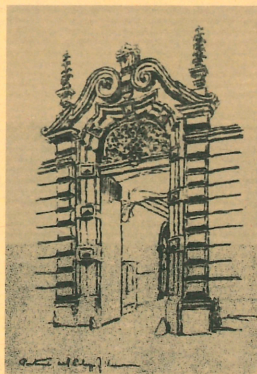


**ANNALI**  
**DELL'ISTITUTO ITALIANO**  
**PER GLI STUDI STORICI**

XXXII

---

2019



**SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO**



ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XXXII





ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XXXII

---

2019



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

*Presidente onorario*

Maurizio Mattioli

*Presidente*

Natalino Irti

*Amministratore delegato*

Roberto Giordano

*Consiglio di amministrazione*

Piero Craveri, Roberto Giordano, Benedetto Giusti, Natalino Irti, Giovanni Iudica

*Consiglio scientifico didattico*

Massimo Cacciari, Michele Ciliberto, Giulio de Caprariis, Carmela Decaro Bonella,  
Paola Franchomme, Emma Giammattei, Andrea Giardina, Daniele Marrama,  
Alessandro Pasca di Magliano, Alberto Quadrio Curzio, Gennaro Sasso,  
Luca Serianni, Fulvio Tessitore

*Collegio dei revisori*

Fabrizio Mannato, Gennaro Napoli, Maurizio Zarone

*Segretario generale*

Marta Herling

*Segretario di redazione*

Stefano Palmieri

Volume pubblicato con il contributo di

MINISTERO DELL'ISTRUZIONE, DELL'UNIVERSITÀ E  
DELLA RICERCA  
REGIONE CAMPANIA

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa, con  
qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico o altro, senza l'autorizzazione  
scritta del proprietario dei diritti

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED  
© 2019 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli  
PRINTED IN ITALY

ISBN 978-88-15-28681-9

## SOMMARIO

<i>Marta Herling</i> , Per l'inaugurazione dell'anno accademico 2018-19	I
<i>Ludovico Ercole</i> , Testimonianza di un allievo	5
<i>Pietro Rossi</i> , Max Weber e il capitalismo moderno	9
<i>Francesco Cissello</i> , Dalla disobbedienza all'obbedienza. Le elezioni episcopali torinesi tra canonici, Papato e Savoia (XIII-XIV secolo)	23
<i>Lorenzo Freschi</i> , Aristocrazie di confine. Dinamiche ed evoluzioni signorili nel Friuli del Rinascimento veneziano	81
<i>Umberto Signori</i> , I consoli veneziani nel Regno di Napoli. Appunti e riflessioni su un'istituzione consolare durante la prima età moderna	109
<i>Chiara Cappiello</i> , I «funerali di un filosofo passatista». Storicismo e futurismo: un caso di studio	143
<i>Laura Fotia</i> , 'Fare' gli argentini. <i>Educación</i> e politiche di nazionalizzazione nell'Argentina negli anni Trenta	183
<i>Lorenzo Pizzichemi</i> , Il duale tra 'natura' e 'storia'	223
<i>Riccardo Berutti</i> , Il «tramonto del senso dell'essere». Annotazioni sul problema del «pensiero errante» nel pensiero di Emanuele Severino	269
<i>Ilaria Bianco</i> , Il problema della laicità in Italia. Lineamenti per la storia del dibattito (1984-2013)	341
<i>Fabio Di Nunno</i> , La democrazia incompiuta dell'Unione europea. Una prospettiva storica	385
Gli alunni dell'Istituto nel 2019	415



MARTA HERLING

PER L'INAUGURAZIONE  
DELL'ANNO ACCADEMICO 2018-19\*

Presidente, consiglieri, autorità, borsiste e borsisti, signore e signori

L'inaugurazione dell'anno accademico è anzitutto festa degli allievi: ci riporta in intensità e significato alla prima del febbraio 1947. Benedetto Croce inaugurò allora la istituzione che aveva fondato dopo la caduta del fascismo, nella Napoli provata dalla guerra, per offrirla alla Città, alla nazione e l'Europa. Lo stesso spirito, idealità e valori si ripetono a ogni nuovo inizio. E si misurano i passi che l'Istituto italiano per gli studi storici compie per rinnovarsi nel solco di una secolare tradizione, aprendosi ai tempi delle generazioni cui dedica la sua missione. Agli elementi di novità nei campi in cui l'Istituto opera rivolgo il nostro sguardo.

Innanzitutto le 201 candidature al concorso esaminate dalla Commissione per le borse di studio presieduta da Carmela Decaro Bonella: 108 laureati (di cui 38 dottorandi) e 93 dottori di ricerca provenienti per il 49,5% dal Nord e Centro Italia; il 46,5% dal Sud e le Isole; il 4% dalla Comunità europea e altri paesi (Gran Bretagna, Spagna, Francia, Grecia, Germania, Canada, Egitto). Gli ambiti di ricerca, dalla storia antica, medievale, moderna e contemporanea, alla filosofia, la letteratura, il diritto, si rispecchiano con equilibrio e originalità di temi, nei progetti dei quindici vincitori delle borse di studio — fra le quali la «Federico II» offerta dall'Università di Napoli — e dei nove borsisti col rinnovo per il secondo anno.

Il programma per l'anno accademico 2018-19 è illustrato dal presidente Natalino Irti e nelle ragioni fondative dalla sua conferenza lineare *Tradizione e modernità dello Istituto italiano per gli studi storici*, primo volume della collana «Lezioni» edita con Il Mulino. Delineato con il Consiglio di amministrazione e il Consiglio scientifico-didatti-

\* Relazione tenuta nella sede dell'Istituto il 20 nov. 2018.



co animato da apertura alla contemporaneità, conserva il rigore degli antichi studi, e avrà fra i relatori e docenti personalità dell'economia e del diritto (Piero Barucci, Antonio Patuelli, Paolo Ridola, Alessandro Aresu), del giornalismo (Antonio Carioti, Nicola Saldutti, Armando Torno) e del mondo scientifico e accademico (Cristiano Antonelli, Lina Bolzoni, Paolo Cammarosano, Antonio Carcaterra, Domenico Conte, Piero Craveri, Massimo De Felice, Biagio de Giovanni, Chiara Frugoni, Emma Giammattei, Andrea Giardina, Marta Herling, Girolamo Imbruglia, Giorgio Inglese, Giovanni Iudica, Giovanni Orsina, Stefano Petrucciani, Alessandro Roncaglia, Alain Schnapp, Fulvio Tessitore, Jürgen Trabant, Mauro Visentin).

Al programma si unisce il convegno di studi *Culture europee e prima guerra mondiale* del prossimo 12 dicembre: presieduto da Piero Craveri, con le relazioni di Marino Freschi, Domenico Conte, Elena Alessiato, Emma Giammattei, Carlo Nitsch, Giampiero Moretti, Stefano Petrucciani, Giovanna Cigliano. Nel centenario della Grande Guerra è fra le iniziative riconosciute dal Ministero per i beni e le attività culturali per l'anno europeo del patrimonio 2018.

Gli atti dei convegni tenuti nel 2018 e in programma, verranno raccolti e pubblicati nei «Saggi» *Santi Romano nel centenario de L'ordinamento giuridico*, con l'Università «Suor Orsola Benincasa»; *Giovanni Pirelli: riflessioni e testimonianze*, con la Fondazione Pirelli. Con il Dipartimento di ingegneria elettrica e tecnologie dell'informazione dell'Università di Napoli «Federico II» sarà curata la pubblicazione delle relazioni del ciclo di seminari *Tecnologie digitali e discipline umanistiche*.

Nella solenne festa inaugurale si ritrovano allievi di anni recenti e lontani, in una comunità che ha nel Palazzo Filomarino un riferimento e la sua rappresentanza nell'Associazione ex allievi presieduta da Lucio d'Alessandro: inaugurata dalla *lectio* dell'ottobre 2016, *Studi storici e vita civile* di Giuseppe Galasso al quale rivolgiamo il nostro commosso ricordo, che uscirà a breve nella collana «Lezioni». Seguirà ed è prossima alla pubblicazione, la prolusione del centocinquantesimo crociano che Biagio de Giovanni ha tenuto il 20 novembre 2016, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, ed è in preparazione la prolusione del 2017 di Fulvio Tessitore: *Francesco De Sanctis: la scienza e la vita*.

Le pubblicazioni si arricchiscono con le opere degli allievi: il li-

bro di Elena Alessiato, *Lo spirito e la maschera. La ricezione politica di Fichte in Germania nel tempo della Prima Guerra Mondiale*, che inaugura la collana «Saggi» con Il Mulino. E nelle «Monografie»: *Il Vangelo e l'Anticristo. Bernardino Ochino tra francescanesimo ed eresia (1487-1547)* di Michele Camaioni – 73° volume della serie iniziata nel 1950. Per gli «Annali» sono stati pubblicati i volumi XXX (2017) e XXXI (2018).

Fra le iniziative della Biblioteca segnaliamo la mostra bibliografica e digitale *Giambattista Vico a Palazzo Filomarino* per il «Maggio dei monumenti 2018» del Comune di Napoli — nella quale sono state esposte le raccolte vichiane dell'Istituto e la *Collectio* vichiana della Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce».

Dati significativi riguardano la condizione del patrimonio. La Biblioteca ha contribuito al Polo digitale degli istituti di Napoli con le 470 edizioni del XVI secolo digitalizzate nell'ambito del bando POR Campania 2007-13 finanziato dall'Unione Europea. Con i suoi 140.000 volumi, i 124.000 record catalogati in SBN comprese le nuove accessioni (1050 volumi), le risorse elettroniche, il personale qualificato e i servizi di cui dispone, è stata frequentata da 2400 utenti, adempiendo, anche ad agosto alla funzione di supporto alle altre istituzioni della città. Il sito web ha registrato 8300 utenti e la pagina Facebook quattromila visualizzazioni e oltre 2000 followers.

Con questo patrimonio di insegnamenti, studi e opere, la sede su tre piani del Palazzo Filomarino, gli archivi e la biblioteca, l'Istituto si radica nel nostro tempo e volge lo sguardo a quelli che verranno.

Il programma qui delineato è stato realizzato grazie al contributo degli enti partecipanti: Fondazione Nicola Irti per le opere di carità e di cultura, Fondazione «Biblioteca Benedetto Croce», Fondazione Raffaele Mattioli per la Storia del pensiero economico, Fondazione Banco di Napoli, Pio Monte della Misericordia; e con il contributo degli enti pubblici: Dipartimento per le politiche di coesione, Ministero per i beni e le attività culturali, Ministero dell'istruzione, dell'università e della ricerca, Regione Campania.

Il nostro grato ringraziamento lo rivolgo al personale e ai collaboratori per l'impegno nelle attività e iniziative che l'Istituto ha promosso: da Elli Catello, Annamaria Trama e Monica Mattioli per la biblioteca, a Stefano Palmieri per la redazione, Mariarosaria Pezone per l'amministrazione, Carmen Gallo della segreteria scientifica,

Gennaro Campanile, Vincenzo Pinelli, Giovanni Elia, per la cura e custodia della sede.

L'inaugurazione ricorre nel centenario della nascita di Alda Croce: l'Istituto rende omaggio alla sua memoria nel volume che raccoglie i suoi scritti, *Un impegno letterario: dalla Spagna all'Italia*, a cura di Giovannella Calabrò e Matteo Palumbo, con la premessa di Fulvio Tessitore. Alle introduzioni rinvio per il contributo di Alda agli studi di ispanistica e italianistica, e ai saggi che a Lei hanno dedicato Gennaro Sasso, Giuseppe Galasso e Emma Giammattei. Per l'Istituto del quale fu dalla fondazione, consigliere e segretario del Consiglio direttivo, membro della Commissione giudicatrice delle borse di studio — valga la testimonianza di Raffaele Mattioli nella lettera a Federico Chabod del 1953 conservata nell'Archivio:

L'Istituto ha la fortuna d'avere come segretaria Alda Croce: un esempio di devozione e dedizione, modestia e intelligenza, che quando la vedo aggirarsi per le sale di via Trinità Maggiore, sembra l'immagine ingentilita del padre, illuminata anche nella figura da un riflesso di quel grande spirito. Alda Croce è un vincolo ideale, tanto più intellettuale e morale quanto più umano, tra Benedetto Croce e l'Istituto. La sua presenza tra noi non riduce, anzi aumenta il nostro obbligo di render l'Istituto sempre degno del suo fondatore.

Io la ricordo — raccogliendo l'invito del Presidente Irti — come amatissima zia, generosa e affettuosa con noi nipoti e pronipoti. E il giorno dell'inaugurazione, la luce che illuminava il suo studio qui di fronte, dove seguiva e partecipava a tutto ciò che all'Istituto accadeva, informandosi dei nuovi borsisti, per il loro soggiorno napoletano e i loro studi nella Biblioteca di Croce e dell'Istituto. Con questa memoria la testimonianza degli allievi è affidata a Ludovico Ercole che svolge al secondo anno della borsa di studio, un progetto su *Anticipatori paradigmi di verità nella cultura giusfilosofica napoletana del Settecento: certezza morale e logica de' probabili nel pensiero di F.M. Pagano*.

LUDOVICO ERCOLE

TESTIMONIANZA DI UN ALLIEVO\*

Quando fui invitato a rendere questa testimonianza dal segretario generale Marta Herling, oltre all'innegabile onore, fui colto da una sensazione di smarrimento. Cosa avrei potuto testimoniare se non le virtù di un percorso di eccellenza, che tutti conoscono e comprendono meglio di me? A cosa sarebbero valse le mie parole? Probabilmente poco più di una vuota celebrazione.

Decisi allora che non avrei parlato dell'Istituto, ma di me stesso, testimoniando l'unica cosa che autenticamente posso testimoniare, il mio percorso.

Mi trovai così a rielaborare l'esperienza di un anno napoletano.

Ebbene; il sentimento che meglio descrive lo stato d'animo con il quale raggiunti questa sala è quello del timore reverenziale.

Un sentimento complesso, che si impone come un misto di estraneità e familiarità: uno stato di animo composto di rispetto, inadeguatezza e paura ma al tempo stesso di forte attrazione e piena ammirazione. Due parti: da un lato la riverenza che allontana, dall'altro la meraviglia che attrae.

C'era quindi una continua tensione tra spinte centripete e centrifughe; uno stato dinamico che attivava in me la possibilità di una duplice direzione: da un lato, l'accrescimento delle potenzialità umane, dall'altro, la via della paura che viceversa assoggetta e inibisce.

Un bivio rischioso.

Ma oggi, guardando indietro, il rischio della paralisi non si è verificato e, più che a queste 'serene e severe stanze' — che anzi con la loro imponenza densa di tanti illustri predecessori avrebbero la capacità di atterrire — il merito va riconosciuto alle persone che queste stanze vivono e animano.

\* Testimonianza per l'inaugurazione dell'anno accademico 2018-19 tenuta nella sede dell'Istituto il 20 nov. 2018.

Non scorderò le parole del prof. Stefano Palmieri, all'indomani della scorsa inaugurazione, riuniti per una prima conoscenza informale; parafrasando, ebbe a dirci che la salita era conclusa, la parte difficile realizzata, da quel momento non dovevamo far altro che studiare e pensare, liberamente e serenamente.

Ecco perché alla sensazione iniziale di un profondo timore reverenziale si è sostituita la consapevolezza per cui essere allievi dell'Istituto italiano per gli studi storici è uno splendido privilegio.

Cercherò di spiegarmi meglio.

All'Istituto vige il primato della domanda, si entra all'Istituto e si diventa titolari del privilegio se si pongono le giuste domande. Questa ritengo essere la giustificazione della presenza in queste stanze di giovani donne e giovani uomini. Ciò che accomuna è il fatto di improntare il proprio modo di stare al mondo sul dubbio. E allora, a queste condizioni, l'Istituto dona il privilegio di essere allievi, ossia la protezione di queste mura e di queste persone affinché quelle donne e quegli uomini possano continuare «ancora un po'» a porre domande: è come se si venisse sottratti per un lungo istante allo scorrere impetuoso degli accadimenti della vita e si venisse condotti in un'alcova dove semplicemente e autenticamente continuare a porre domande.

Ma a quelle domande l'Istituto non dona risposte puntuali, solo un metodo che è il metodo di una collettività gentile che aiuta a sostenere il dubbio: l'educazione al dialogo, il potenziamento del pensiero critico, in un contesto di autentica libertà, sono le uniche direttive attraverso le quali di per sé rintracciare una risposta.

Un sostegno prezioso quindi, materialmente certamente temporaneo ma spiritualmente perenne, che incarna perfettamente l'insegnamento crociano, parafrasando il prof. Fulvio Tessitore, di operare sull'altro affinché la verità, come esercizio di pensiero, operi nell'altro liberamente.

Un altro aspetto vorrei sottolineare ed è la lungimiranza. Mi riferisco alla tempestiva apertura che l'Istituto oggi realizza nei confronti di discipline ulteriori rispetto alla tradizionale commistione di storia, filosofia e letteratura. Niente di nuovo in effetti, già lo Statuto originario prevedeva questa permeabilità, ma, oggi, come ricordato dal presidente Natalino Irti in occasione della conferenza lineare su *Tradizione e modernità dell'Istituto italiano per gli studi storici*, a quella previsione programmatica si dà concreta attuazione precettiva nella



consapevolezza che ormai tale incontro di saperi sia imprescindibile. E questa è una ricchezza fondamentale per ogni borsista in quanto lo porta a superare gli angusti limiti della propria specializzazione, formandosi a stretto contatto con la complessità, indiscussa *koinè* del nostro tempo.

L'esperienza di studio e ricerca presso Istituto italiano per gli studi storici di Napoli, quindi, ha rappresentato e rappresenta un'opportunità prima di tutto umana estremamente significativa.

In definitiva, il risultato più immediato che è possibile percepire frequentando le stanze, e principalmente le persone — dal personale al corpo docenti fino agli organi direttivi — di Palazzo Filomarino è di far parte di un movimento contrario alla contemporanea tendenza della comunità scientifica e universitaria; un contro-movimento che si esprime come cosciente 'resistenza' al culto della quantità privilegiando la quotidiana fatica della qualità: qualità del tempo, qualità della parola, qualità del pensiero.



PIETRO ROSSI

MAX WEBER E IL CAPITALISMO MODERNO\*

1. *Etica protestante e «spirito» del capitalismo.*

Tra il 1904 e il 1905 appariva, in due successivi fascicoli di una prestigiosa rivista scientifica tedesca, l'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», un ampio saggio di uno studioso che, dopo aver intrapreso una brillante carriera accademica in qualità di professore di Economia politica dapprima a Friburgo (1893) e poi a Heidelberg (1896), era stato costretto a rinunciare alla cattedra a causa di una grave crisi psichica, e che aveva da poco ripreso a studiare: Max Weber. Egli aveva conseguito il dottorato in giurisprudenza a Berlino nell'89, con una dissertazione sulla storia delle società commerciali nel Medioevo che aveva riscosso il plauso di Theodor Mommsen; in seguito aveva conseguito l'abilitazione con un volume sulla storia agraria romana; nei medesimi anni aveva aderito al «Verein für Sozialpolitik», collaborando tra l'altro a un'inchiesta sulle condizioni di vita dei lavoratori agricoli nelle regioni orientali della Germania, di forte immigrazione polacca e quindi anche fonte di preoccupazione per la loro identità etnica.

Negli anni che precedettero immediatamente la crisi psichica Weber aveva orientato la propria ricerca verso lo studio del rapporto (e delle differenze) tra il capitalismo antico e il capitalismo moderno. Dalla *Römische Agrargeschichte* (1891) al saggio *Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur* (1896), e più esplicitamente negli *Agraverhältnisse im Altertum* (la cui prima stesura risale al '98, mentre quella definitiva sarà del 1909), l'interesse di Weber era rivolto a porre in luce l'irriducibilità della moderna economia capitalistica, la quale si avvale di una manodopera formalmente libera, al capitalismo antico, caratterizzato invece dall'impiego del lavoro di schiavi o di

\* Testo della prolusione all'anno accademico 2018-19 tenuta nella sede dell'Istituto il 20 nov. 2018.

servi legati alla gleba. Se tra i due capitalismi non c'è quindi affinità, e tanto meno continuità, com'è potuto nascere il capitalismo moderno, e quali sono le sue caratteristiche specifiche?

Il problema era di attualità, e presentava anche implicazioni politiche più o meno evidenti. La cultura storico-sociologica tedesca si trovava infatti a dover fare i conti non soltanto con una tradizione germanistica che si richiamava alla teoria del *Volksgeist*, di matrice romantica, e che aveva una posizione dominante nella scienza economica, ma anche — e in misura sempre maggiore — con l'interpretazione che del capitalismo aveva dato il materialismo storico, come formazione economico-sociale caratteristicamente moderna, contraddistinta dall'espropriazione dei lavoratori dai mezzi di produzione. Né l'una né l'altra soddisfacevano Weber. Già nella dissertazione giovanile dell'89, ancora influenzata dalla tradizione germanistica, egli aveva posto l'accento sugli istituti giuridici che favorirono la personalizzazione dell'attività imprenditoriale; più di recente, a partire dal 1903, si era impegnato in un'aperta critica della scuola storica di economia, di autori come Wilhelm Röscher e Karl Knies, al quale pur era succeduto sulla cattedra di Heidelberg. In quanto all'interpretazione marxiana, egli poteva sì condividerla nella misura in cui essa sottolineava l'irriducibilità del capitalismo moderno alle forme di economia che l'avevano preceduto, al sistema feudale come al capitalismo antico; ma era ben lungi dal considerare la successione delle formazioni economico-sociali come un processo dialettico, destinato ad approdare in futuro a una società senza classi né lotta di classe. La critica di Weber si rivolgeva soprattutto contro la riduzione del processo storico, ancorché in ultima istanza, a cause di natura economica. E proprio in quel periodo, nel primo dei suoi saggi metodologici, *Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904), egli aveva sottolineato l'interdipendenza tra le diverse catene causali, e quindi la possibilità che lo sviluppo dell'economia fosse condizionato anche da fattori non-economici. Tale era il caso del rapporto tra etica protestante e «spirito» del capitalismo — del capitalismo moderno, s'intende.

Pochi anni prima un altro dei condirettori dell'«Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Werner Sombart, aveva anch'egli affrontato il problema dell'origine del capitalismo moderno, ed era andato a cercarla nel processo di dissoluzione dell'economia medie-

vale, nello sviluppo dell'artigianato e del commercio cittadino al quale si accompagnava la nascita di grandi banche che ne garantivano il finanziamento. Questa spiegazione non poteva soddisfare Weber, il quale constatava l'emergere di una mentalità nuova, di una mentalità che legittimava, contro il rifiuto del pensiero scolastico, la ricerca del profitto. Egli prendeva lo spunto dalla dissertazione di un suo giovane allievo, Martin Offenbacher, dedicata al rapporto tra confessioni religiose e stratificazione sociale nelle diverse regioni tedesche. Offenbacher aveva constatato la diversa presenza dei protestanti rispetto ai cattolici nelle file degli imprenditori capitalistici come nelle *élites* operaie e nel personale tecnico qualificato delle imprese, ma anche nell'insegnamento universitario e nel sistema dell'istruzione. A questo rilievo Weber aggiungeva un'ulteriore osservazione: l'incapacità delle minoranze cattoliche (a differenza delle sette calvinistiche e soprattutto degli Ebrei) di trovare nelle professioni economiche un terreno di rivincita nei confronti dell'inferiorità o dell'oppressione politica. Ed egli riconduceva questa situazione a una tradizione secolare che poneva limiti morali al guadagno, condannandolo come *turpitudō* (secondo l'espressione di Tommaso d'Aquino) e che di conseguenza considerava il prestito a interesse come una forma di usura. Affinché il capitalismo moderno potesse sorgere e diffondersi occorreva una mentalità nuova: occorreva che nascesse — insieme a istituzioni «materiali» come la nascita di imprese organizzate razionalmente, che si servivano di una manodopera formalmente libera, assunta attraverso un rapporto contrattuale — anche uno spirito nuovo, lo «spirito» del capitalismo.

Di questa mentalità Weber andava in cerca nell'etica protestante, nel nuovo rapporto che questa aveva instaurato tra l'uomo e Dio, eliminando la necessità di un'intermediazione ecclesiastica. Se Lutero era rimasto ancora legato a una visione tradizionale dell'economia, prescrivendo ai fedeli di «rimanere nella propria professione», egli aveva però introdotto la nozione di un *Beruf* [letteralmente «chiamata»] che comportava una valutazione positiva dell'adempimento dei doveri mondani come attività gradita a Dio, anzi prescritta da lui. La vera rottura si avrà però poco dopo, con Calvino e soprattutto con le sette di matrice calvinistica che dalla Svizzera di estenderanno in Francia, in Olanda, in Inghilterra, e anche oltre Atlantico. E si avrà su un punto decisivo: il problema della salvezza eterna. Per il calvinista



la salvezza (e quindi anche la dannazione) non dipende più, come per il cattolico, dall'osservanza dei precetti della Chiesa in quanto depositaria della grazia divina, la quale può «assolvere» il fedele dai suoi peccati; dipende dall'imperscrutabile decreto divino, che nessuno può realmente conoscere. La relazione del credente con Dio avviene pertanto in una situazione di isolamento interiore, senza la possibilità di una mediazione istituzionale. Ma, pur sapendo che il suo destino è già deciso, il credente non può fare a meno di chiedersi se appartenga alla «gran massa dannata» o se sarà salvato; non può fare a meno di cercare nella propria esistenza terrena i segni della salvezza o della dannazione eterna. E questi possono venirgli soltanto dal successo negli affari, dal guadagno che ottiene in un'attività mondana bene ordinata, rivolta al profitto.

Il lavoro professionale, fondamento della vita terrena, acquistava così un significato etico-religioso. Scriveva Weber: «Il Dio del Calvinismo richiedeva ai suoi seguaci non singole 'opere', ma una santità di opere elevate a *sistema*. La prassi etica dell'uomo quotidiano fu così (...) trasformata in un *metodo* coerente dell'intera condotta di vita». La ricerca di segni che permettessero se non di conoscere, almeno di intravedere il proprio destino nell'aldilà, frutto dell'imperscrutabile decisione divina, metteva capo a una cristianizzazione dell'intera esistenza. L'etica protestante, o meglio l'etica del calvinismo e delle sette calvinistiche, diventava così, per Weber, uno spartiacque decisivo per la nascita della moderna mentalità capitalistica, così come lo diventava per la nascita della democrazia moderna. In quegli stessi anni, infatti, Ernst Troeltsch — chiamato già nel 1894 a Heidelberg quale professore di Teologia sistematica, e poi venuto ad abitare sulle rive del Neckar, nella stessa casa di Weber — indicava nel «nuovo protestantesimo», quello di Calvino e delle sette calvinistiche, la premessa indispensabile della rivoluzione inglese e della libertà rivendicata dalle colonie nord-americane. Alla liberazione dalla struttura autoritaria della Chiesa medievale faceva riscontro il rifiuto del principio westfaliano del *cuius regio, eius religio*, e quindi il diritto di resistenza all'autorità politica in materia di fede. Pur muovendo da prospettive diverse, i due colleghi in quotidiano colloquio sulle rive del Neckar venivano a convergere nella considerazione dell'etica protestante come una svolta fondamentale per la nascita del mondo moderno.

## 2. *Il capitalismo moderno e la sua specificità.*

Sia chiaro: il rapporto che Weber istituisce nel saggio del 1904-05 non è tra etica protestante e capitalismo, bensì tra etica protestante (o, più esattamente, tra etica calvinistica) e «spirito» del capitalismo, cioè il suo orientamento verso un profitto perseguito intenzionalmente e in maniera continuativa. Questo «spirito» costituisce una delle componenti del capitalismo, e la sua derivazione dall'etica protestante costituisce perciò una, e una soltanto, delle catene causali che spiegano la nascita del capitalismo moderno.

Che, nonostante tutte le precisazioni, il saggio weberiano si sia prestato a fraintendimenti è però un fatto: la tesi che esso presentava era forse troppo innovativa. Fin dagli anni immediatamente successivi alla sua pubblicazione esso è stato oggetto di critica sulle stesse pagine dell'«Archiv», da parte di studiosi come H. Karl Fischer e Felix Rachfall, ai quali Weber rispose in quattro *Antikritiken* apparse tra il 1907 e il '10. Lo scoppio della prima guerra mondiale e gli eventi dell'immediato dopoguerra, nei quali Weber fu personalmente coinvolto, interruppero il dibattito, che riprenderà soltanto dopo la sua morte nel giugno 1920 — questa volta in ambito internazionale — con la pubblicazione del volume di Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, e con la versione inglese del saggio, a cura di Talcott Parsons (1930). Anche allora, però, la reazione prevalente fu non soltanto di critica, ma spesso di rigetto. La tesi dell'origine protestante dello «spirito» del capitalismo non poteva certamente incontrare il favore degli storici di indirizzo marxista, per i quali la religione rivestiva carattere sovrastrutturale; e a essa si opposero anche parecchi studiosi cattolici, che vi scorgevano una svalutazione del cattolicesimo rispetto al ruolo innovativo (e modernizzante) attribuito alla religiosità riformata.

Dopo la pubblicazione e la difesa del saggio condotta nelle *Antikritiken* l'interesse di Weber andava sempre più concentrandosi non sullo «spirito» del capitalismo, ma sul capitalismo moderno considerato nella sua specificità. Alla prospettiva genetica si sostituiva la considerazione tipologica delle diverse forme storiche di organizzazione dell'economia. Al capitalismo è infatti dedicata gran parte della trattazione di *Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* — cioè del *corpus* di manoscritti editi, e tradizionalmente

noti, sotto il nome di *Wirtschaft und Gesellschaft* — e lo è pure l'ultimo corso di lezioni tenuto a Monaco poco prima della morte, pubblicato postumo nel 1923 con il titolo *Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*. Già il saggio sulla città, apparso anch'esso postumo sull'«Archiv» nel 1920-21 (e la cui stesura risale all'inizio del decennio precedente), segna però una svolta rispetto alla consapevole unilateralità dell'analisi condotta nel testo del 1904-05. Il centro di gravità dell'analisi di Weber diventava qui il confronto tra città antica e città medievale, e indirettamente tra capitalismo antico e capitalismo moderno. La città antica, e in particolare quella romana, è stata in primo luogo un centro politico-militare; sotto il profilo economico è stata un centro di consumo delle risorse prodotte dal lavoro servile della grande proprietà fondiaria, che si era venuta formando grazie alla larga disponibilità di manodopera e di terre conquistate. Al contrario, la città medievale è cresciuta come centro di produzione e di scambio, come organismo economico; e il lavoro è stato fornito da una manodopera (formalmente) libera, organizzata per lo più in forma di corporazioni. In essa si sono sviluppate alcune caratteristiche di quello che sarà il capitalismo moderno. In questa maniera Weber, pur restio a riconoscere un rapporto di continuità tra l'economia del Medioevo e il capitalismo moderno, recuperava non soltanto il risultato della sua precedente esperienza di studioso di storia romana, ma anche l'attenzione per l'economia medievale, nella quale il libro di Sombart aveva cercato le premesse del capitalismo moderno. Gli istituti precapitalistici della città medievale e la politica economica cittadina diventavano condizioni della nascita di quest'ultimo.

Nello stesso periodo si sviluppava il confronto con l'interpretazione marxiana del capitalismo; ed era, al di là della riserva sulla sua unilateralità (sottolineata nel saggio sulla *Objektivität*), un confronto per molti versi positivo. Al pari di Marx, anche Weber individuava il fondamento del mondo moderno nel capitalismo, in un capitalismo irriducibile alle forme di economia capitalistica che si possono rinvenire nell'antichità o, fuori dell'Occidente, in altre società come quelle che si sono sviluppate in India o in Cina. Entrambi sottolineavano l'importanza della nascita di un rapporto contrattuale tra il proprietario-imprenditore e la manodopera, che né l'antichità né l'età feudale avevano conosciuto. La differenza tra le loro interpretazioni si collocava su un altro livello, nel quale entravano in gioco anche

giudizi di valore. Per Marx l'economia capitalistica comportava non soltanto un'antitesi tra capitale e lavoro, ma anche l'estraniamento del lavoratore dalla proprietà dei mezzi di produzione; per Weber il capitalismo moderno aveva messo capo alla formazione di un nuovo ceto tipicamente cittadino, la borghesia, che in senso politico «abbraccia tutti i cittadini di uno stato nella loro qualità di portatori di determinati diritti politici».

In un testo celebre, la premessa alla raccolta dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Weber ha sottolineato non soltanto l'individualità dell'Occidente, ma anche l'eccezionalità del suo sviluppo. Ciò vale, in modo particolare, per il capitalismo moderno. Forme di economia capitalistica si possono trovare ovunque nella storia, «nel tipo del capitalismo di avventura o di quello commerciale o di quello orientato verso la guerra, la politica, l'amministrazione e le loro possibilità di guadagno». E in tutti i paesi si possono trovare istituti e imprese economiche rivolte al guadagno, anche di carattere continuativo. Ma soltanto «l'Occidente conosce nell'*età moderna* una specie di capitalismo del tutto differente e mai sviluppata altrove sulla terra: l'organizzazione capitalistico-razionale del *lavoro* (formalmente) libero»; soltanto l'Occidente conosce l'organizzazione razionale dell'impresa, con la «*separazione tra economia domestica e impresa* (...) e — strettamente connessa con questa — la *tenuta razionale dei libri*». In ciò consiste la razionalità propria del capitalismo moderno, che esso ha in comune con gli altri diversi aspetti fondamentali del mondo moderno.

Questa interpretazione del capitalismo moderno sarà ripresa ancora nel corso di lezioni monacense, il quale fornisce un quadro delle caratteristiche distintive del capitalismo moderno che val la pena richiamare. La prima è «l'organizzazione razionale del lavoro»; la seconda è «il superamento delle barriere tra economia interna ed economia esterna, tra morale interna e morale esterna, l'introduzione del principio commerciale nell'economia interna e l'organizzazione del lavoro su questa base»; la terza è «l'organizzazione del lavoro su base imprenditoriale». A esse si aggiunge una serie di processi che le hanno generate, e che sono esclusivi dell'Occidente. «uno stato in senso moderno, con una costituzione statuita, un ceto di funzionari di professione e un diritto di cittadinanza», «un diritto razionale (...) creato, interpretato e applicato razionalmente da giuristi», «una scienza nel

senso odierno del termine» con la tecnica da essa generata, e infine «la presenza di uomini con un *ethos* razionale di condotta della vita». Weber non rinunciava affatto alla tesi dell'origine religiosa dello «spirito» del capitalismo, ma la inseriva in un quadro più vasto, ponendola in rapporto con il processo di razionalizzazione che in età moderna ha investito tutti i campi della vita.

### 3. *Religione ed etica economica.*

Il trapasso da una prospettiva genetica a una considerazione tipologica riguardava però anche l'altro termine del rapporto, vale a dire l'etica economica — alla quale è infatti dedicata la trattazione (rimasta incompiuta) della *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, nella quale Weber s'impegnò a partire dal 1911. Non solamente il Protestantismo, ma anche tutte le altre religioni universali hanno preso posizione, in diversa maniera, nei confronti dell'attività economica; e questa relazione può venir ricondotta a tre atteggiamenti fondamentali. La religione può essere indifferente all'attività economica e alle sue regole, al limite può anche legittimarle. Oppure può darne una valutazione negativa, in quanto essa coinvolge l'individuo nelle cose del «mondo» distogliendolo dai doveri religiosi e dalla possibilità di redenzione. Oppure può cercare di regolamentarla prescrivendo all'individuo certe forme di comportamento come «volute da Dio» e rifiutandone altre. Sulla base di questa tipologia Weber si impegnò nello studio dell'etica economica di matrice religiosa, riconducendo il rapporto tra etica protestante e «spirito» del capitalismo a una prospettiva più generale che abbracciava — com'egli si esprime — tutti quei «sistemi religiosi (...) che hanno saputo radunare intorno a sé *masse* particolarmente grandi di fedeli, l'etica religiosa confuciana, quella induistica, quella buddhista, quella cristiana, quella islamica», e in più l'etica del Giudaismo antico, in quanto essa «contiene presupposti storici decisivi» per la comprensione delle ultime due (la cristiana e l'islamica).

Di queste etiche una soltanto, l'etica confuciana, poggia sul primo di questi atteggiamenti: essa ha giustificato il benessere materiale e la ricerca della ricchezza; anzi, ne ha sanzionate positivamente le regole in quanto rientrano nell'ordine cosmico. Le altre etiche offrono



invece ai fedeli una prospettiva di salvezza nell'aldilà, in antitesi ai mali e alla sofferenza di questo mondo; esse sono quindi da ricondurre, in vario modo, alla categoria delle «religioni della redenzione». Nell'Induismo prevale il rifiuto religioso dell'attività economica, la quale viene legittimata soltanto nella misura in cui sottostà al sistema delle caste. Ogni individuo è vincolato alla casta in cui è nato; e d'altra parte l'ordinamento della società assegna a ogni casta un posto determinato. L'unica possibilità di redenzione è data dalla possibilità di reincarnarsi in una casta superiore, in virtù di una specie di calcolo dei meriti acquisiti e delle colpe commesse nella vita attuale. Il Buddhismo è ancor più radicale: il monaco deve vivere soltanto di elemosina, dedicandosi alla contemplazione e cercando di annullare la propria personalità nel *nirvana*. L'imperativo religioso fondamentale è quindi, nell'una come nell'altra forma di etica, la «fuga assoluta dal mondo». Il Giudaismo antico annuncia invece una promessa di salvezza la quale deve realizzarsi in questo mondo, attraverso la liberazione del popolo eletto e la sua vittoria sui nemici. Ne deriva la distinzione tra morale «interna», che vale per i rapporti tra i membri della comunità ebraica, e una morale «esterna», applicabile nei rapporti con gli stranieri. Anche il Cristianesimo è portatore di una promessa di salvezza che si riferisce però non alla vita terrena ma alla vita eterna, e in vista della quale esso prescrive limiti e regole anche all'attività economica.

La relazione tra religione ed economia si muove quindi all'interno di una polarità, quella tra adattamento al mondo e rifiuto del mondo; e questo rifiuto può assumere a sua volta la forma dell'atteggiamento mistico-contemplativo o di quello ascetico. Il testo weberiano della *Zwischenbetrachtung* — non a caso collocato nel passaggio dalla trattazione dell'etica confuciana a quella della religiosità indiana — offre appunto una «teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto del mondo», incentrata sull'antitesi tra mistica e asceti. La mistica rifugge dal mondo in quanto lo considera religiosamente indifferente, o addirittura «una minaccia per lo stato di salvezza»; nella sua forma estrema sfocia in una «fuga radicale dal mondo»; al contrario, l'asceti rifiuta il mondo in forma attiva, attraverso «un agire *voluto* da Dio» che si propone di superare la corruzione creaturale e, al limite, di trasformare l'ordinamento mondano per adeguarlo ai precetti divini. Essa può a sua volta assumere due forme, sulla base di un diverso grado di rifiuto:

l'ascesi extra-mondana considera il mondo corrotto, concentrando l'agire in prestazioni differenti da quelle socialmente richieste, cioè in «prestazioni attive di redenzione» che ritiene gradite a Dio, mentre l'ascesi intra-mondana «si conferma *mediante* l'agire». Nell'ambito di questa tipologia del rapporto tra religione ed economia la forma storicamente più compiuta di asceti extra-mondana è appunto il Protestantesimo di matrice calvinistica, non a caso indicato da Weber col nome di «Protestantesimo ascetico». E lo «spirito» del capitalismo si pone appunto in rapporto di continuità con questo intento di «redenzione» del mondo.

Quale possa essere la collocazione dell'etica economica del Cristianesimo antico e medievale, o di quella islamica, Weber non lo dice esplicitamente (e neppure lo si può evincere in modo preciso dal suo testo): com'è noto, la morte gli ha impedito di condurre a termine la serie di saggi dedicati alla sociologia della religione. Ma alcune implicazioni sono evidenti. La prima è l'opposizione «polare» tra l'adattamento al mondo e il rifiuto del mondo, che in termini storici si traduce nell'antitesi tra l'etica economica confuciana, la quale preclude la strada a qualsiasi sforzo di subordinazione a fini religiosi, e quella protestante: «il razionalismo confuciano significava adattamento razionale al mondo; il razionalismo puritano significava invece *dominio* razionale del mondo». La seconda è la collocazione dell'etica induistica e di quella buddhista sotto la categoria dell'atteggiamento mistico. La terza è l'aperto rifiuto del legame tra la mentalità del Giudaismo antico e l'etica protestante, in aperta opposizione alla tesi avanzata da Sombart in un volume del 1911, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, che aveva affermato l'importanza della componente ebraica nella nascita della moderna economia capitalistica. La religione giudaica condivide con le altre religioni asiatiche la mentalità tipica di ogni classe mercantile, cioè la «deliberata e intelligente volontà di sfruttare senza mezzi termini ogni possibilità di guadagno»: una specie di *auri sacra fames*, non già la ricerca razionale del profitto, caratteristica distintiva del capitalismo moderno.

I saggi sulla sociologia della religione offrono quindi, in prospettiva comparativa, la conferma dell'unicità del rapporto tra etica protestante e «spirito» del capitalismo, decisivo nel processo che ha condotto alla nascita del capitalismo moderno. Questo processo rientra, come si è detto, nel più generale processo di razionalizzazione proprio

dell'Occidente, di un processo fondato sulla «razionalità rispetto allo scopo» (*Zweckrationalität*). Qui emerge però, se non un contrasto, quanto meno una discrasia. Lo sviluppo del capitalismo moderno ha ridotto lo spazio tradizionale della religione, relegando in secondo piano le aspettative di salvezza che stavano a base dell'ascesi protestante; al tempo stesso, però, le diverse sfere della vita si sono sviluppate emancipandosi dal dominio della religione e dei suoi precetti. Come ogni altra religione della redenzione, anche la religiosità riformata è tendenzialmente esclusiva, tende cioè a dare un «senso» al mondo e a subordinare a sé non soltanto l'economia, ma anche le altre sfere della vita — la sfera politica, la sfera estetica, la sfera erotica, la sfera intellettuale. Le religioni, o quanto meno le forme di religione portatrici di un messaggio di redenzione, sono sorte in epoche remote distaccandosi dai presupposti magici che costituivano il terreno originario della vita religiosa; hanno avanzato la pretesa di dare un «senso» al mondo, e sono state quindi un fattore razionalizzante. Ma nell'Occidente le altre sfere della vita, costituendosi in forma autonoma, e diventando consapevoli della propria autonomia, sono entrate in concorrenza (e non di rado in conflitto) con la religione. Ciò è avvenuto anche per quanto riguarda l'economia: nel corso del tempo il capitalismo moderno ha reciso il legame con la specifica forma di religiosità che aveva contribuito alla sua nascita. Come Weber aveva scritto alla fine del saggio del 1904-05, «il capitalismo vittorioso, da quando si fonda su una base meccanica, non ha più bisogno di questo sostegno»: esso si è ormai trasformato in una «gabbia di acciaio» alla quale l'uomo non riesce a sottrarsi. Il che rende problematico il futuro della nostra società: «Nessuno sa ancora chi in futuro abiterà in quella gabbia e se, alla fine di questo enorme sviluppo, vi saranno profeti interamente nuovi o una potente rinascita di principi e di ideali antichi, oppure ancora (...) una pietrificazione meccanizzata, adornata di una specie di convulso desiderio di sentirsi importante».

#### 4. *Nella gabbia di acciaio.*

Quindici anni dopo, poco prima di morire, Weber riprendeva queste considerazioni nella lezione conclusiva del corso sulla storia economica tenuto a Monaco, e così si esprimeva:

La radice religiosa dell'uomo economico moderno è ormai morta. Oggi il concetto di *Beruf* sta nel mondo come un *caput mortuum*. La religione ascetica è stata dissolta in un atteggiamento realistico-pessimistico di fronte al mondo e all'uomo (...). Con la scomparsa di tutti i residui dell'originario enorme *pathos* religioso delle sette, l'ottimismo illuministico (...) ha raccolto l'eredità dell'ascesi protestante sul terreno della mentalità economica; esso ha guidato la mano dei principi, degli uomini di stato e degli scrittori della fine del secolo XVIII e dell'inizio del XIX. L'*ethos* economico era sorto sul terreno dell'ideale ascetico; ora veniva spogliato del suo senso religioso. Ciò doveva avere gravi conseguenze. Era possibile che la classe operaia accettasse il proprio destino fin tanto che si poteva prometterle la beatitudine eterna ma, una volta caduta tale consolazione, già da questo dovevano insorgere quelle tensioni all'interno della società che dopo di allora sono continuamente cresciute. Con ciò si raggiunge il punto che segna la fine del primo capitalismo e l'inizio dell'età del ferro nel secolo XIX.

Molte cose erano avvenute nel periodo che intercorre tra questo testo e il saggio *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, dove compariva per la prima volta la metafora della «gabbia di acciaio». La politica di potenza della Germania bismarckiana, proseguita da Guglielmo II, aveva condotto alla prima guerra mondiale, e l'esito di questa aveva posto fine alla lunga stagione degli imperi sul suolo europeo. La rivoluzione di ottobre aveva aperto una nuova epoca, e anche in Germania era arrivato impetuoso il vento della rivoluzione, a Berlino come a Monaco, coinvolgendo qui il più giovane dei condirettori dell'«Archiv», l'economista Edgar Jaffé, che divenne ministro delle finanze nei mesi della «repubblica dei consigli» bavarese. La Germania — Weber ne era convinto — aveva bisogno di un nuovo ordinamento, di un nuovo equilibrio tra parlamento e governo; aveva anche bisogno che alla classe operaia e alla sua rappresentanza fosse riconosciuto, insieme a migliori condizioni di vita, un ruolo politico adeguato, senza il quale essa non avrebbe potuto integrarsi nella nazione. Non si trattava certamente più di una promessa di «beatitudine eterna», ma non poteva essere neppure la promessa soltanto terrena del socialismo, nei cui confronti Weber rimase sempre non aspramente, ma severamente critico. Già nel volume *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, pubblicato all'indomani della sconfitta tedesca, e soprattutto nel saggio sul socialismo del 1918, egli non soltanto denunciava il carattere velleitario del neonato comunismo russo, ma

negava che il socialismo potesse rappresentare il rovesciamento del capitalismo: lo sviluppo economico richiedeva pur sempre preparazione professionale e specializzazione crescente, e quindi anche l'affidamento della direzione delle imprese a una burocrazia formata con i medesimi criteri. La realizzazione di una società socialista avrebbe comportato la fusione tra potere economico e potere politico in un medesimo corpo burocratico: lo stato proprietario avrebbe finito per controllare insieme l'economia e la politica. Sarebbe stata, in altri termini, un passo ulteriore nel processo di burocratizzazione dell'esistenza.

Weber non era, né aspirava a essere un profeta; non amava i «letterati politici» a cui si riferiva negativamente nella conferenza *Politik als Beruf*; ciò che lo attraeva era invece la spiegazione, su base storica, dei processi sociali del presente come del passato. Non era neppure, a onta delle sue aspirazioni, un politico di successo, ed è chiaro il motivo: il suo sguardo si spingeva lontano, al di là dell'immediatezza degli eventi. Il che lo induceva a rifiutare come irrealistica la prospettiva di una fine del capitalismo moderno. A un secolo di distanza dobbiamo riconoscere che, nella sostanza, aveva avuto ragione. Il tentativo di dar vita a una società organizzata sulla base di un modello alternativo al capitalismo, fondato sulla collettivizzazione della proprietà, ha messo capo a un regime totalitario che è riuscito a sopravvivere per quasi un secolo soltanto al prezzo di una sistematica repressione del dissenso, producendo milioni di morti, e che alla fine si è disgregato. Certamente, il capitalismo d'oggi è molto lontano da quello dei tempi di Weber: del resto, già nel 1910 un economista socialdemocratico, Rudolf Hilferding, che sarà ministro nella fragile repubblica di Weimar, aveva messo in luce il fenomeno della finanziarizzazione crescente dell'economia. Il capitalismo moderno è andato incontro a crisi molteplici, negli anni Trenta del secolo scorso come in anni più recenti; ha dovuto ricorrere all'aiuto degli stati, in un connubio spesso ambiguo tra potere economico e potere politico, talvolta dando luogo a un regime di 'economia mista', e si è mosso nella ricerca di un difficile equilibrio tra libertà dei mercati e politiche protezionistiche. Oggi, poi, deve far fronte a processi demografici di portata mondiale e a una trasformazione tecnologica senza precedenti. Eppure è sopravvissuto a tutte queste vicende, e anche alle proprie deficienze. La 'gabbia di

acciaio' non si è dischiusa; e il problema rimane tuttora quello che Weber aveva individuato: salvaguardare i margini di libertà dell'individuo e dei gruppi sociali — vale a dire, in termini istituzionali, assicurare la coesistenza (e la compatibilità) tra economia capitalista e democrazia liberale.

FRANCESCO CISSELLO

DALLA DISOBBEDIENZA ALL'OBEDIENZA  
LE ELEZIONI EPISCOPALI TORINESI TRA CANONICI,  
PAPATO E SAVOIA (XIII-XIV SECOLO)

*Introduzione. Le elezioni episcopali in una città piccola con una diocesi grande.*

Pochi avvenimenti, nei secoli del pieno e tardo Medioevo, hanno goduto di un'attenzione più intensa e costante — tanto da parte di poteri laici di differente natura, quanto delle varie articolazioni della Chiesa — che le procedure e le prerogative di scelta dei vescovi.<sup>1</sup> Pochi temi, quindi — si può sostenere completando il parallelismo — sono in grado di illuminare meglio, nel loro svolgimento cronologico, i rapporti tra le istituzioni ecclesiastiche locali e universali e le interferenze tra la storia di una città e della sua Chiesa. Se dunque la scelta di esaminare forme, esiti, controversie del processo elettorale in un dato contesto spazio-temporale non necessita di eccessive spiegazioni, occorre però chiarire le ragioni dei contenuti specifici di questa scelta: perché, insomma, concentrare l'analisi tra XIII e XIV secolo, e perché assumere come caso di studio quello torinese.

L'età compresa tra l'inizio del Duecento e la seconda metà del Trecento si caratterizza innanzitutto per un confronto tra le Chiese locali e il Papato vivace e con esiti alterni, contraddistinto dalla possibilità di entrambi gli attori di richiamarsi, per far valere i propri diritti, ora alle norme dello *ius commune*, ora alla consuetudine, ora alla possibilità di agire in modo «speciale».

Il momento che sembrava sancire la definitiva affermazione del ruolo esclusivo dei capitoli cattedrali nelle elezioni episcopali (il IV Concilio Lateranense del 1215) inaugurò invece, di fatto, un periodo in cui il ruolo dei canonici venne con crescente efficacia insidiato dalle

<sup>1</sup> Si utilizzerà talvolta, per comodità nell'esposizione, in senso largo il termine «elezioni» (o l'aggettivo «elettorale») per indicare, in generale, le procedure di designazione dei vescovi torinesi, che in alcuni casi consistono più precisamente in nomine (papali) o postulazioni (avanzate dai canonici alla Sede apostolica).

interferenze della Sede pontificia, che possono ricondursi, come nota Barraclough, a due grandi fattispecie: le occasioni in cui il papa agiva «by means of his Prerogative, and those in which he acted as Judge».<sup>2</sup> I pontefici di XIII-XIV secolo si presentavano insomma, allo stesso tempo, come gli unici, legittimi garanti del mantenimento dell'ordine nell'Europa cristiana, e i soli eventualmente autorizzati a violarlo in virtù della *plenitudo potestatis*: un'espressione con cui va intesa la possibilità, in forza della suprema autorità esercitata su tutti i fedeli, di intervenire nella vita della Chiesa e delle Chiese ogni volta che lo richiedano le circostanze (e quindi anche, per quanto qui ci interessa, intervenendo su un'elezione che secondo il diritto comune sarebbe spettata ai canonici).<sup>3</sup>

Questa crescente centralità del pontefice nel momento elettorale, comune a tutta la Cristianità, assunse però un particolare rilievo nella penisola italiana, che, come ha notato Montaubin, non costituiva solo la regione più strategica (almeno per tutto il Duecento) per il Papato, ma anche quella in cui la giurisdizione pontificia era più potente e strutturata, dato che il papa «comme supérieur hiérarchique direct, y contrôlait de manière ordinaire les élections des 81 évêchés *imme-*

<sup>2</sup> G. BARRACLOUGH, *The Making of a Bishop in the Middle Ages: the Part of the Pope in Law and Fact*, «Catholic Hist. R.», XIX, 3 (1933), pp. 309, 310.

<sup>3</sup> Oltre al citato contributo di Barraclough, sulle forze che intervengono nelle elezioni episcopali, sui cambiamenti nel corpo elettorale, e sui contrasti tra capitoli e pontefici tra Due e Trecento, con particolare riferimento all'area italiana, rinvio in generale a M. RONZANI, *Vescovi, capitoli e strategie famigliari nell'Italia comunale*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 9, *La Chiesa e il potere politico dal Medioevo all'età contemporanea*, a c. di G. CHITTOLINI, G. MICCOLI, Torino 1986, pp. 140-45. Diversi esempi di studi incentrati su singole realtà diocesane sono richiamati in M.C. ROSSI, *Vescovi nel basso Medioevo (1274-1378). Problemi, studi, prospettive*, in *Il difficile mestiere di vescovo. Secoli X-XIV* («Quaderni di storia religiosa», 7), Verona 2000, pp. 249, 250; si vedano poi anche i contributi menzionati *inf.*, nn. 6, 8, 28. Sulla maturazione del concetto di *plenitudo potestatis*, e sui cambiamenti conseguenti nella natura del rapporto tra Pontefici e vescovi rimando invece a M.P. ALBERZONI, «*Redde rationem villicationis tue*»: *l'episcopato di fronte allo strutturarsi della monarchia papale nei secoli XII-XIII*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «Societas Christiana» (1046-1250)*. *Atti della sedicesima settimana internazionale di studio (Mendola, 26-31 ago. 2004)*, a c. di G. ANDENNA, Milano 2007, pp. 295-370; L. BAIETTO, *Il papa e le città. Papato e comuni in Italia centro-settentrionale durante la prima metà del secolo XIII*, Spoleto 2007, pp. 85-99.



*diate subjecti*», presenti soprattutto in Italia centrale, nonché dei 28 arcivescovi italiani (ovvero il 42% delle diocesi).<sup>4</sup>

Come altrove in Europa, in area italiana (e specificamente nell'Italia comunale, su cui concentreremo ora la nostra attenzione) pontefici e canonici non erano d'altra parte i soli attori in campo nelle elezioni episcopali. L'antica tradizione della partecipazione del «popolo» della città alla scelta dell'ordinario diocesano (ormai assente, o comunque svuotata di ogni effettivo significato, come momento interno all'elezione) proseguiva però nelle forme di un'influenza dei reggitori del potere politico quando si trattava di eleggere una figura che continuava a rivestire un ruolo politico non secondario nel contesto urbano e diocesano.<sup>5</sup> È una tendenza in alcuni casi già osservabile, o comunque ipotizzabile, per i governi comunali di XII-XIII secolo, ma che, come ampiamente riconosciuto dalla storiografia, si accentua grandemente (e, allo stesso tempo, si formalizza maggiormente) dalla fine del Duecento, contestualmente ai primi esperimenti di governo signorile, e al processo di formazione degli Stati regionali.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> P. MONTAUBIN, *Innocent III et les nominations épiscopales in Italie*, in *Innocenzo III urbs et orbis. Atti del Congresso internazionale (Roma, 9-15 set. 1998)*, vol. II, a c. di A. SOMMERLECHNER, Roma 2003, p. 779. Dalla fine del XIII secolo la situazione italiana si allineò, in parte, a quella di altre regioni europee toccate in maniera intensiva dalla politica di centralizzazione di Bonifacio VIII e poi dei papi avignonesi (cf. *inf.*, nn. 54, 62, 99, 120).

<sup>5</sup> Sul ruolo politico del vescovo in città e in diocesi di particolare interesse appaiono diversi contributi di *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo. Atti del VII convegno di storia della Chiesa in Italia (Brescia, 21-25 set. 1987)*, Roma 1990, che arrivano a toccare anche la situazione del XIII secolo: G. FASOLI, *Temporalità vescovili nel basso Medioevo*, pp. 757-72; M. RONZANI, «Figli del comune» o fuorusciti? *Gli arcivescovi di Pisa di fronte alla città-stato fra la fine del Duecento e il 1406*, pp. 773-835; G. SOLDI RONDININI, *Vescovi e signori nel Trecento: i casi di Milano, Como, Brescia*, pp. 837-68; G.M. VARANINI, *Signoria cittadina, vescovi e diocesi nel Veneto*, pp. 869-921. Si veda poi anche la recensione di Arnold Esch in occasione della pubblicazione degli atti: O. CAPITANI, A. ESCH, E. RIGON, *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI secolo*, «R. Stor. Chiesa Italia», XLVI (1992), pp. 179-85.

<sup>6</sup> Sull'influenza dei poteri che governano le città e il loro territorio nella scelta dei vescovi tra tarda età comunale e affermazione degli Stati regionali si vedano, in generale, M. RONZANI, *Vescovi, capitoli*, cit., pp. 140-45; G. CHITTOLINI, *Papato e Stati italiani*, in *Lo Stato del Rinascimento in Italia, 1350-1520*, a c. di A. GAMBERINI, I. LAZZARINI, Roma 2014, pp. 421-39. Come esempi di analisi incentrate su specifici contesti diocesani (che prendono in considerazione, oltre alle influenze laiche, anche gli interventi pontifici) mi limito per ora a rimandare a due recenti ricerche per l'area

Il punto di arrivo di questa età di contrasti e incertezze sul diritto elettorale è stato generalmente individuato nella decisione presa da Urbano V, nel 1363, di «riservare» alla Sede apostolica la provvisione di tutti gli episcopati vacanti.<sup>7</sup> È evidente che non si trattò della pagina finale della disputa sul diritto elettorale, che ancora nel Quattrocento vide sulla scena, accanto al Papato, i principi degli Stati regionali italiani — senza peraltro che i capitoli delle cattedrali rinunciassero *ex abrupto* al ruolo che da secoli spettava loro.<sup>8</sup> Altrettanto evidente è, però, che le vicende a partire dalla seconda metà del XIV secolo vanno guardate in una prospettiva diversa rispetto a quelle del secolo e mezzo precedente. Un orizzonte cronologico che abbia come limiti estremi, da un lato, l'inizio del Duecento, dall'altro, gli anni Sessanta del secolo seguente, appare dunque sensato di per sé; e tanto

tridentina: E. CURZEL, *I canonici e il Capitolo della cattedrale di Trento*, Bologna 2001, pp. 361-66; D. RANDO, *Le elezioni vescovili nei secoli XII-XIV. Uomini, poteri, procedure*, in *Storia di Treviso*, vol. II, *Il Medioevo*, a c. di EAD., G.M. VARANINI, Venezia 1991, pp. 376-87. Si vedano poi anche i contributi cit. *inf.*, nn. 8, 63, 120.

<sup>7</sup> G. BARRACLOUGH, *op. cit.*, p. 284; W. MALECZEK, *Abstimmungsarten. Wie kommt man zu einem vernünftigen Wahlergebnis*, in *Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Sigmaringen 1990, p. 127; D. RANDO, *op. cit.*, p. 386. Per l'edizione dell'intervento di Urbano V cf. E. VON OTTENTHAL, *Regulae cancellariae Apostolicae: die papstlichen Kanzleiregeln von Johannes 22. bis Nikolaus 5.*, Innsbruck 1888 (rist. anast. Aalen 1968), p. 17, n. 18. Il regime delle riserve venne utilizzato per la prima volta durante il pontificato di Innocenzo IV: cf. *inf.*, nn. 47, 54.

<sup>8</sup> Sulla scelta dei vescovi in area italiana nel Quattrocento rimando ancora, in generale, a G. CHITTOLINI, *op. cit.*, pp. 421-39. L'autore nota che «non si ebbero, di regola» da parte degli Stati regionali italiani «rivendicazioni 'forti', accordi generali e formali, concordati, come quelli che stipularono col papato varie potenze europee, a definizione dei rispettivi diritti» (*ibid.*, p. 429). Tuttavia, alla metà del secolo XV, alcuni Stati della penisola, tra cui il Ducato di Savoia, arrivarono a un patto concordatario con la Sede apostolica (M. PELLEGRINI, *Il Rinascimento come stagione della politica concordataria*, in *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, a c. di M.A. VISCEGLIA, Roma 2013, p. 87). È evidente che tanto l'inclusione della penisola tra i «paesi d'obbedienza», nei quali valeva il normale regime amministrativo fissato dal diritto canonico e dalle regole della Cancelleria apostolica» nella prima metà del XV secolo (*ibid.*, p. 65), quanto la successiva, parziale adozione di una politica concordataria lasciavano ben poco spazio all'autonomia delle Chiese cittadine italiane nel conferimento dei vescovadi: come esempio di un clero locale che, ancora in pieno XV, continuava «a mantenere vive, e talvolta a far valere, le proprie prerogative» si consideri però quello padovano studiato da A. RIGON, *Le elezioni vescovili nel processo di sviluppo delle istituzioni ecclesiastiche a Padova tra XII e XIII secolo*, «Mél. École franç. Rome. Moyen-Age, Temps modernes», LXXXIX (1977), pp. 408, 409.

più lo apparirà qualora si consideri, come stiamo per fare, lo specifico contesto di studio scelto per questa ricerca.

La documentazione locale e pontificia di Due-Trecento offre un *corpus* di una certa consistenza per indagare il tema delle elezioni episcopali torinesi, tra il 1227 (anno della consacrazione di Giacomo II) e il 1365 (anno della nomina, da parte di Urbano V, di Giovanni Orsini di Rivalta, l'ultimo vescovo del Trecento subalpino). Come si vede, ci troviamo con buona approssimazione all'interno delle coordinate cronologiche sopra definite; d'altra parte, in questi 140 anni, le vicende torinesi (e, in specifico, gli avvenimenti che investono la Chiesa di San Massimo) offrono buoni motivi per introdurre ulteriori periodizzazioni, che si rifletteranno poi nella struttura di questo articolo.

Va innanzitutto evidenziato che per alcuni decenni la cattedra episcopale torinese è al centro di una tensione, a tratti accesa, tra la Sede pontificia e i canonici della cattedrale. Il punto di partenza è facilmente individuabile nella decisione di Innocenzo IV di avocare a sé la nomina del successore del vescovo Uguccione Cagnola (1243-44), una circostanza che scatenò la decisa e infine vincente opposizione del Capitolo; più discutibile, come si dirà, il punto di arrivo, che per ora può comunque essere fissato al 1301, quando Bonifacio VIII, rifiutando l'elezione capitolare di Tommaso di Savoia-Acaia, nominò vescovo di Torino il suo cappellano Tedisio, senza incontrare, in questo caso, l'opposizione dei canonici.

Come vedremo, in questi settanta anni è possibile legare in maniera piuttosto chiara e diretta le controversie sul diritto elettorale alla posizione dei canonici rispetto al titolare della cattedra diocesana. Se al punto di partenza, nella prima metà del Duecento, il Capitolo torinese svolge senza dubbio quel ruolo di «Senato del vescovo» a esso attribuito dal diritto canonico, il progressivo esautoramento dei chierici della cattedrale dalle prerogative elettorali si rispecchia in maniera pressoché perfetta nel loro allontanamento dal titolare della cattedra diocesana, osservabile in particolare negli oltre tre decenni di governo di Goffredo di Montanaro (1264-1300). Questa circostanza accentuava l'impressione che la mossa di papa Caetani, un anno dopo la morte di Goffredo, si configurasse come il definitivo compimento del percorso dalla disobbedienza all'obbedienza, per riprendere il titolo di questo contributo.

Ma la situazione poteva davvero essere letta in questi termini? La

notizia che l'elezione del successore di Tedisio, Guido Canalis (1319), fu nuovamente appannaggio del Capitolo, ha indotto a un ampliamento della ricerca alle elezioni episcopali trecentesche, quasi tutte indagabili nella documentazione locale o pontificia. Non si è potuto trattare (per ragioni di tempo facilmente intuibili, se si considera che la documentazione ecclesiastica del Trecento torinese è quasi completamente inedita) di un'indagine estesa ai vari aspetti della relazione Capitolo-vescovo come quella condotta per il XIII secolo; e tuttavia, anche una ricognizione limitata al solo momento elettorale si è rivelata preziosa ai fini di questa ricerca. Senza che i grossi cambiamenti intervenuti nella seconda metà del Duecento abbiano perso la loro valenza cruciale, l'estensione dell'analisi al secolo successivo ha infatti consentito di rivedere l'impressione che la Chiesa locale avesse precocemente e definitivamente perso ogni effettiva opportunità di intervento nella scelta del suo pastore.<sup>9</sup>

Un altro motivo di interesse per gli avvenimenti trecenteschi è la comparsa di un terzo attore (dopo canonici e Papato) nelle elezioni episcopali: il potere signorile dei Savoia-Acaia, ramo collaterale della famiglia comitale, che dagli ultimi anni del Duecento ha in Torino non la propria 'capitale' ma l'unica, vera *civitas* stabilmente inserita nei propri domini.<sup>10</sup>

L'intervento signorile nella scelta dei vescovi è indice, in realtà, di caratteri di più lungo periodo dell'identità cittadina, su cui è opportuno concentrare ora l'attenzione. Il secolare (per certi versi, iniziato

<sup>9</sup> Sui singoli avvenimenti si tornerà in maniera più puntuale *inf.* In generale, sulla relazione tra canonici della cattedrale torinese e vescovi, fino alla metà del Duecento, si vedano F. CISSELLO, *Dai canonici al Capitolo: il collegio cattedrale di Torino tra vescovo e città (1000-1226)*, «B. stor. bibliogr. subalpino», CXIV (2016), pp. 5-67; Id. *La città contro il vescovo. Il Capitolo di San Salvatore nella crisi dell'episcopio torinese (1226-1264)*, *ibid.*, CXV (2017), pp. 75-124.

<sup>10</sup> Per le vicende torinesi negli anni che vedono prima l'ingresso in città di Tommaso III di Savoia (1280), e poi l'entrata del capoluogo nei domini degli Acaia (1294) cf. E. ARTIFONI, *Il gioco politico-diplomatico dall'autonomia al Comune non libero*, in *Storia di Torino*, vol. I, *Dalla preistoria al Comune medievale*, a c. di G. SERGI, Torino 1997, p. 696; G. SERGI, *Gerarchie in movimento: spazi e progetti medievali fra Italia ed Europa*, Spoleto 2013, pp. 397-400; e da ultimo (e con uno sguardo rivolto all'insieme dei domini pedemontani dei Savoia) P. BUFFO, *La documentazione dei principi di Savoia-Acaia: prassi e fisionomia di una burocrazia notarile in costruzione* («Biblioteca storica subalpina», 227), Torino 2017, pp. 58-77.

già dalla fine del secolo XI<sup>11</sup> e infine vincente inseguimento dei conti transalpini del controllo della città ci segnala infatti come alla Torino di XIII-XIV secolo — che ha perso la centralità che aveva rivestito nell'assetto politico post-carolingio, e non ha ancora quella che si conquisterà nel Ducato sabauda di XV-XVI secolo — venga riconosciuto un carattere strategico da parte di alcuni poteri attivi su scala regionale o sovra-regionale. La storiografia ha generalmente individuato questa importanza della città a partire, appunto, dall'azione dei conti di Savoia;<sup>12</sup> il nostro osservatorio sulle elezioni episcopali ci consentirà però di aggiungere che, soprattutto nella seconda metà del Duecento, anche la Sede pontificia riserva un'attenzione non marginale alle vicende subalpine.

Quale città e quale Chiesa si trovavano di fronte questi poteri? La storiografia ha sottolineato a più riprese il carattere 'piccolo' di Torino, nel quale vanno ricompresi aspetti come il numero limitato di abitanti, la faticosa proiezione sul territorio, la ristrettezza della classe dirigente, la brevità del periodo di effettivo autogoverno comunale (limitato alla prima metà del XIII secolo).<sup>13</sup>

In questa città piccola ha sede un episcopio, invece, 'grande': non solo per l'estensione della diocesi (che comprendeva l'area di pianura e di collina attorno alla città, ma anche il vasto arco alpino tra le Valli di Lanzo, a Nord, e le vallate del Cuneese, a Sud), ma anche per la caratura dei vescovi. L'esercizio di un rilevante ruolo politico in città e diocesi è infatti una caratteristica di lungo periodo dell'episcopio subalpino (su un arco temporale che va, grossomodo, dalla fine dell'XI

<sup>11</sup> Così G. SERGI, *Un principato vescovile effimero: basi fondiarie e signorili*, in *Storia di Torino*, vol. I, cit., p. 550.

<sup>12</sup> Rimando in particolare a G. SERGI, *Premessa. Alle origini dei caratteri della città*, *ibid.*, pp. XIX-XXIV; R. COMBA, *Premessa. Torino 1280-1418 / 1418-1536: due modelli di città*, *ibid.*, vol. II, *Il basso Medioevo e la prima età moderna*, a c. di Id., Torino 1997, p. XVII.

<sup>13</sup> Sulle caratteristiche di lungo periodo della società cittadina torinese tra XII e XIV secolo rimando ai saggi presenti *ibid.*, vol. I, cit. (in particolare R. BORDONE, *Il movimento comunale: le istituzioni cittadine e la composizione sociale durante il XII secolo*, pp. 609-56; E. ARTIFONI, *op. cit.*, pp. 684-96; G. CASTELNUOVO, *Il territorio*, pp. 696-714; E. ARTIFONI, G. CASTELNUOVO, *L'estinzione dei quadri consolari e l'emergere del regime podestarile*, pp. 717-48) e *ibid.*, vol. II, cit. (in particolare A. BARBERO, *Gruppi e rapporti sociali*, pp. 161-210).

a quella del XIII secolo) — un ruolo che, a seconda dei periodi, si declinò, più specificamente, nel tentativo di costruire un «principato vescovile», nella vicinanza alla corte imperiale o (più raramente) al Papato, nella collaborazione o contrapposizione con il Comune per il controllo dell'area urbana e periurbana, nella competizione con il potere sabauda per il possesso di singole località ma anche, più in generale, per esercitare un ruolo politico egemone o almeno autonomo nel Torinese.<sup>14</sup>

L'opposizione 'grande' / 'piccolo' che, almeno fino alla fine del Duecento, sembra dividere episcopio e città attraversa in realtà, al suo stesso interno, l'altro organo di vertice della Chiesa di San Massimo. Il Capitolo cattedrale di S. Salvatore, come vedremo, si caratterizza a seconda dei decenni per localismo o apertura nel reclutamento del personale, sensibilità 'passiva' alle vicissitudini politiche o opposizione 'attiva' alle scelte dei poteri superiori: caratteristiche messe in risalto proprio dagli avvenimenti che ruotano attorno alle elezioni episcopali.

Le osservazioni appena tratteggiate rendono conto, credo, delle motivazioni che hanno portato alla scelta di analizzare il caso torinese. Ne sottolineo in particolare due. Innanzitutto, la centralità dell'episcopio rispetto al quadrato di relazioni canonici-Comune-Papato-Savoia: puntare l'attenzione sulle procedure e le motivazioni che portarono alla nomina dei vescovi subalpini costituisce così una via privilegiata per indagare Torino bassomedievale nelle sue peculiarità e nelle sue contraddizioni. In secondo luogo, le vicissitudini attraversate dalla città tra Due e Trecento. In questi decenni, Torino vive un passaggio dall'autonomia comunale all'inserimento in uno Stato regionale che, in generale, la accomuna a diversi altri capoluoghi di *Lombardia*; ma lo fa con alcune specificità ben riconoscibili (condensabili nell'opposizione 'grande'-'piccolo', periferico-strategico): ciò consente di considerare le vicende elettorali subalpine non solo come valido supporto

<sup>14</sup> I confini e l'organizzazione plebana della diocesi di Torino in età medievale sono stati oggetto di attenta ricostruzione in G. CASIRAGHI, *La diocesi di Torino nel Medioevo* («Biblioteca storica subalpina», 196), Torino 1979; sulle caratteristiche dell'episcopio subalpino tra XII e XIII secolo si vedano invece G. SERGI, *Un principato vescovile*, cit., pp. 536-50, e ancora G. CASIRAGHI, *Vescovi e città nel Duecento*, in *Storia di Torino*, vol. I, cit., pp. 659-84.

alle indagini storiche in sede locale, ma anche come possibile metro di paragone rispetto a quanto si verificò in realtà cittadine ed ecclesiastiche più o meno simili.

Siamo così arrivati a individuare due piste principali di riflessione: da un lato, modi e forme del passaggio dalla disobbedienza all'obbedienza in materia elettorale; dall'altro, il collegamento tra gli avvenimenti che investono la Chiesa subalpina e le vicende della città. Tenere insieme, come si cercherà di fare nelle prossime pagine, entrambi gli aspetti, significa anche considerare i tre, principali protagonisti di questa ricerca (canonici, Papato e Savoia) sia nelle loro caratteristiche di medio o lungo periodo, sia nelle loro linee di evoluzione diacronica. In altre parole: le azioni dei canonici della cattedrale torinese vanno interpretate sia alla luce dello *status* del Capitolo come principale ente della Chiesa cittadina (uno *status* che non è messo in discussione tra Due e Trecento), sia considerando un aspetto della storia del collegio, rilevante per le vicende elettorali, che invece è soggetto a importanti cambiamenti a partire dai primi decenni del XIV secolo: la provenienza socio-territoriale dei canonici. Un discorso analogo riguarda il rapporto tra il rafforzamento costante della monarchia papale nei confronti delle Chiese locali e i tratti peculiari dell'azione di alcuni, significativi pontefici (come Innocenzo IV o Bonifacio VIII); o, per quanto riguarda i Savoia, tra l'attenzione costante posta alla scelta dei vescovi subalpini trecenteschi e fasi di maggiore o minore controllo della situazione politica piemontese.

### 1. *Il diritto elettorale dei canonici nel XIII secolo: dal controllo, allo scontro, alla perdita.*

La documentazione torinese non fornisce informazioni dirette sulle elezioni episcopali prima degli anni Venti del secolo XIII. In questo vuoto documentario, non possiamo certo dare per scontata un'uniformità delle prassi elettorali attraverso epoche in cui si situano trasformazioni decisive proprio a questo riguardo. Tuttavia, alcuni indizi spingono a ritenere probabile un ruolo di primo piano del Capitolo cittadino nella gestione del delicato momento della vacanza episcopale già dalla seconda metà del secolo XI, e poi nel secolo successivo. Sono attestate, in questo periodo, figure di vescovi provenienti dai ranghi



del Capitolo;<sup>15</sup> soprattutto, è attestata una situazione di estrema vicinanza e, allo stesso tempo, complementarità di funzioni tra l'ordinario diocesano e il collegio cattedrale: i due vertici della *Taurinensis Ecclesia*, le due forze chiamate a decidere e vigilare sul «bene» della Chiesa subalpina.<sup>16</sup> Il diritto, se non di esercitare in esclusiva, quantomeno di guidare l'elezione dei nuovi vescovi, sembrerebbe, così, la più naturale conseguenza di questa posizione del Capitolo all'interno del clero diocesano.<sup>17</sup>

Le notizie forniteci dalla prime attestazioni documentarie di inizio XIII secolo relative al momento dell'elezione e a quello della consacrazione episcopale vanno, d'altra parte, nella direzione appena delineata. I membri della canonica del Salvatore sono infatti una presenza cospicua e significativa, tra l'inverno e l'estate del 1227, ai vari

<sup>15</sup> Si tratta innanzitutto di Cuniberto (1046-81), che prima di ascendere alla cattedra di San Massimo fu con ogni probabilità prevosto del Capitolo di S. Salvatore (per questa ipotesi cf. G. CASIRAGHI, *Le strutture della diocesi: il Capitolo cattedrale, la cura d'anime*, in *Storia di Torino*, vol. I, cit., pp. 521-26, 528; su questo vescovo si vedano inoltre F. CISSELLO, *Dai canonici al Capitolo*, cit., p. 23, n. 49; G. SERGI, *Il secolo XI: Torino in una circoscrizione-principato*, in *Storia di Torino*, vol. I cit., pp. 444-48). Nei decenni successivi Guiberto, anch'egli prevosto capitolare, risulta vescovo eletto nel 1118: probabilmente non fu mai consacrato e risulta attivo alla guida del Capitolo anche durante l'episcopato del successore, Bosone (F. CISSELLO, *Dai canonici al Capitolo*, cit., p. 22, n. 48; G. SERGI, *Un principato vescovile*, cit., p. 538).

<sup>16</sup> Il rafforzamento del ruolo del Capitolo nell'assistenza al vescovo e nel governo della diocesi (che giunge al suo acme tra la seconda metà del XII secolo e i primi decenni del seguente) va di pari passo con il processo di divisione della ricca mensa capitolare da quella episcopale, e con la modifica degli equilibri interni al collegio dovuta alla crescita della componente cittadina. Rinvio, anche per ulteriori rimandi alla bibliografia, a F. CISSELLO, *Dai canonici al Capitolo*, cit., pp. 28-67.

<sup>17</sup> Così ipotizza anche G. SERGI, *Gerarchie in movimento*, cit., pp. 262, 263 (in riferimento al secolo XI), e ancora Id., *Un principato vescovile*, cit., p. 545, per l'elezione di Giacomo di Carisio che avvenne nel 1207. Anche C. CICOPIEDI, *Governare le diocesi. Assistenti riformatori in Italia settentrionale fra linee guida conciliari e pratiche vescovili (secoli XI-XII)*, Spoleto 2016, p. 105, definisce i canonici torinesi come «tradizionali depositari dello *ius eligendi*» già nel secolo XI, pur evidenziando la possibilità di influenze di altro tipo (di parte papale e, soprattutto, imperiale) nella scelta dei vescovi subalpini. P. Rosso, *Negli stalli del coro. I canonici del Capitolo cattedrale di Torino (secoli XI-XV)*, Bologna 2014, p. 47, ritiene da parte sua che «probabilmente» le prerogative elettorali vennero acquisite dal Capitolo durante il XII secolo (analogamente alla scelta dello stesso autore, nel prosieguo del testo si indicheranno in corsivo i riferimenti alle schede biografiche allegate in *cd-rom* all'opera).



passaggi tramite cui il neoeletto vescovo Giacomo II risolve le sue controversie con il prevosto della collegiata regolare di S. Lorenzo d'Oulx (nel settore alpino della diocesi), inizialmente restio a prestare al presule la fedeltà dovuta: un accordo con un importante ente religioso diocesano che sembra una tappa imprescindibile perché l'eletto possa ricevere la consacrazione.<sup>18</sup>

È probabile che Giacomo sia stato eletto dagli stessi canonici così sollecitati nell'accompagnarlo verso la consacrazione; di certo, fu questo il destino del suo successore, Ugucione Cagnola, come apprendiamo ancora dalle rivendicazioni della prevostura di Oulx.

Come in altri casi che saranno esaminati in questo articolo, non possediamo il testo dell'elezione (che si compì nel 1231), ma sappiamo che essa fu condotta dai soli canonici della cattedrale (e dal prevosto di Oulx, ma solo in quanto egli, secondo un'antica consuetudine,<sup>19</sup> fu riconosciuto «pro eorum canonico») «secundum formam inquisitionis procedendo», ovvero attraverso la procedura dello scrutinio a maggioranza (che si andava imponendo proprio in quei decenni).<sup>20</sup>

L'accompagnamento di Giacomo II dall'elezione alla consacrazione e l'elezione di Ugucione attestano due aspetti cruciali per questa ricerca.

Il primo è che i canonici della cattedrale, negli anni da cui abbiamo scelto di fare partire l'analisi, sono in grado di gestire in autonomia i momenti di passaggio da un episcopato all'altro, ivi incluso il

<sup>18</sup> F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 81, 82.

<sup>19</sup> Il legame tra il Capitolo cattedrale torinese e l'ente religioso dell'alta Valle di Susa ebbe origine negli anni intorno alla metà del secolo XI (F. CISSELLO, *Dai canonici al Capitolo*, cit., p. 17; G. SERGI, *Gerarchie in movimento*, cit., p. 264).

<sup>20</sup> Il documento che testimonia la partecipazione del prevosto di Oulx, Guglielmo, all'elezione episcopale è edito in *Le Carte della prevostura d'Oulx raccolte e riordinate cronologicamente fino al 1300* («Biblioteca della Società storica subalpina», 45), a c. di G. COLLINO, Pinerolo 1908, pp. 297, 298, doc. 282; pochi giorni prima il religioso, «audito quod canonici Taurinensis [*Ecclesie*], ipso ignorante et non vocato, ad electionem episcopi volebant procedere, cum ipse huiusmodi electioni interesse debeat», si era appellato all'arcivescovo di Milano «ne sine ipso fiat electio» (*ibid.*, p. 297, doc. 281). Su questa elezione cf. anche G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., p. 669; F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 82, 83. Sulla diffusione, nei primi decenni del Duecento, della procedura elettorale «per scrutinio», che riconosceva il principio della maggioranza, rimando invece a D. RANDO, *op. cit.*, p. 380.

«tesoro più prezioso»,<sup>21</sup> ovvero l'elezione stessa. Lo stesso prevosto di Oulx può partecipare alla scelta del successore di Giacomo II solo nel momento in cui è riconosciuta la sua appartenenza al clero cattedrale: una situazione che fa di Torino un centro di rapida applicazione del dettato del Concilio Lateranense del 1215.<sup>22</sup> O forse, più precisamente, data la situazione di vicinanza tra vescovo e Capitolo di cui abbiamo appena parlato, furono le norme conciliari a trovare nella diocesi subalpina un contesto in cui la restrizione del diritto elettorale ai soli chierici della cattedrale era già un dato di fatto.

Il secondo è che, anche in anni in cui la posizione di supremazia dei canonici appare indiscutibile all'interno della diocesi, e indiscussa dai poteri esterni a essa, il momento elettorale è catalizzatore di tensioni e di pressioni.

Le prime sono evidenti nella protesta del prevosto di Oulx, timoroso di essere escluso da una decisione così importante a causa di un'appartenenza al Capitolo che gli spettava di diritto ma che era assai poco esercitata di fatto.<sup>23</sup> Le seconde sono, invece, ipotizzabili se ragioniamo sulle origini di Ugucione Cagnola. Il prelado proveniva infatti da una famiglia vercellese di una certa rilevanza — i Centorio — e aveva fatto parte del Capitolo cattedrale di Vercelli (nel collegio di Santa Maria) prima dell'ascesa alla cattedra di San Massimo.<sup>24</sup> Questo forte legame con il contesto eusebiano non è un dato che possa passare inosservato, dal momento che Vercelli costituì, seppure in maniera non continuativa, il principale referente politico per la più debole Torino per tutta la prima metà del secolo XIII.<sup>25</sup> È senz'al-

<sup>21</sup> La definizione è di E. CURZEL, *op. cit.*, p. 361.

<sup>22</sup> Sappiamo che in molte altre diocesi dell'Italia comunale la restrizione del diritto elettorale al solo collegio cattedrale fu un processo di ben più lunga e travagliata durata (M. RONZANI, *Vescovi, capitoli*, cit., pp. 103-19; D. RANDO, *op. cit.*, pp. 375-86).

<sup>23</sup> Lo stesso Guglielmo non è mai più attestato come membro del Capitolo dopo l'elezione di Ugucione (P. ROSSO, *op. cit.*, pp. 234, 235).

<sup>24</sup> Sull'episcopato di Ugucione rimando, in generale, a G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., pp. 669-71. La prima attestazione del personaggio nel Capitolo vercellese di Santa Maria risale al 1220: ARCHIVIO CAPITOLARE DI VERCELLI, *Atti Privati*, cartella 19, 1220 mag. 31. Sui Cagnola (un ramo della famiglia Centorio) si veda invece R. RAO, *I beni del comune di Vercelli. Dalla rivendicazione all'alienazione (1183-1254)*, Vercelli 2005, p. 207.

<sup>25</sup> Il rapporto di egemonia di Vercelli su Torino matura tra la fine del XII secolo e l'inizio del successivo, ed è stato collegato dalla storiografia all'episcopato torinese

tro ipotizzabile che la specifica provenienza territoriale di Ugucione — anche in assenza di esplicite pressioni da parte della autorità comunali — sia stata tra le ‘qualità’ del presule prese in considerazione dai canonici, tra i quali peraltro il peso dell’élite urbana era piuttosto forte.<sup>26</sup>

del vercellese Giacomo di Carisio (E. ARTIFONI, *Il gioco politico-diplomatico*, cit., pp. 685, 686; R. BORDONE, *op. cit.*, p. 654; G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., p. 664). È vero che in seguito «la polarizzazione guelfo-ghibellina, schierando su fronti diversi Torino e Vercelli, e associando Vercelli con i Savoia che Torino temeva, interrompe il controllo vercellese sulla città», ma poi, alla metà degli anni Venti, «in una dinamica mobilissima, in cui gli alleati vengono scelti perché nemici dei nemici», il centro subalpino abbandonò nuovamente il fronte imperiale per schierarsi nelle fila della rinnovata Lega lombarda, alla quale anche Vercelli apparteneva (E. ARTIFONI, *Il gioco politico-diplomatico*, cit., pp. 687, 688); per le vicende vercellesi di quei decenni si vedano anche L. BAIETTO, *Vescovi e comuni: l'influenza della politica pontificia nella prima metà del secolo XIII a Ivrea e Vercelli*, «B. stor. bibliogr. subalpino», C (2002), pp. 507-47; M. VALLERANI, *La politica degli schieramenti: reti podestarili e alleanze intercittadine nella prima metà del Duecento*, in *Comuni e signorie nell'Italia settentrionale: la Lombardia* («Storia d'Italia», 6), Torino 1988, p. 449. È interessante rilevare come, anche da vescovo torinese, Ugucione continuasse a intrattenere rapporti con il contesto eusebiano di origine. Diversi chierici e laici vercellesi compaiono infatti nei suoi atti e fu a un parente, Pietro Cagnola, che l'episcopo affidò la custodia dell'importante fortificazione di Rivoli, alle porte della città: *Le carte dello archivio arcivescovile di Torino* («Biblioteca della Società storica subalpina», 36), a c. di F. GABOTTO, G.B. BARBERIS, Pinerolo 1906, p. 217, doc. 208; pp. 217, 218, doc. 209; p. 226, doc. 220; p. 242, doc. 233; D. PEDRONI, *Ambivalenza funzionale e signorile nel Duecento. I «domini» di Moncucco, avvocati della Chiesa di Torino e castellani di Rivoli*, «B. stor. bibliogr. subalpino», CIII (2005), p. 76; cf. anche F. CISSELLO, *La mobilità ecclesiastica nella storia di una città. Territorio, confini e relazioni di Vercelli comunale (XII-XIII secolo)*, Tesi di dottorato, Torino 2018, p. 297.

<sup>26</sup> Sull'aumento dei chierici torinesi nel collegio del Salvatore nel corso del Duecento cf. F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 99, 100. L'importanza della componente di origine urbana nel collegio è evidente dallo stesso atto del 1231, al quale partecipano quindici canonici: cinque (il prevosto Manfredo Vasco o Vascono, Guglielmo e Peronino Martello, Giovanni Folco, Giacomo Sacco) fanno parte di eminenti famiglie cittadine; per altri due (Guglielmo *de Platea* e Giovanni *de Sancto Benigno*) possiamo ipotizzare un'origine urbana (dato che il loro predicato toponimico si riferisce, probabilmente, a chiese torinesi), seppure da parentele meno rappresentate nelle fonti; il primicerio Gualfredo di Piossasco e Goffredo *de Imperatore* sono esponenti dell'aristocrazia del contado diocesano; altri due canonici vengono da altre città di Lombardia (Mainardo, vercellese, e Giovanni *Papiensis*); cinque chierici, infine, sono di ignote origini (l'arcidiacono Pietro Nabor, il cantore Milone, Martino, prevosto di Testona, Donato e Giordano). Per le presenze di questi personaggi nel Capitolo

Il controllo monopolistico del momento elettorale attestato all'inizio degli anni Trenta del Duecento — un controllo capace di assorbire le tensioni interne e dare risposte efficaci alle pressioni esterne — non è più un dato di fatto, ma diventa una rivendicazione di parte, appena una decina di anni più tardi.

Alla morte di Uguccione Cagnola (databile tra il maggio e il novembre del 1243), infatti, vediamo affacciarsi per la prima volta nelle vicende elettorali della diocesi subalpina la Sede pontificia. Subito o poco dopo la scomparsa di Cagnola (novembre 1243), Innocenzo IV scrive infatti a Giacomo II (ex vescovo di Torino dimissionario) per preallertarlo che, «si ad ipsum devoluta fuerit Taurinensis ecclesie provisio», «praeficiat in pastorem» Nicola, prevosto genovese e *camerarius* pontificio. Questa nomina non andò in porto, ma pochi mesi più tardi (tra il maggio e il novembre del 1244) Sinibaldo Fieschi — tramite il suo potente legato in Italia settentrionale Gregorio di Montelongo — elesse alla cattedra di San Massimo un altro vercellese, Giovanni Arborio, abate del monastero benedettino di S. Genuario di Lucedio e braccio destro di Gregorio nella spregiudicata azione politico-ecclesiastica che aveva appena riportato il Comune di Vercelli nello schieramento guelfo, dopo una parentesi filo-imperiale. Forti della loro identità di corpo di vertice della diocesi, dei collegamenti diretti con l'*élite* comunale e con alcune famiglie signorili del contado, delle norme del diritto comune e di una prassi che presumiamo almeno decennale, i chierici del Salvatore rigettarono la nomina, pur senza avanzarne una alternativa.

Vedremo in seguito più nel dettaglio alcuni passaggi della vicenda, concentrandoci sulle ragioni portate dai canonici e dal papa a difesa delle proprie mosse; è sufficiente qui ricordare che l'opposizione del clero cattedrale fu tanto efficace da impedire l'ingresso in città all'eletto per diversi anni e, infine, da provocare la sua rinuncia all'episcopato nel 1253. Nel momento in cui accoglieva la decisione di Giovanni, lo stesso papa Fieschi invitava i chierici della cattedrale «quatinus (...) provideatis vobis de persona idonea in episcopum et pastorem».<sup>27</sup>

torinese, e per alcune considerazioni sulle loro origini familiari e territoriali, si vedano le schede biografiche di P. Rosso, *op. cit.*, *ad indicem*.

<sup>27</sup> Su queste vicende rinvio a F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp.

Non veniva del tutto meno la rivendicazione di un controllo pontificio sulle azioni del clero cittadino, dal momento che i canonici sarebbero stati tenuti a chiedere il *consilium* del vescovo di Novara, che a nome di Innocenzo aveva accolto la rinuncia di Giovanni; tuttavia, se consideriamo la vicenda nel suo complesso, si può senz'altro dire che la prova di forza del clero cattedrale era stata in grado di ristabilire quanto consuetudine e norma convergevano nell'attribuire al Capitolo. Si trattò però — sia nel breve che nel medio-lungo periodo — di una vittoria più apparente che sostanziale per i canonici torinesi.

Dato l'epilogo del 1253 (e pur in assenza di riscontri documentari diretti) possiamo presumere che siano stati i chierici subalpini a guidare le due elezioni episcopali successive alla rinuncia di Giovanni: quella di Gandolfo (probabilmente attivo tra il 1258 e il 1262) e quella di un *professor* francescano noto solo per l'iniziale del nome proprio («H») che non risulta mai attivo in città.<sup>28</sup> In parte, forse, per un calcolo deliberato (come si potrebbe ipotizzare dalla decisione di lasciar passare cinque anni prima di eleggere il successore di Giovanni Arborio),<sup>29</sup> in parte per debolezza e per decisioni rivelatesi inefficaci,

89-93. Per le due lettere papali cf., rispettivamente, *Les registres d'Innocent IV publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux des archives du Vatican et de la Bibliothèque Nationale* («Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», 2<sup>e</sup> série), vol. I, par E. BERGER, Paris 1884, p. 41, doc. 228; *Documenti inediti e sparsi sulla Storia di Torino* («Biblioteca della Società storica subalpina», 65), a c. di F. COGNASSO, Pinerolo 1914, p. 229, doc. 231.

<sup>28</sup> Per le scarse notizie sui due episcopati rimando a G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., pp. 674, 675. Secondo il dettato del IV Lateranense, in caso di vacanze episcopali che fossero durate più di tre mesi (tale, evidentemente, fu la situazione della Chiesa di San Massimo dopo la rinuncia di Giovanni Arborio), il pontefice era legittimato a intervenire (cf. M. VIDILI, *Le nomine vescovili in Sardegna tra elezioni capitolari e riserva pontificia (1198-1352)*, in *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, a c. di A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, U. PAOLI, P. PIATTI, Fabriano 2012, p. 77). Tale norma non sembra però essere mai stata applicata nel contesto subalpino; e d'altra parte non vi aveva fatto riferimento neppure Innocenzo IV, che nel 1253 si era limitato a rimandare a un «competentem terminum» fissato dal vescovo di Novara ai canonici (*Documenti inediti e sparsi*, cit., p. 229, doc. 231; cf. anche le osservazioni proposte *inf.*, nn. 55-57, 69-72).

<sup>29</sup> Si può senz'altro presumere che in una situazione in cui il vescovo era dimissionario o la sede vacante, il Capitolo godesse di maggiore autonomia nella gestione dei propri beni e controllasse quelli della mensa episcopale, oltre a costituire l'interlo-

in parte, certo, anche per il difficile contesto politico,<sup>30</sup> i canonici di Torino non riuscirono a dotare nuovamente la loro Chiesa di un pastore all'altezza di una situazione che doveva essere assai deteriorata.<sup>31</sup>

In questo quadro di oggettiva emergenza, Urbano IV ebbe buon gioco a motivare la decisione di un nuovo intervento pontificio negli equilibri della diocesi, che si realizzò con la nomina alla cattedra di San Massimo, nel 1264, di un presule di incerte origini, ma che avrebbe rivelato una grande energia nel portare avanti un'opera di recupero dei beni della diocesi, e di riorganizzazione del tessuto ecclesiastico. Si tratta di Goffredo, abitualmente definito «di Montanaro» (villaggio della diocesi di Ivrea), ma proveniente forse da una località transalpina variamente individuata dalla storiografia (Montagny / Montigny / Montagne): un personaggio comunque esterno alla diocesi subalpina (non solo per nascita ma anche per carriera, dato che al momento della nomina era precettore della *domus* degli Ospedalieri di Sant'Antonio di Vienne in Guascogna), e strettamente legato, invece, al pontefice, di cui era stato cappellano.<sup>32</sup>

cutore privilegiato per i poteri esterni alla città (per alcuni indizi in questo senso cf. F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 121, 122; cf. anche *inf.*, nn. 42-45, 48, 49).

<sup>30</sup> Casiraghi parla di quella di Gandolfo come di «un'elezione a lungo dilazionata probabilmente a causa delle vicende che nel 1255 indussero i Torinesi a ribellarsi al conte di Savoia» (G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., p. 674).

<sup>31</sup> La criticità della situazione subalpina intorno alla metà del secolo XIII emerge dalla scarsità di atti relativi all'amministrazione della diocesi (F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., p. 91) e dai successivi interventi del vescovo Goffredo a tutela del patrimonio episcopale (sui quali cf. *inf.*, nn. 32-34).

<sup>32</sup> Le poche informazioni che abbiamo su Goffredo prima della sua ascesa alla cattedra di San Massimo sono desumibili dalla lettera di Urbano IV del febbraio 1264, da cui ne apprendiamo la nomina a vescovo di Torino: *Les registres d'Urbain IV (1261-1264). Recueil des bulles de ce pape publiées ou analysées d'après les manuscrits originaux du Vatican* («Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», 2<sup>e</sup> série), vol. II, par L. DOREZ, J. GUIRAUD, Paris 1901, p. 252, doc. 314. Sulle sue azioni durante l'episcopato torinese si vedano invece G. BRIACCA, *I Decreti sinodali torinesi di Goffredo di Montanaro (a. 1270, a. 1286)* (Supplemento a «R. diocesana torinese», 61), Torino 1985, pp. 35-96; G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., pp. 675-84; L. PROVERO, *Una chiesa tra pianura e montagna: la clientela dei vescovi di Torino nel XIII secolo*, in *Vassalli e feudi nelle Alpi* («Geschichte und Region / Storia e regione», XXII, 1), a c. di G. ALBERTONI, J. DENDORFER, Innsbruck, Wien, Bozen / Bolzano 2013, pp. 50-73. Paolo Rosso ritiene il vescovo senz'altro di origini transalpine e si riferisce a lui come «Geoffroy de Montagne» (*op. cit.*, p. 673). Anche Italo Ruffino sostiene la maggior verosimiglianza di una provenienza da territori posti a Nord delle Alpi (*Studi*

Durante i trent'anni di governo del religioso antoniano, si verifica un mutamento nell'identità del Capitolo torinese altrettanto rilevante che la sua avvenuta estromissione dall'esercizio del diritto elettorale: e cioè, l'allontanamento tra i canonici della cattedrale e il vertice dell'episcopio.

La «costante collaborazione»<sup>33</sup> che parte della storiografia più recente ha visto come tratto distintivo del rapporto vescovo-Capitolo negli anni di Goffredo si caratterizza in effetti più nei termini di una consensuale separazione, com'è evidente anche solo a uno sguardo d'insieme al cosiddetto «Libro delle investiture» del vescovo. Si tratta di un registro notarile dove sono raccolti circa 130 documenti che vedono come attore Goffredo nel concedere *ex novo* o nel rinnovare diritti di varia natura a diversi soggetti.<sup>34</sup> In pochissime occasioni il Capitolo, come ente, è chiamato a fornire il suo «consilium et consensus», nonostante l'azione del vescovo in queste circostanze — anche nel caso si trattasse di semplici «rinnovi», dato che arrivavano dopo anni di mancato governo — non potesse caratterizzarsi come amministrazione ordinaria della diocesi, e fosse dunque da considerarsi ricompresa nell'ambito di compartecipazione del collegio cattedrale, per come si era delineato tra XII e XIII secolo.<sup>35</sup> Il consenso capito-

*sulle precettorie antoniane piemontesi. S. Antonio di Ranverso nel sec. XIII*, «Boll. stor. bibliogr. subalpino», LIV, 1956, p. 22). È quest'ultimo autore a segnalare quella che, a mia conoscenza, è l'unica testimonianza di un predicato toponimico attribuito non al vescovo ma a un suo congiunto, il fratello Pietro *de Montanea*, attestato nel 1266 (Francesco Guasco di Bisio, nell'edizione del documento in questione, legge invece «de Montaner»: *Il Libro delle investiture di Goffredo di Montanaro*, «Biblioteca della Società storica subalpina», 67, a c. di F. GUASCO DI BISIO, Pinerolo 1913, p. 186, doc. 52).

<sup>33</sup> «Nei suoi molteplici interventi Goffredo si associò i canonici della cattedrale, richiedendo costantemente la loro collaborazione e superando in tal modo l'inevitabile disagio provocato dalla sua elezione» scrive in particolare G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., p. 675. In realtà, la partecipazione agli atti episcopali, che coinvolse effettivamente in maniera significativa alcuni membri del collegio, riguardò in poche occasioni l'istituzione capitolare nel suo insieme, a segnare uno scarto significativo con la situazione precedente alla metà del Duecento (cf. *inf.*, nn. 35, 36).

<sup>34</sup> Sui contenuti del Libro cf. L. PROVERO, *op. cit.*, in particolare pp. 60-72; l'edizione del registro è data da Francesco Guasco di Bisio (cf. *sup.*, n. 32).

<sup>35</sup> Sulle modalità di assistenza al vescovo da parte del Capitolo nella diocesi subalpina cf. *sup.*, n. 16. Il «consilium et consensus» capitolare, nel Libro, è presentato come un passaggio effettivamente compiutosi solo in un atto del 1268 (*Il Libro delle*



lare non era certo sostituito dalla frequente partecipazione di singoli canonici agli atti episcopali.<sup>36</sup>

Le ragioni di questa separazione tra le due componenti di vertice della *Taurinensis Ecclesia* vanno probabilmente individuate — da un lato — nella biografia di un vescovo imposto da Roma, estraneo alla diocesi e alla città e attento a tutelare i diritti dell'episcopio laddove era ancora possibile farlo (in massima parte, quindi, non a Torino e nel Torinese);<sup>37</sup> dall'altro, nell'identità di un collegio cattedrale esautorato del suo diritto più prezioso, e, al contrario del vescovo, sempre più sbilanciato nella dimensione di 'specchio' dell'oligarchia urbana.<sup>38</sup>

Il Capitolo, non più chiamato — e probabilmente, allo stesso tempo non più interessato — a un controllo effettivo e costante della ri-

*investiture*, cit., pp. 210, 211, doc. 74) e in occasione delle conferme dell'elezione dei prevosti di Oulx del 1286 e 1294 (*ibid.*, pp. 235-46, docc. 100-04; per l'antico legame tra la prevostura valsusina e il Capitolo cf. *sup.*, n. 19). In un'altra circostanza, investendo i *domini* di Alpignano della decima del luogo, Goffredo promette loro «quod predicta omnia laudari faciet et approbari a Capitulo Taurinensi quandocumque voluerint et ab eis fuerit requisitus», ma, da quanto sappiamo, questa conferma non ebbe mai luogo (*ibid.*, pp. 208-10, doc. 73). Anche allargando lo sguardo alla documentazione episcopale non presente nel *Libro*, constatiamo l'affermarsi di una situazione in cui il consenso capitolare non costituisce più un aspetto consueto del governo della diocesi, ma è richiesto solo in situazioni eccezionali, e si concentra, cronologicamente, nella prima parte dell'episcopato di Goffredo: i canonici partecipano, ad esempio, all'apertura e ad un successivo passaggio dell'annosa lite con i Savoia (*Le carte dello archivio arcivescovile*, cit., pp. 295-297, doc. 279; pp. 317, 318 doc. 287; sull'opposizione tra il vescovo e i conti cf. anche L. PROVERO, *op. cit.*, pp. 59, 60).

<sup>36</sup> Tra i canonici di Torino più assiduamente presenti alle iniziative di Goffredo si segnalano Bertolino Prandi e Carrando di Montiglio (P. Rosso, *op. cit.*, pp. 67-69, 86), insieme al chierese Ascherio di Tondenito, che fu anche vicario generale della diocesi (per la sua figura G. CASIRAGHI, *Vescovi e città*, cit., p. 675. Il personaggio è qualificato quasi sempre come canonico di Chieri; per la sua unica attestazione come chierico della cattedrale cf. *Il Libro delle investiture*, cit., p. 190, doc. 56).

<sup>37</sup> Per la geografia dei diritti episcopali disegnata dal *Libro* cf. L. PROVERO, *op. cit.*, pp. 59-72. A mia conoscenza, vi è un'unica occasione in cui Goffredo dispone di diritti signorili nelle immediate vicinanze della città, e anche in questo caso il Capitolo non è presente (*Il Libro delle investiture*, cit., pp. 214, 215, doc. 68). Per il venir meno, a seguito dell'avanzata sabauda degli anni Quaranta e Cinquanta, del controllo sulle fortificazioni episcopali che cingevano la città (che avevano fino a quel momento costituito uno dei principali ambiti di collaborazione tra il vescovo, i canonici e le *élites* urbane) cf. anche F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 104-18.

<sup>38</sup> Sulla composizione del collegio cattedrale nel corso del Duecento cf. *sup.*, n. 26.



spondenza tra le azioni del pontefice diocesano e il «bene» della diocesi, cessa così di costituire l'altra faccia, speculare e complementare rispetto all'episcopo, del vertice della Chiesa di Torino.

Possiamo così dire che, quando nell'estate del 1300, alla morte del vescovo Goffredo, i canonici torinesi procedono all'elezione di Tommaso di Savoia, fratello del principe d'Acaia Filippo, essi stanno esercitando un diritto sancito dalla norma, ma svuotato del riferimento a una solida consuetudine di corresponsabilità nel governo della diocesi, a differenza di quanto accadeva alla metà del secolo precedente. È probabile che anche la scelta di procedere non nella forma dello scrutinio a maggioranza ma in quella del «compromesso», nominando due procuratori esterni al collegio cattedrale come il prevosto di Oulx Lantelmo (che apparteneva comunque al Capitolo di diritto) e quello di Sant'Antonio di Ranverso Bernardo, sia indicativa di una certa consapevolezza, da parte dei canonici, di trovarsi in una posizione più debole rispetto al passato. Una posizione che richiedeva il massimo dell'unità e il coinvolgimento di almeno una parte del clero diocesano.<sup>39</sup>

L'elezione (che infatti era, più precisamente, una *postulatio*) richiedeva di per sé l'approvazione pontificia, dal momento che Tommaso era «in minoribus ordinibus constitutus» e non «etatis legitime».<sup>40</sup> È interessante però constatare che non fu il *vitium persone* il motivo con il quale Bonifacio VIII, alcuni mesi più tardi, giustificò il rifiuto alle richieste dei canonici. Egli, innanzitutto, ignaro delle mosse capitolarì aveva già provveduto alla nomina del suo cappellano Tedisio; in quanto a Tommaso, la sua elezione non poteva essere

<sup>39</sup> L'atto di elezione è edito in *Le carte dell'archivio del Duomo di Torino (904-1300, con appendice di carte scelte 1301-1433)* («Biblioteca della Società storica subalpina», 106), a c. di G. BORGHEZIO, C. FASOLA, Torino 1931, pp. 176-79, doc. 90. Per la considerazione che l'elezione per compromesso richiedeva il consenso unanime dei canonici (nella scelta delle persone alle quali affidare la decisione) cf. G. BARRACLOUGH, *op. cit.*, p. 276.

<sup>40</sup> Le espressioni richiamate nel testo sono in *Le carte dell'archivio del Duomo*, cit., p. 187, doc. 93; p. 179, doc. 90. Per la teorizzazione, da parte di Innocenzo III, della procedura della *postulatio* come via attraverso cui il Capitolo o l'arcivescovo potevano chiedere al papa conferma dell'elezione di un vescovo «qui ne remplissait pas toutes les obligations canoniques» cf. P. MONTAUBIN, *op. cit.*, p. 786.

approvata «ex certis aliis causis».<sup>41</sup> Una vaghezza in cui è difficile non scorgere la sicurezza raggiunta dai pontefici, a inizio Trecento, nel disporre della cattedra di San Massimo.

## 2. *Il «bene» della Chiesa di Torino tra canonici, Papato e Savoia.*

Le parole di Benedetto Caetani segnano il termine cronologico del contrasto tra pontefici e canonici sul diritto elettorale, ma sono anche il punto di arrivo di atteggiamenti diversi, e non sempre lineari — per quanto un'evoluzione, come vedremo, si possa rintracciare — assunti dai pontefici in occasione della crisi torinese. È specificamente su questo aspetto, per ora solo accennato, che intendo, adesso, fissare l'attenzione, arrivando per questa via anche a esplorare i differenti usi che le parti in causa (in maniera più o meno esplicita) fanno di concetti centrali come consuetudine, norma, *plenitudo potestatis*, «bene» della Chiesa di Torino.

Osserveremo infine come le sorti della Chiesa di San Massimo siano al centro delle attenzioni di un terzo attore che non agisce in maniera esplicita e 'dichiarata' come Papato e canonici, ma la cui influenza è in forte crescita nella seconda metà del Duecento: i Savoia.

### 2.1. *L'intervento dei pontefici.*

Cominciamo a concentrare la nostra attenzione sul momento di inizio del confronto tra papato e canonici, ovvero l'elezione episcopale di Giovanni Arborio da parte di Gregorio di Montelongo nel 1244. Nel confermare la mossa del suo legato in Italia centro-settentrionale, Sinibaldo Fieschi non definisce in modo esplicito i motivi che l'hanno indotto a una sospensione della norma e della consuetudine che (presumibilmente) avevano fino ad allora fatto dei canonici torinesi i principali depositari del diritto elettorale. Una prima, interessante notazione emerge però dall'esigenza (espressa dal pontefice in una lettera al prevosto di Biella nell'autunno del 1244, a elezione appena

<sup>41</sup> La risposta di Bonifacio VIII è in *Le carte dell'archivio del Duomo*, cit., pp. 187-89, doc. 93.

avvenuta, e poi rinnovata nei mesi successivi) che «plenarie responderi» all'eletto «de redditibus et proventibus ipsius episcopatus» nel tempo in cui la cattedra torinese era rimasta vacante.<sup>42</sup> L'invito papale tradisce, credo, un'effettiva preoccupazione per l'amministrazione dei beni della Chiesa di Torino,<sup>43</sup> che già da alcuni anni — da prima, quindi, dell'inizio effettivo del periodo di vacanza episcopale — era sprovvista di una guida (Ugucione Cagnola aveva infatti abbandonato Torino per la corte di Federico II già due anni prima di morire, nel 1241).<sup>44</sup> Il pontefice, insomma, si sente in diritto, e insieme in dovere, di vigilare sul «bene» della Chiesa di San Massimo attraverso il vescovo da lui nominato: rivendicando così, *ex post*, un compito di gestione dei momenti di passaggio che, fino ad allora, era spettato ai canonici della cattedrale. Più precisamente: interpellando direttamente il ruolo dei canonici nei momenti di passaggio, dato che durante la vacanza episcopale proprio al Capitolo spettava l'amministrazione della diocesi.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> *Documenti inediti e sparsi*, cit., p. 161, doc. 156. In questa missiva il dovere di «rispondere» della gestione dei beni episcopali non ha uno specifico destinatario; in altre formulazioni dei mesi successivi — quando la lite tra il pontefice e il Capitolo era già deflagrata — esso riguarderà, invece, più specificamente i canonici della cattedrale (cf. F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 95, 96, n. 49).

<sup>43</sup> L'invito a rispondere dei beni dell'episcopio durante il periodo di vacanza non sembra formulare, bensì effettivamente legato alla situazione di prolungata assenza del vescovo, e (forse) a una posizione ostile dei canonici alla politica pontificia. Quest'ultimo aspetto risalta da un confronto con la lettera di Urbano IV a Goffredo di Montanaro e al clero della città e diocesi di Torino del 1264. Anche allora si era in una situazione di prolungata instabilità dell'episcopio torinese; tuttavia, la diversa formulazione dell'auspicio papale («Taurinensis Ecclesia per tue discretionis industriam, divina favente clementia, in statum salutis dirigi et in prosperis debeat ampliari»), senza il riferimento a un dovere di rendere conto dell'amministrazione diocesana, porta a ipotizzare che nel dettato della missiva di venti anni prima abbia pesato un atteggiamento dei canonici che Innocenzo IV doveva già immaginare (o sapere) ostile, benché l'opposizione dei chierici della cattedrale alla nomina di Giovanni Arborio abbia lasciato tracce solo dal 1245 (*Les registres d'Urbain IV*, vol. II, cit., p. 252, doc. 314; sulla situazione della diocesi torinese negli anni Sessanta del secolo cf. *sup.*, nn. 31, 32 e testo corrispondente).

<sup>44</sup> Per l'episcopato di Ugucione si vedano i contributi cit. *sup.*, n. 24.

<sup>45</sup> Sul ruolo del Capitolo cattedrale nelle fasi di sede vacante si veda (per l'analisi di un caso specifico ma con rimandi anche al quadro normativo generale) E. CURZEL, *op. cit.*, pp. 367-69. Non abbiamo riscontri documentari specifici sull'attività del collegio del Salvatore durante (prima) la lontananza da Torino di Ugucione e (dopo) la

Le preoccupazioni di papa Fieschi non erano comunque solo di carattere squisitamente pastorale. Come abbiamo già accennato, il nome del legato pontificio che si occupò della provvisione della cattedra subalpina (Gregorio di Montelongo) e la carriera del destinatario del provvedimento (Giovanni Arborio) inducono a non considerare la partita sull'elezione episcopale torinese slegata dal più ampio confronto tra parte guelfa e parte ghibellina in Italia settentrionale. Il «bene» della Chiesa di Torino perseguito da Innocenzo IV — quel «bene» che aveva richiesto la sospensione delle normali procedure elettorali — non consisteva quindi solo in una salvaguardia dei diritti episcopali in un periodo di vacanza, ma anche nel contrapporre, a istituzioni comunali inserite nel sistema funzionariale svevo, un presule fedele a Roma.<sup>46</sup>

La sollecitazione pastorale e la preoccupazione politica sono aspetti che non ci stupiamo di ritrovare alle origini dell'intervento di Innocenzo IV, il cui pontificato costituisce d'altra parte un punto di svolta nello sviluppo del regime delle riserve pontificie sulle Chiese locali.<sup>47</sup>

vacanza vera e propria, seguita alla morte del vescovo. La posizione di preminenza del collegio cattedrale sulla scena diocesana in assenza del vescovo sembra comunque confermata dalla mossa dei *domini* di Moncucco, castellani di Rivoli, che «iuraverunt (...) custodire castrum Ripollarum in bona fide et reddere illud Deo et Ecclesie et Capitulo Taurinensi et episcopo Taurinensi venturo» (*Le carte dello archivio arcivescovile*, cit., p. 257, doc. 248; cf. anche F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., p. 33). È invece ampiamente attestato un ruolo di primo piano dell'arcidiacono Oberto Silo nell'amministrazione della diocesi durante una successiva fase di sede vacante (1262-63): P. Rosso, *op. cit.*, pp. 253, 254, 269.

<sup>46</sup> Sulla nomina a vescovo di Giovanni Arborio e le vicende che ne seguirono cf. *sup.*, n. 27.

<sup>47</sup> Per l'uso che papa Fieschi fece delle riserve nella lotta contro Federico II in Italia settentrionale rimando a K. GANZER, *Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor 9. bis Bonifaz 8.: ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen*, Köln, Graz 1968, pp. 139, 140; M. RONZANI, *Vescovi, capitoli*, cit., pp. 116-19. Come evidenzia quest'ultimo autore, «avanti ancora d'impartire ai propri legati — durante gli ultimi e cruciali anni della lotta contro Federico II — disposizioni generali tese a impedire che nelle città fedeli al deposedo imperatore si procedesse all'elezione di vescovi e abati senza il loro consenso preventivo, Innocenzo IV non mancò di esercitare la sua influenza in vari centri della pianura padana»: e tra questi va inserita Torino. Già sotto il pontificato di Gregorio IX, e poi durante il lungo periodo di vacanza della cattedra pontificia che precedette la nomina di Sinibaldo Fieschi, comunque, Gregorio da Montelongo si scontrò con alcuni capitoli lombardi in merito al diritto elettorale: M.P. ALBERZONI, *Gregorio da Montelongo*, in *Dizionario biografico*

È però interessante notare che in quel momento, e in quello scenario diocesano, sono motivazioni che, anche dal punto di vista papale, risultano spendibili in quante legate ad una situazione contingente, particolare.

Lo vediamo soprattutto dal fatto che quando (all'inizio degli anni Cinquanta) cessa l'urgenza della minaccia politica, e la minaccia più grave alla stabilità della Chiesa torinese deriva dalla contrapposizione vescovo-canonici, il pontefice rivede le proprie posizioni. I membri del collegio cattedrale figurano al primo posto tra i rappresentanti del clero cittadino interrogati dal vescovo di Rochester, legato pontificio, in un passaggio dell'annosa lite tra i conti di Savoia e l'eletto Arborio (luglio 1251).<sup>48</sup> Dopo che quest'ultimo ha espresso la volontà di rinunciare all'incarico, e il pontefice ha dato mandato ai canonici di eleggerne il successore, è all'«eletto e al Capitolo torinese» che si rivolge il papa perché riconoscano la dominazione sabauda su Torino: quasi a sancire l'esistenza di una diarchia nel governo della Chiesa subalpina (gennaio 1253).<sup>49</sup>

Non ci troviamo solo, semplicemente, a constatare che si tratta di anni di sperimentazione, da parte dei pontefici, nelle prassi di intervento verso le Chiese diocesane; siamo di fronte, anche, a un'evidente capacità dei papi di adattare la propria politica alle mutevoli circostanze locali. Prova ne sia il fatto che — dopo che il nuovo riconoscimento ai canonici del diritto elettorale non aveva prodotto alcun miglioramento nella stabilità ai vertici della diocesi — Urbano IV, nel 1264, è protagonista di un ulteriore ripensamento della Chiesa roma-

*degli italiani*, vol. LIX, Roma 2002, p. 272. Tra questi, è particolarmente rilevante (anche per la vicinanza a Torino) il caso di Vercelli, dove il legato, nel contesto delle pressioni esercitate sulla Chiesa locale perché accettasse la vendita dei diritti dell'episcopio (vendita che le istituzioni comunali ponevano come condizione per tornare allo schieramento guelfo), nominò con la forza il prevosto Martino Avogadro, dopo essersi rifiutato di convalidare l'elezione dell'arcidiacono Vercellino Scutario (questa l'accusa lanciata davanti a Innocenzo IV dal canonico Giordano Vialardi nel 1244: *Les registres d'Innocent IV*, vol. I, cit., p. 125, doc. 736; sulla vicenda cf. anche F. NEGRO, «*Et sic foret una magna confusio*»: le ville a giurisdizione mista nel Vercellese dal XIII al XV secolo, in *Vercelli fra Tre e Quattrocento. Atti del sesto congresso storico vercellese (Vercelli, 22-24 nov. 2013)*, Vercelli 2014, a c. di A. BARBERO, p. 407 e n. 13).

<sup>48</sup> *Documenti inediti e sparsi*, cit., pp. 209, 210 doc. 205. Cf. anche *inf.*, n. 73.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 230, 231, doc. 233. Sulla rinuncia di Giovanni Arborio e il riconoscimento del diritto elettorale dei canonici cf. anche *sup.*, n. 27.

na rispetto alle prassi elettorali subalpine: riservandosene, di nuovo, il controllo.

