gestione diretta del potere, quindi con una definizione del non-potere come il vero potere. In realtà, come la storia ha dimostrato, il comunismo ha fatto tutto, tranne che dare il potere in mano al popolo. Il nichilismo anarchico è stato sostituito dalla mistica del partito, annunciata da Lenin nelle «Tesi di aprile» e realizzata definitivamente da Stalin, dopo la morte del «padre fondatore». I democratici russi non hanno mai saputo invece su quale slogan mobilitare le folle, che infatti hanno seguito le sirene bolsceviche. Se in occidente le democrazie sono nate con lunghi processi costituzionali, seguiti spesso a sanguinose guerre intestine, la guerra civile russa è nata invece dalla negazione della stessa Assemblea Costituente, il cui scioglimento nel febbraio 1918 fu il vero inizio della fase bolscevica della rivoluzione.

L'Assemblea Costituente, meta illusoria del processo iniziato a febbraio, non aveva uno scopo preciso. Non cercava la restaurazione della monarchia in forma costituzionale, ciò che aveva permesso agli inglesi di salvare e perpetuare il proprio stato, né il deciso rovesciamento dell'ideale monarchico con principi liberali, come nella mistica della rivoluzione francese, e neppure fondare uno stato completamente nuovo e dinamico come avvenuto in America. Andava verso il nulla, e il nulla prevalse, per essere poi riempito dalla dittatura del partito. Questo dovrebbe accendere qualche lampadina di fronte ai tanti «populismi» recenti, che nella crisi della globalizzazione sguazzano proponendo di abbattere il potere costituito in nome del nulla, o della «rabbia popolare» contro le classi dominanti. Gli slogan tonitruanti nascondono sempre una volontà di ferro, che si manifesta dopo la catastrofe.

Confrontando, ad esempio, la dialettica di Kerenskij con l'efficacia propagandistica di Lenin, appare evidente quanto la prima fosse raffinata e distante, mentre il profeta del bolscevismo, secondo il filologo Georgij Kazagerov¹², era solo «mordacità polemica di basso livello». Lenin sapeva ridurre ogni oppositore a caricatura, impedendo una vera comprensione delle posizioni in campo; la volgarità e la semplificazione erano le sue vere armi vincenti. Antesignano dei commenti selvaggi del web dei nostri giorni, il linguaggio leninista si orientava sugli umori del «popolo», inteso come umori di piazza. Seguendo i bolscevichi, il popolo cominciò a ripetere ossessivamente l'appellativo di «borghesuccio» (*burzhuj*) nei confronti dei rappresentanti di altre forze in campo, liberali, socialisti, menscevichi, mentre i «lavoratori» erano solo i membri dei Soviet e i rappresentanti delle fabbriche (i contadini verranno poi disprezzati come *kulaki*), anche se lavoravano pure gli impiegati di banca, gli insegnanti o i musicisti.

Capolavoro della disinformazione e della propaganda populista fu, ad esempio, il poema *I dodici* di Aleksandr Blok, che lanciò definitivamente la retorica dei *compagni* (*tovarishy*) e del *burzhuj* «figlio di cane». Il racconto quasi in presa diretta della

¹² Da un'intervista sul sito <https://rg.ru/2017/07/05/rodina-lenin.html>, consultato il 13.07.2017.

rivoluzione riporta il disprezzo per il «pope», figura ancora più esemplificativa del vecchio mondo da abbattere (*Passata è l'allegria / Compagno prete?... Sulla pancia sporgente / La croce splendeva / per la gente...*), e la caustica denuncia dell'impotenza dei liberali che volevano la Costituzione (*Sulla fune – un cartello: / «Tutto il potere alla Costituente!» / Una vecchia piange – ahimè, / Non capirà mai perché / C'è quel cartello. / Che spreco con quel telo - / Quante pezze per i piedi dei ragazzi / Spogliati e scalzi...*). I versi di Blok rivelano l'ansia religiosa e apocalittica della rivoluzione, la contro-religione rivoluzionaria che è alla base della mistica bolscevica (*Libertà, libertà, / E la croce via di qua! / Tra-ta-ta!*), che si conclude con la nuova chiamata di Cristo ai suoi nuovi «apostoli» (*Con passo dolce e lieve / Tra mille perle di neve, / Il capo ornato di cisto - / Chi li guida? – Gesù Cristo.*). I bolscevichi seppero arruolare scrittori e poeti per fondare la nuova arma della politica, la propaganda. Satira e mistica, polemica e nuova mitologia, nella propaganda comunista si rivela la natura del nuovo potere: la divinizzazione laica, la demonizzazione dell'avversario, la falsità eretta a sistema ideologico, il pregiudizio assoluto sul bene e sul male, definiti secondo le convenienze. È questa l'eredità che la rivoluzione russa ci consegna ancora oggi. Blok, Belyj, Esenin, Majakovskij e molti altri che non staremo qui a richiamare fecero da cassa di risonanza del nuovo verbo e del nuovo regno divino.

La rozza propaganda vinse sulla cultura e sulla religione, che sono state sistematicamente perseguitate e rinnegate per tutto il periodo del regime sovietico. L'*intelligentsija* fu la vera grande categoria sconfitta, e ha dovuto poi cercare di risorgere negli anni del «dissenso» sovietico. Oggi pare sia nuovamente scomparsa, di fronte alla nuova retorica populista e alla religione identitaria del terzo millennio, in cui si divinizza non più il partito, ormai anch'esso scomparso dalla scena, ma il «popolo» nella forma frammentata e virtuale del mondo della rivoluzione informatica.

5. Idolatria spirituale e diserzione dei chierici

Nel dialogo della raccolta *Dal Profondo*, da lui composto col titolo *A banchetto con gli dei*, il filosofo Sergej Bulgakov esprime con parole forti l'accusa all'*intelligentsija* rievocata dal Patriarca Kirill. Secondo lui «non c'era altro da attendersi se la classe istruita, cioè l'intelligencija, disertò in massa la Chiesa e fece dell'ateismo il primo dogma del suo credo, della rivoluzione il secondo e del socialismo il terzo. La Chiesa è certo incrollabile in tutto ciò che riguarda il settore divino della Grazia, ma come forza storico-culturale ha avuto e ha bisogno di persone istruite, come ne possiede in gran numero la cristianità occidentale». Bulgakov ammirava la potenza culturale del cattolicesimo, ma qui il grande filosofo e teologo fa riferimento a una condizione storica della cultura cristiana in Russia. La teologia e le scienze ecclesiastiche rimasero nel paese a lungo separate dal vivo del dibattito pubblico; nell'Ottocento, una serie di riforme impediva ai professori e agli studenti delle Accademie Teologiche patriarcali (attive a San Pietroburgo, Mosca, Kiev e

Kazan') la frequentazione delle università pubbliche. Le conseguenze di questo isolamento furono molteplici, e non tutte negative: proprio a causa del regime separato in cui erano relegate, le Accademie si potevano permettere riflessioni e studi anche più aperti e meno condizionati dei vari circoli slavofili e occidentalisti, sottoposti alla censura di stato e dominati dalla faziosità ideologica delle polemiche socio-politiche e storico-religiose.