La nomina di Goffredo di Montanaro avviene, come recita il testo della lettera papale, «specialiter», e «de nostre plenitudine potestatis». Il riferimento alla *plenitudo potestatis* evidenzia, nell'agire del pontefice, una consapevolezza maggiore di quella dimostrata dal suo predecessore, oltre due decenni prima, rispetto alla legittimità dello spazio di intervento romano (Innocenzo non aveva mai richiamato la «pienezza dei poteri» papali nella lite con i canonici). Allo stesso tempo, il contenuto della lettera porta a ritenere che quell'avverbio, *specialiter*, non si riferisca solo al fatto che la misura sia riservata alla sola diocesi di Torino (e costituisca dunque, tecnicamente, una riserva «speciale»),<sup>50</sup> ma sia anche segno della persistente consapevolezza che questo intervento può essere accettato, e trova la sua ragion d'essere, perché si inserisce in un quadro di effettiva eccezionalità. La speranza del papa di origini transalpine era in effetti che, grazie alle qualità di Goffredo, la Chiesa di Torino «in statum salutis dirigi et in prosperis (...) ampliari» rispetto alle gravi ristrettezze in cui in quel momento si trovava; il suo intervento, d'altra parte, non avrebbe dovuto compromettere per il futuro i diritti dell'arcivescovo metropolitano di Milano.<sup>51</sup>

Questo nesso — quello che lega la possibilità di esercitare la pienezza dei poteri papali a una situazione «speciale» e contingente — è rintracciabile anche nelle parole con cui, tre decenni più tardi, Bonifacio VIII ripercorre le tappe che l'hanno portato alla nomina del

<sup>50</sup> Per la distinzione tra riserve «speciali» e «general» (queste ultime, già attestate dagli anni Sessanta del Duecento, si affermeranno in maniera generalizzata però solo con il papato avignonese) cf. R. NAZ, *Réserve*, in *Dictionnaire de droit canonique*, vol. VII, Paris 1965, in particolare col. 635.

<sup>51</sup> *Les registres d'Urbain IV*, vol. II, cit., p. 252, doc. 314. I diritti dell'arcivescovo milanese a cui Urbano IV fa riferimento vanno, verosimilmente, individuati nel ruolo di conferma dell'elezione episcopale riconosciuto ai metropolitani dai canonisti della seconda metà del secolo XII (cf. J. GAUDEMET, *Les élections dans l'Eglise latine des origines au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris 1979, pp. 158, 161). Nella situazione subalpina, abbiamo una traccia del ruolo di controllo riservato all'arcivescovo solo in occasione degli attriti tra il prevosto di Oulx e i canonici della cattedrale precedenti all'elezione di Ugucione Cagnola del 1231 (cf. *sup.*, n. 20). Sappiamo che su altri scenari, nello stesso contesto cronologico, i metropolitani assistevano di regola all'elezione dei loro suffraganei (cf. ad esempio per la situazione sarda M. VIDILI, *op. cit.*, p. 75).

suo cappellano Tedisio alla cattedra torinese, concludendo che «*provisionem ea vice faciendam dicte ecclesie de prelato Sedi Apostolice duximus specialiter reservandam*».<sup>52</sup>

Siamo, però, di fronte a un radicale cambiamento nella concezione di ciò che può definirsi «eccezionale» e di ciò che, invece, è normale. All'inizio del Trecento, infatti, non solo la situazione della Chiesa subalpina — dopo i tre decenni dell'episcopato dell'energico Goffredo di Montanaro — non poteva dirsi compromessa come negli anni Sessanta del secolo precedente; ma, anche, il Capitolo cattedrale — lo riconosce lo stesso Bonifacio VIII — aveva proceduto regolarmente all'elezione di un nuovo vescovo e alla richiesta al pontefice della sua conferma. Il problema non erano neppure le caratteristiche di Tommaso: almeno, non quelle che avevano reso necessaria la *postulatio* a Roma (minore età e carriera ecclesiastica che era arrivata solo agli Ordini minori). È verosimile che questi tratti rendessero la sua candidatura più debole<sup>53</sup> — e di conseguenza più semplice per il papa rifiutarla — ma Bonifacio aveva provveduto alla nomina di Tedisio prima di conoscere il nome proposto dai canonici; prima ancora, stando alle sue parole, di sapere che essi avessero compiuto un'elezione. Quella di Benedetto Cateani è, dunque, molto di più che una risposta negativa a una postulazione: è una riserva sulla cattedra subalpina presa senza apparenti urgenze né pastorali né politiche.

La misura era, anche in questo caso, effettivamente «speciale»: ma solo nel senso che si rivolgeva alla sola Chiesa torinese; il pontefice considerava però del tutto normale, rientrando cioè nelle prerogative dei pontefici, procedere alla nomina del vescovo di Torino, senza che ci fosse neppure bisogno di chiamare in causa la *plenitudo potestatis* (che non viene, in effetti, menzionata). Poco cambierebbe se anche dovessimo pensare che Bonifacio fosse in realtà a conoscenza delle intenzioni del Capitolo torinese. Ciò che conta, è che egli non sente il bisogno di giustificare né la nomina di Tedisio, né il rifiuto di Tommaso, se non con un'espressione di estrema vaghezza («*ex certis aliis causis*») in cui leggiamo una grande sicurezza sulla forza della Sede pontificia in un'eventuale disputa con il clero locale.

<sup>52</sup> *Le carte dell'archivio del Duomo*, cit., p. 188, doc. 93.

<sup>53</sup> Cf. anche le osservazioni proposte *inf.*, nn. 69-72.

Le riflessioni svolte evidenziano che le riserve sulla sede torinese di Innocenzo IV, Urbano IV e Bonifacio VIII — benché indichino (nella loro diversità) una precisa traiettoria di crescita della capacità di intervento papale — presentano allo stesso tempo dei tratti di uniformità. In particolare, esse si caratterizzano come disposizioni «speciali» (almeno, come abbiamo visto, a livello formale), realizzate al di fuori del perimetro del diritto comune (le costituzioni del IV Lateranense).<sup>54</sup> È proprio per questo che l'intervento pontificio non poté essere giustificato come risposta a violazioni, da parte dei canonici, delle stesse norme del Concilio generale. Eppure è probabile che queste vi siano state, soprattutto nella vacanza seguita alla morte di Ugucione Cagnola e in quella successiva alla rinuncia alla sede da parte di Giovanni Arborio, e soprattutto in riferimento al limite temporale di tre mesi entro cui (dopo la scomparsa o la rinuncia del vescovo) doveva avvenire l'elezione.<sup>55</sup> D'altra parte, da questo punto di vista anche l'intervento dei pontefici sarebbe stato contestabile: perché papa Fieschi aveva tentato una prima nomina alla cattedra torinese (poi non andata a buon fine) appena dopo la morte di Cagnola;<sup>56</sup> e soprattutto perché tutti e tre i pontefici ignorarono completamente il diritto di guidare l'elezione teoricamente riservato all'immediato superiore dei vescovi di Torino, il metropolita milanese.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Per la progressiva diffusione del regime delle riserve pontificie proprio a partire dal pontificato di Innocenzo IV, per l'intenso uso che di esse fece Bonifacio VIII, e per la collocazione di queste misure al di fuori della cornice del diritto comune, cf., in generale, G. BARRACLOUGH, *op. cit.*, pp. 284, 285. Cf. anche i contributi citati *sup.*, n. 47, e *inf.*, n. 62.

<sup>55</sup> Per il limite temporale entro il quale doveva svolgersi l'elezione del nuovo vescovo cf. *sup.*, n. 28.

<sup>56</sup> Per l'episodio cf. *sup.*, n. 27. Anche C. CICCOPEDI, *op. cit.*, p. 109, evidenzia come l'azione di Innocenzo IV non tenesse conto dei canoni conciliari, d'altra parte, «non vi è nessun automatismo in questi secoli tra la produzione delle leggi (...) e l'applicazione delle norme» da parte dei pontefici (*ibid.*, p. 320).

<sup>57</sup> G. BARRACLOUGH, *op. cit.*, p. 293 nota che «pratically the sole right, therefore, of wick, by the pontificate of Innocent III., the unlimited and unchallenged exercise was left to the metropolitan, was that of providing a bishop where the chapter had neglected to do so». Saltuarie sono anche le attestazioni di un ruolo di controllo e conferma degli arcivescovi milanesi sulle elezioni effettuate dal Capitolo torinese (cf. *sup.*, n. 51).



Gli avvenimenti che coinvolgono Bonifacio VIII segnano un punto di svolta non solo nella crescita della forza e della determinazione pontificia nel portare avanti il regime delle riserve, ma anche rispetto ai rapporti con il potere politico. Dalle mosse papali sembra emergere, in particolare, la volontà di mantenere un determinato equilibrio con la parentela che già da alcuni anni controllava la città e una parte della diocesi: quella sabauda, direttamente e fortemente coinvolta nella postulazione capitolare dal momento che questa era andata a vantaggio del fratello del principe Filippo.

Papa Caetani appare ben consapevole che questa scelta non fosse affatto casuale, o frutto, solo, della libera iniziativa dei canonici, ma che dipendesse invece in maniera determinante dalla situazione politica del Torinese. Nella stessa lettera del 1301, dopo essersi rivolto al prevosto e al Capitolo torinesi, al clero della città e della diocesi, ai vassalli episcopali, il pontefice si appella così proprio a Filippo di Savoia-Acaia, esortandolo a mostrarsi rispetto all'eletto «in tuo favore munificum et in suis conservandis et manutenendis bonis et iuribus ac aliis oportunitibus gratiosum», in modo che Tedisio «tuo favore munitus (...) possit utiliter gerere curam ecclesie».<sup>58</sup>

È stata vista, dietro la nomina di Tedisio, una precisa volontà pontificia di favorire gli Angioini contro i Savoia-Acaia;<sup>59</sup> tuttavia, va notato che proprio negli anni tra il 1301 e il 1304 i rapporti tra le due famiglie signorili risultano invece «improntati a una certa cordialità», favorita da un intervento dello stesso Bonifacio VIII in merito alla

<sup>58</sup> *Le carte dell'archivio del Duomo*, cit., p. 189, doc. 93. Per il ruolo del potere sabauda nell'elezione del 1300 cf. *inf.*, nn. 73-78.

<sup>59</sup> Questa la lettura di Biagio Fissore: *I protocolli di Tedisio vescovo di Torino* («Biblioteca storica subalpina», 187), a c. di B. FISSORE, Torino 1969, p. x; e anche di B. GALLAND, *Les papes d'Avignon et la Maison de Savoie (1309-1409)* («Collection de l'École française de Rome», 46), Roma 1998, p. 45. Questo stesso autore, d'altra parte, nota che il cambio di riferimenti politici di Amedeo V di Savoia (dal servizio a Edoardo I d'Inghilterra al passaggio alla fedeltà alla monarchia francese), che costituì il motivo dell'allontanamento dal Papato, «devint perceptible» dal 1301, per manifestarsi poi in maniera inequivocabile dal 1304. Siamo cronologicamente appena oltre le vicende della successione alla cattedra torinese (estate 1300-autunno 1301); e in ogni caso l'attrito riguardò il ramo comitale della famiglia, non quello dei principi d'Acaia, i cui interessi in Oriente, negli stessi anni, appaiono invece favoriti da Bonifacio VIII (cf. *inf.*, n. 60).

successione al Principato d'Acaia.<sup>60</sup> Se si aggiunge che lo stesso Tommaso, dopo la fallita ascesa alla cattedra torinese, fu beneficiato da papa Caetani di una prebenda a Salisbury<sup>61</sup> (una compensazione certo minima, che però certifica come il personaggio non fosse così invisibile alla Sede apostolica), appare probabile che l'intervento del pontefice sia stato figlio innanzitutto di un'esigenza evidente anche su altri scenari: e cioè un controllo delle Chiese locali attraverso l'immissione ai vertici dell'episcopio di personaggi forestieri legati a Roma.<sup>62</sup>

La peculiarità del caso torinese — e cioè che questa esigenza confliggesse in maniera così diretta con le aspirazioni di un membro della famiglia che controllava la città<sup>63</sup> — non può d'altra parte essere trascurata. Se non appare credibile, come si è detto, leggere la nomina di Tedisio come reazione a un deterioramento dei rapporti con i Savoia-Acaia, sembra invece plausibile una chiave interpretativa che

<sup>60</sup> La citazione è da W. HABERSTUMPF, *Dinasti latini in Grecia e nell'Egeo (secoli XII-XVII)*, Torino 2003, p. 26; sul tema si veda anche il lavoro di G.M. MONTI, *La dominazione angioina in Piemonte* («Biblioteca della Società storica subalpina», 116), Torino 1930, pp. 67-69.

<sup>61</sup> B. GALLAND, *op. cit.*, p. 45, n. 93.

<sup>62</sup> Negli ultimi anni del suo pontificato Bonifacio «emarginò il clero sardo dal governo delle Chiese locali, favorendo la nomina di persone di sua fiducia» nota ad esempio M. VIDILI, *op. cit.*, p. 81; ma situazioni analoghe si riscontrano in diverse altre diocesi dell'Italia centro-settentrionale (M.C. ROSSI, *op. cit.*, pp. 230-32). Pur senza una menzione diretta dell'azione di Bonifacio VIII, anche Gaudemet evidenzia, per l'area francese, la quasi totale assenza di elezioni capitolarie durante gli ultimi anni di governo di questo papa e, con riferimento in generale alla situazione di XIII-XIV secolo, nota che «l'épiscopat issu de la nomination pontificale est moins lié au milieu local que ne l'avait été l'épiscopat élu par le chapitre cathédral» (J. GAUDEMET, *De l'élection à la nomination des évêques. Changement de procédure et conséquences pastorales. L'exemple français (XIII<sup>e</sup> -XIV<sup>e</sup> siècles)*, in *Il processo di designazione dei vescovi. Storia, legislazione, prassi*, a c. di D.J. ANDRÉS GUTIERREZ, Roma 1996, pp. 150, 151).

<sup>63</sup> Non mancano naturalmente, tra Due e Trecento, nomine pontificie di vescovi ostili, o comunque non graditi, al potere laico (si pensi ai successori sulla cattedra arcivescovile milanese di Ottone Visconti: G. SOLDI RONDININI, *op. cit.*, pp. 846, 847; l'autrice si riferisce all'azione di Bonifacio VIII). Molto più raro è invece, almeno nel contesto dell'Italia settentrionale, un rifiuto diretto di un'elezione o postulazione già avvenuta a favore della famiglia egemone in città (una situazione di questo tipo si verifica comunque a Como nella prima metà del Trecento: *ibid.*, pp. 854, 855). Il fallimento di Tommaso d'Acaia non sembra avere riscontri nelle diocesi site all'interno o ai confini dei domini sabaudi, le cui successioni episcopali trecentesche (ma con riferimenti anche alla seconda metà del XIII secolo) sono analizzate da B. GALLAND, *op. cit.*

riporti le azioni pontificie (dal punto di vista, specificamente, del loro impatto politico) sia a un disegno generale, sia alle specificità della diocesi subalpina. È verosimile, cioè, che Bonifacio VIII preferisse che il suo rappresentante sulla scena torinese non fosse un esponente dello stesso potere signorile con cui si sarebbe dovuto confrontare nell'esercizio delle numerose funzioni che all'episcopo continuavano a spettare. Se accettiamo questa ipotesi, ci troviamo di fronte a un atteggiamento molto evidente durante il pontificato di Benedetto Caetani, ma che caratterizza più in generale i comportamenti della Sede apostolica nel corso del Duecento: e cioè la ricerca di un equilibrio tra Chiesa locale e potere laico all'interno del quale il conferimento dei benefici ecclesiastici (e in particolare di quelli maggiori, come l'episcopato) fosse comunque di esclusiva competenza pontificia. Certo, in diversi casi questo tentativo (anche quando fu coronato dal successo) si realizzò non contro, ma in accordo con il potere politico egemone nella città in cui si svolgeva l'elezione episcopale; tuttavia, proprio l'esempio dell'ultimo vescovo del Duecento subalpino, Goffredo di Montanaro (tra i principali avversari, come si è visto, dell'espansione sabauda in diocesi di Torino) dovette suggerire a Bonifacio VIII la praticabilità della nomina di un personaggio non ostile ai Savoia, ma nemmeno in rapporti pregressi con la famiglia comitale o il ramo principesco.<sup>64</sup>

Atteggiamento tipico dei papi del Duecento, si è detto; e tuttavia, allo stesso tempo, va notata una differenza sostanziale rispetto alla metà del secolo. Anche allora, al momento del primo intervento papale nelle prassi elettorali della Chiesa subalpina, erano state considerazioni di natura politica a richiedere un punto di rottura nella consuetudine e nella norma che regolavano le successioni episcopali. Si era, però, nel pieno dello scontro armato con Federico II e nella prolungata instabilità della cattedra subalpina: la mossa di Innocenzo IV si inseriva insomma in un quadro di effettiva eccezionalità che non è, invece, riscontrabile nella situazione torinese di inizio Trecento. Anche da questo punto di vista, quindi, gli avvenimenti che vedono

<sup>64</sup> Su papa Caetani — oltre ai riferimenti presenti *sup.*, n. 62, relativi alla sua azione durante le vacanze episcopali — si consideri, più in generale per i rapporti con il potere politico, il classico lavoro di A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Torino 2003. Per alcune considerazioni conclusive sul significato della nomina di Tedisio contro Filippo di Savoia cf. anche *inf.*, n. 118.

come protagonista papa Caetani indicano una decisa normalizzazione dell'interventismo pontificio.

## 2.2. *La risposta dei canonici.*

I fatti del 1300-01 da un lato aprono una nuova epoca nella scelta dei vescovi subalpini (come vedremo nelle prossime pagine); dall'altro, però, possono a buon diritto essere considerati come l'ideale punto di arrivo delle dispute duecentesche tra pontefici e Capitolo cattedrale. In effetti, se quella di Tommaso di Savoia-Acaia non è l'ultima elezione capitolare di un vescovo di Torino, è però l'ultima occasione in cui i chierici della cattedrale esprimono un candidato alternativo a quello del pontefice, rischiando un conflitto con Roma. È importante, quindi, considerare ora con più attenzione l'atteggiamento dei canonici subalpini all'inizio del XIV secolo.

Manca di fronte al doppio diniego di Bonifacio VIII (avocazione *a priori* della cattedra subalpina, rifiuto della postulazione dei canonici), una reazione decisa a difesa dei propri diritti, pari a quella esercitata alla metà del Duecento. È evidente, dal nostro punto di vista, come ciò sia frutto, innanzitutto, di quell'allontanamento tra Capitolo ed episcopio che abbiamo osservato in atto durante il lungo episcopato di Goffredo di Montanaro, ma che ha radici più antiche, risalenti, in ultima analisi, al sostanziale fallimento dei canonici nel restituire una guida forte alla diocesi tra il sesto e il settimo decennio del Duecento. Tuttavia, è proprio sul tradizionale ruolo di interpreti e garanti del «bene» della Chiesa di Torino che i chierici della cattedrale intendono poggiare la legittimità della propria azione, come è evidente dalle parole con cui uno dei due procuratori nominati per l'occasione spiega i motivi che hanno indirizzato la scelta verso Tommaso, fratello di Filippo di Savoia-Acaia. Non solo le indubbie qualità del chierico — «*literarum scientia, morum honestate, vita laudabili et honesta conversatione*» — ma anche la considerazione, molto chiara, che sotto il nuovo vescovo «*favore et potentia predicti domini Philippi (...) et aliorum amicorum suorum, Ecclesia taurinensis cuius iura illicita a pluribus sunt subtracta (...) potest resurgere*». <sup>65</sup>

<sup>65</sup> *Le carte dell'archivio del Duomo*, cit., pp. 178, 179 doc. 90.

È chiaro che siamo di fronte al riconoscimento, da parte degli stessi canonici, che la postulazione di Tommaso d'Acaia dipendeva in maniera determinante dall'egemonia sabauda su Torino e il Torinese.<sup>66</sup> Quello che per ora ci interessa maggiormente sottolineare è però, più in generale, che questo modo di intendere e gestire il ruolo di garanti del «bene» della diocesi — delegandolo, cioè, ad altri — segna, sotto un'apparente continuità, uno scarto profondo con la situazione di partenza della disputa sul diritto elettorale, quella di metà Duecento. Anche allora, in uno dei passaggi dell'articolata e intrecciata contesa che opponeva il conte Tommaso II di Savoia, e l'eletto Giovanni Arborio per il controllo delle fortificazioni di antico possesso episcopale attorno alla città, i canonici avevano dato atto al nobile transalpino di aver agito «pro bono, utilitate et commodo Ecclesie Taurinensis et totius civitatis».<sup>67</sup> Il riconoscimento di questo ruolo non era però, allora, disgiunto da un'azione di opposizione al vescovo scelto da Roma che i canonici avevano condotto in prima persona, in autonomia dai Savoia, anche collegandosi con altri poteri signorili attivi sul territorio, oltre che con l'oligarchia urbana. Alla metà del Duecento, il ruolo di difensori della Chiesa torinese assunto dai canonici è efficace perché agli occhi dei poteri esterni (e, dopo il primo momento di scontro, dello stesso Papato) essi ne sono resi interpreti credibili. All'inizio del secolo successivo, quella stessa pretesa — ancora giustificata dalla norma — suona però vuota e risulta inefficace, tanto è cambiata la posizione dei chierici della cattedrale di S. Salvatore, non solo all'interno della Chiesa subalpina, ma anche nei rapporti con i poteri esterni alla città: innanzitutto, la stessa Sede apostolica.

È evidente, infatti, che la facilità con cui papa Caetani impone il suo candidato alla cattedra torinese non è solo conseguenza di un progressivo indebolimento del ruolo del Capitolo in diocesi. Altrettanto

<sup>66</sup> Le motivazioni politiche alla base della scelta di Tommaso d'Acaia sono già state notate da G.G. MERLO, *La Chiesa e le chiese di Torino nel Quattrocento*, in *Storia di Torino*, vol. II, cit., p. 306. Per il significato della postulazione dal punto di vista dei Savoia cf. *inf.*, nn. 73-78.

<sup>67</sup> L'espressione è in realtà pronunciata dallo stesso Tommaso di Savoia davanti al legato pontificio; ma, riportano le fonti, tutti i chierici torinesi presenti (e tra essi, in prima linea, i canonici della cattedrale) confermarono «quod sic erat verum» (*Documenti inediti e sparsi*, cit., p. 208, doc. 204; cf. anche F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 99, 107).

decisiva è la contestuale crescita della capacità di intervento pontificia, che abbiamo potuto cogliere dall'evoluzione nel comportamento di tre, diversi papi: dall'atteggiamento cangiante e pragmatico di Innocenzo IV, al richiamo esplicito all'eccezionalità 'normata' proposto da Urbano IV, fino alla sicurezza 'normalizzatrice' di Bonifacio VIII. È importante sottolineare che i due piani — i mutamenti nel ruolo del Capitolo e quelli nella politica pontificia — vanno tenuti necessariamente legati per capire le evoluzioni nelle prassi elettorali subalpine. Si evita così, da un lato, il rischio di una spiegazione del tutto appiattita sulle vicissitudini specifiche della Chiesa e della città di Torino; dall'altro la semplificazione, attraente ma non sufficiente, di considerare il caso torinese come perfetto specchio in cui osservare nel dettaglio cambiamenti già studiati sulla scala 'larga' della politica pontificia.<sup>68</sup>

Quanto appena notato ci serve anche per un'ulteriore considerazione sul rapporto tra i canonici di Torino e la norma in materia di elezione dei vescovi. Tanto la loro resistenza all'intervento di Innocenzo IV negli anni Quaranta e Cinquanta, quanto il (presumibile) ritorno all'esercizio del diritto elettorale nel decennio successivo, quanto (infine) la postulazione per compromesso dell'estate del 1300, sono azioni che solo a prima vista costituiscono una perfetta applicazione del dettato e dello spirito dello *ius commune*. A considerarla più precisamente, tale aderenza è tutt'altro che lineare: come ho già accennato, i canonici subalpini, con ogni probabilità, non procedono nei tempi dovuti all'elezione né del successore di Ugucione Cagnola (che non sembra essere mai avvenuta), né di quello di Giovanni Arborio; la postulazione di un candidato inadeguato come Tommaso di Savoia, poi, era di per sé stessa un'eccezione: un'eccezione certo prevista dalla norma, ma che allo stesso tempo significava, di fatto, rimettere i propri diritti nelle mani del papa.<sup>69</sup>

Credo però che sarebbe avventato considerare il diverso destino di queste tre scelte come prova del fatto che l'esito della contesa sul diritto elettorale dipendesse esclusivamente dalla forza contingente

<sup>68</sup> Per alcune considerazioni conclusive su tipicità e peculiarità delle vicende elettorali torinesi, cf. *inf.*, nn. 109-21.

<sup>69</sup> Per questa lettura della postulazione cf. in particolare G. BARRACLOUGH, *op. cit.*, p. 310.

dei due attori in campo e non dall'esistenza di una norma che entrambi (anche i papi, come si è visto)<sup>70</sup> violavano. Risulterebbe in effetti del tutto anacronistico — per i decenni e le situazioni di cui ci stiamo occupando — aspettarsi un'applicazione perfetta e immediata nelle singole diocesi delle costituzioni del Concilio generale. In altre parole: il fatto che i canonici di S. Salvatore non procedessero nei tempi dovuti alle nuove elezioni episcopali non significa, *ipso facto*, che essi non agissero (e non intendessero agire) all'interno della cornice del diritto comune: una cornice peraltro ben più risalente del 1215, dato che il riconoscimento del ruolo centrale dei canonici nella scelta dei vescovi attraversa tutto il XII secolo.<sup>71</sup>

I chierici della cattedrale — è vero — non richiamano mai in maniera esplicita il dettato del IV Lateranense,<sup>72</sup> ma appaiono ben consapevoli di costituire l'unico, legittimo collegio elettorale, sia nell'elezione del 1231 che in quella del 1300; così come sono consci, nella lite con Innocenzo IV e Giovanni Arborio, di quanto il loro assenso fosse indispensabile perché il vescovo potesse prendere effettivo possesso della Chiesa lui affidata.

Va però rimarcato, da un lato, che gli scostamenti dalla norma (elezioni dilazionate, postulazione di un candidato privo dei requisiti canonici) indebolirono la posizione del Capitolo, dall'altro, che la sola norma non era comunque in grado di garantire le prerogative dei canonici, se non si accompagnava a un'effettiva capacità di governo della diocesi e se d'altro canto i pontefici erano più determinati nel portare avanti il regime delle riserve. E sono in effetti proprio questi i due aspetti, già evidenziati nelle scorse pagine, che segnano la distanza tra la prima e la seconda metà del Duecento.

<sup>70</sup> Cf. *sup.*, nn. 54-57.

<sup>71</sup> Per alcuni esempi di come le varie componenti della Chiesa locale (e tra esse, con un ruolo solitamente di primo piano, i Capitoli) concorressero alla scelta del vescovo nel corso del XII secolo, cf. M. RONZANI, *Vescovi, capitoli*, cit., pp. 100-20. Per un'analisi di quanto previsto dai canoni dei Concili precedenti al IV Lateranense in merito alla composizione del corpo elettorale rimando, invece, a C. CICCOPEDI, *op. cit.*, pp. 18-23.

<sup>72</sup> Come fecero invece, all'incirca negli stessi anni, i canonici piacentini, anch'essi coinvolti in una disputa con Gregorio da Montelongo (*ibid.*, p. 119).

### 2.3. *Il ruolo dei Savoia nell'elezione del 1300.*

Come si è già più volte accennato, le relazioni dei canonici di S. Salvatore con le forze esterne alla città avevano, oltre alla Sede pontificia, un altro, grande protagonista la cui influenza in materia elettorale è in forte crescita nella seconda metà del XIII secolo: il potere sabauda.

I Savoia costituivano un interlocutore inevitabile per i chierici della cattedrale già alla metà del Duecento, quando Tommaso II per alcuni anni arriva a controllare la città, e, in maniera più duratura, larghi settori della diocesi.<sup>73</sup> Tuttavia, non vi è alcun indizio di un intervento sabauda nelle elezioni episcopali duecentesche: anzi, il più longevo vescovo del XIII secolo torinese, Goffredo di Montanaro, era stato un deciso avversario dei conti almeno per la prima parte del suo episcopato.<sup>74</sup>

La situazione di inizio Trecento è assai diversa. I Savoia controllavano stabilmente Torino da vent'anni quando, nell'estate del 1300, i chierici della cattedrale si riunirono per eleggere il successore di Goffredo.<sup>75</sup> Abbiamo finora considerato la *postulatio* di Tommaso soprattutto come segno della volontà del Capitolo di tornare a esercitare il ruolo tradizionalmente a esso affidato. Il profilo del nobile chierico è apparso, allo stesso tempo, una testimonianza della debolezza dei canonici: necessitati ad affidarsi al potere signorile — e a un candidato che, per le sue caratteristiche personali, non era certo inattaccabile — per tutelare il «bene» della Chiesa subalpina.

È evidente, però, che la scelta del fratello del principe Filippo non fu frutto solo delle difficoltà capitolari, ma anche della forza (e delle pressioni esercitate in maniera diretta o indiretta) della famiglia signorile. Il profilo prevalentemente cittadino del Capitolo — che negli anni Quaranta del Duecento aveva determinato la possibilità per i

<sup>73</sup> Per il ruolo di primo piano svolto dai canonici nella lite tra Tommaso II e l'eletto Arborio cf. *sup.*, nn. 48, 49. Più in generale, per l'atteggiamento dei chierici della cattedrale torinese rispetto al potere sabauda negli anni intorno alla metà del Duecento cf. F. CISSELLO, *La città contro il vescovo*, cit., pp. 117, 118.

<sup>74</sup> Tra gli anni Sessanta e Settanta, Goffredo intentò dinanzi alla Sede pontificia una lite nei confronti dei Savoia, accusati di essersi impadroniti in maniera illecita di molti beni e diritti dell'episcopio subalpino (cf. *sup.*, n. 35).

<sup>75</sup> Sulle tappe che portarono all'egemonia sabauda sul Torinese cf. *sup.*, n. 10.



canonici di impedire l'ingresso a Torino di Giovanni Arborio, e che, durante l'episcopato di Goffredo di Montanaro, era stato tra le cause dell'allontanamento tra i canonici e l'episcopio — si rivela ancora una volta determinante per spiegare l'atteggiamento dei chierici subalpini, espressione di quelle stesse famiglie che si trovavano ormai da un paio di decenni a dover inquadrare il loro *status* di *élite* nella nuova cornice dello Stato regionale sabauda.<sup>76</sup>

Anche la scelta di «compromettere» l'elezione con due ecclesiastici esterni al collegio cattedrale e alla città e provenienti dall'area valsusina non è un dato neutrale dal punto di vista sabauda, ed è del tutto verosimile che sia stata frutto di un accordo tra il Capitolo e i principi. Sappiamo in effetti che il precettore di Sant'Antonio di Ranverso, Bernardo, aveva ospitato Filippo d'Acaia nei suoi spostamenti tra i due versanti delle Alpi.<sup>77</sup> Anche la prevostura di Oulx, di cui era a capo Lantelmo, benché sita in un'area di egemonia dei conti di Albion e caratterizzata da una forte presenza di personale transalpino, doveva intrattenere rapporti necessariamente stretti con i vari rami della famiglia Savoia in virtù delle sue numerose dipendenze sia in altre aree della diocesi di Torino, sia negli spazi sabaudi al di là delle Alpi.<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Per la composizione socio-territoriale del Capitolo torinese cf. *sup.*, n. 26; per i rapporti delle famiglie dell'oligarchia cittadina torinese con il potere sabauda nel corso del Trecento cf. anche oltre, n. 94. Il carattere prevalentemente cittadino e, tutt'al più, diocesano, del collegio è evidente anche dalla constatazione che nel clero cattedrale subalpino mancano per tutto il XIII secolo (a differenza di altri contesti diocesani confinanti, come Vercelli ed Asti) personaggi a cui sia stata attribuita una prebenda dalla Sede apostolica, mentre solo due canonici (Guglielmo Vascone e Oddone Zucca) risultano inseriti nel clero pontificio (per le due ultime figure citate: P. Rosso, *op. cit.*, pp. 258, 259, 367, 368; per un confronto, da questo punto di vista, tra le Chiese di Torino, Vercelli e Asti, cf. F. CISSELLO, *La mobilità ecclesiastica*, cit., pp. 514-24).

<sup>77</sup> I. RUFFINO, *op. cit.*, p. 27. È da notare, comunque, che l'ente religioso non era ricompreso nei confini dell'appannaggio degli Acaia, ma nei territori valsusini di egemonia dei conti di Savoia.

<sup>78</sup> Sui rapporti di S. Lorenzo d'Oulx con i conti di Albion e sulla forte presenza di personale transalpino tra le fila dei canonici (entrambi i priori degli ultimi decenni del Duecento, Stefano *de Gonçelino* di Grenoble e lo stesso Lantelmo *de Garda*, erano originari del versante occidentale delle Alpi) cf. P.L. PATRIA, *La canonica regolare di S. Lorenzo d'Oulx e i Delfini: poteri locali e regionali a confronto (sec. XI-XIII)*, in *Esperienze monastiche nella val di Susa medievale*, a c. di ID., P. TAMBURRINO, Susa 1989, pp. 81-114. Sulla dislocazione delle dipendenze della prevostura si veda invece

Il risultato di queste due spinte opposte ma convergenti (la debolezza del Capitolo, la forza dei Savoia) fu, sul momento, perdente rispetto alle contromosse pontificie: il candidato dei canonici venne respinto da Bonifacio VIII, e i chierici non si opposero alla presa di possesso della cattedra subalpina da parte del cappellano papale Tedisio. Le successive vicende trecentesche ci mostrano però, come stiamo per vedere, che il triangolo di relazioni canonici-Papato-Savoia era in grado di produrre esiti diversi e inediti.

### 3. *Le elezioni episcopali trecentesche: una nuova normalità.*

La nomina di Tedisio Camilla da parte di Bonifacio VIII nel 1301 ha un carattere davvero bifronte perché, se da un lato chiude un'epoca decennale (è l'ultima occasione in cui canonici e Sede pontificia si trovano entrambi a rivendicare il diritto elettorale), dall'altro è assimilabile alle successive elezioni episcopali trecentesche per almeno due aspetti: l'accordo tra i chierici della cattedrale e i Savoia per la scelta del candidato locale; la sicurezza del papa nell'avocare la nomina alla Sede apostolica. Si tratta di aspetti che, appunto, ritroveremo nelle dinamiche trecentesche: con la differenza fondamentale che essi non daranno più adito a situazioni (neppure potenziali) di scontro tra il Papato e i canonici subalpini.

Mi concentrerò, nelle prossime pagine, su tre, fondamentali quesiti. Quale procedura viene seguita per la scelta dei vescovi torinesi? Qual è il loro profilo personale e familiare? Di conseguenza, quali sono le forze che possiamo supporre alle spalle della loro elezione?

Le considerazioni che, per questa via, arriveremo a formulare, ci consentiranno nel paragrafo successivo di tracciare un quadro di insieme delle nomine vescovili trecentesche, anche attraverso la comparazione con le vicende del XIII secolo.

La storiografia più recente ha individuato come tratti peculiari dei cinque episcopati torinesi del Trecento (oltre a quello di Tedisio Camilla, si tratta dei pontificati di Guido Canalis: 1319-48; Tommaso

G. CASIRAGHI, *La diocesi di Torino*, cit., pp. 103, 104; e ancora *ibid.*, p. 284, per l'identificazione del toponimo «La Garda» con la località transalpina di «La Garde».

di Savoia-Acaia: 1348-62; Bartolomeo: 1362-64; Giovanni di Rivalta: 1365-1411) caratteristiche come «continuità», «stabilità», «convergenza di interessi» tra il Papato e i Savoia-Acaia nonché «solida concordia» tra canonici e vescovo.<sup>79</sup>

Il particolare punto di vista delle prassi elettorali testimonia come le conclusioni degli storici siano in larga misura condivisibili (almeno per quello che qui più ci interessa, ovvero la concordia tra le forze interessate all'elezione episcopale), ma, allo stesso tempo, evidenzia come uno stesso obiettivo sia stato raggiunto dai vari attori in campo in modo anche molto diverso attraverso i decenni.

La procedura elettorale che nel secolo precedente era riconosciuta dagli stessi pontefici come normale (da seguirsi cioè in ogni caso che non fosse «speciale»), ovvero l'elezione guidata dal Capitolo cattedrale, è attestata solo nella primavera del 1319, quando si tratta di scegliere il successore di Tedisio. Benché, verosimilmente, attraversato da quelle stesse «inimicitie capitales» che dividevano in fazioni l'oligarchia cittadina,<sup>80</sup> il Capitolo non sembra dividersi sulla nomina di Guido *de Canalibus*.<sup>81</sup> Il personaggio poteva certo contare su alcune

<sup>79</sup> G.G. MERLO, *op. cit.*, pp. 306, 307; P. Rosso, *op. cit.*, pp. 149, 150.

<sup>80</sup> La composizione socio-territoriale del Capitolo torinese, che avevamo notato decisamente sbilanciata verso l'oligarchia cittadina per tutta la seconda metà del XIII secolo (cf. *sup.*, nn. 26, 38), continua a vedere una prevalenza di chierici originari del capoluogo anche nei primi due decenni del nuovo secolo. Segni di un parziale ricambio sono però, da un lato, il rafforzamento delle presenze di famiglie della più antica *élite* torinese che in precedenza erano state presenti in maniera marginale (o del tutto assenti) in Capitolo (come i Della Rovere e i Pellizoni), dall'altro, l'ingresso di personaggi beneficiati dai pontefici (ad esempio Simondino *de Asinis*, le cui origini pinerolesi potrebbero d'altra parte indurre a ipotizzare anche un legame familiare con gli Acaia): cf. P. Rosso, *op. cit.*, pp. 431, 432 (per l'elenco dei canonici in ordine cronologico), *ad indicem* (per le singole schede biografiche). Sulle successive evoluzioni nella composizione del collegio cattedrale cf. anche *sup.*, n. 102.

<sup>81</sup> Non possediamo il testo dell'elezione, che ci è nota dagli atti con cui il giorno stesso (16 mag. 1319), o poco tempo dopo (20 mag.) due canonici che non vi avevano potuto prendere parte di persona (il primicerio Tommaso Pellizoni e *Bellengerius* di Revigliasco) approvano e ratificano la scelta di Guido Canalis (ARCHIVIO CAPITOLARE DI TORINO, *Protocolli vescovili*, sez. VI, vol. 4; 1, ff. 96v-97r; la ratifica di Pellizoni è stata edita da T. CHIUSO, *Saggio di antichi documenti dell'Archivio arcivescovile di Torino*, «Misc. Stor. it.», XVIII (1879), pp. 443-45, doc. F). Le «inimicitie capitales» che «ipse et alii de domo sua et parte eorum habent in civitate Taurini» sono espresse e menzionate (insieme alla *corporis infirmitas*) dal primicerio Tommaso come

caratteristiche che lo rendevano gradito, o quantomeno accettabile, a tutte le parti in gioco. Era, innanzitutto, un candidato interno al Capitolo e ai vertici della diocesi, di cui aveva in breve tempo scalato le gerarchie (arciprete dal 1314, vicario episcopale negli anni successivi). Era poi l'esponente di una delle famiglie signorili del Torinese in legami più stretti con i Savoia-Acaia; una parentela radicata non in città, ma nel quadrante sud-orientale della diocesi: e anche questa estraneità di partenza all'ambiente urbano fu probabilmente una carta vincente nel contesto di una lotta tra fazioni a tratti anche molto cruenta.<sup>82</sup>

Candidato extracittadino di garanzia per un Capitolo 'cittadino',<sup>83</sup> candidato senz'altro vicino al potere principesco, Guido non doveva però risultare sgradito o ignoto neppure alla Sede apostolica. Prima di diventare vescovo egli figura sia come destinatario di una provvisione pontificia per l'ottenimento di una dignità in diocesi, sia come subcollettore della Camera apostolica; la funzione di vicario, poi, ne faceva una delle figure più vicine al predecessore Tedisio, nominato direttamente, come sappiamo, da Bonifacio VIII (nonché suo cappellano).<sup>84</sup> È attestato inoltre che — nel contesto di scambi tra la

causa della sua impossibilità di partecipare all'elezione episcopale, per la quale delega come procuratori i canonici Guglielmo di Cavaglia e lo stesso Guido Canalis. Per le divisioni fazionarie nella Torino tra Due e Trecento cf. A. BARBERO, *Gruppi e rapporti sociali*, cit., pp. 162-68; Id., *La repressione dell'opposizione politica*, in *Storia di Torino*, vol. II, cit., pp. 229-38 (in quest'ultimo contributo, si ricordano proprio le parole del primicerio Tommaso come segno della violenza tra *partes* magnatizie che periodicamente insanguinava la città).

<sup>82</sup> Sul percorso di affermazione sociale dei Canalis nella prima metà del Trecento rimando allo studio di B. DEL BO, *Uno stile di vita violento: l'ascesa dei Canalis fra prestiti e uffici*, in *Cumiana medievale* («Biblioteca storica subalpina», 223), a c. di A. BARBERO, Torino 2011, pp. 149-70. Per l'attestazione di un esponente della famiglia, *Symundus*, come «clericus domini» (ovvero, del principe Filippo d'Acaia) cf. invece B. GALLAND, *op. cit.*, p. 232; F. GABOTTO, *Asti e la politica sabauda in Italia al tempo di Guglielmo Ventura secondo nuovi documenti* («Biblioteca della Società storica subalpina», 18), Pinerolo 1903, p. 347, n. 4.

<sup>83</sup> La fiducia che Guido ispirava nei canonici che, per appartenenza familiare, dovevano sentirsi più a rischio a causa delle lotte di fazione emerge anche dalla scelta del primicerio Tommaso Pellizoni di nominarlo suo procuratore nell'elezione episcopale che avrebbe poi portato alla nomina dello stesso chierico Canalis (cf. *sup.*, n. 81).

<sup>84</sup> Per la carriera di Guido Canalis cf. P. Rosso, *op. cit.*, pp. 262, 263. Va notato che, benché la sua portata cresca esponenzialmente con l'inizio del periodo avigno-

Sede apostolica e i principi che non risultano mai così intensi come durante il pontificato di Giovanni XXII — un parente di Guido fu tra gli ambasciatori degli Acaia ad Avignone.<sup>85</sup>

L'elezione del canonico *de Canalibus* costituisce, come si è detto, un *unicum* nel panorama torinese trecentesco per quanto riguarda il ruolo centrale in essa svolto dal Capitolo. Non costituisce però affatto un'eccezione da altri punti di vista.

Innanzitutto, il gradimento dei candidati sia alla Sede pontificia che al potere sabauda. Tommaso di Savoia, Bartolomeo e Giovanni di Rivalta furono tutti nominati direttamente dai pontefici;<sup>86</sup> Bartolomeo, poi, era probabilmente di origini romane, e risulta attivo al servizio del Papato prima di ottenere la cattedra di San Massimo.<sup>87</sup> Legame familiare con i Savoia (nel caso di Giovanni),<sup>88</sup> appartenenza alla stessa famiglia (per Tommaso fratello del principe Giacomo d'Acaia),<sup>89</sup> o quantomeno gradimento della nomina da parte dei signori

nese, la concessione di benefici dentro e fuori i confini della diocesi da parte dei papi non può, nel caso torinese, definirsi generalizzata già nei primi decenni del Trecento (essa è attestata per la metà circa dei canonici che entrano in Capitolo tra il 1310 e il 1330: *ibid.*, p. 432, per l'elenco in ordine cronologico dei canonici e *ad indicem* per le biografie dei singoli chierici; su questo stesso tema si veda anche E. CURZEL, *op. cit.*, pp. 224, 225).

<sup>85</sup> Sulla figura dell'ambasciatore (e chierico) *Symundus Canalis* cf. *sup.*, n. 83. Per l'andamento dei contatti tra i principi e la corte avignonese cf. B. GALLAND, *op. cit.*, p. 58.

<sup>86</sup> Cf. *inf.*, nn. 91, 92.

<sup>87</sup> B. GALLAND, *op. cit.*, p. 145.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pp. 143, 154; P. ROSSO, *op. cit.*, p. 293 (specificamente per la figura del vescovo); Id., *Una donazione di libri dei consignori di Rivalta a favore del vescovo di Torino (1383)*, in *L'abbazia di Rivalta di Torino nella storia monastica europea. Atti del convegno (Rivalta di Torino, 6-8 ott. 2006)*, a c. di R. COMBA, L. PATRIA, Cuneo 2007, pp. 500-05 (più in generale, per l'azione politico-signorile dei Rivalta nell'area a Ovest di Torino tra Due e Trecento e i loro rapporti con il potere sabauda). È da notare che la nomina a vescovo di Giovanni si verificò appena dopo (1365) «la definitiva traslazione del loro (*dei Rivalta*) vassallaggio dalla casa dei principi d'Acaia a quella dei conti di Savoia, avvenuta con il consenso del principe Giacomo d'Acaia» (*ibid.*, p. 502): consenso, peraltro, piuttosto obbligato dal momento che si era all'indomani della sconfitta patita dal principe nei confronti del cugino Amedeo VI e in una fase di diretto governo delle terre piemontesi da parte del Conte Verde (P. BUFFO, *op. cit.*, p. 93).

<sup>89</sup> Su questo vescovo si veda B. GALLAND, *op. cit.*, pp. 140, 141, 146, 147.

territoriali (Bartolomeo)<sup>90</sup> sono altre caratteristiche che accomunano tutti e tre i vescovi.

Se anche entriamo più nel merito delle procedure di scelta del vescovo, notiamo una perfetta omogeneità per i presuli del pieno e tardo Trecento subalpino. Non è rimasta la lettera di nomina di Bartolomeo del 1362,<sup>91</sup> ma le designazioni sia di Tommaso che di Giovanni sono giustificate (rispettivamente) da Clemente VI e Urbano V attraverso il richiamo a una *reservatio* apostolica sulla cattedra subalpina che ebbe inizio proprio durante il pontificato di Pierre Roger.<sup>92</sup>

Le tre figure non sono sovrapponibili, invece, per quanto riguarda il legame pregresso con la Chiesa locale. Giovanni di Rivalta al momento dell'assunzione dell'episcopato aveva alle spalle alcuni anni di permanenza in Capitolo, e, soprattutto, una carriera che in maniera estremamente rapida l'aveva portato alla massima dignità capitolare, quella di prevosto. In questo senso, la sua figura è più simile a quella del vicario vescovile Guido Canalis (con cui peraltro condivideva l'appartenenza a una famiglia dell'aristocrazia diocesana in legami più forti con il potere sabauda di quanto non lo fosse con la città) che a quelle degli altri due episcopi trecenteschi. Né Bartolomeo (che le

<sup>90</sup> Galland mette in risalto soprattutto i legami pregressi di Bartolomeo con l'Oriente greco, concludendo che «en nommant dans un évêché savoyard un prélat qui avait été mêlé d'aussi près aux relations avec Constantinople (...) Innocent VI avait certainement en tête le rôle que pourrait jouer Amédée VI auprès du basileus» (*ibid.*, p. 145).

<sup>91</sup> Galland afferma che «la lettre de nomination de Bartolomeo (...) ne figure plus dans le registre des lettres de provision de la 10<sup>e</sup> année d'Innocent VI; elle est seulement mentionnée à l'index de ce registre (...) avec la sèche analyse suivante: *Bartholomeus de Roma preficitur in episcopum Taurinensem*» (*ibid.*, p. 144, n. 136).

<sup>92</sup> Clemente VI, nel procedere alla nomina di Tommaso di Savoia, ricorda che già durante il secondo anno del suo pontificato (iniziato nel 1343) aveva riservato alla Sede apostolica la provvisione delle cattedre vescovili vacanti nella provincia ecclesiastica milanese (il provvedimento, che inizialmente aveva valenza biennale, era stato poi più volte reiterato): ARCHIVIO SEGRETO VATICANO, *Registra Vaticana*, 188, n. 176, ff. 107v-108r. Urbano V, da parte sua, quando ordina al Capitolo torinese di affidare l'episcopio a Giovanni di Rivalta, sottolinea come la Chiesa subalpina fosse «dudum a Sede apostolica reservata»: *Urbain V (1362-1370). Lettres communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican* («Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome», 3<sup>e</sup> série), vol. IV, par M. et A.-M. HAYEZ, Roma 1978, p. 526, doc. 15.699. Sappiamo peraltro che lo stesso pontefice, due anni prima, aveva sancito la riserva apostolica per tutti gli episcopati vacanti nella Cristianità (cf. *sup.*, n. 7).

fonti definiscono *de Roma*), né Tommaso d'Acaia (canonico di Orléans al momento della nomina) erano invece inquadrati nel clero torinese quando ottennero la cattedra di San Massimo.

È chiaro che il discorso ci riporta qui, nuovamente, al ruolo del Capitolo cattedrale. Dopo le due nomine dei decenni centrali del secolo (in cui non sembrano aver ricoperto alcun ruolo), i canonici tornano in gioco alla metà degli anni Sessanta. I tempi in cui era il Capitolo a eleggere il vescovo erano ormai definitivamente tramontati, ma il collegio cattedrale dimostrava di poter ancora essere bacino di reclutamento (il principale, nell'orizzonte locale) per i titolari della cattedra diocesana, purché — è chiaro — si trattasse di personaggi graditi, o almeno non invidiati, a Roma e ai Savoia.

A differenza di quanto abbiamo notato per gli altri due protagonisti, la forza del Capitolo nel partecipare alle elezioni episcopali appare dunque decisamente altalenante nel corso del Trecento. Essa tocca il suo acme all'inizio del secolo, si eclissa nei decenni centrali dello stesso, e riemerge, in forme nuove, negli anni Sessanta. Non solo la crescita dell'interventismo pontificio ma anche le vicende interne al Capitolo stesso — in particolare il coinvolgimento del prevosto Giovanni Zucca nella nota congiura antisabauda del 1334 — possono aver pesato su questo andamento.<sup>93</sup>

#### 4. *Le forze in campo.*

Il dato principale che emerge da una visione d'insieme delle elezioni episcopali torinesi trecentesche consiste nella considerazione che ciascuno degli attori già in campo nei decenni precedenti (canonici, Papato, Savoia) ha conservato un suo spazio e un suo ruolo. Allo stesso tempo, però, le gerarchie appaiono profondamente mutate rispetto al periodo che si è concluso con l'ascesa alla cattedra episcopale di Tedisio.

Decisamente cresciuto è, innanzitutto, il peso del potere sabauda nella scelta dei vescovi subalpini. Se Tommaso, fratello del principe Filippo, non aveva ricevuto l'approvazione di Bonifacio VIII all'ini-

<sup>93</sup> Cf. *inf.*, nn. 104, 105.

zio del secolo, cinque decenni più tardi il suo omonimo, congiunto di Giacomo d'Acaia, è la prima scelta di Clemente VI per la cattedra torinese. Anche gli altri episcopi subalpini del Trecento, come abbiamo visto, sono comunque personaggi graditi al potere signorile egemone in diocesi.

In questo brusco cambiamento nel ruolo dei Savoia e dei Savoia-Acaia leggiamo, credo, due aspetti delle vicende della parentela noti alla storiografia (anche se mai specificamente riferiti alla storia della diocesi torinese considerata su un medio periodo). Mi riferisco da un lato alla crescita dei legami tra i principi e le comunità urbane del loro dominio (che vanno letti in senso bidirezionale: le *élites* entrano nel funzionariato degli Acaia; e questi ultimi controllano più strettamente le dinamiche politiche cittadine);<sup>94</sup> dall'altro, a una matura e pervasiva capacità dei Savoia (ivi inclusi i rami transalpini della famiglia) di influenzare le successioni episcopali delle numerose diocesi ricomprese nei loro domini, sia presso il Papato avignonese sia presso i capitoli cattedrali che riuscirono ancora a eleggere l'ordinario diocesano.<sup>95</sup>

Lo stesso «potere sabauda» non può, d'altra parte, essere inteso come una forza monolitica, data la particolare situazione di Torino, ricompresa nei territori di un ramo cadetto della dinastia comitale con più o meno capacità, a seconda dei decenni, di svolgere un'azione politica autonoma nel contesto piemontese. Decisamente interessante, in questo senso, è la nomina di Giovanni di Rivalta nel 1365. In un periodo in cui Amedeo VI governava direttamente il Piemonte (1360), i Rivalta avevano operato un «definitiva traslazione del loro vassallaggio» dalla famiglia principesca a quella comitale:<sup>96</sup> la nomina, pochi

<sup>94</sup> In riferimento al caso torinese si veda, per il primo punto, P. BUFFO, *op. cit.*, pp. 90, 91; per il secondo, A. BARBERO, *La repressione*, cit., pp. 229-32. Il primo autore annovera tra le comunità con caratteristiche urbane presenti nel territorio dell'appannaggio anche centri come Pinerolo, Fossano e Savigliano: questi e altri insediamenti piemontesi, però, per quanto talvolta superiori come numero di abitanti a Torino, non godevano della peculiare importanza che a quest'ultima derivava dall'essere sede episcopale (cf. *sup.*, nn. III-14).

<sup>95</sup> Per una considerazione complessiva sul ruolo dei Savoia nelle successioni episcopali durante il periodo avignonese cf. B. GALLAND, *op. cit.*, pp. 153-58. Lo stesso autore nota che, se nei primi tre decenni del secolo la maggior parte delle vacanze vescovili nei territori sabaudi si risolse tramite regolari elezioni, «a partir de 1334 en revanche, on ne compte plus que deux élections» (*ibid.*, p. 153).

<sup>96</sup> Cf. *sup.*, n. 88.



anni più tardi, di un loro esponente alla cattedra di San Massimo non doveva essere sgradita a un Giacomo d'Acaia ora reintegrato alla guida del suo appannaggio, ma appare conseguenza diretta di un periodo di più saldo controllo dei conti sull'appannaggio dei principi.<sup>97</sup>

Se a finire sulla cattedra di San Massimo furono presuli legati o graditi ai Savoia, non va dimenticato che tre delle quattro successioni episcopali torinesi furono appannaggio dei pontefici, il cui ruolo — considerato sull'intera durata del secolo — appare così drasticamente cresciuto rispetto alla situazione duecentesca. Altrettanto interessante, dal nostro punto di vista, è notare che nelle parole con cui i papi giustificano il loro intervento è scomparso qualsiasi accenno sia alla *plenitudo potestatis* sia alle misure «speciali» da prendere in risposta a problemi «speciali»: non è vi è, cioè, più traccia della cornice teorica all'interno della quale (in maniera più o meno convincente) i pontefici avevano situato il loro protagonismo nei decenni precedenti.

L'eccezione non solo si era normalizzata (nella forma di una riserva generale sulla diocesi subalpina, che prescindeva da errori nelle procedure elettorali o da inadeguatezza dei candidati) ma stava ormai diventando consuetudine: la sede torinese era «da lungo tempo» controllata dalla Sede apostolica — ricorda Urbano V nel 1365.<sup>98</sup>

La pervasiva affermazione del regime delle riserve «generali» e l'accordo tra i pontefici e i signori territoriali per il controllo delle nomine episcopali non sono certo processi ignoti alla storiografia.<sup>99</sup> Forse è stata proprio questa 'tipicità' della situazione subalpina trecentesca (da non intendersi comunque, come vedremo, in senso assoluto)<sup>100</sup> ad aver oscurato il ruolo di un terzo attore che pure è ben

<sup>97</sup> Per la situazione del Principato d'Acaia nella seconda metà del Trecento si veda P. BUFFO, *op. cit.*, pp. 96-100; sulla valenza attribuibile all'episcopato di Giovanni di Rivalta cf. anche *inf.*, n. 115.

<sup>98</sup> Cf. *sup.*, n. 92.

<sup>99</sup> Sulla crescita progressiva della capacità pontificia di intervento nelle elezioni episcopali (oltre ai contributi cit. *sup.*, nn. 2, 3, 47, 54, 62) si vedano, con specifico riferimento al papato avignonese e alla definitiva affermazione del regime delle riserve, i classici lavori di G. MOLLAT, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris 1965, pp. 553-63; R. NAZ, *op. cit.*, coll. 635-40.

<sup>100</sup> Cf. *inf.*, nn. 109-21.

presente nel XIV secolo torinese: mi riferisco naturalmente al Capitolo cattedrale.

I canonici non solo tornano — con Guido Canalis, nel 1319 — a guidare un'elezione episcopale dopo più di mezzo secolo, ma — con lo stesso Guido, e con Giovanni di Rivalta, eletto da Urbano V nel 1365 — vedono per la prima volta da centinaia di anni un membro del loro collegio ascendere alla cattedra vescovile.<sup>101</sup> È evidente che ci troviamo davanti a una situazione assai differente da quella documentata alla metà del Duecento, quando il Capitolo era in grado di opporsi con successo alle nomine pontificie; ma ci troviamo davanti a una situazione differente anche da quella di inizio Trecento, quando i canonici vedevano rigettate senza spiegazioni le loro speranze di affidarsi a Tommaso di Savoia. Credo che si possa affermare che — nel contesto ormai saldo della dominazione sabauda — i chierici della cattedrale ritrovano un ruolo significativo, in un caso come attori dell'elezione, in due come bacino per la scelta dei candidati. E lo ritrovano non contro i Savoia o il Papato (o indipendentemente da essi) ma grazie alla capacità di rapportarsi con queste forze in maniera nuova. Non più in una logica di scontro, non (solo) in una logica di affidamento, ma principalmente grazie a figure che fanno parte del clero cattedrale e allo stesso tempo hanno significativi punti di contatto con i signori territoriali e con la corte di Avignone: è proprio questo il profilo dei due canonici-vescovi trecenteschi Guido e Giovanni.

Il rinnovamento interno al Capitolo, documentato dalla sua composizione socio-territoriale, è in realtà molto più ampio di quanto potrebbero testimoniare le sole carriere dei due presuli. In un collegio che continua comunque a vedere una presenza significativa (ma non più maggioritaria) dell'oligarchia cittadina, nel Trecento si affacciano infatti diversi personaggi con un profilo differente. Si tratta, in particolare, di esponenti di famiglie signorili del contado o di altri centri minori della diocesi scarsamente (o per nulla) integrate nell'orizzonte urbano torinese, e in alcuni casi con ogni probabilità legate ai Savoia-Acaia. Decisamente in crescita, rispetto al periodo precedente, è poi anche il numero di canonici inseriti nel clero pontificio.<sup>102</sup> Siamo

<sup>101</sup> Per i precedenti casi di chierici passati dal Capitolo alla cattedra episcopale cf. *sup.*, n. 15.

<sup>102</sup> Su circa cento canonici che entrano nel Capitolo torinese tra il 1300 e il 1400,

di fronte a un cambiamento progressivo nel corso del Trecento: se il Capitolo che elegge Guido Canalis nel 1319 ha un'impronta urbana nettamente predominante, tra i canonici che vedono il loro prevosto Giovanni arrivare alla cattedra episcopale nel 1365 ve ne sono ancora molti torinesi, ma altrettanti arrivano dal resto del territorio diocesano o da zone esterne alla Chiesa di San Massimo.

L'accordo sui personaggi da collocare alla guida della diocesi torinese non è quindi solo un affare a due, tra Savoia e Papato: il clero capitolare è coinvolto in due su quattro delle successioni episcopali del pieno e tardo Trecento. Se questo coinvolgimento riguarda sia la prima che la seconda metà del secolo, è però evidente come la tendenza di fondo sia l'esclusione dei canonici dalle procedure di scelta del vescovo: quella di Guido Canalis del 1319 fu infatti l'ultima elezione capitolare nella storia della diocesi di Torino. È una dinamica che possiamo collegare, credo, più all'accresciuta capacità di intervento papale nella vita delle Chiese locali (in generale, e nel caso specifico di Torino)<sup>103</sup> che a un progressivo indebolimento del ruolo del Capitolo nel corso del secolo.

Ciò non toglie che la fallita congiura antisabauda del 1334 (che ebbe come protagonista il prevosto della cattedrale Giovanni Zucca) possa aver contribuito a questa traiettoria, screditando per un certo tempo il collegio cattedrale e inducendo gli Acaia a cercare più la

quasi la metà sono di origine diocesana ma extracittadina; un terzo degli ingressi riguarda personaggi urbani e il rimanente chierici extradiocesani o di origine incerta (dati ricavati dall'elenco dei canonici in ordine cronologico approntato da P. Rosso, *Negli stalli del coro*, cit., pp. 431-33). Va comunque riconosciuta la difficoltà di stabilire l'esatto legame con Torino degli esponenti di famiglie dei *domini* del contado, per le quali in alcuni casi è attestata un'emigrazione (ma quanto duratura?) in città nel corso del Trecento (cf. R. COMBA, *L'economia*, in *Storia di Torino*, vol. II, cit., pp. 101-04). Particolarmente cospicuo il gruppo di personaggi originari del centro di maggior radicamento degli Acaia, Pinerolo; tra questi vanno ricordati in particolare: Antonio Nassapore, canonico e arcidiacono tra il 1323 e il 1372 (*ibid.*, pp. 40-42); Folchino Bersatore, prevosto tra il 1339 e il 1358 (*ibid.*, pp. 105-07); Giorgio Bersatore, canonico tra il 1386 e il 1399 (*ibid.*, pp. 146, 147). Nello stesso periodo, ho individuato cinque canonici inseriti nel clero pontificio (Pietro *de Vigono*, Antonio Draconi *de Valentia*, Gudone di Incisa, Antonio Nassapore e Giovanni Baracco: *ibid.*, *ad indicem*), a fronte dei due soli attestati nel Duecento (cf. *sup.*, n. 76).

<sup>103</sup> Sulla crescita della capacità papale di controllo delle successioni episcopali trecentesche cf., in generale, i contributi ricordati *sup.*, n. 99; per la situazione torinese rimando alle osservazioni proposte *sup.*, nn. 91, 92, 98.

sponda papale che quella del clero locale per nominare, dopo Guido Canalis, un vescovo non solo vicino ma appartenente alla famiglia signorile come Tommaso.<sup>104</sup> Di certo, i fatti degli anni Trenta costituiscono comunque uno spartiacque nella modalità con cui il potere signorile affrontò le controversie con (e tra) gli esponenti dell'*élite* comunale torinese.<sup>105</sup> In questo senso si può quindi affermare che essi contribuirono a quella maggiore saldezza nel controllo sabauda sulla città che abbiamo visto riflessa anche nelle elezioni vescovili.

*Conclusioni. Dalla disobbedienza all'obbedienza: la storia di una città allo specchio delle elezioni episcopali.*

Lo svolgimento complessivo degli avvenimenti che ho cercato di ricostruire in questo articolo permette, come promesso in sede introduttiva, di tracciare alcune riflessioni conclusive prima sul comportamento di canonici e Papato nella traiettoria dalla disobbedienza all'obbedienza, poi sul modo in cui le peculiarità del contesto cittadino e diocesano torinese incisero nelle decisioni di questi due attori (e del terzo di cui ci siamo lungamente occupati: i Savoia).

Va innanzitutto evidenziato che i contrasti che opposero canonici e Papato nella loro prima e più conflittuale fase (tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Duecento) non sono certo inquadrabili nell'accezione più comune della dinamica obbedire-disobbedire: ovvero come confronto tra un'autorità che impone il rispetto di una norma e un corpo a essa sottoposto che, scegliendo di non osservare quanto richiesto, per ciò disobbedisce.

Per certi versi, come si è visto, la situazione è quasi opposta. Nell'esercitare i loro diritti (o nel rivendicarli) i canonici agiscono nella cornice dello *ius commune* e sono forti di una consuetudine di antica

<sup>104</sup> Sulla congiura del 1334 cf. in particolare A. BARBERO, *La repressione*, cit., pp. 234-38. Lo stesso autore ha evidenziato anche le conseguenze del fallimento dei congiurati sui rapporti di forza all'interno dello strato più alto dell'oligarchia urbana (con il tramonto delle fortune degli Zucca e dei loro alleati Silo), e sulla stessa composizione del Capitolo cattedrale torinese (che le due famiglie avevano dominato fino all'inizio del Trecento): Id., *Gruppi e rapporti sociali*, cit., pp. 165-67.

<sup>105</sup> Cf. ancora Id., *La repressione*, cit, pp. 229-32.

tradizione, per la prima volta, da quel che possiamo vedere, messa seriamente in discussione. I pontefici, invece, scelgono consapevolmente di agire al di fuori della norma e della consuetudine: l'esercizio delle loro prerogative poggia infatti su una crescente consapevolezza di essere gli unici attori legittimati a non tener conto dell'ordine 'normale', in vista di un bene superiore.

La forza della norma e della consuetudine e la compiuta affermazione del concetto di *plenitudo potestatis* sono in equilibrio alla metà del secolo: un tempo che proprio per questo — come abbiamo visto dall'andamento altalenante del conflitto tra i canonici e Innocenzo IV — si presta a inedite sperimentazioni e a temporanei compromessi. Un tempo in cui sia il Capitolo che il Papato possono assumersi, e a buon diritto, il ruolo di garanti del «bene» della Chiesa torinese.<sup>106</sup>

L'equilibrio si rompe, progressivamente ma con effetti, alla fine, radicali, a partire dagli anni Sessanta. Prima con l'incapacità di provvedere di una nuova guida l'episcopio, poi con l'accettazione della nomina, da parte papale, di Goffredo di Montanaro, infine, con l'esclusione dal governo della diocesi nei trent'anni di governo del religioso antoniano, i canonici perdono sul campo il diritto elettorale ancora previsto dalla norma: perdono, più precisamente, la capacità di rappresentare la loro disobbedienza alle direttive romane non come una ribellione di sottoposti, ma come una legittima ed efficace difesa delle proprie prerogative.

Il percorso che dà il titolo a questo contributo è così, in qualche modo, già tutto compiuto all'inizio del Trecento. Questo non significa, peraltro, che la fase che allora si apre sia priva di interesse o di un suo interno svolgimento.

I canonici del XIV secolo non sono più in grado di eleggere can-

<sup>106</sup> Come nota Ciccopiedi al termine della sua analisi su alcune diocesi dell'Italia settentrionale, tra cui Torino (e in riferimento, in generale, alla situazione di XI-XII secolo: ma le sue osservazioni valgono anche per il panorama di metà Duecento), «non vi è nessun automatismo in questi secoli tra la produzione delle leggi (...) e l'applicazione delle norme» da parte dei pontefici (C. CICCOPIEDI, *op. cit.*, p. 320). Particolarmente adeguata al caso torinese appare anche la considerazione di G. BARACLOUGH, *op. cit.*, p. 283, secondo cui «the law never developed so rapidly during the period in question» (l'autore si riferisce qui, in generale, alla prima metà del XIII secolo).

didati potenzialmente sgraditi al papa o ai Savoia; né, d'altra parte, di rifiutare quelli proposti. L'obbedienza è diventata l'unica, vera norma e si è fatta duplice: al vertice della Chiesa universale, e al signore territoriale. Essa può però, allo stesso tempo, assumere connotati molto diversi: informali nella prima metà del secolo, quando i canonici tornano a guidare la successione episcopale, eleggendo una figura gradita a tutte le parti in causa; formalizzati e definiti a partire dagli anni Quaranta, quando il collegio di S. Salvatore assiste a nomine decise di concerto tra Papato e Savoia, continuando comunque a costituire (nel caso di Giovanni di Rivalta) il bacino di reclutamento del nuovo episcopo. Il fatto che le due nomine di cui è conservata la lettera papale (quelle di Tommaso di Savoia e dello stesso Giovanni) siano giustificate dai pontefici richiamando la nuova norma ormai diventata consuetudine (una riserva «di lungo periodo») testimonia d'altra parte che — se è vero che ci sono alcune dinamiche che percorrono tutto il Trecento (accordo tra clero locale, papa e Savoia sulle nomine, con gli ultimi due attori in posizione di forza) — è però possibile individuare negli anni Quaranta dello stesso secolo un'ulteriore, importante frattura. Dal punto di vista della cornice normativa e concettuale in cui si svolgono, le successioni episcopali dopo quella del Canalis sono cioè più assimilabili a quelle della prima metà del XV secolo che a quanto avvenne a cavallo tra Due e Trecento.<sup>107</sup> Quel limite del 1363 che, in sede introduttiva, avevo individuato come punto di arrivo di una lunga età di incertezza sulle prassi elettorali andrà così, nel caso torinese, leggermente retrodatato: anche se è evidente che la riserva generale su tutte le diocesi della Cristianità decisa da Urbano V poté avere riflessi anche sulla situazione subalpina.<sup>108</sup>

Controllo dei canonici sul momento elettorale nei primi decenni del Duecento; contrasti con i pontefici a esiti alterni nella seconda metà del secolo; perdita non immediata ma alla fine irreversibile del diritto elettorale nel secolo successivo: una panoramica a volo d'ucel-

<sup>107</sup> Sulle procedure di scelta dei vescovi negli Stati della penisola nel corso del XV secolo cf. *sup.*, n. 8.

<sup>108</sup> Va comunque notato che per la nomina di Giovanni di Rivalta del 1365 lo stesso papa richiama non la disposizione generale di due anni prima ma la più antica riserva pontificia sulla sede torinese (cf. *sup.*, n. 92).

lo sulle successioni episcopali torinesi potrebbe portare, troppo frettolosamente, a concludere che esse testimonino solo di un carattere 'tipico' della Chiesa subalpina rispetto a dinamiche ben individuate dalla storiografia. In realtà, se puntiamo l'attenzione a come si inseriscano le vicende elettorali nelle caratteristiche salienti dell'ambiente cittadino e diocesano — riassumibili in quella dinamica 'grande'- 'piccolo', strategico-periferico di cui ho parlato in sede introduttiva — emergeranno tutte le specificità del nostro caso di studio: peculiarità della città, ma anche, più in generale, dei 'contenitori' territoriali e politici di cui essa fece di volta in volta parte (l'Italia comunale, gli spazi sabaudi).

Possiamo, ancora una volta, svolgere la riflessione attorno ai tre attori incontrati in questa ricerca.

Il Capitolo cattedrale, innanzitutto. Nelle azioni dei canonici del Salvatore sono, sul lungo periodo, molto evidenti due aspetti, in qualche modo complementari: il legame preferenziale con l'oligarchia cittadina (un'oligarchia senza proiezioni significative sul territorio, e, fino ai primi decenni del Trecento, dotata di una buona compattezza interna); l'apertura, minoritaria ma non trascurabile, a forze presenti sull'ampio territorio diocesano della Chiesa di San Massimo. Il rapporto privilegiato con una città 'piccola' trova le sue espressioni più evidenti (quasi 'fisiche'), da un lato, nella capacità di impedire per diversi anni l'ingresso nel capoluogo all'eletto Arborio e di riconquistare poi il diritto elettorale, dall'altro, nell'incapacità (o nella mancata volontà) di accompagnare un altro vescovo duecentesco, Goffredo di Montanaro, nella sua intensa opera di rivendicazione dei diritti dell'episcopio dispiegata dalla pianura torinese alle valli alpine. L'esito della contesa con Arborio, in particolare, costituisce una notevole peculiarità della Chiesa torinese: il ritorno ai canonici della prerogativa di scelta del vescovo subito dopo uno scontro con il Papato non sembra avere riscontri nelle altre, numerose controversie di quegli anni nell'Italia comunale.<sup>109</sup>

<sup>109</sup> M.P. ALBERZONI, *Gregorio da Montelongo*, cit., p. 272, M. RONZANI, *Vescovi, capitoli*, cit., pp. 116-19, G. MARCHETTI-LONGHI, *La legazione in Lombardia di Gregorio da Montelongo negli anni 1238-1251*, «Arch. Soc. romana Stor. p.», XXXVI (1913), pp. 679-84, ricordano che nei casi di Piacenza e Parma Innocenzo IV, appena salito al trono pontificio, sconfessò le nomine fatte da Gregorio da Montelongo contro i diritti

Anche l'auspicio consegnato a Tommaso di Savoia-Acaia, nell'estate del 1300, di far «resurgere» le sorti della Chiesa di San Massimo è segno indiscutibile della spiccata sensibilità dei canonici alle vicende subalpine, dato che larga parte del territorio diocesano non era, a differenza del capoluogo, inquadrata nei domini dei principi. Le forme e l'esito dell'elezione vescovile che apre il secolo XIV ci permettono, però, di scendere più in profondità nell'analisi. In particolare, il fatto che una scelta demandata a personaggi estranei al contesto urbano (il precettore di Ranverso e il prevosto di Oulx) vada a favore del fratello del signore della città non è segno solo della debolezza del Capitolo, ma anche del fatto che a questa istituzione riuscì qualcosa in cui fallirono, invece, le istituzioni comunali: accentrare sulla città processi decisionali che riguardavano l'intero territorio diocesano e, allo stesso tempo, far assumere un punto di vista 'torinese' anche a forze e attori extracittadini.

Certo, a inizio Trecento questa operazione ha successo perché è evidentemente frutto di un accordo tra il Capitolo e il potere sabaudò; accordo che, come abbiamo detto, portò probabilmente anche alla scelta di due procuratori sì esterni alla Chiesa cittadina, ma non indifferenti alla crescita della presenza dei conti e dei principi in terra piemontese.

Tuttavia, la centralità della città nel processo di selezione del vescovo è un dato di lungo periodo della storia torinese, evidente anche per l'altra elezione episcopale che sappiamo con certezza essere stata guidata dai canonici: quella del 1231 (Uguccone Cagnola). Anche allora, fu un Capitolo in cui il peso della classe dirigente urbana era, forse, maggioritario (e di sicuro nettamente superiore rispetto a quello di altre aree territoriali o gruppi sociali) a scegliere come pastore un presule espressione di un altro centro urbano a cui Torino era for-

dei locali capitoli cattedrali. In quei casi, però, fu lo stesso pontefice Fieschi a indirizzare le successive elezioni episcopali: situazione molto diversa da quella torinese, nella quale il papa confermò le decisioni di Gregorio, salvo dover poi prendere atto dell'impossibilità della consacrazione di Giovanni Arborio. Non mancano, evidentemente, altri casi in cui i contrasti tra Chiesa locale, Papato e potere politico determinarono lunghe assenze dalla città e/o mancate consacrazioni del vescovo eletto (si consideri, ad esempio, la situazione veronese del secondo quarto del Duecento: G. DE SANDRE GASPARI, *Ezzelino e la Chiesa veronese*, in *Nuovi studi ezzeliniani*, a c. di G. CRACCO, Roma 1992, vol. II, pp. 416-34).



temente legata. Nella scelta, però, erano coinvolte anche altre forze attive sul territorio diocesano ed esterne alla città. Abbiamo visto come il diritto, ancora, del prevosto di Oulx a partecipare all'elezione del 1231 fosse stato formalmente riconosciuto dall'arcivescovo di Milano; ma nel Capitolo che procedette all'elezione di Ugucione erano presenti anche personaggi di altre città di *Lombardia*, e, soprattutto, esponenti di famiglie aristocratiche della diocesi in rapporti discontinui o assenti con la città (i Piossasco e i *de Imperatore* di Rubiana) e il prevosto di un altro importante ente ecclesiastico diocesano (Martino di Testona).<sup>110</sup> Siamo ben lontani da una rappresentanza di tutta la vasta Chiesa di San Massimo alla scelta del suo pastore, ma è un fatto che in almeno due delle elezioni episcopali che abbiamo esaminato gli interessi, specificamente, di Torino e delle sue classi dirigenti arrivino a essere condivisi da personaggi provenienti da aree della diocesi con cui la città aveva nulla o scarsa interazione.

Nell'età della 'disobbedienza', il Capitolo cattedrale funziona così da luogo nel quale l'oligarchia chiusa di una città piccola non solo guida la scelta del pastore di una Chiesa grande, o l'opposizione a un vescovo non gradito, ma trova anche il modo di estendere la sua influenza, i suoi interessi, il suo punto di vista, su un territorio che le stesse famiglie dell'*élite*, quando agivano all'interno delle istituzioni comunali, non erano in grado di raggiungere.

Come si è appena accennato, la postulazione di Tommaso d'Acaia è segno di un altro aspetto riscontrabile con chiarezza in diverse successioni episcopali trecentesche: la peculiare importanza di Torino all'interno dei territori soggetti ai principi. La città non è il luogo privilegiato né abituale di residenza degli Acaia e della loro corte — e in questo senso non è centrale rispetto al resto del Piemonte sabauda — ma è l'unica vera *civitas*, dotata di sede vescovile, stabilmente inserita nell'appannaggio.<sup>111</sup> Su questa specificità di Torino gli Acaia investono non poco, se si considera che, dopo il fallimento del tentativo del 1300, un omonimo esponente della famiglia sarà chiamato a

<sup>110</sup> Sui canonici che parteciparono all'elezione del 1231 cf. *sup.*, n. 26.

<sup>111</sup> Mentre Ivrea, dopo un breve periodo di condominio tra gli Acaia e il ramo comitale della famiglia sabauda, tornava stabilmente nella disponibilità del Conte Verde alla metà del secolo (P. BUFFO, *op. cit.*, p. 85).

reggere la cattedra di San Massimo tra il 1348 e il 1362,<sup>112</sup> dopo che nel 1319 era stato eletto (certo, anche su impulso dei signori territoriali) un membro della parentela piemontese forse maggiormente coinvolta nelle strutture del governo principesco fino ai primi decenni del secolo (Guido Canalis). Ritengo probabile che proprio questo carattere strategico di Torino per gli Acaia abbia contribuito a impedire per tutta la prima metà del Trecento l'inserimento della Chiesa di San Massimo in circuiti di circolazione episcopale interni all'insieme dei domini dei Savoia che, seppur limitati, erano però esistenti, e tali da portare nell'altro capoluogo diocesano del Piemonte sabauda (Ivrea) due vescovi transalpini intorno alla metà del secolo.<sup>113</sup>

È un esito quasi paradossale per la Chiesa di una città a lungo inseguita dai conti transalpini; ma è anche una situazione che conferma che la Torino della prima metà del Trecento, se godeva di una sua peculiare rilevanza all'interno dell'appannaggio degli Acaia, era ben lungi dall'essersi conquistata una qualche forma di centralità rispetto al resto dei domini sabaudi.<sup>114</sup>

Le nomine degli anni Sessanta del secolo (Bartolomeo *de Roma*: 1362-64; Giovanni di Rivalta: 1365-1411) aprono, però, scenari ancora diversi di analisi.

L'avvento alla cattedra episcopale di Giovanni non allargava certo di molto il raggio del reclutamento dei vescovi torinesi, dato che il presule era esponente di una famiglia signorile radicata a breve di-

<sup>112</sup> Il tentativo dei due Tommaso d'Acaia di farsi eleggere o nominare vescovi di Torino all'inizio e alla metà del Trecento è valutabile in tutta la sua importanza se si considera (sulla scorta dei dati presentati da Galland) che in settant'anni di pontificato avignonese le loro orme furono seguite solo da altri due membri della dinastia sabauda. Si tratta di due fratelli del Tommaso eletto nel 1348 (Amedeo, vescovo di Maurienne, e Edoardo, chiamato prima alla cattedra di Belley e poi a quella di Sion): B. GALLAND, *op. cit.*, pp. 140, 149. Appena prima di trasferire la sua residenza ad Avignone, Clemente V aveva peraltro nominato un altro esponente della dinastia principesca (Pietro, fratello di Filippo d'Acaia, e quindi zio degli altri presuli appena nominati) alla prestigiosa sede arcivescovile di Lione (*ibid.*, p. 130).

<sup>113</sup> Cf. *ibid.*, pp. 153-58, per alcune osservazioni e ipotesi in merito alla scarsa presenza di personaggi forestieri al vertice delle sedi episcopali sabauda (che l'autore riconduce in particolare alla povertà delle diocesi e allo stretto controllo esercitato su di esse dai Savoia); *ibid.*, pp. 139, 142, per i due vescovi savoirdi di Ivrea.

<sup>114</sup> Come già notato, in riferimento al quadro politico generale, da R. COMBA, *Premessa*, cit., pp. XVII, XVIII.

stanza a Ovest della città. Tuttavia, il contesto di egemonia comitale sul Piemonte in cui matura la sua nomina porta a sostenere che, con l'ultimo vescovo del Trecento, la Chiesa torinese si inserisca per la prima volta in un circuito di influenze e sollecitazioni che fanno capo all'insieme degli spazi sabaudi. In questo senso, l'episcopio segue piuttosto precisamente i destini del Principato, dato che proprio il cinquantennio di Giovanni di Rivalta coincide con il graduale avvicinamento (politico, istituzionale, sociale) tra i due versanti sabaudi delle Alpi.<sup>115</sup> Ancora una volta erano le vicende del 'cuore' torinese a risultare decisive per le sorti della vasta diocesi.

L'altro vescovo del tardo XIV secolo, Bartolomeo, era anch'egli figura gradita, o almeno non ostile, al conte Amedeo VI, ma il suo arrivo a Torino offre interessanti spunti di riflessione soprattutto in merito all'atteggiamento dei pontefici verso la cattedra subalpina.

Se accostiamo alla sua figura quelle di Tedisio di Genova, Goffredo di Montanaro o Montagny, Giovanni Arborio di Vercelli possiamo concludere che le elezioni, o meglio le nomine, episcopali nelle quali scorgiamo con maggiore chiarezza l'impronta dei pontefici sono anche quelle che immettono i personaggi maggiormente esterni alla città e alla diocesi (e, per contro, maggiormente legati alla Chiesa romana) sulla cattedra subalpina. Da questo punto di vista, il Papato permette così il proseguimento di una tradizione di lungo periodo della Chiesa torinese, che nei decenni tra XII e XIII secolo aveva visto al suo vertice presuli forestieri di notevole spessore.<sup>116</sup> Ma inserire degli elementi allogeni in una diocesi sempre più identificabile con il suo nucleo cittadino — a sua volta poco aperto ad apporti esterni e poco proiettato sul territorio — diventava ora una scelta di rottura, passibile di provocare scontri e lacerazioni; una scelta, più precisamente, che denotava una precisa volontà di controllo della situazione locale.

<sup>115</sup> Cf. le riflessioni e i riferimenti bibliografici richiamati *sup.*, nn. 96, 97.

<sup>116</sup> Si tratta in particolare del milanese Milone di Cardano, di Arduino di Valperga e Giacomo di Carisio, provenienti, rispettivamente, dalle diocesi di Ivrea e Vercelli (G. SERGI, *Un principato vescovile*, cit., pp. 541-50; G. CASIRAGHI, *Vescovi e città nel Duecento*, cit., pp. 659-68). Ignoto sono invece le origini di un altro, grande vescovo dei decenni centrali del XII secolo, Carlo (sul quale cf. G. SERGI, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994, pp. 185-88).

Non è un caso che il momento in cui le decisioni papali provocano più attriti con il Capitolo (gli anni Quaranta e Cinquanta del Duecento, gli anni di Giovanni Arborio) coincida con il periodo in cui è più evidente la 'schizofrenia' torinese: città piccola, ad autonomia già limitata, governata da un'oligarchia compatta, che si trova però quasi suo malgrado ad assumere un valore non secondario nella lotta tra Federico II e Innocenzo IV. Se l'esito favorevole ai canonici della contesa con l'eletto e con il pontefice è una peculiarità torinese, collegabile a precise caratteristiche della Chiesa cittadina (la forza con cui il Capitolo guida le elezioni episcopali, e con cui l'oligarchia cittadina guida il Capitolo), la ruvidezza della disputa allinea quella subalpina a diverse altre Chiese di area lombarda;<sup>117</sup> e un discorso analogo, in realtà, può essere condotto per tutta la seconda metà del Duecento.

In questo periodo la collocazione di Torino nel campo da gioco dell'Italia comunale — un contesto di particolare importanza e delicatezza per i pontefici, nonché di radicate prassi di intervento della Chiesa romana — è in grado, di per sé, di rendere la Chiesa di una città piccola e lontana strategica e 'vicina' agli occhi di Roma. È allora che, in poco più di un cinquantennio (tra la nomina di Arborio nel 1244 e quella di Tedisio nel 1301, passando per l'episcopato di Goffredo), si concentra il maggiore sforzo pontificio nel collocare al vertice della Chiesa di San Massimo personaggi legati a Roma, accettando appunto il rischio di uno scontro con i quadri della Chiesa locale e scegliendo di agire al di fuori della cornice dello *ius commune*. L'evento più notevole e meno scontato, dopo i contrasti tra Innocenzo IV e il Capitolo della metà del secolo, è senz'altro costituito dalla scelta di Bonifacio VIII di scontentare platealmente le aspirazioni dei canonici e di Tommaso d'Acaia nel 1300-01. Pesavano quelle ragioni generali e quelle peculiarità della situazione subalpina di cui abbiamo parlato: l'interventismo di papa Caetani nella vita delle Chiese locali, l'esautoramento dei canonici dal diritto elettorale, l'esempio di azione politica autonoma offerto dall'ultimo vescovo del Duecento torinese. Certo, però, le mosse di Benedetto Cateani vanno interpretate anche come un indicatore della persistente importanza della Chiesa di Torino agli occhi dei pontefici.

<sup>117</sup> Sui contrasti tra Chiese locali, legati papali e Sede apostolica negli anni della lotta contro Federico II cf. *sup.*, nn. 47, 109.

Se nel 1301 il centro subalpino, ormai da vent'anni in mano ai Savoia (e da cinque appannaggio degli Acaia), appariva, dal punto di vista dei Pontefici, ancora una città dell'Italia comunale,<sup>118</sup> la situazione cambia bruscamente nei decenni successivi. Nei vent'anni successivi alla nomina di Tedisio, cresce senz'altro la presa dei principi sull'unica *civitas* del loro appannaggio, e, parallelamente, le vicende delle Chiesa di San Massimo non sono più oggetto di un'attenzione forte e specifica da parte dei papi avignonesi. All'interno di una generale accondiscendenza verso la politica ecclesiastica sabauda — e in una situazione in cui, come si è detto, non è più in discussione l'obbedienza dei canonici in materia elettorale — i pontefici del Trecento lasciano un segno riconoscibile solo con la nomina di Bartolomeo *de Roma*, protagonista peraltro dell'episcopato più breve e meno significativo del secolo. A stupire non è certo la data dell'ultima elezione guidata dai canonici (1319),<sup>119</sup> è piuttosto l'estrazione diocesana di tre dei quattro vescovi del pieno e tardo XIV secolo torinese (Guido Canalis, Tommaso d'Acaia, Giovanni di Rivalta) a denunciare uno slittamento della Chiesa di San Massimo verso prassi di reclutamento episcopale più tipiche degli spazi sabaudi, appunto, che delle diocesi dell'Italia settentrionale o anche dell'area francese.<sup>120</sup> Tale localismo dell'epi-

<sup>118</sup> Si possono ritrovare non pochi precedenti duecenteschi dei numerosi favori concessi ai Savoia, da parte dei papi avignonesi, in merito alle nomine episcopali all'interno o ai confini dei loro domini (B. GALLAND, *op. cit.*, pp. 25-38). Non stupisce che la benevolenza dei pontefici si fosse orientata, nel corso del XIII secolo, sulle sedi episcopali di area alpina o transalpina (la regione, cioè, che rappresentava il centro nevralgico degli interessi e del potere dei conti); maggiormente indicativo delle peculiarità della sede torinese, ancora all'inizio del Trecento, è il fatto che, proprio nello stesso anno in cui Bonifacio VIII rifiutava la nomina di Tommaso d'Acaia, un fedelissimo dei Savoia come Amblard d'Entremont diventava vescovo a Saint-Jean-de-Maurienne (*ibid.*, p. 33).

<sup>119</sup> La data dell'ultima elezione capitolare è in linea con la situazione delle altre diocesi sabauda (cf. *sup.*, n. 95), nonché, più in generale, con l'andamento delle successioni episcopali in area italiana e francese tra Due e Trecento (cf. *sup.*, nn. 54, 62, 99).

<sup>120</sup> Sulla rilevante circolazione episcopale nelle diocesi dell'Italia trecentesca si veda in generale C.D. FONSECA, *Vescovi, capitoli cattedrali e canoniche regolari (sec. XIV-XVI)*, in *Vescovi e diocesi in Italia*, cit., p. 93. Come esempi di casi specifici, si possono richiamare due Chiese di area lombarda: Bergamo, dove, su quattro vescovi trecenteschi, solo uno era di origini locali (A. PESENTI, *La signoria viscontea (1316-1428) e gli inizi della dominazione veneziana*, in *Diocesi di Bergamo*, a c. di A. CARIOLI, A. RIMOLDI, L. VACCARO, «Storia religiosa della Lombardia», 2, Brescia 1988,

scopio subalpino — va aggiunto — è evidentemente tra i fattori che permisero al Capitolo, massima istituzione della Chiesa locale, di continuare a giocare un ruolo nella scelta dei vescovi.

La traiettoria appena delineata — nella quale è condivisibile leggere, sulla scorta di Galland, l'ormai saldo e accettato (dai pontefici) controllo dei Savoia sui loro episcopati<sup>121</sup> — rappresenta una perfetta testimonianza del valore delle elezioni episcopali, nell'arco di circa un secolo e mezzo di storia torinese, come punto di vista privilegiato per interrogarsi su alcune caratteristiche della città e della Chiesa subalpina. In estrema sintesi, si può affermare che nel momento elettorale Torino trova con regolarità una centralità rispetto almeno a una parte del suo territorio diocesano, e acquista un'importanza strategica dal punto di vista di poteri attivi su scala regionale o sovra-regionale: centralità e importanza che non si riscontrano con analoga regolarità considerando le vicende strettamente politico-istituzionali.

Nell'età della disobbedienza, dei contrasti acuti tra pontefici e ca-

pp. 125-33); e Vercelli, dove, dopo l'episcopato di due membri della locale famiglia Avogadro, arrivarono sulla cattedra di Sant'Eusebio il milanese Lombardo della Torre e diversi esponenti del potente consortile (com'è noto, di origine ligure) dei Fieschi (cf. la cronologia episcopale presente in V. MANDELLI, *Il comune di Vercelli nel Medioevo. Studi storici*, vol. III, Vercelli 1858, pp. 100, 101; qualche indicazione anche in F. NEGRO, «*Quia nichil fuit solutum*»: problemi e innovazioni nella gestione finanziaria della diocesi di Vercelli da Lombardo Della Torre a Giovanni Fieschi (1328-1380), in *Vercelli nel secolo XIV. Atti del quinto congresso storico vercellese (Vercelli, 28-30 nov. 2008)*, a c. di A. BARBERO, R. COMBA, Vercelli 2010, pp. 293-375). Tra le ragioni di questa intensa mobilità episcopale trecentesca, che quasi sempre passava per gli interventi pontifici e spesso coinvolgeva personaggi legati alla Curia, va senz'altro annoverato quel «rapporto particolarmente stretto con il Papato» che costituisce una caratteristica di lungo periodo degli Stati della Penisola (G. CHITTOLINI, *op. cit.*, p. 421). Come notato da Maria Clara Rossi, in ogni caso, la situazione italiana si caratterizzava per una «straordinaria varietà», all'interno della quale trovano posto anche traiettorie più simili a quella torinese (M.C. ROSSI, *op. cit.*, p. 232). Così, in alcune diocesi, in particolare dell'Italia centrale, non mancarono vescovi graditi ai capitoli cattedrali locali; ma anche nelle più vicine Milano e Verona «la scelta di un presule ben accetto alle istituzioni ecclesiastiche della città sembra essere stata il suggello di un ritrovato accordo tra la Sede apostolica e la famiglia signorile dominante» (*ibid.*, p. 237). Sulla notevole mobilità episcopale nelle diocesi francesi lungo il XIV secolo cf. invece, in generale, J. GAUDEMET, *De l'élection à la nomination*, cit.

<sup>121</sup> Per le spiegazioni fornite dallo storico francese in merito alla scarsa circolazione episcopale nei territori sabaudi cf. *sup.*, n. 113.

nonici, delle sperimentazioni tra consuetudine, norma ed eccezione, sono il Capitolo della cattedrale e la Sede apostolica, con i loro comportamenti, a testimoniare l'importanza delle successioni episcopali; in seguito, quando sia il quadro politico che quello normativo sono maggiormente chiari, sono invece soprattutto le scelte dei Savoia a costituire motivo di interesse.

Nel trapasso dalla disobbedienza all'obbedienza cambiano le decisioni e il peso degli attori in campo; non l'attenzione con cui viene scelta una figura, quella del vescovo, la cui presenza costituisce in questi decenni il più forte e duraturo elemento che fa di Torino una città.





LORENZO FRESCHI

ARISTOCRAZIE DI CONFINE  
DINAMICHE ED EVOLUZIONI SIGNORILI  
NEL FRIULI DEL RINASCIMENTO VENEZIANO

Agli inizi del XV secolo la geografia politica del Nord-Est della penisola italiana subiva profonde alterazioni: il prolungato tramonto dello stato patriarchino — l'esperienza politica che fin dai primi secoli del basso Medioevo aveva caratterizzato la regione friulana — lasciava il posto alla rapida ascesa della potenza veneziana sugli antichi territori del patriarca. Le vicende politiche e militari, di carattere interno e internazionale, che portarono alla conquista del Friuli da parte delle forze del *Commune Veneciarum* risultano complessivamente ben note.<sup>1</sup>

Non altrettanto indagato è, invece, il complesso dialogo che si andò instaurando tra la città capitale e i differenti poteri che articolavano la *Patria* — comunità rurali e semi urbane, centri minori, compagini signorili, il Parlamento — nell'arco cronologico della seconda metà del XV secolo — quello compreso tra gli accordi *Commune Veneciarum*-patriarca (1445)<sup>2</sup> e le turbolente vicende della *Crudel zobia grassa* (1511),<sup>3</sup> a livello locale, e tra la Pace di Lodi (1454) e la battaglia di Agnadello (1509), nel panorama della penisola. In effetti, a dispetto di una certa tradizione storiografica, il secondo Quattrocento friulano si presenta come un ricco laboratorio per chiunque intenda indagare la peculiare dialettica friulano-veneziana ma anche, e soprattutto, gli esiti di quel dialogo, che condussero alla ridefinizione della dimensione locale del potere all'interno di un nuovo contenitore politico. In questo quadro, l'interazione tra i corpi politici locali e i nuovi

<sup>1</sup> Cf. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797. La storia politica e sociale*, Udine 1998.

<sup>2</sup> Cf. J.E. LAW, *L'autorità veneziana nella Patria del Friuli agli inizi del XV secolo; problemi di giustificazione*, in *Il Quattrocento nel Friuli Occidentale*, Atti del convegno tenuto a Pordenone nel 1993, Pordenone 1996, vol. I, pp. 35-51; Id., *Venice and the problem of sovereignty in the Patria del Friuli, 1421*, in *Venice and the Veneto in the Early Renaissance*, VI, Aldershot, Burlington (USA), Singapore, Sydney 2000, pp. 135-47.

<sup>3</sup> Cf. F. BIANCO, *La crudel zobia grassa. Rivolte contadine e faide nobiliari in Friuli tra '400 e '500*, Pordenone 1995; E. MUIR, *Mad Blood Stirring. Vendetta and factions in Friuli during the Renaissance*, Baltimore, London 1993.

poteri pubblici si andava attuando e sviluppando attraverso processi operanti secondo codici particolari, riconosciuti e studiati solamente di recente. Si tratta di dinamiche di legittimazione, di definizione, di riconoscimento reciproco e di comunicazione: poteri locali e centrali, formali e informali, che manifestavano diverse necessità, dialogando attraverso i diversi idiomi politici.<sup>4</sup> Non a caso, a quest'altezza cronologica lo scenario friulano appare costellato da una miriade di attori e alcuni di questi, centrali per l'analisi regionale, vanno preliminarmente precisati.

### I. *La Luogotenenza veneziana.*

All'indomani dell'occupazione degli ex territori patrarchini da parte di Venezia a reggere la Patria era inviato un ufficiale veneziano, un patrizio. Il 20 giugno del 1420 la *Serenissima* mandava in Friuli un proprio rappresentante e il 19 luglio, prendendo il posto dell'ultimo capitano aquileiese della città, Roberto Morosini diveniva il primo luogotenente della Patria.<sup>5</sup> Nell'articolato e complesso panorama dei territori friulani, l'istituzione luogotenenziale avrebbe rappresentato, fino alla caduta della Repubblica Marciana, l'organo veneziano di maggiore rilevanza.<sup>6</sup>

All'inizio del XV secolo il luogotenente era eletto in carica per un

<sup>4</sup> A. VIGGIANO, *Forme dell'identità locale e conflittualità politico-istituzionale. La Patria del Friuli e Venezia nel Quattrocento*, in *Il Quattrocento nel Friuli Occidentale*, cit., vol. II, pp. 17-47; Id., *Politica e giustizia. Per uno studio del tribunale del luogotenente della Patria del Friuli a metà Quattrocento*, in *Rappresentanze e territori. Parlamento friulano e istituzioni rappresentative territoriali nell'Europa moderna*, a c. di L. CASELLA, Udine 2003, pp. 391-432.

<sup>5</sup> *Relazioni dei rettori veneti in Terraferma*, vol. I, *La Patria del Friuli (Luogotenenza di Udine)*, Milano 1973, pp. xxxiv, xxxv, cit. a p. xxxiv.

<sup>6</sup> Cf. R. GIUMMOLÉ, *I poteri del Luogotenente della Patria del Friuli nel primo cinquantennio, 1420-1470*, «M. stor. forogiulesi», XLV (1962-64), pp. 57-124; A. VIGGIANO, *Fonti e studi su istituzioni giudiziarie, giustizia e criminalità nel Veneto del basso Medioevo*, «Ric. stor.», XX (1990), pp. 131-49; Id., *Forme dell'identità locale*, cit.; Id., *Politica e giustizia*, cit. Più recentemente cf. M. DAVIDE, *La documentazione giudiziaria tardo-medievale e della prima età moderna nel Patriarcato di Aquileia e a Trieste*, in *La documentazione degli organi giudiziari nell'Italia tardo medievale e moderna*, *Atti del convegno di studi di Siena, Archivio di Stato*, a c. di A. GIORGI, S. MOSCADELLI, C. ZARRILLI, Siena 2012, vol. I, pp. 223-48.

anno, poi esteso a sedici mesi nel corso dei decenni successivi. Gli veniva corrisposto un salario di cento ducati al mese e un piccolo seguito di alcuni paggi. Inoltre, il funzionario veneziano era accompagnato nella sua attività da altri ufficiali reclutati direttamente tra il patriziato lagunare: il tesoriere e il maresciallo. Il primo era incaricato del prelievo delle imposte mentre il secondo doveva occuparsi dei fiumi, del buon stato delle strade<sup>7</sup> e della giurisdizione di alcune ville.<sup>8</sup> Ancora, il luogotenente stipendiava a sue spese anche un cancelliere e un dottore in legge al quale venivano pagate solo le spese di vitto poiché quest'ultimo riceveva già un salario annuale di 120 ducati.<sup>9</sup>

L'esiguo seguito non deve, tuttavia, trarre in inganno. Lungi dall'essere una delle magistrature minori dello *Stado* da Terraferma, l'incarico luogotenenziale veniva affidato a veneziani facenti parte dell'*élite* patrizia e non, come nel caso dei rettorati minori, alle fasce meno abbienti del mondo lagunare.<sup>10</sup> L'esperienza di questi patrizi in terraferma e, in alcuni casi, nello *Stado da Mar* si dimostrava poi tutt'altro che trascurabile. Se in una prima fase quattrocentesca non fu possibile inviare personalità dotate di una solida pratica di governo in terraferma, alla luce dell'iniziale limitatezza del Dominio e della rapidità con cui esso era andato formandosi, nel periodo successivo i nobili veneziani investiti dell'incarico dimostrarono sicuramente una maggiore esperienza: numerosi luogotenenti erano infatti stati, in passato, podestà a Verona, Vicenza, Padova, Brescia ma anche a Creta.<sup>11</sup> In questo senso, la Luogotenenza si collocava spesso nella fase

<sup>7</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli fatta l'anno MDII-MDIII ed ora per la prima volta pubblicata*, Venezia 1853, pp. 18, 19. Il maresciallo, sempre eletto tra i patrizi veneziani, venne introdotto nel 1436, in seguito alle proteste dei feudatari e delle comunità cf. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., p. 32 n. 104 e p. 35 n. 116.

<sup>8</sup> G. DI PORCIA, *Descrizione della Patria del Friuli fatta nel secolo XVI*, Udine 1897, p. 69; M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 19.

<sup>9</sup> R. GIUMMOLÉ, *op. cit.*, p. 63. Le informazioni riguardano per lo più la prima parte del XV secolo. La remunerazione e il numero di alcuni ufficiali cambieranno nel corso della seconda metà del XV secolo i ruoli, tuttavia, resteranno pressoché immutati. Cf. *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, vol. I, cit., pp. 34, 35; G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., pp. 35 e 37.

<sup>10</sup> Sebbene manchino studi precisi sulle personalità che si susseguirono nel corso del tempo, elenchi quasi completi si ritrovano in numerose trattazioni. Cf. P. PASCHINI, *Storia del Friuli* (1954), Udine 2003, p. 460, tav. 15.

<sup>11</sup> Anche i personaggi minori che andarono a ricoprire l'incarico di luogotenente

finale oppure al termine del percorso di un patrizio. Tale tendenza appare rilevante in più direzioni. *In primis* per l'alto livello di esperienza di governo dei soggetti, maturato in altre sedi, e per l'autorità di cui i patrizi veneziani mandati *in loco* potevano disporre; infatti, l'invio di personaggi con tali caratteristiche — alta esperienza e posizione consolidata — non poteva che condurre al rafforzamento della figura luogotenenziale. Inoltre, se si aggiunge che un numero considerevole di luogotenenti divenne, successivamente, procuratore di San Marco il quadro appare completo.<sup>12</sup>

Certamente, la Luogotenenza non rispondeva all'idea di un'istituzione priva di restrizioni; numerosi erano i limiti — militari,<sup>13</sup> amministrativi,<sup>14</sup> politici<sup>15</sup> — che ne minavano la concreta capacità di

avevano una consolidata esperienza come evidenziato dal caso di Ettore Pasqualigo, luogotenente nel 1459, podestà di Vicenza nel 1442, di Brescia nel 1451, di Verona nel 1453 e duca di Creta nel 1455.

<sup>12</sup> I casi di luogotenenti divenuti procuratori di San Marco sono numerosi. Nel 1457 Paolo Bernardo, luogotenente della Patria del Friuli, poteva vantare di essere stato podestà di Vicenza, di Verona e duca di Creta e nel 1464 diveniva procuratore di San Marco. Nel 1463 Nicolò Marcello aveva già ricoperto la carica di rettore di Feltre, di Treviso, di podestà di Brescia e di podestà e capitano a Verona. Nel 1466 diventava procuratore di San Marco. La situazione non era molto diversa da quella di Benedetto Venier: nel 1471 aveva già occupato gli uffici di rettore di Feltre, di Ravenna, podestà di Bergamo e nel 1476 diventava procuratore. La luogotenenza fu, inoltre, uno degli ultimi incarichi di Giovanni Mocenigo prima di essere eletto doge nel 1478.

<sup>13</sup> R. GIUMMOLÉ, *op. cit.*, pp. 69-71.

<sup>14</sup> Sui rapporti con i rettori dei centri minori, in merito alle prassi amministrativo-giudiziarie e di mediazione politica cf. G.M. VARANINI, *Gli ufficiali veneziani nella Terraferma veneta quattrocentesca*, «A. Scuola norm. sup. Pisa», IV, 1 (1997), pp. 164-66. Si vedano anche G. COZZI, *Politica, istituzioni e società*, in *La Repubblica di Venezia nell'età moderna. Dalla guerra di Chioggia al 1517*, a c. di G. COZZI, M. KNAPTON, Torino 1986, pp. 3-271 e in particolare pp. 210-20; G. SCARABELLO, *Nelle relazioni dei rettori veneti in terraferma. Aspetti di una loro attività di mediazione tra governati delle città suddite e governo della Dominante*, in *Venezia e la Terraferma attraverso le relazioni dei rettori, Atti del convegno tenuto a Trieste il 23-24 ott. 1980*, a c. di A. TAGLIAFERRI, Milano 1981, pp. 485-491; A. TAGLIAFERRI, *L'amministrazione veneziana in terraferma: deroghe e limitazioni al potere dei rettori*, «Mem. stor. forogiulesi», LVI (1976), pp. III-34; *Id.*, *Rettori veneti e castellani nella Patria del Friuli*, «Ce fastu?», 68 (1982), pp. 191-96; M. GADDI, *Monfalcone tra i secoli XV e XVII. Le strutture istituzionali in una podesteria minore del Friuli veneto*, Udine 1997.

<sup>15</sup> Sui patti di dedizione e sulle indicazioni della Dominante cf. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., pp. 32, 33; G. ORTALLI, *Le modalità di un passaggio. Il Friuli Occidentale ed il dominio veneziano*, in *Il Quattrocento nel Friuli Occidentale*,

azione e il funzionamento.<sup>16</sup> Nondimeno, l'operazione compiuta dalla Dominante aveva fatto rivivere un'antica carica patriarchina, rielaborandola nella configurazione territoriale recente, allo scopo di consolidare le basi per la propria autorità e legittimazione.<sup>17</sup> Come ricordava Marin Sanudo il compito principale del 'rettore' udinese era quello di amministrare la giustizia e di far «ragione a tuti gli foro juliani incoli che al justissimo suo tribunale se apellano».<sup>18</sup> In quest'attività il funzionario veneziano era accompagnato da due assessori, provenienti dal dominio di terraferma:<sup>19</sup> il vicario e il capitano; tecnici del diritto e dello *ius commune*, incaricati di rimediare alle lacune del luogotenente, dal quale non si esigeva alcuna competenza di diritto.<sup>20</sup> Il capitano, antico titolo dell'ufficiale patriarcale e anche chiamato giudice del *maleficio*, era investito del giudizio su tutti i processi penali; il vicario, invece, aveva piuttosto competenza in materia civile.<sup>21</sup> Nel quadro del processo penale, trattando i procedimenti minori, il capitano doveva

cit., vol. I, pp. 13-33, in particolare, p. 26 n. 71; P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. II, I, *Gli ordinamenti parlamentari del primo secolo della dominazione veneziana*, Bologna 1955, doc. IV, pp. 9, 10. Sulla riforma delle costituzioni cf. ID., *La riforma delle costituzioni friulane nel primo secolo della dominazione veneziana*, «Mem. stor. forogiulesi», XXXIX (1943-51), pp. 73-84 in particolare pp. 73, 80, 81; ID., *Parlamento friulano*, vol. II, I, cit., docc. LX, LXI; D. DEGRASSI, *Mutamenti istituzionali e riforma della legislazione: il Friuli dal dominio patriarchino a quello veneziano (XIV-XV secolo)*, «Clio», XXVI, 3 (2000), pp. 419-41.

<sup>16</sup> G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., p. 32.

<sup>17</sup> In questo senso «il Luogotenente non è solo (o tanto) il 'rettore unico' di Udine. (...) È, se si vuole, 'figura specialissima', in quanto reggitore ordinario dell'intero paese: egli, come vicario e rappresentante (*locum-tenens*) del Doge veneziano, ha il compito di governare la Patria in nome e per conto del Serenissimo Dominio sostituitosi al Patriarca, esercitando poteri vicereali e traendo da essi l'essenza della sua carica», cf. *Costituzioni della Patria del Friuli nel volgarizzamento di Pietro Capretto del 1484 e nell'edizione latina del 1565*, a c. di A. GOBESSI, E. ORLANDO, Roma 1989, p. 24 e nn. 53-56. La carica di *locumtenens* e *vicedomino* esisteva già durante il periodo patriarchino, cf. P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. I, I, Bologna 1955, p. XXII.

<sup>18</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., pp. 15, 16.

<sup>19</sup> Sulla figura dell'assessore cf. *L'assessore: discorso del signor Giovanni Bonifacio in Rovigo 1627*, a c. di C. POVOLO, Pordenone 1991.

<sup>20</sup> G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., p. 37 ma soprattutto A. VIGGIANO, *Governanti e governati. Legittimità del potere ed esercizio dell'autorità sovrana nello Stato veneto della prima età moderna*, Treviso 1993, pp. 36 e sgg.

<sup>21</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 18; G. DI PORCIA, *op. cit.*, pp. 68-70.

giudicare con i giurati del consiglio della città di Udine,<sup>22</sup> come il vicario nel civile. Diversamente, nei giudizi maggiori era solamente il giudice del *maleficio* ad aprire e a proseguire l'istruttoria. Il vicario, il capitano e il luogotenente componevano infine la Corte criminale del luogotenente;<sup>23</sup> in questo senso, il Tribunale del luogotenente era il tribunale di appello per tutta la Patria, sia per i processi civili sia per quelli penali, sebbene permanesse la possibilità di fare appello agli *Auditori novi*.<sup>24</sup>

Gli elementi a disposizione delineano dunque un'attività costante, complessa e sfaccettata del luogotenente che, interpellato dalle differenti autorità e poteri presenti in Friuli — castellani, quasi-città, comunità — sceglieva di rendere partecipe o meno il governo centrale delle sollecitazioni provenienti dal territorio.<sup>25</sup> A conti fatti, nel quadro della creazione di nuove forme di dialogo e di risoluzione dei conflitti, la Luogotenenza rappresentava uno dei maggiori punti di riferimento, un attore nelle dinamiche di contrattazione e negoziazione politica tanto per il mondo veneziano quanto per la società politica territoriale: una società locale che assumeva un ruolo attivo sia nella definizione degli assetti istituzionali che nella dimensione più larga di creazione di uno spazio politico nuovo.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Tuttavia, non si arriverà mai alla dimensione di potere detenuta dalle istituzioni del Consolato nelle grandi città come Verona e Vicenza, cf. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., p. 36 e n. 120.

<sup>23</sup> G. DI PORCIA, *op. cit.*, pp. 68-70. In particolare, cf. G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., pp. 36, 37 n. 123; *Relazioni dei rettori veneti in terraferma*, vol. I, cit., p. xxxv.

<sup>24</sup> Sui rapporti che intercorrevano tra le differenti magistrature veneziane cf. A. VIGGIANO, *Governanti e governati*, cit., pp. 147 e sgg. e 551 e sgg; Id., *Considerazioni su gli auditori novi-sindaci e l'amministrazione della giustizia civile: conflittualità sociali ed intervento statale nel primo secolo di governo della terraferma veneziana*, «Studi veneziani», XXI (1991), pp. 15-48.

<sup>25</sup> A. VIGGIANO, *Aspetti politici e giurisdizionali dell'attività dei rettori veneziani nello Stato da Terra del Quattrocento*, «Soc. Stor.», 65, (1994), pp. 495, 496.

<sup>26</sup> D. ANDREOZZI, *Rivolte e fazioni tra Quattro e Cinquecento: il caso del Friuli. Un contributo*, «Metodi e Ric.», XV, 2 (1996), pp. 3-38, in particolare pp. 10, 11.

## 2. *Il Parlamento della Patria del Friuli.*

Un'altra istituzione fondamentale per il governo dei territori friulani era il Parlamento della Patria del Friuli, un organo di rappresentanza centrale nel panorama degli ex possedimenti patriarchini. Nel corso dei secoli precedenti la conquista veneziana l'istituto parlamentare — distinto dal Parlamento della Marca e dai parlamenti dei regni meridionali<sup>27</sup> — aveva contribuito non poco all'equilibrio dello Stato patriarcale; esso era divenuto «un sistema effettivo di cooperazione tra monarchia e istituzioni rappresentative, che forse andava oltre quello esistente in qualunque altro paese europeo del XIV secolo».<sup>28</sup>

Cionondimeno, il bilanciamento sul quale avevano poggiato le istituzioni patriarcali si era presto andato modificando: la crisi del patriarcato, non più in grado di porsi criticamente di fronte ai nuovi problemi che gli altri Stati stavano affrontando,<sup>29</sup> aveva ulteriormente ridotto l'autorità del patriarca e delle altre istituzioni che gli erano legate. È in questa cornice che bisogna iscrivere la scelta, operata da Venezia, di non eliminare l'antico *Parlamentum*; trasformandolo, tuttavia, in qualcosa di diverso.<sup>30</sup> Il Parlamento — presieduto dal luogotenente e composto dai nobili, dai prelati e dalle comunità degli ex territori patriarchini — era organizzato in voci, solo tardivamente trasformatesi in *membra* e *stati*. La superiorità numerica dei feudatari, impressionisticamente rappresentata da Marin Sanudo alla fine della sua *Descrizione*,<sup>31</sup> e le modalità di voto (voto per testa) diedero ai castellani la possibilità di controllare l'istituto parlamentare. In effetti, nel corso del XV e XVI secolo, più volte i prelati e le comunità

<sup>27</sup> Per queste distinzioni cf. *Rappresentanze e territori. Parlamento friulano e istituzioni rappresentative territoriali nell'Europa moderna*, a c. di L. CASELLA, Udine 2003.

<sup>28</sup> H.G. KOENIGSBERGER, *Parlamenti e istituzioni rappresentative negli antichi Stati italiani*, in *Storia d'Italia. Annali I, Dal feudalesimo al capitalismo*, a c. di R. ROMANO, C. VIVANTI, Torino 1978, pp. 575-613, cit. a p. 603.

<sup>29</sup> G. TREBBI, *Il Friuli dal 1420 al 1797*, cit., p. 6. Le difficoltà dello Stato patriarcale di far fronte alle nuove necessità in campo diplomatico, bellico e fiscale erano divenute evidenti con la fine del XIV secolo. Per maggiori dettagli cf. *ibid.*, pp. 6-9.

<sup>30</sup> Imprescindibile per la conoscenza dell'istituto parlamentare in epoca veneziana cf. *Il Parlamento friulano in età moderna. Verbalì delle sedute (1471-1805)*, a c. di L. CASELLA, voll. I-II, Udine 2018.

<sup>31</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., pp. 40-42.

cercarono di modificare la situazione senza tuttavia pervenirvi. Pure l'impressione degli osservatori veneziani conferma questo quadro. Il Sanudo — accordandosi con la percezione generale di un Parlamento feudale, piuttosto che delle comunità o dei prelati — ricordava che: «Qui [a Udine] fano el suo conseio di castellani, el qual chiamano Parlamento».<sup>32</sup> Anche per questa ragione il governo veneziano preferì sempre non prestare troppa attenzione alle proteste delle comunità e dei prelati i quali auspicavano un cambiamento nelle modalità di voto, per Stati o *membra* piuttosto che per testa.<sup>33</sup> La necessità di mantenere la regione il più possibile pacificata e tranquilla spinse gli organi di governo veneziani ad adottare e conservare un certo equilibrio tra i poteri della Patria. In effetti, nella prima parte del secolo il bipolarismo contadini-signori non aveva lasciato grandi margini di relazione al rapporto tra sudditi e Dominante permettendo ai castellani di rappresentare i propri uomini e rivendicare tale ruolo attraverso gli istituti parlamentari. Solo nel corso della seconda metà del XV secolo fu ridefinito il quadro dei rapporti e degli equilibri che si sarebbero instaurati nella prima parte del Cinquecento.<sup>34</sup>

La risistemazione dell'istituzione parlamentare, seguita all'intervento veneziano, aveva inoltre condotto a riorganizzarne le competenze. Per un verso, la politica estera, il diritto di proclamare la guerra e la pace, di ordinare la leva militare e la conservazione dell'ordine pubblico furono riservati al governo lagunare. La nuova *talea* militare per esempio — i contingenti militari che il Parlamento era obbligato a fornire al patriarca — non era identica all'antica e numerose furono le discussioni e i disaccordi tra il luogotenente e il Parlamento sulla natura del reclutamento.<sup>35</sup> In aggiunta, se Marin Sanudo ricorda che i castellani «hano la jurisdictione de essei in civile et criminale et hanno el nome de le lhor casade dal nome de li lor castelli», tuttavia il Parlamento vide una progressiva riduzione delle proprie competenze

<sup>32</sup> ID., *Itinerario per la Terraferma veneziana*, a c. di G.M. VARANINI, Roma 2015, pp. 422-24.

<sup>33</sup> P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. II, I, cit., pp. XLIV, XLV.

<sup>34</sup> Sulle ipotesi relative ai cambiamenti in corso nella seconda parte del XV secolo cf. D. ANDREOZZI, *op. cit.*, pp. 3-38; G. POLITI, *Crisi e civilizzazione di un'aristocrazia: a proposito di un libro recente*, «Studi veneziani», XXIX (1995), pp. 103-42.

<sup>35</sup> P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. II, I, cit., pp. LIII-LV.



giudiziarie.<sup>36</sup> Allo stesso tempo, nel corso dei primi anni della dominazione veneziana si assistette a una progressiva riduzione di poteri del Consiglio, un'assemblea composta da tre ecclesiastici, otto feudatari e quattro rappresentanti delle comunità nominati dal Parlamento.<sup>37</sup> Questo Consiglio, che aiutava il patriarca in differenti funzioni, fu sostituito nella seconda parte del XV secolo dalla magistratura dei sei Deputati della Patria, tre per ogni Stato delle due parti del Friuli, *citra et ultra Tulmentum*. Se il numero dei deputati cambierà nel corso degli anni successivi poiché «in maiori numero fit melius iudicium», non vi sarà una modificazione sostanziale, in quanto la ripartizione dei deputati sarà sempre equilibrata. Non a caso, nel corso della dominazione veneziana la magistratura dei sei deputati acquisterà una grande importanza assistendo il luogotenente e legandosi sempre di più al governo veneziano.<sup>38</sup> Nella seconda metà del Quattrocento l'ufficio dei sei deputati era a tutti gli effetti diventato «un sistema apparentemente perfetto di rappresentatività cetuale e territoriale».<sup>39</sup>

Il nuovo Parlamento veneziano, quindi, continuò a mantenere una sua centralità all'interno delle rinnovate logiche del Dominio da Terra. Beninteso, più volte il *Commune Veneciarum* ricordò ai parlamen-

<sup>36</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 40.