Il primo a tentare di rompere questa barriera fu lo stesso Vladimir Solov'ev, che iniziò le sue ricerche frequentando entrambi gli ambienti della formazione intellettuale, quello statale e quello ecclesiastico, ma fu proprio per questo assai criticato. Agli inizi del Novecento, i discepoli di Solov'ev, come gli autori di *Vechi* e *Dal Profondo*, tentarono di riunire le forze della cultura cristiana ufficiale e libera nei già citati Seminari filosofico-religiosi, cui tra gli altri presero parte anche personaggi della gerarchia statale ed ecclesiastica, come l'*oberprokuror* Konstantin Pobedonostsev, il grande nemico di Lev Tolstoj, e i metropoliti Antonij (Khrapovitskij) e Sergij (Stragorodskij), che erano i migliori teologi dell'ortodossia ufficiale¹³. Questi Seminari ebbero anche il merito di ispirare il movimento pre-conciliare, e l'istituzione delle Commissioni preparatorie del Concilio della Chiesa russa che ebbe luogo negli anni più drammatici della Rivoluzione, nel 1917-1918¹⁴.

¹³ Antonij (Khrapovitskij, 1863-1936) era il leader dell'ala conservatrice della Chiesa Ortodossa. Vescovo e professore a Kazan', metropolita di Volynia, nel 1905 aveva fondato l'*Unione del Popolo Russo (Sojuz Russkogo Naroda)*, un'associazione di politica cristiana che ha ispirato un'analoga formazione della Russia attuale, presieduta dallo stesso Patriarca Kirill. Autore di una delle più importanti opere di teologia ortodossa del tempo, *Il Dogma della Redenzione*, pubblicato proprio nel 1917, partecipò al Concilio del 1917 e fu il più votato della terna dei candidati alla nomina di Patriarca, anche se poi per sorteggio la scelta cadde su Tikhon (Bellavin), che divenne il primo patriarca dopo la sospensione del 1700. Durante la Guerra Civile si schierò con l'armata bianca, da metropolita di Kiev propose addirittura l'unzione dell'atamano ucraino a zar dell'Ucraina indipendente. Fu poi il primo presidente della Chiesa russa all'estero (*Zarubežnaja*), istituita nel 1921 a Sremski Karlovtsy in Serbia dai vescovi russi in esilio, che Antonij guidò fino alla morte nel 1936.

A lui si contrappone nettamente la figura di Sergij (Stragorodskij, 1867-1944), teologo di tendenze più progressiste. Unico metropolita rimasto in libertà negli anni staliniani, fu di fatto il capo della Chiesa russa dal 1925 fino alla morte; nel 1927 firmò una dichiarazione di lealtà al regime sovietico, diventando il simbolo del collaborazionismo ortodosso. Nel 1943, in una dacia messa a disposizione da Stalin, i pochi vescovi ancora liberi lo elessero Patriarca per volere dello stesso dittatore, che intendeva sfruttare la Chiesa per rinforzare lo spirito patriottico nella lotta contro i nazisti. Morì l'anno successivo, e al suo posto venne scelto Aleksij (Simanskij), a sua volta chiamato il «Patriarca di Stalin», che rimase alla guida del patriarcato fino al 1970.

L'*oberprokuror* Konstantin Pobedonostsev (1827-1907) fu il più importante ministro del culto della Russia zarista, ideologo della politica conservatrice di Alessandro III a cui si ispira l'attuale presidente Putin. Occupò la carica di tutore della Chiesa dal 1880 al 1905, quando si dimise in polemica con le aperture statali alla tolleranza religiosa e con le proposte conciliari. Personaggio di grande statura morale e intellettuale, traduttore in russo dell'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis, polemizzò duramente con Lev Tolstoj e con ogni forma di modernismo religioso, qualificandosi come l'ultimo baluardo dell'ideologia zarista che si fondava sulla triade «Autocrazia-Ortodossia-Popolarismo» (*Samoderžavie-Pravoslavie-Narodnost'*). Fu un punto di riferimento imprescindibile nel dibattito in cui erano impegnati gli autori di *Dal Profondo*.

¹⁴ Il Concilio si riunì il 28 agosto 1917, per chiudersi il 20 settembre 1918. Oltre ai vescovi e ai superiori dei monasteri, a esso parteciparono membri eletti in ogni diocesi russa (2 chierici e 3 laici), per un totale di 564 membri, dei quali 299 erano laici. L'elezione del nuovo Patriarca avrebbe dovuto costituire la conclusione del processo conciliare, ma fu affrettata dal colpo di stato bolscevico; il 18 novembre fu dunque eletto per

Il Concilio, che si aprì nella parentesi tra la rivoluzione di febbraio e quella di ottobre, aveva grandi ambizioni riformatrici (erano presenti più membri laici che ecclesiastici), che non si riducevano certo alla restaurazione del Patriarcato, che fu di fatto l'unico risultato finale, condizionato dalla necessità di individuare un interlocutore autorevole del nuovo regime bolscevico. Tra i protagonisti del Concilio, come già ricordato, vi era lo stesso Sergej Bulgakov, che guidò la commissione «sociale» cercando di infondere nelle riforme le sue proposte di economista e politico cristiano.

Le speranze conciliari si scontrarono con la dura realtà della persecuzione, e a Bulgakov non rimase altro che denunciare i falsi dogmi «dell'ateismo, della rivoluzione e del socialismo» che hanno dominato tutto il periodo sovietico. Il nuovo potere si organizzò di fatto come una «religione rovesciata» della negazione di Dio e come una «Chiesa rossa» del partito-guida, i cui principi erano stati esposti dallo stesso Lenin nelle «Tesi di aprile» da lui pronunciate appena giunto in Russia dalla Germania nel 1917. L'egemonia culturale comunista fu diretta conseguenza del totalitarismo, che portò infine alla divinizzazione del potere negli anni del «culto della personalità» di Stalin. Simbolo della religiosità atea fu il mausoleo di Lenin e Stalin sulla piazza Rossa di Mosca, in cui è rimasto fino a oggi il corpo mummificato di Lenin; invano si rinnovano da varie parti, anche dagli stessi rappresentanti del Patriarcato, gli appelli a seppellire la mummia e chiudere quel simbolo del paganesimo moderno¹⁵. Del resto, lo stesso Bulgakov aveva profetizzato circa la natura pseudo-religiosa del nuovo potere, conseguenza proprio delle deviazioni degli intellettuali: «Per questa ragione l'intelligencija arriva soltanto all'idolatria spirituale, come lo è ogni sorta di divinizzazione del popolo o populismo; per questa ragione non s'è nemmeno accorta dell'ortodossia quale forza culturale in genere e principio estetico dell'esistenza in specie». Per combattere l'idolatria, dicono in coro gli autori di *Dal Profondo*, serve un'autentica rinascita religiosa.

La Russia ha conosciuto in realtà molte «rinascite», tutte legate alla riscoperta della vera fede. È in fondo la natura stessa del cristianesimo russo, che dal Battesimo del 988 si propone come il «nuovo popolo» cristiano chiamato alla rinascita della fede in un mondo pagano. Nell'autocoscienza russa tale missione si è rivelata in modo eclatante alla fine del Medioevo, quando il crollo di Bisanzio passò a Mosca il testimone della «Terza Roma»,

sorteggio Tikhon (Bellavin, 1865-1925), il candidato della terna eletta che aveva avuto il minor numero di voti. Tikhon tentò all'inizio di opporsi alla politica antireligiosa del nuovo regime, ispirando la posizione contro-rivoluzionaria che da lui venne chiamata *tichonovščina*; arrestato nel 1922, dovette cedere e sottomettersi al nuovo potere, aprendo la strada alla dichiarazione di lealtà di Sergij Stragorodskij, fatta poco dopo la sua morte.

¹⁵ L'ultimo tentativo è stato messo in atto il 20 aprile 2017, quando 6 deputati (3 del partito di Putin e 3 del partito nazionalista di Žirinovskij) hanno presentato un nuovo progetto di legge alla Duma per spostare il corpo del padre della rivoluzione russa dalla piazza Rossa. Lo stesso giorno, peraltro, i deputati putiniani hanno ritirato le proprie firme, in seguito alle critiche provenienti da tutte le parti; i comunisti di Zjuganov hanno fatto appello al presidente in nome della memoria e dell'unità del popolo russo, e Putin ha preferito affossare di nuovo la questione, nonostante i timidi pronunciamenti del Patriarcato in favore della sepoltura del dittatore.

come ricorda lo stesso Bulgakov nel tentativo di riformulare il compito del cristianesimo ortodosso:

«La Chiesa “una, *sobornaja* e apostolica” durerà certamente fino alla fine dei tempi, ma non è così pacifico che l’ortodossia greco-russa attuale le sia adeguata. Personalmente io ritengo che abbiamo ormai oltrepassato i confini dell’ortodossia *storica* e che nella storia della Chiesa sia incominciata una nuova epoca, almeno altrettanto diversa dalla precedente come la Chiesa costantiniana da quella primitiva. La Chiesa costantiniana è terminata nel 1453 per Bisanzio, e per tutta la Chiesa ortodossa il 2 marzo 1917»¹⁶.

Le preoccupazioni di Bulgakov si ripresentano anche oggi dopo la fine della grande persecuzione, quando la Russia attraversa di nuovo una fase molto importante di «rinascita religiosa».

Alla fine del comunismo, proclamata da Boris Eltsyn a Natale del 1991, caddero infatti tutte le limitazioni alla libertà religiosa in Russia. Già nel 1990 erano state approvate ben due leggi sull’argomento, una sovietica e una russa, che aprirono la fase del ritorno spontaneo e incontrollato all’espressione pubblica della propria fede. A essere presa in contropiede fu proprio la Chiesa ortodossa, che a causa della sua compromissione col regime veniva giudicata poco credibile dalla popolazione. Furono molto attive nei primi anni Novanta le comunità protestanti e le associazioni religiose più disparate, dalle cosiddette «sette» tipo Scientology a gruppi legati alle religioni orientali, fino ai gruppi neo-pagani. Anche la Chiesa Cattolica mise in atto un piano di restaurazione della propria presenza in Russia, animato da missionari stranieri (provenienti soprattutto dalla Polonia) e nominando nel 1991 due vescovi-amministratori, mons. Tadeusz Kondrusiewicz a Mosca e mons. Josif Werth a Novosibirsk. Il Patriarcato di Mosca si mise ben presto di traverso, giudicando tutto questo attivismo una forma di «invasione» nel proprio territorio canonico, aprendo anche un’aspra controversia con i greco-cattolici ucraini che pretendevano la restituzione delle chiese confiscate da Stalin. Infine, la stagione della «rinascita religiosa» spontanea si trasformò in un processo di «rinascita ortodossa» imposto dall’alto, dopo l’approvazione di una nuova legge sulla libertà religiosa nel 1997, in cui l’Ortodossia veniva messa su un piano superiore a tutte le altre confessioni, i cui diritti vennero molto compressi. Questo fu possibile in seguito al fallimento della politica filo-occidentale di Eltsyn e l’affermarsi di un patriottismo grande-russo, che ha trovato proprio nella Chiesa Ortodossa il proprio principale punto di riferimento ideologico. È la Russia di Putin, una nuova edizione della «Terza Roma» che non staremo qui ad analizzare nei dettagli.

Come affermava Valerian Murav’ëv in *Dal Profondo*, «le radici dell’azione e di tutta la concezione del mondo dell’antica Russia stanno nell’ortodossia, l’essenza interiore dell’ortodossia è la sua pienezza autosufficiente». Proprio il confronto con il cristianesimo

¹⁶ S. Bulgakov, 2017, 127.

occidentale, che si rinnova nella Russia odierna, era uno dei temi che stavano più a cuore ai filosofi religiosi d'inizio secolo, come prosegue Murav'ëv:

«Il cattolicesimo è una salda roccia che sostiene l'uomo all'esterno, l'ortodossia una morbida onda che lo penetra e allo stesso tempo lo abbraccia da ogni lato. Il cattolicesimo tutto taglia, l'ortodossia tutto compenetra. Lo spirito dell'ortodossia è uno spirito che abbraccia tutto, non conosce divisione e separazione. Impressionante è la differenza di queste due confessioni nei confronti degli elementi che stanno fuori dalla Chiesa. Il cattolicesimo li spazza via oppure li conquista, parte dal considerarli come esteriori, a sé estranei, laterali. La Chiesa ortodossa semplicemente non li conosce, per lei non esistono; conosce solo ciò che si trova nel suo recinto, giudica soltanto coloro che già si trovano in questo recinto: per l'ortodossia, nella sua forma vera più pura, non ci sono non-ortodossi perché esistono soltanto coloro che sono ortodossi»¹⁷.

Queste parole tornano oggi di grande attualità: la «morbida onda» dell'ortodossia cerca di espandersi anche al di là del «mondo russo» in patria e fuori, venendo in soccorso, o in alternativa, a un cattolicesimo che non appare più in grado di «conquistare e spazzare via» i propri nemici, al contrario sembra piegarsi ad essi, almeno a giudizio dei russi.

6. Catastrofe antropologica e nuove apocalissi

Iosif Pokrovskij ha scritto in *Dal Profondo* usando una parabola apocalittica, tratta dalla storia della religiosità russa:

«Un'antica leggenda racconta che quando i cittadini di Novgorod al tempo di san Vladimir gettarono l'idolo di Perun nel Volchov, il dio in collera nuotò fino al ponte e vi lanciò un bastone esclamando: "Cittadini di Novgorod, eccovi il mio ricordo!". Da allora gli abitanti di Novgorod nei tempi fissati si radunano armati di bastone sul ponte del Volchov e incominciano a pestarsi come invasati. Così Perun rovesciato si vendicò degli abitanti di Novgorod e questi ultimi dopo averlo rovesciato incominciarono a governarsi in ultima analisi con la legge del bastone. Ma la vendetta di Perun s'è limitata ai soli cittadini di Novgorod? Adesso sappiamo che purtroppo non fu così: la maledizione gravò su tutto il popolo russo e su tutta la sua storia fino al presente»¹⁸.

La maledizione oggi si estende ben al di là della Russia, in tempi di nuove guerre di religione, di terrorismo fondamentalista e movimenti anti-sistema di ogni salsa e ogni colore in Oriente e in Occidente. La crisi sociale e istituzionale è stata illuminata nel saggio di Askol'dov sul «Significato religioso della rivoluzione russa», quando afferma che «La dinamica del potere popolare, in quanto vero dominio dell'intero statale e della sua vita

¹⁷ V. Murav'ëv, 2017, 195.