<sup>37</sup> Il Leicht confermava la centralità assunta dal consiglio soprattutto nel corso del XIV secolo, non a caso periodo di forte instabilità politica e di forti frizioni tra il patriarca e i diversi attori della Patria. Sempre secondo l'autore l'assemblea ristretta, i cui seggi sarebbero stati ripartiti sulla base della contribuzione militare, avrebbe assunto nel corso del tempo non solamente tutta una serie di prerogative di natura amministrativa, da attuare in seguito alle riunioni parlamentari, ma anche veri e propri spazi di iniziativa e di mediazione tra il patriarca stesso ed il parlamento, P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. I,I, cit., pp. CVI-CXV.

<sup>38</sup> *Ibid.*, vol. II,I, cit., pp. XXVII-LI. A differenza del Consiglio i deputati della Patria non paiono essere vincolati a una ripartizione legata al contributo militare delle diverse *voces* parlamentari ma, piuttosto, ad un'organizzazione di natura territoriale.

<sup>39</sup> «I compiti della nuova magistratura all'origine sono di organizzazione della difesa territoriale, della distribuzione e riscossione del carico fiscale. In realtà, data da un lato la difficoltà di riunire i tre membri del parlamento, dall'altro la necessità di continuità amministrativa, la grossa mole delle pratiche viene svolta sempre più dai deputati della Patria», L. CARGNELUTTI, *Forme di rappresentanza del Parlamento friulano in età veneta. Rappresentanze di membri, deputati e nunzi della Patria*, in *Rappresentanze e territori. Parlamento friulano e istituzioni rappresentative territoriali nell'Europa moderna*, a c. di L. CASELLA, Udine 2003, pp. 485-502, cit. a pp. 493, 494. Per la sezione dedicata ai deputati della Patria cf. *ibid.*, pp. 493-96.

tari il proprio ruolo quasi sovrano in materia finanziaria — taglie e imposizioni per i dispositivi di difesa — obbligandoli ad accettare le scelte che andava imponendo, soprattutto in merito ai lavori di fortificazione e di contribuzione di legname dai boschi, risorse fondamentali per l'arsenale della flotta veneziana.<sup>40</sup> Eppure, il ruolo di mediazione del rinnovato Parlamento non venne mai meno, nonostante la Serenissima rappresentasse un potere molto più solido rispetto al Patriarca.<sup>41</sup>

Non dissimile era, inoltre, la situazione relativa all'attività legislativa conferita al Parlamento. Dopo la prima convocazione seguita all'occupazione veneziana, quest'ultimo cominciò a occuparsi della nuova configurazione delle leggi friulane e della riforma delle costituzioni della Patria facendo ricorso, per tutto il XV secolo, a più giuristi per modificare alcune parti delle antiche costituzioni patriarcali. In questo senso proprio i processi di revisione dei capitoli forniscono un buon esempio della conflittualità tra i diversi poteri locali della Patria e il governo centrale.<sup>42</sup> Se all'epoca patriarchina un rappresentante del patriarca era sempre presente durante tutto il percorso legislativo, in epoca veneziana sarà il luogotenente a coordinare i lavori e, allo stesso tempo, la partecipazione del governo centrale veneziano rimarrà sempre molto forte.<sup>43</sup> In alcune *ducali*, in particolare quella del doge Francesco Foscari del 1429, questa intromissione e implicazione del potere centrale diventano particolarmente evidenti, anche se non vanno sovrastimati. Nonostante una semplificazione delle costituzioni a partire dal 1420 — la stessa ducale del 1429 affermava che si sarebbero dovuti eliminare tutti i disaccordi tra «ipsa capitula constitutionum, et inter ipsos ordines municipales», gli statuti, al fine

<sup>40</sup> P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. II, I, cit., pp. LV-LVIII. Per ulteriori dettagli cf. D. DEGRASSI, *Potere pubblico ed edilizia nella Terraferma veneziana (secolo XV)*, in *Pouvoir et édilité: les grands chantiers dans l'Italie communale et seigneuriale*, a c. di E. CROUZET-PAVAN, Roma 2003, pp. 464-67, in particolare i riferimenti in nota.

<sup>41</sup> P.S. LEICHT, *Breve storia del Friuli* (1976), Udine 2003, pp. 138, 139.

<sup>42</sup> Per la pubblicazione delle Costituzioni cf. F. TAMBURLINI, *La pubblicazione degli statuti della Patria del Friuli in età veneta: problemi editoriali e tipografici*, in *Rappresentanze e territori*, cit., pp. 459-84, in particolare pp. 459, 460. Sulle Costituzioni e la loro elaborazione cf. *Costituzioni della Patria del Friuli*, cit., in particolare pp. II-78 con considerazioni sull'impianto giuridico della riforma.

<sup>43</sup> P.S. LEICHT, *Parlamento friulano*, vol. II, I, cit., pp. LV-LVIII.

che «non sit diversitas vel obscuritas» ma «aperta et clara concordantia»<sup>44</sup> — non si ottennero mai i risultati sperati. Al contrario, nel 1484, nelle costituzioni edite anche in *lengua Trivisana*<sup>45</sup> si ritrovava ancora stabilito — nell'ultimo capitolo delle *Constitutiones Patriae Foriulii*: «Che le constitution de la Patria non debia derogare a li particolari statuti de le tere et altri logi» — il principio completamente opposto:

Costituimo che li antichi statuti longamente observadi in alcuni logi che hanno iurisdictione, debiano durar in la sua antigha fermezza, né se possa derogarli in tal luoghi. Et volemo che per le presente costituzioni non se intenda per algun modo esser derogado a li antighi et municipali statuti de zaschun logho, quanto a cotal logho.<sup>46</sup>

Il dibattito all'interno del Parlamento fu quindi bloccato in forza degli ostacoli posti dai castellani e dalle altre comunità ai ripetuti tentativi del luogotenente e di Udine di aumentare i propri poteri, estendendo le Costituzioni. Venezia stessa non giunse mai a mettere in discussione gli accordi che erano stati redatti all'inizio della conquista con i propri sudditi. Seguendo una celebre espressione di uno dei più grandi giuristi dell'epoca, Paolo di Castro, un principe non poteva rimettere in discussione i patti contratti con i propri sudditi ma era, al contrario, obbligato a rispettarli.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> *Costituzioni della Patria del Friuli*, cit., p. 361.

<sup>45</sup> La «lingua utilizzata da Pietro Capretto è una koinè veneta (...) largamente diffusa e compresa in tutto il vasto entroterra veneto, area della quale il Friuli faceva parte a pieno titolo, non solo politico ma, per certi versi, anche linguistico». Il Capretto, al contrario, «non si limitò ad inserirsi entro un'evoluzione ormai delineata» ma la sua fu «una scelta dibattuta e non scontata, di cui avvertiva tutta l'importanza in quanto andava a costituire il primo punto di riferimento nell'elaborazione di un linguaggio giuridico in volgare in terra friulana. (...) Una lingua che fungesse da ponte tra governanti e governati e che potesse facilitare la comunicazione nei due sensi». Al fine non solo di «veicolare decisioni prese dai governanti, ma anche per renderne accessibili ai nuovi dominatori il patrimonio di consuetudini giuridiche elaborato in terra friulana e che essi stessi (...) erano chiamati ad applicare», cf. D. DEGRASSI, *Mutamenti istituzionali*, cit., pp. 437-41. Per un'analisi linguistica della questione cf. L. TOMASIN, *Il Quattrocento. L'affermazione del volgare illustre*, in *Il volgare e la legge. Storia linguistica del diritto veneziano (secoli XIII-XVIII)*, Padova 2001.

<sup>46</sup> *Costituzioni della Patria del Friuli*, cit., p. 356. Per il dibattito intorno agli statuti e alle consuetudini locali cf. D. DEGRASSI, *Mutamenti istituzionali*, cit., pp. 419-36.

<sup>47</sup> A. MAZZACANE, *Lo Stato ed il dominio nei giuristi veneti durante il «secolo*

Fu seguendo sempre questo principio formale che, attraverso il Parlamento, la *Serenissima* governò i suoi territori almeno per tutto il XV secolo. A differenza degli accordi stipulati tra Venezia e i poteri locali friulani nel 1411, legati a logiche di alleanza e di costruzione di una sorta di protettorato, i patti di dedizione degli anni 1419-20 fissarono «il modo di un nuovo rapporto di egemonia/subordinazione» tra il *Commune Veneciarum* e i sudditi friulani.<sup>48</sup> La *deditio*, non riconducibile alla semplice formula di un accordo tra la *Serenissima* e i soggetti minori, trasformava, al contrario, il fatto militare in ‘avvenimento politico’ sempre preferibile alla semplice dinamica dello *ius belli*, molto funzionale da un punto di vista contingente ed eccezionale ma inutile per *gubernare* città e territori, all’interno di una nuova logica di costruzione dello stato territoriale<sup>49</sup> e fondava invece un nuovo tipo di «polarità tra i governanti e i governati».<sup>50</sup> Queste *deditiones* — che marcavano l’allargamento della dominazione veneziana in terraferma e rassicuravano la Dominante come strumenti di legittimazione per i nuovi equilibri di potere — mostravano anche come le comunità e i *domini* cercassero, attraverso i patti, di mantenere e allargare il più possibile, le rispettive prerogative e il proprio campo di azione.<sup>51</sup> Le comunità e i *domini* domandavano infatti il rispetto delle *Constitutiones* della Patria ma soprattutto degli statuti, vero cuore dell’identità della comunità e della sua auto-rappresentazione. Si comprende dunque l’importanza di mantenere, al centro della discussione parlamentare, il ruolo degli Statuti. I poteri locali furono sempre molto accorti a questi aspetti sollecitando il governo centrale che, al fine di mantenere la pace e l’equilibrio nella regione, preferì

*della terraferma*», in *Storia della cultura veneta*, vol. 3, I, *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza 1980, pp. 577-650, in particolare pp. 588, 589.

<sup>48</sup> G. ORTALLI, *op. cit.*, p. 15.

<sup>49</sup> A. MENNITI IPPOLITO, *Le dedizioni e lo stato regionale: osservazioni sul caso veneto*, «Arch. veneto», CXVII (1986), p. 11.

<sup>50</sup> A. VIGGIANO, *Governanti e governati*, cit., pp. 26, 27. Inoltre, cf. A. VENTURA, *Nobiltà e popolo nella società veneta del Quattrocento e Cinquecento* (1964), Milano 1993, pp. 40-45; G. COZZI, *Politica, società ed istituzioni*, in *La Repubblica di Venezia nell’età moderna. Dalla guerra di Chioggia al 1517*, a c. di G. COZZI, M. KNAPTON, in *Storia d’Italia*, a c. di G. GALASSO, vol. XII, I, Torino 1986, pp. 1-271.

<sup>51</sup> Cf. A. MENNITI IPPOLITO, «*Providebitur sicut melius videbitur*». *Milano e Venezia nel Bresciano nel primo ‘400*, «Studi veneziani», VIII (1984), pp. 37-76, in particolare p. 61.

seguire una politica più attenta e graduale. La Dominante, quindi, si riservò sempre la possibilità di modificare gli statuti rammentando ai rettori di osservare *ad litteram* i patti e le concessioni.<sup>52</sup>

### 3. *L'aristocrazia territoriale friulana: alcuni esempi.*

È dunque all'interno di questo panorama che diviene possibile collocare gli attori politici locali degli ex territori patriarchini: quell'insieme di centri minori, comunità cittadine, rurali, di villaggio e, in particolare, di aristocrazie locali. Sofferamoci ora sul ritratto di queste ultime.

Nel 1567, in pieno Cinquecento, l'apertura della *Descrizione della Patria del Friuli* del conte Girolamo di Porcia non lasciava dubbi sulla centralità e varietà delle compagini nobiliari nei territori friulani: «La Patria del Friuli è paese molto notabile, ed abitato da un gran numero di nobiltà, e di famiglie molto antiche, e nobili di sangue, ma per diversi accidenti molte di loro si sono impoverite, ed avvilitate».<sup>53</sup> Il nobile friulano passava poi in rassegna gli antichi territori del Patriarca riservando un'attenzione particolare, nel corso dell'intera narrazione, proprio agli spazi occupati dai diversi gruppi consortili locali.

All'alba del XVI secolo tuttavia, da un angolo prospettico radicalmente diverso, il celebre diarista e cronista veneziano Marin Sanudo — rielaborando i materiali ottenuti nel corso del suo viaggio in terraferma del 1483 e le accresciute informazioni raccolte nel corso degli anni a seguire — tratteggiava un ritratto tutt'altro che simile delle antiche terre della Patria, oggetto specifico dell'*incipit* della sua *Descrizione*:

In Europa nela extremita et decima parte de la bella Italia sotto el polo artico irrigato da ameni fiumi: ornato de opulente et *riche terre* et munito de *superbi casteli* uno ameno et dilectevole piano situato si vede. (...) Lambito dil qual secondo che per lo suo diametro se comprende e cercha miglia 250 vallato da la parte septentrionale et orientale de altissimi monti et da lostro lo adriatico mare et dal ponente el pingue fiume de Livenza lo chiude et Carnia dali antiqui cosmographi ma hora *patria del frioli* da qualunque

<sup>52</sup> G. ORTALLI, *op. cit.*, p. 26.

<sup>53</sup> G. DI PORCIA, *op. cit.*, p. II.

chiamato et zia secondo se dice fu reame et colonia de romani et al presente e *patriarcato* recto et dominato dalo invictissimo et sempre augusto *stato de Veniciani*.<sup>54</sup>

Agli occhi del patrizio veneziano era dunque il composito insieme di quasi città e centri minori — *castelli e terre* — a caratterizzare gli ex territori patriarchini. In verità, lungi dall'essere contraddittorie entrambe le osservazioni riproducevano l'alto livello di complessità dello spazio regionale friulano. Allo scopo di cogliere le dinamiche e le evoluzioni identitarie e di potere diventa quindi centrale focalizzare l'attenzione sulla questione dei poteri territoriali, cercando di mettere in luce i caratteri salienti e peculiari delle diverse realtà nobiliari. Si tratta, nello specifico, di collocare nello spazio e nel tempo alcune compagini signorili — gli Spilimbergo, i Colloredo e i Formentini — scelte per essere rappresentative della complessa aristocrazia territoriale friulana e diverse dalle *enclaves* castellane minori.<sup>55</sup>

Un primo elemento da mettere a fuoco riguarda la differente genesi, nei modi e nei tempi, delle famiglie prese in esame. Gli Spilimbergo, documentati tra fine undicesimo e dodicesimo secolo, giunsero in Friuli come ministeriali tedeschi del Patriarca per poi dividersi in diversi rami che andarono a costituire il consorzio dei signori di Spilimbergo (Spilimbergo Sopra, Spilimbergo Zuccola *etc.*).<sup>56</sup> Anche i Colloredo arrivarono sempre a seguito dei signori ecclesiastici nel corso del Duecento. Tuttavia, solamente nel Trecento, nel quadro delle lotte che caratterizzarono il patriarcato dell'epoca, essi andarono stabilizzandosi in quella che diventerà successivamente la principale dimora del gruppo familiare, non troppo distante dalla città di Udine.<sup>57</sup> Una vicenda ancora dissimile contraddistingue i Formentini:

<sup>54</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 15. Il corsivo è di chi scrive.

<sup>55</sup> Sul problema costituito dalle compagini signorili friulane e per alcuni spunti problematici cf. M. ZACCHIGNA, *La società castellana nella Patria del Friuli: il dominium dei di Castello (1322-1532)*, Trieste 2007, pp. 9-14.

<sup>56</sup> La bibliografia riguardante le origini della casata spilimberghese è alquanto ampia. Per alcuni studi imprescindibili cf. F.C. CARRERI, *Spilimbergica. Illustrazione dei signori e dei domini della casa di Spilimbergo. Istituzioni, vita e vicende di essi*, Udine 1900; Id., *Nozze Spilimbergo-Biz*, Udine 1921.

<sup>57</sup> P. ANTONINI, *I baroni di Waldsee o Walsee, i visconti di Mels, i signori di Prodolone e di Colloredo. Accenni genealogici e note storiche*, Firenze 1877.

giunti sempre a seguito dei patriarchi aquileiesi durante il XIII secolo, fu solo con la prima metà del Trecento che i futuri nobili cividalesi — allora di umili origini e di cui era possibile, ancora nel XV secolo, rinvenire un antico ramo anche a Gemona — si stanziarono a Cividale guadagnando progressivamente posizioni di rilievo sia nello scenario cittadino, anche attraverso legami con le *élites* locali, che nel territorio immediatamente circostante.<sup>58</sup>

Questi gruppi dunque, con tempi e modalità differenti, giunsero in Friuli al seguito dei patriarchi e andarono consolidando i propri ambiti di preminenza soprattutto nel corso del XIV secolo, anche in seguito alla crisi dell'intero edificio statale patriarchino. Nondimeno, gli stessi spazi nei quali gli attori si ritrovarono poi a operare risultavano alquanto diversi. All'alba del Cinquecento, agli occhi di Marin Sanudo Spilimbergo appariva come un «bono et richo castello posto sulle rive del Taiamento et jurisdictione de soi nobeli».<sup>59</sup> In effetti, nel Quattrocento gli Spilimbergo potevano essere iscritti a pieno titolo in quella feudalità, solida e radicata territorialmente,<sup>60</sup> posta a destra del fiume Tagliamento. L'area in questione, tuttavia, non si caratterizzava solo per la presenza dei signori: per l'intero XIV secolo l'intera zona

<sup>58</sup> B. FIGLIUOLO, *Nobiltà e aristocrazia cittadina*, in *Storia di Cividale nel Medioevo. Economia, società, istituzioni*, a c. di ID., Cividale 2012, pp. 135-242, in particolare pp. 231-37.

<sup>59</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 31.

<sup>60</sup> Va ricordato che «il nerbo più forte del 'ghibellinismo' aristocratico contava profonde radici occidentali — gli Spilimbergo, i signori di Prata e Porcia —, che *ultra Tulmentum* il rilievo nobiliare di matrice castellana non fu pesantemente influenzato dalle esperienze di potere emergenti dalle *comunitates* (...), che, infine, i tentativi di ricomposizione politica dei patriarchi incontrarono, nei due comparti territoriali, occasioni ed opportunità assai diverse», cf. M. ZACCHIGNA, *L'inclinazione signorile delle aristocrazie friulane nello sviluppo della normativa locale (secoli XIV-XV)*, in *Signori, regimi signorili e statuti nel tardo Medioevo*, a c. di R. DONDARINI, G.M. VARANINI, M. VENTICELLI, Bologna 2003, pp. 191-203, in particolare p. 196. Un tale stato di cose trova conferma anche negli accadimenti del primo Cinquecento. Non è un caso che l'unica vera risposta militare castellana agli eventi della «crudel zobia grassa» del 1511 si organizzasse intorno ai signori di Porcia, come ben ricordato in un capitolo della *Historia della crudel zobia grassa et altri nefarii excessi et horrende calamità intervenute in la città di Udine et la Patria del Friuli del 1511*, cronaca di Gregorio Amaseo: «Come diversi castellani di là del Taiamento congregati insieme perseguitavano gli rustici occidendone assai e como fono fatti restar et mandate lettere dalla Signoria a varii podestà che rimediassero. Capitolo LXXXII», cf. F. BIANCO, *op. cit.*, p. 169.

era stata interessata tanto da uno evidente sviluppo urbano,<sup>61</sup> a cui i *nobiles* locali avevano largamente contribuito, quanto da un'evoluzione in chiave comunitaria e cittadina dell'antico borgo.<sup>62</sup> Completamente diversa si presentava la situazione dei Colloredo, inquadrati nei ranghi di quella feudalità castellana collocata sulla riva sinistra del Tagliamento, nella zona collinare adiacente la città di Udine; un'area mai interessata da vere evoluzioni in chiave urbana e piuttosto costellata di comunità rurali, *villae* e villaggi scarsamente popolati. L'apparente dimenticanza del Sanudo, nella cui *Descrizione* non è possibile rinvenire riferimenti alle residenze dei Colloredo e all'intera feudalità della sinistra Tagliamento, non deve infatti stupire: solo poche case, in cui trovavano alloggio gli affittuari dei signori, contornavano le valide strutture difensive e i più modesti abitati fortificati nobiliari.<sup>63</sup> Anche il contesto di insediamento dei Formentini, installatisi a Cividale — una realtà cittadina di confine sviluppatasi sul solco di una tradizione longobarda, prima, e patriarchina, poi, e per lungo tempo abitata da *milites* e da vassalli del patriarca — si presentava come radicalmente differente. *Terra* grossa con ambizioni marcatamente urbane, Cividale era retta da *élites* preparate, da un consolidato sistema istituzionale e da consigli civici: un'assemblea plenaria e un maggior consiglio composto delle eminenti famiglie locali.<sup>64</sup> Per il Sanudo dell'*Itinerario*, il quadro cividalese non lasciava margini di dubbio:

<sup>61</sup> Sull'espansione ed evoluzione della realtà urbana tra Trecento e Quattrocento cf. A. GIACOMELLO, *L'espansione urbana di Spilimbergo tra Tre e Quattrocento*, in *Il Quattrocento nel Friuli Occidentale*, cit., vol. II, pp. 87-109; C. BASEOTTO, *Spilimbergo medioevale nel registro notarile di Supertino di Tommaso*, in *Spilimbergo medioevale. Dal libro delle imbreviature del notaio Supertino di Tommaso (1341-1346)*, a c. di S. BORTOLAMI, Spilimbergo 1997, pp. 29-58, in particolare pp. 34-41.

<sup>62</sup> Sulla complessità sociale trecentesca di Spilimbergo cf. S. BORTOLAMI, *Spilimbergo a metà Trecento: una società in formazione*, in *Spilimbergo medioevale*, cit., pp. 59-111, in particolare pp. 96-111. Per ulteriori chiarimenti relativi al quadro spilimberghese e allo spazio istituzionale cf. *Gli Statuti di Spilimbergo del 1326 con aggiunte fino al 1420*, a c. di P.C. BEGOTTI, Spilimbergo 2001.

<sup>63</sup> C. BORGHESE, *Castellani e contadini del Friuli orientale negli anni della rivolta. Le proprietà dei Colloredo e dei Savorgnan (Feudo di Buja)*, Tesi di Laurea, Facoltà di lettere e filosofia, Università degli studi di Venezia, a.a. 1985-86.

<sup>64</sup> Per il Trecento cf. *Storia di Cividale nel Medioevo*, cit. In particolare, cf. E. SCARTON, *L'amministrazione civica nel Trecento*, *ibid.*, pp. 307-39. Per il Quattrocento cf. L. FRESCHI, *I sudditi al governo. Società e politica a Cividale e Gemona nel Friuli*



[Cividale] à ville 160 soto di sì, si governa a comunità. Lì è uno gastaldo, (...), et tra l'horò cittadini nel suo conseio per numero 32, et ogni anno si mudano questi dil conseio. Elexeno per mexi 6 do provedadori, i qualli sono li capi et zudexi deputadi al criminal: et conclusive tra l'horò fano li officii, et si elexono, et governano bene.<sup>65</sup>

Tutti questi gruppi, ben insediati nelle rispettive realtà — gli Spilimbergo in una dimensione semi-urbana, i Colloredo in uno spazio rurale e i Formentini in un quadro pienamente cittadino — promosero nel corso del XV secolo, all'interno del nuovo panorama friulano pacificato da Venezia, differenti strategie di affermazione in chiave locale. Gli Spilimbergo concentrarono i propri sforzi sulla regolamentazione dei punti di passaggio, di guado e di transito delle acque del Tagliamento; lo scopo era quello di controllare quegli assi viari che — attraverso la 'strada del ferro' (del Canal di Ferro) e i centri di Venzone, Gemona e San Daniele — legavano lo spazio friulano ai territori tedeschi. A questa tendenza si affiancava il tentativo di mettere sotto controllo le risorse costituite dai mulini collocati sulla riva del vicino Tagliamento e dallo sfruttamento delle campagne circostanti.<sup>66</sup> I Colloredo — dal complesso fortificato di Colloredo di Montalbano, sulle colline moreniche — godevano di numerosi possedimenti nelle valli alpine della Carnia, dai quali ricavavano capre e formaggio, e nella pianura friulana, da dove ricevevano vino, pollame e grano.<sup>67</sup> All'attenzione rivolta verso la piana friulana, come il caso del castello di Sterpo illustra,<sup>68</sup> e al controllo della riva sinistra del Tagliamen-

*del Rinascimento veneziano*, Tesi di dottorato, Università degli studi di Firenze e Siena-EHESS, a.a. 2015-16. Per la sezione istituzionale cf. *ibid.*, pp. 209-58.

<sup>65</sup> M. SANUDO, *Itinerario per la Terraferma*, cit., p. 432. Sull'attenzione ai meccanismi di autogoverno *ibid.*, p. 433. Un giudizio analogo in Id., *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 35.

<sup>66</sup> Cf. M. ZACCHIGNA, *Forme di potere sulle acque e macchine idrauliche nel Friuli occidentale: Aviano, Spilimbergo, Pordenone (secolo XV)*, in *Il Quattrocento nel Friuli Occidentale*, cit., vol. II, pp. 49-62. Per una messa a fuoco più recente su Spilimbergo cf. S. ZOZZOLOTTO, *Il tempo dei molini. Acque, proprietà e lavoro nei feudi degli Spilimbergo tra Medioevo ed età moderna*, Spilimbergo 2011, in particolare per i 'passi' pp. 17-52, per gli opifici pp. 103-268.

<sup>67</sup> E. MUIR, *Il sangue s'infuria e ribolle. La vendetta nel Friuli del Rinascimento* (1993), Verona 2010, p. 90.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 89-96. Inoltre, per un panorama sul rapporto tra Colloredo e Sterpo, cf. Sterpo 1509. *Storia di una rivolta e di un castello nel Friuli rinascimentale*, Udine

to — in concorrenza con i Savorgnan, il potente gruppo familiare in ascesa soprattutto a partire dall'insediamento di Venezia — si univa la ormai decisa presenza nel circuito udinese, sia nel consiglio della città che nello spazio urbano, come i ripetuti interventi della consorteria dimostrano.<sup>69</sup> Diversa era la prospettiva dei Formentini: oltre che sul controllo delle valli del Natisone, ricevute in feudo dai patriarchi, a Cividale gli sforzi della famiglia si concentravano sulla salvaguardia della condizione di distinzione all'interno dello spazio urbano. Il patrimonio della famiglia, la cui ricchezza ne faceva uno dei gruppi finanziariamente più solidi in città,<sup>70</sup> proveniva dall'antica attività della mercatura, che veniva consolidata attraverso l'acquisto di proprietà e terreni dentro e fuori il centro minore. Ancora, la preminenza veniva rinforzata attraverso la partecipazione alla vita politica cittadina — garantita dalla presenza in consiglio e dall'occupazione di incarichi comunitari, tra cui quello di procuratore della *terra* — e il ripetuto controllo della gastaldia cividalese.<sup>71</sup> Inoltre, la forza della famiglia veniva confermata dall'acquisizione del castello di Cusano, con il conseguente ingresso nell'istituto parlamentare e la conquista di una *voce* in Parlamento,<sup>72</sup> e dalla vigilanza sulla realtà di Tolmino, località di confine su cui la comunità cividalese manteneva un serrato controllo e passaggio obbligato per l'ingresso nella piana friulana e per i traffici diretti verso il porto lagunare veneziano. Già evidente nel corso

2012. Sul materiale documentario relativo alle violente vicende accadute a Sterpo tra i Colloredo e i rivoltosi, cf. VENEZIA, ARCHIVIO DI STATO (d'ora in poi ASVe), *Luogotenente della Patria del Friuli* (d'ora in poi LPF), *Criminalia*, b. 89 e UDINE, BIBLIOTECA COMUNALE (d'ora in avanti BCU), *Fondo Principale*, ms. 2473, *Sentenze criminali*, vol. V, cc. 143-45.

<sup>69</sup> Cf. F. BIANCO, *op. cit.*; E. MUIR, *Mad Blood Stirring*, cit.

<sup>70</sup> Cf. E. SCARTON, *Società e ricchezza nella Cividale del basso medioevo*, in *Tabulae Pictae. Pettenelle e cantinelle a Cividale fra Medioevo e Rinascimento*, a c. di M. D'ARCANO GRATTONI, Cividale 2013, pp. 24-36, in particolare p. 31.

<sup>71</sup> La presenza della famiglia alle assemblee cittadine si rivelava costante, come l'impiego nei diversi uffici messi a disposizione dalla collettività (L. FRESCHI, *op. cit.*, pp. 209-350). Per il ruolo di procuratore della comunità cf. G. GRION, *Guida storica di Cividale e del suo distretto*, Cividale 1899, pp. 164-68. I Formentini sono più volte rinvenibili tra i gastaldi cividalesi di fine Quattrocento-inizio Cinquecento: cf. *ibid.*, p. 98.

<sup>72</sup> E. DEGANI, *Il castello di Cusano*, in *Monografie friulane*, San Vito al Tagliamento 1888, pp. 69-208.

del Trecento e consolidatasi nel corso del XV secolo, la presenza dei Formentini nell'area non sfuggiva al Sanudo — «de quelli che hanno la jurisdictione de quel logo che sonno quelli de formentinis, Citadini et nobeli da Cividale»<sup>73</sup> — ma veniva rammentata costantemente anche dagli atti notarili locali<sup>74</sup> e nel corso delle assemblee cittadine cividalesi. In effetti, la lista dei capitani di Tolmino, datata 1475 ma che iniziava con gli anni Sessanta del secolo, non lasciava margini di dubbio in merito alla rilevanza della famiglia *in loco*:<sup>75</sup> una centralità che si sarebbe mantenuta nel tempo, per tutta l'età moderna.<sup>76</sup>

#### 4. Tendenze e orientamenti delle aristocrazie friulane.

Proviamo ora, dopo la presentazione di alcuni caratteri delle aristocrazie friulane prese in esame, a riepilogare e inquadrare questi elementi all'interno di un discorso di sintesi. Da un canto, la pluralità degli spazi politici, unita alla discontinuità e varietà degli spazi istituzionali locali, fa emergere una dimensione istituzionale complessa. La formulazione della decisione politica diventa il risultato dell'interazione, tutt'altro che ovvia, fra vari e differenti soggetti, spesso portatori di interessi in conflitto. In effetti, osservando le trasformazioni dello statuto della preminenza e dei modi di identificazione aristocratica, evidente diventa la morfologia elitaria delineata da ruoli politici e identità dissimili. Allo stesso tempo, si palesa nettamente il nuovo problema costituito dalla tendenza a ordinare, dopo una fase inquieta e in maniera più stabile, la gerarchia dei poteri e a costruire un autentico 'sistema' aristocratico con forme più chiare, volte a demarcare il contesto della competizione politica. Una conseguenza, tutto questo, dell'orizzonte di aspettativa apertosi con l'arrivo di Venezia e con l'alterazione profonda della fisionomia delle terre della Patria: da terri-

<sup>73</sup> M. SANUDO, *Descrizione della Patria del Friuli*, cit., p. 38.

<sup>74</sup> UDINE, ARCHIVIO DI STATO (d'ora in avanti ASU), *Archivio notarile antico* (d'ora in avanti ANA), *Pergamene*, 1451-80, n° 1146.

<sup>75</sup> CIVIDALE, ARCHIVIO COMUNALE (d'ora in avanti ACC), *Atti del Consiglio*, AMC G02 18, reg. 6, c. 138r.

<sup>76</sup> A. PANJEK, *I Consorti di Tolmino. Un'alleanza tra famiglie con interessi oltre confine (secoli XIV-XVII)*, in *Famiglie al confine-Culture marchandes*, Roma 2013, pp. 1-10.

torio ponte, in epoca patriarchina, a zona di confine (non marginale) durante il periodo veneziano.<sup>77</sup>

In questo senso alcuni cruciali fattori, sia pure senza una rigorosa gerarchia e a grandi linee, paiono incidere in profondità e confortare questa tesi. Seppur labile, l'elaborazione di un 'codice' della memoria e del passato familiare, anche in quanto strumento di ordinamento dei rapporti familiari, rivela una diversa e più regolare capacità d'immettere, tra i fattori di identità, una qualche ricostruzione della propria ascendenza e di inserirla all'interno di schemi e narrazioni più larghe, di natura fazionaria oppure cittadina, come nel caso dei Formentini.<sup>78</sup> In effetti, pur non disponendo di memorie specifiche del nucleo familiare, i Formentini si inserivano pienamente nei dispositivi discorsivi utili alla costruzione di una 'nobiltà' locale e attivi a livello cittadino. Ne è un valido esempio la quattrocentesca cronachetta del notaio Nicolò Canussio, personaggio proveniente da una delle più illustri famiglie cividalesi.<sup>79</sup> L'opera, un tentativo di ricostruzione della storia di Cividale dalle origini fin alla contemporaneità e articolata sul filo rosso dei gruppi consortili cividalesi, non mancava di menzionare i Formentini, ponendoli tra i due casati più illustri della *civitas* e facendone figure centrali nella costruzione della memoria collettiva della comunità:

<sup>77</sup> Per una fondamentale impostazione complessiva del problema, anche in riferimento alle pagine successive cf. E. IGOR MINEO, *Identità aristocratiche e mutamento istituzionale in Sicilia fra Trecento e Quattrocento*, in *Élites e potere in Sicilia dal Medioevo a oggi*, a c. di F. BENIGNO, C. TORRISI, Catanzaro 1995, pp. 17-30, in particolare pp. 22-26.

<sup>78</sup> Per gli Spilimbergo cf. R. DE' SIGNORI DI SPILIMBERGO, *Cronaca de' suoi tempi dal 1499 al 1540*, a c. di V. JOPPI, Udine 1884; *Chronicon Spilimbergense. Note storiche su Spilimbergo e sul Friuli dal 1241 al 1489*, a c. di M. D'ANGELO, Sequals 1998. Per i Colloredo cf. G. AMASEO, *Historia della crudel zobia grassa et altri netarii eccessi et borende calamità intervenute in la città di Udine et Patria del Friuli nel 1511*, in F. BIANCO, *op. cit.*, pp. 125-98.

<sup>79</sup> Per informazioni sull'autore cf. C. SCALON, *Introduzione*, in N. CANUSSIO, *De restitutione Patriae*, Udine 1990, pp. 19-33; *Id.*, *Canussio Nicolò*, in *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei friulani*. 2. *L'età veneta*, Udine 2009, pp. 618-21. Sull'opera e sullo spazio occupato nel panorama umanistico friulano, oltre che sul contrasto Udine-Cividale cf. G. TREBBI, *Umanesimo, erudizione e diritto nella disputa sull'antichità di Udine e Cividale (secoli XV-XVIII)*, in *Le subordinazioni delle città comunali a poteri maggiori in Italia dagli inizi del XIV secolo all'ancien régime. Risultati scientifici di una ricerca*, a c. di M. DAVIDE, Trieste 2014, pp. 187-261, in particolare p. 188, n. 3.

ex tantae igitur nobilitatis frequentia non defuere cives insignis auctoritatis, qui fascibus obeundis aliis antistarent. Nostra namque aetate equites quattuor auro splendidavit Caesar Augustus: ex Frumentina familia Adam et Heliam, ex Boiana Franciscum, de qua Federicum patriarcham proceresque nonnullos didicimus oriundus.<sup>80</sup>

Un altro tratto rappresentativo di questa tendenza pare essere l'assunzione di alcuni parametri di uno stile di vita 'nobiliare' (come la ritualità cavalleresca) e la capacità di legare il nome della famiglia a spazi e luoghi simbolicamente e politicamente pregnanti. La consacrazione dell'istituto parlamentare e l'occupazione dei luoghi sacri quali cappelle e sepolture rivela una capacità di controllo del capitale simbolico e politico: i Colloredo, gli Spilimbergo e i Formentini erano presenti nei grandi monasteri e capitoli dei centri minori friulani, e detenevano spazi sepolcrali, arrivando spesso anche a controllare la stessa chiesa cattedrale.<sup>81</sup> Ancora, oltre alle rispettive dimore queste famiglie potevano disporre di residenze nei centri urbani della regione, come i Colloredo a Udine oppure i Formentini a Cividale.<sup>82</sup>

Inoltre, anche il collegamento con gli organi di governo veneziani assume una funzione centrale nella concretizzazione della dimensione della preminenza. Non è più solamente il rapporto diretto con il pa-

<sup>80</sup> N. CANUSSIO, *Nicolò Canussio. De restitutione patriae*, cit., pp. 116 e 118. Per Adamo Formentini e Francesco Boiano, nella documentazione deliberativa registrati sovente come «d. Adam de Formentinis miles» e «d. Franciscus Boianus miles», il lemma *miles*, affiancato a quello di *dominus*, serviva a rimarcare i legami tra queste personalità e l'Impero e/o la possibile concessione dell'onore della *militia*. Il 16 gennaio del 1471, presentandosi in consiglio, Adamo Formentini veniva designato come «Spectabilis dominus Adam miles», cf. ACC, *Definitiones*, AMC 601 13, reg. 1285, c. 9r.

<sup>81</sup> Ne è una prova evidente l'elenco delle monache di uno dei più importanti monasteri di Cividale, il Monastero Maggiore. Il 16 luglio 1487 si riunivano le seguenti monache, la «venerabile domina Maria de Colloretto, Iacoba de Valvasono, Bartholomea de Cordivato, Beltranda de Trigesto, Anna de Barbanna, Nila de Cormono, Elysabetta de Furmentinis, Dorothea Cont, Clara de Fontebono, Iacoma del Tor, Bernardina de Cordivatto, Ruliint de Cussano et Rignora de Onlossis de Civitatie», cf. ASU, ANA, *Cividale*, b. 734, reg. 1481-1511, c. 220r-v. Sul controllo della chiesa cattedrale e del clero spilimberghese da parte dei signori di Spilimbergo cf. S. BORTOLAMI, *op. cit.*, pp. 74-77.

<sup>82</sup> G. GRION, *op. cit.*, p. 452. La *domus* dei Formentini si collocava al centro della realtà cividalese, non distante dalle altre dimore delle più illustri famiglie della cittadina.

triarca a costituire uno dei canali privilegiati di legittimazione della superiorità. Cruciali diventano, infatti, gli impieghi amministrativi: si tratta dell'assegnazione degli incarichi da parte del luogotenente — gastaldie e capitaniati — frutto di procedure complesse che venivano alimentate dai componenti dei gruppi aristocratici. Solo alcuni esempi. Dal settembre 1460 al settembre del 1462 ser Simone Formentini di Cividale, membro del consiglio maggiore del centro cividalese, da cui mancò per il periodo interessato dal capitanoato,<sup>83</sup> ricoprì l'incarico di capitano gemonese.<sup>84</sup> Ancora, sempre a Gemona, in una convocazione ristretta a cui parteciparono molti consiglieri avvenuta il 14 luglio del 1488, si rendeva nota l'ubicazione della dimora per il nuovo capitano della comunità: ser Girolamo di Colloredo.<sup>85</sup>

Non va tuttavia sottostimata l'importanza di oratori e ambasciatori parlamentari, degli incarichi fiscali e amministrativi della macchina parlamentare<sup>86</sup> e, soprattutto, il concreto funzionamento dei meccanismi di giustizia all'interno dei tribunali. Centrale diveniva, infatti, la capacità di portare competenze professionali, soprattutto nell'ambito delle tecniche notarili e giuridiche.<sup>87</sup> Per queste ultime diventava sempre più rilevante la formazione patavina mentre l'integrazione tra gli scenari della terraferma e il diritto veneziano, oltre che l'antico diritto longobardo, aprivano inediti spazi alla costruzione della superiorità sociale. L'esempio dell'aristocratico Cittadino della Frattina, ricordato anche nella visita del Sanudo a Udine, rimane un caso tutt'altro che isolato.<sup>88</sup>

Un altro fattore è costituito dal rafforzamento operato attraverso l'acquisizione di poteri e giurisdizioni che, sebbene non si leghino

<sup>83</sup> ACC, AMC, GOI II, reg. 1275 e reg. 1277, il reg. 1276 contenente l'anno 1461 è assente.

<sup>84</sup> GEMONA, ARCHIVIO COMUNALE (d'ora in avanti ACG), *Deliberazioni*, reg. 84 e reg. 85.

<sup>85</sup> ACG, *Deliberazioni*, reg. 113, c. 53v.

<sup>86</sup> L. CARGNELUTTI, *Evoluzione delle voci in parlamento della Patria del Friuli*, in *Il Parlamento friulano in età moderna*, cit., vol. I, pp. III-67.

<sup>87</sup> Cf. A. STEFANUTTI, *Giureconsulti friulani tra giurisdizionalismo veneziano e tradizione feudale*, in *Saggi di Storia Friulana*, a c. di L. CASELLA, M. KNAPTON, Udine 2006, pp. 69-82; L. CARGNELUTTI, *Evoluzione delle voci in parlamento*, cit., pp. 112-19.

<sup>88</sup> M. SANUDO, *Itinerario per la Terraferma*, cit., p. 424. Su Cittadino della Frattina cf. anche *ibid.*, p. 425; L. CARGNELUTTI, *Evoluzione delle voci in parlamento*, cit., pp. 117, 118, n. 21.

necessariamente all'assunzione di uno statuto nobiliare, segnalano un incremento molto significativo di autorevolezza politica, registrato con attenzione dagli attori in competizione. In questa chiave va letta, all'indomani della conquista, la concessione della Serenissima del *mero et mixto imperio* ai castellani friulani.<sup>89</sup> Inoltre, nell'azione di redistribuzione e di conferma delle investiture rinnovate alle diverse famiglie castellane è possibile cogliere logiche di agnizione e reciproci giochi di legittimazione tra la dominante e gli attori aristocratici locali, come nel caso dei Formentini a Cusano<sup>90</sup> o della famiglia cividalese dei Pupi a Villa Nova.<sup>91</sup>

Anche l'amministrazione e la pratica della giustizia diviene centrale in un quadro di elaborazione di nuovi linguaggi per la lotta politica, per la costruzione dell'appartenenza e per i giochi di potere. Solo in questa prospettiva è possibile comprendere le complesse pratiche di legittimazione reciproca tra l'autorità veneziana e i signori locali, e i conflitti politici che, in forme narrative impressionisticamente simili, attraversavano le città friulane e vedevano contrapposti i signori locali a nuovi gruppi sociali in ascesa. Un caso spilimberghese sembra prestarsi pienamente a chiarire quanto appena affermato. A Spilimbergo, il 1° agosto del 1443 ser Daniele Bertuli di Spilimbergo sporgeva querela nei confronti di ser Barnabo di Splimbergo e di Iacopo de Pitaculis. Questi ultimi erano accusati di aver assalito la moglie di Daniele, ferendola gravemente, e di aver usato violenza nei confronti della donna che, oltre a correre il rischio di abortire, era stata anche oltraggiata e aggredita pubblicamente nei pressi della casa del marito.<sup>92</sup> Il racconto delle brutalità terminava con l'elenco dei quere-

<sup>89</sup> Sulla presunta conferma delle prerogative giurisdizionali castellane da parte di Venezia cf. S. ZAMPERETTI, *I piccoli principi. Signorie rurali, feudi e comunità soggette nello Stato da terra regionale veneto dall'espansione territoriale ai primi decenni del '600*, Venezia 1991, pp. 201, 202. Questa tesi appare da tempo smentita: cf. G. VERONESE, *Signori e sudditi: il feudo di Zoppola tra '500 e '600*, Montereale Valcelliana, Pordenone 1997, pp. 26, 27, 45-53; L. MARANGON, *La criminalità in Friuli tra Quattrocento e Cinquecento. Le Raspe del Tribunale di Udine, «Ce Fastu?»*, LXXXVI (2010), pp. 193-214, in particolare pp. 193-95.

<sup>90</sup> E. DEGANI, *Il castello di Cusano*, cit.

<sup>91</sup> Per un panorama sulla vicenda cf. L. FRESCHI, *op. cit.*, pp. 342-48, in particolare pp. 347, 348.

<sup>92</sup> ASVe, LPF, *Criminalia*, b. 13, c. 446r.

lanti, una richiesta, da parte di Daniele, di condanna dei malfattori e un'istanza di risarcimento di mille ducati.<sup>93</sup> Tuttavia, nella difesa di ser Barnabo, nobile di Spilimbergo, e di ser Iacopo di Venzone, pervenuta al tribunale della luogotenenza quasi un mese dopo (il 24 di agosto), gli interessati rovesciavano l'intera narrazione: essi affermavano di non aver mai aggredito la moglie di Daniele ma, al contrario, di essere stati aggrediti. Il processo subiva poi ulteriori ritardi. Nell'ottobre del 1443, il luogotenente concedeva a Daniele, affinché l'istruttoria potesse proseguire, otto giorni di tempo per presentare i suoi *testes*. L'invito luogotenenziale non doveva però risultare perentorio; il 30 ottobre, i termini per la presentazione dei testimoni furono ulteriormente allungati. Solamente il 26 novembre del 1443 Daniele presentava i *capitula*, perno della sua azione giudiziaria. Le imputazioni insistevano sulle violenze subite dalla moglie del denunciante — oltraggiata e lesa nell'onore, in molti modi e con male parole, oltre che colpita con varie armi — ma anche sulla collaborazione tra i querelati, Barnabo e Iacopo, e il gruppo armato di 'rustici' e sulla violazione del proclama di non portare armi.<sup>94</sup> A questa altezza, tuttavia, il processo si interrompeva.<sup>95</sup> Una nota all'inizio del procedimento ci informa che i querelati erano stati assolti «iustis defensionibus».<sup>96</sup>

Dopo una querela così accesa e fatti così gravi ci si aspetterebbe un prosieguo dell'azione giudiziaria. In realtà, all'interno del processo è possibile identificare alcuni elementi rivelatori che inducono a considerare l'ingranaggio giudiziario solo come uno dei piani del conflitto. In primo luogo, la dilatazione delle tempistiche: essa può indicare percorsi paralleli miranti a una riappacificazione, da parte dei due schieramenti, oppure altri piani di scontro, esterni al tribunale veneziano. Secondariamente, l'indicazione del risarcimento pecuniario, e il riferimento all'ingiuria compiuta nei confronti della donna, lasciano aperti i margini per una pace o una negoziazione successiva, seguita alla presentazione dei testimoni che, probabilmente, mirava a mettere in difficoltà la parte avversa.<sup>97</sup> In questo caso, dunque, il coinvolgi-

<sup>93</sup> *Ibid.*, c. 446v.

<sup>94</sup> *Ibid.*, c. 447r-v.

<sup>95</sup> *Ibid.*, cc. 448r-449r.

<sup>96</sup> *Ibid.*, c. 446r.

<sup>97</sup> Si veda un altro caso cf. *ibid.*, cc. 372r-442v. Sulle tensioni tra i signori di



mento da parte della società locale del tribunale luogotenenziale, pur configurandosi come strumento di pressione sulla parte avversa, allo scopo di riequilibrare i rapporti di forza, lasciava aperti gli spazi per una trattativa.

Un altro fattore riguarda invece le aggregazioni parentali e la proiezione dei vari gruppi consortili nello spazio: si tratta della configurazione di quei legami che uniscono le *élites* alla ricerca di distinzione e preminenza all'interno dei centri minori con i gruppi aristocratici castellani. Nel centro minore gemonese, per esempio, gli orientamenti della comunità verso i *domini* locali erano riconducibili a reti di interesse e parentali non sempre facili da indagare in modo approfondito. In alcune circostanze, tuttavia, i vincoli di reciproca convenienza divenivano evidenti. Nell'aprile del 1488 ser Girolamo di Colloredo manifestava la sua intenzione di mutuare alla comunità gemonese 50 ducati.<sup>98</sup> Il coinvolgimento si rivelava essere solo il preludio di ulteriori sviluppi: il 14 maggio il consiglio minore glemonese accettava il nobile friulano in quanto capitano sancendone, con il giuramento del 5 agosto, il definitivo insediamento.<sup>99</sup> Ancora il 9 gennaio del 1489, in consiglio si discuteva del prestito contratto con il Colloredo.<sup>100</sup> Il mutuo contratto nei confronti del castellano si inseriva in una contingenza delicata durante la quale la comunità si muoveva alla costante ricerca di risorse. Il 15 aprile del 1488 il Consiglio minore gemonese si organizzava sulle modalità attraverso le quali reperire i denari necessari a saldare i debiti con i diversi creditori<sup>101</sup> e un mese dopo, il 13 maggio, stabiliva di ottenere i soldi necessari vincolando i *cives* che non avevano ancora mutuato nei confronti del Comune a impegnarsi in tal senso.<sup>102</sup> Dunque, il sodalizio tra la comunità e Girolamo si originava grazie alle pratiche del mutuo, le quali favorivano e garantivano l'accesso del nobile friulano al capitanato. Allo stesso tempo, esse rimarcavano l'adesione del Colloredo allo spazio comunitario: il suo

Spilimbergo e i gruppi locali in ascesa cf. S. ZOZZOLOTTO, *1511 e dintorni: Spilimbergo Brucia. Popolari e ceti medi: l'ascesa sociale delle classi emergenti e le loro rivalse sui consorti di Spilimbergo*, Spilimbergo 2011.

<sup>98</sup> ACG, *Deliberazioni*, reg. 113, c. 35v.

<sup>99</sup> *Ibid.*, cc. 43v e 56r.

<sup>100</sup> ACG, *Deliberazioni*, reg. 114, c. 27v.

<sup>101</sup> ACG, *Deliberazioni*, reg. 113, c. 36v.

<sup>102</sup> *Ibid.*, c. 43r.

coinvolgimento nel debito della collettività ne faceva un contribuente attivo ma anche un membro *in toto* delle logiche comunitarie, irrobustendo canali di relazione già esistenti tanto con la comunità quanto con i diversi membri dell'*élite* locale.

In altri casi, invece, emergevano i rapporti di parentela tra le *élites* locali e le compagini signorili. Il 23 novembre del 1484 Antonio Abate, lamentandosi in consiglio contro alcune persone che portavano «arma excedentia mensuram», chiedeva il permesso, per sé e i fratelli, di poter fare altrettanto. La richiesta, emessa nel mezzo del processo che coinvolse i due rami della famiglia degli Abati nel 1484-85, non era ingiustificata. Oltre agli scontri con Giovanni Francesco Abate e con i figli di questo, Antonio e Iacopo dovevano guardarsi anche dalle potenziali aggressioni di ser Federico di Colloredo, cognato di Bernardino Abate. Il Colloredo, infatti, minacciava l'invio di dieci uomini armati nella *terra* di Gemona per dare una lezione ad Antonio e a suo fratello. In quell'occasione la minaccia, tutt'altro che immaginaria, fu evitata grazie ai provvedimenti presi dalla comunità la quale vietò a chiunque, vicino o forestiero, di portare armi in eccedenza.<sup>103</sup>

Ancora, in questo panorama strumento indispensabile nello sviluppo di una strategia di affermazione rimane l'assunzione di pratiche successorie maggiormente patrilineari. Nonostante il quadro analitico non consenta, allo stato attuale, di verificare — anche alla luce di evidenti vuoti archivistici e di lacune, in particolare delle scritture notarili — l'affermazione di pratiche patrilineari, sondaggi puntuali paiono, con le dovute cautele, indicare una tendenza: il parziale ripudio di forme di gestione del patrimonio fondate sulla ripartizione tendenzialmente egualitaria della ricchezza familiare tra tutti i figli e un uso del testamento come strumento per predisporre la vicenda futura.<sup>104</sup>

A completamento del panorama fin qui tratteggiato, un ultimo fattore è costituito dalla valorizzazione di un radicamento politico

<sup>103</sup> ACG, *Deliberazioni*, reg. 109, c. 16r.

<sup>104</sup> Per alcuni indizi relativi ai Colloredo cf. C. BORGHESE, *op. cit.*; F. BIANCO, *op. cit.*, pp. 23, 24; ASU, *Archivio Colloredo*, bb. 5, 6. Per altre indicazioni sulla tendenza degli Spilimbergo, con attenzione particolare ai testamenti e alle memorie, cf. S. ZOZZOLOTTI, *1511 e dintorni: Spilimbergo brucia*, cit., pp. 9-34. Per i Formentini cf. B. FIGLIUOLO, *Nobiltà e aristocrazia cittadina*, cit., pp. 231-37; BCU, *Fondo Pergamene Cividalesi*, ms. 1227.

locale. In tal senso, il rafforzamento di prerogative in periferia non implica infatti necessariamente un 'ripiegamento'. Al contrario, esso può evidenziare la permeabilità dei confini tra ambiti locali di egemonia e spazi 'centrali' di governo e amministrazione, sottolineando come questa permeabilità complichino le strategie di potere. Non si spiega altrimenti la scelta di alcuni gruppi aristocratici di riconvertire il patrimonio politico di un elemento della famiglia all'interno di un quadro locale.

##### 5. *Alcune considerazioni finali.*

In conclusione, tali elementi inducono a tratteggiare i contorni di famiglie e gruppi aristocratici intenti a definire diverse e nuove logiche e spazi di egemonia nel quadro di costruzione di un chiaro carattere di 'alternativa politica'. Certamente, questa progettualità — da inquadrare su un più lungo periodo, compreso tra la seconda metà del Trecento e la fine del Quattrocento e suddivisa in diverse fasi — non sopravviverà ai tumultuosi eventi del 1509 e del 1511. Quegli accadimenti ridimensioneranno la possibilità di queste famiglie e di questi attori di porsi alla guida degli ex territori patriarchini incanalandoli in uno spazio di egemonia diverso.<sup>105</sup> Cionondimeno, in Friuli il lasso di tempo tra la seconda metà del XIV secolo e la fine del XV secolo costituì un momento chiave e un vero e proprio laboratorio politico nel quale le trasformazioni della preminenza e delle modalità di identificazione aristocratica si saldarono con la tendenza alla creazione di nuove forme volte a definire il quadro della competizione politica all'interno di uno spazio di possibilità nuovo, fino ad allora non pensabile e diverso dal passato patriarchino.

<sup>105</sup> A. CONZATO, *Dai castelli alle corti. Castellani friulani tra gli Asburgo e Venezia (1545-1620)*, Verona 2008.



UMBERTO SIGNORI

I CONSOLI VENEZIANI NEL REGNO DI NAPOLI\*  
APPUNTI E RIFLESSIONI SU UN'ISTITUZIONE CONSOLARE  
DURANTE LA PRIMA ETÀ MODERNA

Negli ultimi due decenni la figura del console è stata oggetto di un vivace e stimolante dibattito storiografico. Su questo tema gli studiosi hanno cercato soprattutto di comprendere cosa significasse essere un console in epoca moderna, concentrando l'attenzione delle loro analisi sul contesto mediterraneo. Lo studio dei consolati, oggetto di una crescente attenzione da parte di ricercatori tanto di storia della diplomazia quanto di storia militare, economica e istituzionale, ha contribuito a riflettere su una più precisa definizione dell'istituto stesso e, nel contempo, ha permesso una conoscenza più sfumata dei consoli e delle loro funzioni. Da questi studi è emerso infatti come l'idea che il console fosse detentore di specifici obblighi relativi a un sistematico intervento per la protezione all'estero di determinati diritti e interessi corporativi o individuali fosse una nozione essenzialmente contemporanea e perciò inadeguata alla comprensione dell'istituzione consolare sviluppatasi durante l'epoca moderna.<sup>1</sup>

\* Questo saggio nasce come parte di una più ampia ricerca iniziata presso l'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli su *Migranti e consoli veneziani nelle periferie degli imperi mediterranei. La circolazione di uomini e informazioni tra Regno di Napoli e scali ottomani (XVII-XVIII secolo)*.

<sup>1</sup> Mi limito qui a ricordare alcuni dei contributi più recenti: *La fonction consulaire à l'époque moderne. L'affirmation d'une institution économique et politique (1500-1800)*, par J. ULBERT, G. Le BOUËDEC, Rennes 2006; G. POUMARÈDE, *Consuls, réseaux consulaires et diplomatie à l'époque moderne*, in *Sulla diplomazia in età moderna: politica, economia, religione*, a c. di R. SABBATINI, P. VOLPINI, Milano 2011, p. 193-218; M. AGLIETTI, *L'istituto consolare tra Sette e Ottocento: funzioni istituzionali, profilo giuridico e percorsi professionali nella Toscana granducale*, Pisa 2012; *Los cónsules de extranjeros en la Edad Moderna y a principios de la Edad Contemporánea*, por M. AGLIETTI, M. HERRERO SANCHEZ, F. ZAMORA RODRÍGUEZ, Madrid 2013; *Les consuls en Méditerranée, agents d'information: XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, par S. MARZAGALLI, Paris 2015; *De l'utilité commerciale des consuls. L'institution consulaire et les marchands dans le monde méditerranéen (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Roma 2018; il n° 93 dei «Cah. Méditerranée» (dic. 2016), dedicato al tema *Les études consulaires à l'épreuve de la Méditerranée*,

Un interesse marginale nel panorama storiografico ha suscitato lo sviluppo del consolato veneziano durante i periodi successivi al Cinquecento, probabilmente perché nella percezione comune tale istituzione rimane ancora associata al paradigma del declino degli interessi commerciali della Repubblica di San Marco nel Mediterraneo. I pochi studi esistenti e relativi alla presenza di tale figura istituzionale nel Mezzogiorno italiano durante il predominio spagnolo denunciano infatti uno stato di decadenza e confusione dei consolati, nonché di scarso controllo da parte delle autorità sovrane.<sup>2</sup> La proposta di una simile immagine nasconde tuttavia un chiaro riferimento al modello di un'istituzione consolare caratterizzata soprattutto dall'azione strategica e regolatrice dell'entità statale e da una razionalità schiettamente mercantile. Questi lavori, in altre parole, paragonano implicitamente la rete consolare veneziana d'età moderna all'istituzione di matrice francese — e in particolar modo colbertina — o addirittura al funzionario statale che, incaricato da autorità statali perlopiù europee, esercitò tale ufficio dalla fine del Settecento in poi.<sup>3</sup> Lontano da un simile pregiudizio, non si intende analizzare il consolato veneziano secondo criteri legati a una teorica evoluzione lineare da istituzione municipale a istituzione statale. Una simile prospettiva, infatti, non farebbe altro che riproporre una classificazione dell'istituto consolare secondo requisiti di efficienza tipici della burocrazia contemporanea.

L'approccio adottato per studiare l'evoluzione della figura con-

e il n° 98 (giu. 2018), dedicato a *De l'intérêt d'être consul en Méditerranée, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, entrambi a a. c. di S. MARZAGALLI, J. ULBERT.

<sup>2</sup> Si veda in particolare C. MARCIANI, *Consolati veneti in Abruzzo*, «Studi veneziani», IX (1967), pp. 625-41; M. INFELISE, *Consoli e mercanti veneti a Monopoli e sui litorali pugliesi tra cinque e seicento*, in *Monopoli nell'età del Rinascimento*, a c. di D. COFANO, vol. II, Monopoli 1988, pp. 767-75; *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, vol. III (27 mag. 1597-2 nov. 1604), a c. di A. BARZAZI, Roma 1991; *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, vol. VII (16 nov. 1632-18 mag. 1638), a c. di M. GOTTARDI, Roma 1991; A. BULGARELLI LUKACS, *Bergamo e i suoi mercanti nell'area dell'Adriatico centro meridionale*, in *Storia economica e sociale di Bergamo. Il tempo della Serenissima. Il lungo Cinquecento*, a c. di M. CATTINI, M.A. ROMANI, Bergamo 1998, pp. 237-302.

<sup>3</sup> Si veda anche M.P. PEDANI, *Consoli veneziani nei porti del Mediterraneo in età moderna*, in *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, a c. di R. CANCELILA, vol. I, Palermo 2007, pp. 175-205.

solare si basa invece sul potere e l'iniziativa d'agire che le molteplici parti legate al consolato avevano nella definizione dell'istituzione stessa. In tal senso, l'analisi proposta si concentra sulla trasformazione da istituzione cittadina, in quanto espressione di interessi monopolizzati dai gruppi più privilegiati di Venezia, a istituzione statale, in un contesto in cui la legittimità dell'autorità sovrana si fondava più su una logica della giustizia commutativa (ovvero sulla regolazione delle relazioni tra individui, e in particolare sulle loro azioni) e distributiva (cioè particolarmente sensibile a criteri legati alla gerarchia sociale) che su una razionalità burocratico-amministrativa. Ed è perciò il terreno della procedura di elezione consolare, arena dove ciascuna delle parti coinvolte nel processo di scelta del console negoziava le proprie istanze, a essere al centro di questa ricerca. Prospettiva, questa, che vuole mettere in luce come la scelta procedurale della definizione consolare nella Repubblica di Venezia non fosse mai stata monopolizzata da una volontà statale, neppure alla nascita di questa istituzione in età medievale.

Si è scelto di focalizzare l'attenzione sulla figura del console degli stranieri rappresentativa di alcuni processi che vedevano il sovrapporsi dei livelli di riconoscimento istituzionale in uno spazio straniero alle forme complesse dell'organizzazione sociale locale. Questo lavoro non ha pertanto come obiettivo quello di proporre un'indagine sulla funzione consolare propriamente detta, quanto piuttosto quello di avanzare una riflessione sulle pratiche di classificazione di attori sociali riconosciuti istituzionalmente all'estero e che nelle società d'antico regime erano strettamente legate ai criteri gerarchici caratterizzanti la cittadinanza delle società di antico regime.

La riflessione proposta in questa sede si articola attorno alla presentazione di fonti istituzionali, o comunque fortemente istituzionalizzate come nel caso delle suppliche, che, in parte già studiate dalla storiografia e in parte da essa mai prese in considerazione, sono strettamente relazionate all'elezione consolare. In primo luogo, si fa riferimento alla serie *Lettere Sottoscritte, Mar*, del fondo archivistico dalla *Serenissima Signoria*, in cui sono conservate ducali patenti di raccomandazione delle nuove figure riconosciute a esercitare o a possedere il titolo consolare. In un secondo momento una riconsiderazione delle deliberazioni del *Senato* e delle *memorie mercantili* raccolte dalla magistratura dei *Cinque Savi alla Mercanzia*, documentazione

questa spesso già visionata da precedenti studi, risulta necessaria alla luce della nuova attenzione che si vuole porre allo spazio procedurale. Un'accurata indagine di queste fonti lascia infatti intravedere la capacità d'intervento nella definizione consolare che i diversi protagonisti in gioco avevano. Utilizzando come esempio i diversi attori che presero parte all'elezione dei titolari consolari nel Regno di Napoli tra Cinque e Seicento, contesto particolare in cui la gerarchia specifica su cui si basava il privilegio dei consoli degli stranieri diventò sempre più indifferenziata fino a essere quasi del tutto annullata, si cercherà quindi di riflettere sul processo d'identificazione di una figura istituzionale d'antico regime.

*Il consolato veneziano fra Duecento e Cinquecento.*

La storia dell'istituzione consolare della Serenissima Repubblica è strettamente legata alla città di Venezia. Agenti mediatori degli interessi marittimi del *Comune Veneciarum* e dei suoi mercanti disseminati all'estero furono presenti nelle diverse località del Mediterraneo sin dall'età delle crociate, periodo in cui si crearono i presupposti dell'ascesa delle città marinare italiane, e continuarono a essere diffusi anche quando questo spazio mediterraneo fu caratterizzato dall'emergere di altre potenze dominanti, come l'Impero ottomano e quello asburgico.

Nel Mezzogiorno italiano consolati e viceconsolati veneziani, la cui elezione era stata sanzionata dagli organi sovrani di Venezia, sono attestati sin dai primissimi anni della dominazione angioina, ma una presenza di rappresentanti scelti dalla comunità marciana all'estero nelle coste meridionali dell'Adriatico è probabile almeno dalla prima metà del Duecento.<sup>4</sup> Il prestigioso titolo di console generale in quel-

<sup>4</sup> F. CARABELLESE, *Le relazioni commerciali fra la Puglia e la Repubblica di Venezia dal secolo X al XV: ricerche e documenti*, Trani 1897; N. NICOLINI, *Utilitarismo mercantile, amministrativo, marinaro nelle relazioni veneto-napoletane durante il vicariato di Carlomartello d'Angiò*, «Arch. stor. Prov. napoletane», n.s. XXXIV (1955), pp. 77-100, riedito in Id., *Napoli e Venezia nell'età dei primi Angioini*, a c. di S. PALMIERI, Campobasso 2015, pp. 151-78. Per una distinzione tra console *electus* e console *missus* sottointesa in questo punto si rimanda alla classificazione di J. ULBERT, *Introduction. La fonction consulaire à l'époque moderne: définition, état des connaissances*



lo che divenne il Regno di Napoli era riservato al «consul noster in Apulia» o «consul noster in Trani», mentre i viceconsoli o *consules parvi* veneziani insediatisi nelle differenti località pugliesi erano a esso gerarchicamente soggetti. Sin dal XIV secolo, dopo che tra il 1286 e il 1323 l'aristocrazia veneziana aveva definito i propri criteri di accesso con quel processo riformatore culminato ma non esauritosi con la *serrata* del Maggior Consiglio,<sup>5</sup> i membri che ricoprirono questa massima carica consolare dovettero appartenere al ceto dirigente della Repubblica, ossia al rango patrizio; essi furono perciò essenzialmente espressione dell'*élite* cittadina di Venezia. La motivazione dell'esclusivo accesso del gruppo dirigente a questo titolo era legata al fatto che il console residente a Trani (successivamente trasferitosi a Napoli) non solo era in possesso di importanti prerogative giurisdizionali sui *veneziani* presenti nel Mezzogiorno, ma deteneva ugualmente l'autorità di rappresentare la sovranità marciana di fronte al monarca angioino.<sup>6</sup> Sebbene inizialmente solo il console generale dovette essere scelto tra i membri del patriziato dal Maggior Consiglio,<sup>7</sup> con il progressivo consolidarsi nel corso del Trecento del monopolio sul commercio e sul traffico mercantile da parte di una ristretta cerchia di veneziani riconosciuti come patrizi o *cittadini* anche i restanti viceconsoli divennero espressione degli interessi dell'*élite* mercantile e politica della città di Venezia.<sup>8</sup> La rete consolare veneziana nel Mezzo-

*et perspectives de recherche*, in *La fonction consulaire à l'époque moderne*, cit., pp. 16, 17; una più recente riflessione sul tema è esposta in A. BARTOLOMEI, *Entre l'État, les intérêts marchands et l'intérêt personnel, l'agency des consuls. Introduction*, in *De l'utilité commerciale des consuls*, cit., pp. 391-402.

<sup>5</sup> Si rimanda in particolare a G. RÖSCH, *The Serrata of the Great Council and Venetian Society, 1286-1323*, in *Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297-1797*, ed. by J. MARTIN, D. ROMANO, Baltimore, 2000, pp. 67-88.

<sup>6</sup> N. NICOLINI, *Il consolato generale veneto nel Regno di Napoli (1257-1495)*, «Arch. stor. Prov. napoletane», LII (1927), pp. 59-135, rist. in Id., *Napoli e Venezia*, cit., pp. 7-90.

<sup>7</sup> Il Maggior Consiglio era la più ampia assemblea della Repubblica e includeva tutto il ceto dirigente veneziano.

<sup>8</sup> Sul predominio del corpo patrizio sul commercio marittimo veneziano nel tardo Medioevo, si veda B. DOUMERC, D. STOCKLY, *L'évolution du capitalisme marchand a Venise: le financement des galere da mercato à la fin du XV<sup>e</sup> siècle*, «Annales», 50, 1 (1995), pp. 133-57; C.J. DE LARIVIÈRE, *Naviguer, commercer, gouverner. Économie maritime et pouvoirs à Venise (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Leiden, Boston 2008. Con *cittadini*

giorno medievale, in altre parole, era riservata ai ceti più privilegiati del *Comune Veneciarum*.<sup>9</sup>

Tra fine Quattrocento e fine Cinquecento il gruppo dirigente veneziano subì una profonda trasformazione economica e sociale, così come nel corso del XVI secolo anche il ceto *cittadino* finì per ridefinire la propria identità e le proprie funzioni.<sup>10</sup> Il predominio che questi ceti privilegiati avevano goduto in passato sul commercio marittimo di Venezia andò gradualmente scemando, fenomeno che produsse dei cambiamenti anche nell'istituzione consolare. Un significativo mo-

veneziani si intende qui indicare chi aveva conseguito il riconoscimento di *cittadino de intus et extra*. Questo statuto sociale, ottenibile solo da una stretta cerchia di sudditi della Repubblica e di immigrati che aveva dimostrato ripetutamente nel corso di un lungo periodo di tempo di voler appartenere alla comunità cittadina di Venezia, concedeva la prerogativa di praticare il commercio d'Oltremare e di usufruire di importanti agevolazioni doganali. Espressione di un forte radicamento nel contesto urbano della città lagunare, lo statuto di *cittadino de intus et extra* si distingueva da quello patrizio per la mancanza di diritti politici. Sulle origini medievali del sistema di accesso esclusivo al commercio di Venezia da parte del ceto *cittadino*, si rimanda a R.C. MUELLER, *Immigrazione e cittadinanza nella Venezia medievale*, Roma 2010.

<sup>9</sup> La rete consolare francese, invece, si sviluppò inizialmente sotto la preponderante presenza della comunità marsigliese, cf. G. POUMARÈDE, *Naissance d'une institution royale: les consuls de la nation française en Levant et en Barbarie aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, «Annu.-B. Soc. Hist. France», (2001), pp. 65-128; e più recentemente J. ULBERT, *Marseille, la monarchie et la Marine: les tutelles administratives du réseau consulaire français (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, «R. Hist. diplomatique», CXXXII, 3 (2018), pp. 221-35.

<sup>10</sup> Sulla trasformazione del ceto patrizio all'inizio dell'età moderna si rimanda sommariamente a U. TUCCI, *The Psychology of the Venetian Merchant in the Sixteenth Century*, in *Renaissance Venice*, ed. by J.R. HALE, London 1973, pp. 346-73; G. GULLINO, *I patrizi veneziani e la mercatura negli ultimi tre secoli della Repubblica*, in *Mercanti e vita economica nella Repubblica veneta (secoli XIII-XVIII)*, a c. di G. BORELLI, Verona 1985, pp. 403-51; G. TREBBI, *La società veneziana*, in *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima. Dal Rinascimento al Barocco*, a c. di G. COZZI, P. PRODI, vol. VI, Roma 1994, pp. 129-214. Nel corso del Cinquecento una cerchia ancor più ristretta di *cittadini*, definitesi come «originari», concentrò le proprie risorse sociali ed economiche per monopolizzare le cariche burocratiche più prestigiose dell'amministrazione veneziana. Sullo sforzo intrapreso nel Cinquecento dal gruppo dei *cittadini* veneziani per ridefinire le proprie prerogative e i diversi gradi e *status* che lo caratterizzavano, si veda in particolare M. CASINI, *La cittadinanza originaria a Venezia tra i secoli XV e XVI: una linea interpretativa*, in *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia 1992, pp. 133-50; A. ZANNINI, *Burocrazia e burocrati a Venezia in età moderna: i cittadini originari (sec. XVI-XVIII)*, Venezia 1993; A. BELLAVITIS, *Identité, mariage, mobilité sociale. Citoyennes et citoyens à Venise au XVI<sup>e</sup> siècle*, Roma 2001.

mento normativo in materia consolare è dato dalla deliberazione del Senato<sup>11</sup> del marzo 1586, con il quale fu codificato in modo decisivo il meccanismo che portava alla scelta dei consoli. È opportuno prima però tenere in considerazione i principi stabiliti da una precedente *parte* del Senato risalente all'ottobre del 1443; questa decisione definì innanzitutto la precedenza dei patrizi e dei *cittadini* veneziani residenti in Puglia<sup>12</sup> al riconoscimento consolare o viceconsolare. Solamente qualora non fossero presenti *veneziani* residenti nel posto il console generale o il Consiglio dei XII di Trani, organo collegiale costituito dai principali mercanti di Venezia abitanti nel Regno e dai loro rappresentanti, potevano eleggere un agente non suddito riconosciuto come «amator Venetae nationis». In ogni caso, però, la decisione dei Pregadi enfatizzava anche che nessun console o viceconsole veneziano all'estero potesse essere allo stesso tempo un nobile o «civium» della località dove risiedeva.<sup>13</sup> L'espressa indicazione di queste due categorie sociali mirava a escludere dal titolo consolare e viceconsolare di Venezia principalmente chi nel luogo godeva di una importante condizione di privilegio riconosciuta dal sovrano o dalle istituzioni locali; diversi notabili del territorio, infatti, negli anni precedenti tale deliberazione sembrerebbero aver talvolta esercitato l'incarico di viceconsole.<sup>14</sup> Ciò non escludeva necessariamente l'impiego di stranieri<sup>15</sup> con un forte radicamento locale:<sup>16</sup> l'elezione di un viceconsole in località

<sup>11</sup> Il Senato, o Consiglio dei pregadi, era un'assemblea ristretta del Maggior Consiglio che deteneva importanti prerogative in campo legislativo, diplomatico e di governo.

<sup>12</sup> Con Puglia si deve intendere in questo caso l'intero Regno di Napoli, cf. N. NICOLINI, *Il consolato*, cit., cap. II.

<sup>13</sup> ARCHIVIO DI STATO DI VENEZIA (d'ora in poi ASVe), *Senato, Deliberazioni*, Mar, reg. I, c. 194v, 8 ott. 1443; una copia della deliberazione si trova anche in ASVe, *Maggior Consiglio, Libro Verde*, reg. I, cc. 57v-58r. Per quanto riguarda il Consiglio dei XII, si rimanda ancora una volta a N. NICOLINI, *Il consolato*, cit., pp. 48-51.

<sup>14</sup> C. MARCIANI, *op. cit.*, p. 632.

<sup>15</sup> Utilizzo il termine «straniero» per indicare i soggetti non originari dei Domini della Serenissima.

<sup>16</sup> Nel Cinquecento sembrerebbe che a Napoli il possesso del titolo di cittadinanza fosse sì un elemento di discriminazione degli individui, ma che una sua mancanza non pregiudicasse i residenti dall'accedere a importanti risorse locali. Vi era infatti una debole frontiera che sul piano sostanziale differenziava i cittadini dai residenti, cf. P. VENTURA, *Le ambiguità di un privilegio: la cittadinanza napoletana tra Cinque e Seicento*, «Quad. stor.», XXX, 89 (1995), pp. 385-416.

dove non vi erano mercanti veneziani residenti era solitamente legata alla necessità di intermediazione che i patroni delle navi marciane avevano per poter trafficare una merce pubblicamente controllata e regolamentata come il grano.<sup>17</sup> La quattrocentesca *parte* dei Pregadi tuttavia non prevedeva alcuna procedura nella scelta degli agenti consolari, lasciando perciò ampio spazio discrezionale nella scelta ai consoli generali e ai membri del Consiglio dei XII. L'elezione effettuata negli anni Quaranta del Quattrocento del mercante di frumento e neofita Lisolo Capuano come viceconsole di Manfredonia, definito dalle testimonianze dei diversi patrizi e mercanti veneziani coinvolti nella decisione come persona di «considerata fide et optimos portamentis», ne è una chiara dimostrazione.<sup>18</sup>

La nuova deliberazione del 1586<sup>19</sup> prevede invece che, nelle operazioni di reclutamento consolare e viceconsolare, si intendessero come possibili candidati all'incarico quegli individui «fedeli, et di ho-

<sup>17</sup> Sull'importanza pubblica del commercio del grano nella prima età moderna si rimanda sinteticamente a M. AYMARD, *Venise, Raguse et le commerce du blé pendant la seconde moitié du XVI siècle*, Paris 1966. Similmente al caso veneziano, durante il Settecento anche i paesi scandinavi, e in particolare la comunità svedese di Stoccolma, nelle località mediterranee dove non vi erano dei connazionali residenti svilupparono una rete consolare basata su individui stranieri radicati localmente: cf. L. MÜLLER, *Consuls, Corsairs and Commerce. The Swedish Consular Service and Long-Distance Shipping, 1720-1815*, Uppsala 2004, pp. 79-82.

<sup>18</sup> ASVe, *Senato, Deliberazioni, Mar*, reg. 3, c. 110v, 26 apr. 1449, cit. in F. FAUGERON, *Nourrir la ville: ravitaillement, marchés et métiers de l'alimentation à Venise dans les derniers siècles du Moyen Âge*, Roma 2014, p. 286. Sulla famiglia Capuano a Manfredonia si rimanda in particolare a P. OGNISSANTI, *Gli ebrei a Manfredonia*, «La Capitanata», 17-19 (1980-82), pp. 81-94; C. COLAFEMMINA, *Cristiani novelli a Manfredonia nel secolo XV*, in *Atti dell'11° convegno nazionale sulla preistoria-protostoria e storia della Daunia (San Severo, 2-3 dic. 1988)*, a c. di A. GRAVINA, San Severo 1990, pp. 269-78.

<sup>19</sup> ASVe, *Senato, Deliberazioni, Terra*, reg. 56, c. 172v, 7 mar. 1586. Una copia di questa deliberazione è possibile trovarla in ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, nel primo fascicolo di ogni *memoria mercantile* del fondo relativa ai consolati veneziani all'estero (bb. 26-38). Questo decreto è citato anche in M. FERRO, *Dizionario del diritto comune e veneto*, vol. I, Venezia 1845<sup>2</sup>, pp. 493, 494; G. BERCHEZ, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Torino 1865; M. INFELISE, *op. cit.*, pp. 772, 773; U. TUCCI, *Le colonie mercantili italiane e il commercio internazionale nel Medioevo*, «Ateneo veneto», XXXI (1993), p. 20; A. TRAMPUS, *La formazione del diritto consolare moderno a Venezia e nelle Province Unite tra Seicento e Settecento*, «R. Stor. Diritto it.», LXVII (1994), pp. 287, 302; M.P. PEDANI, *op. cit.*, pp. 177, 178, 180.

nesta conditione» che volessero esercitarlo. Nella legge si riprese il principio secondo il quale, nel caso in cui ci fossero più aspiranti con le qualità sopra menzionate, i «cittadini, o almeno sudditi» dovessero essere sempre preferiti agli altri candidati. La possibilità di ricoprire la carica non spettò quindi più in via preferenziale al patriziato, che anzi nel testo della norma non venne mai menzionato, ma si ribadì il primato dell'ideale gerarchico nell'accesso al titolo consolare. È rilevante inoltre notare che, al fine del «buon servizio delle cose pubbliche», il linguaggio della fedeltà e dello statuto sociale si radicò alla base dell'istituzione consolare veneziana d'età moderna.

Per comprendere al meglio l'importanza nel contesto del Regno di Napoli della nuova decisione senatoriale è utile considerare che la legge del 1586 non solo era stata preceduta da pochi anni dalla cosiddetta «correzione» del Consiglio dei X<sup>20</sup> che riattribuiva al Consiglio dei pregadi ampie prerogative in politica estera, marittima e quindi anche in materia consolare;<sup>21</sup> ma ugualmente che sin dal 1565 si era istituito un residente che, al posto del console generale di Trani, rappresentava la Serenissima a Napoli e a cui tutti i consolati erano soggetti. Questo processo di sostituzione del console nelle sue prerogative diplomatiche con un'altra figura istituzionale, iniziato già a fine Quattrocento con l'invio di *oratores* e culminato appunto con l'istituzione di un residente, si accompagnò con l'esaurirsi del binomio console generale-console patrizio. Seppur detentore di autorità diplo-

<sup>20</sup> Il Consiglio dei X era un ristretto collegio della Repubblica il cui accesso era riservato al gruppo più esclusivo del patriziato veneziano e che nel corso del Cinquecento aveva progressivamente avocato a sé le più importanti decisioni nel capo della politica estera, delle questioni militari e marittime, del governo e delle finanze, ai danni principalmente del Senato. Dopo la «correzione» del 1582-83 il Consiglio dei pregadi tornò a esercitare un ruolo basilare nel governo della Repubblica.

<sup>21</sup> Nel corso del Cinquecento il Consiglio dei X era progressivamente diventato il punto di riferimento non solo della corrispondenza degli ambasciatori e residenti veneziani all'estero, ma anche di alcuni consoli; per il contesto qui indagato, si vedano ad esempio le lettere conservate in ASVe, *Capi del Consiglio di Dieci, Lettere di ambasciatori e di rappresentanti presso le varie corti*, b. 18; *ibid.*, *Dispacci dei rettori e dei pubblici rappresentanti*, b. 255. Dagli anni Ottanta del secolo il Senato tornò a essere il principale interlocutore, seppure non l'unico, della corrispondenza diplomatica, i cui rappresentanti all'estero furono appunto ora eletti dai Pregadi; anche i decreti e le deliberazioni in materia consolare divennero una sua esclusiva prerogativa e il Maggior Consiglio non intervenne più sul tema.

matica, però, il nuovo rappresentante della Repubblica presso la capitale del Regno napoletano veniva reclutato, questa volta dal Senato, tra il corpo dei segretari e non tra quello del ceto dirigente. Tale scelta era motivata dal fatto che la corte di Napoli era divenuta espressione di un governo vicereale alle dipendenze del sovrano spagnolo.<sup>22</sup> Con questa trasformazione il consolato veneziano non veniva più annoverato tra le *magistrature* della Serenissima, organi preposti al governo dello Stato e perciò riservate al patriziato; il console veniva infatti ora riconosciuto come «pubblico ministro», ufficio dipendente dai magistrati patrizi e addetto all'esercizio delle pratiche amministrative.<sup>23</sup> Oltre a una diversa connotazione sociale e a un diverso rapporto con le autorità sovrane regnicole e della Repubblica, il consolato veneziano d'epoca moderna si differenziava dall'istituzione medievale anche per la durata; la carica di *magistrato* all'estero era in genere di due

<sup>22</sup> F. NICOLINI, *Frammenti veneto-napoletani*, Napoli 1926, riedito in Id., *Scritti di archivistica e di ricerca storica*, Roma 1971, pp. 7-38. Sui segretari residenti nella corte vicereale sin dalla seconda metà del Cinquecento si vedano anche *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, vol. III, cit. Per quanto riguarda il ruolo dei segretari nella diplomazia della Repubblica, la cui appartenenza cetuale era espressione del gruppo dei *cittadini originari*, si rimanda in particolare ad A. ZANNINI, *Economic and Social Aspects of the Crisis of Venetian Diplomacy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in *Politics and Diplomacy in Early Modern Italy. The Structure of Diplomatic Practice, 1450-1800*, ed. by D. FRIGO, Cambridge 2000, pp. 109-46. Sulle peculiarità della condizione di capitale di Napoli all'epoca del vicereame spagnolo sono presenti importanti riflessioni in G. GALASSO, *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno spagnolo (1494-1622)*, Torino, 2005, pp. 647-77. È necessario inoltre tenere in considerazione che, seppur declassata a città vicereale, con l'inizio del dominio spagnolo Napoli aveva rafforzato la propria condizione privilegiata di capitale e aveva consolidato la propria giurisdizione su tutto il Regno: su questo punto si rimanda sinteticamente a G. MUTO, *Le tante città di una capitale: Napoli nella prima età moderna*, «Stor. urbana», XXXI (2009), pp. 19-54.

<sup>23</sup> Su questa distinzione si rimanda ad A. ZANNINI, *Burocrazia*, cit., pp. 15, 16. La classificazione di *ministro pubblico* a una simile categoria amministrativa era una peculiarità veneziana e non ha nulla a che vedere con il dibattito che tra Sette e Ottocento cercò di elaborare una definizione sulla natura del ministro pubblico in seno al diritto internazionale e quindi sull'appartenenza dei consoli a tale classe giuridica; su quest'ultimo tema, si rimanda in particolare a G. POUMARÈDE, *Le consul dans les dictionnaires et le droit des gens: émergence et affirmation d'une institution nouvelle (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, in *La fonction consulaire*, cit., pp. 23-36; A. TRAMPUS, *Le diplomate vénitien entre les XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles: statut, rôles et fonctions*, «Ét. Lettres», III (2010), § *Qui est le diplomate au XVIII<sup>e</sup> siècle?*; M. AGLIETTI, *op. cit.*, pp. 19-22.

anni (che furono estesi a tre in alcuni casi durante il Cinquecento), mentre il riconoscimento di *ministro* non ebbe alcuna regolamentazione sistematica in materia fino alla fine del XVII secolo.<sup>24</sup>

Anche la procedura per la selezione consolare sanzionata con la nuova normativa si discostava dalla prassi medievale. Tale procedura richiedeva che, al momento della presentazione di uno o più candidati, si raccogliessero tutte quelle informazioni e prove che potessero attestare le qualità distintive (non necessariamente individuali) degli aspiranti al titolo. Si era stabilito quindi che le testimonianze relative ai candidati fossero soggette al giuramento e alla sottoscrizione diretta dei «nostri rappresentanti, capi da mare, segretarij residenti», e che alla magistratura dei Cinque savi alla mercanzia<sup>25</sup> spettasse il vaglio di queste attestazioni; proprio a questi magistrati addetti alla mercatura il Senato richiedeva perciò di formulare una relazione scritta (chiamata *risposta* perché solitamente elaborata in seguito alla sollecitazione dei Pregadi o del Collegio) in cui si valutavano i candidati sulla base della classificazione gerarchica tipica del linguaggio di cittadinanza d'antico regime. La documentazione raccolta come certificazione e relativa ai candidati era quindi solitamente prodotta nonché confermata dalle stesse magistrature che, come i rappresentanti diplomatici e i capi militari marittimi della Repubblica, determinavano la scelta

<sup>24</sup> Per quanto riguarda i viceconsoli o *consules parvi* veneziani dell'epoca medievale mancano degli studi specifici, e ciò è principalmente dovuto alla scarsa e dispersa documentazione disponibile; è tuttavia verosimile ipotizzare che simili agenti non godessero del titolo di magistrati e che non detenessero autorità diplomatica, ma che comunque il loro incarico fosse soggetto a dei limiti temporali paragonabili a quelli dei consoli generali. Nel panorama consolare della Repubblica nella prima età moderna è tuttavia necessario notare che vi furono due eccezioni; i consolati nell'Egitto e nella Siria dell'Impero ottomano, infatti, rimasero appannaggio dei magistrati patrizi fino agli anni Settanta del Seicento, periodo in cui le due rappresentanze furono istituzionalmente chiuse: cf. G. BERCHET, *Relazioni dei consoli veneti nella Siria*, Torino 1866; M.P. PEDANI, *op. cit.*, p. 180.

<sup>25</sup> La magistratura dei Cinque savi alla mercanzia, nata come collegio provvisorio nel 1507 e divenuta permanente dieci anni dopo, era stata istituita per risolvere la crisi che stava vivendo il porto di Venezia attraverso una conduzione più centralizzata di tutte le materie relative al commercio. Per una descrizione delle crescenti prerogative assunte dai Cinque savi alla mercanzia in epoca moderna, che vennero a comprendere anche settori come la navigazione e le attività produttive, si veda M. BORGHERINI SCARABELLIN, *Il magistrato dei Cinque savi alla mercanzia dalla istituzione alla caduta della Repubblica: studio storico su documenti d'archivio*, Venezia 1925.



consolare; marginale sembrerebbe perciò essere stato lo spazio che veniva previsto a questo scopo sia per gli esponenti del mondo mercantile realtino sia per i membri della comunità veneziana residenti all'estero. È necessario inoltre notare che, come già dimostrato altrove,<sup>26</sup> con questa procedura agli aspiranti consoli era riconosciuto un ampio margine di azione nel conseguire e nel presentare le informazioni a loro vantaggio o, in altri termini, nel produrre la legittimità della loro stessa candidatura. La *parte* del 1586 tuttavia non chiariva esplicitamente a chi spettasse la decisione finale; se infatti i Savi alla mercanzia erano tenuti a esaminare la validità delle ragioni rivendicate dalle parti al fine di conseguire il consolato, non era però raro che a desiderare il titolo fossero candidati rivali con simili qualità. Indicando genericamente la «signoria nostra» come autorità competente per la decisione, la deliberazione dei Pregadi prevedeva una certa flessibilità nel definire l'organo sovrano che, come nel caso del Collegio<sup>27</sup> o del Senato stesso, potesse infine sancire la scelta consolare. Flessibilità tipica dell'amministrazione istituzionale veneziana d'antico regime che lasciava quindi ampi margini di negoziazione a tutti gli attori politici e sociali coinvolti nella determinazione del console, e che aveva inoltre come effetto quello di impedire alle parti in gioco di poter concretamente monopolizzare il processo decisionale.

Dall'analisi delle lettere patenti emesse dalla Serenissima Signoria<sup>28</sup> in favore dei consoli e indirizzate alle autorità statali regnicole e locali del luogo di residenza consolare, nonché rivolta ai sudditi della Repubblica lì stabiliti o di passaggio, emerge tuttavia che la pratica inerente alla scelta consolare avesse subito un cambiamento sin dalla

<sup>26</sup> U. SIGNORI, *Supplier pour le consulat. Entre défense des intérêts personnels et service fidèle des consuls vénitiens dans le Levant ottoman (1670-1703)*, trad. fr. par P. GUÉNA, «Cah. Méditerranée», 98 (2018), pp. 29-44.

<sup>27</sup> Il Collegio, o Pien Collegio, era un organo giudiziario di Venezia che deteneva estese competenze di governo. Composto dalla Serenissima Signoria e dai Savi dell'una e dell'altra mano, a questo organo erano soprattutto rimesse le suppliche dei sudditi. Questo organo, assieme al Consiglio dei X e alla Serenissima Signoria, costituì il nucleo centrale del potere dell'oligarchia veneziana durante l'età moderna.

<sup>28</sup> La Serenissima Signoria era l'organo sovrano della Repubblica per eccellenza. Essa era composta dal Doge, i sei consiglieri ducali (rappresentanti i sei diversi sestieri di Venezia) e i tre capi della Quarantia criminale. La Signoria, strettamente legata anche al Collegio e al Consiglio dei X, rappresentava perciò la massima espressione istituzionale della Repubblica.



prima metà del Cinquecento. Nel 1539, ad esempio, il capitano generale da Mar<sup>29</sup> Vincenzo Cappello nominò il «fidelissimo» Caterino Lucoevich «cive» di Lesina<sup>30</sup> come «console»<sup>31</sup> di Barletta al posto del defunto Geronimo Feritich, ugualmente originario di Lesina. La scelta del comandante veneziano ricaduta su questo soggetto fu motivata dalla «fede et meriti» che questi aveva dimostrato in favore della Repubblica; un decennio prima Lucoevich era andato a rifornire di grano l'armata di San Marco ancorata a Molfetta e, a causa del suo sostegno a una Venezia in conflitto con il monarca spagnolo, al futuro console non solo era stata confiscata la nave con il suo carico, ma ugualmente gli era stata privata la libertà. Stando a una supplica presentata successivamente dal figlio primogenito di Caterino, inoltre, il riscatto da una simile condizione di cattività aveva causato la rovina economica della sua casata. Informato di simili meriti, il Collegio votò la nomina confermando di conseguenza l'elezione di Lucoevich al titolo. Con un'altra lettera patente sottoscritta dalla Serenissima Signoria nel 1554 si riconobbe nuovamente l'elezione, da parte del Collegio, del «prudente» Lucoevich a console del luogo.<sup>32</sup> L'anno successivo, nel 1555, alla morte di Caterino il già menzionato figlio primogenito Bartolomeo supplicò la Signoria al fine di ottenere la concessione del consolato di Barletta con la speranza che «mediante questa poccha utilità possi proveder, et sustentar questa povera famiglia»; informati sulle virtuose azioni compiute dal padre e sulla mancata reperibilità di «venetus nobilis, aut civis nostre» nella città barlettana, i savi della Signoria inviarono una nuova patente in favore del suddito nonché nuovo viceconsole Bartolomeo Lucoevich.<sup>33</sup> Nel 1566, infine, il fratello di quest'ultimo ormai defunto, Vicenzo,

<sup>29</sup> Titolo affidato generalmente in tempo di guerra al comandante in capo dell'armata marittima veneziana; carica molto prestigiosa, veniva solitamente rivestita da patrizi di più alto rango.

<sup>30</sup> Definito come «cive pharensis», Caterino Lucoevich era originario dell'isola dalmata di Lesina, possedimento della Serenissima Repubblica, e non dell'omonima località pugliese. Tale soggetto era perciò un suddito veneziano.

<sup>31</sup> Console è qui probabilmente da intendersi come console minore o viceconsole.

<sup>32</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, b. 169, *Patentes* 22 lug. 1554 e all. del 4 giu. 1539.

<sup>33</sup> *Ibid.*, *Patentes* 17 set. 1555 e all.

presentò istanza a Venezia con la speranza di subentrare nella carica consolare di Barletta. I Cinque savi alla mercanzia, chiamati in causa dai consiglieri ducali che avevano ricevuto la supplica, riportarono quindi ancora una volta le informazioni relative ai meriti del padre Caterino; tenendo in considerazione anche le attestazioni positive fornite dal patrizio nonché console di Trani Ottaviano Malipiero e relative alla persona di Vincenzo, e documentando la mancanza di *cittadini* veneziani che volessero concorrere per il posto, i Savi risposero che il supplicante «suddito» Vincenzo Lucoevich fosse degno all'ammissione dell'incarico.<sup>34</sup> Dalla lettura di tale documentazione emerge quindi che, ancor prima della deliberazione del 1586, tra gli elementi utili a qualificare l'esaminando ci fossero anche le benemerienze acquisite dal candidato, o dalla sua casata, nel servizio della Repubblica.

Il caso appena presentato non sembra essere stato unico nel quadro delle designazioni consolari veneziane del Cinquecento; l'esperienza della famiglia Basalù ne è un'ulteriore testimonianza. Gasparo Basalù fu console della Repubblica a Napoli nella prima metà del secolo e intrattenne una corrispondenza scritta relativa ai rifornimenti di frumento con i capi del Consiglio dei X e con il console veneziano a Otranto tra il 1536 e il 1547.<sup>35</sup> Gasparo non era certamente un patrizio veneziano, ma sembrerebbe essere stato membro di una famiglia originaria di Creta che, trasferitasi a Venezia, sin dal 1519 aveva conseguito il riconoscimento del privilegio di cittadinanza.<sup>36</sup> Tuttavia, allo stato attuale della ricerca non si hanno ulteriori informazioni su come concretamente fosse avvenuta la sua designazione. Da una supplica di Gasparo stesso presente nell'archivio della Serenissima Signoria emerge però che, grazie al servizio che «per tanti anni continui in Napoli con ogni fedeltà, et divotione» svolse in favore della Repubblica, nel 1562 il «fidelissimo cittadino» di Venezia aveva ottenuto per concessione il consolato di Otranto, rimasto vacante per la morte

<sup>34</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Barletta», II lug. 1566.

<sup>35</sup> ASVe, *Capi del Consiglio di Dieci, Lettere di ambasciatori e di rappresentanti presso le varie corti*, b. 18, docc. 25, 28, 29; *ibid.*, *Dispacci dei rettori e dei pubblici rappresentanti*, b. 255, docc. 117-55.

<sup>36</sup> ASVe, *Miscellanea codici, Storia veneta (Cittadinanze Toderini, vol. V S-Z)*, b. 8, c. 2255.

del «magnifico messer» Francesco Nani.<sup>37</sup> Con questa supplica, datata 1566, Gasparo ricordò i suoi lunghi anni di fedele pratica e richiese di «transferire detto consolato nella persona di Anibale Basalù», suo figlio. Supplicando questo trasferimento a causa della sua «età ormai decrepita», Gasparo assicurava che il figlio avrebbe servito la Repubblica con devozione e informava anche che, data la sua «continua indispositione», Annibale, o un'altra persona nel caso il figlio non si fosse subito trasferito, lo avrebbe immediatamente sostituito. La Signoria sollecitò quindi i Cinque savi alla mercanzia di informarsi sulle qualità di Annibale Basalù e di elaborare una risposta, la quale non si fece attendere: nel marzo 1567 la magistratura mercantile giudicò semplicemente la figura di Annibale come «persona atta, et sofficien- te al detto cargo, et (...) degno della gratia». Nel maggio dello stesso anno la lettera patente della Signoria raccomandò alle autorità regnicole e a quelle locali nonché ai sudditi veneziani di riconoscere il «fedel» Annibale Basalù come console di Otranto; nel far ciò la lettera non solo riportava la positiva valutazione sulle qualità del nuovo titolare del consolato, ma ugualmente ricordava i meriti del padre.<sup>38</sup> Un paio di anni dopo, in seguito alla morte del genitore, in quanto erede Annibale supplicò e conseguì la possibilità di assentarsi per un anno da Otranto per la gestione di alcuni affari a Venezia inerenti alla dipartita del padre; la lettera patente della Signoria del maggio 1569 raccomandò il riconoscimento del titolo di viceconsole a Giovanni Paolo Robertino di Otranto, sostituto scelto in prima persona dal console stesso e approvato senza ulteriori indugi da parte delle

<sup>37</sup> «Magnifico messer Francesco Nani» compare nella supplica di Gasparo Basalù. Nel Cinquecento questo appellativo era solitamente attribuito ai patrizi, ma nella lettera patente emessa dalla Serenissima Signoria il nome di Francesco Nani risulta preceduto da un semplice «fedel», titolo invece solitamente riservato per i ceti subalterni. L'appellativo di «fidelissimo», invece, nel Cinquecento era spesso affibbiato ai *cittadini originari*. Il 24 maggio 1562 come data del riconoscimento consolare a Otranto di Gasparo Basalù è documentato in ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Prima Serie*, b. 725, «Memoria di patenti regie e privileggi, che si conservano da questa famiglia Basalù», all. alla lettera del 22 feb. 1798; doc. cit. anche in M. INFELISE, *op. cit.*, p. 771.

<sup>38</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, b. 168, *Patentes* 24 mag. 1567 e all. del 13 mar. 1567, 21 feb. 1566 *more veneto*. Copia della risposta dei Savi alla Mercanzia è registrata anche in ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Otranto, Lecce, Brindisi», parte prima, 13 mar. 1567.

magistrature veneziane.<sup>39</sup> Dagli anni Cinquanta e fino alla fine degli anni Sessanta, infine, tra la corrispondenza dei capi del Consiglio dei X risultano anche i nominativi di altri tre Basalù, Giovan Francesco, Alvise e Carlo, i quali, quasi certamente parenti di Gasparo, figurano come consoli (o viceconsoli) nella capitale partenopea.<sup>40</sup> Si potrebbe perciò ipotizzare che fin dalla metà del Cinquecento le congiunture che dovette affrontare la Serenissima nel Mezzogiorno d'Italia permisero a figure che avevano dimostrato la loro fedeltà a Venezia di inserirsi stabilmente nell'istituzione consolare.

Ulteriore attestazione di questa pervasività nel consolato da parte di alcune famiglie devote alla Serenissima, ma radicatesi localmente, è dato dal caso, seppur eccezionale per la sua precocità, della già nominata casata sipontina dei Capuano. Da una supplica presentata tra il 1562 e il 1563 agli organi sovrani di Venezia dal console veneziano di Manfredonia Geronimo Capuano affinché, dopo la sua morte, il titolo consolare potesse essere tramandato al figlio Belisario, veniamo a sapere che tale carica, conseguita dall'antenato Lisolo nel 1444, era stata 'ereditata' ininterrottamente di padre in figlio per più di un secolo mediante la concessione graziosa da parte della Repubblica stessa. È degno di nota inoltre osservare come con la sua istanza Geronimo ricordasse che al momento della sua elezione, avvenuta nel luglio 1541, ci fossero stati altri competitori aspiranti all'incarico, ma che lui fosse stato preferito e avesse conseguito la grazia «per li meriti et servicij di miei antecessori». Oltre alle diverse lettere patenti certificanti le benemeritenze degli avi nonché predecessori di Geronimo, per giudicare la legittimità della domanda di trasferimento del titolo al figlio primogenito gli organi centrali di Venezia chiesero informazioni sui meriti del supplicante stesso ad alcuni fra i comandanti e provveditori con giurisdizione nello Stato da Mar veneziano. Essi testimoniarono quindi non solo le qualità di onorevolezza del richiedente, ma valorizzarono in particolare alcune pratiche esercitate dal console negli anni in cui erano entrati in contatto con lui e relativi in particolare

<sup>39</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, b. 168, *Patentes* 14 mag. 1569 e all..

<sup>40</sup> ASVe, *Capi del Consiglio di Dieci, Lettere di ambasciatori e di rappresentanti presso le varie corti*, b. 18, docc. 31-36; *ibid.*, *Dispacci dei rettori e dei pubblici rappresentanti*, b. 255, doc. 155 bis.

al rifornimento alimentare e al servizio di informazione sui corsari in favore delle comunità e delle armate veneziane. Considerate queste caratteristiche distintive del supplicante, con una lettera patente datata aprile 1563 la Signoria raccomandò che alla morte del genitore Belisario Capuano fosse legittimamente riconosciuto come console marciano di Manfredonia.<sup>41</sup>

In nessuno dei tre casi descritti risulta che la comunità mercantile veneziana, fosse essa residente a Venezia o stabilitasi nel Regno di Napoli, fosse stata chiamata in causa per determinare la scelta consolare. La possibilità dei vari esponenti di queste famiglie di poter tramandare il consolato veneziano ai loro discendenti dimostra invece l'ampio spazio di negoziazione che detenevano questi attori nel definire l'elezione del console nonché la legittimità che le autorità marciane e il ceto dirigente di Venezia riconoscevano a tali sforzi di autopromozione di alcuni interessi dinastici mediante l'istituzione consolare.

In ogni caso, fino a metà XVI secolo l'appartenenza a uno dei ceti più privilegiati di Venezia da parte dei consoli sembra ancora avere una sua importanza. In una risposta del luglio 1553, ad esempio, i Cinque savi alla mercanzia valutarono la supplica in cui il *nobil homo* Bartolomeo Spatafora aveva richiesto la concessione del consolato di Reggio Calabria in favore del figlio Pietro Paolo come legittima, in quanto le leggi della Repubblica prevedevano che i consolati fossero «dati a suoi nobili, et veri cittadini».<sup>42</sup> Una ducale patente emessa nel 1534, invece, raccomandò alle autorità abruzzesi il nuovo console di Chieti Marino Manolesso, il quale, sostituto del defunto fratello Giovanni Maria, era a sua volta appartenente al corpo patrizio. Il titolo consolare di Marino fu inoltre confermato anche da un'altra ducale del 1555.<sup>43</sup> Da un'altra lettera sottoscritta dalla Serenissima Signoria

<sup>41</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, b. 172, *Patentes* 5 apr. 1563 e all.

<sup>42</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 38, fasc. «Reggio di Calabria o Cotrone», 3 lug. 1553. Come già annotato da Pedani, inoltre, la famiglia Spatafora detenne il possesso del consolato veneziano di Messina per diverse generazioni: cf. M.P. PEDANI, *op. cit.*, p. 179; e le diverse *Lettere Sottoscritte* conservate nell'archivio della *Serenissima Signoria*.

<sup>43</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 36, fasc. «Abruzzo ossia Chieti», parte prima, 28 ago. 1555; la registrazione originaria si trova in ASVe, *Sere-*

veniamo a sapere che sin dal 1540 a Lecce il console veneziano fu il «prudente, et fidelissimo cittadin nostro» Giovanni Maria Moro, il quale venne però presto sostituito nel suo incarico dal «fidelissimo et benemerito cittadin nostro» Sebastiano Ottobon.<sup>44</sup>

*La scelta consolare nell'età moderna: un processo conteso.*

Il progressivo esaurimento della funzione diplomatica del console generale durante il dominio spagnolo nel Regno, oltre ad accompagnarsi alla graduale fine del connubio console — patrizio determinò la definizione di nuove gerarchie all'interno della rete consolare. Due ducali patenti datate rispettivamente ottobre 1534 e agosto 1555 ci informano che la Serenissima Signoria riconosceva l'autorità di un console generale su tutta la provincia abruzzese del Regno.<sup>45</sup> Un'altra ducale del 1553 rivela invece che sin dal 1540 il console veneziano di Lecce ebbe la facoltà di sostituire i viceconsoli presenti in Terra d'Otranto, ovvero gli agenti di Ostuni, Otranto, Brindisi, Gallipoli e Taranto.<sup>46</sup> Come già accennato, da tale giurisdizione si emancipò presto il consolato di Otranto, che divenne autonomo con la concessione del titolo a Gasparo Basalù nel 1562; autonomi rimasero per il momento anche i 'graziati' Lucoevich a Barletta e Capuano a Manfredonia. Altri consoli che nel Regno di Napoli mantennero una loro indipendenza furono quelli di Trani, di Napoli e di Bari. È interessante quindi notare che questi consolati, autonomi tra loro e che solo dall'istituzione della figura del residente presso la corte vicereale furono subordinati

*nissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar, b. 169, Patentes 28 ago. 1555; ibid., b. 170, Patentes 17 ott. 1534 all. alla Patentes del 23 mag. 1556.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, b. 172, ducale del 26 feb. 1553 e all. alla *Patentes* del 17 lug. 1561.

<sup>45</sup> *Ibid.*, b. 170, *Patentes* 17 ott. 1534, all. alla *Patentes* del 23 mag. 1556; *ibid.*, b. 169, *Patentes* 28 ago. 1555, di cui una copia è registrata anche in ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 36, fasc. «Abruzzo ossia Chieti», parte prima, 28 ago. 1555, documento citato anche in C. MARCIANI, *Consolati veneti in Abruzzo*, «Studi veneziani», IX (1967), p. 634.

<sup>46</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar, b. 172, 26 feb. 1553* in all. alla *Patentes* del 17 lug. 1561; la giurisdizione del console veneziano di Lecce su questi luoghi, già sede di viceconsolati per il periodo tardo medioevale, è attestata a questa data anche in *ibid.*, b. 169, «Copia de utilità spettante alli consoli de Leze, Puglia, Abruzzo, e Callabria», all. della lettera del 18 nov. 1554.

gerarchicamente a un rappresentante veneziano all'estero, fin dalla prima metà del Cinquecento furono concessi come «grazia», ovvero riconosciuti dall'autorità sovrana della Repubblica dopo la presentazione di una supplica da parte dell'aspirante al titolo. Capacità di azione di questi attori che si manifestava perciò anche per mezzo della formulazione di un'istanza rivolta agli organi sovrani della Repubblica o ai suoi rappresentanti, come appunto ai capi militari della flotta armata o ai segretari residenti, ma che a differenza del contesto ottomano non portò all'istituzione di nuovi consolati.<sup>47</sup> La già specifica «densità consolare»<sup>48</sup> marciana nel Regno, e in particolare sulle coste dell'Adriatico meridionale per via dei forti interessi concorrenziali che i mercati locali di olio e grano generavano, sembrerebbe infatti aver notevolmente limitato eventuali tentativi della Serenissima di creare nuovi consolati.

Ancor più ricco il quadro risulta quando si constata che simili concessioni graziose erano inizialmente richieste e riconosciute prevalentemente da famiglie patrizie che, una volta conseguito il titolo consolare, supplicavano di essere sostituiti. Un esempio è dato dal patrizio Ottaviano Malipiero figlio di Vincenzo, che conseguì il possesso della carica di console di Trani nel settembre 1549; due anni dopo la sua elezione, senza essersi mai trasferito nella località pugliese, Ottaviano richiese e ottenne una lettera patente dalla Serenissima Signoria in favore del suo sostituto Geronimo Assago, di cui però al momento non abbiamo ulteriori informazioni se non che fosse stato considerato dal Collegio come persona «sufficiente» a ricoprire l'incarico.<sup>49</sup> Pochi anni dopo, nel settembre 1559, un altro esponente della casata Malipiero, a sua volta titolare del consolato, riuscì a conseguire

<sup>47</sup> Si rimanda nello specifico a U. SIGNORI, *op. cit.* Più in generale, si veda anche J. ULBERT, *Les services consulaires prussiens au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *La fonction consulaire*, cit., pp. 317-32; M. GRENET, *Pétitions marchandes autour de la fonction consulaire: la diaspora grecque et la naissance de la diplomatie néobellénique*, in *De l'utilité commerciale*, cit., pp. 471-90.

<sup>48</sup> Prendo in prestito il termine di «densità consolare» da S. MARZAGALLI, *Études consulaires, études méditerranéennes. Éclairages croisés pour la compréhension du monde méditerranéen et de l'institution consulaire à l'époque moderne*, «Cah. Méditerranée», 93 (dic. 2016), pp. 11-23.

<sup>49</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, b. 166, 26 gen. 1551 *more veneto*.

il riconoscimento del bergamasco Sebastiano di Damiani, «della cui fede, bontà, e valore n'è stata fatta da persone fide digne larga attestazione», come suo vice a Trani.<sup>50</sup> Una patente del 1554 fu poi emessa in seguito alla supplica del *nobil homo* Marco Marin, eletto console a Bari e già una volta sostituito da Vincenzo Savorgnan, per essere rimpiazzato dal patrizio Alvise Malipiero del fu Michiel; l'istanza di Marin, esattamente come la richiesta dei Malipiero e come le suppliche di tutti gli altri patrizi con il fine di essere sostituiti, era motivata dal suo coinvolgimento in importanti ma imprecisati affari. Tale patente di raccomandazione ci informa anche che questa sostituzione era stata approvata da un'elezione degli organi centrali della Repubblica e che doveva perciò essere rispettata anche nel caso in cui nel frattempo il Consiglio dei XII avesse deciso di eleggere un altro soggetto.<sup>51</sup> Il quadro però si arricchisce quando nel 1569, quindi quasi quindici anni dopo il caso appena menzionato, lo stesso patrizio Marco Marin, ancora in possesso della carica consolare, con la medesima motivazione relativa al suo impegno in alcuni affari supplicò nuovamente la propria sostituzione. La nuova patente inviata dalla Signoria per raccomandare il sostituto ci indica tuttavia che a essere stato scelto da Marin come suo rimpiazzo questa volta fu un semplice suddito di Bergamo chiamato Andrea Pelizzon di Zuanne, il quale fu poi confermato da un'elezione del Collegio che lo aveva valutato solo come «honesto».<sup>52</sup> Francesco Manolesso quindi, discendente della già menzionata famiglia che fin dal 1534 aveva conseguito il titolo consolare nella provincia d'Abruzzo, nel novembre 1561 supplicò e ottenne da Venezia una patente che riconobbe come suo sostituto il «fidelissimo» bergamasco Sebastiano di Damiani, che come sopra accennato era già stato viceconsole di Trani.<sup>53</sup> Interpellati nel 1583 Alvise Bonrizzo e Valerio Antelmi, entrambi già residenti veneziani alla corte vicereale durante gli anni Settanta, i due segretari informarono che il consolato di Napoli fino ad allora era stato possesso del patrizio Giulio Bragadin, il quale però a sua volta si era fatto sostituire da viceconsoli «de-

<sup>50</sup> *Ibid.*, b. 171, *Patentes* 19 set. 1559.

<sup>51</sup> *Ibid.*, b. 169, *Patentes* 26 nov. 1554, 24 gen. 1554 *more veneto*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, b. 168, *Patentes* 28 set. 1569.

<sup>53</sup> *Ibid.*, b. 172, *Patentes* 10 nov. 1561.



bolissimi di qualità, et di intelligentia».<sup>54</sup> Il consolato di Lecce, infine, fu concesso sin dal 1540 al «prudente, et fidelissimo cittadin nostro» Giovanni Maria Moro, figlio naturale del defunto patrizio Antonio. Una ducale patente del 1553 documenta che fin dalla sua elezione la Signoria aveva concesso a Moro la facoltà di essere sostituito da un viceconsole e che in questa data si raccomandava il riconoscimento del «fidelissimo et benemerito cittadin nostro» Sebastian Ottobon in qualità di vice. Altre lettere sottoscritte dalla Signoria rivelano tuttavia che Ottobon non solo deteneva l'autorità di istituire viceconsoli nelle località tradizionalmente soggette al consolato di Lecce, ma che a sua volta si era fatto sostituire da un vice nominato Lorenzo Marchesi (o Marchese), di origine bergamasca.<sup>55</sup> Seppur il titolo consolare rimaneva prevalentemente in possesso delle famiglie più privilegiate di Venezia che, come già messo in luce anche dalla storiografia, tendevano a tramandarlo ai loro discendenti in una forma quasi ereditaria,<sup>56</sup> a esercitare materialmente e localmente l'attività di console erano dei vice le cui qualità erano non solo scarsamente documentate dalle istituzioni centrali ma, come nel caso citato di Napoli, potevano talvolta addirittura essere messe in discussione.<sup>57</sup>

Ciò nonostante, non in modo sistematico, un certo controllo da parte degli organi collegiali di Venezia su tali sostituzioni era comunque esercitato. Lo dimostrano bene le informazioni che raccolsero nel marzo 1584 i Cinque savi alla mercanzia in risposta alla supplica di

<sup>54</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 37, fasc. «Napoli», parte prima, 19 nov. 1583, 2 dic. 1583.

<sup>55</sup> ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, filze, b. 172, 26 feb. 1553 in all. alla *Patentes* del 17 lug. 1561; *ibid.*, b. 170, 12 mar. 1557; *ibid.*, b. 171, 28 dic. 1558. Sulla famiglia bergamasca dei Marchesi, prima residente tra Lecce e Brindisi e poi a Bari, si rimanda ad A. BULGARELLI LUKACS, *op. cit.*, p. 297.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 266; C. MARCIANI, *op. cit.*, pp. 634, 635, 638-40; M. INFELISE, *op. cit.*, p. 772 e n.; M.P. PEDANI, *op. cit.*, pp. 181 e n., 183 e n.. Oltre alle fonti citate in questi studi, ovvero ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, bb. 35-38, importanti informazioni circa il passaggio quasi ereditario del possesso consolare tra i membri delle casate patrizie si possono trovare in ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, filze, bb. 170 e sgg.

<sup>57</sup> Il fenomeno che vedeva distinti i possessori della carica consolare dagli agenti che materialmente esercitavano il consolato fu presente anche nella Francia di prima età moderna; la storiografia francese ha classificato questa esperienza chiamandola «venalità degli uffici», cf. G. POUMARÈDE, *Naissance*, cit.

sostituzione presentata dal titolare del consolato di Lecce Giacomo Moro; la valutazione positiva dei Savi per la concessione graziosa del riconoscimento del vice a Camillo Cigala si basò quindi sul fatto che questo soggetto fosse di Bergamo, perciò suddito, e sulla testimonianza fornita dai mercanti di Rialto circa la sufficiente «prattica et intelligenza» dell'aspirante sostituto.<sup>58</sup> Questo caso evidenzia inoltre che il ceto mercantile rivestiva comunque un certo ruolo nella scelta dell'agente consolare. Il ruolo dei mercanti residenti a Venezia in materia rimaneva tuttavia ai margini e difficilmente sembra aver assunto un peso decisivo; la supplica presentata nel 1583 da alcuni membri dell'*élite* mercantile veneziana, come Giovanni Nani, Ruzier Ruzini, Giacomo e Placido Ragazzoni, Pietro e Silvestro Grattarol, e con il fine di riconoscere il reggino Giovan Battista Lanatà nel vacante consolato di Reggio Calabria, non sembrerebbe infatti aver trovato il seguito sperato, nonostante comunque tale istanza avesse trovato il parere favorevole dei Savi alla mercanzia e del segretario residente.<sup>59</sup> La definizione consolare era dunque ora governata dai possessori del titolo e non più dall'*élite* commerciale della città lagunare.

Dalla riforma della procedura avvenuta con la già menzionata deliberazione del Senato del marzo 1586 tale gestione fu tuttavia maggiormente tenuta sotto sorveglianza dagli organi sovrani della Serenissima, anche se un sistematico e monopolistico controllo di tali istituti centrali allo stato attuale della ricerca non è dimostrabile. Nel 1589, pochi anni dopo la precedente sostituzione, il nuovo

<sup>58</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 4 mar. 1584.

<sup>59</sup> Nonostante il parere favorevole dei Savi alla mercanzia e del segretario residente a Napoli, infatti, non è stato possibile trovare né un documento attestante l'effettiva nomina di Lanatà come console di Reggio, né alcuna attestazione relativa alla concreta presenza di un console veneziano o suo vice nella località calabrese fino alla fine del Seicento: cf. ASVe, *Collegio, Lettere comuni*, b. 69, 3 set. 1583 e all.; ASVe, *Senato, Dispacci degli Ambasciatori e Residenti, Napoli*, filze, b. 6, doc. 36, 15 set. 1583; una copia della risposta dei Savi è registrata anche in ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 38, fasc. «Reggio di Calabria o Cotrone», 19 ago. 1583. Tra gli anni Settanta e inizi anni Ottanta del Cinquecento Giovan Battista Lanatà era stato eletto per due volte come uno dei tre sindaci di Reggio, carica che durante questo secolo era anche accompagnata dal titolo di «console», cf. D. SPANO BOLANI, *Storia di Reggio di Calabria. Da' tempi primitivi sino all'anno di Cristo 1797*, vol. I, Napoli 1857, pp. 19, 274, 284.

titolare del consolato di Lecce Giovanni Maria Moro supplicò il riconoscimento come suo vice di un altro membro della famiglia Cigala, Giovanni; i magistrati addetti alla mercatura riportarono che questa persona era di «nazione bergamasca, ben nata, diligente nelle sue operazioni, et amata da mercanti» e, pertanto, la sua conferma nell'incarico fu giudicata favorevolmente.<sup>60</sup> Sempre più meticolosi, i Savi alla mercanzia sollecitati dai collegi sovrani della Repubblica raccoglievano perciò le testimonianze prodotte in particolar modo dai segretari residenti alla corte di Napoli sui candidati vice presentati dai possessori del titolo e, in particolare, valutavano le informazioni inerenti alle loro qualità (se sudditi o forestieri, se cittadini o semplici sudditi), alle pratiche da loro esercitate (residenza, familiarità con il mondo mercantile) e al loro rapporto con la comunità *veneziana* del luogo. Così nell'aprile del 1591 Giulio di Marchesi del fu Valentino venne ritenuto idoneo a essere il vice a Bari del *nobil homo* Carlo Marin per «esser molto tempo che habita in quel loco di Bari, giovane di età [24 anni], pratico et intelligente nelle cose della mercatura, suddito nato di padre bergamasco».<sup>61</sup> Interessante risulta poi il caso di Agostino Spinelli; in seguito alla supplica effettuata nel giugno del 1595 dal console di Lecce Giovanni Maria Moro affinché venisse sostituito da tal Spinelli, già suo procuratore e viceconsole a Brindisi, si registra nell'agosto dello stesso anno la testimonianza del residente segretario veneziano che certificava l'origine bergamasca di quest'ultimo e del suo «diligentissimo» esercizio in difesa dei privilegi dei sudditi della Repubblica.<sup>62</sup> Pochi mesi dopo, il console di Trani e patrizio Andrea Malipiero supplicò il Collegio affinché Agostino Spinelli fosse designato come suo sostituto; i Cinque savi risposero riportando le prove che documentavano gli sforzi di Spinelli nella difesa dei privilegi della «natione» veneziana e la sua qualità di suddito in quanto bergamasco. La du-

<sup>60</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 14 ago. 1589.

<sup>61</sup> *Ibid.*, fasc. «Bari», parte prima, 27 apr. 1591; documento cit. anche in B. SALVEMINI, M.A. VISCEGLIA, *Bari e l'Adriatico*, in *Storia di Bari nell'antico regime*, a c. di A. MASSAFRA, F. TATEO, vol. I, Roma, Bari 1991, p. 178.

<sup>62</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 1 ago. 1595.

cale patente attesta infine che Spinelli nel 1597 fu riconosciuto come sostituto console di Trani.<sup>63</sup>

A causa di tale sostituzione, quindi, Giovanni Moro dovette supplicare nuovamente le istituzioni sovrane della Repubblica affinché un altro candidato fosse riconosciuto come suo vice nella città leccese. La risposta fornita dai magistrati al commercio e data giugno 1599 sul nuovo candidato di Moro, Ferrante Procali (o ProcCALE), ci fornisce importanti informazioni in materia di accesso alla rete consolare veneziana. Procali, riportarono i savi, era nativo di Lecce, ma aveva risieduto a Venezia per un periodo tanto lungo da poter reclamare il beneficio di cittadinanza (quindi dai 15 a 25 anni, a seconda della qualità del privilegio cittadino rivendicata); insieme al suo primogenito gestiva una spezieria (bottega-negozio di spezie) nella città di San Marco e sempre a Venezia si era sposato con una donna locale, con cui continuava a vivere e con cui aveva avuto diversi figli. Essendo lui «prattico, et intelligente delle leggi et ordeni di quella città» di Lecce, quindi, i cinque savi valutarono positivamente l'istanza formulata da Moro.<sup>64</sup> Ciononostante, non giudicando sufficienti simili requisiti nell'agosto dello stesso anno i savi del Collegio ordinarono ai savi alla Mercanzia di pubblicare un proclama che invitava «cadaun cittadino o suddito di questo Serenissimo Dominio» che volesse esercitare l'incarico ad annotarsi come candidato.<sup>65</sup> Unico candidato disponibile, Procali fu infine confermato nel consolato di Lecce; nel 1604, pochi anni dopo la sua elezione, fu però destituito dal suo incarico per imprecisati reclami<sup>66</sup> e Moro trovò infine un suo sostituto in Giovanni Antonio Gottardo. Cittadino veneziano, nato nella città lagunare, di «honestà coditione», nipote del mercante realtino di olio Ridolfo Poma, Gottardo venne valutato positivamente anche perché «pratico di quelle parti, per esservi stato alquanti anni per suoi negotij».<sup>67</sup> Si-

<sup>63</sup> *Ibid.*, b. 38, fasc. «Trani», 2 mar. 1596, 22 mar. 1597.

<sup>64</sup> *Ibid.*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 26 giu. 1599.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 10 e 12 ago. 1599.

<sup>66</sup> ASVe, *Senato, Dispacci degli Ambasciatori e Residenti, Napoli*, b. 20, doc. 65, 23 ott. 1604; doc. ed. in *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, vol. III, cit., p. 14.

<sup>67</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 21 mar. 1605.

milmente, nel 1605 in risposta alla supplica del *nobil homo* Marcantonio Manolesso per essere sostituito nell'incarico di console nella provincia d'Abruzzo da Sebastiano de Tus di Pescara, i magistrati alla mercanzia ribadirono che la legge del Senato prevedeva la precedenza dei *cittadini* e sudditi della Serenissima all'elezione; affermarono perciò che solamente in caso di mancanza di soggetti con simili qualità si potevano eleggere dei forestieri.<sup>68</sup> Questi due ultimi casi permettono di ipotizzare una pressione esercitata dai sudditi della Repubblica residenti nelle località adriatiche del Regno sulla definizione dei sostituti consoli scelti per quegli stessi luoghi, a dispetto quindi di un processo decisionale monopolizzato dai soli possessori del titolo o dalle valutazioni di merito effettuate dalle istituzioni centrali.

Particolarmente forte in tal senso sembrerebbe essere quindi stata la pressione esercitata dalle comunità bergamasche che, protette della Serenissima, risiedevano con numerosi loro membri tra Chieti (e in generale in Abruzzo), Trani, Bari e Lecce.<sup>69</sup> Dagli anni Sessanta del Cinquecento fino alla fine del Seicento, infatti, sui 32 sostituti consoli di queste località che si sono finora contati nello spoglio (ancora incompleto) della documentazione veneziana si calcolano almeno 24 sudditi di Venezia, di cui 17 bergamaschi, mentre solo 5 sembrerebbero essere stati stranieri (prevalentemente personaggi locali).<sup>70</sup> Sembrerebbe quindi verosimile ipotizzare che l'azione di sorveglianza esercitata da Venezia sulla precedenza all'accesso consolare avvenisse in particolar modo su sollecitazione della comunità protetta dalla Repubblica e residente all'estero. Così, nel 1673, dopo aver avuto a Chieti due forestieri che avevano esercitato l'incarico consolare, il segretario residente riportò il rapporto negativo che questi agenti, e in particolare l'ultimo eletto Carlo Tabaldi, avevano avuto con i «nationali» protetti della Serenissima e si meravigliò del-

<sup>68</sup> *Ibid.*, b. 36, fasc. «Abruzzo ossia Chieti», parte prima, 26 mar. 1605.

<sup>69</sup> Sulla numerosa presenza di bergamaschi in queste località pugliesi e abruzzesi si veda in particolar modo B. SALVEMINI, M.A. VISCEGLIA, *op. cit.*; A. BULGARELLI LUKACS, *op. cit.*

<sup>70</sup> Le fonti utilizzate per questo conteggio sono ASVe, *Serenissima Signoria, Lettere Sottoscritte, Mar*, bb. 168, 172; *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, bb. 35, 36, 38; *Senato, Deliberazioni, Corti*, regg. 5, 8.

la loro scelta nonostante la presenza di sudditi *in loco*. Il segretario espresse perciò la necessità, a suo dire, che la successiva persona designata per esercitare il consolato fosse un suddito veneziano e informò perciò della presenza di due soggetti da lui giudicati sufficienti sia per la loro origine sia per la loro residenza nella città abruzzese. A essere eletto fu infine uno dei due raccomandati, ovvero il bergamasco Rocco Gelmi, «mercante di conditione e di credito» e con un ottimo rapporto con gli altri membri della comunità protetta dalla Repubblica.<sup>71</sup> Ricorrere a istituzioni come la magistratura dei Cinque savi alla mercanzia o al residente alla corte di Napoli si dimostrava perciò uno strumento efficace per i «nationali», e in particolare per i bergamaschi all'estero, per poter partecipare al processo decisionale consolare.

A Napoli, invece, la capacità della comunità bergamasca all'estero di intervenire nella scelta del console non sembra essere stata altrettanto decisiva. Nel 1583 morì il possessore del titolo consolare, il patrizio Giulio Bragadin. Dopo che negli ultimi anni a esercitare l'incarico in qualità di vice era stato il lucchese Bartolomeo Sbarra, la cui gestione aveva suscitato le perplessità dei diversi segretari residenti alla corte partenopea, in una loro risposta i magistrati alla mercanzia riportarono al Collegio il loro parere negativo per concedere la grazia di tramandare il possesso al nipote del defunto console.<sup>72</sup> Il consolato veneziano di Napoli, quindi, rimase vacante fino al 1587 quando il titolo fu attribuito a Francesco degli Oddi, «gentilhuomo padovano» e riconosciuto dai Cinque savi come persona in possesso delle qualità adeguate a ricoprire l'incarico.<sup>73</sup> Da quell'anno e per almeno cinquant'anni il possesso del consolato rimase in mano a questa famiglia, i cui esponenti lo esercitarono inizialmente direttamente e attraverso la nomina di sostituti poi.<sup>74</sup> Nel 1639 il segretario residente a Napoli scelse quindi provvisoriamente la persona di Ugo

<sup>71</sup> *Ibid.*, b. 36, fasc. «Abruzzo ossia Chieti», parte prima, 19 set. 1673, 1 giu. 1677; l'origine bergamasca di Rocco Gelmi è documentata in A. BULGARELLI LUKACS, *op. cit.*, pp. 249, 264, 266, 271, 276, 277, 297.

<sup>72</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 37, fasc. «Napoli», parte prima, 17 nov. 1583, 19 nov. 1583, 2 dic. 1583, 20 dic. 1583.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 24 set. 1587.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 26 ago. 1600, 8 lug. 1623. Si rimanda inoltre a *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, vol. III, cit., pp. 70 e n., 81, 82, 90, 246.

Michendo per esercitare il consolato vacante della città; tale nomina fu però contrastata da un'istanza formulata dalla comunità mercantile veneziana in Abruzzo per via del suo essere un «gentilhomme di Momigliano di Savoia» (oggi la città di Montmélian). Michendo, ci informa poi la risposta sollecitata dei Savi alla mercanzia, aveva però conseguito la cittadinanza veneziana sin dal 1636, dopo aver passato un lungo periodo di residenza nella città lagunare. Tenendo conto della contrarietà espressa dai mercanti stabiliti in Abruzzo, nel loro elaborato scritto i magistrati al commercio presero inoltre in considerazione altri tre aspiranti all'incarico: Giovan Antonio Avinati, raccomandato dagli stessi mercanti supplicanti e che, nonostante fosse nato nel Regno, poteva vantare un'origine bergamasca dal padre; Buon Gabrino e Bortolo Oldradi, entrambi propostisi per servire la Repubblica in questa carica e originari di Bergamo. I Cinque savi fecero allora intendere che fra gli aspiranti al titolo, tutti detentori delle qualità sociali preferenziali per servire gli interessi marciari, nessuno godeva di una particolare precedenza.<sup>75</sup> A trarre vantaggio da una simile situazione sembrerebbe essere quindi stato Giovanni Battista Balbi, *cittadino originario* veneziano e già sostituto console durante il possesso degli Oddi, la cui supplica per la concessione del consolato trovò il parere positivo dei magistrati al commercio sia per le sue qualità, sia per le ulteriori informazioni che avevano raccolto sui suoi meriti passati e sul favore che godeva all'interno dei mercanti di Rialto che trafficavano con le località regnicole.<sup>76</sup>

La poca fortuna che ebbero i candidati bergamaschi nell'essere riconosciuti come consoli di Napoli è dimostrata anche nell'elezione del 1646.<sup>77</sup> Ad annotarsi come aspiranti al titolo in seguito alla pubblicazione del proclama furono ben tre candidati di origine bergamasca. Giovanni Antonio Correggio, figlio di Giovanni Donato e appartenente a una prestigiosa e «antica» famiglia *cittadina* di Bergamo, era

<sup>75</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 37, fasc. «Napoli», parte prima, 31 mar. 1639.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 8 lug. 1623, 27 apr. 1639. Si rimanda anche ai documenti cit. in *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Dispacci*, vol. VII, cit., pp. 70 e n., 81, 82.

<sup>77</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 37, fasc. «Napoli», parte prima, 7 giu. 1646.

un mercante che manteneva i contatti con i famigliari residenti a Venezia con frutto «del pubblico e del privato interesse»; a sfavorire la sua candidatura, però, fu non solo il fatto che fosse nativo della città partenopea e che avesse sposato una donna locale, ma che in tale contesto godesse del privilegio di cittadinanza.<sup>78</sup> Nicolò Maria Marchesi era a sua volta un membro di una delle «antiche» famiglie cittadine di Bergamo, nonché legittimo figlio del già viceconsole di Bari Giovan Pietro Marchesi; la sua casata, che aveva servito in qualità di sostituti consolari in Puglia sin dalla seconda metà del Cinquecento, manteneva ancora legami con il ramo della famiglia rimasto nel bergamasco.<sup>79</sup> Vi era poi Giovan Antonio Avinati, già candidato al consolato e sostenuto dai mercanti residenti in Abruzzo nel 1639. Il quarto aspirante fu Giovanni Bonhomo del fu Bonhomo, *cittadino originario* di Venezia e con un fratello che, riconosciuto nell'ordine della cancelleria ducale, serviva in qualità di segretario presso il Provveditore generale a Palmanova; dimorante in quel periodo a Napoli, le testimonianze a favore di Bonhomo (tra cui anche quelle di alcuni mercanti lì residenti) documentarono il suo vivere «civilmente, et honoratamente», senza un diretto coinvolgimento nel mercato locale. Nella loro risposta informativa i savi alla Mercanzia valutarono perciò che tutti i soggetti candidati (a cui era tuttavia stato escluso Avinati per la mancata presenza di un suo rappresentante) avessero diritto all'elezione consolare

<sup>78</sup> Per quanto riguarda il processo di cittadinanza di Giovanni Antonio Correggio si veda: ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI, *Processi Antichi, Sommaria, Ordinamento Mottola, Ordinamento Zeni*, b. 10, fasc. 5, a. 1637. Sulla famiglia Correggio, inseritasi con successo nel contesto sociale ed economico di Napoli sin dagli ultimi decenni del Cinquecento, si rimanda a R. RAGOSTA PORTIOLI, *I mercanti bergamaschi nella città di Napoli nel secolo XVI*, in *Storia economica e sociale di Bergamo*, cit., pp. 227, 229, 232, 234, 235; L. BOREAN, *La quadreria di Agostino e Giovan Donato Correggio nel collezionismo veneziano del Seicento*, Udine 2000; G. MEDUGNO, *I mercanti veneziani Guglielmo e Vincenzo Samuelli e la diffusione della pittura napoletana fuori dal Vice-regno*, in *Ricerche sull'arte a Napoli in età moderna. Saggi e documenti 2016*, a c. di FONDAZIONE DE VITO, Napoli 2016, p. 90.

<sup>79</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 27 apr. 1591, 27 giu. 1592, 30 dic. 1599, 29 set. 1603, 12 ago. 1623, 26 mag. 1625, 21 ago. 1628, 20 mar. 1635, 24 mag. 1640. Per quanto riguarda le proprietà che ancora mantenevano negli anni quaranta del secolo i Marchesi a Valtesse, nel bergamasco, cf. ASVe, *Senato, Dispacci degli Ambasciatori e Residenti, Napoli*, b. 58, doc. 362, 363, 19 feb. 1640 *more veneto*.



«per li loro nascimenti, et conditioni». Nonostante apparentemente nessuno degli aspiranti godesse di qualità sociali denotanti una precedenza nell'elezione, a essere infine scelto fu Giovanni Bonhomo, ovvero colui che godeva di maggior peso all'interno della gerarchia sociale veneziana.<sup>80</sup> Nanche tra i suoi vice, prima il suddito marciano Francesco Valentini e poi il pratese Leonardo Scarioni che (nonostante la concorrenza di un altro esponente della famiglia Correggi) fu a sua volta console dopo Bonhomo fino alla fine del secolo, ci furono membri legati alla «nazione» bergamasca residente nel Regno.<sup>81</sup>

Anche nelle sedi in cui il titolo consolare o viceconsolare fu stabilmente in possesso di famiglie che si erano radicate localmente, la pressione esercitata dalla comunità bergamasca sembrerebbe avere avuto uno scarso successo. Così i membri della casata Basalù, a cui era stata riconosciuta per grazia la concessione del consolato di Otranto sin dagli anni Sessanta del Cinquecento, non solo riuscirono a mantenere tale titolo fino alla caduta della Serenissima, a dispetto anche di altri concorrenti detentori della *cittadinanza* veneziana, ma furono anche in grado di assommare altri benefici, tra cui la concessione del consolato della città di Lecce (con la conseguente giurisdizione su tutti i viceconsoli della Terra d'Otranto).<sup>82</sup> Inoltre, il consolidamento di quella che fu una vera e propria «dinastia consolare» avvenne nonostante diversi esponenti tra i Basalù godettero allo stesso tempo a livello locale di importanti privilegi e incarichi.<sup>83</sup> Allo stesso modo

<sup>80</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 37, fasc. «Napoli», parte prima, 7 giu. 1646, 23 lug. 1647.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 30 ago. 1650, 19 lug. 1662, 29 lug. 1662, 7 mag. 1664, 29 mar. 1701.

<sup>82</sup> *Ibid.*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 13 mar. 1567, 31 lug. 1599, 30 ago. 1599, 23 feb. 1608 *more veneto*, 9 mar. 1609, 5 lug. 1627, 27 nov. 1629, 14 gen. 1640, 27 mar. 1674, 12 apr. 1670, 10 apr. 1674, 21 apr. 1674, 31 mar. 1681, 28 feb. 1681 *more veneto*; *ibid.*, parte seconda, 27 mag. 1682, 20 ago. 1682, 19 feb. 1683 *more veneto*. La lista di tutte le patenti ducali di nomina in favore dei diversi esponenti della famiglia è riassunta *ibid.*, *Prima Serie*, b. 725, «Memoria di patenti regie e privilegi, che si conservano da questa famiglia Basalù», all. della lettera del 22 feb. 1798; documento citato anche in M. INFELISE, *op. cit.*, p. 771. La famiglia che precedentemente aveva posseduto il consolato di Lecce, quella dei Moro, molto probabilmente si estinse nel 1615 con l'ultimo loro esponente console, ovvero Giovanni Maria: ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 1 giu. 1615, 23 nov. 1618.

<sup>83</sup> Nel 1570 l'ormai già graziato al consolato Annibale Basalù fu riconosciuto cit-

i viceconsolati di Manfredonia e Molfetta, che a dispetto della loro classificazione rimasero per lungo tempo indipendenti dai consoli e quindi possibilmente soggetti alla sanzione degli organi centrali di Venezia circa le qualità e i meriti dei loro aspiranti, fino almeno a metà del Seicento furono in possesso di altre due «dinastie», ovvero rispettivamente quella già menzionata dei Capuano e quella dei Bottoni, che grazie alla loro «devotione» dimostrata in favore della Serenissima 'ereditarono' la grazia per diverse generazioni<sup>84</sup>.

Solo a partire dalla metà del XVII secolo, infine, il rapporto gerarchico tra i vari consolati e i loro viceconsoli si definì in modo chiaro con il riconoscimento di quattro consoli generali, ovvero Otranto, Bari, Chieti e Napoli che detenevano giurisdizione rispettivamente sui viceconsolati di Lecce, Brindisi, Taranto e Gallipoli, quindi Trani, Monopoli, Molfetta, Mola, Barletta, Giovinazzo, Vieste, Bisceglie e Manfredonia, e poi Vasto, Pescara, Crotona e Reggio Calabria, con il console residente nella capitale senza alcun agente sottoposto.<sup>85</sup> Una simile evoluzione tuttavia non avvenne in funzione del cambiamento delle attività commerciali di Venezia o delle necessità delle comunità mercantili protette dalla Repubblica. Tale consolidamento fu probabilmente frutto del rafforzarsi della legittimazione del possesso consolare nelle mani delle tre casate dei Basalù, dei Manolesso e dei Barbaro-Gritti da un lato, e dell'estinzione di altre famiglie (i Moro e i Malipiero che avevano precedentemente mantenuto il titolo rispettivamente di Lecce e Trani) dall'altro; possesso e gestione che neppure la deliberazione del dicembre 1699, che uniformando la regolamentazione in materia prevedeva un limite massimo di 5 anni nell'esercizio della carica, riuscì a destabilizzare.<sup>86</sup> Al di là del-

tadino napoletano: ASNa, *Processi Antichi, Sommaria, Pandetta Nuovissima*, 1774, fasc. 49723, a. 1570. Si veda poi M.A. VISCEGLIA, *Territorio feudo e potere locale. Terra d'Otranto tra Medioevo ed età moderna*, Napoli 1988, p. 151.

<sup>84</sup> ASVe, *Cinque Savi alla Mercanzia, Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 20 giu. 1651; *ibid.*, b. 37, fasc. «Manfredonia», 24 gen. 1650, 20 feb. 1651, 21 feb. 1651; *ibid.*, b. 37, fasc. «Napoli», parte prima, 17 giu. 1651, 11 mag. 1652.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 24 gen. 1692 *more veneto*, 9 giu. 1693, «Lista cavata da me Gio. Giacomo Corniani residente in Napoli», 3 dic. 1693; *ibid.*, parte seconda, 25 mar. 1702.

<sup>86</sup> Esattamente come per la *parte* del Senato del 1586, una copia di questa deliberazione dei Pregadi datata 10 dic. 1699 è possibile trovarla in ASVe, *Cinque Savi alla*

l'appartenenza a una comunità di origine «nazionale», e quindi della precedenza di una qualche qualità sociale, il principio che uscì vincitore nel processo di definizione dell'istituto consolare veneziano nel Regno di Napoli nella prima età moderna fu quindi quello della «fedeltà» alla Repubblica che solo una continuità famigliare del possesso poteva garantire.

*Considerazioni iniziali e prospettive future.*

La questione centrale che emerge dal contesto di studio proposto è che l'identificazione di chi potesse essere riconosciuto come console fosse più un processo che un'acquisizione di un dato di fatto. A più riprese, infatti, è stata evocata non solo la molteplicità di attori che potevano partecipare alla definizione consolare, ma ugualmente la diversità dei «meriti» rivendicati dagli aspiranti consoli per legittimare la loro candidatura. Tale eterogeneità e flessibilità nei criteri di definizione della figura consolare erano espressione della pletera di interessi che interagivano secondo proprie finalità senza necessariamente aderire alle prospettive delle autorità sovrane. Lontana da razionalità puramente burocratico-amministrative, l'istituzione di una figura consolare veneziana nel Regno di Napoli rispondeva difatti alle logiche di giustizia commutativa e distributiva tipiche dell'antico regime. Durante l'età moderna la procedura di elezione consolare legittimava perciò la capacità degli aspiranti al titolo di creare i presupposti della propria elezione attraverso le proprie azioni e, di conseguenza, di cambiare le configurazioni dell'istituzione. Come si è cercato di enfatizzare, però, la capacità di questi candidati di manipolare a proprio favore alcuni aspetti della procedura elettiva era limitata dal peso che anche gli altri attori in gioco — fra cui la comunità protetta da

*Mercanzia, Seconda Serie*, in uno dei diversi fascicoli di ogni *memoria mercantile* del fondo relativa ai consolati veneziani all'estero (bb. 26-38). Tale decisione fu presa in seguito alla risposta fornita dai Savi alla mercanzia in cui sostanzialmente si informava della mancanza di una legge che avesse fino ad allora regolamentato la durata dell'incarico consolare: *ibid.*, *Prima Serie*, reg. 166, cc. 299v, 300r, 5 dic. 1699. Tuttavia, un suggerimento che indicava di stabilire il limite di cinque anni per l'esercizio della carica consolare era già stato avanzato dai Cinque savi nel 1618 in un loro risposta: *ibid.*, *Seconda Serie*, b. 35, fasc. «Brindisi, Lecce, Otranto», parte prima, 23 nov. 1618.

Venezia all'estero — dimostravano di avere nel processo decisionale attraverso l'appello alle istituzioni veneziane. In tal modo, si cerca di mettere in evidenza che le basi dello sviluppo dell'istituzione consolare sono state storicamente molto più eterogenee di quel che la narrazione tradizionale ci porta a considerare.

Il presente contributo deve essere considerato solamente come punto di partenza e i temi che sono emersi durante questa prima fase di studio danno spazio a una serie di nuovi interrogativi più generali e probabilmente più interessanti, che potranno essere analizzati solo dopo ulteriori approfondimenti. Al momento mi limito perciò a indicare questi interrogativi e a proporre una possibile via metodologica e documentaria che possa contribuire al loro studio. Se è vero che le azioni meritevoli dal punto di vista della Serenissima contribuivano a dar vita a definizioni diverse e talvolta concorrenti di chi fosse un console, come si articolavano tali molteplici pratiche con l'attenzione che la procedura attribuiva alle qualità sociali dei candidati? Partendo dal presupposto che l'esercizio del ruolo consolare abbia avuto una natura performativa, ovvero che attraverso il riconoscimento di una simile qualità venisse definita anche l'appartenenza dei consoli, parallelamente alla selezione dell'incaricato è lo stesso legame tra console-appartenenza e tra console-sovrano a essere interrogato. Durante e attraverso la procedura di elezione l'appartenenza dei candidati consoli era difatti ugualmente in gioco. Sorge quindi spontaneo chiedersi quale ruolo avesse giocato il più volte citato linguaggio della cittadinanza e della fedeltà nella selezione del console e quale legame ci fosse con quel processo di classificazione che definiva l'appartenenza degli incaricati. Un'indagine più accurata su tali questioni dovrebbe essere condotta sui dispacci dei segretari residenti a Napoli, i quali assieme alle lettere consolari (purtroppo assai rare per quanto riguarda il contesto del Mezzogiorno italiano precedente al Settecento) si sono dimostrati spesso un tipo di comunicazione veicolante petizioni sia politiche sia personali da parte degli aspiranti consoli, dei consoli stessi e degli altri attori in gioco.<sup>87</sup> Preziose informazioni a riguardo si

<sup>87</sup> Si fa qui riferimento soprattutto all'operazione editoriale promossa dall'Istituto italiano di studi filosofici di Napoli che, sotto la direzione del professor Marino Berengo, ha pubblicato in parte integralmente e in parte in regesto i *Dispacci delle Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli* scritti da diversi segretari residenti

possono inoltre trovare nelle suppliche che le diverse parti desiderose di partecipare in modo attivo al processo di definizione consolare inviavano al Collegio veneziano — e che talvolta potevano essere oggetto di deliberazione del Senato — e nelle comunicazioni che sotto forma di ducale queste istituzioni sovrane inviavano ai residenti o ai consoli stessi.

Si è poi fatto spesso riferimento al possesso del titolo consolare da parte di alcune famiglie privilegiate di Venezia, che poi delegavano sistematicamente l'esercizio dell'incarico a dei sostituti. Feconda prospettiva di ricerca mi sembra pertanto l'indagine del nesso esistente tra il possesso di un simile titolo, la trasmissione ereditaria di esso e l'appartenenza a una formazione sociale specifica, così come del legame fra un tale possesso del consolato e l'accesso al suo esercizio da parte di attori caratterizzati da una diversa identità sociale. A tal riguardo, un esame prosopografico di queste figure sembrerebbe necessario per fare maggiore chiarezza su questi nessi. Inoltre, di grande rilevanza per lo studio di tali questioni risulta naturalmente essere anche l'indagine della documentazione preservata sia nelle diverse città dove risiedevano i consoli sia nell'Archivio di Stato di Napoli, anche se la grande eterogeneità e dispersione di questo materiale archivistico nonché la spesso inadeguata condizione degli strumenti di corredo potrebbero purtroppo condizionare i tempi e gli esiti di future ricerche sul tema.

Infine, dato l'ampio spazio di partecipazione attiva e di negoziazione che durante la prima età moderna i diversi attori in gioco — i possessori del titolo, i candidati a esercitare materialmente la carica, la comunità mercantile protetta da Venezia all'estero, le magistrature centrali della Repubblica chiamate a raccogliere informazioni e a riconoscere la qualità consolare — avevano avuto nel ridefinire la figura del console, è legittimo chiedersi se la trasformazione del titolare consolare in un funzionario statale (e quindi la sua professionalizzazione) sia avvenuta in un periodo successivo, non malgrado la molteplicità degli interessi delle diverse parti coinvolte, ma a causa di una volontà di queste.

nella corte napoletana tra il 1565 e il 1797. Si rimanda anche a U. SIGNORI, *La corrispondenza dei consoli di Venezia a Smirne tra Sei e Settecento*, in *Le fonti della storia d'Italia prima e dopo l'Unità: casi di studio per la loro analisi e 'valorizzazione'*, a c. di G.D. PAGRATIS, in corso di pubblicazione, pp. 36-90; Id., *Supplier*, cit.



CHIARA CAPPIELLO

I «FUNERALI DI UN FILOSOFO PASSATISTA»  
STORICISMO E FUTURISMO: UN CASO DI STUDIO

Gli altari in rovina sono  
abitati dai demoni.

E. Jünger

I. *Futurismo come «antistoricismo»: Croce e Marinetti.*

Nelle diagnosi che Benedetto Croce, vigile osservatore del Novecento e delle sue patologie, formula sul proprio tempo, il futurismo rappresenta un tipico esempio di antistoricismo, morbo esiziale e pernicioso. Il severo giudizio del filosofo è del tutto contraccambiato: nella prospettiva delle avanguardie rivoluzionarie, il padre dello storicismo assoluto è considerato la personificazione del più retrogrado passatismo. Ne sono eloquenti testimonianze il *Discorso contro Roma e Benedetto Croce* di Papini (1913) o la famosa frase di Marinetti: «A Mommsen e a Benedetto Croce opponiamo lo scugnizzo italiano».<sup>1</sup> A proposito della «prima declamazione dinamica e sinottica» (*Piedigrotta* di Cangiullo), Marinetti non si esime dal sottolineare come, nel pubblico, spiccasse «in un angolo la natura morta color verde bile di tre filosofi crociani, gustosa stonatura funeraria nell'ambiente ultracceso di futurismo».<sup>2</sup> Bersaglio polemico privilegiato nelle pagine più velenose dei futuristi sono, insieme con «quietisti, tradizionalisti, clericali, eruditi, archeologi, critici»,<sup>3</sup> certamente i 'professori' e i 'filosofi': tutti pezzi da museo, di cui disfarsi. Croce, si sa, fu in realtà sempre distante dalla dimensione accademica e professorale. Ciò nonostante,

<sup>1</sup> F.T. MARINETTI, 1915. *In quest'anno futurista* (1915), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, a c. di L. DE MARIA, Milano 1990, pp. 328 sgg., 336.

<sup>2</sup> F.T. MARINETTI, *La declamazione dinamica e sinottica* (1916), *ibid.*, pp. 122 sgg., 128, 129.

<sup>3</sup> Id., *Democrazia futurista. Dinamismo politico* (1919), *ibid.*, pp. 346 sgg., 356.

in questa guerra, che è guerra di ideali e di fedi opposte, egli incarna il mito del *senex*, divenendo simbolo per eccellenza del polo di senilità e di specialismo contro cui si schiera chi crede piuttosto nel mito della gioventù e del dilettantismo.

Ecco allora delinearci i due fronti: storicismo e futurismo.<sup>4</sup> Ma si potrebbe anche dire: storicismo e *antistoricismo*, o *passatismo* e futurismo. E, forse, persino *spirito* e *natura*, a patto di considerare 'natura' quella tecnicizzata e materializzata, ma pur sempre per Croce «cruda e verde», che si manifesta all'altezza del Novecento.

Il dominio dell'arte rappresenta un accesso privilegiato alla riflessione crociana. Non solo perché, com'è noto, essa costituisce la prima forma dello spirito; non solo perché è proprio nella sfera dell'estetica che nascono e si muovono le prime prove filosofiche di Croce. L'arte costituisce un nodo fondamentale oltre che per la teoria, per la pratica dello storicismo: per la sua *azione*, per dirlo con una formula, oltre che per il suo *pensiero*.<sup>5</sup>

Sopranominato dai contemporanei «tremendissimo scrittore», «terrore dei vivi e dei morti»<sup>6</sup> o anche «Paolo IV della critica»,<sup>7</sup> Croce fu teorico, ma anche critico d'arte. È in questa duplice veste che ne tenne un costante e attento monitoraggio a partire dal terreno privilegiato della poesia e della letteratura. Già la *Storia dell'Estetica*, che svolge nel grande trattato del 1902 la funzione di *pars destruens*,<sup>8</sup> suscitò in Antonio Labriola la definizione di «camposanto».<sup>9</sup> Sarà poi soprattutto dalle pagine della «Critica» — che lo stesso Croce definisce, rimanendo sul piano delle metafore religiose, un «ottimo 'te-

<sup>4</sup> Cf. G. ROBERTI, *Croce e il futurismo*, «Nuova R. stor.», LXIII, 1 (1959), pp. 131-36; M. D'AMBROSIO, *Croce e il «futurismo»*, in *Tradizione e innovazione. Studi su De Sanctis, Croce e Pirandello*, Napoli 1999, pp. 47-97.

<sup>5</sup> Cf. G. SASSO, *Croce e le letterature e altri saggi*, Napoli 2019, ove il sentimento etico e politico è individuato in Croce come nesso fondamentale tra la storiografia letteraria e quella politica e sociale.

<sup>6</sup> Definizioni attribuitegli da Alfredo Panzini (cf. F. NICOLINI, *Croce*, Torino 1962, p. 225).

<sup>7</sup> Secondo Ugo Ojetti (*ibid.*, p. 19).

<sup>8</sup> Lo stesso Croce *a posteriori* riconosce che il suo scopo «non era tanto storico quanto polemico» (cf. l'avvertenza alla quinta ristampa dell'*Estetica*, 1921, in *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, 1902, a c. di F. AUDISIO, Napoli 2014, pp. 13, 14).

<sup>9</sup> *Ibid.*



sto di prediche»<sup>10</sup> — che il pensatore si farà «testimone severissimo della verità e della vita morale»<sup>11</sup> italiane ed europee. La rivista fu un «terribile osservatorio su quanto si veniva producendo di più significativo in tutte le sfere della vita letteraria» e la puntualissima uscita dei suoi fascicoli veniva attesa dagli intellettuali come «una sorta di incubo», di «forche caudine» erette a «vigilantissima cinta doganale delle scienze, delle lettere e delle arti».<sup>12</sup>

Più che il ruolo di censore o di predicatore, il Croce critico intende esercitare però quello di terapeuta, di clinico della cultura. Da qui l'appellativo, attribuitogli a Napoli, di «Don Antonio Cardarelli della letteratura»:<sup>13</sup> il filosofo guarda all'arte con occhi da medico, come a un sintomo della febbre del tempo, che può essere studiata a partire da «diagnosi e prognosi» letterarie. Se all'altezza del Novecento il mondo, privo di punti di riferimento e di spinta morale, appare sbilanciato verso la vitalità e ha perso il proprio *centro*, nella sua infaticabile attività, Croce si fa critico severissimo dell'arte disgregata, fatta di frammenti, di impressioni, espressione di un mondo disarticolato.

Il tema dell'arte fornisce allora un punto di vista particolarmente efficace per studiare il filosofo come interprete del Novecento e della *crisi*, un concetto che, superati gli ormai insostenibili stereotipi tradizionali che lo volevano olimpico, non può più ritenersi estraneo al suo pensiero. Al pensatore sistematico e fidente in un progresso ineluttabile, si deve accostare l'inquieto osservatore di tempi sempre più bui, che minacciano persino di inabissarsi nelle *patologie dello spirito*.<sup>14</sup> È anche dalla consapevolezza di questa angosciosa possibilità che derivano le stroncature di poeti considerati malati e nevrotici in quanto manifestazione di una più ampia degenerazione, non esclusivamente artistica.

È in questo senso e in questa prospettiva, non solo estetica ma di

<sup>10</sup> B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso* (1918), a c. di G. GALASSO, Milano 1989 (rist. anast. a c. di F. AUDISIO, Napoli 2006), p. 40.

<sup>11</sup> A. PARENTE, *La «Critica» e il tempo della cultura crociana*, Bari 1953, pp. 35, 36.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 34, 35.

<sup>13</sup> B. CROCE, *Nuovo stile*, «Giornale d'Italia», 27 ago. 1925, poi in *Id.*, *Pagine sparse*, 3 voll., Bari 1960, vol. II, pp. 462, 463.

<sup>14</sup> D. CONTE, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, Bologna 2006.

storia della cultura e di storia delle idee, che si può guardare al rapporto tra storicismo e futurismo. Il futurismo, opponendosi oltre che sul piano dell'arte anche su quello filosofico e, potremmo dire, 'spirituale' allo storicismo, rappresenta uno snodo esemplare del confronto di Croce con la *finis Europae*.

Quello fondato da Marinetti è un «movimento provvisto di un'ideologia globale, abbracciante i vari campi dell'esperienza umana, dall'arte al costume, dalla morale alla politica»<sup>15</sup> e caratterizzato da una forte tensione rivoluzionaria, declinantesi nella volontà totalizzante di 'rifondare' il mondo, di «ricostruire l'universo», come declamato nel 1915 da Balla e Depero.<sup>16</sup> Tale istanza iconoclasta e rinnovatrice non riguarda solo l'arte, ma ogni aspetto del vivere, la cui fisionomia 'passatista' deve essere spazzata via per lasciare il posto a un volto del tutto inedito.

Se il poeta concepisce il futurismo come qualcosa di più di una forma d'arte, un «nuovo modo di vedere il mondo»,<sup>17</sup> ben diversa è la concezione di Croce, per il quale il futurismo arte proprio non è. Il nostro «Don Antonio Cardarelli della letteratura» lo definisce infatti «scuola di ogni altra cosa che si voglia (forse di automobilismo e di aeronautica), ma non di arte».<sup>18</sup> Da ciò non consegue affatto che il futurismo sia, agli occhi di Croce, un fenomeno privo di interesse. Esso deve anzi essere attentamente monitorato, costituendo, dal punto di vista del filosofo, un «documento importantissimo», seppur «penoso», delle «condizioni spirituali dei tempi nostri».<sup>19</sup>

La definizione sta nelle *Postille sull'arte*, pubblicate originariamente sulla «Critica» del 1918. Siamo in tempi per il filosofo «antiartisti-

<sup>15</sup> L. DE MARIA, *Marinetti poeta e ideologo*, in F.T. MARINETTI, *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. xxix sgg.

<sup>16</sup> Cf. G. BALLA, F. DEPERO, *Ricostruzione futurista dell'universo* (1915), in G. BALLA, *Scritti futuristi*, a c. di G. LISTA, Milano 2010, pp. 32 sgg.

<sup>17</sup> F.T. MARINETTI, 1915. *In quest'anno futurista*, cit., pp. 329 e 332.

<sup>18</sup> B. CROCE, *Il futurismo come cosa estranea all'arte*, «Critica», XVI (1918), pp. 383, 384 (poi ripubblicato, insieme ai due articoli che immediatamente lo precedono e lo seguono nello stesso numero della rivista — *Aspettazioni di peggiori tempi per l'arte* e *L'atteggiamento da adottare nei tempi antiartistici* — in ID., *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, 1919, Bari 1950, cap. XIII *Pensieri sull'arte dell'avvenire*, pp. 270 sgg.).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 383.

ci». <sup>20</sup> È il tempo della Grande Guerra, in cui Croce sente il bisogno di tornare a Goethe, il classico e l'armonioso, <sup>21</sup> come a una terapia, una vera e propria 'cura'. Ed è un tempo in cui, osserva «con dispiacere», «i giovani nelle trincee» leggono invece soprattutto «roba futuristica e decadente», «dalle trincee» tornando «tutto avvolti ancora in quella vieta letteratura». <sup>22</sup>

Uno dei sintomi dell'arte contemporanea è l'irrequietezza propria di una generazione ardente e nervosa, quella di Soffici, Papini, Prezzolini: i *giovani* — e si tratta di una caratteristica non anagrafica ma piuttosto spirituale <sup>23</sup> — «i perpetui ribelli, gli inetti». <sup>24</sup> *Giovani, futuristi*: sono categorie che nelle diagnosi crociane hanno a che fare con una dimensione artificiosa, antispirituale e patologica, propria di chi è alla ricerca spasmodica del nuovo e del 'moderno': ciò che non rientra nella sfera della poesia e dell'arte. «Cercare la modernità nell'arte» non è, per Croce, proposito confacente a un artista: il moderno e il nuovo possono essere ottenuti solo «come cose pratiche e con procedimenti meccanici e industriali», <sup>25</sup> non certo tramite l'attività teoretica e lirica in cui consiste la vera poesia.

<sup>20</sup> Id., *L'atteggiamento da adottare nei tempi antiartistici*, cit., pp. 384, 385.

<sup>21</sup> Nell'imperversare dell'epidemia bisogna anzitutto «leggere e rileggere i grandi, i poeti veri, gli armoniosi, i rasserenanti», *ibid.* In questa direzione va il saggio di R. PELUSO, «*Imparadisarsi. Croce e la «mistica erotica» dell'ultimo «Faust»*», «Diacritica», II, I (2016), pp. 93 sgg., che si apre con un paragrafo su *La cura Goethe*. La concezione che Croce ha di Goethe in quegli anni è molto diversa da quella che si ritrova, per fare riferimento a un'altra celebre interpretazione del grande poeta tedesco, in Thomas Mann, che, invece, lo concepisce come un figlio della natura (cf. TH. MANN, *Goethe e Tolstoj. Frammenti sul problema dell'umanità*, 1925, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a c. di A. LANDOLFI, Milano 2015, pp. 30 sgg.). Su Mann e Goethe si veda il saggio di D. CONTE, *Grandezza e tenebre. Thomas Mann interprete di Goethe*, in Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la storia*, Roma 2019, pp. 343-63.

<sup>22</sup> B. CROCE, *Aspettazione di peggiori tempi per l'arte*, cit., pp. 382, 383.

<sup>23</sup> Id., I «*giovani*», «*Critica*», XIII (1915), pp. 401, 402. Su Croce *senex iratus* in contrapposizione ai *giovini* e al «sempre-nuovo» delle ideologie primonovecentesche, ha riflettuto E. Giammattei (che ha, tra l'altro, curato l'epistolario B. CROCE, G. PREZZOLINI, *Carteggio 1904-1945*, 2 voll., Roma 1990): si veda in particolare in EAD., *Retorica e idealismo. Croce nel primo Novecento*, Bologna 1987 il capitolo intitolato *Una metafisica della senilità. Immagini di Croce dal primo Novecento*.

<sup>24</sup> B. CROCE, I «*giovani*», cit., p. 402.

<sup>25</sup> Id., *L'«arte del terreno patrio» e l'«arte moderna»*, «*Critica*», XV (1917), pp. 400, 401.

La guerra alla «letteratura industriale e meccanica» ha radici più antiche nell'estetica crociana. Contro tali produzioni egli si era schierato quando, dieci anni prima, aveva descritto polemicamente il «carattere della più recente letteratura italiana».<sup>26</sup>

L'esponente tipico dei tempi antiartistici verrà successivamente identificato non solo in «un d'annunziano», «un pascoliano» (la famigerata triade D'Annunzio-Fogazzaro-Pascoli) o «un claudeliano» (simbolo degli artisti francesi erotomani e decadenti, della cui casistica partecipano, per il filosofo, pure Barrès, Rimbaud, Verlain, Mallarmè e Proust) ma anche — è questo che qui più ci interessa — «un futurista».<sup>27</sup> Il futurismo rientra dunque a pieno titolo tra i sintomi della poesia malata («sintomi così aperti e chiari»<sup>28</sup> da non permettere, scrive, errori di valutazione) e nel contesto della 'fenomenologia del brutto' che, in quanto sismografo del tempo, «merita attenzione».<sup>29</sup>

La letteratura contemporanea appare al filosofo travagliata dall'«indole della malattia»<sup>30</sup> e ciò è, a partire dalle pagine del 1907 cui si faceva riferimento, «prima che un fatto letterario, una *condizione di spirito*», di cui non ci si può liberare «con una scrollata di spalle».<sup>31</sup> La pseudopoesia deve occupare e preoccupare, in quanto manifestazione letteraria:

dell'irrazionalismo, della mancanza di ogni guida in una fede religiosa, di ogni fiducia nella libertà, della tendenza all'istupidimento, all'animalità e bestialità, e, insomma, alla disumanità.<sup>32</sup>

Il futurismo rientra dunque nella più ampia «corrente spirituale» riconducibile al fenomeno che Croce aveva definito la «grande indu-

<sup>26</sup> Id., *Di un carattere della più recente letteratura italiana, ibid.*, V (1907), pp. 177-90.

<sup>27</sup> Id., *Aspettazione di peggiori tempi per l'arte*, cit., p. 382.

<sup>28</sup> Id., *Il carattere di totalità della espressione artistica*, «Critica», XVI (1918), pp. 129-40, in particolare p. 138.

<sup>29</sup> Id., *Aggiunte alla «Letteratura della Nuova Italia»*. I. *Tra i giovani poeti, 'veristi' e 'ribelli'*, *ibid.*, XXXII (1934), pp. 163-201, in particolare p. 200.

<sup>30</sup> Id., *Il carattere di totalità della espressione artistica*, cit., p. 138.

<sup>31</sup> Id., *Ragione della disistima verso la 'poesia pura' e i suoi sinonimi*, «Quad. Critica», III (1947), 9, pp. 1-10.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 10.

stria del vuoto».<sup>33</sup> Quali sono i tratti patologici propri di questa fase storica e letteraria?

In essa, scrive Croce, *spira vento d'insincerità*:<sup>34</sup> si diffonde, cioè, un morbo profondo e sottile, legato all'esibizione della vuotezza spirituale come pienezza. «Oltre l'insincerità superficiale, ch'è quella che si usa con gli altri (...) ve n'ha un'altra, profonda, che usiamo con noi stessi (...). È questa seconda insincerità, che ho principalmente di mira: la poca chiarezza intima» a causa della quale, a furia di mentirsi, si fa una tale confusione da non raccapezzarsi più, «quella forma di falsità, che nasce dal vuoto».<sup>35</sup>

Le produzioni degli operai e dell'industria del vuoto sono incompatibili col concetto di opera d'arte teorizzato da Croce, configurandosi, ad esempio, come pure o impressionistiche. Ciò accade anche nel caso del futurismo. *L'impressionismo*, ossia la tensione a «rendere realisticamente le impressioni immediate», con cui si rimane sul piano del mero *pathos* senza sfiorare quello della valorizzazione e della catarsi artistica, farebbero di Pascoli, agli occhi di Croce, un «precursore del futurismo e della musica dei 'rumori'».<sup>36</sup>

Nella cosiddetta *arte pura*, inoltre, le parole verrebbero considerate per se stesse, cadendo in una sorta di «idolatria» che non dà loro orizzonte né legame. In questi casi la forma poetica piuttosto che essere intuizione, «espressione spirituale o idealizzata del sentimento», «si carezza e si idoleggia per sé come parola bella», «bel risuonare di suoni»,<sup>37</sup> degradandosi, da fecondo amore, a sterile erotomania. Nell'arte pura sul significato delle parole vince il loro suono, che non dice, non esprime, tutt'al più suggestiona e suggerisce, in un processo «inespressivo» che non sta sul piano teoretico proprio dell'arte, ma su quello della volontà, offrendo ai lettori solo un «cieco stimolo».<sup>38</sup> L'arte perderebbe così il proprio alto «ufficio nella vita dell'anima» e nell'«uni-

<sup>33</sup> Id., *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, cit., p. 195.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 182-84.

<sup>36</sup> Id., *Il carattere di totalità della espressione artistica*, cit., p. 138.

<sup>37</sup> Id., *Due sensi della parola 'Letteratura'*, «Quad. Critica», II (1946), 5, p. 125.

<sup>38</sup> Id., *La poesia. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura* (1936), a c. di C. CASTELLANI, con una nota di G. SASSO, Napoli 2017, pp. 59, 60.

tà dello spirito», svilita a «divertimento»,<sup>39</sup> «sterile lussuria»,<sup>40</sup> mera dilettazione volta a soddisfare «bisogni tra fisiologici e patologici», alla stregua dei liquori o del fumo. Le produzioni dell'arte pura sono definite «droghe verbali o foniche» e i loro autori «maniaci erotici». <sup>41</sup> Illustri predecessori sono individuati da Croce nei poeti romantici, come Novalis, con la sua aspirazione a «poesie le cui parole non avessero senso e valessero come suoni musicali». <sup>42</sup> Tendenze siffatte sono viste dal filosofo in continuità con quelle degli epigoni novecenteschi dei romantici: i dadaisti, con la loro poesia come «musica d'idee»<sup>43</sup> e, si potrebbe aggiungere, il paroliberoismo futurista, con l'esaltazione e la predilezione per rumori e onomatopee.

Nei fenomeni patologici descritti il filo e il centro dell'opera d'arte rischierebbero di perdersi, laddove per Croce la poesia, pur senza farsi moralistica e sempre esibendo la propria imprescindibile autonomia, è stretta, nella sincronia spirituale del circolo, da un robusto nodo alla «vita morale». <sup>44</sup> L'uomo appare così anche al filosofo napoletano, come a Dilthey, 'intero' e il poeta, in quanto tale, deve avere un'anima «intera», «umana», «morale», non potendo un'anima «frammentaria», «squilibrata», «disumana» «innalzarsi a una creazione di bellezza». <sup>45</sup> L'arte si costruisce sull'«uomo intero» come «l'*humus*» su cui «spunta il suo fiore». <sup>46</sup>

Se in questo senso, solo apparentemente provocatorio, il filosofo afferma che ogni uomo è poeta, con differenze solo di grado e di quantità, uomini e poeti possono però imbestiarsi e disumanizzarsi: è l'inquietante rischio che si apre, a guisa di crepa nel cuore del sistema, in tempi antiartistici e patologici.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Id.*, *Difesa della poesia*, «Critica», XXXII (1934), pp. 1-15, in particolare p. 10.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>42</sup> *Id.*, *La poesia*, cit., p. 244.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>44</sup> *Id.*, *Ragione della disistima verso la 'poesia pura' e i suoi sinonimi*, cit., p. 5.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Id.*, *Arte moderna*, «Quad. Critica», V (1949), 14, pp. 98-103, in particolare p. 100.

## 2. *Storicismo come «passatismo»: Marinetti e Croce.*

Anche Marinetti fa diagnosi e prognosi, di segno opposto a quelle crociane. Secondo le sue analisi, l'Italia sta morendo di «passatismo», della «cancrena»<sup>47</sup> di professori, archeologi e antiquari che la infestano. Una patologia più che seria necessita di una cura radicale e invasiva: di qui la carica distruttrice del futurismo, prescritto dal poeta come terapia di cui l'Italia ha «bisogno urgente».<sup>48</sup>

E allora, «punto e a capo»,<sup>49</sup> che si diano alle fiamme le biblioteche, che si inondino i musei e demoliscano le città. Dalle «rovine dell'Europa», con «i pazzi gesticolanti e le pazze scarmigliate, coi leoni, le tigri e le pantere»,<sup>50</sup> nella visione di Marinetti, la «formidabile invasione» di futuristi giungerà al cospetto di «trecento lune elettriche» la cui luce artificiale, nel celebre selenicidio, estinguerà quella dell'«antica regina»<sup>51</sup> degli amori e dei poeti.

Per quanto immaginifico, il futurismo è un fenomeno storico, radicato nel Novecento:<sup>52</sup> esso si propone di cantare «le grandi folle», il «vibrante fervore notturno degli arsenali»; gli aeroplani, «la cui elica garrisce al vento come una bandiera e sembra applaudire come una folla entusiasta».<sup>53</sup> Ed è latore di una nuova sensibilità, la «sensibilità futurista», nata da un mondo che è tutto nuovo. «Fenomeni moderni quali il nomadismo cosmopolita, lo spirito democratico, e la decadenza delle religioni hanno resi assolutamente inutili i grandi edifici decorativi e imperituri che esprimevano, un tempo, l'autorità regale, la teocrazia e il misticismo» e impongono edifici e costruzioni di tipo diverso:

<sup>47</sup> F.T. MARINETTI, *Fondazione e manifesto del futurismo* (1909), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 10 sgg., in particolare p. 11.

<sup>48</sup> ID., 1915. *In quest'anno futurista*, cit., p. 328.

<sup>49</sup> ID., *Il Tattilismo* (1921), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 159 sgg.

<sup>50</sup> ID., *Uccidiamo il Chiaro di Luna* (1909), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 14 sgg., in particolare p. 19.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>52</sup> Sul futurismo nel Novecento si veda il recente volume di A. SACCONI, «Secolo che ci squarti... secolo che ci incanti». *Studi sulla tradizione del moderno*, Roma 2019.

<sup>53</sup> F.T. MARINETTI, *Fondazione e Manifesto del Futurismo*, cit., p. 11.

A che scopo lanceremmo noi fino al cielo, nell'epoca nostra, i pinnacoli di quelle maestose cattedrali che salivano verso le nuvole giungendo le mani delle loro ogive, per difendere colla preghiera le piccole borgate accoccolate nell'ombra?<sup>54</sup>

Ai vecchi edifici e all'arte del passato si oppongono locomotive, corazzate, monoplani e automobili. L'arte sacra, in particolare, deve «rinnovarsi completamente»: solo i futuristi saranno in grado di rappresentare

un Inferno tale da terrorizzare le generazioni che hanno subito (...) gli infernali bombardamenti del Carso e sono allenate ad una vita meccanizzata più pericolosa delle fiammelle da gas povero dell'Inferno tradizionale.<sup>55</sup>

Il nuovo mondo è (già nel primo Novecento) molto più rapido del passato: l'innovazione scientifica ha portato un «acceleramento della vita», salutato con favore dai futuristi, col conseguente orrore per la «lentezza» (oggi da alcuni rimpianta ed elogiata), le «minuzie», le «analisi».<sup>56</sup> Nella contrapposizione tra veggenti e profeti, professionisti e specialisti, Croce si schiera contro gli irrazionalisti e chi esalta l'intuito<sup>57</sup> — coloro che, per Spengler, possiedono invece occhi d'aquila. I futuristi sono, all'opposto, del partito della velocità: dalla parte dei dilettanti piuttosto che degli specialisti. E dalla parte dei giovani. «I più anziani fra noi — dicono — hanno trent'anni (...). Quando avremo quarant'anni, altri uomini più giovani e più validi di noi, ci gettino pure nel cestino, come manoscritti inutili».<sup>58</sup>

L'intera terra è stata «rimpicciolita dalla velocità»: ciò ha condot-

<sup>54</sup> L'immagine della cattedrale come mani giunte che si innalzano al cielo, tema di un'opera di Rodin (*Cattedrale*, 1908), si ritrova anche nel *Tramonto dell'Occidente* di Spengler. Cf. O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (1918-1922), Milano 2017 (ora nella traduzione e a cura di G. RACITI, vol. I, Torino, 2017), p. 1080.

<sup>55</sup> F.T. MARINETTI, FILLIA, *Manifesto dell'arte sacra futurista* (1931), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 201 sgg.

<sup>56</sup> F.T. MARINETTI, *Distruzione della sintassi. Immaginazione senza fili. Parole in libertà* (1913), *ibid.*, pp. 65 sgg., p. 69.

<sup>57</sup> B. CROCE, *Una facoltà misteriosa: l'intuito*, «Critica», XIII (1915), pp. 125, 126.

<sup>58</sup> F.T. MARINETTI, *Fondazione e Manifesto del Futurismo*, cit., p. 13.



to a un «nuovo senso del mondo»,<sup>59</sup> del tempo e dello spazio; persino a un uomo nuovo. Al rapporto privilegiato col passato, verticale, si è sostituito, con l'accorciamento delle distanze, un rapporto orizzontale, percepito come potenzialmente immediato (e pensare che si era ancora lontani dall'era digitale) con l'intera umanità. Marinetti registra la perdita del ritmo delle cose, da quello naturale e biologico a quello rituale e culturale: se il «tragico ritorno annuo delle feste tradizionali va scolorandosi d'interesse», ormai non c'è più traccia nemmeno del ritmo basilare giorno-notte, fusi insieme dal «nottambulismo del lavoro e del piacere».<sup>60</sup>

Anche il rapporto con lo spazio appare radicalmente mutato, insieme con l'atteggiamento nei confronti del paesaggio, disprezzato come concetto puerile e romantico. Nonostante sia un nemico del concetto di 'bello di natura',<sup>61</sup> Croce non è affatto insensibile alle bellezze naturali, ai suoi occhi tutte spirituali, alla stregua di quadri senza tela.<sup>62</sup> La teoria futurista considera ormai tutto ciò «stupido anacronismo»:

ogni bosco di pini pazzamente innamorato della luna, ha una strada futurista che lo attraversa da parte a parte.<sup>63</sup>

L'arte non canta e non dipinge più vedute terrestri, configurandosi piuttosto come aeropoema o aeropittura. La nuova prospettiva adottata è aerea, verticale, fatta di planate e di impennate e dunque

<sup>59</sup> ID., *Distruzione della sintassi*, cit., p. 68.

<sup>60</sup> ID., *Nascita di un'estetica futurista* (1915), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 314 sgg.

<sup>61</sup> Il 'bello di natura' è uno dei nodi centrali del confronto polemico di Croce con Vischer (cf. B. CROCE, *L'Estetica della «Einfühlung» e Roberto Vischer*, «Atti Accad. Sci. mor. pol.», LVI, 1933, pp. 204-21).

<sup>62</sup> A difesa del paesaggio il filosofo si mosse, com'è noto, anche sul piano giuridico, presentando, nel 1920, il primo disegno di legge a tutela delle bellezze naturali, divenuto poi legge nel 1922. Cf. *Per la tutela della bellezze naturali e degli immobili di particolare interesse storico*, «R. Scuola sup. Economia e Finanze», <http://rivista.ssef.it/site.php?page=200409I309I2I4766&edition=2010-02-01>. Sul paesaggio come oggetto della riflessione estetica e filosofica si veda il saggio di P. D'ANGELO, *Filosofia del paesaggio*, Macerata 2010.

<sup>63</sup> F.T. MARINETTI, *Noi rinneghiamo i nostri maestri simbolisti ultimi amanti della luna* (1915), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 302 sgg.

«policentrica», priva di «punti fermi». Gli oggetti non vengono visti «di faccia o per di dietro, ma a picco, cioè di scorcio».<sup>64</sup> «Dipingere dall'alto questa nuova realtà impone un disprezzo profondo per il dettaglio»,<sup>65</sup> in cui, secondo altri, ama invece nascondersi Dio.<sup>66</sup>

Alle questioni di fede non è però insensibile neanche Marinetti. In quanto nuova sensibilità e nuovo «senso del mondo» il futurismo, oltre a essere una «ideologia», è persino una «religione», in un'accezione non troppo lontana da quella che sta nella *Storia d'Europa*, ove la religione è definita nei termini di «una concezione della realtà e un'etica conforme».<sup>67</sup> Su entrambi i versanti si *crede* in qualcosa, ma l'oggetto della *fede* è, ancora una volta, diametralmente opposto. Al punto che, assumendo la prospettiva crociana, il futurismo si potrebbe leggere, in quanto «antistoricismo», come 'anti-religione': natura e non spirito. Quella futurista è un'etica del fare per il fare, contrapposta alla concezione di chi concepisce l'azione sempre in connessione al pensiero e alla storia. La laica 'religione dello storicismo',<sup>68</sup> secondo la quale *non si può non dirsi cristiani*, è ben lontana dalla «morale-

<sup>64</sup> Id., *Manifesto tecnico della letteratura futurista* (1912), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 45 sgg., in particolare p. 52.

<sup>65</sup> *Manifesto della aeropittura* (1929), *ibid.*, pp. 197 sgg.

<sup>66</sup> Croce, com'è noto, su questo concorda con Warburg: «der liebe Gott steckt im Detail» (cf. la prolusione per l'inaugurazione dell'Istituto italiano per gli studi storici tenuta dal suo fondatore nel 1948: *L'uomo vive nella verità*, in Id., *Dieci conversazioni con gli alunni dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli*, Bologna 1993, pp. 3-16). Su Croce e Warburg si veda il capitolo nel volume di P. D'ANGELO, *Il problema Croce*, Macerata 2015, pp. 195 sgg.

<sup>67</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a c. di G. GALASSO, Milano 1993, p. 28.

<sup>68</sup> Utilizzo l'espressione che dà il titolo allo scritto di Fulvio Tessitore (*La religione dello storicismo*, Brescia 2010) incentrato sul tema dell'essere 'religiosamente laici'. Il nesso tra filosofia e religione in Croce è complesso e dibattuto. Si vedano F. TESSITORE, *La ricerca dello storicismo. Studi su Benedetto Croce*, Bologna 2012; Id., *Croce: storicismo e antistoricismo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Roma 2016, pp. 594 sgg.; G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975; F. MIGNINI, *Croce e la religione*, in *Croce e Gentile*, cit., pp. 141 sgg.; A. CARACCILO, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Genova 1988; M. DELLA VOLPE, *La vera storia dell'umanità. Benedetto Croce e la religione dei tempi nuovi*, Firenze 2010; S.F. BERARDINI, *Presenza e negazione. Ernesto De Martino tra filosofia, storia e religione*, Pisa 2015 (in particolare il capitolo su *La religione come pensiero e come azione. Da Benedetto Croce a Ernesto De Martino*, pp. 43-57).

religione futurista», descritta proprio in opposizione a quella cristiana. Se quest'ultima è legata allo sviluppo interiore dell'uomo e tesa a moderarne ed equilibrarne gli istinti, la morale futurista è una religione della velocità: peccatrici sono le città passatiste e le lagune veneziane; sante le lampadine e la luce; catecumeni non i «geni apostolici e religiosi»<sup>69</sup> invocati da Croce, ma gli *sportsmen*, che incarnano la velocità ma anche la corporeità e la corporeizzazione. Luoghi abitati dal divino sono treni, ponti e circuiti d'automobili, campi di battaglia.<sup>70</sup>

Come si è arrivati a questo? Uno dei nodi fondamentali è la Grande Guerra, evento soglia per Croce,<sup>71</sup> e decisivo per il futurismo. Che, dal punto di vista storico, la considera infatti come 'collaudo' della forza del popolo italiano e vera e propria realizzazione, al punto da definirla il «più bel poema futurista apparso finora».<sup>72</sup> E, sul piano teorico, ne fa uno dei nuclei fondamentali della propria ideologia, segnata dall'«irruzione» della guerra nell'arte<sup>73</sup>. Il nazionalismo bellicista di Marinetti riflette la caratura polemica del suo pensiero: la guerra, 'sola igiene del mondo', è una «legge fondamentale della vita».<sup>74</sup> La bellezza stessa è lotta, caricata finanche di una coloritura erotico-estetica:

La danzatrice, carponi, imiterà la forma della mitragliatrice, nera-argentea sotto la sua cintura-nastro di cartucce. Il braccio teso in avanti agiterà febbrilmente l'orchidea bianca e rossa come una canna durante lo sparo.<sup>75</sup>

Proprio grazie alla «conflagrazione» (la Grande Guerra), secondo Marinetti, è stato possibile «sfasciare» tutte quelle «ideologie» che, 'inventate' con lo scopo preciso di contenere le forze brutali dell'uo-

<sup>69</sup> B. CROCE, *L'atteggiamento da adottare in tempi antiartistici*, cit., p. 385.

<sup>70</sup> Cf. F.T. MARINETTI, *La nuova religione-morale della velocità* (1916), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 130 sgg.

<sup>71</sup> Sul tema della Grande Guerra come soglia si veda *Il racconto italiano della Grande Guerra. Narrazioni, corrispondenze, prose morali. 1914-1921*, a c. di E. GIAMMATTEI, G. GENOVESE, Milano, Napoli 2015.

<sup>72</sup> F.T. MARINETTI, 1915. In *quest'anno futurista*, cit., p. 333.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> L. DE MARIA, *Marinetti poeta e ideologo*, cit., p. LXIII.

<sup>75</sup> F.T. MARINETTI, *Manifesto della danza futurista* (1917), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 144 sgg., in particolare p. 151.

mo, avrebbero finito con l'indebolirlo e corromperlo. Rientrano in questa categoria la filosofia e la religione tradizionale, il diritto, l'amore, l'estetismo e, in generale, tutti i «sentimentalismi delle rovine»,<sup>76</sup> ma anche la storia — «una falsaria o, tutt'al più una miserabile collezionista di francobolli, di medaglie e di monete contraffatte»<sup>77</sup> — e la filologia.<sup>78</sup>

Oltre al senso del mondo, dello spazio e del tempo, la rivoluzione futurista demolisce e rinnova anche l'etica e la concezione dell'uomo, visto da Marinetti come «animale da preda»: <sup>79</sup> è la medesima definizione nietzscheana adottata in uno scritto moderno e violento come *L'uomo e la tecnica*, recensito duramente da Croce.<sup>80</sup> Quello futurista è un uomo metallico, privo di affetti e sensibilità, che attraversa la vita «in una bella atmosfera color d'acciaio»,<sup>81</sup> ricordando anche il 'tipo' jüngeriano.<sup>82</sup> Marinetti afferma che nella sua «carne» «dormono delle ali», predicandone la futura identificazione col motore:

Il tipo non umano e meccanico (...) sarà naturalmente crudele, onnisciente e combattivo. Sarà dotato di organi inaspettati: organi adattati alle esigenze di un ambiente fatto di urti continui. Possiamo prevedere fin d'ora uno sviluppo a guisa di prua della sporgenza esterna dello sterno, che sarà tanto più considerevole, in quantochè l'uomo futuro diventerà un sempre migliore aviatore.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> Id., *Democrazia futurista*, cit., p. 356.

<sup>77</sup> Id., *Noi rinneghiamo i nostri maestri simbolisti*, cit., p. 303.

<sup>78</sup> Id., *La «Divina Commedia» è un verminaio di glossatori* (1915), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 266 sgg.

<sup>79</sup> Id., *Uccidiamo il Chiaro di Luna*, cit., p. 15.

<sup>80</sup> Cf. B. CROCE, recensione a O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, «Critica», XXX (1932), pp. 57 sgg.

<sup>81</sup> F.T. MARINETTI, *L'uomo moltiplicato e il Regno della macchina* (1915), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 297 sgg.

<sup>82</sup> «È mutato anche il volto che ci guarda da sotto l'elmetto d'acciaio o da sotto il casco protettivo. (...) È divenuto metallico, quasi galvanizzato in superficie, l'ossatura sporge chiaramente in rilievo, i tratti sono incavati e tesi. Lo sguardo è calmo e fisso, addestrato ad osservare oggetti che devono essere percepiti in condizioni di massima velocità», E. JÜNGER, *L'operaio. Dominio e forma* (1932), Milano 1984, p. 103.

<sup>83</sup> F.T. MARINETTI, *L'uomo moltiplicato e il Regno della macchina*, cit., p. 299.

Sono questi uomini «dalle tempie larghe e dal mento d'acciaio»<sup>84</sup> che, in un prossimo futuro, avranno la capacità, come Mafarka, di dare alla luce giganti, grazie solo alla propria volontà.

Oltre a configurare una nuova concezione della realtà, la sensibilità futurista si esprime naturalmente attraverso il canale privilegiato dell'arte. Come nel caso dell'uomo e del suo mondo, anche dall'estetico viene raschiato via ogni rivestimento individualistico e sensibile, per andare all'osso.

Per Marinetti, proprio come per il diavolo del *Doktor Faustus*, si spalancano tempi nuovi, che «non vogliono più essere seccati dalla psicologia».<sup>85</sup> Abolire la psicologia in letteratura significa abolire l'«io». Ciò implica, in prima istanza, il passaggio dalla dimensione dell'individuo a quella della massa. Ma non basta guardare alle «grandi collettività umane, maree di facce e di braccia urlanti». Il passaggio decisivo va in una direzione ancora meno umana: «la grande solidarietà dei motori preoccupati, zelanti e ordinati».<sup>86</sup> Il baricentro poetico si sposta dall'io alla macchina e, ancor più radicalmente, alla pura e nuda materia; «la poesia delle forze cosmiche soppianta (...) la poesia dell'umano»:<sup>87</sup>

Non si tratta di rendere i drammi della materia umanizzata. È la solidità di una lastra d'acciaio, che c'interessa per se stessa.<sup>88</sup>

Il Bello crociano viene raffinato attraverso un processo spirituale di attribuzione di senso al mondo, sin dall'operazione elementare del dare il nome alle cose (si ricordi il sottotitolo dell'*Estetica: Scienza dell'espressione e linguistica generale*); il Bello futurista è fatto di materialità e di materiali, piuttosto che di senso e di spiritualità, di numeri, piuttosto che di lettere. È dunque un Bello modernissimo, non troppo lontano da quello ricercato in musica dal protagonista del

<sup>84</sup> ID., *Prefazione a Mafarka il futurista* (1909), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 253 sgg.

<sup>85</sup> TH. MANN, *Doctor Faustus. La vita del compositore tedesco Adrian Leverkühn narrata da un amico* (1947), trad. it. di E. POCAR, Milano 1964, p. 477.

<sup>86</sup> F.T. MARINETTI, *Lo splendore geometrico e meccanico e la sensibilità numerica* (1914), in ID., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 98 sgg.

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> ID., *Manifesto tecnico della letteratura futurista*, cit., p. 50.

*Doktor Faustus*, il compositore tedesco che eccelle in matematica e che ha stretto il patto col diavolo.

L'io è solo uno dei relitti passatisti di cui la poesia futurista intende liberarsi. Anche le «antiche proporzioni (romantiche, sentimentali e cristiane) del racconto» vanno scrostate via, nella misura in cui esprimono valori ritenuti ormai obsoleti.<sup>89</sup> Ci ritroviamo ancora in un'atmosfera molto jüngeriana, tecnica e metallica, e, dunque, anche gelida e anestetizzata, in cui ci si rapporta in maniera del tutto nuova con il dolore.<sup>90</sup>

La volata lucente e aggressiva di un cannone arroventato dal sole [*rende*] quasi trascurabile lo spettacolo della carne umana straziata o morente.<sup>91</sup>

Ciò che Marinetti auspica e prefigge è la sistematica distruzione di tutto quanto è passatista, sentimentale, umano: «spazzare il cuore con la scopa»,<sup>92</sup> si potrebbe anche dire con l'espressione utilizzata nel *Doktor Faustus* a proposito della necessaria profilassi cui sottoporre l'individuo in rapporto alle innovazioni musicali, liberandolo da ogni superfetazione sentimentale:

L'uomo futuro ridurrà il proprio cuore alla sua vera funzione distributrice. Il cuore deve diventare in qualche modo, una specie di stomaco del cervello, che si empirà metodicamente perché lo spirito possa entrare in azione.<sup>93</sup>

Va da sé che la nuova arte non sarà certo «bella» in senso tradizionale. Bisogna anzi, in questa direzione, fare «coraggiosamente il 'brutto'». Un'automobile da corsa, si sa, è per i futuristi «più bella della *Vittoria di Samotracia*». Contro le bellezze del passato si staglia infatti lo «splendore geometrico e matematico»<sup>94</sup> e alle forme

<sup>89</sup> Id., *Lo splendore geometrico e meccanico*, cit., pp. 100, 101.

<sup>90</sup> Cf. E. JÜNGER, *Sul dolore* (1934), in Id., *Foglie e pietre*, Milano 1997, pp. 139-85.

<sup>91</sup> F.T. MARINETTI, *Lo splendore geometrico e meccanico*, cit., p. 101.

<sup>92</sup> L'espressione dà il titolo a uno dei saggi di Domenico Conte raccolti in *Vandante nel Novecento*, cit., pp. 159 sgg.

<sup>93</sup> F.T. MARINETTI, *L'uomo moltiplicato e il Regno della macchina*, cit., p. 300.

<sup>94</sup> Id., *Manifesto tecnico della letteratura*, cit., p. 53.

<sup>95</sup> Id., *Nascita di un'estetica futurista*, cit., p. 316.

<sup>96</sup> Id., *Lo splendore geometrico e meccanico e la sensibilità numerica*, cit., p. 98.

classiche si preferiscono le forme dalla tecnica: una «grande centrale elettrica ronzante», ad esempio.

La «tecnica della poesia» che regola la produzione futurista è animata da leggi che si oppongono nettamente a quanto prescritto dall'estetica crociana. A fronte di un quadro in cui l'arte, in quanto categoria spirituale, appartiene a tutti gli uomini e si costituisce come catarsi e liberazione dai sensi, il 'lirismo' viene definito da Marinetti come la «*facoltà rarissima*» di *inebbriarsi della vita*.<sup>97</sup> Si tratta di un lessico vitalistico, in assonanza con quello utilizzato, in questo caso però polemicamente, da Hans Sedlmayr nella critica dell'arte 'degenerata', da lui descritta nei termini di «lirismo scatenato».<sup>98</sup>

La parola, per Marinetti, deve essere «essenziale e totalitaria».<sup>99</sup> Anche in questo campo ci sono allora non pochi elementi da distruggere. La sintassi, considerata una struttura obsoleta e arrugginita, deve essere soppiantata da un meccanismo più efficiente e all'avanguardia, immune a soste e meditazioni. Di qui la prescrizione di verbi rigorosamente all'infinito, a guisa di «ruota»; sostantivi «nudi» di orpelli attributivi,<sup>100</sup> a mo' di «vagoni» o «cinghie»; niente avverbi né punteggiatura, rimpiazzati da segni matematici e musicali,<sup>101</sup> a rendere la lingua un congegno tutto immediato, fatto come di input e di output. Per chi disprezza i processi discorsivi e logici, mediati dal raziocinio, la parola non è *lettera*. Essa è anche, e anzitutto, *immagine*, in quanto parola stampata, e *suono*, in quanto parola declamata. Oltre a contaminarsi con numeri, crome e simboli musicali, essa è latrice di un contenuto sensoriale, viva. Da ciò l'uso delle onomatopee e l'aspetto tipografico e ortografico tipico delle opere di Marinetti, che il poeta definisce «libero-espressivo». Ma non solo la vista e l'udito assumono un centrale valore estetico nella rivalutazione dei sensi operata dalle avanguardie. In trincea Marinetti inventa il tattilismo,<sup>102</sup> che, basandosi su «scale

<sup>97</sup> ID., *Distruzione della sintassi*, cit., p. 70.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, p. 71.

<sup>99</sup> F.T. MARINETTI, P. MASNATA, *La radia* (1933), in F.T. MARINETTI, *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 205 sgg., p. 209.

<sup>100</sup> ID., *Lo splendore geometrico e meccanico*, cit., p. 101.

<sup>101</sup> *Ibid.*, cit., p. 106.

<sup>102</sup> «Una notte dell'inverno 1917, scendevo tastoni nel sotterraneo buio di una batteria di bombarde per raggiungere senza candela il mio giaciglio. Mi preoccupavo di non urtare ma urtavo baionette, gavette e teste di soldati dormenti. Quella notte per

di valori tattili» diversamente graduati (ad es., tatto astratto, freddo: carta vetrata; tatto persuasivo: seta), conduce alla creazione di vere e proprie opere d'arte, chiamate da Marinetti «viaggi di mani».<sup>103</sup>

In una siffatta concezione, le immagini innervano e irrorano la poesia come suo nucleo fondante, ed è loro richiesto di essere stupefacenti e innovative. Al culto delle opere passate, i futuristi ribattono attribuendo «una importanza assoluta al valore di sorpresa»<sup>104</sup> insito nell'arte; un valore che Croce non riconosce affatto. Proprio la sostituzione del «pratico stupore» al «rapimento artistico» è infatti l'elemento cardine attraverso il quale il filosofo mette in relazione futurismo e barocco, considerati, per il loro aspetto «psicologico», in un nodo che stringe le patologie più antiche<sup>105</sup> con quelle che incombono nel presente.<sup>106</sup>

Oltre a giocare coi sensi e all'*épatement* a ogni costo, il futurismo è, per guardare invece al suo significato «storico», espressione di tutto quanto Croce considera manifestazione in arte della «perdita del centro» e della crisi proprie del Novecento: disintegrazione dell'espressione, disumanamento e anche primitivismo. «Voi ci credete pazzi. Noi siamo invece i Primitivi di una nuova sensibilità completamente trasformata»,<sup>107</sup> sta scritto in una famosa pagina di Boccioni. Alla tensione avanguardistica verso il nuovo si unisce quella verso il passato più remoto, concepito non nel senso dello svolgimento ma, in maniera antistoricistica e anticulturale, come irruzione di un elemento estra-

la prima volta pensai ad un'arte tattile», Id., *Tattilismo — Alla scoperta di nuovi sensi* (1924), in Id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 174 sgg.

<sup>103</sup> Id., *Il Tattilismo*, cit., p. 163.

<sup>104</sup> Id., F. CANGIULLO, *Il teatro della sorpresa* (1921), in F.T. MARINETTI, *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 166 sgg.

<sup>105</sup> B. CROCE, *Il concetto del barocco*, «Critica», XXIII (1925), pp. 129-43, in particolare pp. 133, 134.

<sup>106</sup> In età barocca, la ricerca dell'autonomia e della libertà nel dominio dell'arte si degrada, secondo Croce, «nell'ardimento di tentare i modi più insoliti (...) pur di ottenere successo sul mercato dei piaceri o d'incuriosire». Segue il richiamo a manifestazioni della crisi non più seicentesche: «invece di libertà estetica, era, insomma, una libertà, come ora si chiamerebbe, futuristica», Id., *Storia dell'età barocca in Italia* (1929), Bari 1967, pp. 179, 180.

<sup>107</sup> *La pittura futurista. Manifesto tecnico* (1910), testo firmato dai pittori futuristi Boccioni, Carrà, Russolo, Aroldo Bonzagni, Severini e sottoscritto a posteriori da Balla, in G. BALLA, *Scritti futuristi*, cit., pp. 15 sgg.



neo che frammenta l'ordine del cosmo: è il gusto per il primitivo, un passato lontanissimo che torna nell'atmosfera vitalistica e irrazionalistica di un presente ultramoderno. Emblematico in questo senso è, ad esempio, l'utilizzo degli strumenti musicali tradizionali (tofa, putipù, scetavaiaesse e triccabballacche) nel poema cangiulliano *Piedigrotta*, dove essi diventano, nelle mani dei nuovi artisti, futuristici e onomatopeici.<sup>108</sup>

Ma soprattutto il futurismo è, agli occhi del filosofo, antistoricismo. Ossia, seguendo la definizione data da Croce nella famosa conferenza oxoniense del 1930, manifestazione artistica di una profonda infermità spirituale che è al tempo stesso negazione di storicismo, di liberalismo, di umanismo. Nelle diverse forme assunte — le sindromi richiamate in questo contesto sono l'idoleggiamento del futuro (futurismo) e il piatto radicamento nel passato (classicismo) — essa è segnata dal «rigetto della storicità».<sup>109</sup> È questo il peggior peccato agli occhi dello storicista, che non guarda solo all'arte, ma alle ricadute etiche di un simile atteggiamento. Il movimento fondato da Marinetti si configura allora come una forma di «estremo attivismo» — una corsa vuota al «fare per il fare», al «nuovo per il nuovo» — un'idolatria che adora il futuro staccandolo dal passato e la vita recidendola dalla storia, facendone «vita in astratto o mera vitalità». Di tutto ciò si osservano le gravi conseguenze sul piano pratico: le «allegre richieste», con cui ci siamo familiarizzati, di distruzione di monumenti, musei, biblioteche e archivi e, in generale, l'«indifferenza e l'irriverenza» verso «la memoria di coloro che faticosamente nei secoli formarono quella che ora si chiama l'umanità».<sup>110</sup>

Lo scandaglio di Croce non si ferma mai al presente né alla superficie, ritrovando, in questo caso, le radici filosofiche di un simile atteggiamento nell'irrazionalismo e legandolo ad altri fenomeni che lo avrebbero preceduto nel tempo. La storia dell'antistoricismo ci conferma che nemmeno esso — come nulla nella storia — è da considerarsi un *primum*. Nell'analisi di Croce il «sentimento che la storia vera cominci ora» non è poi in realtà così all'avanguardia, potendosi

<sup>108</sup> F.T. MARINETTI, *La declamazione dinamica e sinottica*, cit., pp. 127, 128.

<sup>109</sup> B. CROCE, *Antistoricismo*, «Critica», XXVIII (1930), pp. 401-09, in particolare p. 403.

<sup>110</sup> *Ibid.*, pp. 401, 402.

ritrovare, ad esempio, già nell'atteggiamento dei cristiani o degli illuministi verso un passato da cui pretendevano di staccarsi con taglio netto. Il filosofo sparge acqua sul fuoco del futurismo, stemperandone la carica di innovazione, riducendolo a un episodio di antistoricismo come altri e rinvenendone le basi teoriche, piuttosto che in concetti inediti, in qualcosa di già visto nella storia del pensiero, ossia la «negazione dei valori spirituali».<sup>111</sup>

C'è però qualcosa di davvero nuovo nell'antistoricismo novecentesco. Se i casi che è possibile rievocare per affinità sono legati alla «nascita di un nuovo mondo», l'antistoricismo contemporaneo, nella diagnosi del filosofo, è lontano dal fondare una nuova vita spirituale, una *humanitas nova*: è un'apocalisse *senza escaton*, per dirla con l'ultimo de Martino. Se, ancora, la «barbarie» in altri contesti si affranca grazie alla più alta civiltà che sta per sbocciare e può essere letta come «crisi di crescita», quella contemporanea appare una crisi priva di riscatto e di spessore culturale. I «barbari veri, i barbari ingenui» erano inconsapevoli della propria barbarie «e forse, se qualcuno ne li avesse resi consapevoli, se ne sarebbero adontati!».<sup>112</sup> I barbari moderni invece la ostentano, con vanto e gusto primitivistico.

L'aspetto di novità che Croce riconosce all'antistoricismo contemporaneo (e dunque anche al futurismo) sta in una dimensione che, nonostante la chiusa positiva della conferenza, desta inquietudini. Il riemergere di «posizioni erronee» già sperimentate in passato si spiega, secondo il filosofo, solo a patto di inquadrarle nel loro contesto storico. I fenomeni primonovecenteschi vanno quindi analizzati e letti in connessione con «l'imperialismo e nazionalismo, il socialismo marxistico, lo statalismo»: tutte condizioni agli occhi di Croce insalubri, infettive, in cui le patologie dello spirito hanno potuto annidarsi, per poi essere ulteriormente nutrite e rinfocolate dalla guerra. La Grande Guerra, evento soglia anche per Croce, ha portato alla caduta, scrive negli anni Trenta, del «fiore della gioventù europea» e ha incentivato «la disposizione alla violenza» e «l'a-

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 405.

spettazione dello straordinario», allontanando dalla «lotta civile» e dall'«aureo abito critico».<sup>113</sup>

L'antistoricismo, di cui il futurismo è fenomeno e manifestazione, si configura dunque in questa diagnosi non come un «simbolo negativo di nuova sanità», ma come «un'infermità» vera e propria, causata in massima parte dalla «decadenza dell'ideale liberale» e dalla «diffusione dell'idea di 'Antieuropa'».<sup>114</sup> Sradicarsi dall'Europa significa, per il Croce eurocentrico, sradicarsi dalla storia e perdere la bussola, smarrire il centro.

### 3. «Perdita del centro»: Hans Sedlmayr.

La patologia di cui, per Croce, l'Europa si è ammalata e che si manifesta anche nel futurismo scaturisce dal dissolversi dei punti di riferimento e dall'esaurirsi della spinta morale: il mondo novecentesco è, in modo del tutto peculiare, minato dal vuoto e sbilanciato verso la vitalità. Quel mondo, al pari della sua arte, ha perso il «centro», come sta scritto nella *Storia d'Italia*:

la coscienza morale d'Europa era ammalata da quando, caduta prima l'antica fede religiosa, caduta più tardi quella razionalistica e illuministica, non caduta ma combattuta e contrastata l'ultima e più matura religione, quella storica e liberale, il bismarckismo e l'industrialismo e le loro ripercussioni e antinomie interne, incapaci di comporsi in nuova e rasserenante religione, avevano foggiato un torbido stato d'animo, tra avidità di godimenti, spirito di avventure e conquiste, frenetica smania di potenza, irrequietezza e insieme disaffezione e indifferenza, com'è proprio di chi vive *fuori centro*, fuori di quel centro che è per l'uomo la coscienza etica e religiosa. Anche nella semplice e sennata Italia, aliena da fanatismi di ogni sorta, coteste disposizioni d'animo s'erano fatte strada ed erano affiorate nella letteratura del D'Annunzio.<sup>115</sup>

<sup>113</sup> Non sempre in questi termini Croce, il 'neutralista', aveva guardato alla Grande Guerra. Si vedano a questo proposito le *Pagine sulla guerra* (cit. *sup.*, n. 18), in corso di pubblicazione nell'Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce a cura e con una nota di C. NITSCH. Sul punto cf. D. CONTE, *Italia e continenti morali*, in ID., *Viandante nel Novecento*, cit., pp. 449 sgg.

<sup>114</sup> B. CROCE, *Antistoricismo*, cit., p. 408.

<sup>115</sup> B. CROCE, *Storia d'Italia. Dal 1871 al 1915* (1928), a c. di G. TALAMO, Napoli 2004, pp. 227, 228 (*corsivo mio*).

*Verlust der Mitte* è il titolo dell'opera maggiore di Hans Sedlmayr,<sup>116</sup> acerrimo avversario di quell'arte rigettata dai nazisti in quanto degenerata (*entartete Kunst*), dai cattolici in quanto responsabile di una deformazione dell'immagine dell'uomo e, seppur con gli opportuni distinguo, anche dal filosofo dello storicismo assoluto. Tra i «portatori del processo» di perdita del centro, oltre a Goya, Picasso o Dalí, Sedlmayr individua anche i futuristi italiani, considerati peraltro come l'unico vero caso del morbo registrato in Italia: «L'Italia, che nelle precedenti epoche del rinascimento e del barocco era stata all'avanguardia, non occupa in tutto il complesso un posto di primo piano e contribuisce con pochi elementi nuovi alle tendenze estreme (futuristi italiani)».<sup>117</sup>

Proviamo a chiarire il senso di un accostamento che, a prima vista, potrebbe sorprendere e a partire dal quale tenteremo, nella parte conclusiva del nostro discorso, di focalizzare il nesso problematico Croce-arte contemporanea attraverso una peculiare lente interpretativa, sullo sfondo storico del Novecento. Non risulta che Croce e Sedlmayr abbiano avuti rapporti diretti. Lo storico dell'arte austriaco fu però allievo di Julius von Schlosser, molto amico di Croce. Il nome di Sedlmayr compare infatti nell'epistolario Croce-Schlosser in ben tre lettere del '34. Schlosser qualifica il giovane studioso come uno dei suoi «migliori allievi», «una testa molto dotata ma non ancora del tutto matura» e chiede per lui al filosofo italiano un'«accoglienza benevola». Viene inoltre citata l'intenzione di Sedlmayr di dedicare a Croce uno scritto, *Die «Macchia» Bruegels*, richiamantesi a un saggio del filosofo italiano.<sup>118</sup> L'opera del giovane allievo, scrive Schlosser a

<sup>116</sup> Nato nel 1896 a Hornstein, località situata presso il confine che divideva allora l'Austria dall'Ungheria, fu allievo di Max Dvořák e Julius von Schlosser, molto amico — com'è noto — di Croce. Aderì al Partito nazionalsocialista austriaco (al quale si iscrisse nel 1932, ben prima dell'*Anschluss*) fino all'esplosione dell'attrito con la Chiesa cattolica. Ha insegnato Storia dell'arte all'Università di Vienna negli anni in cui molti colleghi ebrei, come l'amico Otto Pächt, subirono le conseguenze delle persecuzioni naziste. Alla fine della guerra, costretto ad abbandonare la cattedra, si trasferì in Baviera dove collaborò con varie riviste cattoliche sotto pseudonimo e pubblicò *Verlust der Mitte*. Successivamente insegnò all'Università di Monaco e infine a Salisburgo, dove ricoprì la carica di direttore dell'Istituto di storia dell'arte fino al 1969.

<sup>117</sup> H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Salzburg 1948; trad. it. di M. GUARDUCCI, *Perdita del centro. Le arti figurative del diciannovesimo e ventesimo secolo come sintomo e simbolo di un'epoca*, Torino 1967, p. 263.

<sup>118</sup> B. CROCE, *La «macchia»*, «Critica», III (1905), pp. 429-34.

Croce, sarebbe «testimonianza che il Suo spirito comincia ad operare, almeno nei miei più vicini scolari».<sup>119</sup> Non è d'altronde priva d'interesse la circostanza che un allievo eterodosso di Croce come Ernesto de Martino abbia guardato nei suoi studi dedicati alla *Fine del mondo* a Sedlmayr e al suo *Verlust der Mitte*, utilizzandolo come guida per avventurarsi nell'inferno figurativo dell'arte del Novecento.<sup>120</sup>

L'espressione succitata dalla *Storia d'Italia*, che dà voce alla sensazione, diffusa in non poche pagine crociane, di scomparsa e smarrimento, di decentramento, ha una particolare assonanza con l'opera di Sedlmayr. Ove la *perdita del centro* è registrata a partire dall'arte, considerata *sismografo* — il «più sensibile alle scosse interiori»<sup>121</sup> — e metro indispensabile a misurare la spiritualità di un'epoca. Pur con accenti diversi, in entrambi i casi l'arte contemporanea è considerata simbolo del caos novecentesco.

L'intento programmatico che il libro di Sedlmayr si propone è di indagare attraverso i sintomi dell'arte i sintomi del tempo per formulare una diagnosi sulla «malattia»<sup>122</sup> della civiltà. L'Europa si rivela agli occhi dello storico austriaco, all'altezza degli anni Quaranta del Novecento, agitata da una «rivoluzione interiore», che l'avrebbe colpita sino a partire dalla seconda metà del Settecento. «Cercare di capire quello che avvenne» diventa allora il «compito più attuale che le scienze storiche possano proporsi».<sup>123</sup> La ricerca svolta nel volume del

<sup>119</sup> Cf. *Carteggio Croce-Schlosser*, a c. di K.E. LÖNNE, Bologna 2003, pp. 277, 282, 283, 293.

<sup>120</sup> Cf. E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a c. di C. GALLINI, Milano 1977 (recentemente riedito in lingua francese: *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, éd. par G. CHARUTY, D. FABRE, M. MASSENZIO, Paris 2016. È un peccato che nella riedizione francese e nella nuova edizione italiana dello zibaldone demartiniano, che posso consultare in fase di correzione di bozze, Torino 2019, si ritrovino solo poche delle pagine in cui De Martino riflette su Sedlmayr), pp. 481-92, 503; Id., *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, «Nuovi Argomenti», 69-71 (lug.-dic. 1964), pp. 105-41, in particolare pp. 109, 135 e 141). Sul tema si veda il mio *Perdita del centro: De Martino e Sedlmayr*, «Arch. Stor. cultura», XXVII (2014), pp. 271-95.

<sup>121</sup> H. SEDLMAYR, *La secolarizzazione dell'inferno*, in Id., *La morte della luce. L'arte nell'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, pp. 35-78, in particolare p. 51.

<sup>122</sup> «La nostra situazione attuale viene, in realtà, sentita come una vera malattia», Id., *Perdita del centro*, cit., p. 12.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 11.

'48 è presentata nei termini di un «preciso dovere»: una «giusta conoscenza» della situazione è indispensabile per «generare e rafforzare (...) le forze risanatrici». Non solo pensiero, dunque, ma anche azione.

In questa direzione, i fenomeni artistici vengono osservati non in quanto «realità storiche», ma in quanto «sintomi», come un magma inconscio che va sondato con attenzione e non sottovalutato, poiché parla di più profondi morbi. «L'arte è, per la storia delle comunità umane, ciò che il sogno di un uomo è per lo psichiatra»: il motto di René Huyghe è adottato da Sedlmayr come viatico e posto alla base del suo metodo, da lui definito «delle forme critiche». Proprio come in quella onirica emergono elementi inquietanti inibiti o rimossi, nella dimensione estetica i caratteri *demonici* dell'epoca si manifesterebbero senza veli e maschere.

L'impostazione e la prospettiva del lavoro di Sedlmayr non sono dunque diverse da quelle che abbiamo appena viste con Croce: la sua non vuole essere un'indagine «storico-artistica», ma una vera e propria «critica dello spirito»,<sup>124</sup> impegnata, tramite l'analisi dei prodotti dell'arte, a capire il presente e a prendervi posizione. Tale «teoria» sarebbe in grado di ridurre a una spiegazione unitaria tutti gli 'ismi', «dal futurismo al surrealismo», intendendoli come «espressioni — diverse solo in superficie — delle medesime forze».<sup>125</sup> È questo un modo di considerare l'arte che lo storico austriaco definisce «diagnostico»: «non si tratta infatti di esaminare la ruota della storia in genere, ma l'asse intorno al quale essa gira. Si tratta del centro».<sup>126</sup>

Anche nella diagnosi di Sedlmayr, come le altre due su cui ci siamo in precedenza soffermati, si descrivono patologie che si rivelano essere né solo estetiche né lievi:

Non sarebbe affatto giusto vedere in tutto ciò soltanto l'estro di una fantasia scurrile. I fantasmi di Bosch non sono fantasie e nemmeno prodotti di una forza di immaginazione attiva, ma salgono dalle profondità con l'impeto ammaliatore dell'esperienza di un mondo che ha rinunciato a Dio.<sup>127</sup>

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>126</sup> Sedlmayr cita H. Thielicke (*ibid.*, p. 334).

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 240.

Fedele all'impostazione metodologica esposta, Sedlmayr descrive un vero e proprio «turbamento cosmico»,<sup>128</sup> che distinguerebbe col suo marchio inedito e inconfondibile la nostra civiltà da tutte le altre. La sua analisi va nel verso contrario di quella di Marinetti, prendendo piuttosto una direzione che, pur serbando caratteri morfologici e teofanici del tutto estranei e incompatibili con lo storicismo, non risulta opposta a quella imboccata dalla diagnosi crociana. La crisi individuata si configura, appunto, come *Verlust der Mitte*. Ossia, non come mero inciampo, perdita momentanea dell'equilibrio, ma come uno smarrimento abissale, una frantumazione che riguarda, anche in questo caso, la fede. Il ritorno del tema della fede non deve d'altro canto sorprenderci se è vero, come scriveva Mann, che il Novecento è «il secolo che crede».

La definizione di 'centro' che Sedlmayr ci propone è tutt'altro che centrista o moderata: *Mitte* non è il «fiacco compromesso che serve a livellare le tendenze estreme, ma la carica di forza e di luce che si sprigiona dagli estremi». <sup>129</sup> La fede che sostanzia e traspare dagli scritti di Sedlmayr è, beninteso, qualcosa di molto diverso tanto dall'ideologia di Marinetti quanto dalla fede laica di Croce. Il «turbamento totale» diagnosticato dallo storico austriaco concerne, nel profondo, il rapporto dell'uomo con Dio, e si manifesta, anche esteriormente ed esteticamente, con la «caduta» dello «spirito umano nei regni della morte e del caos». La ricostruzione dell'«Inferno» pittorico da lui operata è in questo senso carica di significati religiosi.

In una impostazione simile, quella estetica è concepita come una dimensione tutt'altro che autonoma. Se Croce esclude ogni moralismo dall'arte per poi farsene giudice morale in senso alto, stigmatizzandola in determinati casi come antiumana, Sedlmayr contrappone esplicitamente a una supposta «unità di misura puramente artistica» l'«unità di misura umana» come unico approccio lecito:

E l'uso di unità di misura puramente estetiche è soltanto una caratteristica non umana propria di questi tempi, poiché racchiude in sé una proclamazione dell'autonomia dell'opera d'arte la quale, senza preoccuparsi dell'uomo, è paga solo di se stessa: *l'arte per l'arte*. Ma, giunti a questo punto subentra la possibilità di un'arte antiumana e, nei suoi limiti estremi, diabo-

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, pp. 211, 212.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 326.

lica o nichilista. Usando unità di misura estetiche, quest'arte è difficilmente distinguibile dall'arte vera; è invece chiaramente riconoscibile perché essa non considera l'importanza dell'elemento umano. L'arte extraumana ha un pericoloso fascino per gli spiriti di oggi.<sup>130</sup>

Gli artisti dovrebbero, in una prospettiva decisamente conservatrice, conformarsi a una determinata misura, definita «umana» ma appartenente in realtà a una dimensione tutt'altro che terrena. La critica all'*arte per l'arte* si fa allora, per usare l'espressione che dà il titolo a un capitolo dello *Zauberberg*, 'politicamente sospetta': se non è autonoma, l'arte può infatti subire ingerenze esterne e censure. «Considerata politicamente», l'arte moderna appare d'altronde a Sedlmayr — e non si tratta evidentemente di un'osservazione fatta con compiacimento — «partigiana dell'anarchia».

Ciò che il suo sismografo estetico e spirituale vi registra è il caos scatenato, il regno del frammento e della regressione, l'abbandono delle forme e della razionalità. Le parole decisive sarebbero state in questo senso già pronunciate da Goya: *il sonno della ragione partorisce mostri*. Torniamo così all'irrazionalismo, che non è però l'unico aspetto del morbo.

Suoi sintomi sono anzitutto i nuovi «temi dominanti» che, a partire dalla seconda metà del Settecento, si oppongono a quelli tradizionali: dalla chiesa e dal palazzo-castello si passa al museo, all'esposizione, alla fabbrica. All'«adorazione della natura» si sostituisce così l'«estetismo», l'«adorazione dell'arte» in quanto tale, in forma «staticamente apollinea» (il museo, «tempio dell'arte») o «dinamicamente dionisiaca» (il teatro).<sup>131</sup> Accanto agli artisti, «sacerdoti dell'arte», non mancano coloro che Spengler aveva definito «sacerdoti della tecnica»,<sup>132</sup> che, al modo dei futuristi, finiscono col «divinizzare la macchina», in realtà loro «creatura». Questi sono per Sedlmayr sintomi assai preoccupanti: «non si può prevedere che cosa può ancora accadere: non si può infatti immaginare un idolo più basso della macchina».<sup>133</sup>

Tra i caratteri patologici dell'arte moderna ci sono ancora: la

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 275 (*corsivo mio*).

<sup>131</sup> Su Wagner cf. *ibid.*, pp. 57 sg.

<sup>132</sup> L'Esposizione è considerata l'«emblema dell'architettura da ingegneri», in vetro e in ferro, *ibid.*, pp. 97-99.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 79.



separazione tra i vari ambiti artistici (che tendono a farsi «autonomi, autarchici, assoluti»),<sup>134</sup> la purezza («addirittura sentita come un postulato etico»),<sup>135</sup> che guarda al solo visibile), il rifiuto dell'elemento oggettivo («nel dadaismo anche la lingua rinuncia alla sua funzione rappresentatrice»).<sup>136</sup> I temi delle opere d'arte sembrano scaturire da «quelle estreme condizioni, davanti alle quali l'uomo — per così dire — si arrende spontaneamente, cioè durante un sogno febbrile, sotto l'impressione di un incubo, sotto l'influsso di veleni inebrianti o durante la narcosi, in uno stato di pazzia incipiente, o dominato dal terrore». «La forma si dissolve, va in rovina, diviene fluida e caotica».<sup>137</sup>

Già i pochi elementi sinora richiamati, che costituiscono altrettanti nodi polemici anche nell'estetica crociana, evidenziano non pochi punti di contatto tra la diagnosi di Sedlmayr e quella del filosofo italiano. Se quest'ultimo sceglie come contesto privilegiato l'ambito poetico, lo storico austriaco si volge soprattutto alla pittura.<sup>138</sup>

«Nei tempi moderni», è la pittura a essere, per Sedlmayr, «la più sfrenata di tutte le arti».<sup>139</sup> Essa darebbe testimonianza eloquente della

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>135</sup> *Ibid.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, pp. 115, 116.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>138</sup> L'innegabile attenzione di Croce per il mondo dell'arte figurativa si situa nell'ambito del convincimento dell'unità delle diverse forme d'arte e trova nelle sue riflessioni non poche testimonianze, come ad esempio il volume del 1915 *La scuola napoletana di pittura nel secolo decimonono ed altri scritti d'arte*, che riunisce scritti («pagine 'scritte', e nondimeno tutte 'parlate', per non dire (...) 'gesticolate'», p. VII) di pittori amati, quali Eduardo Dalbono e Domenico Morelli. Sono importanti gli scritti raccolti nei *Nuovi saggi di estetica*, come *La critica e la storia delle arti figurative e le sue condizioni presenti* (1919) o il saggio del 1911 dedicato polemicamente alla teoria dell'arte come pura visibilità (cf. *Nuovi saggi di estetica*, 1920, a. c. di M. SCOTTI, Napoli 1991). Ma si vedano anche gli scritti minori, come quello che Croce dedica alla teoria della macchia pittorica di Vittorio Imbriani (B. CROCE, *La macchia*, cit.), che attira l'attenzione di Sedlmayr, o il delizioso cammeo dedicato a *Shaftesbury in Italia* («Critica», XXIII, 1925, pp. 1-34), ove, raccontando gli ultimi anni di vita trascorsi a Napoli dal filosofo inglese e della sua amicizia col pittore De Matteis, Croce si sofferma sulla concezione dell'arte come *Calocagathia* (l'equazione di moralità e bellezza, da non confondere col moralismo, *ibid.*, p. 19). Gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi.

<sup>139</sup> H. SEDLMAYR, *Perdita del centro*, cit., p. 145.

purezza dell'arte assolutizzando l'elemento grafico (la linea) o quello pittorico (la macchia di colore). Nel «puro disegno lineare», la linea è deputata unicamente a «disegnare i contorni» e non a «tratteggiare» e «modellare», perdendo ogni funzione plastica per trasformarsi in «qualche cosa di arcaicizzante e di immaterialmente spettrale».<sup>140</sup> L'«arte della silhouette» si oppone alla «pittura pura» (la «macchia»), che nega la linea basandosi sul colore.<sup>141</sup>

La «pittura scatenata» è studiata da Sedlmayr attraverso alcuni casi specifici ed emblematici. Goya rappresenterebbe in questo senso la «vera e propria chiave».<sup>142</sup> È nella sua opera, definita nei termini di «*onirismo*» e «arte del sogno», che si troverebbe infatti rappresentata alla massima potenza l'irruzione dell'Inferno nel mondo umano:

L'inferno era un tempo una zona limitata dell'aldilà. Nelle immagini dell'inferno fu relegato, e per così dire oggettivato, tutto ciò che nell'uomo poteva prendere l'aspetto di tali tormentosi fantasmi. (...) Qui, però, questo mondo dell'orrido è divenuto immanente, connaturato al mondo; si è insediato nell'uomo stesso. Nasce così una nuova interpretazione dell'uomo in genere. L'uomo si demonizza (...) compaiono tutte le deviazioni dell'elemento umano e gli attentati all'uomo e alla sua dignità; demoni in forme umane e, accanto ad essi, demoni allucinati di ogni specie: mostri, spettri, streghe, giganti, animali, lemuri, vampiri. Crono divora i propri figli.

L'«uomo sfigurato» è anche il tema prediletto della caricatura, che restituisce l'immagine dell'inferno con la sfumatura della comicità, senza toglierle nulla del suo carattere impressionante. Per Sedlmayr la caricatura diviene significativamente per la prima volta «campo centrale» e genere prediletto di un grande artista con l'opera di Daumier:

L'espressione dell'uomo si muta in smorfia; egli sembra una caricatura, un aborto, una bestia, uno scheletro, uno spettro, un idolo, una bambola, un sacco, un automa; appare inoltre brutto, sospetto, informe, grottesco, osceno. Le sue azioni acquistano i caratteri dell'insensatezza, della menzogna, della commedia, della brutalità, del demoniaco.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. III.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. II2. Sedlmayr guarda all'opera di Constable, Turner e, soprattutto, Cézanne.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. I47.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. I58.

La caricatura è l'ipersensibilità per il dettaglio che si accompagna allo svilimento dell'individualità. Grandville opera tale degradazione dell'uomo e del suo mondo assumendo una prospettiva dall'alto, aerea e non terrena, che Sedlmayr definisce «a volo di uccello». Essa rimpicciolisce e svaluta gli «avvenimenti della vita», «privati della loro importanza e della loro dignità». In un simile contesto ogni metamorfosi diviene possibile e allo stesso tempo priva di senso: «il significato è soltanto il carattere sognante della trasformazione stessa». Grandville — come, prima di lui, Arcimboldi, che «componete teste umane servendosi esclusivamente di conchiglie o di ortaggi»<sup>144</sup> e, dopo di lui, Hieronymus Bosch — appare così un precursore del surrealismo («il sogno è artista» — un punto su cui nemmeno Croce è d'accordo).

Gli sfondi lontanissimi di Friedrich e Turner, a mala pena raggiungibili con lo sguardo, rappresentano lo smarrirsi e il perdersi dell'uomo sotto un altro aspetto. Egli «è abbandonato non soltanto in un mondo di demoni, ma anche nella natura», che, in un dipinto come *Das Eismeer*, seppellisce, sotto la «mortale rigidità» di enormi masse di ghiaccio e in una «disperante solitudine», la nave chiamata 'Speranza'.<sup>145</sup>

L'opera di Cézanne si fa invece, nell'analisi di Sedlmayr, testimone eccellente del sintomo della purezza e della regressione. «Nella sua intenzione profonda, la pittura di Cézanne è la rappresentazione di quello che il 'puro vedere', libero da tutte le concomitanze intellettuali e sentimentali, trova nel mondo visibile».<sup>146</sup>

Nell'esperienza naturale esiste uno stato che corrisponde in un certo senso a questo atteggiamento che Cézanne ha elevato a principio. È quello stato — nel quale peraltro uno viene raramente a trovarsi — fra il momento in cui ci si sveglia e quello in cui ci si sente completamente desti, e durante il quale solo l'occhio, si può dire, è sveglio mentre l'intelletto riposa ancora. Il mondo a noi noto ci appare allora come una compagine di macchie e di forme di vario aspetto, colore, grandezza e consistenza. Gli oggetti che ci sono familiari stanno dietro questo tessuto colorato in attesa, si può dire, di nascere e prendere forma. (...) La magia di questa atmosfera consiste nel fatto

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 164.

che tutto ci appare nuovo, la realtà di tutti i giorni acquista una singolare, primitiva freschezza e, quasi, una certa elementarità (...). Nel momento in cui vi si inserisce la nostra precisa conoscenza, questo fenomeno si dissolve e l'incanto finisce.<sup>147</sup>

È una descrizione che ritrae l'esatto opposto di ciò che anche per Croce, nemico dell'arte come pura visibilità, rientra nella dimensione dell'estetica, considerata nella sua riflessione, proprio come in quella di Sedlmayr (che considera per questo motivo il surrealismo una forma di *subrealismo*),<sup>148</sup> luogo privilegiato non della regressione bensì della catarsi e del trascendimento. La «degradazione» è un grave sintomo dell'arte e dello spirito del tempo. Sedlmayr stigmatizza la pretesa di raggiungere la sfera estetica non col trovare «l'elemento oggettivo in una sfera soggettiva» — ossia, crocianamente, l'universale nel particolare — ma attraverso un «moto repressivo»:

L'aspetto strano e grandioso che distingue quest'arte da tutti gli altri orientamenti artistici consiste nel fatto che essa non raggiunge la sfera dell'arte, né uscendo dal mondo della realtà di ogni giorno, né superando o elevando quest'ultima e neppure trasfigurandola; la raggiunge ritirandosi davanti ad essa per arrivare alle origini e per il fatto che essa scopre qui il regno del colore considerato in se stesso. (...) Tale principio (...) esige una repressione così come può accadere nella vita solo in determinate e rare condizioni: *uno stato cioè di estrema indifferenza dello spirito e dell'anima per ciò che l'occhio vede*.<sup>149</sup>

Le «rare condizioni» cui si allude sono condizioni patologiche. Sull'*analogia morbi*, sulle convergenze tra crisi spirituale e malattia mentale lo storico austriaco si sofferma con attenzione, guardando anche al futurismo, che viene connesso all'«angoscia di un futuro catastrofico» e alla mania di vivere nel futuro.<sup>150</sup> Sedlmayr, anche in ciò

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Cf. H. SEDLMAYR, *Intorno al sub-realismo e al super-realismo: ossia Breton e Plotino*, in ID., *La morte della luce. L'arte nell'epoca della secolarizzazione*, Milano 1970, pp. 59-84; ID., *La rivoluzione dell'arte moderna*, Milano 1971, pp. 100-09.

<sup>149</sup> ID., *Perdita del centro*, cit., p. 166.

<sup>150</sup> L'espressionismo è invece accostato ai casi di malinconia caratterizzati da un'atmosfera di giudizio universale e «*Dies irae* permanente»; l'arte di Cézanne ai pensieri del dormiveglia; quella di Goya, Kubin e dei surrealisti all'allucinazione. In queste analisi Sedlmayr si riferisce a studi come quello di Jaspers. Cf. *ibid.*, pp. 215, 216.

schierato sullo stesso fronte di Croce, limita questo tipo di analisi a una funzione euristica, tracciando una netta demarcazione tra patologia psichica e produzione culturale e artistica:

Ma da queste osservazioni non si dovrà dedurre che l'arte moderna sia una creazione di neuropatici e di psicopatici (...). Una simile errata interpretazione rientrerebbe allora nei sintomi dell'epoca. Infatti, un'arte dei malati di mente che sia vera arte non esiste. Nell'arte si produce qualche cosa, si crea un'opera.

Le analogie rinvenute possono però servire a illuminare la patologia dell'epoca: può un'intera civiltà impazzire? È forse questo che accade sul baratro della *finis Europae*?

Rimaniamo ancora per un momento sul piano dell'analisi storica (o forse morfologica) svolta nel libro del '48. La ricognizione che Sedlmayr vi opera non si limita ai casi più recenti, ma si spinge a tentare una sorta di preistoria dell'arte moderna che individua, tra i precursori, Bosch e Brueghel. Nell'opera del primo — contemporaneo di Leonardo da Vinci e «contrapposto caotico» dell'arte cosmica rinascimentale — emergerebbe già l'inferno, nella forma, assolutamente nuova, di un vero e proprio «mondo», dotato di «un principio generativo proprio, una struttura caotica propria e delle proprie leggi formative». <sup>151</sup> È già a partire dalle sue visioni che «da familiare che era, il mondo è divenuto estraneo». <sup>152</sup>

Con Brueghel Sedlmayr vede invece nascere il tema, dominante nell'arte malata, dell'«abbassamento dell'uomo», che viene qui a connettersi con l'interesse per i «fenomeni studiati con predilezione anche dall'antropologia e dalla psicologia moderne»: oltre ai contadini, Brueghel «rivolge il suo interesse ai pazzi, agli storpi, agli epilettici, ai ciechi; all'ebbrezza, alla massa e alla scimmia». <sup>153</sup>

Nonostante i legami e le avvisaglie provenienti dal passato, ciò che accade nella modernità (quella che Sedlmayr chiama «arte moderna») è da lui intesa come una «quarta era dell'arte occidentale», comprendente l'arco temporale che va dal 1760 in avanti) <sup>154</sup> rappre-

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>154</sup> Cf. *ibid.*, pp. 284 sgg.

senta, secondo lo storico dell'arte, un fenomeno del tutto inedito, una cesura radicale. L'artista moderno è un tipo «assolutamente nuovo»:

nei secoli diciannovesimo e ventesimo coloro che più profondamente hanno sofferto sono stati proprio gli artisti, quelli cioè il cui compito consisteva nel rendere manifesta, in terrificanti visioni, la caduta dell'uomo e del suo mondo. Nel secolo diciannovesimo esiste un tipo assolutamente nuovo di artista che soffre, di artista solitario, che erra disperato e sta alle soglie della pazzia; quel tipo che una volta esisteva, al massimo, come eccezione. Gli artisti del diciannovesimo secolo, gli spiriti grandi e profondi appaiono spesso come esseri che vengono sacrificati e che si sacrificano.<sup>155</sup>

Pare l'esatta descrizione di Adrian Leverkühn — che letteralmente *si demonizza*.<sup>156</sup> Le sofferenze di quest'ultimo, legate al patto col diavolo, sono accostate da Thomas Mann a un altro cambio di stato, quello della sirenetta di Andersen, cui la Strega, in cambio della metamorfosi in umana, aveva tagliato la lingua. È solo con Goya, il «solitario antagonista della religione della ragione», che per Sedlmayr nasce il «prototipo della pittura moderna».

Come Croce, Sedlmayr osserva non solo le connessioni ma anche le peculiarità che identificano e caratterizzano le patologie del presente rispetto a quelle del passato. E, come in Croce, ciò avviene in particolare riflettendo sul romanticismo — si pensi al «romanticismo morale» della *Storia d'Europa*, accostato al decadentismo<sup>157</sup> — e su Goethe.

Se già il romanticismo, e prima ancora l'arte greca, avevano conosciuto le «forze primitive del caos e della morte», è solo con la pittura «moderna» e «nuova» che «la dignità dell'uomo» si incrina e viene introdotto l'*inferno*. Goya è «moderno» nella misura in cui fa parte di un'epoca spirituale diversa, ove alla «coscienza della morte (...) si unisce il dubbio angoscioso sulla dignità e l'essenza dell'uomo». La «vicinanza alla morte» da «tragica» diviene allora «infernale». Nel calderone va poi aggiunto un altro ingrediente: il caos. Già nei romantici c'è una fascinazione per la sfera dell'automatismo, del sogno e della

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>156</sup> Anche per l'influenza esercitata su Thomas Mann dal saggio di P. TILICH, *Il demoniaco. Contributo a un'interpretazione del senso della storia* (1926), trad. e a c. di L. CRESCENZI, Pisa 2018.

<sup>157</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit., p. 69.

pazzia e Goethe sottolineava in questo senso la presenza nella poesia di un elemento «demoniaco». Col surrealismo, definito da Sedlmayr il «caos della decadenza totale» e letto come «estremo contrapposto del mondo goethiano», il processo raggiunge, agli occhi dello storico, il suo culmine negativo. Se l'arte moderna è in genere velata e rinforzata di ideologie,<sup>158</sup> «il surrealismo ha gettato via le maschere. Apertamente oltraggia Dio e l'uomo, i morti e i vivi, la bellezza e la morale, la struttura e la forma, la ragione e l'arte».<sup>159</sup> Siamo di nuovo al tema della follia che colpisce e si impadronisce di un intero mondo.

Oltre alle sofferenze individuali, esiste per Sedlmayr «una sofferenza dell'epoca», in cui le medesime sensazioni provate dai singoli ammalati — «angoscia, malinconia, perdita del senso della realtà» — divengono collettive. I sintomi e le patologie dell'arte possono essere così letti come rivelatori di tendenze più ampie e profonde.

I processi messi in atto nell'arte moderna, come quello della «degradazione», la ghigliottina che separa lo spirituale dal sensibile, appaiono a Sedlmayr «contrari all'essenza dell'uomo», conducenti alla sua riduzione a cosa tra le cose.<sup>160</sup> La perdita del centro si configura in definitiva come perdita dell'umano — e dell'arte.<sup>161</sup> È in questo senso che l'odiato surrealismo viene definito anche «*infra-umanismo*». Oltre alla separazione dei sensi dallo spirito, figurano tra le tendenze disumananti evidenziate dai sintomi dell'arte altre attitudini non estranee al futurismo, come la polarizzazione del passato e del futuro<sup>162</sup> e la predilezione dell'inorganico, dei «nuovi materiali sintetici» e di quelli naturali. «Il mondo degli astri e degli atomi, l'interno della terra, il regno dell'aria, la stratosfera e l'universo, acquistano ora uno

<sup>158</sup> L'arte moderna è per Sedlmayr molto ideologica: «la nuova pittura ci appare paludata da una quantità di maschere ideologiche (...), essa adduce a pretesto la volontà di esprimersi, lo scatenarsi della fantasia, il desiderio di scoprire un nuovo mondo; promette l'uomo del futuro, loda ciò che è presumibilmente primordiale», *ibid.*, p. 175. Anche «la smania del nuovo a qualunque costo» (*ibid.*), tipica del futurismo, rientra nella casistica analizzata.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>161</sup> «Ci si può affacciare sull'«abisso», ma non lo si può valicare senza perdere nella caduta il senso dell'umano e dell'arte». Cf. *ibid.*, pp. 174, 175.

<sup>162</sup> L'uomo «cerca di ritrovare il suo stato perfettissimo, da una parte nel lontano passato, dall'altra nel lontano futuro», sotto le forme dunque di «futurismo» e «primitivismo», *ibid.*, p. 221.

speciale fascino». Sedlmayr osserva, insieme con Jünger e Marinetti, una «crescente pietrificazione» e «metallificazione» della vita.

La tendenza verso la sfera dell'inorganico, che confina con quella della tecnica, non appare allo storico austriaco negativa di per sé, ma, ancora una volta, tipica in senso patologico dell'epoca moderna. Lo sviluppo di tali forze inorganiche non appare infatti «controbilanciato da un corrispondente sviluppo armonico di quelle forze umane e spirituali insite nel più alto grado dell'essere (...) in un Leonardo, per esempio, questo equilibrio esiste ancora».<sup>163</sup> La perdita di equilibrio tra progresso tecnico e spirituale è una discrasia osservata anche da Croce, che guarda con preoccupazione i barbari moderni correre «in auto e in velivoli» e maneggiare «gli strumenti della tecnica più industriale».<sup>164</sup>

Il «nuovo senso della vita» si rivolge agli «abissi sotterranei», che non sono solo quelli dell'inorganico, ma anche dell'inconscio. Sedlmayr riporta il detto di Barrès: «L'intelligenza; che piccola cosa è questa alla superficie di noi stessi!», una frase irrazionalista. La tendenza verso lo *Ur* viene osservata dallo storico austriaco nei termini di «una forte corrente diretta verso l'inconscio, il primitivo, il primordiale, verso il buio e la nebbia, verso ciò che sta sotto di noi». Da ciò deriverebbe «la massima fioritura della psicologia dell'inconscio, degli studi sui primitivi, sulla preistoria dell'uomo, della vita e della terra».<sup>165</sup> L'«abbassamento dell'uomo» osservato in arte trova così il suo riscontro in campo teorico non solo nell'opera di autori come Nietzsche e Spengler, ma anche nell'«opinione generale», che frugherebbe «di preferenza nella sfera sessuale, economica o politica» per individuarvi la «molla di ogni azione umana».<sup>166</sup>

Tutto ciò, protesta Sedlmayr, offende la «natura» dell'uomo, che è «organica» e «spirituale». Anche qui il discorso, col battere su tendenze considerate 'contro natura', guardando all'essenza prima che all'esistenza, si mostra, nelle sue pieghe, profondamente conservatore.