¹⁸ I. Pokrovskij, 2017, 229.

da parte della moltitudine che lo costituisce, è lo stadio specifico di una certa fluidità di tutte le strutture, stadio che caratterizza appunto i periodi rivoluzionari nella vita dei popoli». In questo senso, possiamo ben dire che il secondo decennio del XXI secolo sta ripercorrendo diverse prospettive di quelle di un secolo fa in Russia. La crisi economica e di fiducia nelle istituzioni, gli attentati terroristici e le guerre locali, i movimenti populistici e la scomparsa delle ideologie, tutto fa pensare che il mondo intero attraversi un «periodo rivoluzionario», di cui non si vedono gli esiti.

Le ansie per il futuro dei sistemi sociali e politici nasce infatti dalla crisi spirituale e antropologica che gli autori di *Dal Profondo* avevano ben identificato, basandosi sulle dimensioni interiori dell'anima russa (gli «spiriti della rivoluzione» di Berdjaev). Nel suo intervento, Aleksandr Izgoev-Lande osserva che «secoli di cristianesimo hanno nobilitato la natura umana, l'ortodossia ha educato l'anima dell'uomo russo. Quando i bolscevichi fecero il loro esperimento e ci mostrarono l'uomo senza Dio, senza religione, senza ortodossia, ce l'hanno mostrato nella condizione di cui diceva Dostoevskij: "se Dio non esiste, tutto è lecito", e tutto il mondo rimase raccapricciato da questa scimmia sanguinaria e sadicamente malvagia». Secondo Struve, «La spiegazione abituale corrente della catastrofe che d'ora in poi verrà probabilmente chiamata *rivoluzione russa* (benché sia abbastanza dubbio il suo diritto a questo titolo pur sempre *moralmente* significativo) si rifà anzitutto all'ignoranza e inciviltà del popolo». Inciviltà o nuova fase della civiltà: questo è ancora oggi il dilemma, di fronte a cambiamenti epocali anche dal punto di vista tecnologico e antropologico, con la sostituzione di antiche certezze e riferimenti sociali (la famiglia, la scuola, la Chiesa e così via) con forme individuali e immediate («dis-intermediate») di gestione delle questioni cruciali della vita dell'uomo e dei popoli. Nella politica contemporanea, la spinta alla dis-intermediazione ha portato finora a fughe in avanti o nel passato, senza ancora individuare modelli sociali credibili e condivisi. Come ricorda Pavel Novgorodcev in *Dal Profondo*,

«L'intelligencija russa assorbì insieme al veleno del socialismo una dose mortale di tossico populista. Per tossico populista intendo la credenza populista che il popolo è sempre pronto, maturo e perfetto, che bisogna solo distruggere il vecchio ordinamento statale perché al popolo risulti immediatamente possibile realizzare le riforme più radicali e il lavoro più grandioso di edificazione sociale. Il primo apostolo di questa fede fu Bakunin con il suo insegnamento sulla forza costruttiva della distruzione. Non accorgendosi delle radici anarchiche di questa fede, l'intelligencija russa si propose come compito politico fondamentale la lotta totale contro il potere, la distruzione dell'ordinamento statale esistente, nella fiducia che tutto si sarebbe messo a posto da sé quando in seguito a questa lotta il vecchio regime fosse caduto. La duplice esperienza della rivoluzione russa ha dimostrato che questa fede populista era la più pura illusione anarchista, assolutamente errata nella teoria ed esiziale nella pratica»¹⁹.

¹⁹ P. Novgorodcev, 2017, 218.

L'illusione populista è di nuovo ampiamente diffusa, e non è un caso che il termine stesso di «populismo» sia stato inventato in Russia già nell'Ottocento, dagli esponenti dei primi movimenti rivoluzionari. Illuminanti anche le osservazioni di Vjačeslav Ivanov, quando intervenendo in difesa della lingua russa si scaglia contro il gergo rivoluzionario: «La nostra lingua è santa: la profanano sacrilegamente con un demonismo blasfemo, con la creazione di parole incredibili, insensate, anodine che sono quasi unicamente suoni appena alle soglie della parlata distinta, e comprensibili soltanto come urli d'intesa tra complici»²⁰. Sembra che il grande poeta stia parlando delle discussioni in auge sui moderni *social media*.

Stiamo andando verso una nuova Apocalisse nella storia? Ne è convinto uno dei migliori filosofi russi contemporanei, Vladimir Kantor, che ne ha scritto in molti testi da lui pubblicati in questi anni²¹. In un lungo saggio apparso sul giornale-web «Gefter»²², egli afferma che «non a caso il tema dell'anticristo fu sollevato dal pensiero filosofico-religioso russo. Quest'immagine perenne possiede una grande forza euristica ed ermeneutica. Proprio il suo dito indicatore può illuminare di luce inattesa il subbuglio della nostra realtà contemporanea, delle sue guide politiche, dei programmi e degli aridi provvedimenti... Appare così che come la Russia ha fornito la prima immagine dell'anticristo del XX secolo, anche noi, come diceva Leont'ev... cent'anni dopo generiamo lo stesso anticristo».

La storia dirà se hanno ragione i profeti di sventura, oggi del resto molto numerosi, o se possiamo fare nostro l'augurio finale delle lucide sentinelle di *Dal Profondo*, espresso nelle parole di Semen Frank:

Tuttavia, una sete organica insopprimibile di vita genuina, d'aria e di luce, ci spinge a strapparci convulsamente dalla tenebra della tomba, ci chiama a svegliarci dal torpore sepolcrale e da questo assurdo balbettare di morti. Se alla Russia è dato rinascere – un miracolo in cui nonostante tutto vogliamo credere, anzi *dobbiamo* credere finché siamo in vita – questa rinascita ora può essere soltanto una vera e propria risurrezione, un sorgere dai morti con un'anima nuova a una vita nuova completamente diversa. Con la forza del libero pensiero e della libera coscienza, che nessuna calamità esterna, nessuna oppressione ed arbitrio ci possono togliere – dobbiamo innalzarci sopra il momento che passa, comprendere e valutare l'incubo del presente in nesso con tutto il nostro passato, alla luce non dei fuocherelli incerti e fatui delle esalazioni mefitiche, ma delle illuminazioni intranseunti e transtemporali della vita umana e nazionale.

²⁰ V. Ivanov, 2017, 249.

²¹ Ricordiamo, tra gli altri: K. Vladimir, 2010, 2008 e 2007 e molti altri saggi e articoli.

²² K. Vladimir, 2017, in <http://gefter.ru/archive/22483>, consultato il 12.06.2017.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BULGAKOV Sergej, 2017, «A banchetto con gli dei. Pro et contra». In *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

FUKUYAMA Francis, 1992, *The End of History and the Last Man*. Free Press, New-York.

IVANOV Vjačeslav, 2017, «La nostra lingua russa». In *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

LEWIS Clive Staples, 1943, *The Abolition of Man*. Oxford University Press, Oxford.

MORRIS Desmond, 1967, *The Naked Ape: a Zoologist's Study of the Human Animal*. Jonathan Cape, London.

MURAV'EV Valerian, 2017, «Il ruggito del popolo». In *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*, Jaca Book, Milano.

NIETZSCHE Friedrich, 1883-1885, *Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. W. Keiper, Berlin.

NOVGORODCEV Pavel, 2017, «Le strade e i compiti dell'intelligencija russa». In *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano.

POKROVSKIJ Iosif, 2017, «La maledizione di Perun». In *Dal Profondo. 1918: la rivoluzione vista dalla Russia*. Jaca Book, Milano 2017.