Lo spostamento del «centro di gravità» verso sfere «extraumane» (quella ordinata costituita dal mondo inorganico, ma, ancor di più,

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>164</sup> B. CROCE, *Taccuini di lavoro IV (1937-1943)*, Napoli 1987, pp. 175 sg.

<sup>165</sup> H. SEDLMAYR, *Perdita del centro*, cit., pp. 193, 194.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 194.



quella infernale e caotica rivelantesi nell'arte)<sup>167</sup> implica per Sedlmayr una negazione della natura e dell'essenza dell'uomo: una vera e propria disumanizzazione, che si accompagna e si traduce in «turbamento cosmico».<sup>168</sup>

La diagnosi fatta dallo storico dell'arte, non diversamente da quella di Croce, si conferma così molto seria: la perdita del centro è «una malattia che può condurre alla morte».<sup>169</sup> Lo diceva già Pascal: «abbandonare il centro significa abbandonare l'umanità».

«E l'umanismo muore».<sup>170</sup> Il tema viene qui a declinarsi proprio sul futurismo, prendendo in prestito le parole del filosofo russo Berdjajev:

Nel futurismo l'uomo tramonta come massimo tema artistico. Nell'arte futurista l'uomo non esiste più: esso è a brandelli. Tutte le realtà del mondo si spostano dal luogo ch'esse occupano. Nell'uomo cominciano a penetrare oggetti, lampade, divani, strade e, al tempo stesso, scompare l'unità del suo essere, della sua immagine, della sua irripetibile personalità. L'uomo precipita nel mondo degli oggetti che lo circondano.<sup>171</sup>

Anche per Sedlmayr la patologia dello spirito si configura come possibile fine della civiltà e tramonto dell'umanismo. Le «tendenze antiumane» si manifesterebbero in diverse forme: da una parte, col «desiderio luciferino di uscire dalla sfera puramente umana (...), il desiderio cioè di un superumanismo»; dall'altra, con l'«odio» e il «cinico abbassamento dell'uomo». Per averne conferma basterebbe, secondo lo storico austriaco, guardare i manifesti e i proclami delle rivoluzioni futuriste, dadaiste e surrealiste: considerate tutte «espressioni d'insoddisfazione degli artisti rivolte all'uomo e all'arte» e identificate in

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>168</sup> Il «turbamento è totale»: turbato è il rapporto dell'uomo con Dio, con se stesso, con il proprio simile, con la natura, col tempo, con la sfera spirituale, cf. *ibid.*, pp. 219 sgg.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>170</sup> Sedlmayr cita W. Iwanow, *ibid.*, p. 197. Lo storico austriaco fa riferimento in queste pagine alla filosofia russa, che riconoscendo «nelle forme moderne della vita e dell'arte, l'espressione di un profondo antiumanismo», avrebbe raggiunto la sua stessa diagnosi «per pura via intuitiva» già prima della Grande Guerra. Sedlmayr cita anche N. BERDJAEV, *Il senso della storia* (con un'attenzione precipua per il capitolo dedicato al *Dissolvimento della figura umana*), toccando in particolare il tema del futurismo.

<sup>171</sup> H. SEDLMAYR, *Perdita del centro*, cit., p. 200.

un «sintomo travolgente di quell'insoddisfazione dell'uomo per l'uomo, della quale Nietzsche si era servito per imprimere al secolo il suo motto: 'L'uomo è quella cosa che deve essere superata'». <sup>172</sup>

Bisogna però prestare attenzione. Perché, ponendosi dalla parte dell'uomo, l'umanismo di Sedlmayr — non diversamente da quello di Croce, che è storicismo assoluto — cela in realtà dietro di sé qualcosa di più grande dell'uomo. Non è certo, lo si è anticipato, l'umanismo esistenzialista di Sartre, il cui punto di partenza è Dostoevskij: «Se Dio non esiste tutto è permesso». Piuttosto che inaugurare un orizzonte di iniziativa, libertà e responsabilità, questo rappresenta invece, per un autore come Sedlmayr, proprio il punto di frattura e di non ritorno. Lo riprova il fatto che la morte dell'umanismo e la perdita del centro si evidenzerebbero, ai suoi occhi, in modo particolare nel dissolvimento dell'immagine dell'uomo:

l'arte moderna riesce molto facilmente a raffigurare l'immagine del demoniaco e dell'uomo demonizzato; molto difficilmente quella dell'uomo grande e umano; riprodurre quella del santo e dell'Uomo-Dio le è quasi impossibile. <sup>173</sup>

La ricetta prescritta da Sedlmayr contro il *Verlust der Mitte* è «di mantenere e di ricostruire saldamente l'immagine eterna dell'uomo», cosa che non può essere fatta «senza credere che l'uomo è potenzialmente immagine di Dio ed è inserito in un ordine universale, sia pure turbato». <sup>174</sup>

L'origine del turbamento, nelle sue dimensioni *cosmiche*, è la medesima che si osserva nel dominio estetico: «lo sforzo verso l'autonomia, verso la purezza». Se ci si sposta dalle osservazioni al microscopio sull'arte alle diagnosi generali, si scopre che la causa della malattia sta nell'«abisso» che, a partire dal panteismo e dal deismo del XVIII secolo, si è scavato fra Dio e l'uomo. È in questo senso che il «turbamento designato come 'perdita del centro'» troverebbe il suo più intimo significato: l'«inconcepibile separazione del divino dall'umano». <sup>175</sup> Il centro che l'uomo ha perduto è per Sedlmayr, in altri termini, Dio.

<sup>172</sup> Cf. *ibid.*, pp. 204-06.

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>175</sup> *Ibid.*, pp. 222, 223.

«Se il cielo mio è di ferro, io sono di pietra», dice Hölderlin. Il punto non sta allora nello sbiadirsi dell'immagine dell'uomo in quanto tale, ma piuttosto nel suo disgregarsi, insieme con Dio, in quanto *imago Dei*:

Manca la mediazione fra Dio e l'uomo che in qualche forma è sempre esistita da quando esistono gli uomini; manca cioè la fede nell'uomo come immagine di Dio, senza la quale l'idea dell'uomo non può seguitare ad esistere.<sup>176</sup>

Sedlmayr può giungere così ad affermare che «compito dei secoli diciannovesimo e ventesimo sembra essere quello di dimostrare e di confutare, mediante una enorme esperienza storica e a prezzo di tremende sofferenze, la falsità della tesi dell'uomo autonomo».<sup>177</sup>

Una tesi, per la verità, davvero poco umanistica. Che trova il proprio coronamento nell'ultima sezione del libro del '48, coerentemente concludentesi con una *Etimasia*. Sono due le possibilità che, per Sedlmayr, si aprono in relazione all'eventualità di una «nuova civiltà universale», nata a seguito della «unificazione planetaria del mondo».<sup>178</sup> Una è la catastrofe, ma si dà anche il caso che la crisi attuale sia solo «un temporaneo passaggio». All'unificazione tecnica del mondo potrebbe infatti «seguirne una interiore, con basi spirituali, che poggi su di una reintegrazione dell'uomo, sul ritorno di esso al proprio centro».<sup>179</sup> Le riflessioni conclusive della ricerca si svolgono nel segno di una speranza carica di esiti mistici.<sup>180</sup> «Nel centro perduto sta il trono vuoto dell'etimasia in attesa di accogliere l'Uomo perfetto, l'Uomo-Dio. Coloro che hanno questa coscienza e che sanno custodirla, vedranno la 'nuova era', anche se ad essi non sarà dato di entrarvi».<sup>181</sup>

Anche la conferenza tenuta da Croce sull'*Antistoricismo* si chiude, com'è noto, con un'immagine, certo non mistica, ma positiva e carica, seppur in diverso modo, di fede. Nel contesto patologico ana-

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>179</sup> Sedlmayr fa riferimento alle riflessioni storico-metafisiche di W. Solowjow, *ibid.*

<sup>180</sup> Cf. *ibid.*, p. 319.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 325.

lizzato, il filosofo, paragonato al povero filugello che, «quand'anche gli uomini non volessero più vestire abiti di seta, continuerebbe a tirare ed avvolgere il suo filo», è chiamato a un ruolo preciso, a un compito che gli impone, tra le altre, anche la battaglia al futurismo. Egli è il custode dei valori: della poesia, dell'arte, dello storicismo: «Lo storicismo — che vuol dire civiltà e cultura — è il valore che ci è stato confidato e che abbiamo il dovere di difendere». Si tratta di un «dovere del raccoglimento (...) religioso».

Torniamo così alla laicissima *religione dello storicismo*, che, a fronte degli sguardi aperti dagli avanguardisti, in una prospettiva considerata non umana, si riveste di un afflato umanistico: l'umanità non può per Croce fare a meno della poesia, della storia e della libertà. «È questa l'ultima religione che resti all'uomo»,<sup>182</sup> pena l'uscita dalla storia e la 'fine della civiltà'. «Coloro che la ignorarono o la sconfessano sono (...) i veri atei, gl'irreligiosi». Nella *Storia come pensiero e come azione* lo storicismo si configurerà d'altronde esplicitamente come il «vero umanismo».

A partire da una dimensione parimenti anti-biologistica e anti-naturalistica (che si evidenzia anche nel confronto polemico con Spengler),<sup>183</sup> seppur diversa in quanto, nel caso dello storico austriaco spiccatamente teofanica, Croce e Sedlmayr (il secondo forse più del primo) rispondono al *Verlust der Mitte* con la fiducia nelle forze dell'uomo e dello spirito. L'affinità tra il Dio di Sedlmayr e lo Spirito di Croce, giganteschi argini eretti a salvezza dell'uomo dal caos scatenato dell'arte e della storia, e la condivisa predilezione per il mondo delle forme, circoscrivono il perimetro di una possibile connessione tra i due. Il *fil rouge* si annoda, al di là delle evidenti distanze tra il filosofo della religione della libertà e lo storico dell'arte filonazista, sulla base di analisi e diagnosi dalle analogie di non secondario rilievo, in direzione di una prospettiva conservatrice.<sup>184</sup>

Su un versante opposto rispetto a quello di coloro che, nel Nove-

<sup>182</sup> B. CROCE, *Antistoricismo*, cit., p. 409.

<sup>183</sup> Cf. H. SEDLMAYR, *Perdita del centro*, cit., pp. 299 sgg.

<sup>184</sup> Facendo naturalmente salvi gli opportuni distinguo, che non permettono di parlare, nel caso di Croce, di una sordità all'arte contemporanea. Un esempio su tutti: l'apprezzamento crociano per l'autore delle *Fleurs du mal*.

cento, si muovono con attitudine da sentinella, si situano le avanguardie e il movimento rivoluzionario fondato da Marinetti.

Il 13 aprile 1914, in una serata futurista alla Galleria Sprovieri di Roma, Francesco Cangiullo, una delle voci più note del futurismo napoletano, insieme con altri colleghi, tra cui Giacomo Balla, metteva in scena i 'funerali di un filosofo passatista', portando in trionfo una testa di creta modellata a schiaffi e raffigurante Benedetto Croce. A questo piccolo, icastico episodio è possibile attribuire un'importanza più generale, adottandolo come simbolo della guerra ideologica tra storicismo e futurismo, conservatorismo e innovazione.

Anche se Croce ebbe a definirsi ironicamente insuperabile («poiché il superamento avviene ogni istante»)<sup>185</sup> e la sua riflessione rigetta programmaticamente i tramonti come i cominciamenti, le serate futuriste e i «funerali» ivi messi in scena rischiano di rappresentare, in una prospettiva come la sua, non soltanto la morte del filosofo ma, allo stesso tempo, le esequie della vera arte e dell'uomo.

Uno scenario simile scaturirebbe, in una visione come quella di Sedlmayr, dall'annuncio di un'ulteriore dipartita, quello nietzschiano della morte di Dio.

O forse il taglio col passato e il passatismo è piuttosto il segno della nascita di un uomo nuovo, davvero autonomo, privo di sfondo, come nei quadri di Turner, in assenza di una dimensione totalizzante che lo inglobi e di un orizzonte cui ancorarsi? E, se sì, a che prezzo?

<sup>185</sup> B. CROCE, *I superatori (contro i futuristi filosofanti)*, «Critica», XII (1914), pp. 157-59, in particolare p. 158.



LAURA FOTIA

FARE GLI ARGENTINI  
*EDUCACIÓN* E POLITICHE DI NAZIONALIZZAZIONE  
NELL'ARGENTINA DEGLI ANNI TRENTA

1. *Introduzione.*

Sin dalla seconda metà del XIX secolo le riforme del sistema scolastico hanno costituito il perno del processo di nazionalizzazione avviato dai governi argentini, finalizzato al superamento dei limiti posti dalla vastità del territorio e dalla eterogeneità della popolazione all'auspicata costruzione dell'*argentinidad*, da realizzare attraverso l'estensione di una matrice identitaria a tutta la comunità. Un processo, questo, che ha subito una decisa intensificazione anche attraverso l'istituzione della leva obbligatoria, concepita soprattutto come strumento di indottrinamento civico.<sup>1</sup>

Nel corso degli ultimi decenni, la storiografia sul nazionalismo e sulla politica educativa argentina si è concentrata in particolare sull'analisi delle novità introdotte in questo settore in alcune fasi, esaminando principalmente: il periodo della *República conservadora*, tra il 1880 e il 1916; l'evoluzione registrata in questo campo nel contesto dell'esperimento peronista, a partire dall'offensiva lanciata nella politica scolastica nel 1950; le cesure delineatesi negli anni Sessanta e Settanta, connesse ai nuovi scenari e sviluppi della guerra fredda e della dichiarata lotta contro la sovversione. Grande interesse hanno suscitato, inoltre, le trasformazioni contestuali alla transizione politica avviata nel 1983, nell'ambito della quale ancora una volta alle politiche educative è stata assegnata una funzione al tempo stesso pedagogica e politica, funzionale, questa volta, al consolidamento di valori e pratiche democratiche concepite e formulate in modo inedito.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*, ed. por L.A. ROMERO, Buenos Aires 2007, p. 123; G. AMÉZOLA, *Cambiar la historia. Manuales escolares, curriculum y enseñanza de la historia reciente desde la «transformación educativa»*, in *Dictadura y Educación. Los textos escolares en la Historia argentina reciente* 2, ed. por C. KAUFMANN, Buenos Aires 2006, p. 228.

<sup>2</sup> Sulla storia dell'educazione in Argentina cf. C. ESCUDÉ, *El fracaso del proyecto*

Il complesso rapporto tra politiche educative e nazionalismo nel periodo tra le due guerre è stato analizzato per lo più nell'ambito di studi di carattere generale sul nazionalismo argentino e sulla storia politica della Repubblica. Fu negli anni Trenta che venne definendosi in modo più compiuto e significativo la tendenza alla mobilitazione pubblica di intellettuali e uomini di cultura argentini, molti dei quali accettarono la sfida di dare una forma più strutturata alla propria partecipazione politica aderendo a specifici partiti o movimenti, o accettando incarichi pubblici, anche nel settore educativo. Al centro dell'interesse di molti di questi giovani intellettuali, così come di esponenti di vecchia data del mondo culturale argentino, era il dibattito sulla definizione dei tratti caratteristici dell'identità nazionale; ancora una volta, la questione fondamentale rimaneva quella dell'individuazione degli elementi costitutivi della nazione e della composizione della comunità di riferimento, contestualmente a una percepita generica perdita di punti di riferimento di matrice eurocentrica. Si trattava di una tendenza analoga agli orientamenti che attraversavano in quel periodo i Paesi latinoamericani e le forze politiche in modo trasversale, a proposito della quale Funes scrive:

Tradicionalistas o vanguardistas, socialistas o comunitaristas, organicistas o clasistas, los intelectuales latinoamericanos reflexionaron sobre las formas de la nación como un principio crucial para cambiar el orden, o — por el contrario — para ordenar el cambio. Para todos la nación habita en algún punto equidistante en la encrucijada formada por los conceptos de crisis, modernidad, tradición y revolución.<sup>3</sup>

*escolar: educación y ideología*, Buenos Aires 1990; A. PUIGGRÓS, S. CARLI, R.W. DE RODRIGUEZ, R.S. GAGLIANO, *Historia de la educación en la Argentina: escuela, democracia y orden, 1916-1943*, Buenos Aires 1992; L.A. BERTONI, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires 2001; S. CARLI, *Niñez, pedagogía y política: transformaciones de los discursos acerca de la infancia en la historia de la educación argentina entre 1880 y 1955*, Buenos Aires 2002; L. LIONETTI, *La función republicana de la escuela pública: la formación del ciudadano en Argentina a fines del siglo XIX*, «R. mexicana de investigación educativa», X, 27 (2005), pp. 1225-59; S. FINOCCHIO, *La escuela en la historia argentina*, Buenos Aires 2009.

<sup>3</sup> P. FUNES, *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires 2006, p. 409.



Con riferimento al caso argentino, citando Finchelstein, «el nacionalismo no era un partido político, sino, en primer lugar, y sobre todo en la década de 1920, una ideología, elaborada por Lugones y otros, que recién más tarde, en la década de 1930, se transformó en movimiento. Fue el resultado de una conjunción de grupos que compartieron una actitud política y una filosofía».<sup>4</sup>

<sup>4</sup> F. FINCHELSTEIN, *Fascismo trasatlántico. Ideología, violencia y sacralidad en la Argentina y en Italia, 1919-1945*, Buenos Aires 2010, pp. 120, 121. Tra i primi studi ad aver affrontato il tema del nazionalismo argentino nel periodo tra le due guerre, J.E. SPILIMBERGO, *Nacionalismo oligarquico y nacionalismo revolucionario*, Buenos Aires 1956; J. HERNÁNDEZ ARREGUI, *La formación de la conciencia nacional (1930-1969)*, Buenos Aires 1969. Si deve comunque a Devoto e a Barbero una riflessione più articolata sulla persistenza, nella teorizzazione nazionalista, di elementi di continuità con la tradizione liberale, almeno fino al 1932. Cf. M.I. BARBERO, F. DEVOTO, *Los nacionalistas (1910-1932)*, Buenos Aires 1983; si veda anche F. DEVOTO, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna: una historia*, Buenos Aires 2002. L'altro aspetto centrale nella riflessione storiografica è stato quello della qualificazione o meno di questi movimenti come «fascisti». Si è andati, ad esempio, dall'individuazione nel nazionalismo di una «forma extrema de reacción conservadora frente al ascenso al poder de la clase media a través del radicalismo», da parte di Navarro Gerassi, alla caratterizzazione del nazionalismo come «proto o semifascismo», da parte di Buchrucker, fino al rifiuto di Rock di considerare i nazionalisti argentini come fascisti in virtù del carattere elitista, tradizionalista e cattolico dei vari movimenti che si collocarono all'estrema destra del panorama politico argentino dell'epoca. Cf. M. NAVARRO GERASSI, *Los nacionalistas*, Buenos Aires 1968; C. BUCHRUCKER, *Nacionalismo y peronismo. La Argentina y la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Buenos Aires 1987; D. ROCK, *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires 1993, trad. inglese: *Authoritarian Argentina. The Nationalist Movement, Its History and Its Impact*, Berkeley 1993, pp. 87-124. Studi più recenti hanno rivalutato la centralità delle pratiche violente del nazionalismo e individuato nella sua radicalizzazione e nella critica a valori e prassi liberali una delle cause della crescita quantitativa e del cambiamento nella composizione sociale del movimento, cf. S. MCGEE DEUTSCH, *Las Derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil and Chile, 1880-1939*, Stanford 1999; M. KLEIN, *Argentine Nationalism before Perón. The Case of the Alianza de la Juventud Nacionalista, 1937-c. 1943*, «B. Latin American Res.», XX, 1 (2001), pp. 102-21; A. SPEKTOROWSKY, *The origins of Argentina's Revolution of the Right*, Notre Dame 2003; M. KLEIN, *The Legión Cívica Argentina and the radicalisation of argentine nationalism during the década infame*, «Estud. interdisciplinarios de América Latina y el Caribe», 13, 2, disponibile alla pagina web <http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/875/977#footnote9> (ultimo accesso apr. 2019); F. FINCHELSTEIN, *Fascismo trasatlántico*, cit., pp. 138-46. Riferendosi al nazionalismo con la definizione di *fascismo cristianizado*, Finchelstein ha sottolineato l'impor-

In questo contesto, nella definizione dell'istituzione scolastica, in particolare quella primaria, quale organismo propulsore di *argentinidad* giocarono un ruolo primario le novità introdotte nel periodo tra le due guerre che trassero impulso anche dal dibattito sui cinquant'anni della *Ley 1420 de educación común* del 1884<sup>5</sup> e da quello avviato in seno al *Congreso nacional* sulle attività antiargentine, connesso al problema della presenza delle scuole straniere, in particolare italiane e tedesche, sul territorio argentino.<sup>6</sup> In questo quadro, esponenti politici vicini alle nuove correnti del nazionalismo anti-liberale trovarono spazio ai vertici degli organismi chiave del settore educativo, andando a costituire anelli di congiunzione tra i due mondi e avviando riforme graduali, ma profonde e durature.

Il presente lavoro, frutto di una ricerca basata soprattutto sull'analisi della documentazione prodotta dal *Consejo nacional de educación*<sup>7</sup> e dal *Congreso nacional* in questo periodo, si concentra sulle spe-

tanza dell'influenza del cattolicesimo e dell'antisemitismo nell'evoluzione teorica di questi gruppi; la relazione tra antisemitismo e nazionalismo è stata anche al centro dell'analisi di Lvovich, mentre il rapporto con la Chiesa è stato analizzato in particolare da L. ZANATTA, *Del Estado liberal a la nación católica*, Quilmes 1996; Id., *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Buenos Aires 1999; R. DI STEFANO, L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina*, Buenos Aires 2000; J.M. GHIO, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires 2007; D. LVOVICH, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires 2014. Da menzionare anche lo studio di M. Goebel, che ha il merito di aver collocato l'analisi del nazionalismo argentino e dell'uso strumentale, in chiave revisionista, del «passato», nel quadro della riflessione scientifica sul nazionalismo come fenomeno globale, *Argentina's Partisan Past. Nationalism and the politics of history*, Liverpool 2014.

<sup>5</sup> Ley N° 1420, in *Colección registro nacional*, t. 1882/84, p. 782.

<sup>6</sup> CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN, *Cincuentenario de la ley 1420*, t. 1, *Debate parlamentario*, Buenos Aires 1934; t. 2, *Memoria sobre el desarrollo de las escuelas primarias desde 1884 a 1934*, Buenos Aires 1938; t. 3, II, *Edificación Escolar: reseña gráfica e histórica de su Evolución a través de cincuenta años*, Buenos Aires 1938. Il dibattito può essere ricostruito interamente anche attraverso l'esame dei numeri di questi anni della rivista ufficiale del *Consejo*, «El Monitor de la educación común». Sulla rivista cf. *inf.* n. 83.

<sup>7</sup> Il *Consejo nacional de educación* era stato istituito nel 1881 con competenza sulle scuole primarie pubbliche. L'organismo creato dal presidente Roca aveva inizialmente il controllo solo sulle scuole di Buenos Aires; la Ley 1420, nel ridefinirne le competenze, estese l'attività del *Consejo* a tutte «las escuelas primarias y escuelas normales de la Capital, colonias y territorios nacionales». L'organo, posto alle dipen-

cificità di un decennio particolarmente significativo, confuso per diversi aspetti, ma per altri decisivo per il potenziamento di dinamiche che avrebbero dominato gli sviluppi successivi della storia argentina. In particolare, attraverso l'esame dei documenti prodotti dal *Consejo* e dal *Congreso* si metteranno in evidenza le fasi più significative del percorso che, soprattutto durante la seconda metà degli anni Trenta, costituì un momento importante di transizione verso la definizione di un sistema educativo contrassegnato da un nazionalismo che, rispetto al periodo precedente, andava divenendo sempre più escludente, aggressivo e autoritario, pur ancora nel quadro di un rispetto formale dei principi liberali e democratici garantiti dalla Costituzione e dal sistema normativo interno.<sup>8</sup>

Nel secondo dopoguerra l'idea di nazione veicolata attraverso i libri di testo sarà contrassegnata in modo più evidente da pervasive valenze di militarismo e statalismo, con l'insistenza sull'esistenza di una associazione naturale tra la nazione integra e unanimemente patriottica con il suo destino, e l'istituzione militare, spina dorsale dello Stato, sostegno ultimo dei valori nazionali e responsabile finale della grandezza argentina.<sup>9</sup> Momento culminante di questo indirizzo, che, pur attraverso i riassetamenti e variazioni, persisterà nei decenni seguenti, sarà rappresentato dall'assegnazione, negli anni Settanta, alle Forze armate e alle istituzioni nazionali — entità considerate ormai inscindibili — del compito di difendere il Paese da aggressioni individuate in modo generico, che nei libri di testo adottati nelle scuole verranno identificate con tutte le azioni, clandestini-

denze del *Ministerio de la educación pública*, ma dotato di una certa autonomia, era composto da un presidente nominato dal potere esecutivo con il consenso del *Senado* e da quattro consiglieri (*vocales*) nominati dal potere esecutivo; l'incarico durava cinque anni e poteva essere rinnovato. Il *Consejo* aveva anche il compito di definire il programma degli insegnamenti e di «prescribir y adoptar» i libri di testo. Cf. Ley N° 1420, cit., artt. 53-55. Fu soppresso con decreto del presidente Peron nel dicembre 1948, divenendo un'articolazione del *Ministerio de justicia y instrucción pública*.

<sup>8</sup> Oltre ai lavori citati nelle precedenti note, dedicato nello specifico all'educazione negli anni Trenta è l'articolo di M.E. CASAS, *Maestros argentinos: patriotas y nacionalistas. La pedagogía de la patria en las escuelas primarias (1930-1940)*, «R. ABRA», 36, 53 (2017), pp. 1-14, che si concentra in particolare sull'analisi di riviste educative non ufficiali, come «La Obra», fondata negli anni Venti e veicolo importante di diffusione dei nuovi orientamenti educativi.

<sup>9</sup> *La Argentina en la escuela*, cit., p. 198; cf. anche p. 23.

ne o manifeste, violente o «insidiose», miranti all'alterazione o alla distruzione dei criteri morali e degli stili di vita del popolo.<sup>10</sup> Nei manuali scolastici sarà quindi esplicitato l'invito alla lotta contro un nemico, ora interno, potenzialmente identificabile con chiunque adottasse modelli comportamentali o posizioni politiche alternative a quelle filo-occidentali e cristiane imposte dai governi a partire dal 1976. Una lotta che, negli stessi testi, assumerà il valore di «opera patriottica» e in nome della quale, fuori dalle aule scolastiche, migliaia di persone si vedranno negati lo *status* di argentino e, infine, anche quello di essere umano.<sup>11</sup>

## 2. *La politica educativa e la costruzione dell'argentinidad.*

Dopo la conquista dell'indipendenza, il complesso processo di costruzione e consolidamento della nazione argentina si era intrecciato con l'evoluzione della formazione delle strutture statali e con le dinamiche di integrazione degli immigrati nella società e nello Stato. Tra gli anni Ottanta del XIX secolo e l'inizio del XX l'immigrazione europea era stata una delle componenti, insieme al più generale sviluppo economico, del processo di ridefinizione del profilo etnico e culturale della società argentina. Tra il 1869 e il 1914 la percentuale di stranieri sul totale della popolazione era passata dall'11,5% al 30%,

<sup>10</sup> B. BARISANI, *Formación Moral y Cívica* 3, Buenos Aires 1981, p. 119.

<sup>11</sup> *La idea di nazione en los textos escolares*, cit., pp. 138, 139. Sulle politiche finalizzate alla legittimazione del terrorismo di Stato durante la dittatura militare argentina avviata con il golpe del 1976 cf. H. VEZZETTI, *El pasado presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires 2002. Dopo il 1978 l'accento nei programmi scolastici si sposterà dalla lotta alla sovversione al concetto di «difesa militante» dell'integrità del territorio nazionale, del quale da tempo erano considerate parte anche aree sulle quali lo Stato argentino non esercitava la sovranità, cf. *La idea di nazione en los textos escolares*, cit., pp. 141, 142. Sull'ultima dittatura militare argentina e sulla guerra delle Falkland cf. almeno H. QUIROGA, *El tiempo del «proceso». Conflictos y coincidencias entre políticos y militares, 1976-1983*, Rosario 1994; M. NOVARO, V. PALERMO, *La dictadura militar, 1976 / 1983*, Buenos Aires 2003. Per una riflessione sulla costruzione dell'immagine del 'nemico' in America Latina cf. L. ZANATTA, *La sindrome del cavallo di Troia: l'immagine del nemico interno nella storia dell'America Latina*, «Stor. Problemi cont.», XVII, 35 (2004), pp. 107-35.

arrivando a costituire un terzo della popolazione argentina, con gli europei, in particolare spagnoli e italiani, in netta prevalenza.<sup>12</sup>

L'afflusso di immigrati era previsto e auspicato dalla stessa Costituzione liberale e federalista del 1853 e a incoraggiare l'immigrazione, nel contesto di un lungo processo di consolidamento dell'apparato statale e di popolamento e colonizzazione dell'esteso territorio della Repubblica, erano state in particolare le amministrazioni di Bartolomé Mitre (1862-68), Domingo Faustino Sarmiento (1868-74) e Nicolás Avellaneda (1874-80), anche attraverso l'introduzione di agevolazioni per l'insediamento degli stranieri nel Paese. A partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, con l'istituzione della *Comisión general de inmigración* e la successiva *Ley de fomento de la inmigración europea* n° 761, era stata avviata una graduale regolamentazione del fenomeno. Non sempre i processi di colonizzazione, concentrati principalmente nelle zone litoranee, si concludevano con un successo; come ha sottolineato Devoto, più che crogiuolo di razze, l'Argentina era divenuta negli anni terra di un «pluralismo poco conflittuale».<sup>13</sup> Alla fine dell'Ottocento quasi la metà del totale degli immigrati, cioè dei residenti non cittadini argentini, si era stabilita nelle aree urbane di Buenos Aires e di Rosario, provocando una forte accelerazione delle trasformazioni demografiche vissute dalle grandi città.<sup>14</sup> L'affermazione di un modello agro-esportatore fondato in particolare sull'esportazione di cereali e carne aveva accompagnato la piena integrazione dell'economia argentina nel panorama economico internazionale, contribuendo al consolidamento di un sistema politico oligarchico e chiuso, che era rimasto fondamentalmente stabile fino alla prima decade del nuovo secolo. I settori conservatori, che avevano dominato

<sup>12</sup> F. DEVOTO, *In Argentina*, in *Storia dell'emigrazione italiana*, a c. di P. BEVILACQUA, A. DE CLEMENTI, E. FRANZINA, Roma 2001-02, vol. II, p. 41.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 45. Soprattutto a partire dal 1980 l'immigrazione, antico oggetto di attenzione e dibattito sul piano politico in Argentina, è divenuta oggetto di una riflessione storiografica che ha dato luogo a una produzione abbondante, anche se piuttosto frammentaria. Il primo lavoro di sintesi si deve a Fernando Devoto, che ha analizzato approfonditamente l'impatto che l'afflusso di immigrati ha avuto nel Paese fino alla metà del XX secolo, *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires 2002.

<sup>14</sup> Alla vigilia della prima guerra mondiale Buenos Aires contava oltre un milione e mezzo di abitanti, ID., *Storia degli italiani in Argentina*, Roma 2007, p. 120; J. PAEZ, *El conventillo*, Buenos Aires 1976, p. 9.

la scena politica tra il 1880 e il 1916 in un quadro di sostanziale stabilità, ispirati dall'ideologia positivista dominante, avevano assegnato al processo immigratorio un ruolo di grande rilievo, adottando un atteggiamento «inclusivo» e proseguendo nell'incoraggiamento dei flussi.<sup>15</sup> La tendenza prevalente era stata, in una prima fase, quella di definire l'identità nazionale in termini politici, piuttosto che culturali o etnici; gli ideali liberali, recepiti sul piano costituzionale, avevano avuto una funzione determinante nel processo di *Nation Building*, sebbene la loro applicazione pratica fosse rimasta profondamente limitata.<sup>16</sup> Infatti, proprio nel periodo di «consolidamento nazionale», in cui il Paese aveva conosciuto un'intensa crescita economica, aveva avuto avvio la tendenza, che si sarebbe successivamente manifestata in modo ricorrente, a ricorrere alle Forze armate per il raggiungimento di fini politici.<sup>17</sup> Sin dalla decade del 1890 era emersa una visione di nazione alternativa: una concezione identitaria escludente, fondata sull'idea di una nazionalità dai tratti definiti e permanenti, le cui radici erano individuabili nell'*hispanidad* o nella *creolidad*. Le due tendenze politiche avevano coesistito a lungo, dando vita a un dibattito a tratti conflittuale.<sup>18</sup> L'introduzione del voto obbligatorio per tutti i cittadini maschi attraverso la riforma politica proposta da Sáenz Peña e approvata nel 1912 aveva permesso di aggirare il delicato problema dell'integrazione politica delle comunità straniere attraverso il coin-

<sup>15</sup> Su questi temi, cf. T. HALPERÍN DONGHI, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires 1995; F. DEVOTO, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo*, cit., pp. 41-106.

<sup>16</sup> J. MYERS, *Language, History and Politics in Argentine Identity, 1840-1880*, in *Nationalism in the New World*, ed. by D.H. DOYLE, M.A. PAMPLONA, Athens (Georgia) 2006, p. 121.

<sup>17</sup> L'esercito argentino aveva già fatto la sua comparsa come soggetto politico all'inizio degli anni Settanta, confermandosi quale attore potente attraverso le violente campagne per l'estensione della frontiera nella Patagonia, nel Chaco argentino e nel Nord del paese, condotte a danno delle popolazioni native. A questo proposito, si veda il contributo di W. DELRIO, D. LENTON, M. MUSANTE, M. NAGY, *Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Policies toward Native Peoples*, «Genocide Studies and Prevention. Int. J.», 5 (2010), pp. 138-59. Sul ruolo dell'esercito nel periodo tra le due guerre si veda in particolare L. ZANATTA, *Dallo Stato liberale alla nazione cattolica. Chiesa ed Esercito nelle origini del peronismo. 1930-1943*, Milano 1996; Id. *Del Estado liberal a la nación católica*, cit.

<sup>18</sup> Cf. in particolare L.A. BERTONI, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*, cit.

volgimento forzato nelle dinamiche elettorali dei figli degli immigrati, argentini in virtù dell'applicazione del criterio dello *jus soli* per l'acquisizione automatica della cittadinanza.

Sul piano dell'evoluzione politica, una prima messa in discussione della legittimità dell'ordine «conservatore» si era manifestata attraverso la comparsa e il rafforzamento di formazioni politiche che rivendicavano un effettivo diritto di partecipazione, come l'*Unión cívica radical* e un movimento operaio fortemente influenzato dall'anarchismo e dall'anarco-sindacalismo, in gran parte animato da immigrati, protagonista di agitazioni sindacali e proteste pubbliche. Nel giro di alcuni anni anche nell'ambito del radicalismo si era venuta delineando una tendenza nazionalista che si esprimeva, in sostanza, nella rivendicazione del diritto a essere qualificato come forza rigeneratrice e autentica espressione della nazione, oltre che legittimo difensore della Patria contro l'invasione del nemico, interno ed esterno.<sup>19</sup> Nel corso del XIX secolo a preoccupare le autorità argentine erano state soprattutto l'abitudine, da parte di alcuni governi europei, a intervenire pesantemente negli affari interni locali, anche inviando navi da guerra a tutela degli interessi di propri cittadini residenti in America, e la concorrenza esercitata dalla politica educativa italiana e dall'attività delle scuole italiane, in quel momento le più numerose e attive tra quelle fondate da gruppi immigrati.<sup>20</sup>

Durante le decadi finali del secolo il dibattito finalizzato all'individuazione e alla definizione delle specificità e delle peculiarità della nazione argentina e dell'*argentinidad*, come si è visto attivo e dinamico sin dalla fase immediatamente successiva all'indipendenza, aveva assunto i caratteri di un'ossessione collettiva, che coinvolgeva ampiamente intellettuali e politici locali. Era stato nell'ambito di questo dibattito che all'istruzione, in particolare a quella primaria, era stato assegnato un ruolo fondamentale nel processo di costruzione e conso-

<sup>19</sup> F.D. RAGNO, *Liberale o populista? Il radicalismo argentino (1930-1943)*, Bologna 2017, pp. 294, 295.

<sup>20</sup> Cf. L.A. BERTONI, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*, cit., pp. 24-27; D.F. SARMIENTO, *Las escuelas italianas. Su inutilidad*, «El Nacional», 12 gen. 1894, cit. in F. DEVOTO, *Storia degli italiani in Argentina*, cit., p. 146.



lidamento dell'idea di nazione, in virtù della sua natura di veicolo di trasmissione della lingua, della storia e di «rituali» patriottici.<sup>21</sup>

La riforme del sistema scolastico avevano costituito un perno delle politiche di nazionalizzazione implementate dai governi argentini dalla seconda metà del XIX secolo, che avevano subito una decisa intensificazione con l'emanazione della già citata *Ley 1420 de educación común* nel 1884. La legge aveva sancito obbligatorietà, gratuità e laicità dell'istruzione primaria e avviato un percorso che, tra le altre cose, avrebbe portato a una consistente riduzione dei tassi di analfabetismo e a un aumento dei tassi di scolarizzazione, oltre che alla secolarizzazione dell'educazione primaria, coerentemente con gli obiettivi governativi in questo senso.<sup>22</sup> Negli anni successivi, il *Consejo* aveva aumentato il numero delle ore di insegnamento dello spagnolo, della geografia e della storia argentina, concependo in particolare quest'ultima come elemento imprescindibile dell'«architettura storico-politica» della Repubblica.<sup>23</sup> Parallelamente era stato predisposto un sistema educativo improntato al culto degli eroi della patria e al ricorso a simboli e riti — come il giuramento sulla bandiera e l'alzabandiera quotidiano — a fini di indottrinamento civico. Inoltre, la *ley 1420* aveva reso l'educazione primaria e la scuola pubblica accessibili a tutte le categorie sociali, a differenza di quanto era avvenuto con le scuole secondarie, rimaste uno strumento ad accesso elitario riservato, di fatto, ai ceti più elevati.<sup>24</sup> La nuova normativa si era dunque configurata quale «supporto legale» all'ingerenza dell'amministrazione

<sup>21</sup> *La idea di nación en los textos escolares*, cit., p. 23; L.A. BERTONI, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*, cit.; L. LIONETTI, *La función republicana de la escuela pública*, cit.; S. FINOCCHIO, *La escuela en la historia argentina*, Buenos Aires 2009.

<sup>22</sup> *Ley N° 1420*, cit., p. 782. Tra il 1869 e il 1914 la percentuale di analfabetismo era passata dal 77,5% al 36%, mentre, nello stesso arco di tempo, il tasso di scolarizzazione era aumentato dal 20 al 48%, cf. A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina, 1916-1955*, Buenos Aires 2012, p. 29.

<sup>23</sup> C. ESCUDÉ, *Contenido nacionalista de la enseñanza de la geografía en la República Argentina, 1879-1986*, «Ideas en Ciencias soc.», IX (1988), pp. 3-43; J. MARISTANY, *Argentina, los manuales que cuentan la historia (1860-1920)*, in *Manuales escolares en España, Portugal y América Latina (ss. XIX y XX)*, ed. por J.L. GUERENA, G. OSSENBACH, M. DEL POZO, Madrid 2005, p. 333.

<sup>24</sup> J.C. TEDESCO, *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*, Buenos Aires 2009, pp. 64-76; A. PUIGGRÓS, *Que pasó en la educación argentina. Breve historia desde la Conquista hasta el presente*, Buenos Aires 2009, pp. 74-85.



ne centrale nel sistema scolastico, diretta o indiretta a seconda che si trattasse delle scuole situate nei territori nazionali o delle scuole provinciali o private.<sup>25</sup>

L'adozione di una politica educativa concepita, predisposta e coordinata a livello nazionale era direttamente collegata al disegno politico dell'*élite* dominante. Il progetto educativo, modernizzatore e secolarizzatore della *Generación del '80* — la classe dirigente del periodo della *República conservadora* — era funzionale alla trasformazione del sistema educativo in spazio di formazione di un nuovo modello di cittadinanza che prendesse le mosse da una moralizzazione dei costumi e garantisse l'edificazione di una società civile ispirata ai criteri di *orden y progreso* e di rispettabilità civica.<sup>26</sup>

L'intelligenza liberale aveva individuato nell'istruzione uno «strumento civilizzatore infallibile»,<sup>27</sup> uno dei più efficaci ai fini del disciplinamento dei settori popolari e del loro inglobamento nel progetto politico oligarchico, concependo il settore educativo anche come il terreno ideale su cui fronteggiare, ed eventualmente vincere, la sfida rappresentata dal problema dell'integrazione dei figli degli immigrati. La politica scolastica costituiva dunque, secondo questa prospettiva, non solo uno strumento di primaria importanza per garantire la stabilità sociale e politica interna ricercata, ma anche uno degli assi portanti del sistema istituzionale finalizzato alla costruzione di uno Stato fondato su un diffuso e condiviso senso di appartenenza nazionale.<sup>28</sup> Dopo la pubblicazione de *La Restauración nacionalista* di Ricardo Rojas, il programma di riforme dei piani di studio, e più in generale delle politiche educative, in senso nazionalista proposto

<sup>25</sup> L'art. 5 della costituzione del 1853 prevedeva che la scolarizzazione primaria fosse di competenza dei governi provinciali, ma la *Ley 1420* aveva avviato un processo di centralizzazione del sistema educativo argentino, che avrebbe lasciato alle scuole provinciali e particolari margini di autonomia piuttosto ristretti, cf. L. LIONETTI, *La función republicana de la escuela pública*, cit., p. 1226.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 1225-59; *Id.*, *La misión política de la escuela pública: Formar a los ciudadanos de la república (1870-1916)*, Buenos Aires 2007; L. ZANATTA, *De la libertad de culto «posible» a la libertad de culto «verdadera». El catolicismo en la formación del mito nacional argentino*, in *Constitucionalismo y orden liberal. América Latina, 1850-1930*, ed. por M. CARMAGNANI, Torino 2000, pp. 155-99.

<sup>27</sup> M. NARODOWSKI, *Después de clase: desencantos de la escuela actual*, Buenos Aires 1999, p. 302.

<sup>28</sup> L. LIONETTI, *La función republicana de la escuela pública*, cit., pp. 1226-31.

dallo storico radicale, che partiva dalla denuncia dell'assenza di strumenti efficaci ai fini della nazionalizzazione degli emigranti, rimase un punto di riferimento privilegiato per chi si trovò a dirigere questo settore.<sup>29</sup>

### 3. *Didattica della storia e della geografia e costruzione dell'identità nazionale.*

Una certa centralità aveva avuto, in questo contesto, l'adattamento dei programmi scolastici, e in particolare dell'insegnamento della storia, della geografia e del *civismo*, agli obiettivi assegnati alle politiche educative; questi obiettivi venivano identificati, sostanzialmente, in un generico «mantenimento dell'ordine» presentato, nei manuali scolastici, quale condizione necessaria per garantire pace, prosperità e progresso, valori ai quali i 'fondatori della patria' si erano ripetutamente appellati nel portare avanti la loro attività.<sup>30</sup> Alla storiografia era stata attribuita la precisa funzione politica di contribuire alla ricerca e alla definizione dei caratteri dell'identità nazionale argentina e di un'idea di nazione che sarebbe risultata fondata prevalentemente sullo stretto rapporto con il territorio.<sup>31</sup> La tensione irrisolta tra un'aspirazione scientifica e un'aspirazione politica, peraltro avrebbe caratterizzato costantemente la storiografia argentina.<sup>32</sup> Mentre i con-

<sup>29</sup> Il testo fu pubblicato in una nuova edizione nel 1922, R. ROJAS, *La restauración nacionalista: crítica de la educación argentina y bases para una reforma en el estado de las humanidades modernas*, Buenos Aires 1922.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 1235. I cattolici liberali, pur nel contesto di forti tensioni tra cattolici e liberali sul processo di secolarizzazione, avevano partecipato attivamente alla definizione del progetto educativo nazionale, consentendo la convivenza tra valori propri della morale cattolica e modelli di comportamento laici, *ibid.*, p. 15.

<sup>31</sup> *La Argentina en la escuela*, cit., pp. 50-55.

<sup>32</sup> F. DEVOTO, N. PAGANO, *Historia de la historiografía argentina*, Buenos Aires 2014, pp. 8, 9. In Argentina un'immagine del passato del Paese era già stata plasmata, implicitamente o esplicitamente, da pittori, scultori, cineasti e artisti, prima che dell'interpretazione e della descrizione della storia argentina si occupassero ampiamente anche scrittori, giornalisti, viaggiatori, scienziati sociali e, ovviamente, storici propriamente detti, *ibid.*, p. 7. Il primo saggio sulla storia della storiografia argentina risale al 1925, R. CARBIA, *Historia crítica de la historiografía argentina (Desde sus orígenes en el siglo XVI)*, La Plata 1925.

tenuti ideologici del *civismo* si sarebbero mostrati soggetti a evoluzioni e cambiamenti legati al variare delle congiunture politiche, in particolare dall'affermazione del peronismo in poi,<sup>33</sup> la versione della storia nazionale che avrebbe trovato spazio rimanendo egemone nei libri di testo argentini sarebbe rimasta tendenzialmente stabile, almeno fino al 1983. Si trattava del risultato di una mescolanza, opportunamente ponderata, dei prodotti della prima grande operazione di sistematizzazione del passato, avviata dalla generazione 1837 e da studiosi come Bartolomé Mitre, Vicente Fidel López,<sup>34</sup> e dei contributi forniti dalla *Nueva escuela histórica*, che aveva dato impulso alla professionalizzazione della storiografia, elaborando una concezione del passato che sarebbe poi entrata a far parte ampiamente del sentire comune. Un sentire comune, questo, alla formazione del quale avrebbero concorso anche altri elementi trasmessi attraverso la stampa, il dibattito politico polarizzato e il servizio militare obbligatorio.<sup>35</sup> Più avanti, quest'ultimo sarebbe divenuto veicolo di quell'idea di nazione militarizzata e cattolica che le Forze armate si ritenevano naturalmente deputate a tutelare; peraltro, un'istituzione conservatrice come era quella scolastica argentina avrebbe faticato a inglobare la dimensione cattolica dell'idea di nazione, almeno fino alle riforme introdotte a partire dagli anni Quaranta.<sup>36</sup> Verso la metà del Novecento, nei libri di testo adottati nelle scuole sarebbero state inglobate anche

<sup>33</sup> *La Argentina en la Escuela*, cit., p. 22.

<sup>34</sup> Sul lavoro di Mitre come storico si vedano T. HALPERIN DONGHI, *Mitre y la formulación de una historia nacional para la Argentina*, «A. IEHS», II (1996), pp. 57-69; F. DEVOTO, *Relatos históricos, pedagogías cívicas e identidad nacional*, in *Identidad en el imaginario nacional: reescritura y enseñanza de la historia*, ed. por J. PÉREZ SILLER, V. RADKAU GARCÍA, Puebla 1999, pp. 37-59.

<sup>35</sup> N. ZYSMAN, *Los usos del pasado en la escuela: identidad nacional y enseñanza de la historia en el sistema educativo argentino, 1880-2010*, «Iberoamericana», XI, 61 (2016), p. 31; *La Argentina en la Escuela*, cit., p. 34. In definitiva, però, per tutta la prima metà del Novecento sarebbe stata la tradizione storiografica della *Nueva escuela histórica* a conservare una presenza dominante nei libri di testo adottati a partire dal primo ciclo di studi, cf. *ibid.*, p. 34. Sulla relazione tra la storiografia tradizionale e la produzione dei manuali per le scuole si veda F. DEVOTO, *Idea de nación, inmigración y «cuestión social» en la historiografía académica y en los libros de texto de Argentina (1912-1974)*, «Estudios Sociales», III, 2 (1992), pp. 9-30.

<sup>36</sup> *La Argentina en la Escuela*, cit., p. 34. Sul tema si veda sempre L. ZANATTA, *Del Estado liberal a la nación católica*, cit.

alcune interpretazioni prodotte nell'ambito dei filoni revisionisti, affermatasi a partire dagli anni Trenta, che intendevano prendere le distanze dalla storiografia di matrice «liberale», anche se con il tempo avrebbero finito per incorporarne alcuni degli assunti.<sup>37</sup> Coniugando opposizione all'ordine politico esistente e rifiuto delle interpretazioni dominanti del passato, i nuovi indirizzi revisionisti — che, peraltro, non erano completamente nuovi<sup>38</sup> — si erano concentrati sulla riabilitazione del *caudillismo*, in particolare della figura di Juan Manuel de Rosas.<sup>39</sup> Si trattava, in sostanza, di una reinterpretazione del passato in chiave nazionalista militante, nell'ambito della quale il riferimento all'Europa non implicava nessun riconoscimento di filiazione o di legame privilegiato, ma assumeva, semmai, la forma (negativa) della denuncia dell'imperialismo britannico.<sup>40</sup>

Nel complesso, l'idea di nazione trasmessa attraverso i programmi didattici si sarebbe configurata come piuttosto unitaria e omogenea, costruita a partire dai contenuti prodotti da discipline accademiche diverse, amalgamati insieme in modo da eliminare eventuali contraddizioni emergenti, problematicità ed elementi di conflittualità.<sup>41</sup> L'idea di *argentinidad* delineata nei manuali scolastici si fondava sul presupposto dell'antiorità, rispetto allo Stato, della *Nación*, concepita come soggetto e oggetto dei processi storici e definibile solo in minima parte in termini culturali e razziali — anche se la prevalenza della componente bianca nella popolazione sarebbe stata a lungo presentata come testimonianza di efficienza, laboriosità, e per certi versi superiorità rispetto alle nazioni confinanti. L'accento sarebbe stato posto più che altro sulla forza identitaria del territorio, portatore e trasmet-

<sup>37</sup> *La Argentina en la escuela*, cit., pp. 39-45.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 201-23.

<sup>39</sup> C. IBARGUREN. *Juan Manuel de Rosas. Su historia, su vida, su drama*, Buenos Aires 1922. Ibarguren sarà uno degli intellettuali sostenitori del regime di José Evaristo Uriburu, cf. F. DEVOTO, N. PAGANO, *Historia de la historiografía argentina*, cit., p. 207.

<sup>40</sup> L'atto di nascita del revisionismo degli anni Trenta è individuato, da Devoto e Pagano, nel 1934, nella pubblicazione dell'opera dei fratelli Julio e Rodolfo Irazusta (*La argentina y el imperialismo británico*, Buenos Aires 1934), una riabilitazione di Rosas, presentato come interprete degli interessi nazionali. Il revisionismo storico argentino conoscerà un intenso sviluppo negli anni della seconda guerra mondiale, cf. F. DEVOTO, N. PAGANO, *Historia de la historiografía argentina*, cit., p. 237.

<sup>41</sup> *La Argentina en la escuela*, cit., p. 201.

titore di «argentinità» a chi lo occupa e in grado di definire i caratteri della comunità politica in virtù della sua «atemporalità». L'influenza del regionalismo e della geopolitica sull'approccio didattico seguito nelle scuole primarie è evidente: attraverso la determinazione delle peculiari relazioni tra posizione geografica, clima temperato e «razza» — in prevalenza di origine europea — che più di qualsiasi altro elemento definiscono il «destino manifesto» della nazione, è il territorio a definire le caratteristiche della società e dello Stato argentini.

All'idea di un destino di «grandezza», apparsa all'inizio del XX secolo e associata alla prosperità economica,<sup>42</sup> si sarebbero associate sin dai primi tempi, trasparendo dal linguaggio utilizzato nella didattica, una frustrazione potenziale, che sarebbe divenuta concreta parallelamente al manifestarsi degli effetti della crisi economica e dell'instabilità politica interna, e un'attitudine paranoica, che avrebbe indotto a individuare periodicamente dei «nemici» ai quali imputare tendenze atte a ostacolare il compimento di questo destino: i vicini invidiosi, la «perfida Albione» e più avanti, durante la guerra fredda, il nemico interno sovversivo.<sup>43</sup> Scrive a questo proposito Romero:

Las amenazas y asechanzas son muchas: cercanas o lejanas, exteriores o interiores. Pero esta manera de entender la nacionalidad lleva fácilmente a unificarlas en una sola: una amenaza genérica, un peligro latente, que impide la concreción de nuestro destino de grandeza o que es el responsable de nuestra decadencia. Cuanto mayor es la frustración, mas amenazas se perciben.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Alla vigilia della prima guerra mondiale il PIL *pro capite* argentino si collocava, infatti, a un livello molto più alto di quello degli altri paesi latinoamericani e il reddito reale *pro capite* si situava al decimo posto su scala mondiale, alimentando aspettative di rafforzamento del ruolo internazionale. Cf. V. BULMER-THOMAS, *The Economic History of Latin America Since Independence*, New York 2014, p. 159. Sui riflessi della crisi economica in Argentina si veda almeno *Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)*, ed. por A. CATTARUZZA, Buenos Aires 2001.

<sup>43</sup> *La Argentina en la escuela*, cit., pp. 17, 23-24, 209.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 209. Dopo il '46 i manuali di storia e geografia accoglieranno e rifletteranno la teoria della *Tercera posición* peronista, sostituita nel 1955 da una narrazione finalizzata alla legittimazione dell'allineamento al «mondo occidentale e cristiano» e dell'avvicinamento agli Stati Uniti e ai «fratelli americani»; una più esplicita insistenza sulla minaccia comunista pervaderà invece i testi destinati all'insegnamento dell'educazione civica: il nemico esteriore verrà sostituito, quindi, da un nemico interno

4. *Il Consejo nacional de educación negli anni Trenta.*

La crisi dello Stato liberale, alimentata anche dall'estensione Oltreoceano degli effetti della Grande Guerra, fu, in Argentina come in altri Paesi latinoamericani, un processo connesso alla delicata fase di passaggio alla moderna società di massa, che assunse le forme di una radicale e tangibile trasformazione culturale, oltre che economica, politica e sociale, accompagnata dall'affermazione di nuove formazioni politiche, correnti e ideologie di stampo nazionalista e, in molti casi, anti-democratico.<sup>45</sup> Lo scenario urbano, trasformato dai primi deboli tentativi di industrializzazione per sostituzione delle importazioni seguiti alla riduzione degli scambi transatlantici e al crollo delle esportazioni,<sup>46</sup> dallo sviluppo del settore terziario e dall'aumento dei servizi cittadini nell'ambito di una crescita demografica e urbana di proporzioni significative, fece da sfondo all'emergere di nuovi attori sociali, i ceti medi, e al rafforzamento di un proletariato per composizione molto diverso dai suoi corrispettivi europei. I nuovi attori avevano trovato una rappresentanza nelle formazioni politiche radicali, socialiste e comuniste, o in quelle anarchiche, anarco-sindacaliste e sindacaliste rivoluzionarie, nella nascita delle quali un ruolo fondamentale era stato svolto dai cittadini europei immigrati nella Repubblica. Il tentativo dei settori conservatori di organizzarsi in partito per adeguarsi ai cambiamenti innescati dall'avvento della società di massa non era stato sufficiente a frenare gli effetti dirompenti della riforma elettorale e la vittoria dell'*Unión cívica radical* con l'elezione di Hipolito Yrigoyen, nel 1916, aveva sancito l'affermazione politica dei ceti medi. Questo delicato passaggio dei poteri costituì un momento fondamentale nella genesi dell'ossessione anti-democratica che avreb-

che, pur risultando giuridicamente argentino, incarna valori e modelli stranieri, sovversivi e anti-argentini, *ibid.*

<sup>45</sup> Non è possibile, in questa sede, dar conto dell'ampio dibattito su modernità e modernizzazione in America Latina; si rimanda, pertanto, alle indicazioni presenti nei lavori di F.X. GUERRA, *Modernidad y independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid 1992 e di E.J. PALTI, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires 2007, pp. 21-56.

<sup>46</sup> A. TRENTO, R. NOCERA, *L'America Latina, un secolo di storia. Dalla rivoluzione messicana a oggi*, Roma 2013, pp. 85, 86; D. POMPEJANO, *Storia dell'America Latina*, Milano 2012, pp. 176, 177.

be portato in seguito ampi settori dell'*élite* ad appoggiare il colpo di stato guidato dal generale José Félix Uriburu, che nel 1930 pose fine al secondo governo Yrigoyen.<sup>47</sup>

Con il golpe di Uriburu, sostenuto da gruppi conservatori spostatisi su posizioni di estrema destra e da giovani esponenti di nuove formazioni nazionaliste, si entrò in quel complesso periodo storico comunemente indicato dalla storiografia con l'espressione *década infame*,<sup>48</sup> contrassegnato dal cristallizzarsi di un sistema democratico protetto, funzionale in realtà all'obiettivo di impedire ai radicali di svolgere un ruolo significativo sul piano politico.<sup>49</sup>

Tuttavia, l'asserito e formale rispetto della costituzione e delle leggi elettorali, insieme al costante richiamo ai valori liberali e democratici, contrassegnò la retorica politica argentina fino all'entrata in guerra a fianco degli Alleati nel 1945, riguardando tutte le formazioni politiche e coesistendo con una realtà di mancata rottura con la prassi contraddittoria precedente. Nel complesso, l'esperienza democratica fu fortemente condizionata e limitata dalle modalità con le quali gli attori politici avevano concepito in passato il conflitto politico, fondato sulla delegittimazione dell'avversario, il che consolidò lo scarso rispetto per i meccanismi istituzionali e l'atteggiamento intransigente nei confronti dell'attivismo del movimento operaio e delle agitazioni sociali legate a questioni salariali.<sup>50</sup>

Già negli anni precedenti si era assistito al manifestarsi di una particolare tipologia di violenza politica motivata ideologicamente e giustificata sul piano teorico, diretta contro un nemico apertamente combattuto, piuttosto che riconosciuto come legittimo interlocutore.

<sup>47</sup> Su questa fase si vedano in particolare F.D. RAGNO, *Liberale o populista?*, cit., pp. 29-63 e E. ZIMMERMANN, *Los liberals reformistas. La cuestión social en la Argentina*, Buenos Aires 1994.

<sup>48</sup> L'espressione è utilizzata dalla storiografia per indicare il periodo di crisi economica e forte repressione che precedette il regime di Perón, ma fu usata per la prima volta dal giornalista nazionalista José Luis Torres per indicare la corruzione e la decadenza della politica parlamentare dei conservatori, avviata con la presidenza di Augustin Pedro Justo (1932-38).

<sup>49</sup> Sulla trasformazione del radicalismo argentino in questo decennio cf. F.D. RAGNO, *Liberale o populista?*, cit.

<sup>50</sup> A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina*, cit., pp. 45-67, 93. Sulle caratteristiche del confronto politico in America Latina nel lungo periodo, cf. A. ZANATTA, *La síndrome del caballo di Troia*, cit.

Sull'onda della reazione alla rivoluzione d'ottobre erano nate una serie di formazioni che facevano appello alla mobilitazione sociale patriottica per porre fine al caos imputato alle forze di sinistra.<sup>51</sup> L'Argentina era del resto divenuta anche un dinamico centro antifascista, ospitando le attività di socialisti, anarchici, comunisti, conservatori, intellettuali, studenti, lavoratori, spesso esiliati politici che, con modalità diversificate, avevano iniziato a coniugare la lotta al fascismo con quella ai nascenti movimenti di estrema destra locali.<sup>52</sup>

Dopo aver annunciato l'imminente arrivo della *hora de la espada*, individuando la cura delle malattie nazionali nell'affermazione di governi forti guidati da militari, il poeta, giornalista e intellettuale Leopoldo Lugones era divenuto un importante punto di riferimento per una parte dei settori nazionalisti.<sup>53</sup> Il governo di Uriburu si reggeva su un temporaneo avvicinamento tra forze nazionaliste, che aspiravano a una trasformazione significativa del sistema sociale e politico argentino, e conservatori nostalgici del regime oligarchico in parte spazzato via dalle amministrazioni radicali. Tre mesi dopo il colpo di Stato venne creata un'organizzazione di stampo nazionalista, la *Legión cívica*, dotata di una struttura paramilitare, che avrebbe mantenuto un rapporto privilegiato con il nuovo regime. All'inizio solidamente ancorata a posizioni conservatrici, la *Legión cívica* conobbe un'evoluzione a livello ideologico, retorico e pratico, assumendo tratti anti-imperialisti, che si intrecciarono con l'invocazione di trasformazioni in

<sup>51</sup> Tra le più attive era la *Liga patriótica argentina*, fondata nel 1919 in risposta a uno sciopero nel settore metallurgico, represso duramente dall'esercito. Basata su circoli e organizzazioni paramilitari, la *Liga*, che arrivò a contare circa 11.000 membri, provenienti da diversi ceti, sfidò apertamente il monopolio statale della violenza. Secondo Finchelstein, la *Liga* può essere considerata un precursore del nazionalismo «fascista» argentino, *Fascismo trasatlántico*, cit., p. 127.

<sup>52</sup> Nell'impossibilità di richiamare i lavori sul composito movimento antifascista in Argentina, si rimanda alla rassegna bibliografica contenuta in J.F. BERTONHA, *Fascismo, antifascismo y las comunidades italianas en Brasil, Argentina y Uruguay: una perspectiva comparada*, «Est. migratorios latinoamericanos», XIV, 42 (1999), pp. III-32; Id., *Fascismo, antifascismo e gli italiani all'estero. Bibliografia orientativa (1922-2015)*, Roma 2015. Sull'antifascismo argentino si veda almeno A. BISSO, *El antifascismo argentino. Selección documental y estudio preliminar*, Buenos Aires 2007.

<sup>53</sup> Lugones sarà tra i principali sostenitori del colpo di Stato di Uriburu. Cf. F. FINCHELSTEIN, *Fascismo trasatlántico*, cit., pp. 127-29; si veda anche D. VIÑAS, *Literatura argentina y política: de Lugones a Walsh*, Buenos Aires 1996.



senso rivoluzionario — intreccio prontamente recepito da nuovi gruppi nazionalisti più estremisti<sup>54</sup> — nel solco di un generico appello alla «giustizia sociale».<sup>55</sup>

La tendenza ad assestarsi su posizioni estremiste attraversò trasversalmente, nel decennio, quasi tutte le forze nazionaliste importanti, le quali, pur intrattenendo relazioni con esponenti di quel nazionalismo liberale emerso nelle decadi precedenti, erano generalmente accomunate dal rifiuto *in toto* del liberalismo e delle sue manifestazioni anticlericali.<sup>56</sup> Malgrado le difficoltà di coordinamento e le varianti programmatiche o teoriche, che rendevano talvolta molto diversi strategie di azione e obiettivi dei singoli movimenti, esistevano comunque diversi assunti ideologici condivisi. Il richiamo a una vaga e ambigua miscela di ingredienti tipici del nazionalismo di inizio Novecento, come la rivalutazione delle radici ispaniche o latine, ed elementi in parte nuovi, che andavano dall'anti-imperialismo proletario all'antisemitismo, sfociando spesso nella dichiarata ammirazione per l'ideologia fascista e nazista, coesistero spesso nell'ambito delle singole formazioni.<sup>57</sup> Nell'universo nazionalista un nuovo protagonismo fu

<sup>54</sup> Secondo quanto emerge da alcuni rapporti dei diplomatici italiani, gli italo-argentini residenti in quartieri operai come *La Boca*, *Barracas* e *Avellaneda* erano particolarmente attratti dalle promesse della *Legión* di procurare un lavoro ai suoi aderenti, cf. F. FINCHLSTEIN, *Fascismo Trasatlántico*, cit., pp. 130, 131. La natura, la fisionomia e l'operato della *Legión cívica* sono stati oggetto di diverse interpretazioni. Cf. S. MCGEE DEUTSCH, *Las Derechas*, cit., p. 245; M. KLEIN, *The Legión Cívica Argentina and the Radicalisation of Argentine*, cit.; O. CERDEIRA, G. ETCHEVEST, A.M. GALIBERT, F. GARCÍA MOLINA, *La Legión Cívica Argentina (1931-1932)*, Buenos Aires 1989. Si vedano anche gli opuscoli redatti dal movimento: LEGIÓN CÍVICA ARGENTINA, *Programa de Instrucción fundamental para escuadras*, Buenos Aires 1934; LEGIÓN CÍVICA ARGENTINA, *Reglamento de ejercicios y uniforme*, Buenos Aires 1934, conservati presso la *Biblioteca nacional* di Buenos Aires.

<sup>55</sup> A. Spektorowski è stato tra i primi a mettere in evidenza la tendenza al richiamo a un originale concetto di popolo e di giustizia sociale da parte di alcuni di questi gruppi, *Argentina, 1930-1940: nacionalismo integral, justicia social y clase obrera*, «Est. interdisciplinarios de América Latina y el Caribe», II, 1 (1990), pp. 61-79.

<sup>56</sup> Oltre alla *Legión cívica*, tra le formazioni nazionaliste più attive in questi anni si distinsero la *Liga republicana* (1926-36), la *Legión de mayo* (1931-36), la *Asociación nacionalista argentina / Afirmación de una nueva Argentina* (1932-36), *Amigos de Crisol* (1936-43), la *Comisión popular argentina contra el comunismo* (C-PACC) (1936-43), la *Guardia argentina* (1932-35) e il *Partido fascista argentino* (1932-35).

<sup>57</sup> D. LVOVICH, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, cit., p. 296.

giocato dalla Chiesa cattolica, i cui legami con le Forze armate conobbero una significativa intensificazione nel decennio.<sup>58</sup> Corollario della concezione apocalittica della politica propria della cultura nazionalista in questa fase fu la teorizzazione dell'inevitabilità e necessità di una guerra all'ultimo sangue contro «nemici interni» generalmente disumanizzati, dei quali si auspicava l'estirpazione per il bene della nazione, identificati ora con il marxismo, ora con il darwinismo *tout court*, con l'approccio psicanalitico freudiano, con l'ebraismo o, più frequentemente, con l'insieme di questi «elementi».<sup>59</sup>

La composizione sociale dell'estrema destra argentina si modificò in modo significativo, configurandosi ora come un movimento tendenzialmente di massa includente diversi ceti sociali, non più limitato ai giovani dell'*élite*. I nuovi movimenti del resto, diversamente dalle forze di destra di fine Ottocento e inizio Novecento, sostanzialmente reazionarie, interpretavano positivamente il cambiamento, se funzionale alla modernizzazione nazionale<sup>60</sup> e coniugavano la critica al liberalismo con una denuncia dell'incapacità dei gruppi dirigenti radicali e conservatori di trovare soluzioni ai problemi sociali derivanti dalle trasformazioni economiche e dal rapido processo di urbanizzazione.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> L. ZANATTA, *Del Estado liberal a la nación católica*, cit., pp. 31-56; T. HALPERÍN DONGHI, *Vida y muerte de la República verdadera (1930-1943)*, Buenos Aires 2007, pp. 260-68.

<sup>59</sup> F. FINCHELSTEIN, *Fascismo Trasatlántico*, cit., pp. 140, 310-19. Nel 1934 «Crisol», uno dei principali periodici nazionalisti, veicolando espressioni e concetti che saranno riproposti successivamente, fino alle forme più estreme negli anni Settanta, ammoniva: «El día de pedir la rendición de cuentas está cercano. Entonces nos encargaremos de hacer desaparecer a todos los indignos, para bien de la Patria», cf. ID., *Fascismo, liturgia e imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*, Buenos Aires 2002, p. 144.

<sup>60</sup> A partire dalla metà degli anni Cinquanta, la questione storiografica della distinzione tra un nazionalismo popolare e un nazionalismo oligarchico contrario alla partecipazione delle masse è stata al centro di un dibattito piuttosto articolato e diverse sono state le letture date del complesso rapporto tra nazionalismo e conservatorismo. Tra i primi studi ad aver affrontato questi temi, si ricordano J.E. SPILIMBERGO, *Nacionalismo oligárquico y nacionalismo revolucionario*, Buenos Aires 1956; J. HERNÁNDEZ ARREGUI, *La formación de la conciencia nacional (1930-1969)*, Buenos Aires 1969; cf. anche gli altri lavori citati nell'*Introduzione*.

<sup>61</sup> Fu negli anni successivi alla crisi economica che iniziarono a svilupparsi le prime *villas miserias*, termine coniato da Bernardo Verbitsky per indicare insediamenti in-

In sostanza, l'incapacità, da parte delle *élites* di gestire gli effetti della modernizzazione, in particolare consentendo di conciliare gli interessi del capitale con un ampliamento della rappresentanza politica, contribuì a rafforzare gli attacchi al liberalismo.<sup>62</sup> In altre parole, il golpe del 1930 rappresentò il momento in cui il processo di modernizzazione politica avviato dall'applicazione della già citata *Ley Sáenz Peña* sul sistema elettorale e tendente a coniugare principi liberali e istanze conservatrici e organiciste, incrociò la marea montante rappresentata dalle correnti corporativiste che traevano forza dalle sfide poste agli Stati liberali dall'allargamento del suffragio e dalle trasformazioni economiche e sociali.<sup>63</sup>

L'inconciliabilità tra gli obiettivi di lungo periodo dei diversi sostenitori del colpo di Stato — instaurazione di un regime corporativo e autoritario, per quanto riguarda i nazionalisti più estremisti, e preservazione delle strutture politiche formalmente democratiche, nel caso dei conservatori — non tardò a dar luogo a problemi, contribuendo a determinare la crisi dell'esperimento di cui si era fatto promotore il generale. Le elezioni convocate nel 1931 portarono alla presidenza il conservatore Augustin Pedro Justo; la morte del generale, nell'aprile del 1932,<sup>64</sup> favorì l'ulteriore indebolimento dell'azione delle forze nazionaliste, che, prive di un organo ufficiale o di un leader che assumesse le vesti di portavoce riconosciuto del movimento, continuarono la loro lotta soprattutto attraverso la stampa e nelle strade, in modo peraltro disomogeneo e non unitario.<sup>65</sup> Il fallimento

formali estremamente precari. Cf. B. VERBITSKY, *Villa miseria también es América*, Buenos Aires 1957.

<sup>62</sup> J. ADELMAN, *Republic of Capital. Buenos Aires and the Legal Transformation of the Atlantic World*, Stanford 1999, pp. 289-91.

<sup>63</sup> F.D. RAGNO, *Liberale o populista?*, cit., pp. 291, 292.

<sup>64</sup> Intellettuali come Juan P. Ramos, Carlos Ibarguren, Matías Sanchez Sorondo, Leopoldo Lugones e militanti nazionalisti diedero un attivo contributo alla costruzione del mito del generale, funzionale alla giustificazione del ricorso alla violenza rigeneratrice, alla tortura, alle aggressioni e all'assassinio politico, quali forme della contrapposizione al «nemico interno». Secondo l'interpretazione di Finchelstein, le nozioni di tortura e di violenza costituirono punti di convergenza fondamentali tra il fascismo europeo e il nazionalismo argentino. Cf. F. FINCHELSTEIN, *Fascismo trasatlántico*, cit., pp. 130-46; CONADEP, *Nunca Más*, Buenos Aires 1984, pp. 26-54.

<sup>65</sup> D. ROCK, *Authoritarian Argentina*, cit., pp. 87-124. Non mancarono tentativi di unificazione delle forze nazionaliste e paramilitari di estrema destra, ad esempio at-

del tentativo di riforma della costituzione in senso corporativo e autoritario auspicato da Uriburu non impedì, comunque, il successivo consolidamento del legame tra le forze che maggiormente lo avevano sostenuto, quali la Chiesa, il nazionalismo anti-liberale, settori delle Forze armate e simpatizzanti della destra conservatrice.<sup>66</sup> Inoltre, esponenti politici di noto orientamento nazionalista trovarono spazio nella coalizione di forze politiche prevalentemente conservatrici, che avrebbe guidato il Paese fino al colpo di Stato del 1943, generalmente definita come *Concordancia*. Le nuove amministrazioni promossero un ritorno a un regime formalmente democratico, garantendo comunque la permanenza dei radicali al di fuori dalla partecipazione elettorale. All'opposizione, oltre a radicali e socialisti, che premevano per un ritorno a una democrazia sostanziale, dai frutti spesso vaghi, rimasero i nazionalisti di estrema destra, che intensificarono l'opera di promozione di un'alternativa politica basata su un modello evidentemente influenzato dal totalitarismo fascista e nazista, ma con peculiari caratteri, originali e autoctoni.<sup>67</sup> Questi sviluppi prenderanno corpo in un clima caratterizzato dalla maturazione, da parte della società argentina, di una «progressiva ostilità verso i partiti politici come organismi capaci di veicolare la rappresentanza politica», accompagnata dalla loro progressiva delegittimazione,<sup>68</sup> un elemento, questo, che avrebbe giocato un ruolo fondamentale nelle dinamiche politiche argentine successive.<sup>69</sup>

Importanti cambiamenti interessarono il panorama culturale argentino, come l'avvio di una fase di profondo rinnovamento letterario ed estetico, contrassegnato da una attiva partecipazione degli intel-

traverso la creazione delle associazioni *Afirmación de una nueva Argentina* (ADUNA), *Acción nacionalista argentina* (ANA), *Agrupación Uriburu*, tutte con vita breve. Sul caso di ADUNA si veda F. FINCHELSTEIN, *Fascismo Traslántico*, cit., pp. 135-38.

<sup>66</sup> A questo proposito, L. Zanatta ha messo in evidenza l'importanza dell'esperienza del governo Uriburu nella cementificazione di quel vincolo organico tra Chiesa, nazionalisti e settori conservatori simpatizzanti del *nacionalismo*, destinato a sopravvivere a lungo, cf. *Del Estado liberal a la nación católica*, cit.

<sup>67</sup> F. FINCHELSTEIN, *Fascismo trasatlántico*, cit.; cf. anche D. ROCK, *Argentina, 1516-1987. From Spanish Colonization to Alfonsín*, Berkeley 1987, pp. 199-213.

<sup>68</sup> Cf. F.D. RAGNO, *Liberale o populista?*, cit., pp. 15, 240-46.

<sup>69</sup> Sulle origini del peronismo si vedano almeno J.C. TORRE, *La vieja guardia sindical y Perón: sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires 1991 e L. ZANATTA, *Dallo Stato liberale alla nazione cattolica*, cit.

lettuali alla vita politica del Paese. I giovani assunsero un ruolo di primo piano nella scena politica argentina, soprattutto a partire dal destabilizzante processo di riforma universitaria avviato nel 1918,<sup>70</sup> che avrebbe comportato un ammodernamento e una democratizzazione dell'istruzione universitaria ampliando gli spazi di azione delle nuove generazioni.<sup>71</sup> Lo sviluppo degli strumenti di comunicazione di massa e le trasformazioni politiche e sociali alle quali tale sviluppo era legato furono alla base dell'espansione di una moderna industria culturale, favorita dalla limitata ma progressiva diminuzione dell'analfabetismo, cui si accompagnò l'allargamento del mercato di libri, riviste e quotidiani al cetto medio e alle classi popolari. A una nuova e diversificata domanda si affiancò una altrettanto variegata offerta culturale, adattata alle esigenze di un pubblico portatore di nuovi bisogni e interessi, ma rispondente anche a un intento «pedagogico» finalizzato ad avvicinare i nuovi lettori a prodotti culturali selezionati.<sup>72</sup> Il nuovo fermento in campo culturale si espresse in particolare attraverso la fondazione di nuove riviste, come «Proa», «Inicial», «Martin Fierro», «Los Pensadores» o «Claridad», che ospitarono articolati dibattiti tanto su temi sociali quanto su questioni strettamente estetiche, animati da giovani intellettuali esponenti delle avanguardie letterarie, come Leopoldo Marechal, Jorge Luis Borges, Ernesto Palacio e Raúl Scalabrini Ortiz. Al centro dell'interesse di molti di questi giovani intellettuali, così come di esponenti di vecchia data del mondo culturale argentino, era il dibattito sulla definizione dei tratti caratteristici dell'identità nazionale.<sup>73</sup>

A metà degli anni Trenta le posizioni rilevanti nel *Ministerio de educación* e nel *Consejo*, al quale faceva capo la direzione delle scuole della *Capital*, dei *Territorios nacionales* e delle cosiddette *Escuelas Lai-*

<sup>70</sup> A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina*, cit., pp. 69-72.

<sup>71</sup> Sulla riforma universitaria si vedano in particolare gli studi di P. BUCHBINDER, *¿Revolución en los claustros? La Reforma universitaria de 1918*, Buenos Aires 2008; ID., *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires 2005. Sul contesto, cf. L. GUTIÉRREZ, L.A. ROMERO, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires 1995.

<sup>72</sup> A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina*, cit., pp. 83-90.

<sup>73</sup> Risale al 1931 la pubblicazione del ritratto della classe media bonaerense di R. SCALABRINI ORTIZ, *El hombre que está solo y espera*, edito da Don Manuel Gleizer a Buenos Aires.

nez, incaricate di appoggiare le scuole provinciali nel settore dell'educazione primaria, furono occupati da personalità vicine agli ambienti nazionalisti cattolici e antilaicisti, come Juan Benjamín Terán, Jorge Coll e Gustavo Martínez Zuviría.<sup>74</sup> L'intenzione sottostante alle politiche promosse da questi esponenti era quella di dare impulso a riforme moralizzatrici, destinate a erodere i principi dell'educazione secolarizzata; promuovere lo sviluppo «spirituale» dell'alunno; rafforzare la funzione di nazionalizzazione e patriottica della scuola; intervenire nei piani di studio e nel processo di selezione dei libri di lettura e di testo; contrastare il disordine provocato da comunismo e anarchismo alimentato da gruppi di immigrati.<sup>75</sup> I progetti di centralizzazione finalizzati a porre tutte le scuole sotto il controllo del *Consejo* non ebbero esito, ma l'aumento del grado di interventismo di quest'ultimo assunse diverse forme, tra cui quella dell'irrigidimento del controllo sulle attività di docenti e personale scolastico, soggetti a un crescente numero di sanzioni imposte per ragioni politiche.<sup>76</sup>

Nel giugno del 1939 il *Consejo* approvò una risoluzione che prevedeva la pubblicazione di un'*Antología folklórica argentina para las escuelas primarias* contenente opere in prosa, versi, musica, danza e in forma di componimenti di intrattenimento riconducibili alla tra-

<sup>74</sup> Terán fu un giurista, educatore, storico, fondatore dell'Universidad de Tucumán, autore di saggi che coniugavano nazionalismo e provincialismo; Coll, noto per le sue posizioni vicine al nazionalismo cattolico di destra, fu ministro dell'Educación dal 1938 al 1940; Martínez Zuviría, scrittore nazionalista ultracattolico e antisemita conosciuto con lo pseudonimo di Hugo West, fu ministro dell'Educación dal 1943 al 1944. A. LAZO, *La iglesia, la falange y el fascismo: un estudio sobre la prensa española de posguerra*, Sevilla 1998, p. 218; M. NASCIBENE, M.I. NEUMAN, *El nacionalismo católico, el fascismo y la inmigración en la Argentina (1927-1943). Una aproximación teórica*, «Estud. interdisciplinarios de América Latina y el Caribe», IV,1 (2017), disponibile su [www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1251](http://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/1251) (ultimo accesso apr. 2019).

<sup>75</sup> N. ZYSMAN, *Los usos del pasado en la escuela*, cit., p. 132.

<sup>76</sup> Cf. M.D. BEJAR, *Altars y banderas en una educación popular: la propuesta del gobierno de Manuel Fresco en la Provincia de BsAs (1936-1940)*, in *Mitos, altares y fantasmas. Aspectos ideológicos en la historia del nacionalismo argentino*, «Estudios / Investigaciones», XII (1992), pp. 83-130; C. ESCUDÉ, *El fracaso del proyecto escolar*, cit.; S. GVIRTZ, *El discurso escolar a través de los cuadernos de clase: Argentina 1930-1970*, Buenos Aires 1999. Per quanto riguarda le politiche educative di stampo nazionalista promosse dai governi provinciali in questo periodo, l'analisi delle quali non è inclusa in questo lavoro, si vedano, tra gli altri, M.D. BEJAR, *Altars y banderas*, cit.

dizione nazionale, al fine dichiarato di «naturalizar» il cosmopolitismo tipico di un Paese di immigrazione come l'Argentina, «expuesto a la influencia de razas, ideologías y culturas diferentes cuando no antagónicas», riaffermando la sua personalità «en lo que viene de lo hondo de su historia y de su suelo», rinvigorendo le istituzioni «con un patriotismo capaz de impedir que la diversidad de corrientes espirituales, pueda llevar a desvirtuar la fisionomía de la nacionalidad argentina». <sup>77</sup> La necessità di valorizzare gli elementi folklorici risiedeva nel potenziale «poder de sugestión» — superiore rispetto a quello del «frio razonamiento del historiador» — che aveva sui bambini tutto ciò che si riferiva alla tradizione nazionale, e che invece veniva sacrificato per lasciare spazio a letture e poesie lontane da temi e personaggi della realtà argentina e americana. <sup>78</sup> Obiettivo ultimo dell'operazione restava quello di «crear una conciencia nacional» facendo conoscere agli alunni «el heroísmo nativo», l'«alma naciente» del pueblo argentino «con toda su bella ingenuidad». <sup>79</sup> La pubblicazione avrebbe ospitato una parte del materiale raccolto da personale scolastico in conseguenza di una risoluzione approvata dal *Consejo* già nel 1921, su proposta dall'allora *vocal* Juan P. Ramos, mirante alla raccolta e analisi della letteratura popolare nazionale, che testimonia il grado di influenza delle correnti nazionaliste nel settore educativo già all'inizio degli anni Venti. <sup>80</sup>

L'influenza del nazionalismo è evidente anche nell'approccio sostanziale le politiche di aiuti sociali all'infanzia adottate nel decennio, che prendeva le mosse dalla rivalutazione del ruolo a livello sociale e politico della famiglia, concepita da molti come spazio di socializzazione in cui i bambini venivano educati al rispetto dell'autorità e

<sup>77</sup> CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN, *Antología folklórica argentina para las escuelas primarias*, Buenos Aires 1940, p. 7.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>80</sup> A. CATTARUZZA, *Los usos del pasado. La historia y la política argentinas en discusión, 1910-1945*, Buenos Aires 2012, pp. 39, 40. Rispetto al progetto promosso da Ramos, però, la pubblicazione del 1940, con obiettivi «didattici» e non «scientifici», sarebbe stata basata su una selezione di brani che avrebbe incluso opere riconducibili a una più generale «tradizione ispanica», la cui notorietà però era ritenuta tale da far sì che avessero influito nella formazione spirituale degli argentini. CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN, *Antología Folklórica argentina para las escuelas primarias*, cit., pp. 15, 16.



integrati in un ordine statico, e dunque istituzione potenzialmente in grado di mitigare la conflittualità sociale. Il rafforzamento dell'interventismo statale in questo settore passò attraverso la creazione, mediante la *Ley 12.558* del 1938, della *Comisión nacional de ayuda escolar*,<sup>81</sup> un organismo controllato dal *Ministerio de educación*, dal *Consejo*, dal *Departamento nacional de higiene* e dal *Patronato nacional de menores*, con l'obiettivo di offrire assistenza sociale e sanitaria diretta ai bambini in età scolare, anche attraverso forme di collaborazione con i genitori nel sostegno ai figli. Si trattava di meccanismi che, in definitiva, garantivano maggiori margini di intervento governativo nella sfera familiare e, in modo indiretto, offrivano modalità alternative mediante le quali perseguire gli stessi obiettivi di controllo sociale e moralizzazione dei costumi assegnati in parallelo all'educazione scolastica.<sup>82</sup>

Quasi tutti i numeri di «El Monitor de la educación común», pubblicati nella seconda metà degli anni Trenta e nei primi anni Quaranta, ospitarono articoli in cui veniva rimarcata la necessità di un'evoluzione in senso più marcatamente nazionalista dell'educazione, specialmente di quella primaria.<sup>83</sup> Nelle revisioni dei programmi delle

<sup>81</sup> I. COSSE, *La infancia en los años Treinta*, cit. È da precisare che l'istituzione della commissione fu fortemente voluta da Alfredo Palacios, primo deputato socialista eletto in America, *ibid.*, pp. 51, 52.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 48-57. La rinnovata attenzione verso queste tematiche era riconducibile anche alle trasformazioni del diritto internazionale dell'infanzia promosse su iniziativa di nuovi movimenti transnazionali che già dagli anni Venti avevano acquisito influenza in seno a organizzazioni internazionali, cf. D. GUY, *The Pan American Child Congresses, 1916-1942. Pan Americanism, Child Reform, and the Welfare State in Latin America*, «J. Family Hist.», XXIII, 3 (1998), pp. 272-91; E. SCARZANELLA, *Los pibes en el Palacio de Ginebra: las investigaciones de la Sociedad de las Naciones sobre la infancia latinoamericana (1925-1939)*, «Estud. interdisciplinarios de América Latina y el Caribe», XIV, 2 (2003), *online*: <https://www7.tau.ac.il/ojs/index.php/eial/article/view/833/945> (ultimo accesso apr. 2019). Durante il peronismo, le politiche dirette verso la tutela dell'infanzia — concepita come garante della continuità della rivoluzione giustizialista — avrebbero conosciuto sviluppi importanti, canalizzate non solo dallo Stato, ma anche dal *Partido peronista femenino* e dalla *Fundación Eva Peron*. In quegli anni l'attività della Commissione perderà consistenza, cf. I. COSSE, *La infancia en los años Treinta*, cit., pp. 56, 57.

<sup>83</sup> Cf., ad esempio, *Los maestros y el nacionalismo*, «El Monitor de la educación común», 30 giu. 1940, pp. 116-20; L. MATTASSI, *Postulados patrióticos*, *ibid.*, 30 dic. 1941, pp. 33-38. La rivista, fondata nel 1881 da Sarmiento, all'epoca *Superintendente*



scuole primarie e nelle risoluzioni approvate dal *Consejo* in questo periodo è evidente l'intento di rafforzamento delle attività dirette alla trasmissione dell'*amor a la patria*<sup>84</sup> agli studenti e, più in generale, al compimento della *finalidad nacionalista* dell'educazione primaria.<sup>85</sup> Furono adottate una serie di misure per regolare le forme e i contenuti dei materiali scolastici, in particolare i libri di testo che, tra le altre cose, a partire da questo momento avrebbero dovuto essere scritti specificatamente per bambini e giovani argentini.<sup>86</sup>

##### 5. La regolamentazione delle scuole straniere.

La regolamentazione delle forme e dei contenuti dei programmi scolastici e dei libri di testo si affiancava a nuova attenzione verso l'attività delle scuole straniere e, più in generale, a un'intensificazione della tendenza «nazionalizzatrice» delle politiche educative nei confronti degli immigrati. Sul fronte dell'atteggiamento governativo in questo settore, nel 1930, nel 1932 e nel 1938 vennero introdotte ul-

*general de escuelas*, è stata una pubblicazione di carattere ufficiale del *Consejo* attiva fino al 1976, avente come obiettivi quello di diffondere la conoscenza delle risoluzioni governative relative all'organizzazione del sistema educativo e quello di contribuire alla formazione del personale docente. Una sezione della pubblicazione era destinata alla trascrizione degli atti del *Consejo*, statistiche, rapporti governativi, discorsi di appartenenti al personale docente e così via, mentre il resto della rivista era dedicato a tematiche relative alla politica culturale ed educativa e ospitava contributi su questi aspetti provenienti da diversi autori, spesso schierati su posizioni apertamente nazionaliste. L'importanza assegnata all'organo nell'ambito del progetto educativo governativo è testimoniata dalle relazioni costanti e strette tra i membri del *Consejo* e il direttore della rivista (a lungo la carica di presidente del *Consejo* e quella di direttore di «El Monitor» coincisero). Cf. «El Monitor de la Educación Comun», in [www.bnm.me.gov.ar/proyectos/medar/publicaciones\\_educativas/fondos\\_historicos/monitor/revista\\_elmonitor.pdf](http://www.bnm.me.gov.ar/proyectos/medar/publicaciones_educativas/fondos_historicos/monitor/revista_elmonitor.pdf) (ultimo accesso apr. 2019).

<sup>84</sup> CONSEJO NACIONAL DE EDUCACIÓN, *Programas de instrucción primaria, 1939*, Buenos Aires 1939.

<sup>85</sup> ID., *Antología folklórica argentina para las escuelas primarias*, cit., p. 8.

<sup>86</sup> ARCHIVO DE LAS CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN ARGENTINA, BUENOS AIRES, *Cámara de diputados de la Nación, Comisión investigadora de actividades antiargentinas*, Caja 17, Legajo 11, Informe 4, pp. 148-51, «Consejo nacional de educación, Resolución del 21 de diciembre de 1939».

teriori misure restrittive del fenomeno,<sup>87</sup> che, sommandosi alle restrizioni all'emigrazione nel frattempo adottate da alcuni Paesi europei, prima tra tutti l'Italia, contribuirono all'ulteriore riduzione dei flussi, la cui gestione si riteneva fosse complicata dalla crescente instabilità economica seguita alla fase di crescita.

A partire dal 1938, soprattutto in risposta alle reazioni negative provocate dal crescente attivismo nazista e fascista nel Río de la Plata,<sup>88</sup> la condotta del governo argentino verso l'attività delle scuole straniere, fino a quel momento più o meno tollerante, divenne più rigida. Negli anni precedenti l'opera di penetrazione del nazismo e del fascismo in America Latina aveva conosciuto, in effetti, un'intensificazione<sup>89</sup> anche se, nel complesso, la propaganda nazista fu maggiormente contrastata e attaccata rispetto a quella italiana, meno visibile ed energica.<sup>90</sup>

Nel 1938 venne stabilito che in tutte le scuole avrebbero dovuto essere celebrati solo simboli nazionali, le vacanze avrebbero dovuto coincidere con le festività argentine e tutte le materie, eccetto le lingue straniere, avrebbero dovuto essere impartite esclusivamente in spagnolo da professori di nazionalità argentina; inoltre, le scuole non avrebbero potuto includere nei programmi riferimenti a ideologie politiche e razziali contrarie ai principi delle leggi argentine.<sup>91</sup> In un

<sup>87</sup> Cf. F. DEVOTO, *Storia degli italiani in Argentina*, cit., p. 339.

<sup>88</sup> Su questi temi cf. F. FINCHLSTEIN, *Fascismo Transatlántico*, cit.; D. ALIANO, *Mussolini's National Project*, Madison, Teaneck 2012; L. FOTIA, *La politica culturale del fascismo in Argentina (1923-1940)*, Tesi di dottorato, Ciclo XXVI, Dipartimento di scienze politiche, Università degli studi «Roma Tre», 2015 e la bibliografia qui citata.

<sup>89</sup> M. MUGNAINI, *L'America Latina e Mussolini. Brasile e Argentina nella politica estera dell'Italia (1919-1943)*, Milano 2008, p. 98.

<sup>90</sup> La misura dell'intensità dell'azione propagandistica tedesca in Argentina e dell'importanza del Sud America nel progetto totalitario nazista è stata oggetto di un'ampia pubblicistica, per lo più di natura non scientifica. Nonostante l'incremento degli studi sul tema basati sull'analisi di documenti conservati presso gli archivi argentini e resi pubblici, resta ancora forte la diffusione di miti, leggende e infondate convinzioni su questo argomento. Sul problema cf. I. KLICH, C. BURCHUCKER, *Nazis y charlatanes en Argentina. Acerca de mitos y historia tergiversada*, «Estud. Soc.», XLI (2011), pp. 159-200 e le indicazioni bibliografiche qui contenute.

<sup>91</sup> ARCHIVO DE LAS CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN ARGENTINA, BUENOS AIRES, *Cámara de diputados de la Nación, Comisión Investigadora de Actividades Antiargentinas*, Caja 17, Legajo II, Informe 4, pp. 148-51, «Reglamentación para las

parere della *Comisión de didáctica* del *Consejo*, sul quale si sarebbe basata la risoluzione sulle scuole straniere adottata dal *Consejo* nella sessione del 28 settembre 1938, erano menzionate chiaramente le ragioni della nuova regolamentazione:

El Consejo Nacional de Educación ha hecho siempre de la orientación nacionalista la función específica de la escuela primaria y fruto de esa ejecutoria, cumplida a través de innumerables disposiciones, es el sentimiento de argentinidad que, trascendiendo las aulas ha cimentado la prestancia patriótica de nuestro pueblo (...). Se trata, pues, de un problema de fondo ya que la instrucción primaria es uno de los instrumentos esenciales de que se vale el Estado para robustecer el espíritu nacional en la población, siendo necesidad intensa y palpitante imponer normas que, por su parte, aseguren mediante una severa finalización la imposibilidad de que a espaldas de las autoridades encargadas de controlar las actividades de las escuelas de idioma y religión extranjeras de enseñanza primaria, se puedan difundir ideas o principios que respondan a planes de expansión de tendencias extrañas a nuestro medio y que conspiran contra la estabilidad de la organización institucional del país; y, por otra, orienten la acción de la escuela a mantener vivo el sentimiento de la nacionalidad, a vigorizar el fervor patriótico, a la formación, en síntesis, de la conciencia nacional argentina. (...) Tendrán así oportunidad los funcionarios escolares de ejercitar la espontaneidad docente en actividades llamadas a caracterizar a la escuela con una tendencia marcadamente argentinista.<sup>92</sup>

In particolare, rispetto alle scuole italiane, nel 1939 il *Consejo* rigettò i programmi d'insegnamento e i libri di testo che la Direzione generale degli italiani all'estero (DIES) del Ministero degli esteri aveva presentato per la necessaria approvazione, adducendo come motivazione, secondo quanto riportato dall'ambasciata italiana, il fatto che i programmi risultavano di una «manifesta indeterminatezza» in materia di argentinità, mentre sviluppavano ampiamente temi incompatibili con l'insegnamento ufficiale. I libri di testo, inoltre, non rispondevano «al requisito essenziale di contribuire a foggiare una coscienza nazionale di argentinità», in quanto evidentemente preparati per servire da strumento a «un'opera intesa ad inculcare nella gioventù

escuelas extranjeras de idioma y religión cuyos alumnos cumplen la obligación escolar en las escuelas dependientes del Congreso».

<sup>92</sup> «El Monitor de la educación común. Órgano del Consejo nacional de educación», set. 1938, pp. 4, 5.

locale abitudini e convinzioni contrarie ai principi essenziali ed ai precetti della Costituzione e delle leggi del Paese».<sup>93</sup>

L'ondata di malcontento approdò in parlamento, dove furono presentati progetti di legge provenienti dall'area socialista e radicale diretti a colpire organismi legati alle ideologie nazionalsocialista e fascista, giudicati pericolosi per la sovranità argentina.<sup>94</sup> Le posizioni dei politici coinvolti nell'aperta polemica sulla presenza nazi-fascista in Argentina si collegavano, in parte, al dibattito che ruotava intorno alla questione dell'individuazione di una tradizione politica qualificabile come «autenticamente nazionale»; in questo senso, si coniugavano alla critica dell'azione dei gruppi nazionalisti, filo-asse, qualificati come «strumenti» dell'imperialismo straniero,<sup>95</sup> sebbene l'auto-rappresentazione di tali gruppi fosse diametralmente opposta. L'azione nazi-fascista trovava dunque un argine nella ferma presa di posizione contraria da parte delle principali forze politiche argentine,<sup>96</sup> sebbene questa presa di posizione non arrivasse a tradursi nell'adozione di posizioni interventiste, almeno fino all'entrata in guerra degli Stati

<sup>93</sup> ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO, ROMA, MINCULPOP, DGSP, b. 10, tel. 23981, 20 ott. 1941, Ambasciata italiana di Buenos Aires a MINCULPOP; D. ALIANO, *Mussolini's National Project*, cit., pp. 176, 177.

<sup>94</sup> CONGRESO NACIONAL, CÁMARA DE DIPUTADOS, *Diario de sesiones*, 18 mag. 1938, 15 giu. 1938. Sul tema cf. M.J. IRISARRI, *Poder Legislativo y política exterior en la historia: la Cámara de Diputados ante las actividades del nazionalsocialismo en la Argentina (1938-1943)*, *V Jornadas de investigación en Humanidades*, Bahía Blanca 2013; disponibile alla pagina web [www.jornadasinvhum.uns.edu.ar/files/5JIeHV0II.pdf](http://www.jornadasinvhum.uns.edu.ar/files/5JIeHV0II.pdf) (ultimo accesso apr. 2019). Il deputato socialista Enrique Dickman presentò alla Camera un progetto di legge per la creazione di una commissione che investigasse le attività di organizzazioni e associazioni straniere presenti sul territorio, facendo esplicito riferimento all'azione nazista e fascista, descritta come parte di un meditato disegno di lungo periodo mirante alla diffusione di quelle ideologie nel Paese; al progetto presentato da Dickman seguì quello dei radicali Raúl Damonte Taborda, Eduardo Araujo, Manuel Pinto e Leónidas Anastasi, che poneva l'accento sulle attività degli organismi legati all'ideologia nazionalsocialista, giudicati pericolosi per la sovranità argentina. Ad accomunare i due progetti di legge era la convinzione che l'azione dei regimi totalitari costituisse non solo una minaccia alle istituzioni democratiche argentine, ma anche un attacco diretto contro gli elementi democratici della storia e dell'identità nazionale, che neanche Rosas aveva messo davvero in discussione, cf. D. ALIANO, *Mussolini's National Project*, cit., pp. 177-81.

<sup>95</sup> A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina*, cit., pp. 148-50.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 151.

Uniti. Nel complesso, queste forze politiche rivendicavano, sia pure in modo molto diversificato, il diritto a essere identificate quale legittima e autentica espressione — oltre che quali supremi interpreti — dell'essenza nazionale. Ciascuno di questi gruppi proponeva un concetto di identità nazionale fondato su presupposti politico-ideologici profondamente diversi, trovando spesso un compromesso solo nella celebrazione di Martín Fierro, e in generale della figura del *gaucho*, la cui complessità e irriducibilità a un «tipo sociale» ben definito veniva per lo più volutamente ignorata; l'esaltazione del *gaucho* e dei valori del mondo rurale faceva da contraltare alla denigrazione del cosmopolitismo delle città, da fine Ottocento meta privilegiata dei flussi di immigrati.<sup>97</sup>

Negli anni precedenti, come si è visto, la discussione sull'individuazione dei caratteri e dei valori fondanti della nazione argentina si era svolta prevalentemente nell'ambito del mondo intellettuale; negli anni Trenta quello stesso dibattito, fatto il suo ingresso in modo sistematico in parlamento, funse da serbatoio concettuale al quale attingere per promuovere e legittimare azioni politiche, talvolta condotte dal governo.<sup>98</sup> All'inizio degli anni Quaranta, la questione della creazione di una commissione che indagasse sulle attività nazi-fasciste nel Paese, proposta nell'ambito del dibattito parlamentare citato, riprese consistenza in parlamento, fino a indurre il governo di Ortiz a promuovere, nel giugno del 1941, l'istituzione della *Comisión investigadora de actividades antiargentinas* presso la Camera dei deputati. Nella quarta delle cinque relazioni costituenti il rapporto finale della Commissione, dedicata all'esame della portata dell'infiltrazione totalitaria nelle scuole primarie straniere esistenti e funzionanti nella Repubblica argentina, gli autori si erano concentrati essenzialmente sulle scuole tedesche, ritenute più pericolose di quelle italiane, anche se diversi erano i riferimenti all'attività di queste ultime. Nella relazione veniva spiegato come le prove raccolte sugli istituti tedeschi dimostrassero che ci si trovava di fronte a una diretta emanazione del Reich, che dirigeva e controllava le scuole attraverso l'ambasciata tedesca. I libri di testo adottati nelle scuole erano ritenuti in aperto contrasto con lo spirito delle leggi vigenti in Argentina in materia scolastica, finalizzati

<sup>97</sup> J. HERNÁNDEZ, *El gaucho Martín Fierro*, Buenos Aires 1872.

<sup>98</sup> A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina*, cit., p. 152.

com'erano a suscitare nella mente degli allievi «sentimenti di devozione» verso un'altra patria, e allo stesso modo anche i metodi didattici e pedagogici apparivano ispirati a criteri estranei ai valori storici e alla realtà geografica, politica ed economica della Repubblica.<sup>99</sup>

Nella relazione veniva rilevato che, sebbene dal maggio del 1938 fosse stata intensificata l'azione di controllo, da quel momento anche formalizzata, del *Consejo* sulle scuole straniere, lentezza e inefficienze continuavano a caratterizzare questo campo d'azione.<sup>100</sup> La commissione effettuò poi una serie di raccomandazioni relative a misure legislative da sottoporre all'attenzione del *Congreso*.<sup>101</sup>

La preoccupazione verso le attività delle scuole straniere, e in particolare italiana, della quale nella relazione della Commissione venne richiesta una sospensione, non rappresentava certo una novità nella storia delle politiche educative del Paese. Nella spinta verso una riforma dei programmi didattici sin dalla fine del XIX secolo la diffidenza e la crescente ostilità verso le attività delle scuole italiane avevano avuto un peso notevole.<sup>102</sup> Nonostante la debolezza del sistema scolastico italiano in Argentina, la stampa locale polemizzava periodicamente in modo aperto contro le scuole italiane, qualificandole come una «minaccia» per l'identità argentina, alimentando in questo modo le sempre più accese discussioni sulla naturalizzazione degli immigrati nel mondo politico argentino.<sup>103</sup> I nuovi piani educativi per le scuole di ogni ordine e grado elaborati dal *Consejo* negli anni Ottanta dell'Ottocento erano stati varati anche in risposta alla circolare che il governo Crispi aveva inviato agli italo-argentini incitandoli a rafforzare i legami con la patria lontana, nella quale qualche osservatore aveva individuato il primo passo di una politica insidiosa da parte del governo italiano, mirante a creare «uno Stato nello Stato». Nel campo educativo terminò, allora, un lungo processo di collaborazione e di concorrenza tra le scuole pubbliche e quelle particolari, soprattutto quelle delle collettività straniere; a partire da quel momento si de-

<sup>99</sup> CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA NACIÓN, *Comisión investigadora de actividades antiargentinas*, Informe 4, cit. *sup.* n. 91.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 120, 121.

<sup>101</sup> *Ibid.*, pp. 116-19.

<sup>102</sup> F. DEVOTO, *Storia degli italiani in Argentina*, cit., p. 316.

<sup>103</sup> L. LIONETTI, *La función republicana de la escuela pública*, cit., p. 149.

finì il predominio delle scuole statali.<sup>104</sup> Si deve rilevare che, a partire dal momento in cui lo Stato argentino aveva iniziato a includere i figli degli immigrati nel regime di scolarizzazione pubblico, gratuito e obbligatorio, gli attori italiani impegnati in loco avevano iniziato ad attribuire all'impegno per una maggiore diffusione della conoscenza dell'italiano un significato che andava al di là della volontà di supplire a una carenza del sistema di istruzione pubblico, concependolo come veicolo per la trasmissione del più generale patrimonio culturale italiano nel Paese. Anche se il numero delle scuole cresceva, quello degli iscritti rimase a lungo stabile, per poi iniziare a diminuire, a fronte di un aumento dell'iscrizione dei figli degli immigrati alle scuole statali argentine, soprattutto negli anni della crociata pedagogica nazionalizzatrice di José María Ramos Mejía, presidente del *Consejo* dal 1908 al 1913.<sup>105</sup>

Il problema dell'iscrizione dei figli degli italiani immigrati alle scuole italiane aveva assunto una valenza politica transnazionale anche negli anni Venti, quando la Segreteria generale dei Fasci all'estero aveva diffuso un ordine del giorno che affrontava in modo drastico la questione. Si partiva dalla constatazione della «deplorable» tendenza dei connazionali emigrati a non iscrivere i propri figli nelle scuole italiane, preferendo le scuole locali; questa scelta era giudicata prova dell'incapacità di comprendere l'identità e lo «spirito fascista» e per questo si chiedeva di procedere all'espulsione immediata dai Fasci di tutti gli iscritti che si sottraevano al dovere, fondamentale per ogni italiano all'estero, di educare le nuove generazioni alla cultura italiana. Il comunicato aveva destato preoccupazione nell'ambasciatore argentino a Roma, che lo aveva trasmesso al ministero degli Esteri e al *Consejo*, con il suggerimento di manifestare un disappunto espellendo tutti i «focosi anti-argentini» dal territorio della Repubblica.<sup>106</sup> Qualche giorno più tardi, l'irritazione dell'ambasciatore Perez era stata rinnovata dalla pubblicazione di un articolo de «Il Giornale d'Italia»

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>105</sup> F. DEVOTO, *Storia degli italiani in Argentina*, cit., p. 149; A. CATTARUZZA, *Historia de la Argentina*, cit., p. 29.

<sup>106</sup> ARCHIVO HISTORICO DEL MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES Y CULTO, BUENOS AIRES, *División Política, Italia*, Caja 2717, Exp. 21, año 1928, T. 184, 24/25 lug. 1928, la Embajada argentina en Roma a S.E. el Ministro de relaciones exteriores, «Sobre la educación de los hijos de italianos en las escuelas en el exterior».

che giudicava «sacrosante parole» quelle espresse dalla segreteria dei Fasci, e tra l'altro esplicitava il riferimento, assente nel comunicato, alle collettività presenti in America; l'ambasciatore inoltrò l'articolo al ministero degli Esteri Ángel Gallardo suggerendo di rispondere sopprimendo l'insegnamento dell'italiano nelle scuole nazionali.<sup>107</sup> Quest'ultimo, con una cognizione di causa derivante dalla sua esperienza come presidente del *Consejo* dal 1916 al 1921 e una tranquillità che confermava lo scarso peso delle scuole e dell'insegnamento dell'italiano in Argentina, aveva messo un punto alla vicenda, rispondendo che la presenza delle scuole italiane era «insignificante» rispetto alla popolazione in età scolare e rassicurando sul fatto che l'insegnamento della lingua, della storia, della geografia e dell'educazione civica argentina veniva impartito rigorosamente da professori nati in Argentina.<sup>108</sup>

La condizione di declino che le scuole e le istituzioni italiane attraversavano sin dagli anni Venti, nella decade successiva era stata aggravata dall'irrigidimento delle posizioni degli ispettori scolastici governativi, il cui potere era aumentato in modo considerevole;<sup>109</sup> in ogni caso, come ha sottolineato Devoto, anche se non fosse stato così «difficilmente (tali istituti) avrebbero potuto opporre una resistenza efficace alla marea montante della sempre più diffusa scuola argentina».<sup>110</sup> Le scuole italiane versavano ormai in evidente stato di deca-

<sup>107</sup> *Ibid.*, T. 187, 28/30 lug. 1928, la *Embajada argentina en Roma* a S.E. el *Ministro de relaciones exteriores*; 25 lug. 1928, la *Embajada argentina en Roma* al *Consejo nacional de educación*.

<sup>108</sup> *Ibid.*, T. 146, 7 ago. 1928, *Ministro de relaciones exteriores* a *Embajada argentina en Roma*.

<sup>109</sup> L.A. BERTONI, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*, cit., pp. 75-77. Attraverso il decreto n° 8715 del 1938, con cui venne approvato il *Reglamento orgánico de la Inspección general de enseñanza secundaria, normal y especial*, si intensificò il controllo ministeriale sull'educazione, assegnando agli *Inspectores generales de la enseñanza* anche il compito di «Suscitar, en forma activa y permanente, el culto de los sentimientos de la nacionalidad en las casas de estudio». Decreto n° 8715, «Boletín del Ministerio de justicia e instrucción pública de la nación argentina», LXIII (1938), p. 63.

<sup>110</sup> F. DEVOTO, *Storia degli italiani in Argentina*, cit., p. 320. L'associazionismo italiano era del resto caratterizzato da livelli di frammentazione più elevati rispetto a quelli di altre comunità, come quella spagnola, soprattutto per via dell'alta conflittualità e della forte tendenza al regionalismo e al provincialismo. L'endogamia italiana rimase comunque alta per tutto il periodo 1880-1914, cf. Id., *In Argentina*, cit., p. 43.



denza, per qualità dell'insegnamento e condizione dei locali e all'osservatore in visita dall'Italia apparivano «così inadeguate, al confronto con le indigene» da costringere, di fatto, gli italiani a iscrivere i propri figli agli istituti argentini, la cui organizzazione era invece considerata «ammirevole». <sup>111</sup> Nonostante i toni allarmistici degli ispettori scolastici argentini, dunque, alla fine degli anni Trenta i figli degli italiani risultavano ormai, come sottolinea Devoto, «a livello di percezioni, di credenze, di forme di identificazione, di gruppi di riferimento, di gusti, di lingua» del tutto argentini, anche se il cambiamento aveva riguardato la memoria pubblica, molto più di quella privata, tenuta viva dalla sopravvivenza di tradizioni familiari. <sup>112</sup> In sostanza, sebbene a livello generale non vi fosse una tendenza, da parte degli esponenti di spicco della collettività italiana, a negare la volontà di difendere con forza l'identità e la cultura italiana, emergeva in modo sempre più evidente la profonda e diffusa convinzione che il futuro degli italiani emigrati e dei loro figli fosse strettamente legato a quello della società argentina. <sup>113</sup>

Nonostante ciò, per molto tempo attacchi diretti all'attività delle scuole italiane continueranno a giungere dalla stampa, in particolare dalla principale testata argentina, «La Nación», che auspicava provvedimenti restrittivi immediati contro l'azione delle scuole italiane e tedesche. Critiche di carattere in parte differente vennero anche dagli organi nazionalisti, che reclamavano una nuova indagine meno «fa-

<sup>111</sup> F. CIARLANTINI, *Viaggio in Argentina*, Milano 1929, p. 219.

<sup>112</sup> F. DEVOTO, *Le migrazioni italiane in Argentina: il problema dell'identità, delle generazioni e del contesto*, in *Itinera. Paradigmi delle migrazioni italiane*, a c. di M. TIRABASSI, Torino 2005, pp. 309-40. All'intensificazione, in quegli anni, del processo di argentinizzazione degli italiani contribuivano la crescente esogamia, legata anche all'opera dei nuovi spazi di socializzazione multi-etnici, luoghi di creazione di contatti e vincoli tra persone di origine diversa, e le maggiori opportunità di ascesa sociale offerte alle nuove generazioni. Era in effetti in costante aumento anche il numero dei figli di italiani che accedevano alle professioni e all'insegnamento e che entravano a far parte nelle istituzioni ormai assurte a simbolo di ascesa sociale, quali Forze armate e Chiesa. Notevole era la presenza degli immigrati di seconda generazione nelle università — in crescita dopo la riforma universitaria del 1918 — il che aveva contribuito al maggior peso della componente di origine italiana nel mondo intellettuale e culturale argentino, cf. F. DEVOTO, *Storia degli italiani in Argentina*, cit., pp. 387-90.

<sup>113</sup> P. SERGI, *Fascismo e antifascismo nella stampa italiana in Argentina: così fu spenta «La Patria degli Italiani»*, «Altreitalie», XXXV (2007), pp. 4-44.

ziosa» da parte del *Congreso*, estesa cioè anche all'attività degli istituti di paesi democratici, al fine di impedire che i giovani argentini continuassero «a venerare la patria dei propri genitori», e in generale una legislazione che fosse diretta contro «qualsiasi nucleo etnico (...) inassimilabile radicato nella Repubblica». <sup>114</sup> L'atteggiamento critico nei confronti dell'operato delle scuole straniere tenuto dai quotidiani nazionalisti non deve sorprendere, se si considera che, malgrado la dichiarata ammirazione verso il modello fascista, intellettuali e politici nazionalisti rifiutarono costantemente la politica di tutela dell'identità nazionale — italiana e fascista — della comunità italo-argentina portata avanti dal governo italiano, che era ritenuta incompatibile con quel processo di argentinizzazione auspicato dal movimento nazionalista nel suo insieme. <sup>115</sup> In alcuni articoli l'azione di promozione e tutela dell'italianità, in particolar modo quella realizzata nell'ambito degli istituti scolastici italiani, venne attaccata duramente. In generale, le pagine dei quotidiani nazionalisti ospitarono spesso articoli dai quali emergeva in modo evidente e indiscutibile l'inconciliabilità tra l'obiettivo perseguito dai gruppi politici argentini filo-fascisti e il progetto culturale italiano, ritenuto più fastidioso e per certi versi pericoloso di quello portato avanti da altri Paesi; <sup>116</sup> anche per questa ragione, l'interesse dei nazionalisti argentini verso il fascismo italiano andò progressivamente diminuendo. <sup>117</sup>

Parallelamente, al *Ministerio de educación* giungevano periodiche relazioni preoccupate degli ispettori scolastici argentini, che denunciavano la netta preminenza accordata, nei programmi e nei libri di testo degli istituti italiani, alla storia, alla geografia e in generale alla cultura italiana, rispetto a quella argentina. <sup>118</sup> Oggetto di critiche era soprattutto la dimensione ideologica conferita all'educazione italiana. Alla fine degli anni Trenta le scuole erano diventate in effetti uno de-

<sup>114</sup> *Sigue la Comisión de diputados sus investigaciones*, «La Nación», 26 giu. 1941; *Continúanse investigando las actividades antidemocráticas*, «La Prensa», 25 giu. 1941; *Hay que salvar el país antes que nada*, «Crisol», 25 giu. 1941.

<sup>115</sup> *Bienvenidos para trabajar*, «La Fronda», ritaglio conservato in ARCHIVIO STORICO DEL MINISTERO DEGLI AFFARI ESTERI, ROMA, *Serie Affari Politici, 1931-1945, Argentina*, b. 20.

<sup>116</sup> D. ALIANO, *Mussolini's National Project*, cit., pp. 161-64.

<sup>117</sup> F. FINCHLSTEIN, *Fascismo Transatlántico*, cit., pp. 279-88.

<sup>118</sup> D. ALIANO, *Mussolini's National Project*, cit., pp. 177, 178.

gli strumenti più importanti di propaganda culturale e politica fascista, ospitando i dopolavoro e le organizzazioni giovanili e lavorando in accordo con le sezioni dei Fasci.<sup>119</sup> Nel rapporto della commissione del '41, a proposito degli istituti italiani veniva affermato:

Al pari di quelli tedeschi, sono diretti e vigilati da autorità estranee al Paese e cioè dalla Direzione Generale degli Italiani all'Estero (...) e dalla Rappresentanza diplomatica del governo fascista in Buenos Aires. Se si tiene conto (...) della consistenza numerica della collettività italiana, si deve riconoscere che scarsa è la importanza delle scuole fasciste e che esse sono lungi dal costituire un vero pericolo. Inoltre, dall'esame dei libri di testo come pure dei lavori degli allievi, si rileva che l'esaltazione dei Capi del Regime imperante in Italia, viene — nelle scuole predette — effettuata in forma più moderata che non negli stabilimenti culturali tedeschi. Malgrado ciò (...) il funzionamento degli Istituti d'istruzione italiani deve essere severamente inquisito dalle competenti autorità scolastiche argentine in quanto i metodi d'insegnamento da essi adottati perseguono pur sempre fini di carattere politico, essendo diretti ad orientare ed educare i giovanetti in base ai principi (delle) dottrine totalitarie. Per di più; negli Istituti in parola, si esaltano ad ogni momento le passate glorie d'Italia, le sue conquiste presenti, le sue mete e si ripete agli allievi che la loro vera patria è l'Italia.<sup>120</sup>

## 6. Conclusioni

Anche in questo campo, comunque, le misure restrittive adottate dal governo argentino alla fine degli anni Trenta vanificheranno i limitati successi raggiunti in questo settore dai governi italiano e tedesco.<sup>121</sup> Lo slittamento su posizioni marcatamente nazionaliste del

<sup>119</sup> Sulla riorganizzazione del sistema scolastico italiano in Argentina finalizzata alla diffusione del «catechismo» fascista tra le nuove generazioni di italiani e al loro recupero all'Italia cf. L. FOTIA, *La politica culturale del fascismo in Argentina (1923-1940)*, cit. pp. 377-82.

<sup>120</sup> Cf. il telegramma cit. *sup.* alla n. 93.