VLADIMIR Kantor, 2007, *Tra l'arbitrio e la libertà. Sulla questione della mentalità russa*, Mosca.

VLADIMIR Kantor, 2008, *San Pietroburgo: l'impero russo contro il caos russo. Sul problema della coscienza imperiale in Russia*. Mosca.

VLADIMIR Kantor, 2010, «Giudicare la creatura di Dio». *Il pathos profetico di Dostoevskij. Saggi*. Mosca.

VLADIMIR Kantor, 2017, *L'Anticristo, o l'inimicizia in Europa: il formarsi del totalitarismo. La Russia e l'anticristo: il pan-umanesimo in un solo paese?*. In <http://gefter.ru/archive/22483>.

STORIA E SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI.

NOTE DI LETTURA

PAOLO IAGULLI*

Abstract: emotions are now «under observation» for many reasons by the most perceptive analysts and scholars from various disciplines, but also by newspaper columnists concerned, for instance, about the ways in which emotions are being dangerously and unscrupulously played upon by part of the contemporary political spectrum. Worthy of note among the latest scientific publications is a weighty volume by Jan Plamper dedicated to the history of emotions which is also extremely useful for a more general understanding of the emotions. The book is briefly reviewed in this article, particularly as regards its relevance for another interesting and youthful sub-discipline, the sociology of emotions.

Keywords: history of emotions – Jan Plamper – sociology of emotions – anthropology of emotions – universalism and constructionism.

1. Emozioni, sentimenti, passioni e stati d'animo sono ormai debitamente considerati una componente centrale della vita sociale. Discipline come la storia e la sociologia fanno registrare da qualche decennio, al loro interno, specifici filoni di studi e ricerche: la storia delle emozioni e la sociologia delle emozioni costituiscono sotto-discipline più o meno istituzionalizzate nei diversi contesti geografico-culturali ma ormai largamente riconosciute. Probabilmente, da noi siamo ancora un po' indietro, ma sia per la sociologia delle emozioni che per la storia delle emozioni cominciano ad arrivare segnali importanti e al contempo incoraggianti: penso, per la prima, alla recentissima pubblicazione del primo manuale italiano di sociologia delle emozioni¹, per la seconda, alla traduzione nella nostra lingua, sempre nel 2018², di due lavori di assoluto rilievo

* Paolo Iagulli ha insegnato, tra l'altro, Sociologia generale (SPS/07) all'Università degli Studi di Bari «Aldo Moro». Email: piagulli@iol.it

¹ Si tratta di M. Cerulo, 2018.

² Nel 2016, era stato pubblicato, da Viella, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-1700*, traduzione di uno dei molti lavori dell'importante storia delle emozioni Barbara H. Rosenwein.

come *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)* di Damien Boquet e Piroska Nagy, per Carocci, e *Storia delle emozioni* di Jan Plamper, per il Mulino.

È su quest'ultimo volume che mi vorrei qui brevemente soffermare, segnalandolo per l'interesse che è destinato a riscuotere in un ambito non confinabile agli studi storici. «Tecnicamente» si tratta, infatti, di un'introduzione, peraltro molto robusta, alla storia delle emozioni; nondimeno, le molte nozioni in esso contenute forniscono al lettore preziose e più generali chiavi d'ingresso al complesso tema delle emozioni: ad esempio, il modo migliore per approcciarlo è certamente costituito dalla contrapposizione, legata a quella tra «natura» e «cultura», tra «universalismo» e «costruttivismo sociale», e proprio quest'ultima costituisce il «filo rosso» della trattazione di Plamper. Con pregevole chiarezza sistematica, l'autore tematizza, distintamente, il contributo che al tema delle emozioni hanno fornito, a partire dall'Ottocento (in precedenza la riflessione sulle emozioni era affidata alla filosofia, alla teologia, alla letteratura e alla medicina), 1) le scienze storiche, 2) l'antropologia, «titolare» per eccellenza del punto di vista sociocostruttivista, e 3) le cd. scienze della vita, in particolare la psicologia e più di recente le neuroscienze, «depositarie» della prospettiva universalista. È attraverso un'informatissima ricognizione che Plamper descrive la risposta che tali diverse discipline hanno fornito alla domanda capitale consistente nel chiedersi cosa siano le emozioni. Al lettore è restituito un quadro d'insieme talmente puntuale e ricco di approfondimenti e riferimenti a teorie e autori che anche i meno avvezzi, o addetti, al tema non potranno, alla fine, non farsi un'idea avvertita della questione: le emozioni sono il frutto di una «costruzione sociale», culturalmente contingenti e relative, oppure sono rimaste fondamentalmente invariate nel corso della storia? Oppure esse possono essere più adeguatamente spiegate e comprese, come in buona sostanza invita a fare l'autore, solo cercando di superare il divario tra le due prospettive, evitando così anche qualsiasi estremismo «ideologico»?³

Il libro «resta» nondimeno un contributo di storia delle emozioni; gli approfondimenti sulla antropologia delle emozioni, da un lato, e sulla psicologia e le neuroscienze, dall'altro⁴, sono sempre funzionali a una storia delle emozioni che precede

³ A proposito di estremismi, Plamper, ed è solo un esempio, invita più volte, pur non demonizzandole (volendo anzi favorirne col suo libro una alfabetizzazione), a non «sacralizzare» le neuroscienze; in particolare, egli diffida le scienze umane e sociali da un uso disinvoltato, e spesso fondamentalmente disinformato, dei risultati da esse acquisite.

⁴ Le discussioni contenute nel testo di Plamper sul contributo della antropologia e della psicologia (e più in generale delle scienze della vita) al tema delle emozioni sono numerose e di notevole interesse. A titolo meramente esemplificativo, e per ricordare solo autori noti a un pubblico più vasto, penso a come egli considera *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* di Charles Darwin, uscito nel 1872 e diventato, in ragione del modo in cui le due fazioni hanno costantemente cercato di assumerne il controllo, «uno dei loci più importanti per seguire la guerra tra sociocostruttivisti come Margaret Mead e universalisti come Paul Ekman» (Plamper, 2018, 252); o ancora, penso alle pagine dedicate da Plamper al paradosso dell'assenza delle emozioni nella teoria di Freud, di cui appunto spesso si dice, sbagliando, che egli non ha mai sviluppato una teoria delle emozioni (cfr. ivi, 296-305).

il pur fondamentale pionieristico contributo di Lucien Febvre (1878-1956)⁵ e che all'inizio del nuovo millennio ha avuto una vera e propria esplosione, cui hanno decisamente contribuito, secondo Plamper, gli attentati dell'11 settembre 2001⁶. Le prospettive per la storia delle emozioni sembrano all'autore brillanti non solo perché autori come William Reddy e Monique Scheer sono seriamente impegnati a superare il divario tra il sociocostruttivismo della ricerca antropologica sulle emozioni e l'universalismo della psicologia cognitiva e delle neuroscienze, ma anche perché molteplici appaiono gli ambiti in cui la ricerca storica sulle emozioni promette risultati interessanti: Plamper fa riferimento a sottodiscipline delle scienze storiche, come ad esempio la storia politica, la storia economica, la storia del diritto e la storia dei media, cui una prospettiva incentrata sulle emozioni non potrà che arrecare significativi benefici⁷.

2. Nel seguito di questa breve nota, mi concentrerò, in modo molto schematico, su qualche aspetto del libro di Plamper interessante (anche) per la sociologia delle emozioni.