<sup>121</sup> Parallelamente alla riforma degli apparati scolastici stranieri, il governo argentino procedette a ridimensionare drasticamente l'attività delle associazioni straniere attive nella Repubblica, emanando, nel maggio del 1939, una legge che vietava l'uso di simboli, uniformi e altri espliciti richiami a formazioni politiche straniere, nonché lo svolgimento di attività di propaganda politica per conto di formazioni estere. Era inoltre previsto che le associazioni straniere esistenti redigessero il proprio statuto in spagnolo e ne inviassero una copia alle autorità locali. Queste associazioni

*Consejo*, a prescindere dal posizionamento liberal-conservatore dei governi della *Concordancia*, provocò un rapido adattamento della politica educativa agli orientamenti politici anti-liberali e anti-secolarizzatori dei suoi organi dirigenti; adattamento che, di fatto, come si è visto, precedette di alcuni anni il dibattito parlamentare sulle attività antiargentine. Le scuole italiane più attive nel veicolare i programmi fascisti continuarono a essere oggetto di continue ispezioni e duri attacchi da parte dei funzionari argentini, che denunciavano l'indottrinamento ideologico e patriottico cui erano soggetti gli iscritti; alla fine della decade, diversi istituti furono chiusi definitivamente.<sup>122</sup>

Come si è visto, questa svolta significativa nell'atteggiamento governativo rispetto alla presenza di istituti scolastici stranieri, e più in generale rispetto alla presenza di progetti educativi alternativi facenti capo ad autorità straniere, lungi dall'essere inaspettata ed estemporanea, fu il risultato di indirizzi impressi alla politica educativa sin dagli anni Venti, che durante il decennio successivo assunsero progressivamente maggiore sistematicità. Le tappe del percorso verso la progressiva trasformazione delle scuole in 'fabbriche' di un'argentinità di cui si proclamava l'autenticità e la spontaneità, ma era in realtà costruita attraverso l'assemblaggio arbitrario di elementi accuratamente selezionati dall'alto, si intrecciarono, quindi, con il rigetto del modello educativo finalizzato alla creazione di un cittadino-soldato di matrice nazi-fascista. Non si trattò tuttavia, di una effettiva presa di distanza da presupposti ideologici anti-liberali; questo rigetto fu piuttosto funzionale al consolidamento di un modello educativo comunque basato sull'esclusione, che per molti versi rifletteva la concezione manichea del confronto imperante nel dibattito pubblico, ed era diretto alla formazione di cittadini modello educati alla lotta contro nemici individuati in modo piuttosto confuso, dai contorni non ben definiti e genericamente etichettati come anti-argentini.

In sostanza il progetto educativo del *Consejo* gettava in questi

risposero alle nuove disposizioni attraverso il tentativo di adeguare il più possibile l'aspetto «esteriore», o formale, della propria azione alle nuove disposizioni, cercando comunque di non intaccarne la sostanza propagandistica. Decreto del 15 maggio 1939, in CONGRESO NACIONAL, CÁMARA DE DIPUTADOS, *Diario de Sesiones*, 9 giu. 1939.

<sup>122</sup> D. ALIANO, *Mussolini's National Project in Argentina*, cit., pp. 177, 178; L. FOTIA, *La politica culturale del fascismo in Argentina (1923-1940)*, cit., pp. 450-53.

anni le basi per la trasformazione delle aule scolastiche in un microcosmo dominato dalla logica amico-nemico ricorrente nel confronto politico; progetto quindi, funzionale a garantire la trasmissione e la sopravvivenza di tale logica.

Se il modello del cittadino-soldato nazi-fascista veniva considerato inaccettabile, appariva invece da tempo accettabile e allettante l'idea di fondo di un cittadino militante di fatto, in quanto autentico difensore di valori e tradizioni nazionali messi in pericolo dai 'nemici'. E il nemico per eccellenza era chiunque accettasse la possibilità della coesistenza di sentimenti patriottici sinceri ma diversificati, fondati su modi alternativi di interpretare l'essenza dell'identità argentina.

Sebbene una chiara impronta nazionalista nelle politiche educative sia riscontrabile sin dalla seconda metà del XIX secolo, quella che caratterizza il periodo tra le due guerre, e in particolare gli anni Trenta, sembra risentire fortemente delle trasformazioni richiamate in precedenza, che attraversarono l'universo nazionalista in questa fase complessa della storia argentina. Nonostante varietà, la diversità e, in alcuni casi, la frammentarietà degli atti e delle risoluzioni adottati del *Consejo* in questo periodo, emerge comunque la coerenza di fondo di un progetto evidentemente orientato nella direzione di una tendenza nazionalista più reazionaria e autoritaria, sempre meno secolarizzata,<sup>123</sup> rispetto a quella che, in modi diversi, pure aveva accompagnato le politiche educative negli anni precedenti; una tendenza che, come accennato in precedenza, emergerà in modo ben più evidente, ponderato e sistematico durante il primo governo di Juan Domingo Perón e costituirà la base di politiche scolastiche più radicali fino al 1983.<sup>124</sup>

<sup>123</sup> Sul tema specifico del rafforzamento dell'influenza della Chiesa sulle politiche statali ed educative cf. R. DI STEFANO, L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, cit.

<sup>124</sup> *La idea di nación en los textos escolares*, cit., pp. 197-222.



LORENZO PIZZICHEMI

IL DUALE TRA 'NATURA' E 'STORIA'

Idee uniformi nate appo intieri popoli  
tra esso loro non conosciuti,  
debbon' avere un motivo comune di vero  
G. VICO

I. *Posizione della questione del duale dal punto di vista della filosofia del linguaggio e della linguistica generale.*

Distinzione fondamentale è quella formulata da Ferdinand de Saussure tra *langage*, *langue* e *parole*.<sup>1</sup> Per *langage*, «facoltà di linguaggio», si intende «la generica potenza di enunciare, indipendente da ogni lingua determinata»;<sup>2</sup> con *langue*, «lingua», un sistema determinato di segni e di regole grammaticali, un deposito di atti possibili, l'insieme di «opportunità espressive offerte dal sistema di una lingua storico-naturale»<sup>3</sup> come l'italiano o il tedesco; *parole*, «parola» o «atto locutorio», infine, è l'atto della presa di parola, il proferimento concreto con cui — per così dire — si *realizza* una delle «opportunità espressive offerte dal sistema di una lingua storico-naturale», e, al contempo, «la generica potenza di enunciare» in qualche modo si *annuncia*. È possibile tradurre in termini puramente teoretici questa suddivisione in modo tale da renderla particolarmente perspicua. «Facoltà di linguaggio» è la *potenza in generale*; la «lingua», invece, ha le

<sup>1</sup> La distinzione di *langage*, *langue*, e *parole* è conforme al dettato saussuriano ed è valida a prescindere dalle interpolazioni dei curatori del *Corso*, cf. J. TRABANT, *Il Corso di linguistica generale italiano, ovvero il CLG in cerca di autore*, in *Saussure e la Scuola linguistica romana. Da Antonino Pagliaro a Tullio De Mauro*, a c. di M. DE PALO, S. GENSINI, Roma 2018, pp. 79-95, pp. 87, 88.

<sup>2</sup> P. VIRNO, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Torino 2003, p. 33.

<sup>3</sup> *Ibid.*

sembianze di un insieme di *atti potenziali*; l'atto locutorio o «parola», infine, assume l'ostinazione dell'*atto*. Ogni atto di «parola» annuncia quella potenza in generale («facoltà di linguaggio») che giace alle spalle dello stesso atto potenziale cui il primo può venir riferito. «Facoltà di linguaggio» e «parola» sono quindi *eterogenei*: appartengono a 'generi' diversi e opposti. Che relazione intercorre, allora, tra «parola» e «facoltà di linguaggio», tra atto e potenza in generale? Come si pone la «lingua» rispetto a essi? Che ruolo svolge in essa una semplice categoria grammaticale — e quindi un elemento della stessa «lingua» — come il duale?

## 2. *La dualità nella «lingua».*

Per Saussure «è la lingua che fa l'unità del linguaggio». <sup>4</sup> La facoltà di linguaggio non si esercita se non per tramite della «lingua»; la «lingua», inoltre, è la prefigurazione dell'atto di parola inteso come «la sfera che corrisponde alla lingua nell'insieme del linguaggio». <sup>5</sup> L'insieme di atti potenziali è l'unità di potenza in generale e atto. O meglio: la potenza intesa come semplice insieme di atti possibili si divide in potenza in generale e atto. La «lingua», allora, si divide in «parola» e «facoltà di linguaggio». La relazione che intercorre tra «parola» e «facoltà di linguaggio» — se si considera fondata l'equivalenza della coppia *language / parole* con quella *potenza in generale / atto* — è di carattere *contrastivo*. L'atto non realizza la potenza in generale, bensì la respinge, la nega, pur abitandone in unità nella «lingua».

Émile Benveniste, in un intervento teoretico originale camuffato da commemorazione per il cinquantenario della morte del grande linguista ginevrino, individua con la consueta lucidità «ciò che vi è di fondamentale nella dottrina saussuriana», quel «principio che presume una intuizione totale del linguaggio, totale sia perché contiene l'insieme della sua teoria sia perché ne abbraccia interamente l'oggetto»:

<sup>4</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (1916), intr., trad. e comm. di T. DE MAURO, Bari 1967, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 21.



Questo principio è che il *linguaggio*, da qualunque punto di vista venga studiato, è *sempre un oggetto duplice*, formato di due parti delle quali l'una è valida soltanto in virtù dell'altra. È questo il punto centrale della dottrina, il principio da cui procede tutto l'apparato di nozioni e distinzioni che formerà il Corso pubblicato. Nel linguaggio, infatti, tutto deve essere definito in termini doppi; tutto porta il sigillo della dualità oppositiva.<sup>6</sup>

Da questo «principio fondamentale» scaturiscono almeno tre notevoli conseguenze. La prima — tratto distintivo della dottrina saussuriana — vale per ogni manifestazione linguistica in generale, dalla definizione di oggetti grammaticali alla teoria del significato. Se «tutto porta l'impronta e il sigillo della dualità oppositiva», allora nessun termine vale per se stesso o rimanda a una realtà sostanziale; bensì trae il suo valore esclusivamente dall'opporsi all'altro in una cornice unitaria. La seconda, invece, ha un dirompente carattere «metodologico»: la «dualità di cui il linguaggio impone il modello alla nostra riflessione» scalzerà definitivamente «l'unicità come categoria della nostra appercezione». <sup>7</sup> Lo studio del linguaggio porterà un giorno l'uomo ad accettarsi dicendosi 'due' — e non più 'uno'. Nella tavola kantiana delle categorie dell'intelletto 'dualità' dovrà dunque prendere il posto di 'unità', e ogni scienza «elaborerà le proprie dualità partendo dal modello che ne ha dato Saussure per la lingua, senza necessariamente uniformarvi». <sup>8</sup>

Tuttavia, davvero rilevante è un ulteriore aspetto: la «lingua» in base a questo principio viene concepita come una «unità a due facce». <sup>9</sup> La «lingua» è essa stessa permeata dalla dualità, poiché la dualità è il «principio fondamentale» di ogni manifestazione linguistica.

### 3. Omogeneità di dualità e «lingua».

Il duale è «interno» alla «lingua»; è una categoria linguistica tra le altre. Eppure il duale occupa in essa un posto speciale se si considera

<sup>6</sup> É. BENVENISTE, *Saussure dopo cinquant'anni* (1963), in Id., *Problemi di linguistica generale*, vol. I, trad. di M.V. GIULIANI, Milano 1971, pp. 42-58, in particolare p. 51.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 54.

la «lingua» come «unità a due facce». In primo luogo, tra «lingua» e dualità vi è una certa «omogeneità». Di questa «omogeneità» di dualità e «lingua» era ben cosciente già Wilhelm von Humboldt:

Il concetto di dualità (...) possiede però anche la fortunata omogeneità con la lingua, il che lo rende particolarmente adatto a passare in essa.<sup>10</sup>

Vi è una «fortunata omogeneità» tra la dualità e la «lingua» che rende la prima «particolarmente adatta a passare» nella seconda. La «lingua», in quanto insieme di atti potenziali, si contrappone tanto alla facoltà di linguaggio come potenza in generale che alla «parola» come atto puro. Essa, tuttavia, si articola al suo interno come insieme i cui elementi sono costituiti tramite una relazione contrastiva tra un atto ostinato che nega ogni potenza e una potenza in generale che però al contempo si avverte. 'Atto potenziale': in questo ossimoro la «lingua» tradisce la propria «omogeneità» con la nozione di dualità, la pervasività in essa di un'irriducibile dualità. Questa «omogeneità» dà innanzitutto conto della pervasiva presenza del duale — che della dualità è espressione linguistica — come forma grammaticale nelle lingue storico-naturali.

C'è dell'altro: non vi è soltanto una «omogeneità» tra «lingua» e dualità. Scrive Humboldt: «particolarmente decisivo è per la lingua che la dualità occupi un posto più importante in essa che in qualsiasi altra parte». <sup>11</sup> È «decisivo» anzitutto per (*für*) la «lingua» — e non: per l'estetica, la psicologia o le scienze organiche — che la dualità occupi una posizione di rilievo. Con un'espressione — che potrà essere chiarita soltanto in seguito — si potrebbe dire che la dualità è un fatto linguistico 'totale'.

Non è dunque possibile abbandonare la questione del duale senza prima metterne a tema questa «fortunata omogeneità con la lingua» o senza prima comprendere perché proprio il duale riguardi in primo luogo la «lingua» — e quindi, soltanto di riflesso, le cose dell'anima, dell'arte o della natura organica. Se si comprende la dualità, se si porta alla luce il proprio ordito radicato nella natura linguistica di

<sup>10</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale* (1827), in Id., *Scritti filosofici*, ed. a c. di G. MORETTO, F. TESSITORE, intr. di F. TESSITORE, trad. it. di R. RACINARO, A. CARRANO, G. MORETTO, Torino 2004, pp. 775-800, in particolare p. 798.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 795.

quell'animale che noi stessi siamo, allora il duale risulta finalmente decifrabile come evento «storico-naturale»: l'esibizione di un invariante in un concreto stato di cose.<sup>12</sup> Nel caso specifico: l'esibizione del «principio fondamentale» di ogni manifestazione linguistica in una categoria grammaticale soggetta alle vicissitudini della storia.

#### 4. «L'essenza doppia del linguaggio».

Una serie di pagine di Saussure fino a poco tempo fa inedite non sono del tutto indifferenti per la questione. Si tratta di un manoscritto autografo di carattere sistematico («ce livre», «oposcole» lo definisce Saussure), ritrovato in tempi recenti durante i lavori di sgombero della sua vecchia dimora, intitolato *De l'essence double du langage*.<sup>13</sup> In queste considerazioni, appuntate spasmodicamente sul *verso* di partecipazioni di matrimoni o su carta da recupero, proponendosi di indagarne «il principio primo e ultimo», Saussure riscontra l'inoppugnabile esistenza di una «incessante dualità che colpisce fin nel più infimo paragrafo d'una grammatica».<sup>14</sup>

Anzitutto, e a scanso di equivoci, Saussure prende le distanze dall'«estremo malinteso che domina i ragionamenti sul linguaggio»,<sup>15</sup> precisando che «il dualismo profondo di cui partecipa il linguaggio non sta nel dualismo del suono e dell'idea, del fenomeno vocale e del fenomeno mentale» (sarebbe difatti questo «un modo facile e pernicioso di concepirlo»); bensì «nella dualità del fenomeno vocale *come tale*, e del fenomeno vocale *come segno*».<sup>16</sup> Non una 'materia' sonora

<sup>12</sup> «Chiamo naturale la storia che ha nella natura umana non solo il suo recondito presupposto, ma anche il suo contenuto manifesto. Storico-naturali sono, dunque, i fenomeni contingenti che *rivelano* l'invariante biologico, assicurandogli per un momento una vistosa preminenza sul piano sociale (...). La storia naturale è una storia *riflessiva*: inanella infatti le occasioni, assai diverse nel corso del tempo, (...) in cui si fa esperienza delle stesse condizioni trascendentali dell'esperienza», P. VIRNO, *op. cit.*, p. 146.

<sup>13</sup> F. DE SAUSSURE, *L'essenza doppia del linguaggio*, in ID., *Scritti inediti di linguistica generale*, intr., trad. e comm. di T. DE MAURO, Roma, Bari 2005, pp. 5-101.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 11.

del linguaggio che banalmente si contrappone al corrispondente versante concettuale, come due termini 'positivi' tra loro contrari; ma una dualità che permea da cima a fondo sia la prima che il secondo.

Primissima apparizione «rudimentale, ma già incontestabile», di questa dualità (o «principio delle opposizioni, o dei valori reciproci, o delle quantità negative e relative») riguarda infatti la stessa «presenza di un suono in una lingua» — e dunque il «fenomeno vocale come tale». Ogni suono — «ciò che si può immaginare di più irriducibile come elemento» di una lingua — «non ha valore che per l'opposizione con altri suoni presenti». <sup>17</sup> Di dualità è pervaso anche il «fenomeno vocale come segno», se è vero che ogni segno è tale in virtù della sua *opposizione e differenza* «con gli altri segni figuranti nello stesso momento» e «con gli altri segni che si sarebbero potuti innalzare al suo posto e al posto dei segni che l'accompagnano». <sup>18</sup> Si è perciò «obbligati» — conclude Saussure — «a porre come fatto primordiale il fatto generale, complesso e composto di due fatti negativi: la differenza generale delle figure vocali congiunta alla differenza generale dei sensi che vi si possano congiungere». <sup>19</sup>

Una serie di espressioni interscambiabili ed equivalenti rendono l'idea del modo in cui debba essere intesa secondo Saussure la dualità come «fatto primordiale» e «principio primo e ultimo» di ogni manifestazione linguistica: «la lingua poggia su un certo numero di differenze o opposizioni che essa riconosce e non si preoccupa essenzialmente del valore assoluto di ciascuno dei termini opposti»; <sup>20</sup> «i differenti termini del linguaggio, invece di essere termini differenti come le specie chimiche, sono soltanto delle differenze determinate tra termini che sarebbero vuoti e indeterminati senza queste differenze»; <sup>21</sup> la lingua consiste in «una simile somma di differenze in cui non c'è mai in nessun momento un punto di riferimento positivo e fermo», essa «non esiste altrove se non nell'ordine dei fatti opponibili»; <sup>22</sup> nella lingua «tutto è negativo — riposa su una opposizione complicata, ma

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 23, 24.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 71.

solo su una opposizione, senza intervento necessario di nessuna specie di dato positivo»;<sup>23</sup> «la lingua nella sua essenza non si alimenta che di opposizioni, d'un insieme di valori perfettamente negativi ed esistenti solo per il loro mutuo contrasto»;<sup>24</sup> «considerata da non importa quale punto di vista, la lingua non consiste in un insieme di valori positivi e assoluti, ma in un insieme di valori negativi o di valori relativi aventi esistenza solo per la loro opposizione».<sup>25</sup>

Una volta accertato che è la dualità che rende la «lingua» quel che è; che è soltanto per un'inevitabile 'parvenza' che questo rapporto differenziale assoluto e pervasivo allestisce l'illusione dell'esistenza di termini 'positivi'; e che questa relazione differenziale oppositiva preesistente ai propri *relata* è matrice della loro stessa individuazione, viene da chiedersi: si dà una categoria di lingua che di questa «dualità incessante che colpisce fin nel più infimo paragrafo d'una grammatica» fa le veci?

##### 5. Due questioni: pronomi personali e dialogo.

Per poter rispondere a questa domanda bisogna in primo luogo tentare di cogliere la ragione della «fortunata omogeneità» di dualità e «lingua». Non è sufficiente averla inferita in virtù di un'analogia (*langage* : potenza in generale = *langue* : atti potenziali = *parole* : atto), né rifugiarsi dietro l'autorità di coloro che lo hanno rinvenuto. Per dimostrare la dualità come «principio fondamentale» di ogni manifestazione linguistica occorre anzitutto reperirne la 'porta di ingresso' nella «lingua». La dualità permea da cima a fondo una certa parte del discorso e una certa forma del discorso: il pronome personale e il dialogo. Nel pronome di persona e nel dialogo l'«omogeneità» di dualità e «lingua» diviene decisamente vistosa. Non è perciò un caso che Humboldt dedichi importanti riflessioni ai pronomi personali e al

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 87. In questi passaggi Saussure rivela una convergenza profonda — ma non documentabile — con la dottrina dell'*apoha* («esclusione») formulata da filosofi del linguaggio buddhisti come Dignāga e Dharmakīrti (VI-VII sec. d.C.), le cui tesi sembrano talvolta citate quasi letteralmente.

dialogo nel suo saggio *Sul duale*. Queste riflessioni, se lette assieme a uno scritto di Humboldt volto a stabilire in talune lingue certe affinità degli avverbi di luogo con i pronomi — e senza perdere mai di vista tre studi di Benveniste dedicati alla struttura e alla funzione dei pronomi di persona — rendono finalmente intelligibile l'«omogeneità» di dualità e «lingua».

#### 6. *Natura dei pronomi di persona.*

Ogni lingua storico-naturale tra quelle conosciute è dotata di pronomi personali. Questi — sembra — non possono essere assenti in alcuna lingua. La presenza dei pronomi di persona nelle lingue umane pare inevitabile e addirittura da esse «pretesa».<sup>26</sup> Dalla constatazione empirica della presenza dei pronomi di persona in tutte le lingue conosciute segue un significativo e necessario concorso tra pronomi personali e «lingua» che porta a concludere: non c'è «lingua» senza pronomi di persona.

Alcune lingue hanno come pronomi di terza persona una serie di espressioni che designano l'individuo in una serie di posizioni (seduto, in piedi, sdraiato ecc.), mancando di un pronome generale. Altre, invece, esprimono la terza persona in base alla lontananza o alla vicinanza rispetto al parlante. È questo, ad esempio, il caso della lingua paleoslava in cui una serie di dimostrativi si grammaticalizzano quali pronomi di terza persona. E così: *sŕ*, «questo qui vicino a me che parlo»; *tŭ*, «codesto lì vicino a te che ascolti»; o più frequentemente *onŭ*, «quello lì lontano da tutti e due» formano un paradigma di terza persona polimorfo.<sup>27</sup> Tuttavia, a prescindere dalle concrete rese linguistiche, il concetto della terza persona è quello «di un puro *egli* — il mero contrario di *io* e *tu* — compreso sotto una categoria».<sup>28</sup> La terza persona non è una 'persona', ed 'egli' si oppone — e non semplicemente giustappone — come «mero contrario» alle due uniche autentiche 'persone': 'io' e 'tu'.

<sup>26</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen*, Berlin 1830, p. 3.

<sup>27</sup> Cf. N. MARCIALIS, *Introduzione alla lingua paleoslava*, Firenze 2007, p. 146.

<sup>28</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 794.

Qual è la funzione del pronome di persona? Non comprende la natura e il ruolo del pronome di persona chi ritiene che esso sia semplicemente un qualcosa 'al posto del nome'. Tra un pronome di persona e un sostantivo — o una non-persona — non vi sono soltanto «differenze formali», ma anche alcune «di natura più generale e profonda»: <sup>29</sup> anzitutto differenze di carattere «pragmatico» nelle relazioni di significato in particolari tipi di enunciato — quelli contenenti verbi disposizionali o operazioni mentali. Se 'io giuro' è un impegno o un atto performativo, 'egli giura' o 'Paolo giura' è un atto constativo, una semplice descrizione di un'attitudine o di un fatto. Lo stesso ovviamente vale per: 'presumere', 'sancire', 'promettere', 'battezzare' ecc. Si potrebbe credere che il doppio gioco tra un atto performativo (un atto il cui compimento coincide con la sua enunciazione) e un atto constativo (la descrizione di uno stato di fatto) cui si prestano questi verbi risieda nel senso stesso di 'giurare', 'sancire', 'presumere', ecc. Ma sarebbe un errore:

questa condizione non è data nel senso del verbo; è la 'soggettività' del discorso che la rende possibile (...). Lo stesso verbo, a seconda che sia assunto da un 'soggetto' o sia posto al di fuori della 'persona', prende un valore diverso. <sup>30</sup>

Tramite l'alternanza di nome e pronome — in alcuni casi — una medesima enunciazione ora coincide con l'atto che enuncia, ora descrive uno stato di fatto. Con la chiarezza di un esempio scolastico viene qui mostrata tutta l'ingenuità di chi ritiene che il pronome di persona sia il mero sostituto di un nome — e in qualche modo già si presagisce una differenza capitale tra pronome personale e sostantivo.

C'è infatti molto di più: le situazioni di impiego della persona «non costituiscono una classe di riferimento», <sup>31</sup> dato che — a differenza dei segni nominali — non vi è una classe fissa di oggetti cui la persona possa rimandare in modo univoco. I segni nominali 'cane' o 'albero' denotano una classe ben definibile di oggetti — per quanto

<sup>29</sup> É. BENVENISTE, *La natura dei pronomi* (1956), in *Id., Problemi*, cit., pp. 301-09, in particolare p. 302.

<sup>30</sup> *Id.*, *La soggettività nel linguaggio* (1958), in *Id., Problemi*, cit., pp. 310-20, in particolare p. 319.

<sup>31</sup> *Id.*, *La natura dei pronomi*, cit., p. 302.

varia ed estesa — cui ogni loro impiego univocamente rimanda. Non c'è, invece, un oggetto o una classe di oggetti definibile come 'io' o 'tu' cui le situazioni di impiego della persona «possano rimandare in modo identico». <sup>32</sup> Ogni 'io' e ogni 'tu' proferiti hanno una loro «propria referenza», intrinsecamente variabile e aleatoria, che «corrisponde ogni volta ad un essere unico, posto come tale». <sup>33</sup> Referenza assai bizzarra — quella della 'persona' — se non è riducibile a una classe determinata di oggetti. Ma anche 'egli' condivide questa proprietà con 'io' e 'tu'. Dove, allora, la differenza tra le 'persone' e la non-persona? A quale tipo di particolare «realtà» si riferiscono 'io' e 'tu', a cui né 'egli' né un segno nominale possono riferirsi?

La «realtà» a cui si riferiscono le 'persone' — mostra Benveniste — è una «realtà di discorso», che è una «cosa affatto particolare»:

*Io* può essere definito solo in termini di «parlare», e non in termini di oggetti, come lo è invece un segno nominale. *Io* significa «la persona che enuncia l'attuale situazione del discorso contenente *io*». Situazione unica per definizione, e che vale solo nella sua unicità. <sup>34</sup>

Ecco una serie di definizioni equipollenti e interscambiabili di 'io': «*io* non può essere identificato che dalla situazione di discorso che lo contiene e solo da essa»; <sup>35</sup> «*io* vale solo nella situazione in cui è prodotto»; <sup>36</sup> «la forma *io* non ha esistenza linguistica se non nell'atto di parola che la proferisce»; <sup>37</sup> *io* è l'«individuo che enuncia la presente situazione di discorso contenente la situazione linguistica *io*». <sup>38</sup> Definizioni simmetriche si ricavano per 'tu', con la sola accortezza di introdurre la clausola 'allocutivo' nell'ultima delle definizioni enunciate: *tu* è «l'individuo al quale ci si rivolge allocutivamente nell'attuale situazione di discorso contenente la situazione linguistica *tu*». <sup>39</sup> 'Egli', al contrario, non è riferibile alla «realtà di discorso», non contiene alcun riferimento al parlante; esso è sempre da mettere in corrisponden-

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*



za biunivoca con ciò che possiede un proprio correlativo oggettivo. 'Io' e 'tu', invece, non costituiscono una classe fissa di denotazione; non vi è un oggetto definibile come 'persona' cui le situazioni del discorso possano rimandare in modo identico. 'Io' o 'tu' si riferiscono soltanto alla «realtà del discorso». 'Io' e 'tu' possono essere definiti soltanto in termini di atti locutori, non in termini di oggetti — come invece un segno nominale.

### 7. Funzione dei pronomi di persona.

Chiarita la natura dei pronomi personali, completamente diversa da quella dei semplici segni nominali, si è già fatto un passo in avanti per comprendere appieno la loro funzione — e in questo modo il loro intreccio con la dualità e il duale. Non deve intanto sfuggire che le 'persone' sono soltanto *due*, e che esse non hanno «realtà» alcuna se non quella del «discorso».

I pronomi personali sono «segni vuoti» che rimandano all'«enunciazione ogni volta unica» che li contiene, «privi di referenza materiale», «sempre disponibili», che «diventano 'pieni' non appena un parlante li assume in ogni situazione del suo discorso». <sup>40</sup> Essi non possono essere «male impiegati, poiché non asseriscono nulla» e sfuggono «ad ogni possibilità di negazione». <sup>41</sup> Quale sarà allora il compito di parti del discorso così bizzarre — addirittura 'insignificanti' — che non hanno «realtà» alcuna al di fuori dell'atto locutorio? «Il loro compito è di fornire lo strumento di una conversione, che possiamo chiamare la conversione del linguaggio in discorso». <sup>42</sup> Tramite i pronomi personali ogni parlante prende possesso della «facoltà di linguaggio», *converte* la potenza in generale («linguaggio») in un atto di parola («discorso»), e così facendo assume su di sé il fardello dell'intera «lingua». Ogni enunciazione o presa di «linguaggio» — avvenga essa al mercato o nel foro interiore — ha a proprio fondamento e come proprio sfondo: 'io' e 'tu'. Questo — nelle parole di Benveniste — l'essenziale funzione che sono chiamati a svolgere i pronomi di persona:

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 304.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>42</sup> *Ibid.*

[Il pronome di persona] è un segno legato all'*esercizio* del linguaggio e afferma il parlante come tale. È questa proprietà che fonda il discorso individuale, in cui ciascun parlante assume su di sé l'intero linguaggio. (...) Gli indicatori *io* e *tu* non possono allora esistere come segni virtuali, ma esistono solo in quanto attualizzati dalla forma del discorso, dove attraverso ogni singola situazione indicano il processo di appropriazione operato dal parlante.<sup>43</sup>

Il parlante «assume su di sé» la generica facoltà di parlare appropriandosi dell'intera «lingua» per tramite di un innocuo proferimento a labbra tremanti: 'io' — cui s'accompagna sempre un 'tu'. I pronomi personali, secondo la propria autentica natura, sono segni legati all'«esercizio del linguaggio», i soli indicanti un «processo di appropriazione».

Non diversamente da Benveniste immaginava Humboldt la funzione dei pronomi:

essi designano i punti di relazione originari e necessari dell'agire per tramite della lingua in quanto tale, e trasformano questi stessi in individui.<sup>44</sup>

I pronomi di persona «designano» quei «punti di relazione» primissimi e indispensabili («originari e necessari») tra facoltà di linguaggio e «parola». Quando esse si toccano nella scena della «lingua», ecco fare la sua comparsa la 'persona' o il 'soggetto', la 'maschera' quotidiana dietro cui si cela — o meglio: tramite cui giunge a espressione — la relazione di carattere contrastivo tra facoltà di linguaggio e «parola», potenza in generale e atto.

Il pronome di prima persona opera dunque una «conversione del linguaggio in discorso», della «facoltà di linguaggio» in «parola». 'Io' indica un processo di appropriazione presente. La prima 'persona' è dunque un addentellato della categoria dell'avere, non di quella dell'essere. 'Io' fa sempre rima con 'ho', e soltanto surrettiziamente con 'sono'.

Tuttavia, non bisogna mai dimenticare che 'io' è già con 'tu'. 'Io' è un addentellato della categoria dell'*avere*, un processo di appropria-

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen*, cit., p. 2.

zione presente, di natura deittica, reiterabile a piacimento, ma che non si risolve mai in un pieno possesso. L'«io» consente di *avere* la «lingua». Quale ruolo spetta, allora, all'inseparabile «tu» che l'accompagna? Scrive Martin Buber: «Chi dice tu non ha alcun qualcosa, non ha nulla. Ma sta nella relazione». <sup>45</sup> Così è l'intera «persona» a riflettere — o forse a costituire — la categoria di «avere» nella sua duplicità; «possedere» e «essere in una relazione». La «lingua» — scrive Humboldt — «guadagna realtà effettiva» soltanto «socialmente». <sup>46</sup> È il pronome di persona a esprimere «questo prototipo di tutte le lingue attraverso la distinzione tra seconda e terza persona». <sup>47</sup> Il «tu» è certo un «non-io», ma non semplicemente contrapposto a «io», bensì con esso in *relazione*, ossia in «un comune agire attraverso l'effetto reciproco». <sup>48</sup> Il «tu» non ha una semplice funzione ancillare. Esso, al pari di «io», costituisce l'avere il linguaggio.

Se la «persona» è la marca con cui il parlante *sempre* timbra un'originaria ed essenziale presa di possesso, e mediante cui la «lingua» ottiene realtà effettiva, come si spiega l'ostinata esistenza di situazioni «non-personali», di enunciati che denotano e che consistono in situazioni «oggettive»? Perché non tutti gli atti locutori sono «personali»? Sembra che asserti del tipo: «qui piove», oppure «egli mangia» eludano la marca personale che pure caratterizza ogni presa della «lingua».

Vi è di fatto uno stretto rapporto tra alcuni indicatori di tempo,

<sup>45</sup> M. BUBER, *Io e tu* (1923), in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, ed. a c. di A. POMA, trad. it. di A.M. PASTORE, intr., note e comm. di A. POMA, Cinisello Balsamo 2014<sup>3</sup>, pp. 57-157, in particolare p. 60. È improbabile che Benveniste, giunto inizialmente da Aleppo a Marsiglia per studiare come rabbino, non abbia avuto sul tavolo il saggio di Martin Buber *Io e tu* mentre componeva i propri studi sui pronomi di persona. Notevoli sono difatti le convergenze: per Buber non si dà mai «io» senza «tu»; le due persone «non attestano qualcosa che esista al di fuori di esse, ma, una volta dette, formano un'entità» (*ibid.*, p. 59); «essere io e dire io sono la stessa cosa» (*ibid.*, p. 60); «tra l'io e il tu non vi è alcuna conoscenza concettuale, alcuna precomprensione, alcuna fantasia» (*ibid.*, p. 67); «l'atteggiamento dell'uomo è duplice per la duplicità delle parole fondamentali che egli dice» (*ibid.*, p. 59: queste «parole fondamentali» consistono in due «coppie di parole» — «io-tu», «io-esso» — che corrispondono alle correlazioni di personalità e soggettività di Benveniste).

<sup>46</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 797.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.*

luogo o oggetto indicato — comunemente denominati «deittici» — e i pronomi personali. ‘Questo’, ‘qui’, ‘adesso’, ecc. sono intrecciati con ‘io’ e ‘tu’. Il filo del groviglio è il «costante e necessario riferimento alla situazione del discorso». <sup>49</sup> Il riferimento al parlante, per quanto implicito, è riscontrabile in ogni espressione deittica. I deittici sono allora situazioni di discorso che portano indicatori personali. Essi difatti «organizzano le relazioni spaziali e temporali» attorno al parlante, a colui che si enuncia nel discorso, preso come «punto di riferimento». <sup>50</sup>

È invece innegabile che la «nozione di persona» manchi in «egli». <sup>51</sup> La «terza persona» è una «non-persona». Essa «non riflette mai la situazione del discorso». <sup>52</sup> Per questa ragione gli enunciati in cui essa figura sono ‘impersonali’ — i grammatici arabi denominavano la ‘terza persona’ con la locuzione: «colui che è assente». Per trovare qui la marca «personale» bisogna — per così dire — risalire alle spalle di «ciò che si dice» e badare al «fatto che si parla», aspetti «simbiotici e però ben distinti» di ogni enunciato. <sup>53</sup> Ogni enunciato — esplicitamente ‘personale’ o meno — presuppone un ‘*io parlo*’ rivolto a un *tu*, cui non sfugge nemmeno il «*si*» anonimo del «*si dice ...*», «*si deve ...*». Rimanendo nella metafora della maschera — cui la ‘persona’ inevitabilmente costringe — si potrebbe dire che negli enunciati ‘impersonali’ essa si compare, ma come «attore distinto dal personaggio». <sup>54</sup> Qualsiasi enunciazione porta dunque la marca della ‘persona’.

#### 8. *La pervasività dei pronomi di persona nella lingua.*

Si dà così a vedere il rapporto tra pronome e «lingua». Scrive Humboldt:

<sup>49</sup> É. BENVENISTE, *La natura dei pronomi*, cit., p. 303.

<sup>50</sup> ID., *La soggettività nel linguaggio*, cit., p. 315.

<sup>51</sup> ID., *La natura dei pronomi*, cit., p. 301.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 307.

<sup>53</sup> P. VIRNO, *op. cit.*, p. 33.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 28.

Il pronome nella sua forma vera e completa viene introdotto nel pensiero solamente attraverso la lingua, ed è l'elemento più rilevante con cui si annuncia la presenza di essa.<sup>55</sup>

Che un pensiero che voglia definirsi 'verbale' non possa prescindere dalla 'persona' — in termini kantiani: che le «categorie» non possano prescindere dall'«unità sintetica dell'appercezione» — è certo un fatto incontestabile. Già Kant aveva chiaramente espresso l'istanza dell'inseparabilità fra il pensiero verbale e quella marca personale valida soltanto nel momento in cui è proferita: *Ich-denke*, «Io-penso». Che, poi, la tradizione filosofica occidentale abbia chiamato 'appercezione' questa incursione della 'persona' nel pensiero — e che l'appercezione sia inseparabile dall'ingresso della «lingua» nel pensiero — è un problema cui sarebbe opportuno dedicare un'analisi di cui qui non è possibile nemmeno fornire i lineamenti generali. Ciò che ora, invece, merita un immediato chiarimento è il fatto che 'io' e 'tu' siano compresenti e consustanziali alla «lingua».

Il pronome di persona è parte della «lingua». Eppure il pronome personale abita la «lingua» in maniera affatto diversa dal sostantivo o dal verbo. Esso è sottoinsieme improprio della «lingua»: è una parte della «lingua» — un suo sottoinsieme — che però coincide con essa nella sua stessa interezza. Quando 'io' e 'tu' vengono proferiti, si asserisce — assumendola su di sé — la facoltà di linguaggio, e ci si appropria così in un momento presente dell'intera «lingua». La categoria linguistica di 'persona' impersona la stessa «lingua»; in quanto parte del discorso essa detiene un primato su tutte le restanti. Primato che si traduce anche in termini grammaticali: come ad esempio nel fatto che in ogni lingua le distinzioni di persona vengono indicate nelle forme verbali;<sup>56</sup> o, più in generale, che ogni parte del discorso con riferimento 'oggettivo' (nome, aggettivo, avverbio) — ad eccezione del verbo, che la presuppone — ha il proprio analogo in una forma pronominale ('io', 'mio', 'qui'). La necessità e l'importanza di quelle parti del discorso che non hanno «realità» alcuna al di fuori della «situazione del

<sup>55</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen*, cit., p. 2.

<sup>56</sup> É. BENVENISTE, *Struttura delle relazioni di persona nel verbo* (1946), in *Id.*, *Problemi*, cit., pp. 269-82, in particolare p. 271.

discorso» — e che potrebbero assumere l'etichetta generica di «personali» — si mostra qui in tutto il suo vigore.

Così scrive Jerzy Kuryłowicz in uno studio ormai classico:

Categorie fondamentali direttamente basate sulla situazione del discorso (*ego* o *hic*, *nunc*) sono il punto di partenza per l'elaborazione di categorie (grammaticali) superiori.<sup>57</sup>

E ancora:

Differenze puramente lessicali intrinseche al pronome (*ego*: *tu*; *nunc*: *tunc*, ecc.) servono come fulcro per la costruzione e il rinnovo di categorie grammaticali. Perciò le categorie inflessionali fondamentali sono radicate nel pronome e formano un vincolo esistente tra la situazione del discorso tipica e il linguaggio.<sup>58</sup>

Le categorie fondamentali della «lingua» sono quelle basate sulle situazioni 'personali', e queste sono il «punto di partenza» per l'elaborazione di categorie di lingua più complesse come il passivo, l'infinito, il deverbativo e il denominativo astratti, ecc. Inoltre, differenze lessicali inerenti esclusivamente questo genere di situazioni sono il «fulcro» per la formazione grammaticale o il «rinnovo» di queste categorie secondarie e più astratte che Kuryłowicz chiama «trasformazionali».

Di seguito una serie di prove a sostegno della pervasività della nozione di 'persona' nelle categorie fondamentali della lingua. Il tempo verbale è dato dal momento in cui si parla precedente o successivo a quello della presa di parola in cui si impiega. «Il tempo linguistico» in generale — afferma Benveniste — «è *sui-referenziale*»,<sup>59</sup> sempre legato all'esercizio stesso del linguaggio e quindi riferito alla marca personale con cui la parola inevitabilmente si prende. Ancora: l'opposizione animato-inanimato avrebbe a suo fondamento l'opposizione tra 'persona' e 'non-persona'. Il genere 'neutro', che in una certa fase dello sviluppo storico di alcune lingue avrebbe assunto la funzione di denotare oggetti inanimati, è *ne-utrum* (gr. οὐ-δέυτερον): «nessuno

<sup>57</sup> J. KURYŁOWICZ, *The Inflectional Categories of Proto-Indoeuropean*, Heidelberg 1964, p. 245.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 245, 246.

<sup>59</sup> É. BENVENISTE, *La soggettività nel linguaggio*, cit., p. 315.

dei due». Argomenti analoghi mostrano la dipendenza della flessione nominale e dei gradi di comparazione degli aggettivi dalle situazioni 'personali'.<sup>60</sup> D'altronde già Humboldt notava che

la descrizione dei pronomi è in certo modo la descrizione dell'intera grammatica stessa.<sup>61</sup>

È allora con una certa lucidità e acutezza — di solito prerogative di quelli indiani — che i grammatici greci denominarono *πρωτότυποι*, «gli originari», «i primi elementi», i pronomi di persona. Non soltanto nessuna lingua storico-naturale può fare a meno delle persone, delle situazioni 'personali', perché esse soltanto consentono al parlante di esercitare la «lingua»; bensì tutte le categorie grammaticali si costruiscono riferendosi, con una filiazione più o meno diretta, alla 'persona' — in un certo senso, al contempo «lingua» e elemento della stessa. Così è anche per la categoria grammaticale del duale.

#### 9. *La comune dualità di pronome personale e lingua.*

Si riassume ora quanto precedentemente stabilito. I pronomi personali sono insieme improprio dell'intera «lingua», ne restituiscono integralmente la struttura pur essendone un elemento costituente. Essi consentono al parlante che li enuncia di appropriarsi per un momento dell'intera «lingua». Persino gli enunciati impersonali non gli sono estranei. Anche questi, loro malgrado, proiettano la propria svollazzante ombra 'personale' sulle labbra del parlante in quanto autore di una qualsiasi enunciazione, abbia essa luogo nella pubblica piazza o nelle segrete del foro interiore. E ancora: l'appropriazione segnalata da questi indicatori personali si propaga a tutti i restanti elementi della «lingua» — verbi, aggettivi, avverbi, sostantivi — mostrando così il loro primato e la loro pervasività in essa. Si evince così che la descrizione delle situazioni personali è la descrizione della «lingua» stessa.

Se le persone *impersonano* la «lingua», esse sono una concrezione di ciò che la «lingua» è. La dualità della «lingua» acquista allora la

<sup>60</sup> Cf. J. KURYŁOWICZ, *op. cit.*, pp. 242-44.

<sup>61</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 781.

sua inequivocabile appariscenza nella dualità che permea le situazioni personali tutte, che della «lingua» sono sottoinsieme improprio: parte che, pur rimanendo tale, ha l'estensione del tutto. La dualità dei pronomi di persona conferma e ripresenta l'«omogeneità» di nozione tra dualità e «lingua». Scrive Humboldt:

Sono tutti [io, tu, egli] concetti relazionali ipostatizzati, certo riferiti a cose individuali, sottomano, ma, in totale indifferenza rispetto alla natura di questi, soltanto riguardo a un rapporto, in cui tutti questi tre concetti si trattengono e determinano ingarbugliatamente a vicenda.<sup>62</sup>

I pronomi — visti dalla prospettiva della «lingua» — sono concetti di relazione «ipostatizzati». 'Io' è certo afferrabile dal peripatetico che passeggia per il Liceo; 'tu' è certo a questi riferibile rivolgendoglisi allocutivamente. Tuttavia, le 'persone' non sono in alcun modo ottenibili passando in rassegna, una volta fermatolo per interrogarlo, tutti i possibili predicati attribuibili a costui: le 'persone' non sono categorie.

Qual è, allora, la relazione di cui essi sarebbero ipostatizzazione? Si tratta ovviamente della relazione di dualità. La relazione tra le due persone — 'io' e 'tu' — è difatti un «rapporto contrastivo» (*Verhältnis-Gegensatz*).<sup>63</sup> 'Io' e 'tu' sono i poli opposti della «persona» — eppure dialetticamente «invertibili»: colui al quale dicendomi *io* mi rivolgo come *tu* diventerà a sua volta un *io* rivolgendosi a quel *tu* che prima era «*io*». Al contempo, però, si nota una «contrapposizione di entrambe assieme di fronte ad un terzo».<sup>64</sup> 'Io' e 'tu' si «contrappongono» entrambi nello stesso tempo, in quanto 'persone', a una non-persona. Non c'è bisogno qui di scomodare alcuna arcana saggezza per sondare chissà quale mistero o intenzione surrettizia del parlante: è già tutto nella struttura della stessa «lingua». Nella terminologia di Benveniste, il «rapporto contrastivo» all'interno delle due persone prende il nome di correlazione di soggettività,<sup>65</sup> mentre la «contrapposizione» tra la

<sup>62</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen*, cit., p. 2.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> É. BENVENISTE, *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*, cit., p. 277.



persona e la non-persona quello di correlazione di personalità.<sup>66</sup> Nella prima 'io' e 'tu', sebbene «ambidue caratterizzati dal demarcatore di persona», «si oppongono l'un l'altro» all'interno della categoria di persona che essi stessi costituiscono;<sup>67</sup> nella seconda, invece, entrambe le «persone» si oppongono a 'egli', «una invariante non personale, e nient'altro».<sup>68</sup> La correlazione di soggettività contrappone 'io' a 'tu'; quella di personalità le persone 'io' e 'tu' alla non-persona 'egli'. Entrambe sono indispensabili e costitutive della nozione di «persona». Ecco spiegato il «garbuglio» in cui 'io', 'tu', e la non-persona «si trattengono e determinano a vicenda».<sup>69</sup>

Si vede finalmente come la struttura del pronome di persona sia profondamente segnata dalla dualità. Il «rapporto contrastivo» tra le due persone nella *correlazione di soggettività* e la contrapposizione tra persona e non-persona nella *correlazione di personalità* esibiscono — sotto rispetti diversi — quella dualità che permea da cima a fondo ogni situazione 'personale'. Questa stessa dualità è propria della «lingua», se è vero che la 'persona' ne è sottoinsieme improprio. Dire: la «lingua», in quanto insieme di atti potenziali, si contrappone tanto alla facoltà di linguaggio come potenza in generale che alla «parola» come atto puro; è allora come dire: 'io' si contrappone tanto a 'tu' che a 'egli'. Dire: la «lingua» si articola, al suo interno, come insieme i cui elementi sono costituiti tramite una relazione contrastiva (tutta rappresa nell'ossimoro 'atto potenziale') tra un atto ostinato che nega ogni potenza e una potenza in generale che però al contempo si avverte; è lo stesso che: 'io' e 'tu', sebbene caratterizzati dal demarcatore di persona, si oppongono l'un l'altro all'interno di quella categoria di

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Con queste parole Humboldt dà conto della distinzione di correlazione di soggettività e correlazione di personalità (W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 797): «*Io* e *egli* sono effettivamente oggetti differenti, e con essi davvero si esaurisce tutto, poiché con altre parole si chiamano *io* e *non-io*. Tuttavia *tu* non è un *egli* contrapposto all'*io*. Mentre *io* e *egli* si basano sulla percezione interna ed esterna, in *tu* è insita la spontaneità della scelta. Anche questo è un *non-io*, ma non — come *egli* — nella sfera di tutti gli esseri, bensì in un'altra: quella del comune agire attraverso il reciproco effetto. Perciò nello stesso *egli* è insito ora, oltre a un *non-io*, anche un *non-tu*, ed esso è contrapposto non a uno di essi, ma a entrambi».

‘persona’ che essi stessi costituiscono. I pronomi personali, come tutte le manifestazioni del linguaggio, sono profondamente segnati dalla dualità. Anzi: la dualità di cui è pervasa la stessa «lingua» riflette in ultima istanza la dualità della sola marca tramite cui essa può esercitarsi.

10. *Di alcune rese linguistiche dei pronomi di persona.*

Il variegato universo dell’«arbitrarietà del segno» non è privo di sagacia. Anche nelle concrete rese linguistiche dei pronomi si riflette talvolta la loro natura come «punti di relazione originari e necessari dell’agire per tramite della lingua». È il caso — così suggerisce Humboldt — di quelle lingue in cui si riscontra un’affinità o una curiosa parentela lessicale tra le due persone, la non-persona e relazioni di tipo spaziale. Come sarebbe mai possibile restituire ai pronomi, attraverso una semplice espressione linguistica, la propria autentica «purezza come concetti di relazione»?<sup>70</sup> Le lingue mostrano tutta la propria saggezza laddove tra pronomi di persona e avverbi di luogo sia possibile ravvisare una stretta affinità d’espressione. Ogni espressione linguistica dei pronomi personali che voglia già additarne natura e funzione deve tener conto delle proprietà fondamentali del pronome di persona. L’espressione da scegliere per dire i pronomi personali dovrebbe innanzitutto dar prova di profonde astuzie per esprimere la relazione tra le due persone — ‘io’ e ‘tu’ — come «rapporto contrastivo». Al contempo, però, consentire anche il superamento di questa divisione di soggettività e la «contrapposizione di entrambi assieme di fronte ad un terzo».<sup>71</sup> L’espressione linguistica dei pronomi personali dovrebbe fare in modo che le due persone si dicano tra loro per «contrasto», ed entrambe, poi, si «contrappongano» alla non-persona. Correlazione di soggettività e correlazione di personalità devono in qualche modo trapelare nella loro espressione linguistica.

Stando a Humboldt alcune lingue più di altre hanno assolto all’arduo compito di esprimere i pronomi di persona di modo che si des-

<sup>70</sup> W. VON HUMBOLDT, *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen*, cit., p. 7.

<sup>71</sup> *Ibid.*

sero a vedere — o meglio: a sentire — le correlazioni di soggettività e personalità. Si tratta di quelle lingue che hanno impiegato il «concetto di spazio» per esprimere sensibilmente quella relazione di dualità sensibilmente inafferrabile caratteristica dei pronomi di persona. A condizione, subito si chiosa, di intendere qui lo spazio — secondo il dettato kantiano — come forma pura *a priori* dell'intuizione sensibile. In quanto condizione pura e non materiale della sensibilità, lo spazio può esprimere sensibilmente («ipostatizzare») quella dualità «pura» dei pronomi personali altrimenti inafferrabile. In qualità di forme pure *a priori* della sensibilità, spazio e tempo sarebbero «appropriati a veicolare adeguatamente trasmissioni di concetti rarefatti o difficili da rendere sensibili che così spesso occorrono nella lingua». <sup>72</sup> In altre parole: spazio e tempo calano l'immateriale nel concreto.

Alcune lingue esprimono il pronome nello stesso modo in cui danno espressione a relazioni spaziali. In alcuni casi come in una lingua aborigena o nel tedesco colloquiale l'avverbio di luogo prende semplicemente il posto di quel pronome di persona cui solitamente si accompagna. E così, nel tedesco colloquiale: *komm Du her!* («vieni qui!»), diventa: *her!* («[tu] qui!»). In altre lingue, invece, come nel cinese e nel giapponese, parole che esprimevano originariamente avverbi di luogo sono divenute, in seguito, pronomi personali. Tuttavia — riconosce Humboldt — questi non sono casi particolarmente rilevanti. Davvero significativo è invece il caso dell'armeno in cui i medesimi fonemi (-s, -t, -n) fungono sia da caratterizzazioni spaziali che da pronomi di persona: *hair-s*, ad esempio, è in armeno sia «io padre» che «il padre qui». <sup>73</sup> Ad avere un primato nell'interpretazione di Humboldt è però la connotazione spaziale di questi fonemi: «in questo modo la lingua armena fornisce così una dimostrazione chiara e completa che i fonemi dei pronomi possono sorgere nelle lingue da una ripartizione dello spazio a partire dalla posizione dei parlanti». <sup>74</sup> Si presti però attenzione a una sottigliezza che trasse in inganno anche Martin Heidegger, che in *Essere e tempo* cita e discute il saggio humboldtiano: <sup>75</sup> le persone non sono mere «ipostatizzazioni» di relazioni

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), *unveränderter Nachdruck der fünf-*

spaziali, bensì le relazioni spaziali si offrono, considerate kantianamente nella loro «purezza» *a priori*, per l'espressione linguistica di quella dualità dei pronomi personali altrimenti sensibilmente inafferrabile. Le relazioni spaziali qui dunque calano l'immateriale — correlazioni di personalità e soggettività — nel concreto. Se le persone fossero semplici ipostatizzazioni di relazioni spaziali, esse perderebbero il compito che certo gli spetta nella «lingua».

II. *Il dialogo come forma logica di ogni atto di parola: la condizione di dialogo come costitutiva della 'persona'.*

Il pronome personale è intriso di dualità. La dualità è a esso «omogenea», così come è omogenea alla «lingua». Il pronome ritrae — e al contempo foggia — l'intera «lingua». Ogni parte del discorso — verbo, aggettivi, sostantivi ecc. — è segnata dalla situazione 'personale', e quindi dalla dualità. La dualità propria della «lingua» e della marca personale si propaga a tutti gli elementi della «lingua» e ne disegna la grammatica. La dualità permea — attraverso la marca 'personale' — ogni parte del discorso.

La dualità pervade dunque ogni parte del discorso, la «lingua» intera. Che relazione intrattiene, invece, la dualità con la forma del discorso? Dove — eventualmente — la dualità in un comando, in una preghiera o in soliloquio? Domanda, comando, preghiera, improprio, soliloquio, esclamazione, discorso indiretto, e così via. Innumerevoli sono le forme del discorso, le forme possibili di possibili prese di parola. Tra esse, però, ve ne è una che ha un primato considerevole, essendone di tutte la forma logica: si tratta del dialogo. Esso, ora è la forma del discorso contingente di uno scambio comunicativo tra due individui; sempre, tuttavia, la forma logica di ogni forma del discorso. Si legge nel *Corso*: «[l'atto di *parole*] presuppone almeno due individui». <sup>76</sup> Meglio ancora: due 'persone'. Se «il linguaggio è possibile solo in quanto ciascun parlante si pone come soggetto, rimandando a se

*zehnten, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehenen Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang*, Tübingen 2006, § 26, pp. 119, 120.

<sup>76</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso*, cit., p. 21.

stesso come *io* nel suo discorso»,<sup>77</sup> allora in ogni proferimento si sente risuonare «la mia eco alla quale io dico *tu* e che mi dice *tu*». <sup>78</sup> Rimarca Humboldt:

Tutto il parlare si basa sul dialogo, nel quale anche tra parecchie persone, il parlante si pone sempre come unità di fronte agli interlocutori. L'uomo, persino quando è sovrappensiero, parla solo con un altro o con sé come se fosse un altro.<sup>79</sup>

Non c'è atto linguistico che non abbia la forma logica del dialogo: riportare un discorso, parlare tra sé, descrivere asetticamente uno stato di fatto. Per il semplice fatto di aprir bocca e proferire voci significanti l'uomo si trova gettato in una situazione dialogica, indipendentemente dal fatto che egli si stia rivolgendo a un proprio conspecifico. «L'uomo» — così ancora Humboldt — «anche allo scopo del mero pensare anela a un *tu* che corrisponde all'*io*». <sup>80</sup> Ogni atto locutorio, ogni pensiero, ogni generica presa di linguaggio ha la forma logica del dialogo.

Il dialogo è la forma logica di ogni atto di parola. Il dialogo sembra però rimandare immediatamente a uno scambio di opinioni o informazioni tra due individui. Si potrebbe pensare, allora, che la comunicazione sia il fondamento di ogni presa di parola — e sarebbe un errore. In realtà la comunicazione è soltanto una conseguenza pragmatica del dialogo. Nella forma del discorso il sovrappiù comunicativo che sempre la costituisce balza talvolta agli occhi prendendo le sembianze della comunicazione fatica. Nella sospensione di ogni contenuto comunicativo in un'apparente comunicazione si evince l'autentica natura non-comunicativa della forma dialogica di ogni presa di parola. «Pronto, pronto» si dice al *clou* del racconto in una conversazione telefonica — «Sì, sì, ecco» risponde l'amico al di là della cornetta. «Ehi, come stai?» — fa il monellaccio correndo dietro a una minigonna, per nulla interessato allo stato di salute della sua indossatrice, ma evidentemente a far notare che egli, prendendo la parola, proprio a lei si sta rivolgendo. Nella comunicazione fatica «gli

<sup>77</sup> É. BENVENISTE, *La soggettività nel linguaggio*, cit., p. 312.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 796.

<sup>80</sup> *Ibid.*

interlocutori nulla dicono se non che stanno parlando»; «e nulla fanno, gli interlocutori, se non rendersi visibili, esporsi agli occhi degli altri». <sup>81</sup> È possibile certo esprimere questo sovrappiù nell'enunciato a sé stante: «*Io* parlo». <sup>82</sup> A condizione, però, di farlo seguire come un'ombra da un: «*a te* mi rivolgo». E nemmeno per tutto l'oro di una borsa magica potrebbe mai *io*, come fosse un Peter Schlemihl, separarsi dalla propria ombra ingombrante: *tu*.

«Condizione fondamentale del linguaggio» è allora «la polarità delle persone». <sup>83</sup> Ma la polarità delle «persone» è disposta dalla condizione di dialogo, forma logica di ogni atto locutorio:

È questa condizione di dialogo che è costitutiva della 'persona', poiché implica reciprocamente che io divenga *tu* nell'allocuzione di chi a sua volta si designa con *io*. <sup>84</sup>

La «correlazione di soggettività» costitutiva della persona è indetta dalla condizione di dialogo. D'altronde, essa «presenta un tipo di opposizione che non ha equivalenti fuori dal linguaggio»: <sup>85</sup> la 'persona' non ha «realtà» alcuna se non quella del «discorso» — «discorso» che è sempre «dialogo». Ciò con cui ci si appropria dell'intera «lingua» — la marca personale — si costituisce sulla base della forma logica di ogni atto locutorio — il dialogo. Ciò che consente di appropriarsi dell'intera «lingua» si costituisce come riferibile alla situazione del discorso soltanto tramite quella stessa forma logica che ogni situazione di discorso pure determina. La condizione di dialogo fa la 'persona'. Il dialogo è la situazione linguistica prototipica: dietro alle 'maschere' di 'io' e 'tu' non si celano altri che l'allocutore e l'allocutario.

Quella che Saussure chiamava *parole* — di cui il pronome di persona è anello di congiunzione con la «lingua» — è sempre un dialogo. Lamentava Saussure che il tedesco *Rede* («discorso») corrispondesse a *parole* soltanto «a un di presso». <sup>86</sup> In realtà la resa non sembra essere completamente inadeguata: «parola» è sempre «discorso». A

<sup>81</sup> P. VIRNO, *op. cit.*, p. 37.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>83</sup> É. BENVENISTE, *La soggettività nel linguaggio*, cit., p. 312.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> F. DE SAUSSURE, *Corso*, cit., p. 24.

condizione, ovviamente, che si riconosca nel dialogo la forma logica di ogni atto di parola possibile, e, tra le lettere di «discorso», si legga: «dialogo».

## 12. *La dualità come fatto linguistico 'totale'.*

La condizione di dialogo — cui ogni proferimento rimanda — riflette «un irrevocabile dualismo insito nella natura originaria della lingua». <sup>87</sup> Come nel pronome di persona, anche nel dialogo il «due» non è un semplice numero. Se il pronome di persona introduce — edificandone la struttura al contempo — la dualità nella «lingua», il dialogo — «la mia eco alla quale io dico *tu* e che mi dice *tu*»; <sup>88</sup> quel *tu* cui si anela e che «corrisponde all'*io*» <sup>89</sup> — mostra perché «particolarmente decisivo è per la lingua che la dualità occupi un posto più importante in essa invece che altrove». <sup>90</sup> Se la dualità non permeasse ogni proferimento, sarebbe impossibile cogliere quella dualità che eventualmente si ritrova nelle cose dello spirito o della natura organica. Come a dire: se così non fosse, non potrebbe assurgere a contenuto di alcun proferimento. La «simmetria bilaterale del corpo umano» o la «differenza di genere» sono percepibili soltanto «laddove la lingua si poggia sulla dualità del dialogo». <sup>91</sup> Parafrasando un'immagine dell'antica sapienza indiana: la dualità può essere articolata a parole o riferita a stati di cose soltanto perché è per mezzo di essa che le parole sono articolate. L'uomo — è questa la più grande intuizione di Kant — trova nelle cose soltanto ciò che egli stesso vi pone. La dualità permea la «lingua» intera; non soltanto le parti del discorso, ma anche la forma di ogni discorso. La dualità è in questo modo un fatto linguistico 'totale'.

<sup>87</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 796. Giovanni Moretto nella sua traduzione italiana rende l'originale *Wesen* con «essenza». Nella resa accolgo qui invece un'istanza di Fulvio Tessitore, che ha fatto notare come in Humboldt sia più appropriato rendere con «natura» il termine *Wesen*, cf. F. TESSITORE, *Parergbi e paralipomeni allo Historismus*, «M. Accad. Lincei», s. IX, XXXV, 2 (2015), p. 392.

<sup>88</sup> É. BENVENISTE, *La soggettività nel linguaggio*, cit., p. 312.

<sup>89</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 796.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 795.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 796.

13. *Supposte scaturigini e impieghi del duale.*

Compulsando molta letteratura specialistica, la prima impressione che si ricava è che sia assolutamente impossibile considerare il duale se non in stretta connessione con il numero cardinale *due*. Il duale sarebbe una categoria grammaticale sorta da particolari circostanze extra-linguistiche (una su tutte: il costante e ripetuto incontro di coppie ‘naturali’ o occasionali), e perciò impiegata per denotare due oggetti o persone, siano queste entità intimamente o casualmente associate. Una tale interpretazione del duale presenta alcuni problemi, e risulta in parte fuorviante, in parte erronea.

Circa il suo impiego, essa risulta anzitutto in contrasto con una serie di fatti linguistici. Molteplici sono i casi attestati in cui il duale viene riferito a più di due oggetti o persone, o addirittura a una singola entità; discrezionale e capriccioso è poi l’uso del duale — nelle lingue che pur ne dispongono — con quelle coppie ‘naturali’ o occasionali per la cui denotazione dovrebbe essere sorto; un suo antico e particolare impiego detto ellittico, infine, sembra mettere fortemente in questione lo statuto del duale come pura categoria di quantità.

Poiché numerose lingue tra loro non affini hanno sviluppato il duale l’una indipendentemente dall’altra, a molti è parso opportuno postulare — non senza una qualche ragione apparente — una *scaturigine* extra-linguistica di questa categoria di lingua. Se una categoria così specializzata è sorta spontaneamente in differenti famiglie linguistiche, deve pur esserci a fondamento della sua diffusione un’esperienza comune agli uomini di tutte le latitudini collocabile di necessità al di fuori del linguaggio, non essendoci alcun patrimonio condiviso tra le diverse lingue che essi parlano — assurda e contraddittoria sarebbe l’ipotesi di un’eredità di una remota ‘lingua adamitica’. Tuttavia, se il duale è una categoria linguistica scaturita da esperienze elementari comuni a tutti gli uomini, perché vi sono alcune lingue in cui non è apparso? Come si spiega, inoltre, la sua caducità nelle lingue che pur lo possiedono, dato il carattere persistente e assiduo di questa esperienza? E perché il duale dovrebbe sorgere dall’incontro di coppie, e non, come pure è stato suggerito, da esperienze altrettanto primarie quali: la differenza di genere, la simmetria delle parti corporee, l’allevamento dei capi di bestiame e così via?

Si ribadisca: il duale è largamente attestato e ben radicato in lin-



gue diverse e tra loro non affini. Differenti famiglie linguistiche — dalle lingue indoeuropee a quelle africane, dalle lingue semitiche a quelle inuit, dalle lingue uraliche a quelle austronesiane — hanno sviluppato il duale, l'una indipendentemente dall'altra. Eppure, esso mostra ovunque un'accentuata caducità, che risulta tanto bizzarra quanto la sua stessa apparizione. Innegabile, poi, per ragioni morfologiche più che valide, che il duale sia stato per lo più sistematizzato nella categoria del 'numero'; d'altro canto, una serie di fatti linguistici concernenti il duale (come ad es. i frequenti casi di accordo incongruo) rendono assai problematica questa appartenenza. Ampia diffusione, spontaneità, caducità, estraneità e appartenenza — al tempo — alla categoria formale del 'numero'. Come è possibile dar conto di queste sorprendenti convergenze e di questi fatti singolari? E quale interpretazione se ne deve dare?

Non lascia certo indifferenti — e spinge a prendere posizione — un'istanza avanzata da Walther von Wartburg: per render conto della sorprendentemente estesa diffusione e della apparizione spontanea del duale nelle più diverse lingue umane, nonché della ridistribuzione dei suoi impieghi persino più insoliti e particolari fra altre categorie linguistiche a seguito della sua scomparsa, è necessario postulare l'esistenza di «un bisogno naturale che non cessa di affermarsi di nuovo». <sup>92</sup> Ora, quale «bisogno» è da porre alla base del duale per spiegarne l'esistenza e le proprietà? E come caratterizzare — eventualmente — l'aspetto «naturale» di questo «bisogno»? Poiché non vi è alcun motivo che possa indurre a considerare il duale strettamente dipendente da stati di cose esterni al linguaggio, allora, come ha suggerito Paolo Marassini, se si vuole davvero tentare di ottenere una più esatta comprensione di questa categoria linguistica, «occorre soprattutto guardare ai fenomeni di struttura e alle leggi della logica interna della lingua», tralasciando come ininfluenti — o addirittura fuorvianti — «motivazioni 'esterne' alla lingua». <sup>93</sup> Identificare quegli aspetti della «logica interna della lingua» cui guardare affinché il duale se ne possa dire addentellato: nuova luce assume allora la categoria linguistica del duale una volta che ne venga riconosciuto il peculiare e caratteristico

<sup>92</sup> W. VON WARTBURG, *Problèmes et méthodes de la linguistique*, Paris 1963, p. 88.

<sup>93</sup> P. MARASSINI, *A proposito del duale nelle lingue semitiche*, «R. Studi orient.», XLIX, 1/2 (1975), pp. 35-47, in particolare p. 46.

vincolo strutturale con quella parte del discorso e quella forma del discorso — pronomi personali e dialogo — tramite cui l'«omogeneità» di dualità e «lingua» è stata precedentemente inferita.

#### 14. *Duale senza numero: il duale 'ellittico'.*

Un particolare impiego del duale, attestato fin negli strati linguistici più antichi a noi accessibili, mette fortemente in dubbio l'interpretazione del duale come mera categoria di quantità; destituisce le infondate pretese di coloro che ne vogliono collocare la genesi in stati di cose extra-linguistici, e offre un appiglio per incardinarlo nella struttura della «logica interna della lingua».

In un celebre saggio sul duale nei poemi omerici, Jakob Wackernagel ha riscontrato una distinzione interna all'uso del duale nelle lingue indoeuropee,<sup>94</sup> che lo studio comparato ha poi accertato in molte altre famiglie linguistiche (lingue semitiche, austronesiane, ugro-finiche e inuit), sicché essa sembra essere propria del duale in quanto tale.<sup>95</sup> Stando a Wackernagel è da distinguere un impiego del duale «ellittico» (< ἐλλείπειν, «omettere») da uno «casuale» (detto anche *dualis vulgaris*). Con il primo, che ha per Wackernagel una precedenza diacronica sul secondo, si contrassegna al duale soltanto uno dei due elementi cui ci si vuole riferire, mentre l'altro viene taciuto e omesso. Il secondo tipo di duale, quello *vulgaris*, invece, si adopera ponendo in duale una sola parola, nel caso si tratti di una coppia di oggetti omonimi (ad es. gr. ὀφθαλμῶ, «i due occhi», ἵππῳ, «i due cavalli» ecc.), ovvero soltanto un termine di una coppia di persone o cose distinte nel caso si tratti di composti nominali, senza però omettere l'altro (ad es. sscr. *hasty-aśvau*, «un elefante e un cavallo»).

Limitandoci a fonti del greco antico, del vedico e del sanscrito classico, una serie di esempi di impieghi ellittici del duale attestati in opere letterarie o in epigrafi saranno di aiuto per chiarire la rilevanza della distinzione. Duali ellittici sono: gr. Αἴαντε, lett. «i due Aiace»,

<sup>94</sup> J. WACKERNAGEL, *Zum homerischen Dual*, «Z. für vergleichende Sprachforsch. auf dem Gebiete der Indogerman. Sprachen», XXIII, 3 (1877), pp. 302-10.

<sup>95</sup> Cf. L.L. HAMMERICH, *Wenn der Dual lebendig ist*, «Die Sprache», V (1959), pp. 16-26.

ossia «Aiace Telamonio con Teucro» (oppure «Aiace Telamonio con Aiace Oileo»); *Κάστορε*, lett. «i due Castore», ossia «Castore con Poluce»; ved. *ahanī*, lett. «i due giorno», ossia «il giorno con la notte»; *uṣāsā*, lett. «i due mattino», ossia «il mattino con la notte»; *kṛṣṇe*, lett. «le due notte», ossia «la notte con il giorno»; *damapatī*, lett. «i due padrone di casa», ossia «il padrone di casa con la padrona» («il marito con la moglie»); *dyāvā*, lett. «i due cielo», ossia «il cielo con la terra»; *nāsatyā*, lett. «i due Nāsatya», ossia «Nāsatya con Dasra (i due Aśvin)»; *pitārā*, lett. «i due padre», ossia «il padre con la madre»; *masā*, lett. «le due luna», ossia «la luna con il sole»; *mātarā*, lett. «le due madre», ossia «la madre con il padre»; *mitrā*, lett. «i due Mitra», ossia «Mitra con Varuṇa»; *varuṇā* lett. «i due Varuṇa», ossia «Varuṇa con Mitra»;<sup>96</sup> sscr. *kṛṣṇau*, lett. «i due Kṛṣṇa», ossia «Kṛṣṇa con Arjuna»;<sup>97</sup> sscr. *bhavau*, lett. «i due Bhava», ossia «Bhava (=Śiva) con Bhavānī (Parvatī)».

Scorgendo con attenzione questa pur sintetica lista di esempi si può già evincere come il duale indichi uno stato di cose diverso dal numero — ma quale? Si prenda in primo luogo il duale *Αἴαντε*, «i due Aiace». Sebbene gli antichi scoliasti non ne abbiano mai constatato l'ambiguità, è stata spesso lamentata dai moderni la possibilità di stabilire un significato rigoroso e univoco di questa espressione omerica: talvolta con essa — come ritenevano gli scoliasti — si indicano infatti «Aiace Telamonio con Aiace Oileo»; talaltra, invece, in quelli che sono stati identificati come le parti più antiche dell'*Iliade*, «Aiace Telamonio con suo fratello Teucro». Il «sistema di opposizioni»<sup>98</sup> sussistente tra il Telamonio e l'Oileo, così come quelle tra il primo e Teucro, avvalorano il carattere non-numerico del duale. Sia che si tratti

<sup>96</sup> Per questo elenco di esempi di duale ellittico tratti dal vedico, cf. S.G. OLIPHANT, *The Vedic Dual: Part VI, The Elliptic Dual; Part VII, The Dual Dvandva*, «J. American Orient. Soc.», XXXII (1912), pp. 33-57; M. MALZAHN, *Der nominale Dual im Ṛgveda*, Diplomarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophie an der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Wien 1999 (dattiloscritto non pubblicato), p. 75.

<sup>97</sup> *Mahābhārata*, V, 48, 20; V, 58, 4 ecc. (nel poema ricorre in totale 85 volte). Sul carattere ellittico dell'espressione cf. R.J. EDGEWORTH, C.M. MAYRHOFER, *The Two Ajaxes and the Two Kṛṣṇas*, «Rhein. Museum Philol.», CXXX, 2 (1987), pp. 186-88.

<sup>98</sup> M.P. NAPPI, *Note sull'uso di Αἴαντε nell'Iliade*, «R. Cultura class. Mediev.», XLIV, 2 (2002), pp. 211-35, in particolare pp. 229.

di «Aiace Telamonio con Aiace Oileo» o di «Aiace Telamonio con suo fratello Teucro» risulta comunque chiaro che il duale Αἴαντε non può indicare semplicemente due eroi raccolti per caso sotto lo stesso nome o appartenenti a uno stesso gruppo familiare, ma una relazione oppositiva tra due elementi, uno dei quali viene tralasciato e taciuto nella comunicazione esplicita, denotata per mezzo di un dispositivo linguistico (il duale) tramite il quale è possibile, partendo da un termine, rimandare direttamente — e senza indugi — al suo opposto. Un'opposizione tra i due Aiaci (ἡὺς τε μέγας l'uno,<sup>99</sup> πολὺ μείων l'altro<sup>100</sup> ecc.) che si avverte nonostante l'interpolata — *dum excusare credis, accusas!* — omonimia (ἴσον θυμὸν ἔχοντες ὁμώνυμοι),<sup>101</sup> se è vero che la figura dell'Oileo — tarda e posticcia — si sia formata innestandosi proprio su tale silenzio, quando l'accento semantico del duale fluttuava tra una relazione di opposizione e il numero dei suoi *relata*.

Quanto appena appurato per Αἴαντε vale in linea generale per tutti gli altri casi di duale ellittico. Contrassegnando al duale soltanto uno dei due termini della coppia, e omettendo intenzionalmente l'altro, viene espressa e prodotta una certa relazione — di carattere marcatamente oppositivo — tra termini o elementi complementari. Di conseguenza, il duale in principio non era da intendersi secondo un numero, ma secondo una relazione; non avrebbe indicato oggetti o persone in numero di due, bensì un loro rapporto. Il duale esprimeva anzitutto una *relazione* di un termine con il suo 'altro' (ἕτερος), e solo in seguito si sarebbe ridotto a designare un carattere inizialmente accessorio e secondario: il loro numero (quantità).

### 15. *Obiezioni e risposte.*

A ciò si potrebbe obiettare quanto segue: pur ammettendo un primato *logico* (se non cronologico) del duale ellittico — ed eventualmente la sua ombra gettata anche sul più banale dei *dualia vulgaria* a esso compresenti o successivi — non c'è alcun motivo per considerarlo, almeno nel caso delle lingue indoeuropee, morfologicamente e

<sup>99</sup> Hom. *Il.* III, 226.

<sup>100</sup> *Ibid.*, II, 529.

<sup>101</sup> *Ibid.*, XVII, 720; ὁμώνυμος è *hapax* in Omero.

semanticamente estraneo alla categoria del 'numero'. Interlocutori bene informati dei fatti — e magari affettivamente vicini — avrebbero impiegato, in base a principi economici, una categoria in grado di restringere a due, e fuor da ogni dubbio, i personaggi designati. E così, per mezzo di una siffatta restrizione 'numerica', un'intera comunità ascoltando l'espressione ellittica *varuṇā*, «i due Varuṇa», «Varuṇa e...», sarebbe risultata in grado di saturare in modo adeguato questo silenzio — non incorrendo, per così dire, nelle stesse difficoltà del filologo (che, a oggi, ancora non è in grado di stabilire con certezza il significato del duale ellittico Ἀκτορίωνε Μολίονε).<sup>102</sup> Il duale 'dice' che sono in due; il *milieu* determina chi è l'altro.

Si può rispondere a queste obiezioni con i seguenti argomenti. In primo luogo, sebbene il duale mostri in molte lingue la marca morfologica tipica del 'numero', con la conseguente tendenza a risolversi semanticamente in senso numerico, e perciò a scomparire perché avvertito ridondante, la genesi del duale — fino al punto in cui è possibile ricostruirla con plausibilità — non ha palesemente nulla a che fare con un «concetto di numero in senso aritmetico». <sup>103</sup> Il duale, come aveva già stabilito Humboldt, «non esprimeva nessuna dualità in senso numerico, ma una coppia, che è semanticamente affine al collettivo». <sup>104</sup> Il duale è da intendersi come «collettivo-singolare del numero due». <sup>105</sup> Mentre il plurale riconduce una pluralità di enti a un'unità solo occasionale, il duale lo fa «secondo il proprio concetto originario». <sup>106</sup> Il «collettivo-singolare» esprime in modo irriducibilmente molteplice una certa unità. Esempi di sostantivi in «collettivo-singolare» sono: coppia, flotta, moltitudine, fogliame. Intendere il duale come «collettivo-singolare del numero due» significa dunque: 'due' è nel duale da intendersi non come un numero intero, «uno dei molti numeri progressivi della serie numerica», <sup>107</sup> bensì come ciò cui

<sup>102</sup> *Ibid.*, XI, 750.

<sup>103</sup> M. MALZAHN, *Die Genese des indogermanischen Duals*, in *125 Jahre Indogermanistik in Graz. Festband anlässlich des 125 jährigen Bestehens der Forschungseinrichtung «Indogermanistik» an der Karl-Franzens-Universität Graz*, hrsg. von M. OFITSCH, C. ZINKO, Graz 2000, pp. 291-315, in particolare p. 292.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>105</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 791.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> *Ibid.*

la cui singolarità è irrimediabilmente molteplice e eterogenea. Il duale come «collettivo singolare del numero due» esprime in modo irriducibilmente duplice una certa unità, e non si limita a riscontrare la semplice contingenza di ‘due’ oggetti o individui.

Certo, almeno nel caso delle lingue indoeuropee la ricategorizzazione del duale come numero sembra sia avvenuta in parte già in una fase preistorica, e perciò «già in tempi antichissimi (*grundsprachliche Zeit*) il duale in quanto categoria di numero aveva *anche* il significato occasionale»,<sup>108</sup> ma per quanto ‘occasionale’ esso rimaneva pur sempre un ‘collettivo’, un insieme formato da un elemento e dal suo ‘altro’ posti in una precisa relazione — e perciò ben distinto da un numero aritmetico. Relazione, poi, che poteva essere di tipo «oppositivo» (dove la relazione precede e determina gli elementi) o «equivalente» (dove gli elementi stabiliscono il carattere della relazione), sebbene la notevole diffusione tipologica del significato oppositivo del collettivo duale e l’irregolarità riscontrata a esprimere in duale le coppie di equivalenti ‘naturali’<sup>109</sup> — solo in apparenza sorprendente — mostrino un certo primato del primo tipo sul secondo. D’altro canto, a conferma di questa promiscuità semantica e della marginalità della numerosità discreta, è stata appurata l’assenza di un mezzo formale — tra tutti: l’impiego del numerale «due» — per distinguere un duale «oppositivo» da uno «equivalente» o «occasionale».

Una volta riconosciuto che «il concetto di dualità non è a priori una categoria numerica» e che, riguardando una «coppia», «può essere di altra natura rispetto al concetto di numero grammaticale»,<sup>110</sup> sorge la domanda: perché il duale porta in molte lingue del globo (anche se non in tutte) la marca del ‘numero’? Per quale ragione — indipendente e indifferente al ‘numero’ — il duale è stato nella maggior parte dei casi sistematizzato in esso? In altri termini: se il duale non è originariamente una categoria numerica, perché si è sviluppata

<sup>108</sup> M. MALZAHN, *Die Genese des indogermanischen Duals*, cit., p. 305.

<sup>109</sup> Esempio è il caso del greco omerico, cf. W. DIVER, *The Dual* (1987), in ID., *Language: Communication and Human Behavior. The Linguistic Essays of William Diver*, ed. by A. HUFFMAN, J. DAVIS, Leiden 2011, pp. 87-99. Diver, inoltre, avanza la brillante ipotesi di un’interpretazione non-numerica di un duale «equivalente» o *vulgaris*: ὄσσε, «i [due] occhi».

<sup>110</sup> M. FRITZ, *Der Dual im Indogermanischen. Genealogischer und typologischer Vergleich einer grammatischen Kategorie im Wandel*, Heidelberg 2011, p. 244.

— quasi ovunque — come tale? Probabilmente non c'è una risposta univoca a questa questione, e qui si corre il rischio di disperdersi — come l'acqua piovuta su impervi monti — dietro alle contingenze storiche delle singole lingue, perdendo di vista il sostrato invariante che ne giace alle spalle. Episodio ricorrente nelle varie 'storie' del duale è comunque il venir attratto dall'orbita del 'numero' per una sorta di analogia, l'esser da sempre soggetto, sin dalle fasi intermedie della sua accidentata costruzione, a uno spostamento d'accento semantico che poi ne pregiudicherà il destino. Il duale appare via via come un rudere mentre si pongono faticosamente, l'uno dopo l'altro, i piani del suo edificio.

A ogni modo, è l'interpretazione del duale ellittico cui tali obiezioni danno adito a risultare problematica. Franklin Edgerton ha dedicato al duale ellittico uno studio decisivo per stabilirne la scaturigine, il carattere di espediente e il nesso che lo lega alla «lingua».<sup>111</sup> Prendendo in esame la relazione tra duale ellittico e composti nominali *dvandva* di tipo vedico, in modo particolare quella classe di composti nominali denominata dai grammatici *ekāśeṣa* (composto nominale in cui «rimane soltanto uno» dei suoi elementi), Edgerton fa anzitutto notare che il duale ellittico non è in senso stretto uno *dvandva* né è interpretabile come uno sviluppo successivo e raffinato della composizione nominale — d'altronde la stessa categoria di *dvandva ekāśeṣa* è un ossimoro. Esso sarebbe, invece, nientemeno che il punto di partenza per la formazione dei composti nominali duali e di tutti i *dvandva* in generale. Per intenderci: *mitrā*, «i due Mitra = Mitra con Varuṇa», non è l'esito o la variazione letteraria di un precedente *mitrā-varuṇā*, ma è quest'ultimo a essere stato prodotto a partire dal primo.

Da qui, passando per la considerazione di una serie di fatti, tra i quali l'esistenza di un plurale ellittico — che non si fa semplicemente carico delle funzioni del duale a seguito della sua scomparsa — e le frequenti esplicitazioni pleonastiche o integrazioni allusive del termine taciuto, Edgerton giunge a «indicare inequivocabilmente due conclusioni che non sono state finora notate».<sup>112</sup> La prima: la presenza in vedico e nelle altre lingue indoeuropee dell'esplicitazione pleona-

<sup>111</sup> F. EDGERTON, *Origin and Development of the Elliptic Dual and of Dvanda Compounds*, «Z. für vergleichende Sprachforsch. auf dem Gebiete der Indogerman. Sprachen», XLIII, 1/2 (1909), pp. 110-20.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 113.

stica dell'elemento taciuto dall'impiego ellittico di nomi e pronomi di persona in duale si può spiegare come un particolare costrutto di eredità protoindoeuropea. La seconda: il duale ellittico è «una diretta escrescenza» («a direct outgrowth») del duale dei pronomi di persona.

Si dà infatti il caso che nelle immediate vicinanze di un duale ellittico si dia a vedere (o meglio, dato il carattere orale dei testi in questione, ad ascoltare) un'integrazione allusiva o più esplicita dell'elemento precedentemente omesso. Questa assidua e frequente integrazione può avvenire in molteplici modi: esplicitamente per asindeto (ad es. *mitrā ... varuṇā*, «due Mitra ... due Varuṇa» intendendo «Mitra con Varuṇa»), con l'ausilio di una congiunzione coordinativa (ad es. *mitrā varuṇas ca*, «i due Mitra e Varuṇa» = «Mitra con Varuṇa»; Αἴαντε δὺω ... Τεῦκρόν τε, «i due Aiace ... e Teucro» = «Aiace con Teucro»),<sup>113</sup> oppure, più allusivamente, per tramite di incongruenze nella concordanza in genere (l'attributo viene fatto concordare in genere con il termine omesso, e non con quello espresso, data una differenza di genere tra i due: *pūrvaje pitarā*, lett. «i due padre nate prima di noi», per dire «il padre con la madre nati prima di noi»).

Volendo dar conto di questo particolare e ricorrente costrutto integrativo concomitante con il duale ellittico in molte lingue indoeuropee, Edgerton — ecco la prima delle sue due «conclusioni» — ha postulato la sua eredità da un sostrato protoindoeuropeo. A dire il vero, vi sono altri modi per dar conto della straordinaria diffusione — attestata anche in contesti non-indoeuropei — di questi particolari costrutti, siano essi di tipo allusivo o esplicito, considerati a ragione pleonastici. E ciò è possibile chiamando in causa meccanismi e strategie ben note, con cui ognuno ha familiarità perché assai ricorrenti nelle esperienze verbali quotidiane. Quando si frappone un ostacolo tra un impulso di carattere verbale e la sua realizzazione, ecco che, aggirando quello stesso ostacolo che ne aveva reso inaccessibile il soddisfacimento, un tale impulso riemerge con forza nel discorso con le modalità più imprevedibili. Trattenuto — o addirittura rimosso — da tabù linguistici, particolari registri discorsivi e così via, pur di schiudere la fonte di piacere rappresentata dalla sua espressione, l'impulso aggira con veemenza queste limitazioni

<sup>113</sup> Hom., *Il.* XII, 335, 336. Cf. anche XIII, 313.



servendosi soprattutto di mezzi espressivi illogici. «Chiunque in un momento di disattenzione si lasci sfuggire una parola di verità» — scriveva Sigmund Freud — «è in realtà contento di porre termine alla finzione»;<sup>114</sup> perché «ogni rinuncia costa assai cara alla psiche dell'uomo», e «per rendere nulla la rinuncia, per recuperare ciò che era andato perduto»<sup>115</sup> è necessario un «consenso interiore» su cui faccia leva l'espressione maldestra di ciò che è stato precedentemente taciuto.

A prescindere dagli intenti dell'omissione e dell'eventuale integrazione esplicita o recondita, risulta chiaro che il duale ellittico sia una *tecnica* per esprimere gli elementi di una relazione dicendo soltanto il rapporto che sussiste tra loro. Più formalmente: il duale ellittico è un espediente con cui un elemento, pur omesso, viene espresso senza che sia necessaria un'integrazione.

Questo particolare modo di dire senza proferire getta luce sull'autentico carattere della relazione espressa dal duale, e sulla sua peculiare *economia*. È proprio l'omissione — le cui eventuali integrazioni 'illogiche' non appartengono alla struttura della «lingua», ma al dominio degli atti mancati o dei motti tendenziosi — che rivela quale relazione venga di fatto espressa con il duale. È un'ipotesi filologicamente troppo ingombrante ritenere che esse siano aggiunte posticce per restituire in modo sventato un 'senso' a espressioni ormai incomprensibili (soprattutto in un contesto, quello vedico, dove il significante è più importante del significato): poiché illogiche, esse rendono di fatto ancora più oscure e contraddittorie le espressioni che vorrebbero chiarire. Si può spiegare tutto con dinamiche ben note e familiari, e non c'è nemmeno bisogno di postularne un'origine proto-indoeuropea (o proto-semitica e così via). Tali integrazioni pleonastiche o 'illogiche' nascono di nuovo e daccapo — come mostra il caso delle lingue romanze<sup>116</sup> — in ogni lingua, laddove vi siano impulsi verbali in qualche modo soggetti a inibizione.

<sup>114</sup> S. FREUD, *Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio* (1905), trad. it. di S. DANIELE, E. SAGITTARIO, intr. di F. ORLANDO, Torino 1975, p. 130.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>116</sup> F. EDGERTON, *A Modern Development of the Elliptic Dual*, «Z. für vergleichende Sprachforsch. auf dem Gebiete der indogerman. Sprachen», XLIV, 1/2 (1911), pp. 23-25.

Si comprende ora quale tipo di economia sia a fondamento del duale ellittico — la medesima ‘economia’ di quella massaia che, perdendo tempo e preziose energie, va ad acquistare frutta e verdura al mercato più lontano per risparmiare non più di qualche centesimo; o di quello studente irrequieto che, stufo di aspettare il tram, decide di incamminarsi a piedi sapendo che ci metterà comunque più tempo per raggiungere la destinazione desiderata. Prendendo la ‘strada più lunga’, il duale ellittico produce comunque un risparmio: quello di alludere a un termine senza pronunciarlo. Il ‘dire senza proferire’ del duale ellittico ripaga così il suo singolare arzigogolo.

Che il rapporto qui espresso dal duale non sia riducibile alla mera cardinalità, ne è indice il fatto che altrimenti l’omissione non potrebbe venire intesa immediatamente e senza indecisioni — come di fatto avveniva. Un altro — ma chi? Il membro taciuto (chi altro?) del duale ellittico non viene determinato dal contesto culturale e affettivo di una comunità, da intese confidenziali di cui si è poi persa memoria. Se quanto precedentemente stabilito ha una certa coerenza, il ‘chi’ dell’ellissi è piuttosto determinato da una relazione espressa dal duale. Il contesto — a rigore — può determinare soltanto il movente del «silenzio», i motivi per cui un elemento debba venir taciuto. Il duale funge da espediente: dire senza proferire, alludere a un termine per il suo altro. Da «I due Mitra» si comprende «Mitra con Varuṇa» non perché Mitra si accompagna sempre a Varuṇa; ma perché proprio Varuṇa — e non: Indra, Prajāpati ecc. — è in una certa relazione oppositiva con Mitra, tale per cui Mitra e Varuṇa (o il «giorno» e la «notte», la «madre» e il «padre» e così via) divengono quel che sono escludendosi l’un l’altro. Il duale ellittico non esprime rapporti intrinseci tra termini, ma formali proiezioni linguistiche del parlante: «i due  $x$ » —  $x$  con ciò che è l’altro di  $x$ .

A ben vedere, se il duale ellittico esprimesse un semplice rapporto di tipo ‘cardinale’ o numerico perché inferire «Varuṇa» da «i due Mitra», e non un secondo qualsiasi? Si potrebbe rispondere: è il contesto culturale a fungere da segno logico di questa inferenza. Qui si obietta: se è l’ambiente culturale a produrre questo ‘legame’ tra l’elemento proferito e quello taciuto, allora il primo potrebbe venir frainteso. E così di fatto accade — si replica — come mostra il caso di Αἴωντες, che da «Aiace Telamonio con Teucro» è divenuto «Aiace Telamonio con Aiace Oileo». Tuttavia, si controbatte, è il modo in

cui viene frainteso Αἴαντε che rappresenta un argomento cruciale a sostegno delle tesi precedentemente avanzate. Aiace Oileo prende forma come l'opposto del Telamónio, così come già Teucro. Sebbene la successiva «omonimia» tra i due *relata* tradisca in qualche modo un avvenuto spostamento dell'accento semantico dalla relazione al numero,<sup>117</sup> il duale qui rivela nuovamente il suo carattere di relazione oppositiva.

<sup>117</sup> La lingua sanscrita, in cui è possibile ricostruire il sincretismo e l'avvicendamento dei differenti impieghi linguistici del duale, esibisce uno scenario privilegiato per tracciarne lo sviluppo evolutivo, il quale è foriero di implicazioni su scala indoeuropea — e non solo. Segno di un certo «cambiamento semantico nella categoria del duale» (P. KIPARSKY, *Dvandvas, Blocking, and the Associative: The Bumpy Ride From Phrase to Word*, «Language», LXXXVI, 2, 2010, pp. 302-31, in particolare p. 328) è la scomparsa della marca associativa *-ā* nello sviluppo dei *dvandva* di tipo vedico (detti anche *devatā-dvandva*), ad es. *mitrā-varuṇā*, a quelli più recenti di tipo classico, ad es. *mitra-varuṇā* (e più tardi *mitra-varuṇau*). La marca associativa *-ā* avrebbe indicato non una semplice e occasionale coordinazione (*x* 'e' *y*), bensì un più pregnante relazione comitativa (*x* 'con' *y*). E quando il duale passò a indicare un semplice 'numero', i composti *dvandva* — smarrendo la propria originaria marca-trezza, guadagnando però in ampiezza distributiva e in semplicità formale — iniziarono così a denotare, in modo a essi inizialmente estraneo, una serie di elementi in rapporto di coordinazione, come fossero unicamente collegati dalla congiunzione 'e', e non più in rapporto comitativo ('con'). Perciò, oltre a un primato diacronico dei *dvandva* vedici su quelli di tipo classico, e nonostante la filiazione diretta dei secondi dai primi, tra loro sussiste una manifesta differenza semantica, che riflette un'accidentale trasformazione avvenuta all'interno della stessa categoria del duale. Kiparsky ha proposto di interpretare il morfema *-ā* come un «duale associativo» (*associative dual*), un «duale senza caso», collegato soltanto etimologicamente — e non sincronicamente — alle desinenze di caso duali, riconducendoli entrambi alla marca proto-indoeuropea *\*-h<sub>1</sub>* e alla sua «funzione comitativa» di carattere strumentale (e non è forse un caso che nelle lingue slave antiche — come ha fatto notare Edgerton — l'integrazione pleonastica del duale ellittico avveniva in strumentale preceduto dalla preposizione *sŭ*, «con»: ad es. *oběma sŭ Aleksandromŭ*, «entrambi, [Elena] con Alessandro»; *na ešta ŝe bitŭ sŭ Acilešemŭ*, «loro due iniziarono a combattere, [Ettore] con Achille»). È importante, inoltre, far notare che la marca proto-indoeuropea *\*-h<sub>1</sub>* è la stessa che Matthias Fritz ha stabilito come caratteristica dell'*opposizione personale* e punto di partenza per la formazione del duale nelle lingue indoeuropee (cf. M. FRITZ, *op. cit.*, p. 248).

16. *Primato logico del duale ellittico: ingresso del duale nella lingua tramite i pronomi di persona e la situazione dialogica.*

Ora, se il duale ellittico consiste nell'esprimere una relazione oppositiva con riguardo a un termine, si evince chiaramente il suo vincolo strutturale con i pronomi di persona e il dialogo.

Già Edgerton — e similmente Humboldt prima di lui<sup>118</sup> — aveva fatto notare come il duale avesse la sua base nei pronomi personali. La dimostrazione di Edgerton si fonda sul fatto che «i pronomi duali di prima e seconda persona sono essi stessi duali ellittici».<sup>119</sup> «Noi due», infatti, non è «i due 'io'», ma «'io' con l'altro»; «voi due» non è «i due 'tu'», ma «'tu' con l'altro». Dove con «l'altro» si intende il termine opposto al primo con riguardo a uno dei due tipi di correlazione: di soggettività o di personalità. Il duale ellittico ripropone allora la stessa ellissi dei pronomi di persona duali. Il duale ellittico «sorge» («arose») dai pronomi personali duali, che sono a loro volta ellittici. A differenza di 'io' e 'tu', in 'io con l'altro' e 'tu con l'altro' le due correlazioni che costituiscono la 'persona' nei pronomi personali duali sono palesemente espresse, senza bisogno di ulteriore analisi. In ciò consiste la peculiarità dei pronomi personali duali, di cui Benveniste aveva presagito una complessità non riducibile semplicemente a una pluralizzazione 'ristretta' delle forme del singolare.<sup>120</sup>

L'ellissi caratteristica dei pronomi di persona duali — e dunque del duale ellittico — è indetta dalla condizione dialogica costitutiva di entrambi. È il dialogo, poi, che 'satura' l'ellissi assegnandole una referenza dipendente esclusivamente dalla realtà del discorso. In uno studio di ampio respiro sull'attività dialogica Leo Spitzer ha dedicato pagine importanti all'*aposiopesi* (< ἀποσιωπᾶν, «tacere»), una prestazione linguistica che consiste nell'omissione volontaria di parte di una frase o di una parola in una cornice dialogica — sia uno scambio comunicativo o un pensare parlando tra sé. I moventi che inducono a operare tale «risparmio» possono essere molteplici ed esterni alla «lingua»: l'assidua convivenza, la coscienza linguistica o culturale dei

<sup>118</sup> Cf. W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 798.

<sup>119</sup> F. EDGERTON, *Origin and Development of the Elliptic Dual and of Dvanda Compounds*, cit., p. 113.

<sup>120</sup> Cf. É. BENVENISTE, *Struttura delle relazioni di persona nel verbo*, cit., p. 278.

parlanti, l'esistenza di tabù linguistici ecc. «L'aposiopesi» — scrive Spitzer — «tace non solo quello che è arcinoto e che quindi non vale la pena di esprimere, ma anche quello che è sconveniente»: «essa non è che la forma più radicale di eufemismo». <sup>121</sup> Tuttavia, il meccanismo di funzionamento dell'«espediente» con cui questo silenzio viene grammaticalizzato e l'allusione al termine taciuto — immediatamente compresa in virtù dell'espressione di una relazione — trovano la propria ragion d'essere esclusivamente nella forma di ogni forma del discorso: il dialogo. Anzi, il semplice fatto che quel silenzio — che «tacitamente» accompagna qualsiasi enunciazione, senza mai integrarsi completamente con essa — venga grammaticalizzato ne è prova schiacciante. Ancora Spitzer:

L'aposiopesi esprime l'inesprimibile — là dove vogliamo rappresentare delle immagini forti «il discorso fallisce», mentre il silenzio, già per in contrasto che esso crea, rappresenta il momento più intenso del discorso, soprattutto quando (...) è associato a una «sospensione», al mantenimento del tono alla stessa altezza della frase incompleta, come se dovesse seguire ancora qualcosa. Quando questa particolare intonazione va perduta, l'aposiopesi viene grammaticalizzata. <sup>122</sup>

Il carattere dialogico del duale è manifesto e considerevole. Privato della condizione dialogica esso non potrebbe esprimere ciò che esprime: non ci sarebbe infatti modo di saturarne le allusioni facendo leva su una relazione; di dare un riferimento a quel silenzio. Il silenzio omissivo è parte della grammaticalizzazione del duale ellittico — tant'è che in passato è stato postulato, con un'ingenuità soltanto apparente, che le vocali e i dittonghi a desinenza del duale ellittico fossero in qualche modo composti di elementi con una durata più lunga dell'ordinario: come se dovesse seguire qualcosa che però non viene pronunciato; una *pausa enfatica*, successivamente grammaticalizzata, dove è il silenzio a fungere da «immagine acustica». <sup>123</sup> È nelle omis-

<sup>121</sup> L. SPITZER, *La lingua italiana del dialogo* (1922), ed. a c. di C. CAFFI e C. SEGRE, trad. it. di L. TONELLI, Milano 2007, p. 204.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>123</sup> Significativa è una circostanza che si verifica in vedico, dove i duali ellittici terminanti in *-ā*, pur non essendo *pragr̥bhya*, non sono soggetti agli ordinari fenomeni di *sandhi* — come non lo sono, ma questi sì in quanto *pragr̥bhya*, i duali ellittici in altre terminazioni (ad es. *-e*, *-ī*). Infatti, nella maggior parte dei casi in posizione an-

sioni, nelle ellissi, nei silenzi e nelle allocuzioni che viene grammaticalizzata quella *voce* senza la quale la «lingua» non può venir articolata.

Il duale ellittico è perciò un espediente dialogico che consente di omettere un termine di una coppia vincolandolo alla relazione che li oppone articolandoli. Relazione oppositiva — si badi — di realtà omologa a quella dell'opposizione personale, e a cui è il dialogo a fornire l'unica — diradata e transitoria — sostanza. Di conseguenza, il duale ellittico, in quanto aposiopesi, esprime una relazione oppositiva, e non due qualsivoglia oggetti che costituiscono una coppia occasionale o convenzionale.

Riconosciuto che l'ingresso del duale ellittico nella «lingua» avviene per mezzo dei pronomi personali e del dialogo, se ne è anche mostrato il *primato logico* su qualsiasi altro tipo di duale.

17. *Il duale come grammaticalizzazione della dualità della «lingua».*

Queste precisazioni forniscono lo spunto per ripensare daccapo alcune tesi di Humboldt contenute nel saggio *Sul duale*. La ridondanza comunicativa del duale è conclamata. Perché, allora, nella «lingua» si dà una tale categoria linguistica, per natura e funzione ben distinta dal ruolo comunicativo che può avere un plurale ristretto? Grammaticalizzando un sovrappiù rispetto alle sue funzioni comunicative, la «lingua» — talvolta — celata tra gli episodi della sua storia offre anche ragguagli su come è fatta la propria natura. In ciò consiste la peculiarità delle lingue come oggetto di ricerca storica.<sup>124</sup> Che questo

tevocatica i duali ellittici in  $\bar{a}$  escono in  $\bar{a}v$ . Questo comportamento è stato spiegato come una tendenza alla non contrazione di  $\bar{a}$ , cf. M. MALZAHN, *Sandhiphänomene im Rgveda als Reflexe von Archaismen und Dialektismen*, Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Geistes- und Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Wien 2001 (dattiloscritto non pubblicato).

<sup>124</sup> Giambattista Vico è stato il primo a riconoscergli questa peculiarità, fondandovi sopra la sua «scienza nuova». Non a caso è proprio ai «Dotti delle Lingue» che Vico affidava la compilazione di un «vocabolario Mentale comune a tutte le lingue articolate diverse morte, e viventi» e la redazione di una *Storia Ideal' Eterna*: la raccolta di tutte e sole quelle *res* linguistiche (le *autorità de' Filologi*) comuni ai popoli, le quali, sebbene soggette alle vicissitudini della *storia*, darebbero a vedere senza veli quel *vero* (le *ragioni de' Filosofi*) invariante che ne giace alle spalle. Cf. G. VICO, *La Scienza Nuova nell'edizione del 1744*, in Id., *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e*

*sovrappiù*, inoltre, dica anche qualcosa circa la natura di colui che, essendone immerso, costantemente esercita la «lingua», non è certo sorprendente. Ha scritto Ludwig Wittgenstein: «in una goccerella di grammatica si condensa un'intiera nube di filosofia».<sup>125</sup> Il duale può essere considerato soltanto come un sovrappiù della «lingua» rispetto al suo compito comunicativo. Esso dà ragguagli non soltanto sulla stessa natura della «lingua», ma anche sulla condizione dell'uomo nella «lingua».

Che il duale sia una categoria grammaticale affatto particolare risulta evidente dal confronto con molte altre categorie linguistiche, e dal tipo di relazione che esse intrattengono con la «lingua». Se in categorie come il numero, il sostantivo, il genere ecc. non vi è «nulla che sia possibile fondere insieme nella forma della lingua», poiché le differenze espresse «restano come un materiale eterogeneo nella lingua»,<sup>126</sup> il duale — data l'omogeneità di dualità e «lingua» — in essa si sente 'a casa'. Scrive Humboldt: il duale «ha soltanto bisogno di essere introdotto nella lingua per sentirsi ad essa familiare».<sup>127</sup> Il duale pare «si sia effettivamente fuso nella forma universale della lingua e sia divenuto davvero tutt'uno con essa».<sup>128</sup> Molte altre categorie, invece, sono state introdotte nella «lingua» come un qualcosa di «eterogeneo» per esprimere stati di cose certo importanti per la comunicazione intraspecifica, ma in un certo senso alla «lingua» estranei. Il duale, di contro, della «lingua» è un'escrescenza. È un qualcosa di talmente «omogeneo» alla «lingua» che addirittura sembra trovarsi 'a casa' in essa. Questa «intimità» tra il duale e la «lingua» è dovuta

1744, a c. di M. SANNA, V. VITIELLO, Milano 2013<sup>2</sup>, pp. 775-1264, in particolare p. 861; p. 864 (= *La scienza nuova seconda. Giusta l'edizione del 1744 con le varianti dell'edizione del 1730 e di due redazioni intermedie inedite*, ed. a c. di F. NICOLINI, terza ed. riveduta e arricchita di postille inedite d'un discepolo, 2 voll., Bari 1942, vol. I, § 145, p. 78; §162, p. 82).

<sup>125</sup> L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, ed. a c. di M. TRINCHERO, trad. it. di R. PIOVESAN, M. TRINCHERO, Torino 1967, p. 290.

<sup>126</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 798.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 799. Qui è da segnalare un piccolo refuso nell'edizione a stampa della traduzione italiana — che però compromette il senso della tesi di Humboldt — dove si legge «con esso» in luogo dell'originale «con essa» (*mit ihr*). Da ciò risulterebbe, a causa del banale errore tipografico, che il duale non sia «un tutt'uno con la lingua», bensì con «il verbo».

ovviamente al fatto che entrambe siano direttamente reperibili presso lo stesso domicilio: la dualità.

Il duale si collega con il numero in virtù di una certa analogia formale. Tanto il singolare e il plurale che il duale sembrano contare le cose. Tuttavia, il duale non ‘conta’ nulla, bensì esso è una semplice messa a tema di tipo grammaticale di quella stessa dualità che permea la «lingua» da cima a fondo. Un’escrescenza rigorosamente grammaticalizzata di quella «incessante dualità che colpisce fin nel più infimo paragrafo d’una grammatica». È infatti la situazione personale che introduce il duale nella «lingua». E non poteva essere altrimenti, dato che nel pronome di persona la dualità non soltanto si dà a vedere in modo perspicuo, ma si propaga per suo mezzo anche in tutte le restanti parti del discorso. Sono stati già esposti i fatti linguistici a sostegno dell’ipotesi che il duale come categoria grammaticale venga introdotto nella «lingua» tramite la marca personale. Il duale, in quanto *sovrappiù* comunicativo, non può che avere il proprio fondamento linguistico nella «situazione di discorso». Il «due» del duale non è un «numero», bensì l’esito del tentativo di esprimere grammaticalmente la dualità che pervade la «lingua» stessa. Il duale è una cristallizzazione grammaticale di questa pervasiva dualità. Se c’è una categoria grammaticale in cui la dualità della «lingua» si manifesta — a tratti talvolta sgraziati, ma comunque senza veli — questa è il duale. Il duale, quindi, non appartiene stricto sensu alla categoria del ‘numero’. Esso si dice ‘numero’ nello stesso modo in cui ‘persona’ si usa dire la non-persona ‘egli’.

Sostenere, poi, che il duale sia scaturito — come molti hanno creduto, e altri credono ancora — da circostanze extra-linguistiche (una su tutte: l’incontro ricorrente con coppie di oggetti ‘naturali’) presuppone un rapporto ‘ontologico’ tra categorie linguistiche e oggetti del mondo materiale di fatto inesistente. Scrive infatti Saussure:

la stessa impressione che fa un oggetto materiale non ha la potestà di creare una sola categoria linguistica: (...) l’esistenza di fatti materiali (...) è indifferente per la lingua. Tutto il tempo essa avanza e si muove con l’aiuto della formidabile macchina delle sue categorie negative, in verità disancorate da ogni fatto concreto e proprio per tal via immediatamente disponibili a immagazzinare una qualsiasi idea che venga ad aggiungersi alle precedenti.<sup>129</sup>

<sup>129</sup> F. DE SAUSSURE, *L’essenza doppia del linguaggio*, cit., p. 86.



Il duale non ha a suo fondamento l'incontro con 'coppie naturali' nell'esperienza ordinaria; è semmai questa particolare esperienza (assieme a molte altre) che si è «aggiunta» a una relazione oppositiva che ha realtà soltanto nella «lingua», ed è stata — per così dire — «immagazzinata» nel duale: l'idea di quantità si è aggiunta a una precedente e più pregnante relazione.

Si può perciò concludere affermando quanto segue: il duale è una categoria linguistica che esibisce in modo specializzato le procedure e le attitudini che rendono tale la «lingua», e per mezzo di cui un'indistinta e amorfa «facoltà di linguaggio» viene infine articolata.

#### 18. *Dualità del linguaggio e dualismi nel pensiero.*

Kant ha riconosciuto alla «dicotomia» uno statuto affatto particolare nel pensiero verbale. Si legge nella *Logica* edita da Benjamin Jäsche:

La dicotomia è l'unica divisione in base a principi a priori, dunque, l'unica divisione primitiva: I membri della divisione devono essere opposti l'un altro.<sup>130</sup>

Qualsiasi «politomia», la divisione in più membri, è di contro sempre «empirica», perché «comporta la conoscenza dell'oggetto».<sup>131</sup> La dicotomia, invece, ha luogo *a priori*: indipendentemente da qualsiasi esperienza corrente o pregressa, il pensiero verbale procede opponendo —  $x$  da ciò che è l'altro da  $x$ . La relazione oppositiva è l'unica divisione che ha luogo a priori. Non è difficile fornirne il motivo: la *dualità* pervade il linguaggio da cima a fondo, articolando la «lingua» — e si pensa soltanto parlando.

Se dunque, da una parte, si può rinvenire nel duale — episodio empirico, contingente delle lingue — una manifestazione della dualità invariante della «lingua» nella sua *storia*; allora, dall'altra, i vari dualismi che si sono avvicendati nella storia del pensiero umano — e quelli che, in ogni momento, inevitabilmente ne articolano e strutturano l'e-

<sup>130</sup> I. KANT, *Logica* (1800), trad. it. di L. AMOROSO, Roma, Bari 1984, § 113 p. 142.

<sup>131</sup> *Ibid.*

sperienza — possono essere riconducibili alla medesima ragione logica. Avendone così isolato il presupposto invariante da cui scaturiscono — la dualità del linguaggio — essi, per impiegare un'espressione di Kant, costituiscono la sola *metaphysica naturalis* di quell'animale che pensa necessariamente parlando.

Si presti adesso attenzione a un punto di particolare importanza: il duale non scaturisce da esperienze concrete, così come il dualismo non sorge dalla percezione dei «contrari» (τὰ ἐναντία). «Il concetto di dualità appartiene alla duplice sfera del visibile e dell'invisibile» — scrive Humboldt.<sup>132</sup> Una dualità che ha realtà soltanto nel discorso trova un certo riscontro, sfruttando ampiamente alcune circostanze banali, anche in un altro genere di realtà (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος): ad esempio, nell'«osservazione più semplice e superficiale» di «un gruppo di due oggetti» che si possono «abbracciare all'istante con lo sguardo» come un «in sé concluso».<sup>133</sup> Proprio perché «disancorate da ogni fatto concreto» — ricorda Saussure — le categorie linguistiche sono «disponibili a immagazzinare una qualsiasi idea che venga ad aggiungersi alle precedenti». Se è «nell'invisibile organismo dello spirito» che la dualità si radica in modo «profondo e originale»,<sup>134</sup> essa è dunque abile di venir evocata in noi anche da un contesto sensibile: le due narici, le due mani, e così via. Le coppie «le due mani» ecc., però, rimandano semplicemente a quella dualità che di fatto ha già operato per renderle tali, senza potersene dire il fondamento. Il duale 'casuale' ne presuppone sempre uno ellittico.

Stesso discorso vale per il dualismo: credere che quei contrari che vengono in qualche modo 'distintamente' percepiti ne siano a fondamento vuol dire confondere l'effetto con la causa — e annacquare la differenza di genere logico tra dualità e dualismo. E così, Robert Hertz,<sup>135</sup> Émile Durkheim<sup>136</sup> e Carlo Ginzburg<sup>137</sup> hanno tutti

<sup>132</sup> W. VON HUMBOLDT, *Sul duale*, cit., p. 795.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> *Ibid.*

<sup>135</sup> R. HERTZ, *La preminenza della mano destra. Studio sulla polarità religiosa* (1909), in Id., *La preminenza della mano destra e altri saggi*, trad. di A. PROSPERI, Torino 1993, pp. 137-63.

<sup>136</sup> É. DURKHEIM, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* (1914), ed. a c. di G. PAOLETTI, Pisa 2009.

<sup>137</sup> C. GINZBURG, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Milano 2017<sup>2</sup>.

posto a fondamento del dualismo un ulteriore dualismo di grado 'superiore', sia esso di matrice culturale o fisiologica: Hertz la polarità religiosa (l'opposizione tra 'puro' e 'impuro'); Durkheim l'opposizione sacro-profano; Ginzburg l'asimmetria delle parti del corpo ('sopra'-'sotto', 'destra'-'sinistra'). Ma non si può spiegare il dualismo ponendo a suo fondamento ... un caso particolare di dualismo. Come stabilire, infatti, quello cui spetterebbe il primato? Se si propende per il primato generale del fisiologico sul culturale — come suggerisce Ginzburg — ci si mette poi in un guaio ancora più grande: in che modo «rapporti biologici» possono univocamente determinare la struttura del pensiero verbale e delle sue categorie — notoriamente «disancorate da ogni fatto concreto»? E perché essa dovrebbe farsi carico della rielaborazione di tali «rapporti»? Di fatto, questi tentativi ripropongono (ma su scala del pensiero) lo stesso errore di Oliphant, che poneva un duale ellittico (*mātarā, pitarā*, «la madre con il padre») come scaturigine («nido») del duale ellittico<sup>138</sup> — il quale, a parte la bella metafora e la sempre commendevole devozione per i propri genitori, non può portare alcun argomento decisivo a sostegno della sua fantasiosa ipotesi.

Dualità e dualismo, nozioni che in Humboldt — Benveniste e Saussure — sembrano tuttavia talvolta sovrapporsi, sebbene soltanto sul piano terminologico, non devono in alcun modo venir confuse o assimilate. La dualità riguarda esclusivamente la natura relativa del linguaggio e indica una relazione differenziale da cui scaturiscono opposizioni senza che vi siano termini 'positivi' a essa preesistenti; il dualismo, invece, è semplicemente una sua flessione storica sul piano del pensiero verbale. La dualità non può venir interpretata come un dualismo esterno al linguaggio in qualche modo successivamente 'interiorizzato'.<sup>139</sup> Nella «lingua» non c'è nulla che trascenda la sua propria realtà.

<sup>138</sup> S.G. OLIPHANT, *art. cit.*, pp. 54, 55.

<sup>139</sup> Jürgen Trabant, in un'interpretazione decisamente originale e innovativa dell'«irrevocabile dualismo insito nella natura originaria della lingua», ha suggerito di rinvenirne la radice recondita nella *differenza sessuale*, scorgendo in Humboldt («un pensatore profondamente più erotico» di Hegel) un precursore di tematiche freudiane (cf. J. TRABANT, *Das Gespräch. Wilhelm von Humboldt über den unabänderlichen Dualismus des Denkens und Sprechens — mit Blick auf Levinas*, dattiloscritto in corso di pubblicazione). L'interpretazione regge da un punto di vista storico-critico

La dualità del linguaggio diventa nelle cose del mondo dualismo. Così facendo, la ragione del dualismo non viene dimostrata con argomenti *a posteriori*, e perciò fallaci, bensì *a priori*, radicandolo nello stesso pensiero verbale. Credere che il dualismo provenga dalle cose e non sia il riflesso del nostro proiettarlo in esse è come scambiare una corda per un serpente. Il dualismo è una flessione storica e contingente della dualità in cui l'animale che parla è costantemente immerso. In ciò esso ha il suo limite naturale — in ciò il suo valore storico.

se si ammette una certa continuità teoretica tra un saggio humboldtiano del 1795, *La differenza sessuale e il suo influsso sulla natura organica* (il cui contenuto Kant definì, malevolmente, «abisso del pensiero») e la memoria del 1827 *Sul duale* — convergenza, però, che sembra venir revocata dallo stesso Humboldt in un passo precedentemente citato (cf. *sup.* n. II). Di là dalla questione di quali fossero le vere intenzioni di Humboldt, la tesi di Trabant — per quanto argomentata in modo brillante — ripropone in parte il medesimo problema di quelle già analizzate: non solo la dipendenza di ogni dualismo da un determinato dualismo, ma il radicamento in esso della dualità stessa. Viene allora da chiedersi: se la differenza sessuale — da cui scaturirebbero i 'prototipi' di allocutore e allocutario — è da porre alla base della dualità del linguaggio, e di riflesso a fondamento del duale, perché i pronomi personali — tranne che nei due unici casi dello spagnolo (*nosotros-nosotras*) e della lingua paez (cf. M. Cysouw, *The Paradigmatic Structure of Person Marking*, Oxford 2009, p. 319), dove è parzialmente prevista e alquanto sospetta, sono indifferenti alla differenza di genere?

RICCARDO BERUTTI

IL «TRAMONTO DEL SENSO DELL'ESSERE»  
ANNOTAZIONI SUL PROBLEMA DEL «PENSIERO ERRANTE»  
NEL PENSIERO DI EMANUELE SEVERINO

Καὶ ἡγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς  
(Giovanni III 19)

I. *Il tramonto del senso dell'essere come mascheramento della contraddizione nella non-contraddittorietà.*

In una sezione particolarmente contratta del suo saggio forse più illustre e famigerato — *Ritornare a Parmenide* — Emanuele Severino intuisce le coordinate concettuali di fondo che, ai suoi occhi, renderanno finalmente decifrabile l'origine altrimenti imperscrutabile del 'nichilismo metafisico':

Il tramonto dell'essere avviene dunque così: nel non avvedersi che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo.<sup>1</sup>

A quale 'tramonto', a quale 'crepuscolo' si sta facendo riferimento in questo passaggio? Cosa significa acconsentire all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla? In ultimo, che idea può essere considerata come capace di rappresentare la coincidenza del positivo e del negativo? Procediamo con ordine.

Se si prescinde momentaneamente dal senso paradigmatico, e imperativo, del saggio severiniano — e cioè *ritornare* a Parmenide, certo, ma nell'intento di riuscire soprattutto a ritornare al 'bivio'<sup>2</sup> ove sia

<sup>1</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in Id., *Essenza del nichilismo*, Milano 2005<sup>2</sup>, p. 21.

<sup>2</sup> Il problema ontologico del 'bivio', ovvero dell'intersezione, o, se vogliamo, del passaggio, *da* uno *a* un altro sentiero, *dal* sentiero dell'errore, *al* sentiero della verità, è uno dei luoghi concettuali maggiormente esplorati dal pensiero severiniano, nonché, forse, il più enigmatico. A questo riguardo possono essere considerate come illumi-

anche possibile oltrepassarlo<sup>3</sup> — il ‘tramonto’ dell’essere evocato da Severino può venire comunque efficacemente illustrato con le stesse sfumature che caratterizzano anche il ‘tramonto’ a cui saranno desti-

nanti le pagine introduttive di E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano 1980, p. 13-16, in cui Severino assegna però ad Anassimandro, e non già a Parmenide, lo scettro di pensatore che sta in bilico, al bivio tra errore e verità, si potrebbe anche dire — riprendendo senza troppe forzature l’adagio concettuale di un altro famigerato saggio — in ‘equilibrio’ *Über die Linie des Nihilismus*, cf. M. HEIDDEGER, E. JÜNGER, *Oltre la linea*, a c. di F. VOLPI, Milano 1989. Anassimandro e Parmenide, pensatori che stanno a rigore, ‘Sulla linea’ di frontiera che unisce-divide alienazione e verità, ombra e penombra, oblio e manifestazione. Anassimandro dunque sta al bivio (come anche Parmenide), e stando al bivio, sopporta nelle sue parole *entrambe* le possibilità. Tornare al bivio, significa, pertanto, tornare *in luogo* della dischiusura delle possibilità, ma questo soprattutto per attingere *nuovamente* la loro origine; che può significare tanto *ripetere* ciò che è stato, quanto invece farlo accadere *altrimenti*. Sul primo versante guarda probabilmente il pensiero heideggeriano, sul secondo, invece scommette il senso della sua impresa Emanuele Severino: «non si intende nemmeno proporre un ritorno al più antico pensiero dei Greci. Si intende qualcosa di essenzialmente più decisivo: il riportarsi al bivio dal quale si dipartono il sentiero percorso dalla civiltà occidentale e il sentiero ancora intentato. Riportarsi al bivio, per oltrepassarlo lungo il sentiero intentato. Già da tempo, nei miei scritti, il senso di questo sentiero si presenta al linguaggio. Ma il sentiero è intentato anche perché il ‘tentarlo’ e il ‘percorrerlo’ hanno un senso essenzialmente diverso da ciò che il tentare e il percorrere (cioè l’agire e il fare) significano nella preistoria e nella storia dell’Occidente. Τὸ χρεών — la parola di Anassimandro — si trova invece *sul* bivio. Il pensiero che la conduce e la trattiene al bivio si trova già presente nella lingua greca. Ma essa sta sul bivio perché ha già abbandonato il senso che le conviene prima di giungere al bivio e non ha ancora ricevuto il senso che l’Occidente le assegna — e il linguaggio mortale non ha ancora parole per testimoniare il senso che le si addice lungo il sentiero intentato», E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 14.