2.1. La contrapposizione cui si è fatto sopra riferimento, quella tra universalismo e sociocostruttivismo, ha segnato in modo piuttosto netto anche la nascita della sociologia delle emozioni. E non poteva essere diversamente, perché, per quanto sia auspicabile un dialogo tra le due prospettive, esse comunque costituiscono i due (originari) paradigmi di riferimento in tema di emozioni. E quando Arlie Russell Hochschild in suo articolo pionieristico del 1979, recentemente tradotto in italiano⁸, delineava le coordinate della nascente sociologia delle emozioni, non poteva fare a meno di notare che due sembravano destinate a diventare le sue prospettive fondamentali, quella positivista e quella interazionista; ebbene, la prima si sarebbe appoggiata su una nozione (psicologico-sociale) tendenzialmente universalista delle emozioni, la seconda su una definizione tendenzialmente costruzionista⁹.

2.2. Nel ricostruire un'embrionale storia delle emozioni prima della nascita di una storia delle emozioni più o meno ufficiale o istituzionalizzata¹⁰, Plamper fa riferimento ad autori che possono essere pacificamente ricompresi anche in un'embrionale sociologia delle emozioni prima della nascita «ufficiale» della sociologia delle emozioni, avvenuta, come sopra accennato, solo nella seconda metà degli anni Settanta del secolo scorso: essi

⁵ «All'inizio della storia delle emozioni c'è un solo uomo, Lucien Febvre [...], almeno a giudicare dalla maggior parte dei tentativi di storicizzare la storia delle emozioni», scrive J. Plamper, 2018, 67.

⁶ Sul punto, cfr. *ivi*, 97 ss.

⁷ Cfr. *ivi*, 419 ss.

⁸ Si tratta di A.R. Hochschild, 2013.

⁹ Per un approfondimento, cfr. P. Iagulli 2011, 41-66.

¹⁰ Non si può ancora dire se la storia delle emozioni, scrive J. Plamper (2018, 103), «riuscirà ad affermarsi compiutamente anche a livello istituzionale come disciplina distinta all'interno delle scienze storiche, con cattedre, riviste scientifiche, associazioni e congressi dedicati. È possibile infatti [...] che la storia delle emozioni, a differenza, per esempio, della storia economica, venga assorbita da altre discipline, dato che accanto a genere, sessualità, corpo, ambiente e spazio anche le emozioni potrebbero contribuire a illuminare un'ulteriore dimensione [...] della storia nazionale, della storia globale, della storia sociale o di quella economica»

sono Georg Simmel (1858-1818), Max Weber (1864-1920) e Norbert Elias (1897-1990). Quando poi descrive l'importante sviluppo fatto registrare dalla storia delle emozioni negli anni Ottanta del secolo scorso, Plamper fa riferimento a studiosi come Peter Stearns e Carol Zisowitz Stearns, i quali coniarono il termine «*emozionologia*» (*emotionology*) per designare le norme sulle emozioni: si tratta di autori, e di una nozione, come è noto, ben presenti anche negli studi sociologici sulle emozioni.

Insomma, (anche) sul tema delle emozioni la storia e la sociologia possono dire molte cose insieme, certo ciascuna con le sue peculiarità, ma interdisciplinarmente o, se si preferisce, transdisciplinarmente¹¹.

2.3. In qualche modo emblematico al riguardo è il caso del già ricordato Norbert Elias. Del resto, egli è ormai un classico della sociologia, ma certamente anche una lettura obbligata per gli storici¹², e nell'ambito della stessa storia del pensiero sociologico è spesso ricondotto alla cd. sociologia storica. Non è certo questa la sede per soffermarsi in alcun modo sul suo «processo di civilizzazione»¹³ e su come a esso sia strettamente, ancorché non esclusivamente, legato il suo contributo alla sociologia delle emozioni¹⁴. Peraltro, la tesi secondo cui il passaggio dall'età medioevale all'età moderna sia fortemente segnato da un progressivo «controllo degli affetti», che costituisce il nucleo fondamentale della sua teoria della civilizzazione, appare tutt'altro che pacificamente accettata dagli stessi storici¹⁵. Mi limito qui, in primo luogo, e per ciò che riguarda il rapporto tra storia e sociologia (e non solo), a ricordare le parole di uno dei maggiori studiosi italiani di Elias: «[egli] sviluppa una concezione integrata delle scienze dell'uomo: le strutture psichiche, le strutture della società e le strutture della storia presentano intrecci paralleli e complementari che non si possono cogliere isolando le diverse componenti. Così sociologia, storia e psicologia (ma anche biologia e antropologia) non possono svilupparsi se non in stretto rapporto reciproco e non in modo autonomo e isolate le une dalle altre»¹⁶. In secondo luogo, appare senz'altro condivisibile anche dal punto di vista della sociologia delle emozioni (non solo eliasiana) quanto Plamper afferma circa il contributo di Elias alla storia delle emozioni, e cioè che egli, piantando con ciò dei fondamentali paletti rispetto a essa, ha sviluppato una concezione delle emozioni che includeva elementi sia dell'universalismo che del costruzionismo sociale: le emozioni si configurano nella sua visione «come concetto intersoggettivo, prodotto delle interrelazioni tra natura fissa e ambiente mutevole»¹⁷.

¹¹ Su come discipline diverse (in questo caso la sociologia, la filosofia e l'antropologia) possano fornire transdisciplinarmente un contributo sul tema delle emozioni, così come su molti altri argomenti, si veda il recente A. Comte, 2017, un volume ospitato da una collana della casa editrice Rubbettino non casualmente intitolata *Transdiscipline*.

¹² Cfr. J. Plamper, 2018, 81.

¹³ Si veda il classico N. Elias, 1988.

¹⁴ Cfr. P. Iagulli, 2016.

¹⁵ Cfr., ad es, da ultimo, D. Boquet e P. Nagy, 2018, 11-19.

¹⁶ A. Cavalli, 2000, 65-66.

¹⁷ J. Plamper, 2018, 85.

2.4 Plamper ha perfettamente ragione quando scrive che l'antropologia costituì l'avanguardia degli approcci socio-costruttivisti ai sentimenti e alle emozioni, in particolare a partire dagli Ottanta del secolo scorso, quando i successi del post-strutturalismo, l'ingresso in una condizione postmoderna e l'irrompere di movimenti socio-politico-culturali quali quello delle donne, degli omosessuali e delle lesbiche, determinarono anche in altre scienze umane e sociali un più generale mutamento di paradigma teorico: si affermò, ad esempio, la nozione di «costruzione sociale» di categorie quali l'identità e il genere, prima per lo più considerate «naturali», e su questa scia finì per collocarsi anche la categoria delle emozioni¹⁸. In questa prospettiva, per dirla come fa Plamper con Catherine Lutz, una delle più importanti antropologhe costruzioniste di questo periodo, «la tesi è che l'esperienza emotiva non è pre-culturale, ma è in sé *eminamente* culturale»¹⁹. Per la verità, va detto che l'antropologia ha in qualche modo oscillato nei suoi diversi periodi tra sociocostruttivismo e universalismo e che essa, nei più tardi anni Novanta e nei primi anni del XXI secolo, ha fatto in realtà registrare, non diversamente dalla storia delle emozioni, significativi tentativi di superare tale dicotomia²⁰. Ma certamente, in termini generali, come pure scrive Plamper, «nessun'altra disciplina ha messo così in crisi la concezione secondo cui le emozioni sarebbero astoriche e uguali in ogni luogo»²¹, la concezione cioè universalista, legata alla biologia, alla psicologia e più in generale alle scienze della vita.