<sup>3</sup> La questione assume un ulteriore grado di problematicità se si torna a rilevare che, per Severino, lo stesso Parmenide, testimone certo indubitabile della verità dell’essere, risulta anche, invero, il primo mistificatore dell’autentico significato della medesima. Esautorando il molteplice dal campo semantico dell’essere, ovvero, costatando che le differenze *non sono* e *non significano* identicamente che ‘essere’, Parmenide avrebbe infatti inaugurato per la prima volta una sorta di annichilimento *ontologico* dell’ente. Si consideri, a questo proposito, E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Milano 1989, pp. 47-54; in particolare il § I, *Parmenide e l’isolamento*, e il § VI, *Parmenide, l’Occidente, il destino*. In questo modo, il filosofo di Elea sarebbe portato, dunque, a rigore, in una posizione *ambigua*, pervenendo sulla soglia di un vero e proprio ‘bivio’ metafisico: mentre va testimoniando la verità dell’essere, riuscendo a coglierne la più intima essenza — l’opposizione assoluta dell’essere al non-essere — Parmenide affiancherebbe tuttavia la propria testimonianza a un gesto di revocazione, che sottrae l’essere dalla molteplicità del mondo doxastico, annichilendolo.

nate le parole di Parmenide: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.<sup>4</sup> Che l'essere è, mentre il nulla non è. Ovvero: che l'essere è, ed è impossibile che non sia, mentre il non-essere non è, ed è necessario che non sia. Di più non è dato sapere, né, tantomeno, occorre; di più non è possibile intendere, giacché, per voler intendere, a tal proposito, qualcosa di *ulteriore*, o per voler pretendere al riguardo una chiarezza e una luminosità *maggiori*, occorrerebbe aver già varcato la soglia inaggrabile del rigore parmenideo, ed esser rimasti sedotti e accecati dalla ὕβρις del non essere. D'altronde: cos'altro potrebbe mai significare che l'essere è se non che l'essere — *tutto l'essere* (volendo rettificare in parte persino Parmenide)<sup>5</sup> — non è non-essere?

Lo stesso Severino domanda perplesso: «che cosa significa 'è' nella frase: 'L'essere è', se non che l'essere 'non è il nulla'?»;<sup>6</sup> «vince il nulla', 'domina sul nulla', significa l'energia che gli consente di spiccare sul nulla»?<sup>7</sup> La domanda sarebbe in realtà già corrisposta, eppure, nondimeno, *curiositas nobis innata*, occorre nondimeno costantemente riprecisarla.

Sebbene infatti, che l'essere è (mentre il nulla non è), non significa 'nient'altro', *stricto sensu*, che l'essere non è non-essere, tuttavia, questo certo 'non-essere' — che anche nell'espressione 'nient'altro', da noi utilizzata, si rende sinistramente visibile e percepibile come tale — comincia a invadere la semplicissima semantica di un 'essere', che, invece, di per sé stesso considerato, dovrebbe appunto aver già escluso alla radice qualsiasi compromissione o ambiguità rispetto al suo 'significato'. Cos'altro mai significa, dunque, che l'essere è? Di più non è possibile comprendere (*ratio cognoscendi*), eppure l'Occidente (*ratio eligendi*) ha comunque intrapreso un altro cammino; sicché come lo stesso Severino denuncia: «la testimonianza 'per lo splendore del luogo' (διὰ το λαμπρόν τῆς χώρας, *Sophista*, 254 a), si è alterata nel nascere».<sup>8</sup>

<sup>4</sup> DK 28 B 6.

<sup>5</sup> Che l'essere debba originariamente venire considerato come 'totalità', e che, quindi, semplicità, da una parte, e molteplicità, dall'altra, debbano essere stimate cooriginariamente, è, com'è noto, quanto Severino sostiene, *contra* Parmenide, già a partire da E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano 2004<sup>2</sup>, pp. 513 e sgg.

<sup>6</sup> *Ibid.*, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 22.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 153.

A dispetto della formulazione vincente e dello slancio efficace che intende predicare il 'ritorno' soprattutto in luogo dell'occasione e dell'opportunità, *Ritornare a Parmenide*, a ben vedere, costituisce uno spazio problematico in cui mettere alla prova una duplice, e talora effettivamente inconciliabile, esigenza speculativa.<sup>9</sup> Da una parte, appunto, il 'ritorno' al luogo intatto e originario della verità; mentre, dall'altra parte, l'esigenza, che procede carsicamente dentro la prima, ma punta, paradossalmente, in direzione opposta rispetto a quest'ulti-

<sup>9</sup> Su questo punto è forse il caso di svolgere una riflessione aggiuntiva, che concerne, in effetti, lo statuto *ambiguo* della 'testimonianza' severiniana. Quest'ultima, infatti, come testimonianza, rimane sempre sostanzialmente divisa, e, se vogliamo, condivisa, tra due domini concettuali in qualche misura comunicanti, ma essenzialmente eterogenei e irriducibili. Da un lato, troviamo ciò di cui la testimonianza intende esser testimonianza, ovvero, la verità dell'essere, e, dall'altro, troviamo ciò rispetto a cui la testimonianza si pone effettivamente come testimonianza, ovvero, la dimenticanza della verità dell'essere. Ciò che si testimonia è la verità dell'essere (è lo splendore del luogo), mentre, ciò a cui la verità dell'essere è testimoniata, ciò verso cui lo splendore del luogo è portato innanzi, è la dimenticanza della verità dell'essere (è il fraintendimento dello splendore del luogo). In questo modo, la testimonianza sorge come tale solo sulla falsariga del presupposto che esista una qualche forma di continuità, che la testimonianza stessa incarna, tra verità ed errore, tra splendore del luogo e oblio del luogo, o, per dirla con le parole di Parmenide, tra sentiero della notte e sentiero del giorno. La testimonianza è l'intarsio, connessione tra regioni che la geografia dell'essere non riesce a rendere del tutto componibili. E tuttavia è anche per ciò stesso il punto in cui continua a gravare la differenza. Da un certo punto di vista, si potrebbe sintetizzare la difficoltà affermando che la testimonianza, recando notizia di qualcosa, colà dove il qualcosa non appare adeguatamente, ha bisogno di far apparire il qualcosa *meglio* di quanto questo qualcosa non sia riuscito ad apparire da se stesso, sicché, se il qualcosa (rispetto a cui si deve recare testimonianza), è la verità dell'essere, e se il qualcosa da dover far apparire, è lo splendore del luogo, allora recarne testimonianza, e mostrare di esso più di quanto già non si mostri, significherà, a rigore, essere ipostasi di quella stessa verità, ed essere luce di quello stesso apparire, essendo ogni 'più' e ogni 'sovrappiù' rispetto a essi soprattutto congenerico alla forma e alla sembianza di quell'errore, e di quella non verità, *a cui* la verità dell'essere dev'esser testimoniata. Quest'ambiguità, che affligge la pratica del proprio *testimoniare*, non consente a Severino di rendersi testimoniaio più di quanto non gli consenta la semplice *ripetizione* della verità dell'essere, ovvero non gli consente di muoversi più di quanto non si muova l'estatico, e quindi immoto apparire dello splendore del luogo che deve esser testimoniato. E tuttavia, per esser nondimeno una testimonianza, Severino dovrebbe anche potersi muovere *più* di quanto non gli sia concesso dalla satolla e ingombrante pienezza del testimoniato. Dovrebbe, ma non può, e quindi, là dove comunque osa, non può non risultare eccessivo, inopportuno, o, tutt'al più, proprio come nel caso della domanda analizzata nel testo, semplicemente 'retorico'.



ma, di non poter mai del tutto fare ancora ritorno alla verità dell'essere *finché* non siano state ascoltate e fino in fondo comprese ed esaurite tutte le ragioni del suo abissale 'fraintendimento', tutte le 'ragioni', se vogliamo, partorite dall'equivoco del suo nichilismo. Finché non sia stata dunque trovata spiegazione alla scaturigine del 'senso' alienato (con cui l'Occidente ha potuto *equivocare* ciò che, a rigore, non era in alcun modo possibile equivocare — e ha potuto *dimenticare* ciò che, alla verità dell'essere non potrà che esser a ben vedere, non si sarebbe mai in alcun modo potuto tralasciare al di fuori della propria mente) a un 'ritorno' siffatto attribuita la sembianza, equivoca, tortuosa e viziata, del 'sentiero interrotto', della via che procede inciampando, e, quindi, in qualche modo, del labirinto, che procede ripeterquotendosi su sé stesso.

È questo il senso in cui bisogna intendere l'Occidente pur vedendo non ha veduto, e, pur udendo, a quanto pare, non ha udito l'inevitabile. Come comportarsi, pertanto, dinnanzi ad un simile enigma storico-speculativo? Come comprendere le ragioni di un evento che sembra sia accaduto, e si sia sviluppato, *ohne Wabrum*? Ecco dunque il 'tramonto' di cui si è reso protagonista l'Occidente, accordando il proprio acconsentimento all'idea della coincidenza tra il positivo e il negativo,<sup>10</sup> e abbracciando, senza negarla, l'inconsistente e umbratile

<sup>10</sup> È questo il caso di sviluppare ulteriormente un problema già apparso in precedenza. Si consideri, infatti, che l'aporia determinata dall'intendere *come essente* la coincidenza del positivo e del negativo, e cioè l'aporia che consegue dal porre *direttamente* come essente il non-essente (quel non-essente che è il contenuto contraddittorio), è cosa diversa, e irriducibile, dall'aporia che consegue invece alla formulazione della famigerata aporia del 'non essere' risalente al *Sofista* di Platone, che Emanuele Severino discute con originalità e tenacia argomentativa nell'ormai noto IV capitolo de *La struttura originaria*, Milano 2004<sup>2</sup>, pp. 209-33. Infatti, un conto è porre contraddittoriamente l'essere come identico al suo opposto — che è quanto il soggetto errante, nella propria costatazione del divenire, va implicitamente affermando; un altro conto, invece, una volta accertato che il 'non essere' è 'non essere', e *non* significa essere, è porre contraddittoriamente l'identità del nulla *con sé medesimo*. Qui occorre tenere a mente che la risoluzione dell'aporetica del nulla impostata dall'indagine severiniana nel IV capitolo della sua prima opera sistematica, riguarda questo secondo genere di contraddittorietà, non quello relativo al gesto che, *verbis* — o, si potrebbe dire, anticipando la questione, *in actu signato* — intende porre il non-essere *come coincidente* all'essere. Quest'ultimo gesto, così come viene pensato e analizzato nel quadro speculativo del pensatore (ossia come contraddirsi), è dunque espressione di un'aporia che, anche ammesso la risoluzione severiniana dell'aporetica del nulla vada

consistenza del non essere. Così comincia l'alienazione del pensiero metafisico. Così comincia, dunque, il 'nichilismo'. Di nuovo: accon-

in porto, non può essere in alcun modo risolta con l'ausilio degli strumenti argomentativi adottati per fronteggiare l'aporia del non-essere. La nostra indagine si costituisce dunque a partire dalla considerazione di un profilo, quello del soggetto 'errante', che, all'interno del sistema filosofico severiniano gioca un ruolo centrale, e che, sotto il nome anche iperbolico di 'nichilismo', è posto nella condizione di pensare un essere *posto* come non-essere, e non si limita a porre il non-essere come non-essere. L'indagine è quindi interna a una ridefinizione del problema del non-essere disimpegnato dal gesto noetico *che lo fraintende* nel suo già di per sé stesso equivoco e problematico *esser quel non essere che esso 'è'* (o, a rigore, 'non è'). Una doppia aporia dunque, perché, se il non essere è di per sé stesso equivoco, qui, invece si sta considerando un grado di equivocazione ulteriore. Sulla questione, ovvero sul distinguo di cui sopra, risultano preziose le indicazioni, maturate però in un differente contesto argomentativo, di M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, in Id., *Il neoparmenidismo italiano II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Napoli 2010, p. 315: «L'analisi che Severino dedica al problema muove da un primo rilievo: la contraddizione che si origina allorché al nulla viene attribuito (come, appunto, accade nella formulazione del p.d.n.c.) un valore semantico, è di altra natura rispetto a quella che si determina quando si asserisce che 'il nulla è l'essere'. La contraddizione, in effetti, nel nostro caso, diversamente da ciò che si determina in quello, più tradizionale, appena menzionato, non nasce dall'asserire che il nulla è il suo opposto, ma dall'asserire che il nulla è *sé stesso*». Quella considerata da Visentin, è dunque una circostanza aporetica *suppletiva*, che concerne, diciamo così la stessa 'ortografia' del non-essere; nel nostro caso, invece, il problema si situa a un livello concettuale precedente, e concerne quella che potremmo definire come la *mancata* ortografia del non-essere da parte del soggetto 'errante'. Porre il non-essere del non-essere sarebbe dunque una formula contraddittoria *differente* da quella presente nel porre immediatamente l'identità tra essere e non-essere. Tuttavia Visentin, nella sua disamina, si mostra anche critico della stessa opportunità di distinguere logicamente tra queste due forme di contraddizione (*ibid.*, pp. 331, 332). In questo contesto espositivo non possiamo entrare più articolatamente nel merito della questione. Qui valga soltanto sottolineare che il presente lavoro si attiene, ermeneuticamente parlando, al distinguo severiniano, ma per mostrare il modo in cui l'autore stesso tenda a sovrapporre e a confondere inavvertitamente i termini della differenza, rispondendo così fallacemente al problema del *contraddirsi* con la risoluzione tecnicamente allestita per far fronte all'altra forma di problematica, relativa all'aporia del non-essere come contraddizione concreta. La qual cosa avviene, ad esempio, nel VI paragrafo di E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 57, dove l'autore afferma che «il contraddirsi non è un pensar nulla, ma è un pensar il nulla. L'identità del positivo e del negativo (che appunto vien pensata nella negazione dell'opposizione) è ciò che non è (...). Il pensiero che si contraddice guarda il nulla», e tuttavia il 'nulla' guardato dal pensiero errante non può essere considerato come il 'nulla' pensato *come tolto*, e cioè pensato *come* nulla, ma è invero il nulla pensato *altrimenti* dal proprio togliimento. Una consapevolezza di questa differenza può essere tuttavia intravista in *Destino della*

sentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla; acconsentendo, nei recessi della propria consapevolezza, all'idea che il positivo è il negativo.

Sebbene le formulazioni concettuali di questo 'acconsentimento', a cui il passaggio severiniano si riferisce, possano destare *prima facie* una certa sorpresa — chi *acconsentirebbe* mai, infatti, a un'immagine in cui si mostra un tempo della nullità dell'essere? E chi acconsentirebbe mai, dopotutto, all'idea che il positivo sia come tale il suo negativo? — tuttavia, Severino si riferisce tecnicamente a quella particolare situazione noetica che viene posta in essere nella formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. Cominciamo, dunque, ad analizzare più accuratamente questa prima forma di 'acconsentimento' in relazione a cui Severino ritiene di poter rendere conto dell'origine del nichilismo.

Ora, la formulazione aristotelica del principio di non contraddizione si presenta certamente, a tutta prima, come radicale strumento di esclusione dell'intrinseca contraddittorietà dell'esperienza e del divenire. Quale principio *universale* della coerenza dell'essere, il principio di non contraddizione non solo intende porre l'incorruttibilità delle sostanze noetiche, astratte, ma intende anche respingere con tenacia l'idea che, nel divenire, gli enti rimangano soggetti alla scompostezza e al fallo della contraddizione. Per Aristotele, neanche quell'essere che è il mutamento dell'essere può esser inteso come scenario dell'*identificazione* tra 'ciò che è' e 'ciò che non è'. Da questo punto di vista, sembra impossibile non dare ragione allo Stagirita. Infatti, a dispetto della pur anche orrenda brutalità dell'empiria è difficile che noi si attestati, nel divenire, e per quel che in esso si rende esplicito di vedere, che l'una sia già proprio come tale la tal altra cosa, che Socrate sia già vecchio proprio quando è giovane, oppure che l'acqua sia già *insieme* (a un tempo) fredda e calda. A questo proposito, in un famigerato passaggio del *De*

*necessità*, cit., p. 421: «Ma, nella persuasione isolante, il niente, che in verità appare, non è riconosciuto *come* niente, non appare *come* il niente». La qual cosa, però, risulta apertamente in contrasto con le condizioni preliminari che andrebbero osservate per consentire al pensatore di percorrere la via regia della risoluzione dell'aporetica del non-essere; cf. al riguardo in particolare il § quinto (*Precisazioni del senso secondo il quale il nulla è*) del IV cap. de *La struttura originaria*, cit., p. 213.

*Interpretatione* — a cui Severino puntualmente si richiama — Aristotele definisce il senso che dev'esser conferito alla non-contraddizione, e che bisogna applicare sempre per fronteggiare quella che, altrimenti, si costituirebbe certamente come una contraddizione irreparabile del divenire. Sentiamo dunque la formulazione aristotelica del principio:

È necessario che l'essere sia, quando è, e che il non-essere non sia, quando non è; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro di necessità.<sup>11</sup>

Un conto, dunque, è che l'essere sia semplicemente per necessità (*απλός*), e un altro conto, invece, è la necessità (espressa appunto nel principio di non contraddizione) che qualcosa sia sé stessa 'allorquando' è sé stessa. Non bisognerebbe fare confusioni tra l'una e l'altra accezione. La nota 'temporale' espressa qui nel *De Interpretatione* vale pertanto come *perfezionamento* ed *estensione* del senso della non-contraddittorietà, sicché è ragionevole ritenere che proprio per questo, essa appaia anche al centro della celeberrima formulazione del principio di non contraddizione esposta nel quarto libro della *Metafisica*: «È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto».<sup>12</sup>

In questo modo Aristotele arguisce dunque che anche e persino all'interno dello scenario angusto e spinoso del divenire è impossibile che l'ente sia così e non così, sé stesso e non sé stesso, che possa precipitare *immediatamente* nella propria alterità.

E tuttavia, la 'sottigliezza' impiegata da Aristotele come discriminante del senso della non contraddittorietà (ovvero la nota temporale del 'quando'), tende a essere tanto efficace quanto controversa,

<sup>11</sup> ARISTOT., *De int.* 9, 19 a 23-27. La traduzione è quella che Emanuele Severino presenta in *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

<sup>12</sup> ARISTOT., *Metaph.* Γ 3, 1005 b 19-20. Giovanni Reale, in ARISTOTELE, *La Metafisica*, a c. di G. REALE, Milano 2000, p. 145, traduce infatti il termine ἅμα (insieme) rendendolo con l'espressione «a un tempo». In *Metaph.* K 5, 1061 b 36 - 1062 a 1, si presenta peraltro una formulazione del principio in cui la nota temporale viene indicata più espressamente: «non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo (τὸν αὐτὸν χρόνον) sia e non sia ...»; formulazione, questa, determinatamente discussa da Emanuele Severino in *AAHΘEIA*, ora in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 419.

tanto persuasiva quanto più essa cerca di esorcizzare una certa, quasi impercettibile inquietudine speculativa. Severino, infatti, riferendosi proprio alla sottigliezza aristotelica del *De Interpretatione*, in un passaggio importante di *Ritornare a Parmenide* rileva:

In questo discorso il senso dell'essere si è già dileguato; la stessa chiarezza del discorso denuncia che la rottura è ormai irrimediabile. Perché la lotta tra l'essere e il nulla non è come quella che si combatteva tra gli antichi eserciti, che di giorno guerreggiavano, mentre a notte i capi nemici bevevano insieme sotto le tende — nemici dunque *quando* e *se* fossero stati in campo. Questo poteva avvenire perché, oltre che nemici, erano anche uomini. L'essere invece è un tale nemico del nulla che nemmeno di notte disarmava: se lo facesse non si strapperebbe di dosso la propria armatura, ma le proprie carni. Guardiamolo infatti questo essere che è *quando* è. È il nemico diurno del nulla: quando è (quando di giorno è in campo), si oppone al nulla (...). Ma poi vien notte: quando l'essere non è (quando ha lasciato il campo), allora non si oppone nemmeno più al nulla: perché esso stesso è diventato nulla. Tuttavia resta sempre dominato dal *principium firmissimum*, perché, quando l'essere non è, non è. L'incontraddittorietà dell'essere sembra comunque salvaguardata: proprio nell'atto in cui la si sta negando nel modo più radicale e più insidioso.<sup>13</sup>

Cerchiamo dunque di sostare su questo punto per rendere maggiormente esplicativa la critica severiniana al principio aristotelico. Ora, da un certo punto di vista, non sembrerebbe di star commettendo davvero nulla di grave nell'affermare dell'essere che non è *quando*, e *nel momento* in cui non è, ovvero raffigurarlo non-essere *quando* e nel momento in cui esso è non-essere. Infatti, assecondando il ragionamento aristotelico, non si sta riferendo *direttamente* il niente all'ente, ma si sta piuttosto riferendo il niente al non-essere dell'ente. Proprio perché non è, quando si dice che l'ente non è, il non-essere non viene più riferito a qualcosa che è (che sarebbe certamente una cosa *assurda*, ed ecco dove si appunta la *coerenza* del principio). In questo frangente l'ente *ormai* non è, e perché mai dovrebbe esser contraddittorio applicare il non-essere a ciò che *ormai* è non essere? Ci troveremo in torto viceversa, secondo Aristotele, se dicessimo il contrario, e cioè dicessimo di un ente che *ormai* non è, che esso invece continua a essere.

<sup>13</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

Tuttavia, questo ‘non esserci più’ dell’ente-che-non-è-più, questo ‘non esserci più’ dell’essente a cui sembrerebbe che il niente venga ora più appropriatamente riferito, è, a ben vedere, un *non esserci più* ambiguo e paradossale: un non esserci che è, e insieme non è, quel che esso dovrebbe significare come ‘non esserci’. Esso oscilla, e, oscillando, adombra qualcosa di non lineare e irrisolto. Come si è detto in precedenza, infatti, da un lato, il non esserci più dell’ente è un nulla, e, da questo punto di vista, non c’è nulla di contraddittorio nel dire di un ente nullo che è nullo. D’altro canto, però, il non esser più *dell’ente* continua anche ad esser trattato come qualcosa di diverso dalla semplice nullità. Infatti nell’espressione che viene impiegata per rendere intelligibile questa circostanza: «quando l’essere non è, non è», benché l’essere sia niente, perché mai l’espressione non viene allora scambiata fin da subito con quest’altra espressione «quando il niente non è non è»? Si continua invece ostinatamente a pensare, dopotutto, che quando l’ente non è, a esser niente è l’ente-ormai-niente e non la semplice nullità. Questo *nonnulla*, cui il nulla viene allora propriamente riferito è dunque ancora *prope nihil*, quasi nulla (non nulla), e non già nulla fino al punto da aver anche fatto completamente dimenticare l’essere a cui, dopotutto, si continua tacitamente a riferirlo. È pur sempre in qualche modo *all’essere*, che non è niente, che il niente viene riferito. Un *minimo* di essere finisce dunque per esser sottratto dall’essere *mentre* l’essere è. Il corpo dell’essente, ancora vivo, vien gettato cadavere sotto un doppio strato di nullità. Doppia nullità e doppia sepoltura, perché non si possa più neanche trasalire dal sepolcro ormai del tutto imbiancato poiché reso strumento inaggirabile di coerenza, e di necessità. Un doppio nulla, avvitato sull’apparente ed elegante coerenza di un quando, che, in realtà, ecco, per Severino a un tempo denuda e nasconde l’origine del nichilismo.

In ciò riposa l’aspetto paradossale della diagnosi severiniana: «Questo principio chiude la stalla dopo che i buoi son scappati, è un giudice che, colpevole dei delitti più gravi, punisce i reati di poco conto, e che infine nessuno ha intenzione di commettere».<sup>14</sup> Insomma, la struttura della non contraddizione è la formula mascherata della contraddizione.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 22, 23.

In questo modo, il discorso aristotelico, pur statuendo formalmente il valore dell'incontraddittorietà, finisce drasticamente per travisarlo:

ponendo che quando l'essere è, è, e quando l'essere non è, non è, dice dunque che quando l'essere è il nulla, allora è nulla; e non si accorge che il vero pericolo dal quale ci si deve guardare non è l'affermazione che quando l'essere è nulla sia essere (e, quando è essere, sia nulla), ma è l'acconsentimento che l'essere sia nulla, cioè l'acconsentimento che si dia un tempo in cui l'essere non è il nulla (quando è) e un tempo in cui l'essere è nulla (quando non è), cioè l'acconsentimento che l'essere sia nel tempo.<sup>15</sup>

Riconoscendo la coerenza del principio di non contraddizione aristotelico, per Severino si rimane invero affascinati dall'«immagine» di un tempo in cui l'essere è nulla, e non ci si accorge, perdendolo di vista, che, in realtà, il «vero pericolo» da cui occorrerebbe guardarsi, consiste nella possibilità che il significato dell'essere venga declinato «cronologicamente», secondo la specie di qualcosa che, in quanto è, tuttavia *talora* non è. Il vero pericolo *si annida, si nasconde*, e, nel nascondimento, per quanto esso sia comunque prossimo a essere avvertito, non ci si accorge della sua inaggirabile presenza.

A questo punto, richiamandoci nuovamente al periodo argomentativo posto al principio del presente paragrafo, ove Severino afferma che il tramonto dell'essere avviene così, nel non avvedersi del pericolo nascosto all'interno dell'acconsentimento all'immagine della temporalità dell'essere, possono essere tratte alcune importanti conseguenze speculative. In linea generale può essere però anzitutto rilevato che, a ben vedere, sulla falsariga delle premesse ermeneutiche considerate, ciò di cui non ci si «avvede», in luogo del tramonto del senso dell'essere, ossia ciò che si trascura allorché si acconsente alla temporalità dell'essere, è la *connessione* che dovrebbe risultare immediatamente patente tra le due differenti forme di acconsentimento. Si trascura, cioè, che acconsentire all'immagine di un tempo siffatto — e cioè acconsentire allo scenario noetico del divenire — è *lo stesso* che acconsentire all'idea che il positivo sia il negativo.<sup>16</sup> Accon-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>16</sup> Che la descrizione severiniana dell'ente «diveniente», così come questo si configura all'interno della metafisica classica, conduca la questione relativa al principio, ad

sentire al tempo è *lo stesso* che acconsentire alla nientità dell'essere, ma nascondendoselo. Tuttavia, è proprio lo spessore eidetico di questo 'nascondimento' che occorre ora indagare con maggiore attenzione critica. Quale significato bisogna infatti attribuire al nascondersi del 'vero pericolo'? Quali conseguenze devono essere tratte dal *celarsi* di un acconsentimento che, in quanto è tale, e, quindi, in quanto è un 'acconsentimento', non dovrebbe comunque poter esser estorto con l'inganno a cui inevitabilmente il nascondimento deve fare implicito riferimento?

2. *Il tramonto del senso dell'essere come 'negligenza' metafisica originaria.*

È indubbio che, se si parla di verità dell'essere, suppone il 'nascondimento' di qualcosa, sia pure esso il nascondimento di un pericolo rispetto a cui occorre guardarsi per attingere la verità dell'essere, o addirittura un pericolo rispetto a cui sia la stessa verità dell'essere a mettere in guardia, costituisce un notevole ostacolo per la nostra comprensione speculativa. A questo proposito, infatti, è difficile ignorare che, là dove abbia a verificarsi l'acconsentimento all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, ciò che finisce per esser trascurato nel nostro non avvederci di esso, non è semplicemente una tra le altre cose, che si possono anche ignorare o fraintendere: nel fraintendimento ne va piuttosto della consapevolezza di qualcosa che, nel suo stesso più elementare e basilare significato — che l'essere è ed è impossibile che non sia — coincide immediatamente con la sua indeclinabilità nel tempo. Comprendere l'essere è *lo stesso* che comprendere la sua

articolarsi attraverso il riconoscimento di un profilo negativo rispetto allo stesso principio di non contraddizione, è colto anche da M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 312, 313: «L'impostazione proposta da Severino a proposito del rapporto fra divenire e non-contraddittorietà, ha, però, il vantaggio di condurci nel cuore di uno dei problemi più ardui che si presentino all'indagine speculativa: quello sulla cui base si è indotti a rinvenire la contraddizione nel seno stesso del p.d.n.c. Ora, per cominciare ad esporre i termini di questo problema, occorre innanzitutto comprendere l'essenza di ciò in cui, propriamente, consiste il senso del principio che vieta al pensiero la possibilità di entrare in contraddizione con se stesso ammettendo e insieme negando la stessa cosa della stessa cosa».



atemporalità. E tuttavia, *a dispetto* della subitanea implicazione tra essere ed eternità,<sup>17</sup> l'ontologia occidentale ha fissato il suo sguardo sull'«essere» perdendo comunque di vista ciò che, fissando l'essere, non poteva esser a ogni modo perso di vista, e cioè, appunto, l'eternità, e, di conseguenza, il «vero pericolo» di cui non si può certo dire l'essere non abbia esortato dal guardarsi. Per questa ragione Severino può quindi affermare dell'Occidente che «parte da un essere svirilizzato», parte «da un positivo che è negativo».<sup>18</sup> Ma, chiediamoci, come può essere punto di «partenza», nella conoscenza dell'essere, proprio ciò che, per l'essere, non significa altro che la propria specie «svirilizzata»? Come si può *cominciare* proprio da ciò che, dopotutto, è stato *ab origine* revocato come «impossibile»?<sup>19</sup> Non erano forse «essere» e «pensare» coinvolti ed aggiogati nel medesimo?<sup>20</sup>

Nella grammatica impiegata da Severino per esplicitare il senso della scaturigine del pensiero errante viene così a essere introdotta una circostanza paradossale e a tutti gli effetti inesplicabile di «ofuscamento noetico» della verità dell'essere.<sup>21</sup> Il pensiero, infatti, in

<sup>17</sup> E. SEVERINO, *Dike*, Milano 2015, p. 95, parla, a questo riguardo, di una implicazione «aurea».

<sup>18</sup> *Id.*, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 25.

<sup>19</sup> A proposito di questa paradossale forma di «apprensione» conoscitiva, o, se vogliamo, più propriamente, di questa «disapprensione» della realtà dell'essere si tenga anche presente quanto osserva I. VALENT, *Dire di no, Filosofia linguaggio follia*, Roma 1995, p. 221, n. 3, circa il paradosso della «cognizione dell'irreale»: «si è tradizionalmente indotti a evitare la contraddizione distinguendo due modi diversi di predicare la realtà: da un lato c'è la realtà della rappresentazione, dall'altro la realtà di ciò che con essa si rappresenta. Per il primo aspetto, in quanto semplice atto della mente qualsiasi assurdità o fantasia ha titolo di essere detta reale; per il secondo aspetto, ciò di cui invece va negata la realtà, è l'oggetto o la situazione cui quell'atto mentale vorrebbe riferirsi. Nell'irreale, si dice, va considerata reale l'esistenza dell'immagine, irreale l'esistenza di ciò che si immagina. Ma il problema resta. Com'è concepibile un'intenzione costruita per andare a vuoto? Un'immagine che non immagina nulla? Non ha già dell'irreale — inconcepibile — che la mente possa concepire ciò che non è reale? A meno che ... A meno che non si ammetta che ci sono atti mentali privi di funzione raffigurativa, e quindi non analizzabili in termini di riferimento alla «realtà» o di «realizzabilità»».

<sup>20</sup> Così Parmenide nel suo celeberrimo *Poema*: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (DK 28 b 3).

<sup>21</sup> Sul tenore di questa paradossalità che in qualche misura scinde il legame tra pensiero ed essere, tra necessità e apparire, cf. M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Milano 2015, p. 93: «L'essente si stringe all'essente (fr. 8, 24). Per ciò viene chiamato

questa circostanza, pur non avendo a rigore altro da poter *intelligere* se non proprio questa inequivocabile chiarezza — giacché l'essere, col suo elementare significato, invita *immediatamente* a tenersi alla larga dall'idea di qualsiasi fattispecie di coincidenza del positivo e del negativo<sup>22</sup> — diventa *errante* proprio nella misura in cui, ciononostante, *non riconosce* e *non avverte* il pericolo come tale, e cioè non avverte il carattere patente dell'assurdità che pur dovrebbe immediatamente conseguire là dove si osservi l'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla. L'invito, a trattenerne lo sguardo presso i confini inoltrepassabili dell'essere, viene quindi misteriosamente eluso, disertato, e il pensiero acconsente *ciononostante* all'immagine in cui la coincidenza del positivo e del negativo è comunque implicata.

Si consideri peraltro che, se, come in questo caso, l'«invito» noetico, rivolto dall'essere nei confronti del pensiero, non può esser in alcun modo rappresentato sulla falsariga dell'imperativo e del divieto forzosamente imposti dall'esterno, e se, pertanto, rispetto all'avvertimento di non evadere dai confini dell'essere, non può essere applicato quel senso di fascinazione verso il «proibito» con cui invece Adamo finisce per portarsi oltre una soglia solo *di diritto* posta come insuperabile, allora, anche la descrizione fornita da Severino per il-

*synéchés*, termine che possiamo anche tradurre con «continuo», ma alla condizione di ascoltarne a fondo il valore: è il *syn* a costituirne il nocciolo duro. L'essente *ha* l'essente, è indissolubilmente legato al suo essere. Ma, più profondamente ancora, questo sinechismo riguarda il *cum* di pensiero e di essente. *L'éon* non si divide in nessuna delle sue parti, e pensiero e cosa lo sono».

<sup>22</sup> Diversamente intende la contrapposizione assoluta tra essere e nulla in Severino, A. DALLEDONNE, *L'essenza del Nichilismo nella critica di Emanuele Severino*, «Divus Thomas», III, 78 (1975), n° 3, p. 284, il quale scrive: «che la prima qualità radicale dell'essere — chiamata, dall'A., struttura originaria — debba riconoscersi proprio nel suo non essere il nulla, è una tesi — per paradossale che possa apparire questa critica — tale da legare indissolubilmente l'essere al nulla e da ricadere appunto nel nichilismo (cheché sia delle intenzioni contrarie, ripetutamente manifestate a parole). Se l'essere è in quanto c'è il non-niente, l'essere non può essere tale se non nel suo necessario rapporto, sia pure di negazione, al niente; in altri termini, l'essere è mediato, sia pure tramite la sua opposizione al niente dal niente stesso». La posizione dell'autore confligge tuttavia apertamente con il dettato speculativo severiniano, benché possa avere una qualche pertinenza se sviluppata a partire dal problema, interno al risolvimento dell'aporetica del nulla, relativo al modo in cui Severino concepisce il non essere al modo di una «contraddizione» *concreta*.

lustrare il tramonto del senso dell'essere, appare, in questo senso, del tutto inappropriata. Inappropriata, infatti, soprattutto perché inappropriata, se non perfino aporetica e paradossale, risulta la supposizione che il pensiero abbia potuto accordare il proprio acconsentimento *ciononostante* la totale evidenza della sua impossibilità, oppure supporre che il pensiero abbia potuto stancarsi della beatitudine dell'essere, cogliendo infine l'occasione, più impervia, ma magari più seducente, della dannazione. Tutto questo appare inappropriato, aporetico e paradossale, persino più di quanto già non appaia inappropriata, aporetica e paradossale la scelta con cui Adamo predilige la 'morte' piuttosto che la beata ignoranza del *Paradeisos*. L'essere severiniano, infatti, a differenza dell'Ente Sommo, non inibisce la conoscenza, anzi, e il 'non-essere', in questo caso, non viene affatto 'proibito', non viene affatto 'vietato' — come qualcosa che, interdetto, si potrebbe comunque sotteraneamente continuare a volere di un desiderio finora lasciato irrisolto e insoddisfatto — ma è semplicemente dispensato dalle cose passibili di una qualsiasi 'esperienza'. È semplicemente nulla, il nulla: *nulla* di tutto ciò che si potrebbe mai poter acconsentire. Come rendere dunque conto di questa possibile-impossibile 'bramosia'? Per corrispondere a questa domanda, è necessario, ancora una volta, fare un passo indietro.

Nel periodo argomentativo considerato all'inizio della presente indagine, l'istante in relazione a cui viene pensata la scaturigine del tramonto dell'essere viene illustrato ricorrendo all'*escamotage* di una vera e propria 'distrazione ontologica'. Il tramonto dell'essere comincia infatti con un enigmatico 'non avvedersi'. È stato già rilevato in che modo il tramonto del senso dell'essere venga associato da Severino al fraintendimento dell'implicazione che intercorre tra l'una e l'altra forma di acconsentimento. In questo caso, però, è possibile caratterizzare ulteriormente la fallacia cognitiva del pensiero spiegandola attraverso la circostanza di un certo imperdonabile 'sbadiglio onto-noetico'. La mente non si avvede. Un tedio, contemplando la verità, sopraggiunge nell'animo. Uno sbadiglio spezza la resa di uno spettacolo che, a ogni modo, non dovrebbe in alcun modo far addormentare. Ma uno sbadiglio della mente significa nel contempo 'ottusità' e 'negligenza' del pensiero, che, in questo caso, ovvero, nel suo 'non avvedersi', addivengono note caratterizzanti

del mancato accoglimento dell'istanza di luce proveniente dallo εἶναι. Un 'non' di luce, questo, che, relativamente al *non* avvedersi, sarebbe a un tempo troppo semplice ricondurre all'incertezza soggettiva di un abbaglio, ma anche troppo complicato concepire come un'oggettiva mancanza di chiarezza, e di eloquenza, da parte della verità. Quale che sia il verso più proprio in cui poter declinare il senso di questo 'obnubilamento' deve comunque restare fermo che, in questa circostanza, tanto il senso verace della verità dell'essere, quanto l'evidenza del vero pericolo da cui bisogna guardarsi (la coincidenza del positivo e del negativo), *non danno a vedersi* correttamente come tali.

Per cercare di acquisire maggiori informazioni rispetto all'intrinseca ambiguità che caratterizza il dispositivo concettuale formulato da Severino nel tentativo di spiegare l'origine del nichilismo, occorre scrutare il 'non avvedersi' con maggiore attenzione. Infatti, allorquando si afferma, come nel passaggio suindicato, che *non ci si avvede* — ovvero *non ci si accorge* — di un certo qualcosa (in questo caso: della relazione tra l'acconsentimento al tempo e l'acconsentimento alla coincidenza del positivo e del negativo), accade che, pur attribuendo alla mente un certo grado di cecità rispetto alla cosa da essa (non) considerata, si debba anche purtuttavia necessariamente supporre, per quella stessa mente, che il qualcosa, di cui essa non si avvede, lo si *sarebbe* comunque dovuto vedere — lo si sarebbe cioè comunque potuto osservare *nonostante* il suo non esser puntualmente discernibile. Nel 'non avvedersi' non si tratta dunque semplicemente di un accecamento (o di una cecità), causata magari dall'incolmabile eterogeneità noetica tra 'guardante' e 'guardato', tra 'vedente' e 'veduto'. E che non si tratti soltanto di questo può esser evinto considerando che, nel mancamento noetico in cui il non avvedersi consiste vien più precisamente a esser disimpegnato uno 'smarrimento fenomenologico' della cosa *preliminarmente data a vedere*. In questo caso, ciò che non si vede è da considerare come ciò che si sta *perdendo di vista*: ciò che (all'interno della logica del suo fraintendimento), occorrerà insieme decrittare come un *vedere dileguantesi*.

Il verbo 'avvedersi', non a caso, anche considerato in negativo, come nel caso di questo 'non avvedersi', richiama chiaramente nel suo stesso etimo a una distrazione in qualche misura *colpevole di sé*,

a un 'non vedere' che, però, è soprattutto *corresponsabile*. 'Avvedere' proviene infatti dal latino *ad videre*, che significa 'scorgere' o 'comprendere' (scorgere e comprendere sulla base di certi segni esteriori). Ma si può comprendere, e si può scorgere qualcosa, solo sulla base di 'segni' e di 'tracce', a vario modo percepibili, effettivamente *lasciate* dalla 'presenza' del qualcosa — lasciate, in questo caso, dalla *presenza dell'essere*. Pertanto, quando si afferma che *non* ci si avvede di qualcosa, che cosa si sta escludendo attraverso l'avverbio di negazione preposto innanzi al verbo avvedersi? Ciò che si esclude non è che le tracce siano state lasciate come 'segni' della cosa da decifrare, quanto piuttosto che si sia adeguatamente assolto il compito di decrittarle. La traccia è dunque la presenza-assenza del qualcosa.

Nondimeno, associata all'idea di questo smarrimento *colpevole* — ottuso nella visione delle tracce lasciate in consegna dalla cosa — rimane pur sempre indissolubilmente legata anche quell'altra idea, per cui ci si può avvedere, o, viceversa, come in questo caso, *non avvedere* di un qualcosa, soltanto a condizione che sia *la cosa stessa*, in qualche modo, a versare in uno stato preliminare di latenza. Infatti, se il qualcosa rispetto a cui avvedersi fosse di per sé stesso già totalmente manifesto, allora, il nostro trascurarlo sarebbe spiegabile solo assumendo che gli organi noetici di cui disponiamo siano costitutivamente eterogenei rispetto al qualcosa che soltanto estrinsecamente si può pretendere venga da noi osservato e considerato. Peraltro, sia nell'atto dello scorgere, sia in quello del comprendere, resta semanticamente custodita l'idea che l'avvedimento, comunque lo si intenda (essendo una dimensione conoscitiva legata a un *periodo* di tempo in cui esso matura e si sviluppa), approdi sempre al risultato di una conoscenza *differita* da quella di partenza. Sicché, se è vero che si può scorgere qualcosa solo se questo qualcosa si dava già in qualche misura a vedere, è anche vero, d'altronde, che si può *scorgere* qualcosa solo se questo qualcosa, di per sé stesso, non era immediatamente manifesto dinnanzi agli occhi come tale, e cioè lo si può scorgere solo se esso viene carpito da un orizzonte che, inizialmente, si prefigura a una certa *lontananza fenomenologica*. Allo stesso modo, si può *comprendere* qualcosa, solo a patto che si sia anche preliminarmente 'ragionato' su di esso, e si sia quindi *discorso* in modo tale, appunto, da 'comprenderlo', da avvicinarlo, farlo proprio, laddove, senza la tenacia esercitata dal ragionamento, il qualcosa sarebbe invece rimasto a

una certa distanza gnoseologica, e, quindi, al di qua di una certa soglia di costitutiva invisibilità.<sup>23</sup>

In questo senso, allorquando ci si imbatte in una circostanza tale che, sia essa ottico-esperienziale, oppure, noetico-psicologica, per essa risulti necessario ricorrere alla logica dell'avvedimento (o, in negativo, del non avvedimento), per poterla adeguatamente spiegare, è necessario, sia pure implicitamente, riconoscere all'oggetto in questione un suo certo preliminare grado di visibilità, ma, insieme, un suo certo preliminare grado di latenza, giacché, come precisato, si *vede* qualcosa se si è dinnanzi alla cosa in quanto questa è totalmente manifesta,

<sup>23</sup> Non è un caso, a questo proposito, che l'accesso conoscitivo ai principi primi non sia mai descritto attraverso termini che implicitamente disimpegnano una graduale e crescente acquisizione *dianoetica* dei medesimi. Infatti, non si accede mai ai principi primi della conoscenza, ad esempio, *comprendendoli*, ma al limite, invece, *toccandoli*. Non si dà quindi spazio di manovra per una mediazione che possa apporare un'acquisizione procedurale dei principi e consenta di passare da un *a quo* a un *ad quem* della loro visibilità: o si possiedono, o al limite — ma sarebbe comunque assurdo ammettere una simile circostanza — non si possiedono, *tertium non datur*. Aristotele, nel libro IX della *Metafisica* attraverso il verbo ὄψασθαι, che significa letteralmente 'toccare' (ovvero, in questo contesto, 'toccare con la mente'), descrive l'atto mediante cui può essere colta l'immediatezza delle verità prime, ovvero di quelle sostanze che, 'incomposte', come ad esempio le verità matematiche, sono sempre in atto. Nel caso delle sostanze incomposte la mente si trova dunque nella condizione, o di saperle, di intuirle, *toccandole*, oppure di non saperle, di non intuirle, rimanendo cognitivamente slegata da esse. Qualora però ci si trovasse nella condizione di *toccare* con la mente le sostanze incomposte — relativamente alle quali, a rigore, è impossibile *errare* proprio perché indivisibili e inequivocabili — allora non sarebbe in alcun modo possibile adattare a una simile circostanza gnoseologica quella condizione noetica che invece Severino postula come ragione essenziale del tramonto della verità dell'essere; quella circostanza, ovvero, per la quale non *ci si avvede* della cosa che si ha dinnanzi e della verità dell'essere che pure si manifesta. Se è vero che il sintagma concettuale che nomina il *non avvedersi* mobilita implicitamente uno smarrimento fenomenologico di qualcosa che, però, proprio perché perso di vista, deve anche preliminarmente *darsi a vedere*, allora, per Aristotele, a rigore, sarebbe impossibile non avvedersi dell'essere e dei principi primi, giacché, qualora si fosse al loro cospetto, *toccandoli* sarebbe impossibile travisarli e non accorgersi di essi. In questo senso, allora, così come non è possibile *approssimarsi* all'intuizione e alla cognizione delle sostanze prime (perché non si può pensare di scorgere da una posizione conoscitiva che pian piano, processualmente, si accosti a esse senza averle per ciò stesso anche già raggiunte), non è possibile neppure *allontanarsi* e *distrarsi* da esse, sia pure per un istante; non è possibile disgiungere *in atto* la cotangenza tra 'la mente' e 'la cosa stessa'. E non è forse il 'Destino' la *cosa stessa* anche e perfino del pensiero errante?

mentre *ci si avvede* di essa, solo se si è dinnanzi alla cosa in quanto *la si* manifesta. Vedere è cosa 'data', e, non a caso, riguarda soprattutto il dominio della conoscenza empirica; *avveder-si*, invece, è cosa 'elaborata', e pone un vedere che passa per la mediazione della riflessione. Il vedere si riferisce a una *percezione* che si impone da sé; l'avvedere, invece, a una *verità* estorta alla percezione in virtù dell'esercizio di una facoltà propria.

Per tal modo, però, come si sarà in qualche misura evinto, si perviene a una certa complicazione interna del significato dell'«avvedimento». Difatti, sebbene la cosa di cui ci si avvede è tale solo restando preliminarmente imprigionata in una soglia di adombramento — giacché l'avvedimento è proprio il processo mediante cui si porta a manifestazione la cosa in ombra — tuttavia, non bisogna neanche dimenticare che, proprio poiché la si manifesta (nel senso che *ci si avvede* di essa), la cosa doveva anche già in qualche modo esser 'data' *come manifesta* prima che la si potesse effettivamente manifestare: presente-assente, apparente-latente, visibile-invisibile, *sub eodem*, nello stesso punto.<sup>24</sup>

Quando, pertanto, nel passaggio analizzato Severino afferma che il tramonto dell'essere accade nell'atto con cui *non ci si avvede* (che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente anche all'idea che il positivo è il negativo), egli, seppure implicitamente, attribuisce al 'non avvedersi' la molteplice e irriducibile varietà semantica che si è poc'anzi analizzata: ossia, vale la pena ripeterlo, attribuisce al qualcosa un suo preliminare grado di invisibilità — imputabile semplicemente al qualcosa *che non appare* — eppure, nel contempo, rispetto a questa stessa invisibilità, attribuisce una certa responsabilità noetica (se non una vera e propria colpa) al soggetto conoscente, il quale, nel non avvedersi, manca *suo mediante* di assolvere alla virtù intrinseca di ogni avvedimento, e cioè di cogliere ciò che questi ha comunque già dinnanzi. In questo modo, così come l'avve-

<sup>24</sup> Cf., su questo punto, M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, cit., p. 47: «potremmo dire — a commento di Severino e in discussione con lui — che la Luce o il Cielo della verità degli essenti non si manifesta mai nella finitezza dell'apparire: vi si ri-vela soltanto. Il nostro Cielo è attraversato non solo da stormi di uccelli, ma da nubi che del Cielo condividono l'essenza, che ne sono l'ombra perenne, e la Luce ci viene soltanto filtrata da esse».

dersi è un esercizio che contribuisce in modo decisivo a trarre in luce la cosa che si manifesta, il *non* avvedersi è invece il segno di un'originaria incapacità di mostrare ciò che pure, in qualche modo, si sarebbe comunque potuto manifestare, e il quale *si* è lasciato inspiegabilmente in ombra nonostante appartenesse già allo spettacolo dei *visibilia*.

Scendendo ora nello specifico del passaggio summenzionato, chiediamoci: che cosa è stato lasciato in ombra? Ebbene, ciò che *si* è responsabilmente e colpevolmente lasciato in ombra — giacché non *ci si* è avveduti di esso — è il 'nesso' che lega le due differenti forme di acconsentimento: da una parte, l'acconsentimento relativo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, mentre, dall'altra parte, l'acconsentimento relativo all'idea della coincidenza del positivo e del negativo. Pertanto, ciò di cui non ci si è avveduti e non si è portato *compiutamente* a manifestazione, è il 'legame' — anch'esso puranche già manifesto perché si esigesse di *avvedersi* di esso — tra queste differenti, eppure anche irriducibilmente interconnesse, specie di 'acconsentimento'.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> In questo contesto il non avvedersi è impiegato come soglia di intersezione in cui pur spiegando l'origine del nostro cadere in contraddizione si continua ciononostante ad accusare il pensiero di questo evento. Il 'non avvedersi' è quindi come il 'non accorgersi', da parte di colui il quale si contraddice, di star contraddicendosi: è il *non rendersi coscienti* di affermare la contraddizione là dove comunque la si sta affermando. Ma perché mai imputare il contraddirsi ad alcuno che, *simpliciter*, non ne sia stato consapevole? Ora, da un certo punto di vista, il non avvedersi possiede certamente un valore *attenuante* rispetto alla crisi aporetica che si presenterebbe qualora il contraddirsi non venisse concepito sulla falsariga di questo abbagliamento onto-noetico. Su questo punto, seppure attraverso la definizione di un territorio concettuale differente, entriamo in dialogo con M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 322-24: «Se, infatti, non si può negare che chi pone una contraddizione ponga, in effetti, quella contraddizione che pone di fatto, si può (e anzi *si deve*), tuttavia, negare che costui, nell'atto in cui afferma qualcosa di contraddittorio, ne *avverta* anche il carattere (cioè la contraddittorietà, appunto), ovvero, in altri termini, che riesca a *pensare realmente* la contraddizione *in quanto tale*. (...) Chi, insomma, pone 'xnx', non afferma, *dal suo punto di vista*, una contraddizione ma un'identità, (ovvero non si accorge della contraddittorietà di ciò che afferma; o anche, come nel caso di Eraclito — oppure, poniamo, in quello dell'ipotesico avversario del p.d.n.c. che Aristotele evocherà poco dopo — non si accorge di pensare la contraddizione che egli *crede* di pensare *come se fosse una semplice e comunissima identità*, e di riuscire a pensarla effettivamente solo in questa veste)». Dove appare chiaro che il non 'avvertire' la contraddizione da parte



A questo punto è possibile trarre una prima importante conseguenza speculativa. Infatti, se, a causa del 'non avvedersi', è vero che, in certo senso, il pensiero errante acconsente alla non-contraddizione — che la *βεβαιότη δ' ἀρχὴ πασῶν* aristotelica codifica e gli sugge-

del 'punto di vista' che si contraddice, e il 'non accorgersi' della 'contraddittorietà' di ciò che questi afferma, valgono esattamente come il non 'non avvedersi' severiniano. Tuttavia, se, come abbiamo detto, il non accorgersi, o il non avvedersi, occorrono per temperare l'aporia che si sarebbe presentata là dove la contraddizione fosse stata invece affermata e voluta *come tale*, d'altro canto non sembra che l'uso di questo vocabolario concettuale riesca interamente a risolvere l'aporia del contraddirsi senza nel contempo non riproporre la sua stessa grammatica. Infatti, il non accorgersi (di star affermando la contraddizione) da parte del contraddirsi, può — come deve — continuare a essere considerato come un errore, solo se tale non accorgersi viene a sua volta ritenuto almeno in parte *corresponsabile* del suo proprio *non avvertire* la contraddizione che si sta commettendo. Infatti, qualora, a causa del non avvedersi, il contraddirsi venisse completamente dispensato dalla colpa del proprio gesto, allora il contraddirsi si troverebbe a essere accusato di un errore (il contraddirsi stesso), che, a rigore, nessuno avrebbe mai effettivamente *commesso*. Pertanto, per quanto sia contro intuitivo doverlo ammettere, e anzi, per quanto sia persino schiettamente paradossale, qualora si concepisca il contraddirsi come punto del tutto inconsapevole rispetto alla contraddizione *che commette*, allora non si potrebbe più neanche dire di esso, con il biasimo giustamente richiesto dalla circostanza, che questi responsabilmente non si accorge della contraddizione che va affermando. Non si potrebbe, perché il non accorgersi e il non avvedersi sarebbero detti di un soggetto noetico che, non accorgendosi e non avvedendosi, non sarebbe più ontologicamente responsabile del *torto* solo apparentemente commesso. Ma allora, se il contraddirsi rimane un contraddirsi, ed è da considerare quindi come un gesto responsabile (almeno responsabile del proprio non accorgersi, del proprio non avvedersi e del proprio non avvertire la contraddizione), ciò può significare solo che, *obtorto collo*, al contraddirsi doveva anche essere stato preliminarmente *accessibile* proprio il carattere contraddittorio di quella stessa contraddizione che solo poi si sarebbe anche potuta dire commessa dal contraddirsi 'senza accorgersene'. Il 'non avvedersi' assolve dunque una doppia valenza, e rende il contraddirsi *simul iustus et peccator*, ma in modo tale da renderlo comunque maggiormente *peccator* di quanto questi non sia invero *iustus*. Infatti, per quanto paradossale, il non accorgersi è un non veder qualcosa che si sta comunque osservando. E la contraddizione (xnx) non è più ora quella affermata dal contraddirsi in quanto questi *simpliciter* afferma sia l'una sia l'altra cosa, ma diventa ora questo stesso *non accorgersi*, il quale è spiegabile solo come un non apparir lui (nx) di una contraddizione che comunque, in qualche modo, gli appare come tale (x), gli appare, dato che è lui colpevole del non accorgersene. Se invece la contraddizione non gli apparisse come tale, e 'x' gli apparisse già originariamente del tutto identico a 'nx', allora non sarebbe più possibile dire che sia stato il contraddirsi, piuttosto che non invece l'apparire, ad aver commesso il torto della contraddizione.

risce (nell'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla), tuttavia, a ben vedere, sempre in ragione di quello stesso 'non avvedersi', e nella misura in cui questo concetto implica una qualche corresponsabilità noetica, bisogna affermare che il pensiero errante acconsente a una non-contraddizione che resta però a lui *visibilmente* sfiorata dalla brezza *invisibile* dell'assurdo. Si potrebbe anche dire che il pensiero errante acconsente di fatto alla non-contraddizione, ma senza perdere mai l'appetito e, diciamo così, il *conatus*, nei confronti della 'contraddizione', ovvero dell' 'impossibile' che tuttavia non si dovrebbe mai poter appetire per quel tanto di esso che si riuscisse a rendere a sé stessi riconoscibile e decifrabile come tale. Impossibile, questo 'impossibile', cui ciò nonostante, nel profondo di sé, il nichilismo sembra voler comunque (scientemente) 'acconsentire'.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Scientemente. Benché la questione si apra così a circostanze concettuali tanto imbarazzanti quanto aporetiche. Sebbene colga in pieno la sua problematicità, non possiamo trovarci infatti completamente in accordo con l'idea, esposta da M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., pp. 325, 326, secondo cui, «vista in questa prospettiva, la questione di che cosa realmente faccia (o pensi) chi si contraddice si rivela una questione priva di senso e l'intero problema si riduce a quello di come sia possibile accorgersi di una contraddizione annidata nel discorso di un qualunque interlocutore, il quale mostri, senza però esserne consapevole, di non saper dominare la coerenza delle proprie parole». Dove appare chiaro che, nel concetto stesso di qualcuno che venga ripreso circa il suo proprio non saper dominare la coerenza delle proprie parole, il problema del contraddirsi si riproduce potenziandosi, perché, a ben vedere, la 'coerenza delle parole', che il contraddirsi non domina, viene ora preso come ciò rispetto a cui chi si contraddice ha e non ha originariamente accesso. Non vi ha accesso, perché di fatto questi non domina la coerenza delle proprie parole, ma insieme vi ha accesso, perché quella non dominata è comunque una coerenza di parole proprie, che sono in possesso del soggetto che le adopera, e le quali non gli sarebbero *proprie* se non gli fossero anche originariamente accessibili come tali, ossia nella loro *intrinsicamente* coerenza. Non dominare la coerenza delle proprie parole è allora anch'esso in certo senso un 'ossimoro filosofico', perché tende a spiegare l'errore (l'errare) attraverso una sintassi concettuale che, in qualche misura, ripropone intatta l'enigmaticità del proprio 'non senso'. Infatti, se si ritenesse che la coerenza delle parole non fosse stata *come tale* originariamente accessibile a chi si contraddice, allora l'errore non sarebbe più individuabile *ex parte subiecti*, dalla parte di chi appunto *non* domina la coerenza delle proprie parole, ma sarebbe localizzabile solo *ex parte obiecti*, e cioè soltanto dalla parte della cosa che non si rende originariamente maneggiabile e disponibile come tale; tuttavia, in questo modo, non si potrebbe più in alcun modo usare sarcasmo su chi, nel contraddirsi, non domina la coerenza di parole che *non* gli sono state originariamente rese accessibili come tali. Sarebbe come criticare o deridere l'uomo di una propria deformità (l'errore è una deformità noetica), che solo la natura e non l'uomo

Costatando il tempo e la melodia del divenire, raffigurati nell'apparente 'coerenza' del principio aristotelico, il nichilismo dice pertanto di 'sì', annuisce alla non-contraddizione, ma avendo pur sempre di mira il 'no' che risuona nel paradossale acconsentimento all'idea che il positivo sia, come tale, il negativo. Ma cosa può significare, dunque, che il tramonto del senso dell'essere avviene acconsentendo, sia pure *indirettamente*, all'idea che il positivo è il negativo? Chi pronuncia e ballotta nel suo profondo, comunque acconsentendovi, le parole di questa impossibile 'coincidenza'?<sup>27</sup>

hanno in colpa. Viceversa, se si può, come si deve, rimproverare la poca disciplina di chi si contraddice, è solo perché si continua giustamente a trovare del tutto imbarazzante la sua incapacità a maneggiare la coerenza di parole che proprio il nostro non dominarle continua a toccare e maneggiare *come tale*. Chi si contraddice è allora almeno responsabile della propria impotenza perché è potente della propria impotenza, e quindi è colpevole di aver lasciato 'annidare' nelle sue parole una contraddizione che avrebbe facilmente potuto scansare. Questo è l'enigma.

<sup>27</sup> Se peraltro è vero che, da un certo punto di vista, come rileva M. VISENTIN, *Tra struttura e problema*, cit., p. 326: «la questione di che cosa realmente faccia (o pensi) chi si contraddice si rivela una questione priva di senso», tuttavia, quand'anche una simile questione dovesse rivelarsi *priva di senso*, la questione non potrebbe che ripresentarsi in tutta la sua urgenza. Infatti, anche in questo caso, bisognerebbe comunque porsi il problema di come sia possibile che questo 'non senso' sia stato tematizzato e significato (e cioè posto *sensatamente*), perlomeno da quel punto di vista che è lo stesso contraddicentesi punto di vista severiniano. Difatti, almeno il contraddirsi di chi pone a tema, come se avesse 'senso', quel 'non senso' rappresentato dalla *quaestio* relativa alla realtà del contenuto noetico del contraddirsi, sarebbe un contraddirsi siffatto da dover sollevare comunque a rango di autentico problema la realtà (la *sensatezza*) del proprio contenuto noetico (privo di *sensatezza*). In questo senso, ancora in discussione con la posizione di Visentin *ibid.*, non crediamo si possa sostenere, come ritiene l'autore, che «non c'è, né di conseguenza può esserci (...) un problema legato al *soggettivo* contraddirsi di questo o quell'interlocutore (includendo nel novero degli interlocutori possibili anche l'avversario del p.d.n.c.)», e se è vero d'altronde che «se la contraddizione è impossibile ugualmente impossibile è il contraddirsi (che non è ciò che dà vita alla contraddizione, ossia all'impossibile)» (*ibid.*), tuttavia riteniamo sia anche possibile, almeno per un certo rispetto teorico, accordare al problema del contraddirsi — così come questo si presenta proprio là dove si ritiene esso dia vita alla contraddizione — un margine di residuale persistenza e irriducibilità. Infatti, anche all'interno della posizione di Visentin, perlomeno il 'punto di vista' (quello severiniano) di chi crede erroneamente che il contraddirsi dia vita alla contraddizione, diventa esso stesso un ricettacolo di contraddizione; lo diventa, perché quel punto di vista afferma, pur non potendolo, l'impossibile di una contraddizione vivente. Visentin lo dice peraltro chiaramente: l'idea che il contraddirsi dia vita alla contraddizione

### 3. Un 'acconsentimento' nascosto in un altro 'acconsentimento'.

Il segno dell'intrinseca problematicità che attiene alla natura della relazione tra queste differenti forme di acconsentimento può essere descritto efficacemente ricorrendo all'idea di un *camouflage*, ovvero di un 'camuffamento'. Nel passaggio esaminato, infatti, l'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla — formalizzata da Aristotele sotto la voce *βεβαιωτάτη ἀρχή* — assolve a una paradossale esigenza di 'mascheramento' metafisico. L'immagine, infatti, maschera, e nasconde, l'immediata implicazione tra le due forme di acconsentimento, impedisce di osservare la correlazione come tale, o, meglio, impedisce che dall'una si possa, come pure a rigore si dovrebbe, dedurre immediatamente anche l'altra.<sup>28</sup> E tuttavia, nonostante questa innega-

è un'idea che «già solo presentata in questa forma appare tanto assurda quanto lo è il fatto che una contraddizione 'prenda vita'» (*ibid.*). Sicché, ponendo un interrogativo solo apparentemente polemico, si potrebbero far valere queste stesse parole esattamente per dire l'opposto, e cioè che, se è assurdo che la contraddizione prenda vita, non è perlomeno assurdo che prenda vita quella contraddizione rappresentata dal punto di vista che dà vita alla contraddizione. O lo è, ma questo assurdo occorre ora accettarlo nella sua esistenza.

<sup>28</sup> Ciò che, in relazione al presente contesto ermeneutico, viene definito come funzione efficiente di *mascheramento* della necessaria correlazione tra le due forme di acconsentimento, ricalca invero, e in qualche modo anticipa, il problema, già peraltro conosciuto ed esaminato in E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., ma ampiamente riconsiderato in Id., *Destino della necessità*, del rapporto *antifrastico* che intercorre tra il 'fenomeno' — il per sé — e il 'noumeno' — l'in sé — del nichilismo. Circa questa problematica si consideri in particolare lo scritto *AAHΘEIA*, contenuto come parte aggiunta in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 415-42, dove Severino distingue esplicitamente tra un *fenomeno* e un *noumeno* dell'*ethos* nichilistico. Il *fenomeno* del nichilismo, ovvero il suo aspetto *emergente*, sarebbe caratterizzato dall'acconsentimento allo spettacolo del divenire. Quel che si mostra in questo scenario non è però l'immediata identificazione dell'ente al niente, ma la salvaguardia dell'incontraddittorietà di un *tempo* in cui sia legittimo pensare che l'essere non sia. Infatti, «se, come cosa in sé, il nichilismo è persuasione che *l'ente è il niente*, come fenomeno, invece, il nichilismo è persuasione che l'ente non è il niente. Il nichilismo appare a se stesso in forma rovesciata, cioè come affermazione dell'incontraddittorietà dell'ente: come 'principio di non contraddizione'» (*ibid.*, p. 422). Un altro rimando indispensabile al problema della relazione tra fenomeno e cosa in sé del nichilismo, nonché al problema dell'impossibilità che il nichilismo prenda *direttamente* coscienza della propria persuasione di fondo, è certamente a Id., *Destino della Necessità*, cit., cap. VII, *Il mortale e l'«inconscio»*, pp. 411-40.

bile funzione di camuffamento — o anzi, forse proprio per via del carattere artificioso di quest'ultimo — non è possibile neanche pensare che il travestimento lasci il proprio contenuto — la correlazione tra le due forme di acconsentimento — del tutto avvolto nel nascondimento. Il mascherare si mostra qui come caso esemplare del *ri-velare*: se l'immagine, a cui si acconsente, nascondesse interamente la correlazione tra le due forme di acconsentimento, allora non si potrebbe più sostenere, come invece in giusta guisa fa Severino, che il tramonto dell'essere avviene nel non avveder-*si* dell'implicazione tra le due forme di acconsentimento.

Il problema risulta forse maggiormente comprensibile se proposto alla luce della seguente domanda: come si potrebbe chiamare 'non avvedersi' quel non-manifestarsi che fosse non manifesto per ragioni che stanno interamente *al di là* della portata della nostra capacità noetica? Non sarebbe forse questo nascondimento, in cui la cosa rimane celata nel non-apparire, un semplice *non vedersi* piuttosto che non invece un non *avvederci* di essa? Il mascheramento concorre allora certamente a *ingannare* la vista, contribuisce a gettare su di essa una qualche ombra, ma non può determinare in alcun modo l'assoluta ritrazione della cosa mascherata nella tenebra del nascondimento e della non visibilità. Ma cosa indica, dunque, l'immagine? E cosa nasconde nel suo sfuggente spessore eidetico?

Considerando che, nel dipingere i contorni dell' 'immaginario' nichilistico, Severino si riferisce al principio di non contraddizione aristotelico, allora occorre rispondere alla domanda in questo modo: quel che, a rigore, l'immagine *indica* (ciò a cui essa dà spicco nella sua esposizione), non è, propriamente parlando, la coincidenza dell'essere e del nulla — che pure essa lascia trasparire — quanto piuttosto, almeno in apparenza, la salvaguardia dello statuto di coerenza del divenire: dell'entità dell'essere *quando* è, e, viceversa, della nientità del non essere *quando* l'essere non è. L'immagine indica quindi, anzitutto, *a suo modo* — si tratterà però certamente di capire le condizioni di una simile modalità appropriativa —, un certo senso dell'*incontraddittorietà*. Sicché, quel che l'immagine rende 'visibile' è soltanto l'aspetto incontraddittorio del principio aristotelico; aspetto che, peraltro, emerge chiaramente nell'esigenza, custodita nel principio, di riuscire a evitare che, come peraltro già segnalato, quando l'essere 'non è' sia ancora considerato *essente*; mentre, quando l'essere 'è',

sia invece considerato come *non essente*. L'immagine *dà a vedere* una certa notizia dell'incontraddittorietà, una cifra di 'coerenza' cui si deve obbedire. In questa figurazione logica del principio è quindi necessario che da un punto di vista noetico, una certa minima menzione di incontraddittorietà, cui il pensiero decide di acconsentire sia presente. Infatti, è proprio questa menzione di incontraddittorietà a essere ciò su cui il nostro acconsentimento fiduciosamente si poggia. Se si acconsente, infatti, all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla, questo può accadere solo perché la nullità dell'essere, nell'immagine, non 'spicca' *come tale*, e non si mostra *simpliciter* come coincidenza del positivo e del negativo. Questo punto è imprescindibile. Tanto è vero che, a questo riguardo, Severino sostiene appunto che 'non ci si avvede' di acconsentire alla coincidenza del positivo e del negativo — e in effetti, quando si acconsente all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla, ci si preoccupa anzitutto di *non* attribuire contraddittoriamente l'essere a un essere che oramai (quando non è) non è più.

Ciò nondimeno, Severino afferma, che, proprio in questo modo, il discorso aristotelico «non si accorge» — ecco il grado di latenza e di nascondimento —, che «il vero pericolo» è ben altro, ed è racchiuso nella semplice e apparentemente innocua supposizione di un 'quando' in cui l'essere non sia. L'immagine *nasconde* la contraddizione proprio nell'istante in cui dà a vedere l'incontraddittorietà. Nasconde, poniamo, che 'A' è 'non-A', dicendo che *quando* 'A' è 'non-A' allora 'A' è soltanto 'non-A', ed essendo 'non-A' non può *insieme* esser 'A': l'assurdo viene preferito ma ridefinendolo *all'interno* di un'insospettabile e rispettabilissima tautologia.

Se ci chiediamo dunque ora quali possono mai essere le condizioni che rendano possibile per il pensiero (sia pure esso quello del proto-nichilismo) l'acconsentimento all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla, la risposta non dovrebbe poter essere che la seguente: il pensiero può acconsentire all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla solo perché l'immagine mostra *anzitutto* l'incontraddittorietà di questo 'tempo' *con sé stesso*. Il pensiero, pertanto, sebbene acconsentendo a un'incontraddittorietà sinistra e sibillina — di un essere che, proprio perché annichilato, oramai non è che nulla — dimostra di sapersi *accorgere* del 'senso' formale dell'incontraddittorietà: che a uno 'stesso' non possa essere attribuito e insieme non essere attribuito

lo stesso secondo il medesimo rispetto — ché, altrimenti, se così non fosse, e il pensiero non avesse avuto alcuna menzione o contezza circa la non-contraddittorietà, allora neanche avrebbe avuto senso la sua solerte preoccupazione nei confronti di un essere, che, non essendo, *non* continuasse più a essere. Il pensiero, sia pure esso errante, dimostra quindi di possedere questa consapevolezza circa il valore *formale* del significato dell'incontraddittorietà.

E tuttavia, nonostante questa consapevolezza, il pensiero errante non 'si accorge' della contraddittorietà che, in modo più riposto, abita all'interno dell'apparente incontraddittorietà di un tempo in cui l'essere è nulla. Ma perché mai il pensiero, nel riconoscere il senso formalmente esatto dell'incontraddittorietà, non dovrebbe anche per ciò stesso avvedersi del fatto che l'incontraddittorietà cui acconsente è solo *apparente*? Qui si tocca un problema che tornerà costantemente nelle pagine di questa disamina. Se l'essere non significa nient'altro — come indicato nelle pagine introduttive di questo lavoro — se non che esso non è non-essere, è difficile comprendere per quale ragione, a un pensiero errante, cui comunque appare la notizia di una qualche incontraddittorietà, sfugga proprio l'aspetto *decisivo* dell'incontraddittorietà, ossia *l'esclusione* di qualsiasi 'quando' in cui si dica dell'essere che non sia. Difficile comprendere, quindi, da un punto di vista ermeneutico, in che modo per Severino sia possibile riferire al pensiero errante la capacità di pronunciare correttamente l'essere (*actus exercitus*) — e dunque, in qualche modo, di saperlo già come tale — ma apprendendolo (*actus signatus*) *proprio attraverso* l'immagine di un tempo che altera il senso dell'essere (immagine che l'essere ha dunque espunto dal suo grembo originariamente). Allora, o si apprende l'essere, oppure non lo si apprende, ma cosa mai significa apprenderlo, diciamo così, 'a metà'? Cosa significa partire, come afferma l'autore, da un essere «svirilizzato»? La questione appare in certo modo sconcertante.

Lo stesso Severino, nel II paragrafo di *Ritornare a Parmenide*, afferma indirettamente qualcosa che lascia emergere in superficie la consapevolezza di un simile sconcerto speculativo. Afferma l'autore:

Se l'essere viene inteso come ciò che sta al di là del pensiero, ci si può anche render conto del tramonto del senso dell'essere: in certo modo l'essere tramonta perché gli si voltano le spalle. Ma il suo tramonto diventa tanto più

inguaribile e definitivo, quanto più l'essere sta in tutta luce davanti agli occhi, eppure non se ne vede il volto, non se ne coglie il senso.<sup>29</sup>

Con ciò dovrebbe apparire chiaro, che se l'essere «sta in tutta luce davanti agli occhi», allora il pensiero dovrebbe avere innanzi a sé la specie veridica, e niente affatto equivoca, dell'incontraddittorietà dell'essere. Tuttavia, pur anche avendone menzione, il pensiero «non ne vede il volto», «non ne coglie il senso», di modo che, dinnanzi a esso, finisce per passare inosservato proprio ciò che l'essere è invece più manifestativamente: e cioè l'esclusione di qualsiasi tempo in cui esso non sia. Si vede l'essere in tutta luce, ne si afferma l'incontraddittorietà, ma lo si afferma proprio in luogo di ciò che l'essere categoricamente esclude: il 'tempo' del suo non essere.

Un'immagine inautentica dell'essere si frappone dunque alla 'presenza dell'essere' (pur effettuandone la *parusia*), e il pensiero errante non discerne più la verità *facie ad faciem*, ma, possiamo dir così, evocativamente, per *speculum et aenigmate*.

Per quel tanto che l'immagine è immagine mascherante essa dunque altera il 'volto autentico' dell'essere rispecchiandolo all'interno di un qualche distorcimento *onto-noetico*. Nondimeno la questione può essere ulteriormente complicata, riflettendo sul fatto che, benché l'immagine sia a tutti gli effetti mascherante, nel senso che deforma ciò che va mascherando, essa, tuttavia, proprio come immagine *mascherante*, deve puranche *riflettere e rappresentare* qualcosa di quello stesso oggetto sopra cui viene applicata. Un *minimum* di congruenza dev'essere richiesto.

L'immagine, allora, nel celarla, *rap-presenta* comunque la verità, ma questo accade solo nel momento stesso in cui si effettua l'alterazione più significativa. Sicché, se, da un lato, ciò che l'immagine dà a vedere, e a cui il pensiero infine acconsente, *differisce* dalla verità dell'essere, tuttavia, dall'altro lato, ciò che l'immagine va comunque mostrando, rispecchia e in qualche misura nondimeno imita e certifica la *stessa* incontraddittorietà. Ma allora, cosa si impone allo sguardo del pensiero errante allorquando questi disimpegna il proprio fraintendimento? 'Ciò' che il pensiero errante ha effettivamente *in vista* allorquando sfilava lungo la via del 'nichilismo' (possiamo anche dire,

<sup>29</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 26.



il 'contenuto' cui il pensiero è posto nella condizione di acconsentire nel suo processo di alienazione dalla verità), possiede, a rigore, una costitutiva equivocità. Ciò cui si acconsente non può esser semplicemente l'incontradittorietà (giacché si acconsente a un'immagine che *deforma* il significato dell'essere), ma non può esser neanche semplicemente la contraddittorietà — ché, in effetti, non si sarebbe mai comunque potuto accordare *direttamente* il proprio acconsentimento alla contraddizione come tale. Ciò cui dunque più propriamente si acconsente, acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla, dovrebbe essere una contraddittorietà 'velata', che appare *come* incontradittorietà senza che il pensiero si avveda e si accorga del suo non esserlo. Di nuovo, però, come già anticipato precedentemente, acconsentendo alla temporalità espressa nel principio di non contraddizione, si acconsente alla non-contraddizione (è a essa che si *ritiene* di assentire), lasciando che questa venga accarezzata dalla brezza invisibile dell'assurdo.<sup>30</sup> Ma è visibile o non è visibile questo assurdo se

<sup>30</sup> Peraltro, siamo certi che il legame che correla necessariamente le due forme di acconsentimento sia senz'altro così invisibile e inaccessibile al campo visivo del pensiero errante? Probabilmente, ma questa posizione verrà affrontata analiticamente nel corso del presente lavoro, il problema relativo all'invisibilità noetica della correlazione tra le due forme di acconsentimento è un problema correlato alla supposizione di fondo, cui Severino non sembra rinunciare, che l'errore consti soprattutto in una positiva azione di *nascondimento* della verità dell'essere effettuata da parte della mente. Il pensiero, in questa circostanza, non esattamente *subisce* l'azione di un'immagine mascherante che, *ab extra*, gli impedisce di riconoscere la correlazione tra le due forme di acconsentimento, piuttosto, in qualche modo, *collabora* affinché l'immagine celi allo sguardo della mente l'acconsentimento *diretto* all'idea della coincidenza tra positivo e negativo. A proposito di questa positiva *compartecipazione* del pensiero al processo di mascheramento dell'apparire dell'incontradittorietà dell'essere, nel capitolo dedicato al *Mortale e l'inconscio* di *Destino della necessità*, cit., p. 425, Severino scrive: «la metafisica (cioè l'intero pensiero dell'Occidente) non dice *direttamente* che la terra è niente e che l'ente in quanto ente è niente: direttamente, dice anzi che la terra *non* è niente e che l'ente in quanto ente non è un niente — e cioè considera 'assurda' l'identificazione dell'ente e del niente». Fin qui, pertanto, si riconosce al pensiero la capacità di discernere l'assurdo: di avere una qualche notizia, sebbene di carattere esclusivamente *formale*, circa l'incontradittorietà dell'essere; ci troviamo dunque nella condizione analizzata nel nostro contributo della prima forma di acconsentimento, quella relativa all'immagine di un tempo che *presenta*, da a vedere, solo l'aspetto incontradittorio del proprio contenuto. Severino prosegue: «tuttavia per la metafisica l'ente è un *ἐπαμφοτερίζειν* tra l'essere e il niente, ossia è ciò che non è necessariamente unito all'essere, sì che il realizzarsi di questa unione è, per

si pensa che il pensiero errante stia lasciando aleggiare indisturbato questo assurdo nel proprio acconsentimento?

4. *L'ambigua polisemia del 'non avvedimento': malafede o innocenza del pensiero?*

Il passaggio indagato, al di là del tentativo di pervenire al senso della sua linearità e precisione argomentativa, comincia ora a mostrare in modo patente alcuni punti di irrisolvibile discontinuità. A tal proposito, è possibile sottoporre il passaggio a una ulteriore sollecitazione concettuale, rilevando un aspetto problematico che, però, può essere colto solo emancipandosi momentaneamente da una esegesi esclusivamente analitica dei singoli sintagmi che compongono il periodo. Proviamo dunque a osservare il senso del ragionamento severiniano ritornando provvisoriamente ad ascoltarlo nella sua interezza speculativa.

Ora, quando afferma che il tramonto del senso dell'essere avviene nel *non avvedersi* (che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo), Severino dovrebbe egli stesso poter riconoscere che, nel caso

l'ente, solo un fatto accidentale. E anche questo è qualcosa di direttamente detto dalla metafisica. Ma dire questo significa dire [siamo all'intersezione tra la I e la II forma di acconsentimento, n.d.r.] (e quest'ultimo è il dire che sta al di là del limite sino al quale può portarsi il linguaggio mortale, e che tuttavia dice l'essenza del mortale) che *ciò* (...) che è, può, in quanto tale (...) essere un niente» (*ibid.*). Pertanto, dire che l'ente è unito accidentalmente all'essere, ovvero, dire, affermare, acconsentire all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, *significa* anche dire — ma questo dire, affermare, acconsentire, resta avvolto nell'ombra del nascondimento — che l'essere in quanto tale è non essere. Ora, che ruolo gioca il pensiero in questa latenza in cui si mantiene la II forma di acconsentimento con cui si afferma *indirettamente* la coincidenza tra positivo e negativo? Severino, a questo proposito, spiega: «la metafisica nasconde — cioè mantiene nel non detto — questo suo dire; nasconde ciò che il suo dire esplicito significa, o nega che il suo dire esplicito sia dire la nientità dell'ente» (*ibid.*). Ci limitiamo in questo contesto a segnalare soltanto questa movenza: il pensiero (la metafisica), *nasconde* 'ciò che il suo dire significa', *nasconde* il dire implicitamente contenuto in ciò che pure va dicendo. Qui allora non si tratta tanto di un *non vedere* e rimanere ciechi dinanzi a ciò che pure si sta facendo, ma si tratta, piuttosto, di *nascondere*, e quindi di *celare* positivamente a sé stessi quel che pure *si vede* che si va facendo.

in cui l'idea della coincidenza si fosse rivelata al pensiero *come tale*<sup>31</sup> allora il pensiero non avrebbe mai potuto accordare il proprio ac-

<sup>31</sup> A questo proposito sempre in E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., si nota ad esempio che l'«inconscio» dell'Occidente, ovvero la persuasione nichilistica fondamentale che l'ente sia niente *in quanto ente* (l'acconsentimento all'idea della coincidenza tra positivo e negativo), incontra un limite insuperabile circa la possibilità di manifestarsi proprio come tale agli occhi del soggetto errante. Infatti «il linguaggio metafisico» certamente proferisce e «parla» della «nientità dell'ente, ma ne parla all'interno del limite estremo consentito al suo parlare, all'interno cioè del limite, oltrepassando il quale, il linguaggio metafisico direbbe la propria alienazione» (*ibid.*, p. 425). In questo modo Severino riconosce implicitamente che, qualora invece nel linguaggio metafisico giungesse a manifestarsi chiaramente l'aberrazione in cui consiste la coincidenza tra positivo e negativo, allora, per il pensiero sarebbe necessariamente impossibile continuare a *esercitare* la propria persuasione nichilistica: se nel linguaggio del mortale apparisse *come tale* l'impossibilità di porre *come non tolta* quella coincidenza che esso invece proferisce (e lascia essere proprio *come non tolta*), il nichilismo si ritroverebbe a cospetto di sé stesso, *consummatum*, in tutta la sua alienazione, e, in questo senso, non potrebbe più continuare a esistere nella propria erroneità. Fintanto però che il nichilismo è nichilismo, allora, nel suo linguaggio, non può giungere distintamente a manifestazione la *perversione* ontologica in cui pur tuttavia consiste la sua essenza. Anche in questo caso, dunque, Severino deve implicitamente riconoscere, che, se la coincidenza tra positivo e negativo si mostrasse pienamente all'interno del punto di vista alienato, questi, a rigore, non potrebbe continuare ad affermare tale coincidenza e a considerarla come posta, là dove questa gli appare invece originariamente e assolutamente come tolta. La questione, in realtà, risulta assai più complessa di quanto fin'ora indicato. È vero che la persuasione di fondo del nichilismo, acconsentendo alla coincidenza tra positivo e negativo, è mossa, e agitata, da un *conatus* assolutamente sordo e cieco — ché, altrimenti, se il linguaggio metafisico *riconoscesse* come tale sé medesimo non potrebbe persistere nella propria condizione alienata — e tuttavia è anche vero, che a rigore, la coincidenza tra positivo e negativo deve necessariamente apparire come tale, come tolta, in ogni punto della sintassi trascendentale dell'apparire, pena, altrimenti, l'impossibilità del costituirsi dell'incontrovertibilità del contenuto della verità dell'essere: l'intramontabile opposizione tra positivo e negativo. In questo senso, è impossibile che il «destino della verità dell'essere», e, conseguentemente, l'autonegazione dell'errore, non appaiano *come tali* in qualsiasi punto di vista e prospettiva onto-noetica, sia che detto punto di vista sia quello stesso del destino, sia che esso sia invece quello del mortale. Infatti: «il destino della verità dell'essere dimora intramontabile nel cerchio dell'apparire. Questo cerchio non va cercato lontano: è lo spettacolo in cui tutti ci troviamo»; «il destino della verità dell'essere dice che se qualcosa appare — attorno ai mortali o attorno agli immortali — è necessario che appaia il destino della verità dell'essere; e poiché il cerchio dell'apparire è eterno, il destino della verità abita intramontabile. Dunque è necessità dire che anche i mortali, in quanto vedono qualcosa, vedono la

consentimento. Qualora si ritenga invece, che acconsentire *simpliciter* alla contraddizione sia per lo stesso Severino qualcosa di accettabile, allora non avrebbe alcun senso introdurre, come invece Severino introduce, il dispositivo del non avvedimento.

Introducendo il dispositivo del non avvedimento per decifrare l'accadimento del pensiero errante, Severino, seguendo in questo l'adagio del neo-idealismo gentiliano, deve dunque in certo senso riconoscere, e avvertire, l'originaria 'fedeltà' di qualsiasi atto noetico rispetto alla verità dell'essere — verità il cui contenuto, per Severino, è appunto l'*opposizione* universale del positivo e del negativo. Pertanto, sembrerebbe ineccepibile concludere che, qualora la coincidenza del positivo e del negativo si fosse rivelata alla mente *come tale* (ossia *come* coincidenza e non *come* non-coincidenza), e qualora questa idea si fosse mostrata senza l'interpolazione dell'immagine mascherante, non si sarebbe mai potuto verificare il caso di assenso-acconsentimento alla contraddizione di un essere-che-non-è. Questa considerazione dovrebbe rimanere ferma, e dovrebbe costituire un punto indiveltibile del passaggio considerato nel suo senso complessivo: la contraddizione non dovrebbe mai occupare la *totalità* della nostra attenzione noetica.<sup>32</sup>

verità dell'essere. 'Come potrebbe alcuno sfuggire all'intramontabile?' (Τὸ μὴ δὴνόν ποτε πῶς ἄν τις λάξοι ; ERACLITO, fr. 16)» (E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 418). Ma se anche i mortali vedono l'intramontabile, e, di conseguenza, vedono come negato il volto autentico della contraddizione, com'è possibile che il linguaggio metafisico non testimoni ciò che pure anch'egli va necessariamente osservando? Ponendo questa domanda non si intende però chiudere, quanto piuttosto invero riaprire la questione circa la possibilità che il nichilismo scorga sé medesimo proprio *mentre* si aliena dalla verità dell'essere.

<sup>32</sup> A questa situazione speculativa risulta congenerica anche la situazione onto-noetica posta in essere dalla negazione del principio di non contraddizione. La negazione, infatti, per esercitarsi *come* negazione, e non come non-negazione (ovvero, per *differire* dal suo contrario), deve paradossalmente consacrare una parte di sé all'affermazione del primo principio. Su questo punto si consideri E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., pp. 40-58: «[s]e la negazione non ponesse alla propria base l'opposizione (ossia non opponesse la propria positività significativa a ogni altro significare), non esisterebbe nemmeno. Esiste solo se afferma ciò che nega. (...) In effetti, la negazione dell'opposizione include la dichiarazione della propria inesistenza, è un togliersi da sola (...). Ἐλεγχος è appunto l'accertamento di questo auto-toglimento della negazione, ossia è l'accertamento che la negazione non esiste come negazione *pura*, ossia come negazione che non abbia bisogno, per costituirsi di affermare ciò che

Ciò nonostante esiste un luogo, o un elemento collaterale del passaggio considerato, in cui questo irrinunciabile punto fermo sembra comunque vacillare, rimanendo esposto alle pretese di una quasi impercettibile 'limitazione' ontologica. Per cercare di conferire il giusto rilievo a questa piega concettuale *disturbante*, bisogna però tornare a compulsare nuovamente il testo con una vocazione prettamente analitica, e avvertire peraltro che l'ambiguità può essere registrata chiaramente proprio là dove si provi paradossalmente a rimanere fermi al guadagno ottenuto nella precedente sottolineatura: ovvero che si è originariamente *fedeli*<sup>33</sup> alla verità dell'essere, che si è fedeli alla non contraddittorietà (e che se si acconsente al contenuto della contraddizione, questo accade soltanto per via del suo mascheramento). Come individuare dunque la piega, l'esitazione concettuale annunciata?

Ora, benché Severino riconosca che la contraddizione non può rivelarsi mai *come tale* senza che il pensiero non abbia a respingerla e a ripugnarla, e sebbene giunga ad affermare, più o meno esplicitamente, che il nostro originario sentimento noetico nei confronti della contraddizione è sempre un sentimento di antagonismo e repulsione, tuttavia, allorquando gli si presenta l'occasione di inquadrare meglio questa circostanza di 'incantamento noetico' — in cui la vista della mente rimane avvolta e annebbiata dall'inganno dell'immagine mascherante — Severino continua pur sempre a ritenere che l'acconsentimento rivolto *inavvedutamente* e, diciamo così, sotto sortilegio, avvenga tuttavia in ragione di un'inguaribile e inestirpabile *malafede* del pensiero.

E tuttavia, com'è possibile che si tratti effettivamente di una 'malafede'? Com'è possibile se la malafede implica la 'consapevolezza della propria slealtà e della propria intenzione di ingannare', laddove, nel nostro contesto, si è sempre dato invece per indubitabile proprio il contrario, e cioè che il pensiero fosse sempre intimamente in accordo

nega» (*ibid.*, p. 43). Donde il carattere 'spurio' della negazione, il quale, però, lungi dal poter essere tolto, costituisce a nostro avviso il carattere più difficilmente risolubile della negazione.

<sup>33</sup> In questo contesto espositivo deve essere tenuto nettamente distinto il significato del termine 'fedeltà', qui impiegato per indicare la situazione di innocenza noetica della mente, dal termine 'fede', il quale, invece, importa un margine di insipienza non direttamente associabile all'idea della pura innocenza noetica professata dal pensiero dinnanzi alla verità dell'essere.

alla verità dell'essere? Non si tratterebbe più, dunque, nel caso analizzato, di un pensiero che venisse ingannato, quanto piuttosto di uno che voglia ingannare *intenzionalmente*.<sup>34</sup>

C'è un punto preciso della grammatica del periodo indagato, che, considerato ora nuovamente, può inaspettatamente lasciar emergere in superficie proprio la 'malafede' che Severino continua ad attribuire al pensiero errante nonostante la sostanziale innocenza noetica che è pur necessario riferire a quest'ultimo. Un punto problematico, dunque, attraverso cui l'autore persevera nell'intento di voler sollevare un certo grado di *imputazione* nei confronti di quello stesso pensiero di cui pur si dice che ha acconsentito *inavvedutamente*, e, quindi, in apparente buona fede, all'idea dell'impossibile coincidenza degli opposti.

Si può dire che per Severino questo atto di pensiero, di cui l'atteggiamento nichilistico è espressione, non è mai abbastanza pensiero 'pensante' da non essere già anche nel contempo considerato come pensiero 'errante'. Infatti, benché il pensiero sia stato come tale raggruppato nell'esercizio del proprio acconsentimento — ché, per quel tanto del 'nichilismo' che effettivamente può esser considerato 'pensiero' (e, quindi, attività noetica), non si sarebbe mai positivamente accordato il proprio consentimento all'idea della coincidenza del positivo e del negativo — e benché in questo senso resti dunque sempre valida la supposizione che un'immagine mascherante abbia in certo senso ingannato il pensare del pensiero errante, sviandolo dal suo *naturale* obiettivo noetico, tuttavia, le considerazioni che il filosofo disimpegna a proposito dell'avvento del 'tramonto dell'essere', restano ambigue, e continuano ostinatamente a covare un pernicioso sospetto specula-

<sup>34</sup> Sulla 'malafede' del pensiero errante, ossia, sul dissenso pronunciato dinnanzi a qualcosa che non si può non vedere, Severino ha peraltro formulato interessanti sviluppi argomentativi in E. SEVERINO, *La morte e la Terra*, Milano 2011, pp. 373-400. La questione meriterebbe una tematizzazione a parte, per il momento è opportuno richiamarsi ad alcuni spunti offerti dal testo: «Credere che qualcosa divenga altro (...) è credere che qualcosa si identifichi ad altro e che l'identità del qualcosa e del suo altro (l'identità dei non identici) sia il risultato dell'identificazione — sì che tale credere è impossibile e il suo apparire è necessariamente il suo apparire come negato. (...) proprio perché il credere nel divenir altro può apparire solo come negato, esso domina e sostiene ogni contenuto della terra isolata perché il linguaggio tace sia dell'identificazione dei non identici, affermata nel credere, sia dell'apparire della negazione del credere (...). Questo tacere del linguaggio si fonda a sua volta sulla malafede che afferma ciò in cui non crede e sottrae al linguaggio ciò che essa è in verità» (*ibid.*, pp. 387, 388).

tivo. Ovvero il sospetto che il pensiero errante, sebbene ingannato, si sia invero *lasciato ingannare*, e che, in questo modo, esso non sia del tutto estraneo ai fatti che hanno portato l'immagine mascherante ad *alterare* la visibilità dell'essere nella sua incontraddittorietà. Un sospetto, quindi, tanto più insidioso quanto più nascosto nel segmento argomentativo utilizzato da Severino per rendere conto (e, quindi, a tutta prima, per comprendere e razionalizzare), l'acconsentimento (altrimenti inesplicabile) esercitato da parte del pensiero errante.

Il punto in questione, rispetto a cui è possibile far emergere il presupposto severiniano che una malafede sia invero da considerare come corresponsabile del tramonto dell'essere — e che soprattutto una macchia sia da valutare come originariamente costitutiva dello specchio noetico del pensiero errante — è pur sempre quello, in cui, nel passo indicato, si incrimina la mente di 'non avvedersi': non avvedersi, appunto, di qualcosa che, alla mente, giaceva innanzi. Pura e semplice *Gegebenheit*. Pura e semplice *Offenbarung* dell'essere tradita da un semplice, e paradossale, non avvedersi. In questo modo, se, da una parte, è vero che il pensiero non viene incriminato di aver *direttamente* acconsentito all'idea della coincidenza tra positivo e negativo, tuttavia dall'altra parte l'accusa continua a svilupparsi e il pensiero viene comunque rimproverato aspramente di non esser stato perlomeno 'vicige' rispetto all'inganno che si stava giocando 'in tutta luce' dinanzi ai suoi occhi.

La polisemia semantica precedentemente dischiusa a proposito del 'non avvedimento' riaffiora dunque ora in tutta la sua potenzialità (non solo lessicale, ma finanche speculativa).

Affermando, infatti, che il tramonto dell'essere avviene nel *non avvedersi* che l'immagine (mascherante) del principio di non contraddizione (aristotelico), è, in buona sostanza, un'immagine ingannevole, Severino deve qui aver necessariamente ritenuto, sia pure implicitamente, che il pensiero, pur essendo in linea di principio nella condizione di discernere il carattere ingannevole dell'immagine mascherante (che presenta come vero qualcosa di equivoco), abbia tuttavia inspiegabilmente lasciato che la vista gli venisse intenzionalmente obnubilata, e che lo sguardo gli venisse scientemente oscurato. Occhi bendati, si potrebbe dire, per mera scelta, affinché gli fosse impedito di vedere (e riconoscere) il carattere orrendo di quel gesto che, di lì a poco, trascinato da un'irrefrenabile voluttà, questi avrebbe comunque commesso.

Un'astuzia luciferina avvolge dal suo interno la mente del pensiero errante. La avvolge, eppure, nondimeno, provenendo da lei, si sviluppa dalle viscere del pensiero come un *eureka*, un'intuizione infida e maligna che dimora nel retroscena dell'attività noetica della mente, aspettando il momento propizio per farsi annunciare. L'occasione di poter indossare l'immagine mascherante. L'occasione che la mente venga accecata lasciandosi accecare, ingannata per non dover vedere l'errore che sarebbe comunque stata capace di commettere anche a occhi aperti. L'orrore che, riconoscendolo, o meno, avrebbe comunque compiuto. Il pensiero, in questo modo, nel processo che conduce all'alterazione e alla dimenticanza della verità dell'essere, resta perfettamente inchiodato alla colpevolezza e alla corresponsabilità, non tanto quella di aver assentito alla pura contraddizione (che è impossibile, o così dovrebbe) quanto piuttosto quell'altra, di non aver voluto, pur avendolo potuto, scrutare meglio negli occhi vuoti dell'immagine mascherante, e di non aver saputo denunciare la farsa, e di non aver fatto assolutamente nulla (di quanto pure era in suo potere), per non cadere vittima dell'estorsione di acconsentimento commessa dall'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla.

La colpa, assurda e impossibile, di aver *voluto* la negazione della verità, si ricolloca, si ridefinisce nella colpa non meno grave e altrettanto assurda di non aver *saputo riconoscere* l'inganno che avrebbe portato alla negazione della verità. La svista si trasforma nella negligenza: di non aver saputo scorgere la 'beffa' che pur si aveva limpidamente scoperta dinnanzi agli occhi, e che, pertanto, a rigore, non si è *voluto* smascherare.

##### 5. Simul iustus et peccator.

Nella trattazione dell'avvento del tramonto del senso dell'essere, un bivio, o, se vogliamo, il presentarsi di un'aporia, sembra dunque potersi scorgere più chiaramente. Il 'sintagma', ossia, il dispositivo escogitato da Severino per caratterizzare la *tramontabilità* dell'essere, si è rivelato, a ben vedere, un gorgo speculativo, ovvero un nodo di ardua (se non addirittura impossibile) risoluzione.

Se, infatti, da un lato, il 'non avvedimento' consente all'autore di fornire una rappresentazione concettuale del tramonto del senso del-



l'essere analoga a quella disimpegnata nell'idea astronomica suggerita dal 'tramonto' — in cui accade un qualche oggettivo oscuramento del 'lume' della verità — dall'altro lato, tuttavia, il 'non avvedimento' suggerisce una rappresentazione del tramonto del senso dell'essere applicando però al grado obiettivo di 'oscuramento' della verità anche l'accusa ontologica rivolta ai danni dell'ormai adombrato e ottenebrato 'soggetto conoscente'. Nel primo caso, il 'tramonto' del senso dell'essere potrebbe essere rappresentato, diciamo così, come un tramonto 'tolemaico' — perché il tramonto risulta una conseguenza fenomenica del movimento oggettivo di rivoluzione che il sole (la verità) compie attorno alla terra (il pensiero); mentre, nel secondo caso, il 'tramonto' del senso dell'essere potrebbe essere invece rappresentato come 'copernicano' — e questo perché il tramonto fenomenico del sole (della verità) sarebbe connesso, in questo caso, al movimento meditabondo di rotazione che la terra (il pensiero), compie su sé stessa. Provando ad affrancarci dalla precedente illustrazione metaforica, si potrebbe descrivere l'interna geometria del 'non avvedimento', rendendo visibile il seguente circuito concettuale: *non ci si avvede* (dell'acconsentimento all'idea che il positivo sia il negativo) *a causa* dell'oggettiva potenza obnubilante dell'immagine mascherante, e tuttavia, nello stesso tempo, *non ci si avvede* (dell'acconsentimento all'idea che il positivo sia il negativo) *a causa* della sostanziale incapacità del pensiero di rimanere fermo a sé stesso rimirando la volta del firmamento, e rendendosi così impossibile il riconoscimento della frode che si stava comunque consumando sotto ai suoi stessi occhi.<sup>35</sup> A questo punto, se si potesse trarre un profilo 'etico' dalla geografia onto-noetica surriferita, si potrebbe affermare che, mentre nella pri-

<sup>35</sup> L'espressione metaforica, relativa a una frode consumata 'sotto gli occhi' del pensiero errante, può essere anche intesa in modo duplice: come frode che stava compendosi *davanti* agli occhi del pensiero errante, oppure, come frode che stava compendosi sotto, *al di sotto* della soglia di ciò che, per il pensiero errante, può essere riconoscibile dai suoi stessi occhi. È possibile tuttavia che l'uno e l'altro aspetto della questione finiscano per interagire, intersecandosi in un unico anello speculativo, giacché, nella frode compiuta *davanti* agli occhi del pensiero errante *ne va* della possibilità del pensiero errante di riconoscere la frode come tale, sicché la frode è esattamente quella stessa che viene compiuta sotto ai suoi occhi, sabotandoli, e impedendogli di riconoscere la frode che pur veniva consumandosi (in entrambi i sensi) sotto ai suoi occhi.

ma delle circostanze prodotte dal ‘non avvedimento’, il pensiero può esser ritenuto *fedele* alla verità dell’essere (che viceversa si oscura per via di una propria intrinseca motilità), tuttavia, nella seconda delle circostanze illustrate, sarebbe invece più opportuno considerare il pensiero come un pensiero essenzialmente *infedele* alla verità dell’essere.<sup>36</sup> Questo, dunque il nodo, o, come si diceva, l’aporia. Il sintagma impiegato da Severino esprime dunque la cifra di una vera e propria *impasse* concettuale, giacché, nel nodo, sebbene per ragioni che considereremo più accuratamente in seguito, vengono fatti indebitamente consistere elementi che non possono risultare in alcun modo tra di loro componibili.

Non è compossibile, infatti, che, nei confronti della verità il pensiero sia considerato contemporaneamente ‘santo’ e ‘peccatore’ (*iustus et simul peccator*). E non è neppure possibile, pertanto — come si è mostrato peraltro in precedenza — che, essendo fedeli alla verità dell’essere — poiché quando erriamo, non ci avvediamo di quel che facciamo<sup>37</sup> — siamo comunque in fondo soprattutto disonesti con la verità — giacché, quando si tratta di *discernere* la falsità dell’immagine, noi non ci avvedremo di essa perché, dopotutto, *vogliamo* non avvederci.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Infedele, certo, benché, nell’esserlo (e questa è una complicazione ulteriore), il pensiero non deve comunque aver dimenticato del tutto cosa significhi esser fedeli rispetto alla verità (che pure andava rinnegando); non deve, insomma, averla del tutto dimenticata, non dove se è vero come è vero che, d’altronde, proprio nel rendersi infedele, il pensiero ha potuto comunque escogitare, nel frattempo, di nascondersi al suo proprio sguardo, e, facendosi accecare dall’immagine mascherante, di risultare mimeticamente e formalmente adeguato al principio di ‘coerenza’ esatto da parte della verità cui pure stava voltando le spalle. A questo punto ci si potrebbe chiedere se, stando così le cose, ed essendo la non verità provvista di un qualche ‘pudore’ nei confronti della verità, si possa effettivamente trattare di un reale voltare le spalle alla verità, o se non sia piuttosto lecito parlare, a questo riguardo di un tradimento che renda invece possibile l’incontro decisivo con la verità.

<sup>37</sup> Lc 23, 33-34: «E quando giunsero al luogo, detto del Teschio, là crocifissero lui e i malfattori, l’uno a destra e l’altro a sinistra. E Gesù diceva: ‘Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno’». Dove è evidente, che, a essere crocifisso, è il *logo*, mentre, a crocifiggere, la negligenza noetica di un pensiero che, appunto, *senza saperlo*, acconsente all’idea della coincidenza tra positivo e negativo: acconsente, e, quindi, sposa il buio della non-verità.

<sup>38</sup> Circa questa *volontà* di trascurare e non vedere ciò che pure necessariamente devesi mostrare, si tengano presenti, ancora una volta, le seguenti considerazioni di E.

Non si può sostenere che noi si è fedeli alla verità, ma che, nell'esserlo, l'immagine mascherante ci dà l'occasione di non esserlo, né che dissentiamo dalla coincidenza del positivo e del negativo, ma, insieme, acconsentiamo comunque *volentieri* all'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla (e acconsentiamo perché, dopotutto, dentro questa immagine, sentiamo trasalire l'ebbrezza di una coincidenza da sempre rinnegata, ma anche segretamente voluta e desiderata). Tutto ciò, a rigore, non si può sostenere; eppure è esattamente questo che, in fondo, perseguitato da ragioni che si renderanno visibili solo in seguito, Severino va sostenendo quando appunto sostiene che «il tramonto

SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 429: «isolare la terra dal destino della verità è la prevaricazione estrema, perché ogni altra prevaricazione — ogni altra separazione della parte dal tutto — è possibile solo sul fondamento della *volontà di non vedere* il necessariamente veduto, la verità intramontabile. L'estrema prevaricazione è *voler dimenticare* di essere eterni nel Tutto eterno — *voler dimenticare* di essere l'eterno apparire del destino della verità» [corsivi nostri]. Più avanti, nello stesso snodo argomentativo: «la volontà di sottrarre la terra al destino della verità vuole l'impossibile», infatti, «il *non voler vedere* altro che la terra è insieme il *non voler vedere* il legame necessario che unisce la terra alla verità e a tutto ciò che non appartiene alla terra» (*ibid.*, corsivi nostri). Pertanto, a rigore, il pensiero errante non può essere qualificato come errante relativamente alla sua incapacità di vedere e contemplare la verità intramontabile (*ratio cognoscendi*) — giacché l'intramontabile, l'opposizione di positivo e negativo, è 'il necessariamente veduto' — ma è errante in relazione alla sua *volontà* di non vedere ciò che, intramontabile, gli dimora necessariamente innanzi (*ratio eligendi*). Il mortale appartiene dunque originariamente al campo sintattico della struttura dell'essere, non soltanto perché esso è in verità eterno, laddove questi ritiene invece di essere perituro, ma addirittura perché esso *sa e conosce* già originariamente di essere eterno, laddove, tuttavia, non *vuole* vedere e riconoscere questa sua irremovibile consapevolezza di essere eternamente (cf. E. SEVERINO, *La Gloria*, Milano 2001, p. 32, in cui l'autore, riprendendo un famigerato passaggio di Spinoza, *Ethica*, EV23Sch., afferma: «*senti-mus experimurque nos aeternos esse*», ovvero: «sentiamo ed esperiamo che noi siamo eterni»). A proposito della logica che domina questa trasformazione, interna alla *gnosi* della mente alienantesi, per cui si passa dall'«essere eterni», *ignorandolo*, al «sapere di essere eterni», *volendolo ignorare*, si consideri anche quanto Severino afferma nell'VIII paragrafo de *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 153: «l'uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere, intramontabile. In questo senso, non è una creatura che, uscita dal nulla, si prepari, nel tempo, ad entrare nell'eternità (o a ritornare nel nulla): l'uomo è l'eterno apparire della verità dell'essere. (...) Egli è il tenersi eternamente innanzi la verità dell'essere; ma solo l'Occidente ha incominciato a testimoniarla. E la testimonianza per 'lo splendore del luogo' (διὰ τὸ λαμπρὸν τῆς χώρας, *Sophista*, 254 a), si è alterata nel nascere. Sì che noi, ancora oggi non sappiamo ciò che siamo (non ci accorgiamo di ciò che sappiamo)».

dell'essere avviene dunque così: nel *non avvedersi* che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo». <sup>39</sup>

Come suggerito all'inizio del seguente paragrafo, il tentativo severiniano di rendere comprensibile il tramonto del senso dell'essere attraverso il dispositivo del 'non avvedimento', conduce la riflessione sul confine di alcuni insolubili luoghi aporetici. Nel sintagma, infatti, resta racchiusa una doppia comprensione del rapporto che intercorre tra l'apparire della verità e la sincerità noetica mediante cui il pensiero accede rivolgendo attenzione alla medesima. La problematica, assai complessa, circa la fedeltà-infedele del 'pensiero errante' comporta, a seconda della prospettiva con cui viene osservata, una differente lettura critica a proposito del significato che è possibile attribuire alla scaturigine del 'tramonto' dell'essere. A questo riguardo, benché in Severino — per ragioni che affioreranno nel prosieguo della presente lettura — i divergenti sentieri concettuali vengano di fatto a intersecarsi in luogo di un unico 'sintagma', è possibile provare a percorrere le sequenze argomentative del 'non-avvedimento' separatamente, e condurle al loro, diciamo così, 'estremo speculativo'.

Qualora dunque si preferisse declinare il non-avvedimento sulla falsariga della 'fedeltà' del pensiero nei confronti della verità, allora il tramonto del senso dell'essere dovrebbe conseguentemente venir decifrato come un *adombramento*, arcano e inspiegabile, della verità stessa. L'adombramento della verità, infatti, non sarebbe legato a una colpa imputabile al pensiero, quanto piuttosto al semplice palesarsi dell'immagine mascherante, a cui il pensiero si concede, e accorda il proprio consentimento solo perché, effettivamente, quest'immagine si *presenta* lui, è il caso di dirlo, *anticristicamente*, di sembianza e aspetto identico a quello che il volto della verità potrebbe rappresentare. L'immagine di un tempo in cui l'essere è nulla assolve in questo caso a una funzione di velamento della verità dell'essere, dove il pensiero è portato nella condizione di acconsentire, e, quindi, di cadere in contraddizione, solo perché ingannato.

<sup>39</sup> E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit., p. 21.

Viceversa, nel caso in cui si intendesse privilegiare un punto di vista ermeneutico differente, che nel 'non avvedimento' volesse soprattutto riconoscere una sostanziale 'infedeltà' dinnanzi alla verità dell'essere — questo è il caso del 'non avvedersi' come colpevole *disattenzione* della mente — allora il tramonto del senso dell'essere verrebbe viceversa compreso come un altrettanto arcano e inspiegabile forma *dissenso*, un diniego esplicitamente rivolto dal pensiero nei confronti della manifestazione della verità. Per questo secondo versante ermeneutico, almeno in prima battuta, il manifestarsi della verità non dovrebbe essere pertanto ritenuto corresponsabile del dissenso rivoltogli, né, tantomeno, del suo tramonto, giacché, in questo caso, la verità sarebbe espressa e manifesta per suo conto integralmente *come tale*, ossia come verità intramontabile dell'essere.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> La verità dell'essere, infatti, non soltanto è incontrovertibile, in prima battuta, quanto al proprio 'contenuto' noetico — l'opposizione di positivo e negativo — ma è incontrovertibile, in seconda battuta, proprio quanto alla forza con cui si impone nel proprio apparire. In questo modo, si decide precisamente del significato della verità come *spettacolo* intramontabile dell'essere. La verità intramontabile non solo è lo 'sfondo' (indisertabile), il 'suolo' (su cui si posa e si erge ogni accadimento), o la necessità che qualunque cosa proferiamo non si può non esercitare (*actus exercitus*), ma è anzitutto «*lo spettacolo* che da sempre e per sempre siamo ed abbiamo innanzi». «L'uomo non solo è eterno, come ogni ente, ma è anche il luogo in cui l'eterno eternamente si manifesta» (E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, ora in *Id.*, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 198). Se, pertanto, l'intramontabile è uno spettacolo — e 'spettacolo', da *spectaculum*, attraverso *spectare* (guardare) indica soprattutto ciò che *attrae* e *persuade* lo sguardo alla visione — allora l'intramontabilità dell'intramontabile implica *come tale* (per sintassi) che si *assista* all'intramontabile — il suo *non* tramontare non è solo uno splendere per sé, ma un mostrarsi, diciamo così, *quoad nos*. Circa l'incontrovertibilità della manifestazione della verità dell'essere si consideri quanto Severino scrive alla fine del X paragrafo de *Il sentiero del Giorno*: «come contrapposizione tra l'incontrovertibile e il controvertibile, ἐπιστήμη e δόξα sono rispettivamente la verità e la non verità. 'Verità', qui, significa un dire che si mostra come ciò che non può essere smentito: non è solo un dire, bensì un dire che mostra la propria forza invincibile. Ciò che è detto è la verità dell'essere. In un senso, dunque, 'verità' è *ciò che* vien detto nell'ἐπιστήμη (e in questo senso si parla appunto di 'verità dell'essere'). In un altro senso, 'verità' è la stessa ἐπιστήμη, intesa come il dire incontrovertibile (un dire che include la stessa posizione del rapporto tra δόξα ed ἐπιστήμη). Per questa duplicità di senso, non è contraddittoria l'affermazione che la verità dell'essere è il contenuto non solo dell'ἐπιστήμη, ma anche della non verità, ossia della δόξα», E. SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 158.

Riepilogando: rispetto al primo versante del non avvedimento occorre spiegare l'abissamento del senso dell'essere deve essere spiegato *ex parte obiecti*: in ragione di una paradossale finitudine (l'adombramento) della verità stessa, che non riuscirebbe a oltrepassare la coltre caliginosa dell'immagine mascherante. Rispetto al secondo versante, invece, è necessario comprendere la vicenda dell'abissamento dell'essere mettendola in relazione a un gesto che, esercitandosi negativamente a cospetto di una verità comunque disvelatasi, non appartiene *in nessun modo* alla sintassi della verità dell'essere. La negazione del pensiero errante *dissentente* allora in modo completamente arcano, gratuito, e, si dirà, non a caso, che il pensiero errante agisca in preda alla 'follia'. In questo caso il dissenso oscura la verità *ex parte subiecti*, attraverso un gesto che proviene, *sine ratione*, dall'inesplicabile maulumore della negazione stessa. Il problema, però, anche decrittato in questo modo, non risulterebbe meno disagiata e arduo; resterebbe infatti completamente inesplorata l'origine del diverbio provocato dal pensiero errante. Peraltro, chiediamoci: se la negazione consiste in una parola di dissenso gratuitamente proferita nei confronti della verità, e se la verità, dal suo canto, non ritenesse di dover rimanere punto *coinvolta* nelle ragioni che portano all'irriverenza della negazione, allora, per quale ragione si dovrebbe mai innalzare lo statuto di questo 'gesto' (a tutti gli effetti *inconsulto*) al rango di 'tramonto della verità dell'essere'. Come si potrebbe, sia pure soltanto grammaticalmente, coinvolgere l'essere in un tramonto che, a ben vedere, non lo riguarda?

Entrambi i sentieri ermeneutici, sviluppati a partire dal 'non avvedimento', risultano dunque infruttuosi, e pongono la riflessione a cospetto di una frontiera problematica inaccessibile. Peraltro, si tenga presente, che, se le linee di fondo delle due differenti possibilità ermeneutiche tendono a concludere nel vizio aporetico, per di più, Severino, a dispetto della loro radicale eterogeneità, rinuncia altresì a discuterle e tematizzarle singolarmente, avanzando piuttosto, e in alternativa, una proposta speculativa che si avvalga proprio della subitanea composizione, in un'unica medaglia concettuale, delle due facce eterogenee del 'non avvedimento'. Quali ragioni però possono aver condotto l'autore a combinare insieme quelle che, considerate singolarmente, si sarebbero certamente rivelate prospettive essenzialmente aporetiche?

6. *La predominanza di un aspetto semantico del sintagma: il pensiero come peccator.*

Per iniziare a sondare le motivazioni che devono aver sospinto sotterraneamente il nostro filosofo a considerare in un'unica sezione argomentativa quelle che, all'analisi, si rivelano invece come multiple e irriducibili opzioni concettuali, bisogna anzitutto cercare di capire se, nella lettura del periodo, almeno una delle due prospettive ermeneutiche non possa emergere come prospettiva di senso 'predominante'. Là dove si potesse infatti definire un criterio assiologico per ordinare le due possibilità dischiuse dal 'non avvedimento', si potrebbe anche venire a capo di un duplice problema ermeneutico: da una parte, quello relativo alla decifrazione della funzione concettuale disimpegnata dal senso 'subordinato' e da quello 'predominante', e, dall'altra parte, quello relativo alla comprensione di quale sia, delle due, la modalità ermeneutica corretta per rendere definitivamente intelligibile il significato attribuito da Severino al tramonto del senso dell'essere.

Come si è mostrato nel corso dell'indagine, nell'affermare che il tramonto dell'essere consta in un 'non avvedimento', Severino disimpegna certamente una doppia valenza speculativa: da una parte un grado di latenza della verità; e, dall'altra, un oscuramento e una latenza che, in realtà, sono un oscuramento e una latenza fittizi, surrettizi, perché è pensiero, che, in malafede, avrebbe *volontariamente ignorato* ciò che gli si mostrava inequivocabilmente innanzi. Non avvedendosi, il pensiero diventa, come precedentemente indicato, *simul iustus et peccator* nei riguardi della verità che dimentica. Un bifrontismo, dunque, ineludibile.

Ciò nonostante, allorquando si considera il periodo argomentativo, diciamo così, 'nel suo complesso', benché il pensiero errante debba essere effettivamente considerato come *bifronte* rispetto alla verità — e, quindi, come fedele-infedele, *simul iustus et peccator* — sembra nondimeno che una delle due figurazioni venga fatalmente a imporsi alla nostra attenzione prima dell'altra, e risulti quindi come naturalmente equipaggiata del senso decisivo alla luce di cui poter comprendere il sintagma. Infatti, se si prova a fare l'esperienza di capire al volo la sezione argomentativa, senza cadere nei meandri, o nei

recessi, che pure la sostanziano, sembra che, dopotutto, nella spiegazione relativa al processo di dimenticanza della verità, la possibilità di una qualche fedeltà noetica della mente risulti subordinata rispetto all'idea di una sua colpevolezza. In questo senso sembra dunque che, di conseguenza, sia proprio la negligenza consapevole della mente a definire l'aspetto principale a partire da cui comprendere il significato del tramonto della verità dell'essere.

In ragione di ciò è possibile sostenere una rilettura del 'sintagma' che, rispetto ai distinguo di carattere fenomenologico inizialmente investigati, metta soprattutto in risalto il 'non avvedimento' come *smarrimento* della cosa preliminarmente *data a vedere*; l'idea, cioè, del non vedersi di qualcosa che però è tale solo *attraverso* una qualche responsabilità noetica della mente. La *mens*, qui, è come 'berillo', come riflesso che non può non alterare la luce, come una 'piega' insita in una luminosità che, tuttavia, di per sé considerata, risulta perfettamente continua e 'dispiegata'.

La luce, viceversa, andrebbe qui intesa come una *mens* finalmente distesa e risolta dal labirinto del suo originario contorcimento.