E la sociologia delle emozioni? È solo all'interno del capitolo dedicato all'antropologia, più precisamente quando Plamper fa un bilancio provvisorio dell'antropologia delle emozioni sociocostruttivista²², che egli dedica alla sociologia (delle emozioni) un *excursus*. Ciò è del tutto comprensibile, dal momento che per lui la sociologia, non diversamente dall'antropologia, costituisce «soltanto» un «importante serbatoio di idee per le scienze storiche»²³: quello che per l'antropologia è la cultura, per la sociologia è il sociale; l'antropologia si concentra sulle differenze nello spazio geografico, la sociologia sulle differenze nello spazio sociale²⁴. Si potrebbe obiettare che nell'impianto topografico di Plamper la sociologia sembra costituire una parte, o una «specie» dell'antropologia. Ciò presumibilmente non era nelle sue intenzioni. E non sto comunque qui, naturalmente, a rivendicare una maggiore o eguale rilevanza della sociologia rispetto alla antropologia nella riflessione sulle emozioni. Ché anzi va riconosciuto a Plamper di aver ben individuato, sulla scorta degli studi di Helena Flam²⁵, i nomi di quei classici della sociologia che, pur non essendo sociologi delle emozioni, fornirono interessanti spunti e talvolta illuminanti intuizioni: oltre ai già ricordati Simmel,

¹⁸ Cfr. *ivi*, 179.

¹⁹ Lutz, 1988, 5 (cit. in J. Plamper, 2018, 156).

²⁰ Cfr. J. Plamper, 2018, in part. 201-227.

²¹ *Ivi*, 227.

²² Cfr. *ivi*, 179 ss.

²³ *Ivi*, 185.

²⁴ Cfr. *ivi*, 184-185.

²⁵ Cfr. H. Flam, 2002.

Weber ed Elias, Karl Marx (1818-1883), Émile Durkheim (1858-1917), Vilfredo Pareto (1848-1923), George Herbert Mead (1863-1931), Pitirim Sorokin (1889-1968) e Talcott Parsons (1902-1979); successivamente, gli va anche riconosciuto di aver ricostruito con precisione alcuni aspetti della riflessione di Arlie Russell Hochschild, già sopra ricordata pioniera della disciplina, ed Eva Illouz, sociologhe delle emozioni contemporanee e *stricto sensu* di primissimo piano. Mi limiterei ad aggiungere e/o a precisare che la sociologia delle emozioni non è *sic et simpliciter* costruzionista, come la collocazione operata da Plamper nel paragrafo dedicato all'antropologia socio-costruttivista potrebbe indurre a pensare. Ho già accennato al fatto che la sociologia delle emozioni nasce attorno alla dialettica tra positivismo (universalismo almeno tendenziale) e interazionismo (costruzionismo non radicale). Ebbene, tale dialettica proseguirà anche dopo i pionieristici anni Settanta e Ottanta, anche se, certo, sarà la sociologia delle emozioni interazionista (o costruzionista non radicale) a fornire le definizioni/nozioni di emozione più complete e quindi convincenti, avendo il merito di non disattendere le caratteristiche invarianti delle emozioni, legate alla biologia/fisiologia, ma anche quello di enfatizzare il ruolo fondamentale svolto dalla cultura e dai rapporti e dalle relazioni sociali nell'esperienza, e nella fenomenologia, delle emozioni²⁶.

3. Mi sono concentrato, in questa breve nota di presentazione del volume di Plamper, su qualche passaggio interessante nella prospettiva della sociologia delle emozioni. Concluderei, però, sottolineando, più in generale, come la traduzione del ponderoso contributo di Plamper non possa che contribuire a una migliore, e più agevole, comprensione di molti aspetti, di base e non, storici e teorici, di quel delicato e complesso mondo emozionale (e quindi dell'azione emozionale) che è ormai, legittimamente e del tutto comprensibilmente, un «osservato speciale» degli analisti più avvertiti, che non sono certo soltanto antropologi, sociologi o storici professionisti: basti pensare, per limitarci a un esempio apparentemente controintuitivo, alla geopolitica delle emozioni²⁷, e/o, molto più banalmente, a come le emozioni vengono pericolosamente «agite» dalla più spregiudicata politica contemporanea.

²⁶ Cfr. P. Iagulli, 2011, in part. 63-96.

²⁷ Come scrive presentando il suo libro Dominique Moïsi, «*Geopolitica delle emozioni* [...] sembrerà a molti critici una mera provocazione, se non un ossimoro. Dopotutto, la geopolitica non è forse imperniata sulla razionalità, su dati oggettivi quali frontiere, risorse economiche, potenze militare e il freddo calcolo politico dell'interesse? [Eppure] non si può capire fino in fondo il mondo in cui viviamo senza tentare di integrarne e comprenderne le emozioni» (Moïsi, 2009, 8).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BOQUET Damien e NAGY Piroska, 2018, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*. Carocci, Roma (ed. orig. 2015).

CAVALLI Alessandro, 2000, «Considerazioni sulla lezione sociologica di Norbert Elias». In *La sintesi possibile. Saggi su Norbert Elias*, a cura di Marcello Strazzeri, 59-76. Pensa Multimedia, Lecce.

CERULO Massimo, 2018, *Sociologia delle emozioni*. Il Mulino, Bologna.

COMTE Auguste, 2017, *Feticismo e sentimenti*, a cura di Paolo Iagulli e Lorenzo Scillitani. Rubbettino, Soveria Mannelli.

ELIAS Norbert, 1988, *Il processo di civilizzazione*. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1939 e, in seconda edizione, 1969-1980).

FLAM Helena, 2002, *Soziologie der Emotionen. Eine Einführung*. UVK Verlagsgesellschaft, Konstanz.

HOCHSCHILD Arlie Russell, 2013, *Lavoro emozionale e struttura sociale*, a cura di M. Cerulo. Armando editore, Roma (ed. orig. 1979).

IAGULLI Paolo, 2011, *La sociologia delle emozioni. Un'introduzione*. FrancoAngeli, Milano.

IAGULLI Paolo, 2016, «La sociologia delle emozioni di Norbert Elias: un'analisi preliminare». In *Sociologia italiana. AIS Journal of Sociology*, n. 7: 49-70.

LUTZ Catherine A., 1988, *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. The University of Chicago Press, Chicago.

MOÏSI Dominique, 2009, *Geopolitica delle emozioni*. Garzanti, Milano (ed. orig. 2009).

PLAMPER Jan, 2018, *Storia delle emozioni*. Il Mulino, Bologna (ed. orig. 2012).

ROSENWEIN Barbara H., 2016, *Generazione di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-700*. Viella, Roma (ed. orig. 2016).



PAGINE LIBERE

VASILY GROSSMAN, A RUSSIAN WRITER IN THE WORLD: THE ACTIVITY OF THE «STUDY CENTER VASILIJ GROSSMAN»

MICHELE ROSBOCH E ALEXANDER LINNIKOV*

It is a true honour being here and having the chance to talk about the activities of the «Study Center Vasilij Grossman» and the effort we put to spread the works of one of the greatest writers of the twentieth century. We would like to thank the collaborators of the Study Centre, the Scientific Directors professor Giovanni Maddalena and professor Anna Bonola, and of the Rector of the University of Turin professor Gianmaria Ajani, distinguished jurist and scholar of Russian law.

Vasily Grossman, more than 50 years after his death – in 1964 – is now a «classic» of modern literature, in particular because of his most important novel *Life and Fate*, published posthumously in 1980 in Lausanne and in 1988 in Moscow, and now translated into all the main languages in the world¹.

His is a positive and universal message, because it reminds men from every epoque or country about the priceless value of life and freedom. In addition to that, in his novels and short stories he makes us understand the everlasting danger of ideologies. The love for life and freedom consists of gestures of goodwill, gestures of «illogic kindness», apparently senseless, but able to narrow the evil and violence.

Our Study Centre was born in Turin in 2006 on the occasion of various initiatives to remember in Italy the birth centenary of Grossman. Many of us, professors, university students, professionals or simple enthusiasts, had already read *Life and Fate*, published in Italy in 1984 on the advice of an Italian priest, father Luigi Giussani (1922-2005), with a deep knowledge of Russian culture and oriental theology².

Consequently, we decided to promote – during the winter Olympics in Turin – an exhibition entitled *Life and Fate. The novel of freedom and the fight of Stalingrad*,

* Michele Rosboch, University of Turin and President of the Study Center Vasily Grossman; Alexander Linnikov, Financial University of Moscow, member of Study Center Vasily Grossman. We publish the speech presented at the IVth International Livadian Forum, Yalta 5-6 June 2018.

¹ Cf. V. Grossman, *Life and Fate*: L'Age d'Homme, Lausanne, 1980; «Oktjabr», 1988- Kniznaja palata, Moscow, 1988; Adelphi, Milano, 2008; Collins Harvill, London, 1985-2006; Vintage, London, 2011; Robert Laffont, Paris, 2006.

² Cf. A. Savorana, *Vita di don Giussani*, Rizzoli, Milano, 2013, 629 (*The Life of Luigi Giussani*, Mc Gill-Queen's Press, Montreal & Kindsom-London-Chicago, 2018).

organized thanks to the help of the State Museum of Contemporary History in Moscow for supplying the war photos, and other Italian and Russian institutions³.

In addition to that, Turin also held an international conference with most important scholars, as well as some old friends of Grossman's. In the meanwhile, on the advice of professor Vittorio Strada, who recently passed away, the «Study Center Vasilij Grossman» was founded, with the specific purpose of gathering scholars of Grossman from different places in the world and spreading Grossman's works and their content⁴.

The same exhibition on *Life and Fate* was translated into many languages and displayed from 2007 on in many Italian cities, and afterwards in the world: in 2007 in Moscow, then Buenos Aires, New York City, Washington, Jerusalem, Paris, Oxford, and so forth. Today we would like to create a multimedia version of the exhibition for the benefit of a broader public.

After the first conference in 2006, entitled «The novel of freedom. Vasilij Grossman among the twentieth century classics», two more followed: the first in 2009 in Turin, entitled «The human in the man. Vasilij Grossman between ideologies and eternal questions», the second in 2014 in Moscow at the House of Russian Migration dedicated to Alexander Solzenicyn, entitled «The heritage of Vasilij Grossman: originality of a classic of the twentieth century»⁵.

A second field of activities deals with the publication of books and scientific articles about Grossman in different languages. For example, the records of the first two conferences have been published in Italian, while the 2014^s conference in Russian and English. Next September a collection of essays in English will be published by the prestigious publishing company Mc Gill University in Montreal⁶.

An important work about Grossman by John and Carol Garrard, first published in Russian in 1991, was then translated into Italian in 2009 and in Spanish in 2010, and being afterwards republished in English in 2012, thanks to the support of the Study Centre⁷.

The activity of the Study Centre also fostered new editions or new translations of Vasily Grossman's works (for example, in Italy, in Spain and in Great Britain) and promoted meetings, events and conferences in all over of the world. We recently started

³ *Life and Fate. The novel of freedom and the battle of Stalingrad*, Torino, Centro Culturale Pier Giorgio Frassati, 2005.

⁴ About Vittorio Strada (1929- 2018), cf. V. Strada, *Autoritratto critico. Archeologia della rivoluzione d'Ottobre*, Liberal, Roma, 2005.

⁵ *Il romanzo della libertà. Vasilij Grossman tra i classici del XX secolo*, ed. G. Maddalena-P. Tosco, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007; *L'umano nell'uomo. Vasilij Grossman tra ideologie e domande eterne*, ed. P. Tosco, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2011; *Grossman Studie. The Legacy of a Contemporary Classic*, ed. M. Calusio-A. Krasnokova-P. Tosco, Educatt, Milano, 2017.

⁶ *Vasily Grossman. A Writer's Freedom*, ed. A. Bonola-G. Maddalena, McGill University Press, Montreal, 2018.

⁷ J. Garrard and C. Garrard, *The Bones of Berdichev. The Life and Fate of Vasily Grossman*, The Free Press, New York, 1996 and *The Life and Fate of Vasily Grossman*, Pen&Sword, Barnsley, 2012; *La vida y el destino de Vasily Grossman*, Encuentro, Madrid, 2010; *Le ossa di Berdicev. La vita e il destino di Vasilij Grossman*, Marietti, Genova, 2009.

to collaborate with professor Yoon Youngsun, the Korean translator of the novel *Life and Fate*.

Thanks to all this we managed to create further collaborations with universities, research and cultural centres and libraries in different places of the world. In particular, with Jewish institutions (partners of our Study Centre from the very beginning) with the aim of promoting in Grossman's works themes of memory and resistance against Nazism.

Third, the Study Centre supported an activity of digitalisation of Grossman's sources and secondary literature, thus creating in 2014⁵ the «Digital Documentation Center Vasij Grossman», now being updated and improved. The portal, available in Russian, English and Italian, let every scholar easily consult the sources offered⁸.

It is an open project, which requires continuous updating and needs to be further developed, by starting a collection of unpublished sources, mainly preserved in Russian archives. The purpose is also to support new editions and publications for the benefit of research and collaborations among scholars.

A lot has been done already, but a lot more needs to be done. We are working on many ideas, but they are possible only with the support and cooperation of scholars, passionate, sponsors and institutions.

First of all, the edition of the numerous material about Vasily Grossman still unpublished, mainly regarding the Second world war's period.

Secondly, as already mentioned, the renewal of the exhibition about *Life and Fate* with the support of the new technologies.

Third, the realization of a documentary based on one of the most beautiful short stories by Grossman, *The Sistine Madonna*, dedicated to the homonymous painting by Raffaello Sanzio, now preserved in Dresda and a sought after destination of many visits and pilgrimages⁹.

«Live, live, live for ever...»¹⁰ – this sentence by Grossman perfectly sums up the ideal of the Study Centre: a love for life in all its aspects and the hope that, thanks to the message of Grossman's works, life may have a positive outcome even in its contradictions, thus contributing to friendship among peoples.

⁸ www.dc.grossmanweb.eu

⁹ V. Grossman, *The Sistine Madonna*, in *The Road*, ed. R. Chandler, New York Review of Books, New York, 2010, 163-174.

¹⁰ V. Grossman, *Life and Fate*, 2011, 77.