Il non avvedersi, pertanto, occorre non tanto a dispiegare un tramonto dell'essere che consista *simpliciter* in una 'cecità', quanto piuttosto a rendere sensibile il tramonto dell'essere nel momento stesso in cui esso *addiviene* tale proprio sulla base di una 'distrazione noetica', o, più precisamente, di una 'mossa di occultamento'. Il caso particolare di una 'cecità' capovolta nel segno visibile del suo fraintendimento. Se, invece, nella grammatica che concerne l'oblio dell'essere, si fosse voluto semplicemente deresponsabilizzare il pensiero, Severino avrebbe potuto facilmente sostituire il sintagma con un altro sintagma, e affermare, non tanto che il tramonto dell'essere avviene nel *non avvedersi*, quanto piuttosto, ad esempio, che il tramonto dell'essere accade così, nel *non dare a vedersi* della verità — cosa, questa, che aprirebbe però la discussione a tutto un altro scenario speculativo.

E tuttavia il privilegio ermeneutico che sembra potersi accordare a una delle due letture del 'non avvedimento' non riesce a chiudere definitivamente i conti con l'irrequieta 'ambiguità semantica' da cui, a ogni modo, il sintagma severiniano rimane costitutivamente afflitto, e da cui, anzi, esso sembra trarre viceversa alimento per esprimersi in tutta la sua policroma *finesse* argomentativa.



Alla preminenza concettuale di una delle differenti possibilità ermeneutiche potrebbe peraltro indubbiamente essere obiettato che la circostanza di distrazione colpevole disimpegnata nel non avvedersi non può essere esclusiva, poiché è possibile soltanto *sulla base* di un preliminare *non dare a vedersi* del qualcosa che viene anche ignorato. Ignorare (rimanere punto ignari di qualcosa), proprio nell'atto in cui si sta *conoscendo*, sembra una circostanza semplicemente ridicola, ridicola essendo, ad esempio, l'essenza del 'comico', che porta al colmo e, quindi, al paradosso, tutte le cose di cui fa esperienza.

Là dove però, a causa del suo carattere illogico e paradossale, la preminenza di questo valore semantico del 'non avvedimento' venga fatta venire meno, allora, anche rispetto alla comprensione del tramonto del senso dell'essere (di cui è chiave il non avvedimento), finirebbe per venire meno l'idea di una distrazione colpevole della mente, riaffermandosi quella di una viziosità legata esclusivamente ad una pura e semplice cecità noetica — cosa questa, che, a ogni modo, tradirebbe profondamente l'intenzione filosofica principale della *damnatio* severiniana nei confronti del 'nichilismo'.

A ben vedere, allora, qualora Severino facesse a meno di governare la polisemia del 'non avvedimento' proprio mediante la subordinazione di uno a un altro senso (insomma, se, come nel caso analizzato, rinunciasse a imputare la responsabilità della distrazione noetica al pensiero errante), nella dinamica che conduce al tramonto della verità dell'essere non si potrebbe più a tutti gli effetti *attribuire* l'erranza' al pensiero, più di quanto non si dovrebbe a rigore attribuirlo nel medesimo alla verità. Si consideri peraltro che, tuttavia, anche là dove si volesse provare a ritenere il pensiero *simul iustus et peccator* (e cioè, in perfetto equilibrio, *tanto* santo *quanto* peccatore, tanto giusto, quanto colpevole), non si potrebbe comunque evitare di formulare l'erranza in termini imputazione nei confronti del pensiero. Non si potrebbe cioè evitare di preferire, in ultimo, l'opzione dello sbadiglio irresponsabile della mente. Infatti, nell'equilibrio sinistro espresso dal termine *simul*, mediante cui si rende il pensiero sia santo sia peccatore, è contenuta una implicazione che Severino, a ragione, non può accettare, e che, proprio la dimensione equilibristica del bifrontismo tende ad accentuare. Ebbene, se è vero che il pensiero è tanto santo quanto peccatore, e, nella misura in cui è peccatore, la verità è santa, tuttavia, almeno nella misura in cui, seppur minima, il pensiero è santo — e

questa misura deve pur esistere, se si vuole che il pensiero sia *simul iustus et peccator* — allora bisogna inevitabilmente concludere che sia la verità a esser ‘peccatrice’. Ecco, dunque, la possibilità grottesca e, più che ridicola, spaventosa e assurda, che fa trasalire Severino. Ecco la possibilità disastrosa che emergerebbe se, come pure anche a rigore si dovrebbe, il non avvedimento venisse pensato senza privilegiare la malafede del pensiero.

Per questa ragione, e cioè per evitare l’assurdo di una verità peccatrice, e, sia pure in minima parte, corresponsabile del dramma della propria dimenticanza, Severino è *obligato* a propendere per una lettura che privilegi una *maggiore* responsabilità del pensiero nella dinamica e nel processo di alienazione. Una ‘maggiore’ responsabilità del pensiero, che tende altresì a divenire asintoticamente ‘esclusiva’, giacché il maggiore ha sempre d’altro canto un minore, e la verità non può invece permettersi di avere comunque parte alcuna nello scenario del proprio abissamento. Severino non può dunque evitare di esplicitare la questione se non ricorrendo a una configurazione asimmetrica tra le componenti che costituiscono il ‘non avvedimento’, ché, altrimenti, come può facilmente evincersi, il ‘tramonto’ del senso dell’essere risulterebbe soltanto un’espressione poetica e variopinta per parlare invero di ‘annichilimento’ del senso dell’essere (giacché, in questa prospettiva, la verità non sarebbe tanto ‘oggetto’, quanto piuttosto ‘soggetto’ del fraintendimento, e quindi verrebbe *toto caelo* revocata dal malinteso che sgorga dal suo grembo).

In questo senso diviene forse maggiormente chiaro in che misura si intende dire che il passo severiniano — sebbene mediante l’uso di un sintagma, che, a rigore, mobiliterebbe *entrambe* le possibilità ermeneutiche (tanto quella di una preliminare innocenza e fedeltà, quanto quella di una colpevole infedeltà e irriverenza del pensiero) — sia comunque costretto a *propendere* per uno solo dei significati speculativi implicitamente mobilitati dal ‘non avvedimento’. Non avvedendosi della verità dell’essere (ovvero, non scorgendo di acconsentire all’idea che il positivo è il negativo), il pensiero è *errante* dunque nel senso che (pur essendo *simul iustus et peccator*) esso è soprattutto *peccator*: colpevole di ignorare la verità che gli si mostra davanti. Lo scenario descritto sarà dunque ridicolo, paradossale, certo, come quando a teatro si osserva alcuno che prova a fare quello che non sa fare, o disfare quello che sta facendo. Ridicolo e paradossale, come

d'altronde dovette essere ridicolo e paradossale (benché potesse altrettanto bene esser considerato tragico) il gioco gastromantico con cui l'ateniese Euricle — citato peraltro, e non a caso, da Platone nel *Sofista* — dava voce alle viscere rianimando i burattini di un'eloquenza del tutto inaspettata.

Qui ci troviamo invece nella situazione opposta, ma altrettanto risibile e impreveduta, di un pensiero che dissente dal contenuto conosciuto (la verità) nell'istante in cui pure sta venendo a conoscenza di esso, ci troviamo nella situazione di un 'no' pronunciato mentre si dice 'si'. Di una persona viva che comincia a vivere alla guisa di una sostanza inanimata, e che, proprio per questo, merita di essere considerata «simile a un tronco». <sup>41</sup>

Nel descrivere lo scenario del tramonto del senso dell'essere, Severino si ritrova dunque, in fin dei conti, nella situazione di dover scegliere tra una situazione comica, ancorché paradossale, e una tragica e assolutamente disperata. Sceglierà la comica, ma anch'essa, ben presto, si convertirà in una scelta tragica e sofferta, e, quindi, speculativamente parlando, altrettanto disperata.

Severino, pertanto, deve addossare la maggior parte del peso ontologico del 'tramonto' del senso dell'essere sulle spalle del pensiero, il quale però, in questo modo, sotto il peso di questa sovrumana fatica, addiverrà nelle parole del filosofo, il 'logo' (o la ragione) *alienata*, piegata e deformata anch'essa dallo sforzo della propria 'dimenticanza'. Questa soluzione ermeneutica trascina dunque con sé numerose problematiche che possono proiettare prospetticamente la ricerca verso un traguardo ermeneutico ulteriore.

A ben vedere, infatti, quantunque l'idea relativa a una maggiore responsabilizzazione del pensiero (nella dinamica che conduce cognitivamente all'alterazione della verità), venga incentivata da ragioni ineludibili, anch'essa, tuttavia, se portata alle sue estreme conseguenze, sfocia in una *impasse* speculativa che, paradossalmente, proprio nel tentativo di esplicitarlo, rende maggiormente oscuro e indecifrabile il fenomeno della 'dimenticanza'.

Il maggiore fattore di problematicità disimpegnato da una simile

<sup>41</sup> ARIST., *Metaph.* 1006 a 14, 15.

operazione ermeneutica può esser facilmente individuato valutando che, benché l'alienazione sia sempre illustrata, finanche terminologicamente, come un effettivo tramonto *dell'essere* (nel senso del genitivo oggettivo), tuttavia, in questa opzione, a subire l'alienazione, non è mai a rigore l'essere, quanto piuttosto quel 'punto di vista' che, pur avendo innanzi l'essere finisce comunque per misconoscerlo e ignorarne il senso. Tramonta l'essere, eppure, nel tramonto, ad alienarsi, e (quindi, a divenir altro), non è l'essere, ma il *logo* che non si avvede di esso. Sicché, al tramonto *dell'essere* veniamo posti nella condizione di assistere a un grado di adombramento (o alienazione) ulteriore, il quale, pur essendo strettamente correlato all'occultamento dell'essere, rimane purtuttavia eccentricamente differito dal baricentro che ci si aspetterebbe di considerare allorquando si afferma, come appunto si afferma, che *l'essere* tramonta.

Ciò che tramonta, quando si dice che l'essere tramonta, non è l'essere — giacché esso, benché si dica che tramonti, è considerato come *l'intramontabile*. Quel che tramonta è piuttosto l'«assennatezza» del pensiero che all'essere si riferisce: tramonta l'essere, diciamo così, *allo sguardo* del pensiero errante. In questo senso 'non avvedersi' significa far capitolare *quoad nos* e non, diciamo così, *in rebus ipsis*. E tuttavia, nondimeno, per Severino, tramontando allo sguardo del pensiero, l'essere contrae il tramonto come una propria esperienza di fraintendimento, ed è comunque tramonto *dell'essere*, il tramonto dell'essere *agli occhi* del pensiero errante.

Questo genere di promiscuità, che, *more geometrico* considerata, dovrebbe essere impossibile, questo coinvolgimento del rango della verità nel suo proprio tramonto, o, meglio, questo abbracciamento tra la verità e il pensiero che *la conduce al tramonto*, costituisce un nodo speculativo, che, attraverso la bilancia ermeneutica del 'non-avvedimento' non sembra poter approdare a una comprensione esaustiva e univoca, e tuttavia proprio il 'non avvedimento' consente a Severino di rendere osservabile, senza scioglierlo, il fenomeno di coappropriazione tra errore e verità, il reciproco e impossibile agginarsi di 'tramonto' e 'intramontabile'.

Severino, pertanto, pur dovendo implicitamente riconoscere alle parti inscenate nella vicenda del tramonto dell'essere un diverso peso concettuale, non può tuttavia mai riconoscere a esso un effettivo peso diverso, come pure dovrebbe. Deve riconoscerlo, se non vuole che

l'essere precipiti definitivamente nel gorgo del *proprio* auto-frain-tendimento, ma insieme non deve riconoscerlo, se, attribuendo soprattutto al pensiero il peso del proprio passo falso, si dovesse infine concludere che, a rigore, il tramonto del senso dell'essere non è stato affatto un tramonto, perché non ha oscurato nulla *dell'*essere che doveva tramontare. Per questo motivo, ovvero per via dell'esigenza, di ispirazione profondamente dialettica, di voler comunque coinvolgere l'essere nello scenario del 'proprio' frain-tendimento, a Severino riesce difficile poter radicalizzare e condurre fino in fondo l'idea di una maggiore responsabilità noetica del pensiero, convertendola, come avrebbe dovuto, nel concetto di una responsabilità *definitiva*.

In questo modo, l'illustrazione del tramonto dell'essere come 'non avvedersi' (che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea che il positivo è il negativo), appare come una formulazione che, pur dovendo propendere per una maggiore imputazione nei confronti del pensiero errante, continua ad appoggiarsi liberamente alla propria insolubile ambiguità, lasciando sempre sullo sfondo il co-protagonismo della verità nel gioco tragico-mico del suo adombramento. Ché, come si è detto peraltro in precedenza, se l'oscuramento dell'essere dipendesse dal soggetto errante in modo tale da escludere *totalmente* qualsiasi forma di compartecipazione, allora non si potrebbe più neanche in alcun modo parlare di 'tramonto dell'essere', giacché il tramonto, sebbene detto *dell'*essere, non riuscirebbe in nessun modo a fare ombra su ciò di cui pure esso è il tramonto — e l'essere riuscirebbe interamente illeso da un oscuramento che, a ben vedere, non lo ha mai davvero riguardato.

Ci si trova così ricondotti dinnanzi a un duplice e ambiguo fenomeno di 'appropriazione': l'oscuramento è nello stesso tempo *della* verità dell'essere e *del* pensiero errante. Della verità dell'essere, nella misura in cui l'occultamento è descritto come una *proprietà* dell'essere. Del pensiero errante considerando invece che il 'dissenso', in cui consiste l'oscuramento, è un gesto che, a pieno titolo, appartiene a (ed è quindi *proprio* solo di) quest'ultimo. L'ambiguità resta irrisolta: a quale 'soggetto' spetta legittimamente la proprietà e l'iniziativa dell'oscuramento dell'essere? Al pensiero che *comporta* l'oscuramento, oppure all'essere *cui è relativo* l'oscuramento?

Benché rimanga a tutti gli effetti equivoco a chi effettivamente debba esser riferito il 'tramonto', deve comunque restare fermo, per

Severino, che, a ogni modo, all'interno del processo di alienazione, l'«essere» *tramonta*, mentre il «pensiero» lo *conduce al tramonto*, ch , altrimenti, come ben si pu  comprendere, non si potrebbe pi  concepire alcun reale distinguo tra «errore» e «verit ». Non si potrebbe, giacch , se l'essere fosse considerato, in quanto tale (in quanto essere), come causa efficiente del suo proprio tramonto — e se dunque non solo l'essere venisse inteso come *ci * che tramonta, ma anche come *ci  mediante cui* il tramonto viene ad accadere —, allora, nella prospettiva descritta, l'essere non potrebbe pi  venir considerato come la sorgente dell'«opposizione» del positivo e del negativo, e questo non pi  di quanto non possa venir considerato come la sorgente che conduce, invero, alla loro «coincidenza». L'essere non potrebbe essere associato al famigerato «sentiero del Giorno» pi  di quanto non sia associabile, e con egual pertinenza, al «sentiero della Notte». La responsabilit  del declino e dell'inabissamento dell'essere deve quindi *soprattutto* venir attribuita al pensiero, ma senza mai neanche dispensare l'essere dell'obbligo della sua cooriginaria, sebbene profondamente enigmatica, complicit .

7. *L'enigma del non avvedimento: «accendere il lume del sonno».*

A partire dalle considerazioni precedenti, si pu  richiamare per un istante a un'importante sottolineatura critica. Come   stato posto in rilievo in precedenza, infatti, qualora il passaggio severiniano venga considerato a tutto tondo, nel suo complesso, e, diciamo cos , alla svelta, il senso emergente del «non avvedimento» deve essere riposto nell'irresponsabile distrazione noetica esercitata della mente — da cui deriva quella che   stata definita pi  in generale come *malafede* del pensiero. Tuttavia, come si   iniziato a porre in evidenza nel precedente paragrafo, anche questo senso, seppur *dominante ed emergente*, non pu  essere ritenuto a ogni modo *esclusivo*. Per rendere ragione del sintagma impiegato da Severino nell'esplicazione del problema del tramonto dell'essere, bisogna dunque tenersi in un difficile bilico concettuale, in un equilibrio che, anzi, solo nel lieve squilibrio ermeneutico tra le due forme del «non avvedimento» trovi la sua compiutezza espressiva. Si potrebbe anche dire, un bilico speculativo trovato in equilibrio su di un baricentro concettuale leggermente spostato al

di fuori di sé. In questo senso, il margine di una preliminare invisibilità noetica della verità — da cui deriva quella che è stata definita *innocenza* del pensiero — rimane, seppure in modo subordinato, un presupposto di comprensione altrettanto importante di quello che preveda invece la perpetua visibilità della verità. Se, invece, nella dinamica che conduce l'essere al tramonto, l'originario *obnubilamento* dell'essere venisse interamente tralasciato a favore di un'idea di occultamento che consista *esclusivamente* nel dissenso pronunciato *infedelmente* dal pensiero a cospetto della *clara et distincta* epifania della verità, allora, anche in questo caso, il sintagma severiniano verrebbe comunque svuotato di senso. Non si dà, né si potrà mai darsi alcuna forma di avvedimento (o, viceversa, di 'non avvedimento'), che eccedisca del tutto rispetto a un preventivo (e, per quanto esiguo, necessario), stato di latenza di ciò di cui *ci si deve avvedere*.

Benché dunque l'aspetto preponderante del passaggio guardi in direzione di una 'imputazione' nei confronti della negligenza della mente, tuttavia, perché si possa adeguatamente rendere conto del tramonto dell'essere al modo di un 'non avvedimento', è necessario che un *minimum* di originaria invisibilità della verità continui a restare organicamente inserito nel circolo del non avvedimento come *concausa* dell'accadimento dell'alienazione. Si deve allora concludere che, parlando di non avvedimento, la 'colpa' della mente è certamente l'aspetto *emergente*, ma non già quello esclusivo, e che rimane conaturata al 'non avvedimento' l'idea di una distrazione noetica in cui *non avvedersi* significa anche irriducibilmente *non dare interamente a vedersi* della cosa stessa.

Una volta che le molteplici e irriducibili sfumature che concernono l'architettura del 'non avvedimento' siano state interrogate, occorre infine cercare di comprendere per quale riposta motivazione Severino avrebbe mai dovuto tentare una decrittazione del problema dell'avvento proprio mediante l'utilizzo di un sintagma così complesso e articolato da risultare perfino aporetico. Si potrebbe affermare, da un certo punto di vista, che il 'non avvedimento' intensifichi a tal punto l'evento e il fenomeno di 'fraitendimento' del senso dell'essere, da amplificare di converso il senso ermeneutico di smarrimento rispetto a una sua possibile soluzione speculativa.

Il sintagma impiegato dall'autore, infatti, *dapprima* esige un du-

plice e ambiguo intendimento del pensiero come gesto fedele-infedele alla verità, *poi*, per acquisire maggiore perspicuità, deve propendere per la colpevolezza e infedeltà della mente, la quale poi *infine* — per non rinunciare comunque alla molteplicità policroma del sintagma — deve essere ritrattata per la ragione che non ci si può non mantenere problematicamente aperti all'istanza di una qualche innocenza e fedeltà del pensiero. Pertanto, quale ruolo svolge nell'economia complessiva del periodo questo *residuale* grado di innocenza attribuita al pensiero? Quale ruolo svolge questo residuale oscuramento della verità? Cercare di fornire una risposta, a questo punto, potrebbe condurre probabilmente soltanto a un vicolo cieco, ovvero a una perenne ridefinizione del gioco inesauribile che intercorre tra le componenti dialetticamente disimpegnate all'interno del dispositivo logico del non avvedimento. A un vero e proprio *regressus in indefinitum*. Forse, allora, proprio il 'gioco', e l'irriducibile ambiguità delle parti messe in scena nel sintagma, può essere da noi strumentalmente considerata come la cifra ermeneutica più propria per comprendere il segreto riposto nel 'non avvedimento'. Quel che il sintagma dice, *in actu signato*, attraverso la sua polisemia, è pertanto da considerare come qualcosa che *svia*, e, in certo modo, depista, dalla sua comprensione autentica. Comprensione che invece può accadere se si osserva invece il sintagma *in actu exercito*, in ciò che esso *fa*, lasciando *sviare* dalla sua comprensione e conducendo all'interno del labirinto della sua irriducibile molteplicità semantica. Viene da pensare, a questo riguardo, che il 'non avvedimento' sia come un guardiano angelico messo a proteggere dalla possibilità di veder esaudita la comprensione, un velo caduto per occultare l'evento del 'nichilismo'.

A ogni modo, nell'operazione severiniana, risulta concettualmente determinante proprio la duplicità di senso mobilitata dal 'non avvedimento'. Non tanto la colpevolezza del pensiero (e la satolla incolumità dell'essere), e non tanto l'innocenza del pensiero (e la corresponsabilità dell'essere), quanto piuttosto un certo modo di intendere l'interazione tra i soggetti scritturati per descrivere il processo di alienazione.

Come spesso ripetuto, qualora la duplicità intrinseca del 'non avvedimento' fosse stata rinunciabile, Severino avrebbe potuto affermare più semplicemente, o che il tramonto dell'essere avviene, *simpli-citer*, nel non *vedersi* della verità — ovvero nel *suo* non mostrarsi —



oppure che il tramonto dell'essere avviene nel presentarsi del *dissenso* rivolto dal pensiero a una verità che, dal canto suo, sarebbe rimasta comunque perfettamente e inequivocabilmente manifesta. Severino, invece, privilegiando l'uso del sintagma, sceglie — ed è questo il fatto ermeneutico che dev'essere speculativamente posto in rilievo — di *non* rinunciare alla complessità problematica del termine, e sceglie quindi, più o meno consapevolmente, che il problema del tramonto dell'essere venga inscenato solo sulla falsariga di un doppio, sebbene paradossale, fronte noetico: ovvero il fronte di un pensiero che fa tramontare l'essere, sia perché *non lo vede e non lo riconosce*, sia perché, tuttavia, in fondo, lo vede, lo riconosce, ma, enigmaticamente *vi dissente*. Ma quale può essere la logica che presiede alla necessità di porre questa doppia correlazione? Per comprendere la *correlazione* è tuttavia necessario approssimarci a essa esibendo nuovamente, ma attraverso una differente sensibilità speculativa, la meccanica dell'intreccio.

Come già sottolineato più volte, il passaggio è strutturato attraverso una strana forma di 'equilibrio' *squilibrato*. In questo modo, a causa dello squilibrio, riesce a emergere come *prevalente* idea che il pensiero sia responsabile di uno smarrimento fenomenologico della cosa preliminarmente data a vedere, e che, quindi, esso sia comunque messo nella condizione di *vedere* la verità che dissente. Ma l'equilibrio è squilibrato, non già dissennato. E infatti un *minimum* d'innocenza dev'essere corrisposto ed elargito, sicché, nel non avvedersi, la malafede del pensiero può sempre all'ultimo momento riaversi dal proprio delitto facendo ricorso all'attenuante di un oggettivo (ancorché marginale) *status* di 'cecità' che l'affliggerebbe (precludendogli il 'discernimento' nell'istante del suo delittuoso 'misconoscimento'). L'aspetto più importante da sottolineare a proposito del valore interattivo tra i due risvolti semantici può essere illustrato nella maniera seguente: proprio quando si perviene al momento cruciale in cui poter esprimere l'imputazione nei riguardi del pensiero (e del suo tradimento), accade all'improvviso che, attraverso quella stessa grammatica che aveva promosso l'accusa, si genera un'istanza di 'compensazione' del delitto appena commesso dalla mente. Il non avvedersi e quindi il senso di un'imputazione ontologica, che, tuttavia, appena recepita come tale, si converte immediatamente, attraverso la logica giuridica

delle attenuanti, in una vera e propria ‘discolpa’. Il ‘non avvedimento’, potremmo dire, paradossalmente, pur rimanendo tale, *si converte* nel ‘non avvedimento’: nulla è cambiato, ma un qualche movimento si è comunque dato a vedere. Il ‘non avvedimento’ rimane sempre e soltanto non avvedimento, ma variando continuamente la propria prestazione semantica.

Rileggendo il passaggio già innumerevoli volte citato, infatti, il pensiero, *non accorgendosi* (di acconsentire all’idea che il positivo è il negativo), risulta errante di un errore che, a ben vedere, questi commette solo nel frattempo in cui è *fuori di sé*.<sup>42</sup> E tuttavia la spirale aporetica è illimitata, e il ‘non avvedimento’, pur avendo prodotto l’attenuante, non può risparmiare veramente il pensiero dalla caduta, e, soprattutto, da una qualche colpa. Così come, dapprima, il non avvedimento, innescando l’imputazione, si era immediatamente dovuto riconvertire in non avvedimento *dell’attenuante*, adesso, invece, producendo l’attenuante, il non avvedimento si converte di nuovo subitaneamente in non avvedimento *dell’imputazione*. Accusa e attenuante, discolpa e imputazione rampollano pronunciandosi freneticamente l’una dalla bocca dell’altra.

E sebbene venga sempre concesso al pensiero un *minimum* d’innocenza (una minima soglia di resistenza al processo implacabile della sua colpevolezza), tuttavia, insieme, questo stesso *minimum* continua a farsi abitare da un ulteriore *minimum* di residuale e perenne iniquità. Sicché, se, in fin dei conti, è il pensiero errante *a errare* — ad accordare il proprio acconsentimento alla non-verità — e non è piuttosto la verità a *lasciarlo errare*, allora il pensiero, pur sembrando innocente, e pur volendo la verità, vuole la non-verità, vuole, in realtà (vuole, in verità), la coincidenza del positivo e del negativo.

Ciononostante, il non avvedimento è strutturalmente congegnato in modo tale da impedire una puntuale considerazione degli ‘estremi’ da cui pure è costantemente alimentato il suo proprio fondamento; ed ecco allora che, ancora una volta, non appena chetato il *regressus* si ripresenta. Una volta riconosciuta chiaramente la colpa, sopraggiunge nuovamente l’attenuante — ché, se il pensiero *erra*, nel senso che non si avvede della verità, allora questi deve anche necessariamente erra-

<sup>42</sup> Ma il problema è proprio questo: come determinare l’afferramento concettuale di qualcosa proprio nel momento in cui il qualcosa *esce fuori di sé*?

re *involontariamente*, giacché, dopotutto, non riconoscendo il volto della verità, non riconosce nemmeno il volto dell'errore che sta compiendo. Un'instirpabile duplicità abita il petto del pensiero errante. Una catabasi, questa, o un'infinita spirale di perdizione, che rende però nello stesso tempo illimitatamente compossibili la dannazione e la redenzione della mente.

Per la comprensione del sintagma severiniano occorre dunque cercare di tenere a mente la reciproca *interazione* tra i differenti valori semantici dispiegati dal 'non avvedimento': da una parte il senso *prevalente* dell' 'imputazione'; dall'altro, invece, il senso *marginale*, ma irriducibile, di un' 'attenuante' ontologica. Ora, se è vero che il tramonto dell'essere consiste nell'atto del non avvedersi, per quale ragione Severino tiene *contemporaneamente* racchiuse in un medesimo nodo *sia* l'imputazione *sia* l'attenuante?

La ragione di fondo che spinge il pensatore a disimpegnare simultaneamente contrastanti e irriducibili segmenti concettuali va probabilmente osservata 'in negativo': l'un aspetto interviene sull'altro (così l'attenuante sull'imputazione, e viceversa), *antifrastricamente*, e cioè come soluzione all'aporia che si presenterebbe qualora, per rendere conto del tramonto del senso dell'essere, ci si limitasse a spiegare il 'non avvedimento' o, da un lato, come pura e semplice latenza della verità, o, dall'altro, come pura e semplice disobbedienza del pensiero. Entrambi i cespiti del non avvedimento sono quindi 'estremi aporetici', che tuttavia il non avvedimento riassume in sé esorcizzandoli nel suo stesso equilibrismo.

Ad esempio, partendo dalla prima specie aporetica del sintagma, si potrebbe certamente decidere, a un certo punto, di sostenere senza alcun ulteriore ripensamento, il margine di un'inguaribile malafede del pensiero — giacché, sebbene nascosto negli anfratti della propria consapevolezza noetica, l'acconsentimento all'idea della coincidenza del positivo e del negativo, non è a tal punto recondito da non esser comunque definito come un 'acconsentimento', e, quindi, come un gesto compiuto responsabilmente. Ma se la questione fosse inquadrabile esclusivamente in questi termini, e cioè il nichilismo accadesse per mera scelta del soggetto errante, allora l'aporeticità mobilitata affermando esplicitamente l'esistenza un *dissenso puro* diverrebbe insostenibile per poter essere tematizzata veramente *come tale*. Benché

Severino consideri l'imputazione un elemento imprescindibile, tuttavia egli non può a sé stesso formulare il senso di questa esigenza in termini più chiari di quelli che non convengano a un ingiustificato 'presupposto' speculativo. Non può cioè riconoscere esplicitamente che cosa significa attribuire una colpa al pensiero errante senza *rischiare* di illuminare l'aporia che il suo stesso riconoscimento produrrebbe. Precisamente, a risultare aporetico sarebbe che, considerando in ultima istanza il pensiero come un pensiero in malafede, allora almeno per un momento della storia dell'essere si è supposto che la mente abbia avuto *in atto* l'occasione di dissentire, e, quindi di 'dir no'<sup>43</sup> allo spettacolo di una verità irrevocabilmente manifesta in tutto il suo splendore. Almeno per un istante dell'epifania dell'essere il pensiero, senza ulteriori forme d'indugio,<sup>44</sup> ha osato *dire di no* a ciò

<sup>43</sup> «[D]ir no ...»: l'espressione è tecnicamente ricavata dal § X di E. SEVERINO, *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 216, dove Severino la stessa come spartiacque concettuale tutte a demarcare la differenza che intercorre tra l'alienazione in cui consiste l'apparire astratto della totalità (la contraddizione originaria) e altri due generi di alienazione: quella, che a noi interessa principalmente, in cui consiste l'isolamento della terra, e quella, subordinata, in cui consiste la testimonianza del linguaggio metafisico. A proposito Severino scrive: «c'è una fondamentale differenza tra la prima delle forme di alienazione indicate e le altre due (...) in esse la contraddizione assume un significato diverso da quello secondo cui si costituisce la prima. La quale è contraddizione non per quel che vi appare, ma per quel che non vi appare; non per ciò che vi è detto, ma per ciò che non vi è detto. Vi è detta infatti — appare — solo una parte dell'essere, non il tutto. Si che il togliimento (che peraltro non può avvenire) di questa alienazione sarebbe l'apparire del tutto, il dire concretamente *quello stesso* che nell'alienazione è detto astrattamente — e che *per ciò* appare come contraddizione. Nelle altre due, invece, la contraddizione si forma per ciò che in esse vien detto. Nella seconda, l'isolamento della terra è negazione della verità della terra e questa negazione vien tenuta ferma unitamente alla verità della terra: qui non c'è un non dire, bensì un dir no alla verità» (*ibid.*, p. 216). Dir no, *dire di no* alla verità dell'essere è un'espressione che possiede anche però il merito di richiamare direttamente alla penetrante opera di Italo Valent, uno degli interpreti più autorevoli del pensiero severiniano. Cf. a questo riguardo I. VALENT, *Dire di no. Scritti teorici I*, in *Opere di Italo Valent*, a c. di A. TAGLIAPIETRA, vol. IV, Bergamo 2007.

<sup>44</sup> Circa questi 'indugi' si allude chiaramente alla situazione gnoseologica di impotenza che affliggerebbe la mente dell'errante (e che varrebbe come condizione *attenuante* della sua alienazione), qualora si considerasse come presupposto indispensabile del tramonto dell'essere il *primo senso* disimpegnato dal sintagma del 'non avvedimento', ovvero, quello relativo al riconoscimento di un preliminare grado di latenza della verità stessa. La questione è stata già ampiamente considerata nel corso della presente disamina. Interessante risulta tuttavia rimarcare in che modo lo stesso

che esso stesso d'altro canto riconosce — questo è il punto decisivo — come verità *indissentibile*. Pertanto, per ripararsi dall'assurdità

Severino, in vari luoghi della sua produzione filosofica, al fine di giustificare l'origine dell'alienazione isolante, tenda a reintrodurre l'esistenza di condizioni *attenuanti*. Risulta un caso emblematico di questa circostanza l'affermazione secondo cui la condizione di possibilità della persuasione isolante sarebbe intellegibile soltanto in relazione alla *contraddizione originaria* (la contraddizione C), la quale consiste, non a caso, nella costatazione di uno stato contraddittorio di *latenza* della totalità rispetto alla sua infinita concretezza. Per via di questa contraddizione si deve affermare che il tutto che appare, si limita ad apparire solo *formalmente, astrattamente*, e non invece, insieme, come pure dovrebbe, *concretamente*; sicché, a rigore, ciò che *non è* il tutto vien posto *come* il tutto. Severino pone questo genere di contraddizione quale *conditio sine qua non* di quell'altro genere di contraddizione in cui consiste la *persuasione* che l'ente sia niente — ovvero la persuasione isolante. In questo modo egli va pertanto implicitamente suggerendo che all'origine della negazione e del nichilismo — ovvero al fondo dell'acconsentimento all'idea della coincidenza tra positivo e negativo — v'è questa dimensione di latenza in cui la verità, benché formalmente indicata, *non* si manifesta come tale. Al fondo dell'errore vi sarebbe dunque un preliminare grado di occultamento della verità stessa: circostanza, quest'ultima, particolarmente vicina a uno di quei due casi ermeneutici considerati dettagliatamente nella presente disamina. Tuttavia, se si considera con più attenzione il rapporto tra le due forme di contraddizione — quella relativa alla latenza della concretezza del tutto (contraddizione C), e quella relativa alla persuasione isolante — la questione tende a complicarsi mostrando una piega speculativa maggiormente enigmatica. A questo proposito ci si riferisce esplicitamente a quanto Severino scrive, ad esempio, nel § X de *La terra e l'essenza dell'uomo*. In esso, come già in parte considerato *sup.* nella n. 43, organizzando assiologicamente i diversi gradi e generi di contraddizione, e distinguendo quindi tra un'alienazione *originaria* — che riguarda l'apparire finito del tutto — e un'alienazione *subordinata* — che riguarda invece l'isolamento della Terra — Severino precisa che, se il primo grado di contraddizione, essendo relativo all'apparire finito del tutto, consiste nel dire solo 'formalmente' ciò che, invece, dovrebbe essere detto anche 'concretamente', viceversa, per quanto riguarda la seconda forma di contraddizione — ovvero l'isolamento — l'alienazione consiste non solo nel *non dire* concretamente la verità del tutto, ma consiste anche nel 'dir no' a essa (*ibid.*, p. 216). Ma che cosa significa *dir no* alla verità dell'essere? L'approfondimento di una simile distinzione — tra un'alienazione (che è tale perché si limita a *non dire* 'tutta' la verità) e un'alienazione che, invece, consta nell'esplicito rifiuto di essa, conduce nuovamente l'indagine nel cuore del problema, ma non potrebbe essere condotta esaurientemente in questo ristretto contesto espositivo. Rimane tuttavia, prezioso il senso problematico dell'affermazione di un simile distinguo, che porta Severino a stabilire che, se il *tramonto*, l'oltrepassamento della prima forma di contraddizione (peraltro impossibile), consiste nel dire il tutto nella sua infinita concretezza, e, quindi, consiste nel dire *concretamente* ciò che prima veniva detto solo *astrattamente*; invece, nel secondo caso, il tramonto dell'alienazione non può essere espresso semplicemente dal

che scaturirebbe dal riconoscimento di un dissenso reso perfettamente *consapevole* della verità (dalla quale dissente), Severino è portato a immettere, nel quadro del periodo speculativo considerato, un relativo grado di ‘velamento’, che possa rendere la ferita del dissenso maggiormente sostenibile. Che verità sarebbe, infatti, una verità rispetto alla quale, pur manifestandosi essa come tale, si potesse comunque liberamente dissentire? È per questo motivo che il ‘soggetto errante’ acconsente all’idea della coincidenza del positivo e del negativo esclusivamente attraverso lo *speculum* dell’acconsentimento all’immagine di un tempo in cui l’essere è nulla — immagine già di per sé stessa certamente sinistra, ma in qualche misura anche pervasa da un relativo senso di pudore nei confronti della contraddittorietà pura, che non si lascia osservare come tale dal pensiero.

Là dove Severino non velasse e nascondesse il dissenso del pensiero errante attraverso la mobilitazione di quella valenza del sintagma che *discolpa* parzialmente la mente — ammettendo un preliminare grado di oggettiva invisibilità — si dovrebbe affermare che, pur essendo stata garantita data un’esatta cognizione dell’opposizione tra positivo e negativo (ovvero, pur essendosi data precisa cognizione circa l’*impossibilità* che il positivo non si opponga al negativo), il tramonto dell’essere consistebbe, tuttavia, nell’aver potuto negare *in atto* proprio che il positivo si opponga al negativo. Ma negare *in atto* ciò

«dire concretamente *quello stesso* che nell’alienazione è detto astrattamente» (*ibid.*), ma deve consistere nel far «diventare un passato la posizione del contenuto in quanto esso è tale» (*ibid.*, p. 217), ovvero deve essere fatto tramontare, *toto caelo*, il punto di vista isolante. I presenti rilievi consentono di posare nuovamente lo sguardo su un punto decisivo per la nostra indagine. Infatti qualora il dissenso esercitato dal pensiero errante, il suo ‘dir no’ alla verità dell’essere, *non* si riduce a quella forma di alienazione che consiste nel dire *astrattamente* la verità, ovvero nel non dirla *interamente* — ‘dir no’ alla verità non è infatti semanticamente identico a *non dire* la verità — allora non si può prescindere dal considerare il pensiero errante come affetto da un *sovrappiù* di alienazione, sovrappiù che peraltro non può essere in alcun modo *attenuato* supponendo che, al suo fondamento, risieda pur sempre una più originaria forma di contraddizione (la contraddizione C), la quale, in certo modo, gli consente di errare. Pertanto, se ci si sofferma sull’irriducibilità dell’alienazione isolante rispetto alla contraddizione originaria, risulta impossibile supporre che il fondamento della colpevole distrazione noetica della mente (in cui consiste il tramonto del senso dell’essere), sia un preliminare grado di *latenza* e di *nascondimento* della verità stessa: qualcosa, della negazione, *riconosce* quella stessa verità dalla quale tuttavia si intende anche enigmaticamente dissentire.

che si impone incontestabilmente *come innegabile* — e che per di più si è già consaputo, e riconosciuto, proprio *nella sua innegabilità* — significa rendere in qualche modo *equipollenti* l'affermazione e la negazione della verità.<sup>45</sup> Se il pensiero, assistendo allo scenario di una verità che si mostra *sine macula*, è portato tanto ad 'affermare' quanto a 'negare' ciò che gli si mostra in tutta luce dinnanzi agli occhi, come poter mai discernere tra l'affermare e il negare, in modo tale da stabilire che l'uno, l'affermare, dice il 'vero', mentre l'altro, il negare, dice il 'falso'? Qualora l'attingimento della verità da parte della mente si

<sup>45</sup> Non è un caso, a questo riguardo, che ne *La terra e l'essenza dell'uomo*, cit., p. 203, Severino possa affermare, discorrendo a proposito dell'irruzione della persuasione isolante nel cerchio dell'apparire — e della *contesa* che questa irruzione comporta tra la verità, da una parte, e il punto di vista errante, dall'altra — che «la libertà dell'errore nell'apparire, il suo sottrarsi alla dominazione della verità resta tutt'ora un enigma. Di questa libertà è responsabile lo stesso apparire della verità dell'essere, oppure la ribellione alla verità appartiene al destino dell'apparire?» Più avanti, nello stesso saggio, al § VI, si legge: «l'errore irrompe nell'apparire, non già come negato dalla verità, ma in quanto appare *equipotente* alla verità» (*ibid.*, p. 205, corsivi nostri); ancora, nello stesso capoverso: «la potenza della verità è la sua incontrovertibilità (...). La potenza dell'errore [è] il *fatto* stesso di riuscire a mantenersi nell'apparire in contesa con la verità. Poiché la verità dell'essere non può sparire, ma appare eternamente, la distrazione da essa, in cui consiste il vivere nella non verità, è allora possibile solamente come apparire della contesa tra la verità e l'errore, e cioè come l'apparire di una contraddizione, che appare come ciò che deve essere tolto, ma che intanto non si lascia togliere, perché i contendenti posseggono un'egual potenza» (*ibid.*). L'incontrovertibile incontra dunque nel dissenso della negazione un *punto cieco* rispetto alla propria potenza di manifestazione, incontra un *limite*, diciamo così, della propria *Offenbarung*. Infatti, l'impotenza dell'errore, ovvero il suo poter esistere come errore solo e soltanto *in contesa* con la verità — senza poterla mai eludere ed espungere da sé definitivamente — risulta già invero una paradossale forma di 'equipotenza' al vero: quella potenza, esercitata dal pensiero errante, che si fa enigmaticamente *eguale* alla potenza dell'incontrovertibile proprio poiché, semplicemente, «distoglie lo sguardo dal *lóγος* eterno» (Id., *Destino della necessità*, cit., p. 414). Benché impotente, e anzi, in certo senso, proprio *perché impotente* — giacché la negazione non riesce a costituire nulla di sé che sia indipendente dalla verità dell'essere — l'esistenza stessa del pensiero errante rappresenta comunque uno 'scandalo' e un 'inciampo' per la *gloria* della verità. Pertanto, quanto più la negazione è *impotente*, poiché muove ogni suo passo in seno alla verità, tanto maggiormente il suo dissenso appare arcano, inscrutabile, e, dunque, come afferma lo stesso Severino 'equipotente' alla verità. Infatti, sebbene messi a cospetto della manifestazione incontrovertibile dell'essere, che è necessario ammirare in tutta luce dinnanzi agli occhi, «i dormienti non cedono al migliore del *lóγος*, non lo lasciano penetrare nella loro notte» (*ibid.*, p. 416).

verificasse senza l'intromissione di alcun ulteriore disturbo noetico, e qualora questo gesto di apprensione fosse veramente un 'toccare' (Θιγγειν) la 'cosa stessa', allora, ove si negasse ciò che comunque si sta 'toccando', sarebbe impossibile ritenere che, in questo caso, la mente faccia davvero *torto* alla verità dell'essere (pur attinta ed esperita come tale). Sarebbe impossibile, perché il pensiero errante comunque *rispecchierebbe* in questo caso la verità nella *sua* inequivocabile datità. Il tatto, sia pure quello con cui la mente errante tocca i propri pensieri, non sbaglia. Sicché, se errante è questo pensiero, che 'errante' sia considerato anche il nome della verità che questi sta pensando.

È per evitare questa aporia insostenibile che Severino è costretto dunque a lasciar agire il valore 'attenuante' del 'non avvedimento'. Il tramonto dell'essere non avverrà pertanto semplicemente nell'*acconsentire* all'idea della coincidenza del positivo e del negativo, ma avverrà piuttosto nel non avvedersi di *avervi già acconsentito*. L'uso del verbo, da infinito presente a infinito passato, consente forse di spiegare meglio il senso dell'esorcismo severiniano rispetto alla formula attenuante del non avvedimento. Seguendo l'adagio della lezione aristotelica, che, in questo frangente, Severino vorrebbe seguire certamente persino radicalizzandola, possiamo dire che il pensiero si trova in certo senso *sempre nella verità*, non può cadere in errore rispetto a essa, e che tuttavia questo 'sempre' (del suo trovarsi *sempre nella verità*), questo sempre di non poter cadere in errore rispetto a essa, è il sempre di un presente, o di un istante, che d'altro canto, è anche già da sempre stato derogato. Nel presente è allora impossibile acconsentire alla non-verità, sebbene alla non-verità si è già nondimeno acconsentito *ab initio tempore*, allorquando un 'quando' ancora non esisteva. Eppure il presente non può registrare questo evento di alienazione che lo riguarda. Anzi, il presente salva costantemente dal dirupo (in cui il pensiero errante sta cadendo), proiettando la caduta nel *passato*. Il carattere enigmatico e imperscrutabile della caduta rimane, ma riconvertendolo nella distanza, comunque incolmabile, tra 'presente' e 'passato', la quale, a rigore, soltanto può sembrarci pur non essendolo affatto, maggiormente familiare e intellegibile.

In questo quadro, è proprio il 'non avvedersi', ad assolvere al ruolo di spazio concettuale diaframmatico, in cui presente e passato si frammistano, e in cui Severino può articolare, rendendolo insieme continuo e discontinuo, il *passaggio* altrimenti impossibile tra 'errore'



e 'verità', l'osmosi tra sentiero del Giorno e sentiero della Notte. Nel non avvedersi *si passa* all'errore essendovi *già passati*, si erra avendo già errato, giacché, non bisogna dimenticare che nello spazio tracciato dal non avvedersi si rimane per sempre nel grembo di una verità che ci discolpa e ci rincuora, perché, nel suo presente, è impossibile la nostra caduta.

È impossibile cadere in errore, è impossibile acconsentire all'impossibile, ma nel non avvedersi il presente casca nel passato in cui siamo già da sempre resi 'responsabili' di ciò che non abbiamo mai commesso. Il problema, l'aporia, si ripete, e tramuta la propria sembianza, passando dall'aporia dell'acconsentimento (nel presente) rispetto alla coincidenza del positivo e del negativo, all'aporia del *raccordo* tra il 'presente' della nostra innocenza e il 'passato' della nostra malafede. Il non avvedersi è allora precisamente l'illustrazione concettuale di questo *movimento aporetico*, ma nella forma del suo risolvimento.<sup>46</sup> Proprio per questa ragione il non avvedersi vacilla costantemente tra l'una e l'altra delle opzioni aporetiche che pure lo sostengono, definendo i contorni di un'arcana penombra, in cui la verità balugina, senza accogliere, eppure senza mai neanche abbandonare, il pensiero errante. Il non avvedersi ondeggia abbracciando l'una o l'altra delle aporie che costituiscono i fuochi della propria ellissi concettuale, ma a cui cerca di non concedersi mai definitivamente.

Anche se, all'improvviso, lo spazio dell'oscillazione si riduce, e, di colpo, il bifrontismo del non avvedersi si esaurisce. Ormai Giano si è mostrato interamente come tale.

E infatti, sebbene, da un lato — quello relativo all'idea di un margine di invisibilità della verità — il 'non avvedimento' continua ad attenuare (mitigandola) la colpevolezza del pensiero (che infatti acconsente alla contraddizione solo suo malgrado, e *inavvedutamente*); dall'altro lato — quello relativo all'imputazione di uno smarrimento fenomenologico della cosa preliminarmente data a vedere — il 'non avvedimento' *ribadisce* la colpevole malafede proprio nel punto in cui questa non sembrerebbe più imputabile alla mente. Inavvedutamente

<sup>46</sup> Circostanza, questa, che, peraltro, rispecchia la medesima circostanza paradossale che Severino deve affrontare allorquando pone il *passaggio* del nichilismo da acconsentimento 'conscio' ad acconsentimento 'inconscio'.

significa innocenza, ma inavvedutamente significa anche, e soprattutto, irredimibile distrazione. Se è vero, come è stato affrontato in precedenza, che il sintagma severiniano, pur essendo sbilanciato verso un intendimento del pensiero come *peccator*, non può mai neanche rinunciare alla connotazione del medesimo come *iustus*, tuttavia, nella dialettica del passaggio da uno a un altro dei cespiti che compongono il sintagma, improvvisamente il valore attenuante si esaurisce, cedendo il passo al senso di imputazione. La faccia di Giano, *come bifronte*, è inclusa in una delle sue due facce.

Se nello sbilanciamento integrato nel più famoso dei λόγοι — dei ‘ragionamenti’ paradossali di Zenone — quello che impedisce finanche ad Achille di raggiungere la tartaruga, adesso, nel non avvedersi, il logo impedisce al *peccator* di poter prevalere su quanto è ancora *iustus* del suo pensiero. Ma accade che un caso dell’esperienza spezzi il logo, e così come Achille supera di fatto la tartaruga, così, nel non avvedersi, l’imputazione esaurisce improvvisamente tutta la sensatezza del suo valore attenuante, che, *logicamente considerato*, dovrebbe permanere invece *in indefinitum*.

Infatti, sebbene sia importante *dispensare* il pensiero dall’accusa di aver direttamente acconsentito all’idea della coincidenza del positivo e del negativo, tuttavia, per Severino, sembra ancor più importante, e decisivo, *accusarlo*. Accusare, e non anche dispensare, e questo perché, altrimenti, il tramonto del senso dell’essere non consisterebbe più nella vicenda di alienazione e fraintendimento della verità da parte del nichilismo, ma in una paradossale alienazione della verità stessa. L’aporia di un tramonto che consiste nel dissenso pronunciato *dinnanzi* alla verità, può essere governata meglio di quella che concerne uno stato di oscuramento e di latenza della verità stessa. In altri termini, alla Gloria verrà concessa forse la possibilità di *non convincere*, ma non già quella di *non manifestarsi*.

È forse questo allora il caso di riconsiderare meglio in che senso i due momenti, che costituiscono la geometria del sintagma, siano, in realtà, il riflesso di un unico ‘evento speculativo’ — di un unico momento che riguarda la *discessio* del pensiero errante. Si tratta dunque di capire che quel movimento, illustrato da parte nostra come *dialettica* tra l’uno e l’altro senso del non avvedimento, non è propriamente da considerare come un movimento dialettico, oppure, se lo è, può esserlo solo in un senso molto particolare, e, diciamo così, ‘verticale’,

un senso che non dia luogo in alcun modo al gioco *dell'alternanza*. Infatti, nel momento stesso in cui il 'non avvedimento' genera il proprio valore attenuante (e *assolve* il pensiero dal proprio altrimenti totalmente luciferino dissenso — opacizzando la chiearescenza della verità) il sintagma riproduce e ripristina *immediatamente* la colpevolezza noetica della mente, allora ciò significa che la logica dell' 'imputazione' è reinnescata in quello stesso punto in cui pur sembrava essersi sprigionata l'attenuante. La colpa viene reduplicata, il pensiero perdonato viene ricondannato *nello stesso tempo* in cui pur sembrerebbe fatta salva l'innocenza della sua intenzionalità noetica, e il pensiero vien condannato all'interno dello stesso non avvedimento con cui si cercava di attenuarne la malafede. Se così non fosse, infatti, e cioè il non-avvedimento-che-attenua non fosse *immediatamente* revocato dal non-avvedimento-che-imputa, allora, almeno rispetto a quel tratto di non-avvedimento in cui l'attenuante *non* sopraggiunge immediatamente, bisognerebbe concludere che il non avvedimento, almeno in uno spazio di sé, non sarebbe non-avvedimento, quanto piuttosto semplice *non vedimento* della verità. In questo modo, tuttavia, il tramonto del senso dell'essere finirebbe per esser semplicemente obnubilamento della verità, di cui, come abbiamo visto, Severino non intende in alcun modo farsi carico fino in fondo.<sup>47</sup>

Pertanto, allo scopo di impedire che l'obnubilamento della verità assuma mai la forma di un definitivo *non dare a vedersi* della medesima, il sintagma del non avvedimento deve necessariamente estin-

<sup>47</sup> Come già richiamato in precedenza nel corso della presente disamina, l' 'incontrovertibile' non è qui semplicemente riferito al contenuto della verità dell'essere, ovvero all'opposizione di positivo e negativo, ma è riferito allo stesso *apparire* del contenuto della verità dell'essere, ed è dunque un' incontrovertibilità *dell' apparire* dell' incontrovertibilità della verità. Su questo punto, si tenga soprattutto in considerazione quanto Severino rileva, ad esempio, nel § VIII de *Il sentiero del Giorno*, cit., p. 153: «Questa casa appare, e non è un niente. Ma se il suo non 'essere un niente' non apparisse, questa casa non potrebbe apparire, perché essa è, in quanto tale, un non-niente (...). E ancora: l'essere, in quanto tale, è negazione del niente, sì che se il niente non appare, non appare nemmeno l'essere. (...) Poiché l'essere è, in quanto tale, immutabile, l'essere appare solo se appare come immutabile. Se la verità dell'essere non appare, non può apparire niente. La dimenticanza della verità dell'essere, in cui si è smarrito l'occidente, non significa allora che l'apparire, in cui consiste l'uomo occidentale, si sia svuotato del suo eterno spettacolo», perché «[l] uomo ha da sempre e per sempre dinanzi la verità dell'essere intramontabile».

guere il valore attenuante (che pur in qualche modo lo caratterizza) come semplice ‘momento interno’ alla meccanica della colpevolezza del pensiero. L’attenuazione di colpa di cui acconsenta all’idea della coincidenza tra positivo e negativo viene quindi *immediatamente* sostituita dalla colpa, era non più attenuabile, di *non avvedersi* di starvi acconsentendo, di non avvedersi di aver già in qualche modo concesso il proprio acconsentimento. È qui che il *regressus*, il movimento ondivago e perpetuo tra un valore attenuante e un valore di imputazione si inceppa.

L’attenuante è solo un frattempo di esitazione, che, nell’economia del pensiero severiniano, cede all’istanza di imputazione del ‘pervertimento nichilistico’. Se l’attenuante continua a risparmiare la mente dalla possibilità di poter accusare il suo ‘presente’ e ‘consapevole’ acconsentimento, l’imputazione, tuttavia, consente di accusare la mente più profondamente di quanto l’attenuante non riesca a discolparla, giacché la responsabilizza rispetto al presente della propria distrazione noetica, la responsabilizza rispetto alla sua propria ‘inconsapevolezza’. Il *non avvedersi* si rivela qui finalmente nella sua essenza e, se vogliamo, nella sua singolare drammaticità, come la cifra di un pensiero che, semplicemente, pur vedendo non ha voluto vedere, e pur udendo non ha voluto *ob-audire* la verità. È vero, essa non vede, essa non può più audire, ma per via di una decisione che essa stessa ha in qualche modo originariamente intrapreso dinnanzi alla verità. Qui l’aporia è ora perfettamente illuminata nel suo arcano e illimitato segreto *ohne Wabrum* (senza perché), l’anima dissente giacché, come lo stesso Severino in altro luogo denuncia (a proposito dell’essenza dell’uomo), non può più dirsi di essa quanto Platone afferma nel *Fedro* dell’anima ignava ovvero che, non avendo avuto la forza di seguire gli Dei sulla loro via celeste, ‘non ha veduto’.

Il passaggio del Vangelo di Giovanni apposto in esergo al presente studio, accompagnando e tacendo sull’intera disamina, è messo forse ora nella condizione di poter giustificare al meglio la propria ingombante presenza speculativa: «e gli uomini scelsero piuttosto le tenebre che la luce». Un qualsiasi ulteriore commento, una qualsiasi ulteriore spiegazione, risulterebbe del tutto superflua.

Eppure, forse soltanto alla luce di questo passaggio — criptico, certo, ma questo proprio per via della sua eccessiva e imbarazzante

chiarezza — l'‘acconsentimento’ contenuto nel *non avvedersi* severiniano può esser finalmente reso intellegibile. Anzi, solo il passo di Giovanni può rivelare il senso del rapporto tra ‘acconsentimento’ e ‘non avvedimento’, perché solo il passo di Giovanni può indurci a considerare il ‘non avvedimento’ come una forma molto particolare di ‘acconsentimento’, ovvero, se vogliamo, come un ‘caso’ particolarissimo di consenso dato all’idea della coincidenza del positivo e del negativo.

Non è secondario, a questo proposito, segnalare che, pur essendo impossibile *al presente* (o pur essendo impossibile considerarlo presente alla *consapevolezza* dell’Occidente) l’‘acconsentimento’ (all’idea della coincidenza del positivo e del negativo) continua a rimanere espresso, pur non potendolo, proprio al tempo verbale che nomina l’adesso, il presente, e, quindi, la nostra attualità più prossima. ‘Si acconsente’, infatti, all’idea della coincidenza del positivo e del negativo. Ma se si dice che ‘si acconsente’, allora nessuna attenuante può più evitare la chiarezza sconcertante della grammatica. E se è vero che la particella passivante conferisce al verbo la sfumatura nebulosa di un’azione subita (e quasi trasognata), tuttavia, il ‘presente’ rimane pur sempre saldo al suo istante e alla sua consistenza inaggrabile. Il crimine non è mai accaduto, ma il linguaggio non ha potuto evitare di inchiodare al presente il suo artefice. Egli, kaffkianamente, è colui che (non) ha delitto, pur avendolo già compiuto e portato a compimento ancor prima di potersi esprimere al riguardo. Egli è comunque il ‘pensiero errante’, fossanche errante di un errore che dilegua non appena lo si riesca ad afferrare, attribuendoglielo. Dallo sguardo inflessibile di questo ‘presente’, ovvero, dalla pietra d’angolo di questo fardello, Severino non potrà mai più liberarlo.

Peraltro, a ben vedere, una volta formulato questo acconsentimento proprio nei termini di un ‘acconsentimento’ — sia pure esso un acconsentimento giocato nel segno di una sua preliminare ritrosia (vincendo la quale sopraggiunge infine il nostro consenso) — risulta vano ogni tentativo successivo di considerare il nichilismo come un gesto che dimora al di fuori della ‘consapevolezza’, e, quindi, della ‘coscienza’, che si vorrebbero poter precudergli rinchiudendo il soggetto nichilistico nel manicomio privato della sua testa, e cioè, fuor di metafora, fotografando la sua mente sull’orlo della ‘follia’.

Seguendo l'adagio di un famigerato passaggio dell'Eutifrone, si potrebbe infatti domandare: si è folli perché si dà il proprio acconsentimento alla contraddizione, oppure si dà il proprio acconsentimento alla contraddizione perché si è folli? La domanda, in realtà, non chiede alcuna risposta che non sappia ribadire nuovamente il tormento di una questione interamente giocata *sulla soglia*. Ma la viziosa e pertinace problematicità della domanda non deve comunque oscurare quel poco di certezza che pure possediamo a questo riguardo, giacché l'acconsentimento, se è tale, è pur sempre d'altronde un qualche con-sentimento, e, quindi, un senso e una ricezione anche là dove il non avvedersi provveda a generare un qualche adombramento della cosa con-sentita e accettata.

L'acconsentimento è un assenso. Un dire sì alla coincidenza del positivo e del negativo. In questo modo, quando Severino va affermando che il nichilismo commette il proprio acconsentimento nel suo 'inconscio', sebbene le ragioni che spingono l'autore a formulare una simile 'regressione' siano del tutto comprensibili — giacché l'"inconscio" riproduce esattamente la penombra *attenuante* del non-avvedimento — tuttavia, queste ragioni non possono essere considerate come ragioni interamente condivisibili — l'inconscio essendo appunto il rovescio di qualsiasi nostro 'consentimento' possibile. L'acconsentimento deve aver dunque interamente presente ciò rispetto a cui esso è acconsentimento, deve averlo presente fino al punto che, sebbene paradossale, l'unico tempo che può esprimere l'attimo del suo perversimento è proprio quel presente in cui continua a essere inscenato il suo metafisico 'fraintendimento'.

Certo, si potrebbe anche dire, come Severino prova comunque a dire lasciando ancora che si inneschi la logica attenuante del non-avvedimento, che il nichilismo 'acconsente' a 'xnx', ma 'acconsentendo' a 'y', e si potrebbe dunque sostenere che 'acconsentire-acconsentendo', sia qualcosa di molto diverso dall'acconsentire *simpliciter*. Il pensiero errante, effettivamente, 'acconsente' a un'idea, ma 'acconsentendo' a un'immagine (l'immagine di un tempo in cui l'essere non è), che, sia pur essa un'immagine paradossale, comunque *mitiga*, e, in qualche misura, *neutralizza*, l'acconsentimento alla pura contraddittorietà.

Ciò non toglie, tuttavia, il disequilibrio, e il nichilismo, acconsentendo *da innocente* (all'immagine di un tempo in cui l'essere non

è), continua pur sempre ad acconsentire *da colpevole* (all'idea della coincidenza del positivo e del negativo). Il presente della follia si coniuga al gerundio dell'innocenza solo per quel tanto che all'errante occorre mascherarsi per poter inoltrarsi lungo il sentiero della Notte, per poter accedere indisturbato nel sentiero della propria follia.

L'attenuante è allora in certo senso un accento di colpevolezza, ciò che noi possiamo percepire *dal di fuori* quando *dall'interno* qualcuno va scegliendo per sé la tenebra, piuttosto che la luce intramontabile.

Il logo giovanneo aiuta quindi a illustrare icasticamente il problema del tramonto del senso dell'essere esaltando ciò che nel 'sintagma' del 'non avvedimento' tende invece a rimanere soprattutto implicito, e che, pur mostrandosi, pur rivelandosi, rifiuta di essere guardato in volto come tale: la follia di una mente che ha voluto rifiutare la luce. La follia del nichilismo, come sovente ripete l'autore — a patto che, però, per 'follia' si intenda l'epiteto visibile attribuito dall'esterno del nostro stupore, e non già la descrizione di cosa accada veramente nell'invisibile contorcimento che affligge l'anima dissennata.

A sostegno dell'opportunità che il passaggio evangelico possa venire adottato come punto di vista ermeneutico privilegiato, ma, soprattutto, a sostegno del fatto che nel passaggio da noi compulsato, il pensiero sia considerato errante proprio in quanto 'complice' del buio che lo acceca, può essere menzionato un importante snodo di *Destino della necessità*. Alla luminosità in qualche misura estrinseca del messianismo evangelico si aggiunge ora la luminosità intrinseca del testo forse più sistematico, e decisivo, del pensiero severiniano. Infatti, in un passaggio di particolare impatto speculativo, nel capitolo dedicato a *Il mortale e l'inconscio*, Severino afferma del mortale, ovvero, di nuovo, della persuasione 'errante', che, semplicemente: «accende per sé il 'lume' del 'sonno'». <sup>48</sup> Il passaggio merita però di essere considerato nella sua interezza:

Questa persuasione, il cui accadimento è l'accadimento del mortale, è la volontà di spegnere la vista dell'intramontabile. Il mortale, cioè l'apertura stessa di ogni errare, vuole la «notte», cioè l'abbandono del destino della verità dell'essere; nella «notte» egli accende per sé il «lume» del «sonno».

<sup>48</sup> E. SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 438.

La sicurezza della terra è il «lume» del «sonno» che il mortale accende per sé.<sup>49</sup>

Sarebbe necessario, per illustrare adeguatamente il passo, muovere anzitutto dalla valutazione delle corrispondenze, e delle risonanze, che il passaggio di *Ritornare a Parmenide* intrattiene comunque equivocamente con il passaggio di *Destino della necessità*. Sarebbe necessario stabilire esattamente le proporzioni, definire più adeguatamente le geometrie, acclarare il senso delle nomenclature, registrare con acribia meticolosa ciò che resta, e ciò che invece cambia, di un pensiero che sviluppa con estrema pazienza le risposte alle proprie inquietudini speculative.

Nondimeno, però, in questo frangente, un'analisi ulteriore può, e anzi deve, essere prescissa. Anzi, proprio la considerevole distanza che separa *Ritornare a Parmenide* da *Destino della necessità*, le decenni di ragionamento che uniscono, e insieme separano, la stesura dell'uno da quella dell'altro capolavoro, può essere impiegata a nostro vantaggio come lente d'ingrandimento prospettica, che sia in grado di mettere a fuoco i lineamenti di un volto, e di un linguaggio, difficile da decifrare, enigmatico, che raramente si lascia afferrare nelle sue interne contraddizioni e nei suoi interni conturbamenti speculativi. Il passaggio di *Destino della necessità* può funzionare allora, in certo senso, come strumento di esplicitazione ermeneutica. Il passo serve a far emergere l'implicito racchiuso nel sintagma del non-avvedimento formulato in *Ritornare a Parmenide*. In questo modo, il significato del cominciamento del tramonto dell'essere può giungere finalmente alla sua definitiva, ancorché certamente aporetica, chiarezza, e i contorni del 'non avvedersi' (che acconsentendo all'immagine di un tempo in cui l'essere non è, si acconsente all'idea della coincidenza del positivo e del negativo), possono essere ricollocati all'interno di un più raffinato e consapevole affresco concettuale. In questa prospettiva, pertanto, non solo il 'mortale' (che è «l'apertura stessa di ogni errare»), va considerato errante nella misura in cui si ritrova nella condizione di *non vedere* adeguatamente la verità — non solo il mortale è errante perché, in fin dei conti, gnoseologicamente *impotente* — ma occorre considerarlo errante

<sup>49</sup> *Ibid.*



(ed errante la persuasione in cui esso consiste), perché esso, come lo stesso Severino riconosce in *Destino della Necessità*, è «la volontà di spegnere la vista dell'intramontabile», è la volontà di adombrare l'apparire incontrovertibile che pure gli si mostra innanzi. In questo modo, il pensiero addiviene *errante* non tanto perché esso non sia posto nella condizione di vedere la verità — e sia quindi cieco dinanzi a essa — ma perché, pur essendo *in vista* di essa, e pur essendo 'vigile' dinnanzi a essa, si protende dinnanzi alla verità volendo spegnerne la 'consapevolezza'.

Si potrebbe anche dire, sfiorando il paradosso che però il genio severiniano ha invece ricomposto nelle sembianze di un vero e proprio strumento speculativo, che il pensiero errante, rispetto alla propria condizione di negligenza, non solo giaccia 'addormentato', e non solo, al modo di chi cade nel sonno suo malgrado, 'si addormenti' dinnanzi alla verità, quanto piuttosto si addormenti dinnanzi alla verità al modo di chi *fa e opera* scientemente il proprio letargo. Per il mortale il sonno è come un lume, non un'oscurità, è un buio che l'errante *accende* dinnanzi alla verità dell'essere. Si perviene così con maggiore efficacia alla definizione del problema che anche il logo giovanneo aveva contribuito a manifestare. Il pensiero errante, infatti, accende il sonno, per generare in sé quell'ombra (il 'non avvedimento') che, sola, gli consentirà poi, ai nostri occhi, di commettere il delitto del proprio altrimenti impossibile 'acconsentimento'. Questa è la colpevolezza irreversibile, e non più aggirabile, che bisogna attribuire a una mente, come quella descritta da Severino, che, sia pure sfiorata dall'innocenza del non-avvedimento, *acconsente* all'idea della coincidenza del positivo e del negativo. Basta anche soltanto un malumore espresso dinnanzi alla verità dell'essere per poter considerare capovolto nel proprio perversimento il positivo nel negativo, la luce nella tenebra che noi accendiamo.

Si consideri, peraltro, che, sebbene ciò che il mortale vede, *dopo* aver acceso il lume del sonno, è certamente, nel linguaggio di *Destino della necessità*, la 'sicurezza della terra' (ovvero, nel linguaggio di *Ritornare a Parmenide*, l'«immagine di un tempo in cui l'essere non è»), tuttavia, *mentre* il mortale dorme vedendo la sicurezza della terra, occorre anche necessariamente supporre un mortale che non-dorme, che veglia, e che, vegliando, riconosce la profondissima *insecuritas* della terra che puranche egli propone a sé stesso accendendo il lume

del sonno.<sup>50</sup> Se il mortale, seguendo l'adagio del famigerato aforisma eracliteo, non fosse 'bifronte', e se non fosse dormiente, e, insieme, non-dormiente, allora, a ben vedere, non avrebbe più alcun senso affermare del mortale che «accende per sé il lume del sonno». Non avrebbe senso, né considerando esclusivamente il mortale *come dormiente*, né, tantomeno, considerando il mortale esclusivamente *come non-dormiente*. Se invece la vicenda viene descritta in modo tale da porre che il mortale *accende* per sé il lume del sonno, allora questo può accadere solo perché lo stesso Severino, in una mossa di pensiero che solo superficialmente può apparirci metaforica, intende attuare un qualche ulteriore afferramento del problema dell'alterazione della luce *in luogo* della tenebra, dell'alterazione della verità *in luogo* della non-verità, sia pure essendo egli perfettamente consapevole del fatto che luce e tenebra, verità e non-verità, essere e non-essere, non possono condividere tra di loro neanche lo spazio minimo della loro divergenza *reciproca*.

In questo senso, poiché il mortale accende per sé il lume del sonno, allora egli è insieme, dormiente-non-dormiente, desto-non-desto; ma se, in quanto dormiente, il mortale ormai *non vede più* l'acconsentimento all'idea della coincidenza del positivo e del negativo, invece, in quanto non-dormiente, egli vede e continua a riconoscere patentemente il brivido di quell'acconsentimento, egli continua a vedere e riconoscere 'ciò' a cui soltanto *dormendo* si dovrebbe poter acconsentire. Ma la maschera del suo bifrontismo cade senza cadere, e il mortale, pur vedendo e sapendo la verità, dinnanzi, è il caso di dirlo, al proprio *dormiente cadavere*, pur vedendo e sapendo l'im-

<sup>50</sup> A sostegno di questo sviluppo argomentativo del passaggio di *Destino della necessità*, si tenga presente anche quanto affermato da Severino ne *La morte e la terra*, cit., pp. 393, 394: «La necessaria relazione del dubbio alla fede non può venire annientata dall'isolamento con cui la fede si separa dal proprio esser dubbio; quindi è impossibile che il dubbio non si renda in qualche modo presente nella fede — e non semplicemente prima o dopo, ma durante l'aver fede, nell'atto stesso in cui l'aver fede si presenta. Qui, anche se il linguaggio (ingannando sé stesso) vuole tacere (...) dell'impossibilità della fede nella contraddizione, ciò nonostante il dubbio non può non dubitare (oltre che della riuscita dell'inganno) di tutto ciò che il linguaggio dice». In questo senso è possibile arguire che, così come *Destino della necessità* esplicita *Ritornare a Parmenide*, così *La morte e la terra* esplicita *Destino della necessità* per quanto concerne la perenne convivenza del mortale-dormiente col mortale-non-dormiente, che, appunto, sa, tacendola, la propria dissennatezza.

possibile, rimane immobile a guardarsi, senza trasalire. Anzi, se egli è non-dormiente questo può significare soltanto, a questo punto, che egli 'veglia', commettendolo-non-commettendolo, il *proprio* impossibile acconsentimento, 'veglia' il corpo del proprio esausto e inconcepibile nichilismo. Ma perché mai, per il mortale non-dormiente, dovrebbe esser ancora possibile considerare *proprio* il corpo di un nichilismo, che, a rigore, egli potrebbe commettere solo se stesse dormendo? Cosa significa *accendere* un buio per *spegnere* una luce?<sup>51</sup> E,

<sup>51</sup> Questo 'chiasmo', relativo a un buio che accende, e a una luce che spegne, mostra in modo inequivocabile la caratteristica squisitamente 'metafisica' dell'impianto speculativo severiniano — se per 'metafisica', al di là di ciò che Severino intende per 'metafisica', si intende la demarcazione di uno spazio promiscuo tra verità ed errore, tra *episteme* e *doxa*, e, come in questo caso, tra dimenticanza e rimembranza, tramontabilità e intramontabilità della verità. Il richiamo, lapidario, a questo modo di intendere la 'metafisica' come scienza *aporetica* dell'intersezione, è svolto a partire dalle suggestioni speculative che possono essere tratte dall'impostazione filosofica di G. Sasso e M. Visentin. Per un resoconto più efficace della questione, ma anche per valutare meglio il distinguo tra le prospettive aperte dai due pensatori, può essere utile menzionare le *Conversazioni sul neoparmenidismo italiano*, in M. VISENTIN, *Ontologica. Scritti sull'essere e il senso della verità*, Napoli 2016, pp. 421-65. In questo senso, però, ci appoggiamo soprattutto all'idea discussa da Mauro Visentin relativamente a un Severino eleata spurio ed eterodosso, dal profilo speculativo sostanzialmente incompatibile rispetto a quello che potrebbe invece più compiutamente essere definito come un vero e proprio 'neoparmenidismo'. In Severino, infatti, è possibile riscontrare una solerte preoccupazione nei confronti del *fondamento della contraddizione*, preoccupazione che fa della sua filosofia soprattutto un'epica della lotta condotta *contro*, ma anche soprattutto sviluppata *attraverso*, i meandri della negazione e del nichilismo. In questo luogo di intersezione, che vuol riconoscere alla verità — o, nel linguaggio di *Destino della necessità*, al 'destino' — la potenza di partecipare alla vicenda del proprio 'isolamento', si misura certamente la tenuta, la forza, e, nondimeno, la fatica del percorso filosofico severiniano. Il presente lavoro si limita tuttavia a individuare proprio nel non-avvedimento, ovvero nella vicenda del mortale (che accende per sé il lume del sonno), la cifra di una simile promiscuità, in cui l'autore si spinge, quasi involontariamente — esprimendoci nel gergo di una concettualità comunque distante da quella del pensatore — a interessarsi soprattutto dell'intreccio inestricabile tra autenticità e inautenticità. La particolarità di Severino sta però in ciò che egli, quanto più unisce, tanto più è tragicamente consapevole della ineluttabile incomponibilità tra il piano dell'errore e quello della verità, eppure, quanto più riesce a dividere, tanto maggiormente torna a sporcare concettualmente l'uno, contaminandolo con l'altro orizzonte. Su questo punto, ovvero sulla problematicità insolubile dell'intreccio tra verità e negazione in Severino cf. anche B. DE GIOVANNI, *Disputa sul divenire. Gentile e Severino*, Napoli 2013, p. 34: «quando il 'destino della necessità' (la forma consapevole della struttura originaria) si porrà come riserva ontologica irriducibile rispetto

soprattutto, quale enigma è custodito nella 'veglia' con cui il mortale continua ad abbracciare senza abbandonarlo il proprio cadavere? Niente più che alla formulazione di queste domande, non tanto all'esplicitazione delle risposte, è consegnata la presente indagine speculativa.

all'isolamento della terra' (espressivo della consistenza effettiva e starei per dire materiale dell'astratto) anche allora, (...) l'intreccio tra i due rimarrà irriducibile, nella forma di una irriducibile relazione-opposizione».

ILARIA BIANO

IL PROBLEMA DELLA LAICITÀ IN ITALIA  
LINEAMENTI PER LA STORIA DI UN DIBATTITO (1984-2013)

1. *Introduzione.*

Il presente contributo intende fornire una prima ricostruzione, nell'ambito di una ricerca di ampio respiro, del dibattito sulla laicità in Italia nel periodo compreso tra il 1984 e il 2013, soffermandosi su alcuni eventi principali e alcune polemiche selezionate legate direttamente al tema della laicità o argomenti a essa connessi e ricostruendo alcune direttrici principali lungo le quali il dibattito in questione può essere analizzato, in particolare in relazione alle trasformazioni nel corso del periodo preso in esame degli usi del termine laicità stesso e di termini connessi, delle differenti 'parti in causa' ossia le principali posizioni che emergono, dei temi cui il tema della laicità è associato.

Per quel che concerne la prima dimensione, termini e concetti, il primo aspetto da considerare, in particolare nel panorama italiano, sono alcune dicotomie di fondo come laicità / laicismo e laici / cattolici che strutturano profondamente il dibattito. Interessante quindi è individuarne le radici storiche e politico-culturali e vedere come tali distinzioni durino e mutino nel tempo. Ma anche il significato stesso del termine laicità non è dato per scontato.<sup>1</sup>

Anche nel caso della seconda dimensione, le 'parti in causa', le peculiarità del panorama politico e culturale italiano si riflettono evidentemente nelle differenti posizioni in materia di laicità, in particolare in relazione a quel che rimane delle culture politiche novecentesche in un periodo quale quello considerato di transizione verso nuovi assetti.

Infine per quel che concerne i temi associati alla laicità, è interessante notare come nel corso del tempo mutino o comunque assumano

<sup>1</sup> Cf. E. TORTAROLO, *Il laicismo*, Roma 1998; F. DE GIORGI, *Laicità europea: processi storici, categorie, ambiti*, Brescia 2007; M. BOVERO, *Laicismo, Gli ismi della politica: 52 voci per ascoltare il presente*, a c. di A. D'ORSI, Roma 2010, pp. 263-73.

di volta in volta peso e significato differente le problematiche che vengono lette nell'ottica della laicità: dall'istruzione alle questioni etiche, dall'identità all'immigrazione.

L'ipotesi interpretativa è che il periodo in esame veda dispiegarsi una discontinuità strutturale non soltanto nella storia, politica e non, italiana, ma anche nei modi di pensare la e parlare di laicità; un laboratorio, di fatto, che permette di mettere a fuoco transizioni radicali nei rapporti tra politica e religione, in senso astratto e in senso pratico-politico-giuridico. Tale transizione pare realizzarsi, a un primo sguardo, come arroccamento e sclerotizzazione di posizioni storicamente e culturalmente date in ragione di una radicalizzazione dei conflitti ma anche, insieme, di una 'banalizzazione' dei termini e di una perdita di *focus* sulle trasformazioni sociali.

Il periodo preso in considerazione è delimitato da due date simboliche e insieme rilevanti: il 1984, anno degli accordi di Villa Madama per la revisione del Concordato, e il 2013, anno di elezione di papa Francesco. La scelta quasi provocatoria, volendo parlare di laicità, di due eventi legati alla Chiesa Cattolica evidenzia fin da subito una delle peculiarità del dibattito italiano (che influenza anche il lessico) ossia il fatto che difficilmente in Italia quando si parla di laicità non si parla contemporaneamente di Oltretevere. D'altra parte il periodo coincide con trasformazioni politico-culturali rilevanti nel panorama italiano. Il periodo storico verrà ricostruito attraverso una selezione di eventi significativi e di polemiche particolarmente interessanti, focalizzandosi principalmente sul dibattito culturale e intellettuale e utilizzando principalmente fonti giornalistiche e alcune riviste di cultura.<sup>2</sup> Il *milieu* intellettuale in Italia ha svolto un ruolo centrale, soprattutto nel secondo dopoguerra, nello sviluppare e porre al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica i temi legati alla laicità. Che ne è stato a partire dagli anni Ottanta con le radicali trasformazioni del contesto politico?

<sup>2</sup> In particolare ci si è soffermati su alcune riviste che fossero state pubblicate per l'intero periodo preso in considerazione, un'epoca di drastica diminuzione delle riviste culturali, e che ricoprivano un ventaglio di posizioni differenti; in particolare si sono analizzate «Il Ponte», «Belfagor», «La Nuova Antologia», «Il Mulino», «La Civiltà cattolica». Per quel che concerne la stampa quotidiana ci si è invece soffermati più sistematicamente su la «Repubblica», «La Stampa», «Il Corriere della sera», ma si sono considerati occasionalmente interventi anche su altri giornali.

Non ci sarà modo in questa sede di soffermarci, ma da notare è che nel medesimo periodo considerato il rapporto tra religione, politica e società è divenuto sempre più centrale nella riflessione scientifica e nel dibattito pubblico, si tratta della cosiddetta epoca del ritorno delle religioni sulla scena pubblica, della messa in discussione della teoria della secolarizzazione, dell'emergere di ipotetiche condizioni postsecolari.<sup>3</sup> Anche le trasformazioni nel panorama italiano si inseriscono in questo contesto.

## 2. Contesto storico-politico e laicità 'all'italiana'.

È molto importante, quando si parla di laicità in Italia, prestare attenzione all'uso della terminologia e del lessico: da una parte la distinzione tra laicità e laicismo, ma anche la relazione con l'universo semantico dei derivati da secolare; dall'altra, per evidenti ragioni storiche e sociali, la dicotomia laici / credenti, spesso assunta a-problematicamente come modalità di rappresentazione della società e del dibattito. In particolare, se ci si concentra sul dibattito intellettuale la polarizzazione su posizioni quasi dogmaticamente definite risulta particolarmente evidente. Ed è peculiare se si pensa che si tratta di un tema, di un concetto, che dovrebbe porsi proprio al di sopra e / o al di fuori di ciò che è 'dogma'. Se si pensa che la possibilità stessa di distinguere e dare significati diversi (e quali significati) ai termini laicità e laicismo è oggetto di dibattito e scontro si può intuire la difficoltà finanche di inquadrare i termini della questione.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cf. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985; G. KEPEL, *La revanche de Dieu: chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991; J. CASANOVA, *Public Religions in Modern World*, Chicago 1994; J. HABERMAS, *Religion in the Public Sphere*, «Eur. J. Philos» XIV, 1 (2006), pp. 1-25; C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

<sup>4</sup> Il problema non è, comunque, esclusivamente italiano. Anche la Corte europea dei diritti umani, ad esempio, attraverso un documento di un suo organo, il Consorzio di Strasburgo per la libertà di coscienza e religione, ha sottolineato come sia essenziale distinguere i due termini, che, traduce in inglese come *secularity* (un approccio ai rapporti tra religione e Stato che rigetta l'identificazione con una specifica religione o ideologia e crea un contesto in cui tutte le religioni e convinzioni possano convivere) e *secularism* (una posizione ideologica che promuove l'istituzione un ordine secolare) cf. [www.strasbourgconsortium.org/?blurbId=379&table=blurb\\_fa&pageId=9](http://www.strasbourgconsortium.org/?blurbId=379&table=blurb_fa&pageId=9). Una

Laicità, infatti, può indicare tanto un principio politico-giuridico quanto una posizione filosofica e una *forma mentis* che promuove una visione del mondo e dell'uomo alternativa a quella religiosa. Il *Dizionario di politica* curato da Bobbio, Matteucci e Pasquino, ad esempio, presenta la voce *Laicismo* all'interno della quale riunisce «i diversi significati (che) concernono insieme la storia delle idee e la storia delle istituzioni» distinguendoli quindi in 'cultura laica' e 'Stato laico'.<sup>5</sup> Il giurista Alessandro Ferrari distingue tra laicità narrativa e laicità del diritto ossia la laicità della politica e dell'ideologia da una parte e quella del diritto che ne è frutto ed è propria degli ordinamenti giuridici statuali dall'altra:

la laicità narrativa ambisce a trasformarsi in laicità del diritto e quest'ultima, senza una laicità narrativa alle spalle, è destinata a spegnersi e morire. La convivenza tra le due laicità non è, tuttavia, facile. Esse sono spesso in conflitto, la loro lingua non è sempre la stessa e, mentre la passionale laicità narrativa può presentarsi ora come anticlericale ora come 'papista', ondeggiando tra laicismo e sana laicità, la laicità del diritto può deludere con il suo (...) sforzo di composizione, di gestione equidistante del pluralismo religioso e culturale.<sup>6</sup>

distinzione peraltro non corrente nella letteratura anglofona in cui l'uso indistinto di *secularism* è quasi più ambiguo di quello di laicità.

<sup>5</sup> Così l'autore della voce, Valerio Zanone: «Nella prima espressione, confluiscono le correnti di pensiero che affermano la emancipazione della filosofia e della morale dalla religione positiva. (...) Il laicismo moderno affonda quindi le proprie radici nel processo di secolarizzazione culturale che intervenne a rafforzare le preesistenti teorie sulla natura secolare del governo. La cultura laica è tributaria delle filosofie razionalistiche ed immanentiste che rifiutano la verità rivelata, assoluta e definitiva (...) non è tanto un'ideologia quanto un metodo (...). Di più stretta attinenza al linguaggio politico è l'espressione di Stato laico, che indica il contrario dello Stato confessionale (...). Alla nozione di Stato laico si riferiscono le correnti politiche che sostengono l'autonomia delle istituzioni pubbliche e della società civile dalle direttive del magistero ecclesiastico e dalle ingerenze delle organizzazioni confessionali; il regime di separazione giuridica tra Stato e Chiesa; la garanzia di libertà dei cittadini nei confronti di entrambi i poteri», V. ZANONE, *Laicismo*, in *Dizionario di politica*, a c. di N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, Torino 2004, pp. 496-99.

<sup>6</sup> A. FERRARI, *I nuovi confini della laicità. Considerazioni generali sul principio di «laicità»*, in *Laicità alla prova. Religioni e democrazia nelle società pluraliste*, a c. di R. MAZZOLA, Milano 2009, p. 34.



Una dicotomia centrale, quindi, che articola da sempre la definizione di laicità: laicità come dogma o come metodo? Come valore, ideale o come prassi politica e giuridica? Una chiave di lettura fondamentale per comprendere i dibattiti contemporanei e le prospettive che si affiancano e spesso contrappongono, apparendo inconciliabili e tutte pretesamente 'vere'.

Eppure già nel 1901 Francesco Ruffini in *La libertà religiosa. Storia di un'idea* scrive (riferendosi a tale concetto, ma per estensione possiamo attribuirlo anche al principio di laicità):

La libertà religiosa non prende partito né per la fede né per la miscredenza (...) non è, come il libero pensiero, un concetto o un principio filosofico, non è neppure, come la libertà ecclesiastica, un concetto o un principio teologico, ma è un concetto o un principio essenzialmente giuridico (...) lo Stato moderno non deve più conoscere tolleranza ma solo libertà.<sup>7</sup>

Mentre per Arturo Carlo Jemolo nel 1956 «l'essere laico significa semplicemente questo: accettare il presupposto di uno Stato che debba accogliere credenti e non credenti e riconoscere a tutti eguali diritti ed eguale dignità»<sup>8</sup> e ancora, in un intervento poi divenuto molto noto pronunciato la prima volta a Nizza nel 1960:

la nostra laicità non ha nulla di antireligioso, può essere praticata anche da una popolazione interamente cattolica alla sola condizione che essa accetti l'idea di una distinzione tra funzioni dello Stato e quelle della Chiesa (...) se si accetta questa idea liberale della laicità, fondata sul culto del dialogo, sulla diffidenza e sul timore del dogmatismo e di colui che, credendosi possessore della verità pretende di imporla, sarà relativamente facile (...) trovare la soluzione più adatta ai problemi che travagliano il nostro tempo.<sup>9</sup>

Ma l'Italia che è uscita dal fascismo, nota sempre Jemolo, è un Paese con una forte impronta confessionale in cui la società laica che era stata il frutto del Risorgimento è «scomparsa». Per Jemolo il problema della laicità in Italia era proprio il confessionalismo che

<sup>7</sup> F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Milano 1967, p. 7.

<sup>8</sup> A.C. JEMOLO, *Coscienza laica*, «Mondo», VIII, 4 (1956), p. 9.

<sup>9</sup> Ripubblicato come A.C. JEMOLO, *Geografia della laicità in Italia*, «Nuova Antologia», DXLVIII (1982), pp. 334-36.

pervadeva tutta la sfera pubblica: a fronte di una società che ancora si poteva definire cattolica, anche le istituzioni si conformavano «non per imposizione diretta ma piuttosto il risultato di una lunga pressione conformista e di una ragguardevole pigrizia morale».<sup>10</sup>

Che spazio e ruolo aveva la laicità in questo contesto? Ebbene, forse maggiore di quanto ci si potesse aspettare, ma racchiusa nel contesto culturale e intellettuale che contribuì a tener vivo il dibattito ma anche i valori e le idee legate al principio laico, andando a innervare la società e la politica di quegli stimoli che contribuiranno alla stagione delle riforme civili degli anni Settanta. Quando si parla di laicità in riferimento al contesto italiano bisogna aver sempre presente il panorama politico e le culture politiche per come si presentavano negli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta e le loro trasformazioni nei decenni successivi. Comprendere quale sia il retroterra, quali le forze in gioco e le dimensioni, come si arrivi agli anni Ottanta è, banalmente, fondamentale per comprendere gli sviluppi successivi e attraverso quali lenti guardare al tema della laicità in Italia e agli attori politici e sociali che attorno a esso si muovono. È nel confronto / scontro tra cultura marxista, cultura cattolica e cultura laica che si declina la storia italiana del secondo dopoguerra, anche inevitabilmente in relazione al tema della laicità.

La cultura laica che affonda le sue radici nell'Ottocento, subisce radicali trasformazioni nella prima metà del Novecento, «secolo che scosse alle fondamenta i principi della cultura liberale dell'Ottocento»,<sup>11</sup> dalle guerre mondiali ai regimi totalitari europei all'appoggio che a essi venne dalla gerarchia cattolica, sostanziatosi nella stagione dei Concordati nel periodo a cavallo tra le due guerre:

elementi che modificarono profondamente i termini nei quali la cultura non confessionale si rapportò al problema della presenza pubblica e istituzionale delle religioni (...) il paradosso nel cui contesto si trasformò il pensiero laico

<sup>10</sup> E ancora: «il fatto è che la nostra società è segnata da un'impronta confessionale e disgraziatamente non è migliorata nella pratica delle virtù cristiane (...) ma perché allora questa società è confessionale? Perché essa, inconsciamente, considera come elemento estraneo ogni cittadino che non accetti certe manifestazioni della religione cattolica alla quale peraltro non si richiede di credere», *ibid.*, p. 325.

<sup>11</sup> E. TORTAROLO, *op. cit.*, p. 95.

novacentesco fu l'accomodamento, strumentale, ma ben reale, tra le gerarchie ecclesiastiche e le 'religioni secolari'.<sup>12</sup>

Edoardo Tortarolo ha notato che laddove, nel secondo dopoguerra, il dibattito politico era sempre più condizionato dalle logiche della guerra fredda, fu il dibattito pubblico a tener vivo il discorso sulla laicità, in particolare su riviste come «Belfagor» e «Il Mondo» e intorno a personalità intellettuali di spicco, mantenendo centrale «il tema del laicismo, la discussione stessa sul termine, sulla sua storia e sul suo significato, [che] ebbero una rilevanza decisiva, ben superiore al peso politico diretto dei partiti che vi si appellavano». <sup>13</sup> E non solo sui termini, ma anche sul carattere laico delle istituzioni statali e sul ruolo della Chiesa, in particolare vista la perdurante confessionalità dello Stato italiano sancita dal Concordato del 1929 e lo statuto dell'art. 7 della Costituzione che inseriva esplicitamente i Patti lateranensi all'interno della Carta, oltre a citare la sovranità della Chiesa cattolica nei suoi rapporti con lo Stato italiano.<sup>14</sup> Ad esempio, si pose fin da subito il problema dell'istruzione e dell'educazione e il dibattito sulla laicità «costituì (...) il centro di un confronto tra diverse concezioni dell'impegno civile» intrecciando quindi vita culturale, riflessione educativa e più in generale il principio di laicità.<sup>15</sup>

Se politicamente lo spazio lasciato dalla contrapposizione tra Democrazia cristiana e Partito comunista ai partiti laici fu minimo, fu come detto sul fronte culturale e intellettuale che il mondo laico si espresse ai massimi livelli. Furono soprattutto le riviste di cultura politica ad avere un ruolo fondamentale, tra gli anni Quaranta e la fine degli anni Sessanta. Tra il '44 e il '47 «non ci fu personalità o gruppo del Partito d'azione che non pubblicasse una rivista»<sup>16</sup> e anzi

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 95, 96.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>14</sup> Sulla questione cf. ad esempio P. CALAMANDREI, *Storia quasi segreta di una discussione e di un voto*, «Ponte», III, 4 (1947), pp. 409-21; A. DI GIOVINE, *La laicità di Piero Calamandrei alla prova dell'art. 7 della costituzione: una battaglia ineluttabilmente persa*, «Polit. Dir.», III (2013), pp. 219-74.

<sup>15</sup> A. SEMERARO, *Elogio dell'educazione laica. Momenti di un dibattito (1945-1955)*, «Studi stor.», XXXII, 3 (1991), pp. 701-27.

<sup>16</sup> M. TEODORI, *Storia dei laici nell'Italia clericale e comunista*, Venezia 2008, p. 169.

è accaduto spesso che tendenze laiche che non erano riuscite ad avere rappresentanza politica diretta si siano espresse grazie al prestigio delle pubblicazioni. Le riviste hanno assolto nel mondo laico un ruolo di anticipazione o di supplenza, specialmente nei periodi di crisi.<sup>17</sup>

Dalla metà degli anni Cinquanta sempre più il dialogo si allargò a correnti di sinistra democratica. Il contesto politico mutò quindi dalla fine degli anni Sessanta, paradossalmente in concomitanza con la stagione delle riforme civili (divorzio, aborto, riforma del diritto di famiglia, revisione del Concordato) e il periodo di crescita e vitalità del Partito radicale. A partire dagli anni Ottanta cominciano ad affermarsi nella cultura politica in maniera trasversale valori legati all'individuo e all'individualismo che erano stati propri di parte almeno della subcultura laica, fino allora secondari nelle prevalenti subculture comunista e cattolica. Il decennio e quelli successivi sono caratterizzati da frammentazione politica, crisi dell'associazionismo storico e nascita di nuove associazioni settoriali. Fino alla cesura dei primi anni Novanta con Tangentopoli e la fine di un intero sistema politico e partitico che rimescolarono completamente le carte.

Una cesura, dunque, come evidenziato anche da Tortarolo, tra dibattito politico e dibattito pubblico che se nei primi decenni grazie al vivace ambiente culturale e intellettuale di area laica non ha influenzato negativamente il dibattito sulla laicità, potrebbe, in un contesto storico, politico e culturale totalmente mutato, aver costituito il retroterra per quegli irrigidimenti dogmatici di cui si diceva in apertura e per le contrapposizioni binarie laici-credenti, clericali-anticlericali che a lungo andare hanno forse progressivamente perso di sostanza ma non di rilevanza.

Negli anni Ottanta si cerca anche di dare risposta a una domanda sempre più pressante: giuridicamente l'Italia è uno Stato laico? Nella Costituzione non se ne fa menzione diretta. Il principio di laicità è stato desunto dalla Corte costituzionale solo nel 1989 definendolo a partire dai valori espressi da alcuni articoli della Carta (2, 3, 7, 8, 19, 20) che riguardano diritti e libertà e disciplinano i rapporti con le confessioni religiose. Le questioni legate al tema della laicità dello Stato sono emerse varie volte nei decenni successivi l'entrata

<sup>17</sup> *Ibid.*

in vigore della Costituzione, soprattutto in relazione al Codice Rocco per quel che concerneva reati come il vilipendio alla religione di Stato o la bestemmia.<sup>18</sup> Solo a partire dalla fine degli anni Settanta queste questioni cominciano a trovare accoglimento presso la Corte e soprattutto dopo la revisione del Concordato e l'abolizione ufficiale della religione di Stato. Nel 1989 la Corte costituzionale definisce la laicità un principio supremo dell'ordinamento costituzionale italiano e ne definisce anche i caratteri peculiari: la laicità

implica non indifferenza dello Stato dinnanzi alle religioni ma garanzia dello Stato per la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale — e ancora — l'attitudine laica dello Stato-comunità (...) risponde non a postulati ideologizzati ed astratti di estraneità, ostilità o confessione dello Stato-persona o dei suoi gruppi dirigenti, rispetto alla religione o ad un particolare credo, ma si pone a servizio di concrete istanze della coscienza civile e religiosa dei cittadini (...) assicurando la salvaguardia della libertà di religione, in regime di pluralismo confessionale e culturale.<sup>19</sup>

Una formulazione e una modalità che comunque non hanno nel tempo convinto tutti i giuristi: vi è anche chi ritiene che l'ordinamento italiano non possa dirsi laico e che il principio di laicità così formulato non abbia valenza giuridica e implichi un eccessivo coinvolgimento dello Stato nelle vicende religiose o non sia effettivamente un princi-

<sup>18</sup> Il codice penale del 1930 prevedeva negli artt. 402-06 e 724 del Libro II, Titolo IV, Capo I, denominato *Dei delitti contro la religione di Stato e i culti ammessi* i reati di vilipendio delle religioni dello Stato, offesa alla religione di Stato mediante vilipendio di cose o persone, turbamento di funzioni religiose e bestemmia nei confronti della religione di Stato, reati sanzionati in misura diminuita se commessi nei confronti dei culti ammessi. Tuttavia chiamata a esprimersi, la Corte costituzionale aveva sempre dichiarato infondate le questioni di legittimità costituzionale sollevate, adducendo a giustificazione del legittimo differente trattamento una motivazione di carattere quantitativo, e una, parallela, di carattere 'sociologico', sostenendo che le norme in questione tutelassero il sentimento religioso della maggior parte della popolazione. A partire dal 1995 e con una serie di sentenze che verranno recepite dal legislatore solo nel 2006 con la legge n° 85 di modifica del codice penale, la Corte costituzionale dichiara incostituzionale la tutela penale speciale in favore della sola religione cattolica estendendola, di fatto, in qualità di «tutela del sentimento religioso» a tutte le confessioni.

<sup>19</sup> Sentenza n° 203/1989 della Corte costituzionale.

pio assoluto come asserito dalla Corte;<sup>20</sup> altri invece sostengono che il fatto che la laicità non sia individuata come «un paradigma dotato di valenza autonoma, cui uniformare i rapporti tra sfera civile e quella religiosa [ma come] un portato dell'architettura costituzionale»<sup>21</sup> ne faccia una laicità moderna «intesa come principio regolatore degli scambi tra una società pluralistica e le istituzioni statali»<sup>22</sup> adatta a una società multiculturale.

Anche la formulazione della Consulta non ha mancato di suscitare dibattito; c'è chi ha sostenuto che questa sentenza abbia rappresentato il punto di equilibrio o, quanto meno, il compromesso tra diverse concezioni di laicità evidenziando che

la tipologia di laicità ricavabile dalla Costituzione [e dagli accordi del 1984] non implicava un consenso preliminare, di natura teorica o dottrinale, su ciò che dovesse propriamente intendersi per laicità, bensì consentiva, entro certi limiti, la convivenza di sue diverse rappresentazioni e giustificazioni, pur sulla base del principio cardine della salvaguardia della libertà di religione.<sup>23</sup>

Altri invece hanno parlato polemicamente di «scoperta della laicità» da parte della Corte che avrebbe definito un principio di fatto contraddittorio e ambiguo:

Questa lettura della laicità, non più neutralità «negativa» ma atteggiamento «positivo» dello stato, può presentare diverse e numerose incongruenze col nostro ordinamento quale esso è venuto configurandosi dopo il 1948, con l'entrata in vigore della costituzione, ma anche dopo il 1956, con l'inizio delle attività del supremo organo di giustizia costituzionale. La prima di tali incongruenze riguarda l'esigenza di rispetto del principio costituzionale di

<sup>20</sup> Cf. V. PACILLO, *Neo-confessionismo e regressione*, «www.olir.it», gen. 2005, pp. 4-7; S. FERRARI, *Laicità dello stato e pluralismo delle religioni*, «Soc. Dir.», II (2006), pp. 28, 29; A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in *Laicità e diritto*, a c. di S. CANESTRARI, Bologna 2007, pp. 82-88.

<sup>21</sup> A. PIN, *Il percorso della laicità «all'italiana». Dalla prima giurisprudenza costituzionale al Tar veneto: una sintesi ricostruttiva*, «Quad. Dir. Pol. eccl.», I (2006), pp. 203-30.

<sup>22</sup> S. FERRARI, *art. cit.*, p. 28.

<sup>23</sup> F. TRANIELLO, *Verso un nuovo profilo dei rapporti tra Stato e Chiesa in Italia*, in *Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta*, a c. di F. TRANIELLO, F. BOLGIANI, F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologna 2009, p. 22.

eguaglianza (...) potrebbe facilmente far sì che il «regime di pluralismo» degeneri nell'opposta forma del «pluralismo di regime».<sup>24</sup>

### 3. *Il dibattito intellettuale sulla laicità in Italia.*

Il periodo preso in considerazione in questa sede, come detto, è quello che va dal 1984 al 2013. Un arco temporale piuttosto ampio che copre una fase della storia, politica e non solo, italiana complessa e articolata, di transizione e trasformazione. In particolare in questa sezione evidenzieremo alcuni degli snodi cruciali nel dibattito sulla laicità in questo periodo, eventi rilevanti, polemiche politiche e culturali, snodi giuridici. Questa panoramica ci permetterà, nella sezione successiva di abbozzare una prima analisi.

Nel trentennio preso in esame emergono a un'osservazione sommaria due fasi a maggior densità di fermento nel dibattito sulla laicità: il periodo a cavallo tra anni Ottanta e Novanta (con le questioni legate all'attuazione degli accordi di Villa Madama, in particolare in materia di istruzione) e quelli del primo decennio del nuovo secolo (con l'esplosione delle questioni bioetiche e di quelle identitarie). La parentesi degli anni Novanta coincide, evidentemente, con un mutamento dello scenario politico e con un riposizionamento degli attori, soprattutto la Chiesa cattolica, che emerge, come vedremo, con la figura del cardinal Ruini e che pone le basi per nuovi assetti e nuove *querelles* all'inizio del Millennio. Gli anni della crisi economica e dell'elezione di papa Francesco rappresentano un'ulteriore fase carsica della laicità che sembra scomparire eppure soggiace a molte altre tematiche spinose centrali per la politica e la società.

#### 3.1. *1984-1992. Da Villa Madama alla 'scoperta' della laicità.*

Il 18 febbraio del 1984 l'allora presidente del Consiglio Bettino Craxi e Agostino Casaroli firmarono a Villa Madama gli accordi di revisione del Concordato tra Stato e Chiesa cattolica entrato in vigore

<sup>24</sup> S. LARICCIA, *La laicità della Repubblica italiana*, in *Studi per i cinquant'anni della Corte costituzionale*, a c. di A. PACE, Milano 2006, pp. 440, 441.

nel 1929 con i Patti lateranensi. Craxi, in carica da agosto e primo presidente del Consiglio socialista, secondo laico dopo Spadolini, conclude con una sorta di *blitz* una vicenda, quella della revisione, che si protraeva da ormai quindici anni. Il 1° dicembre, dopo essere stato ricevuto in Vaticano, aveva annunciato il raggiungimento di un accordo, portando il Parlamento nelle settimane successive a dare il via libera al governo per portare a termine la revisione senza di fatto esaminarne la bozza ma solo una 'nota informativa' generale. D'altra parte, già nel 1967 il Parlamento aveva approvato una mozione che rilevava la necessità di rivedere talune clausole dei Patti; nel 1969 era stata istituita un'apposita commissione e tra il 1976 e il 1981 erano state sottoposte al Parlamento sette bozze frutto di varie fasi di trattativa.<sup>25</sup>

Il principio di carattere generale più rilevante previsto negli accordi di revisione è quello contenuto nell'art. 1 del Protocollo addizionale: «non si considera più in vigore il principio della religione cattolica come sola religione dello Stato italiano». Tra i più importanti punti innovativi, inoltre, si annoverano gli artt. 9 e 13. Il primo garantisce alla Chiesa la possibilità di istituire istituti scolastici di ogni tipologia e grado e di poter liberamente esercitare la professione dell'insegnamento, nonché il mantenimento dell'ora di religione senza carattere di obbligatorietà in tutte le scuole di ordine e grado. Il secondo prevede che ulteriori materie per le quali necessiti la collaborazione tra Chiesa cattolica e Stato possano essere regolate sia con nuovi accordi tra le due parti, sia mediante intese tra le competenti autorità dello Stato e la Conferenza episcopale italiana. Viene abolito il sostentamento economico dei sacerdoti, fino a quel momento a totale carico dello Stato, sostituito dal sistema di finanziamento dell'otto per mille (legge n° 222 del maggio 1985).<sup>26</sup>

<sup>25</sup> F. MARGIOTTA BROGLIO, *Stato e confessioni religiose*, in *Dizionario di politica*, cit., pp. 1067-74; R. PERTICI, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*, Bologna 2009; L. MUSSELLI, *Concordati: vicende dei rapporti tra Stato e Chiesa nei centocinquanta anni di unità nazionale*, «Politico», LXXVI, 3 (2011), pp. 165-82.

<sup>26</sup> G. CASUSCELLI, *I rapporti tra lo Stato repubblicano e le confessioni religiose nel 1984: i «nuovi accordi»*, «Quad. Dir. Pol. eccl.», II (1984), pp. 187-205; N. COLAIANNI, *Prime note su Concordato e Intesa*, «Foro it.», CVII, 3 (1986), pp. 112-24; R. ASTORRI, *Stato e Chiesa in Italia: dalla revisione concordataria alla «seconda repubblica»*, «Quad. Dir. Pol. eccl.», I (2004), pp. 35-56.



Il rapido processo con cui venne infine attuata la revisione e i termini stessi del nuovo Concordato furono criticati da più parti: su «Il Ponte», la rivista fondata da Calamandrei, Enzo Enriques Agnoletti lo definisce «la soluzione peggiore di tutte»,<sup>27</sup> mentre dalle pagine di «Belfagor» se ne parla come di un testo che «rafforza ed estende» i privilegi della Chiesa, soprattutto in ambito economico.<sup>28</sup>

A imporsi fin da subito è soprattutto il tema dell'istruzione, in relazione, da una parte, a quello che diventerà un annoso problema ossia il finanziamento alle scuole private e, dall'altra, allo status dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche.

Secondo Norberto Bobbio, che interverrà diverse volte nel corso degli anni sul tema, il finanziamento alla scuole non statali solleverebbe «problemi gravissimi» in relazione soprattutto alla scelta delle scuole da finanziare e ai criteri di tale scelta; Bobbio inquadra quindi il tema nei termini delle due libertà che devono caratterizzare la scuola: quella di chi nelle scuole vive, tanto gli insegnanti quanto gli allievi, e quella di poter scegliere che tipo di scuola frequentare e, di riflesso, di istituire scuole differenti dalla pubblica. In questo contesto, quando si parla di scuola pubblica statale, la scuola laica ossia «che garantisce la libertà d'insegnamento e di apprendimento e favorisce la formazione dello spirito critico» è «l'unica scuola possibile in uno stato laico, non confessionale, che non professi una confessione religiosa (in cui non esiste la religione di stato) né una filosofia, anche se si dovesse trattare di una filosofia laica».<sup>29</sup> Paolo Sylos Labini su «Repubblica», richiamando l'articolo 33 della Costituzione secondo il quale le scuole private possono essere costituite senza oneri per lo Stato, definisce la possibilità di finanziamento «un cinico calcolo di opportunità politica» con la «complicità di una parte dei partiti laici».<sup>30</sup>

Ma la questione veramente spinosa esplose intorno al tema dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche, in particolare all'indomani della firma dell'Intesa attuativa in materia di

<sup>27</sup> E. ENRIQUES AGNOLETTI, *Concordato bis*, «Ponte», XL, 1 (1984), pp. 94-99.

<sup>28</sup> L. RODELLI, *Il Craxi. Concordato*, «Belfagor», XXXIX, 2 (1984), pp. 213-25.

<sup>29</sup> N. BOBBIO, *Libertà nella scuola e libertà della scuola*, «Belfagor», XL, 3 (1985), p. 355.

<sup>30</sup> P. SYLOS LABINI, *Nemmeno una lira alla scuola privata*, «Repubblica», 28 set. 1984.

IRC tra il ministro per la Pubblica istruzione Falcucci e il presidente della CEI Poletti il 14 dicembre 1985.<sup>31</sup> Gli accordi siglati l'anno precedente prevedevano infatti che:

La Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principî del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. Nel rispetto della libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei genitori, è garantito a ciascuno il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi di detto insegnamento. All'atto dell'iscrizione gli studenti o i loro genitori eserciteranno tale diritto, su richiesta dell'autorità scolastica, senza che la loro scelta possa dar luogo ad alcuna forma di discriminazione.<sup>32</sup>

Rendendo, quindi, l'ora da obbligatoria a facoltativa. In sede di stesura dell'Intesa, tuttavia, il principio generale venne definito in maniera differente prevedendo l'inserimento dell'ora di religione nel normale orario scolastico e istituendo attività alternative per i non avvalentesi, trasformando così lo *status* dell'IRC da facoltativo a opzionale. Ulteriore elemento di criticità è proprio la previsione di attività alternative per i non avvalentesi e il conseguente *status* anche di questo insegnamento.

Politicamente si scatena fin da subito una levata di scudi: come fa notare «Repubblica» (che titola con il virgolettato «Ora l'Italia è meno laica») con la DC si schiera solo il Movimento popolare mentre «protestano repubblicani e liberali, indipendenti di sinistra e radicali, chiese evangeliche e comunità israelitiche. E la Cgil. Mentre per ora i comunisti si mantengono un po' defilati e socialisti e socialdemocratici non intervengono affatto nel dibattito».<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Intesa poi ratificata dal D.P.R. 16 dic. 1985, n° 751; cf. sul tema dello *status* dell'IRC G. FELICIANI, *La nuova normativa dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche*, «Aggiornamenti soc.», II (1986), pp. 89-106; N. COLAIANNI, *Il principio supremo di laicità dello Stato e l'insegnamento della religione cattolica*, «Foro it.», CXII, I (1989), pp. 1333-46; L. MUSSELLI, *Insegnamento della religione cattolica e tutela della libertà religiosa*, «Giurisprudenza cost.», I (1989), pp. 908 e sgg.

<sup>32</sup> *Accordo tra la Repubblica Italiana e la Santa Sede del 18 febbraio 1984*, art. 9, § 2, cf. [www.presidenza.governo.it/USRI/confessioni/accordo\\_indice.html#3](http://www.presidenza.governo.it/USRI/confessioni/accordo_indice.html#3).

<sup>33</sup> *Ora l'Italia è meno laica*, «Repubblica», 17 dic. 1985.

Bobbio da una parte ritiene la trasformazione in facoltativo dell'insegnamento della religione cattolica «un passo importante in direzione di un ritorno alla laicità dello Stato, gravemente compromessa dal Concordato fascista del 1929»<sup>34</sup> e tuttavia l'inserimento all'interno dell'orario curricolare rappresenterebbe un *vulnus* importante anche per «l'insolubile» problema dell'attività alternativa: se l'insegnamento della religione cattolica è da considerarsi un servizio reso dallo Stato alle famiglie cattoliche che ne fanno richiesta non possono darsi alternative curriculari poiché

l'unica possibile alternativa all'insegnamento di una religione non può essere che l'insegnamento di un'altra religione. Qualsiasi altro modo (...), se non è una cosa seria non è un'alternativa, e se è invece una cosa seria, come ad esempio l'insegnamento di storia delle religioni, non si vede perché non debbano trarne vantaggio anche i cattolici.<sup>35</sup>

Bobbio fa inoltre notare che il Ministero si è sottratto anche rispetto all'istituzione dell'insegnamento alternativo stesso, demandandone la responsabilità ai colleghi docenti degli Istituti, venendo così meno il governo all'attuazione della parte d'Intesa che a esso spettava. E chiude: «l'educazione religiosa spetta alle Chiese e non allo Stato, e tanto meno a uno Stato costituzionalmente laico. Uno Stato laico non solo non ha alcun dovere di provvedere all'educazione religiosa ma quando lo fa lo fa male».<sup>36</sup>

Dalle pagine de «La Civiltà cattolica» si avanzano invece valutazioni sull'Intesa e sulla sua applicazione, di carattere positivo, sottolineando che l'insegnamento non costituisce «un privilegio alla Chiesa, ma rende un servizio alla formazione culturale dei ragazzi e alla libertà religiosa delle famiglie» ed evidenziando la necessità che anche gli alunni che non scelgono l'insegnamento ricevano una formazione di cultura religiosa.<sup>37</sup> E dalle stesse pagine si alzano anche strali contro le obiezioni rivolte all'Intesa, al cui fondo permane «un *animus* laicista»

<sup>34</sup> N. BOBBIO, *Cari amici laici, quell'ora è una sconfitta*, «Sole 24 ore», 2 apr. 1986.

<sup>35</sup> *Id.*, *L'ora del disagio*, «Stampa», 16 lug. 1986.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *L'intesa sull'insegnamento della religione. Un servizio alla scuola e alla società italiana*, «Civiltà catt.», 18 gen. 1986, p. 118.

anticlericale, illuminista, di avversione alla Chiesa, che teme che l'insegnamento della religione possa danneggiare la laicità dell'Italia e ci si domanda «per quali profonde ragioni l'Italia debba essere «laica», cioè a-religiosa e anti-religiosa, in stridente con trasto con tutta la sua tradizione e la sua cultura». E ancora:

Dovrebbe essere chiaro a tutti che un'Italia più «laica», cioè più laicista, non sarebbe un'Italia più libera, più progredita, più ricca di valori, ma, al contrario, sarebbe un'Italia più anarchica, più barbara, come l'esperienza quotidiana purtroppo ci mostra. La religione non è un fatto di arretratezza culturale, di superstizione e di barbarie, come alcuni attardati laicisti ancora oggi pensano, ma è un fatto di civiltà, di elevazione culturale e morale e per questo non può mancare nella scuola.<sup>38</sup>

Dalle pagine di «Repubblica» Piero Scoppola ritiene che il dibattito che si è sviluppato intorno alla materia sia caratterizzato da uno «sventolio di bandiere ideali» ma da «povertà culturale» e contraddizioni da entrambe le parti e che persino Bobbio, facendo notare, pur correttamente, le aporie circa lo statuto dell'ora alternativa, non tenga d'altra parte conto di ciò che di fatto è stato approvato dal Parlamento già in sede di revisione del Concordato.<sup>39</sup> D'altra parte, continua, anche i «trionfalismi» da parte cattolica per gli alti numeri delle adesioni all'ora di religione sono contraddittori se poi ci si impunta sulla collocazione nell'orario scolastico; ciò su cui uno Stato laico dovrebbe davvero impegnarsi sarebbe l'adozione come attività alternativa di un insegnamento storico-critico del fatto religioso ma «la verità è che si è concepita questa ora di religione come un regalo alla Chiesa, nella speranza di consensi e favori politici, non come un problema della formazione dei giovani».<sup>40</sup>

Fu, d'altra parte, proprio la questione dell'ora di religione a portare per la prima volta a stabilire *status* e definizione del principio di laicità nell'ordinamento giuridico e costituzionale italiano con la sentenza del 1989 già ricordata. La Corte costituzionale, infatti, fu chiamata a esprimersi sulla legittimità costituzionale dello status del-

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 116, 117.

<sup>39</sup> P. SCOPPOLA, *Chi ha difeso lo Stato laico?*, «Repubblica», 10 ott. 1987.

<sup>40</sup> *Ibid.*

l'IRC così come fissato nell'Intesa del 1985, stabilendo con la sentenza n.203 del 1989 che

il principio di laicità è in ogni sua implicazione rispettato grazie alla convenuta garanzia che la scelta non dia luogo a forma alcuna di discriminazione. (...) La previsione come obbligatoria di altra materia per i non avvalentisi sarebbe patente discriminazione a loro danno, perché proposta in luogo dell'insegnamento di religione cattolica, quasi corresse tra l'una e l'altro lo schema logico dell'obbligazione alternativa.<sup>41</sup>

Il clima di questa fine di decennio è plasticamente rappresentato da un dibattito che si svolge per mesi su giornali e riviste con toni e modi che, pur nel perdurare della centralità del tema, non si troveranno in questi termini nei decenni successivi. La polemica in questione è incentrata sulla cultura laica e parte da un editoriale del 1988 di Ernesto Galli Della Loggia su «La Stampa» intitolato *Il mea culpa di un laico*.<sup>42</sup> Partendo dall'affermazione che il mondo occidentale sia innervato da una crescente «domanda di valori» e finanche da «una grande battaglia sui valori» e che tale domanda sia non solo ovvia ma «connaturata alla natura umana», Galli della Loggia sostiene che la cultura laica liberal-progressista si trovi sotto attacco, ma sbagli a reagire difendendosi «con irritata sufficienza», mentre dovrebbe «prender le mosse per un esame di coscienza». <sup>43</sup> Il pensiero laico liberal-progressista dovrebbe riconoscere, ad esempio, per lo storico, di essere spesso percepito come «una semplice ideologia della tolleranza e dell'indifferentismo etico» poiché ha sempre trattato «comportamenti e affetti etici di tipo tradizionale» come manifestazioni retrive e bizzarre. E quindi pronuncia la sua condanna:

il laicismo democratico-progressista ha creduto che una miscela di individualismo e di ruolo tutorio dello Stato fosse la migliore ricetta per la formazione di una società e di individui liberi. Ma non poche volte quella miscela ha prodotto nella pratica un egotismo garantito e protetto, si è risolto cioè in una malleveria in branco offerta dalle leggi e dal costume all'idea che possa essere esclusivamente puro interesse o desiderio personale la base della motivazione della moralità: un'idea che mina alla base ogni legame tra gli individui, ogni

<sup>41</sup> Sentenza n° 203/1989 della Corte costituzionale.

<sup>42</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Il mea culpa di un laico*, «Stampa», 28 set. 1988.

<sup>43</sup> *Ibid.*

vincolo di obbligazione sociale e di esistenza comunitaria, da quello della famiglia e quella più ampia della compagine nazionale.<sup>44</sup>

E ancora, il liberalismo è di sicuro votato alla sconfitta se non ricorda che

mai i suoi grandi padri hanno pensato che la libertà potesse andare disgiunta dalla responsabilità, così come mai essi hanno cessato di credere che il problema della libertà ha sempre qualcosa di un dramma, di un cammino travagliato, sul cui sfondo si agitano forze misteriose potenti che legano l'umano a qualcosa che sta oltre la sua essenza puramente tangibile.<sup>45</sup>

Sono temi e argomenti che ritorneranno anche nel dibattito internazionale e che nelle settimane successive suscitavano una notevole discussione che coinvolse nomi come Galante, Garrone, Gallino, Vattimo, Del Noce, Bobbio. Galli della Loggia non era peraltro il primo in quegli anni a porsi il problema dell'etica e dei valori. Proprio Bobbio nel 1984, in un contributo su «Il Mulino» dal titolo *Pro e contro un'etica laica*, aveva sancito che non si poteva di fatto parlare di «crisi dei valori» dal momento che tale supposta crisi non era qualcosa di misurabile empiricamente ma sostanzialmente una valutazione di carattere emotivo e soggettivo non supportabile con argomenti razionali né in un senso né nell'altro.<sup>46</sup> Piuttosto, sosteneva il filosofo, si può ragionare sul «modo di porre il problema morale, ovvero, non tanto la moralità quanto la dottrina morale» in una società secolarizzata.<sup>47</sup> Il confronto tra etiche religiose e etiche razionali non si risolve mai, per Bobbio, nella superiorità definitiva di una sull'altra, poiché entrambe vanno incontro a fallacie e ambiguità. D'altra parte, aggiunge,

i limiti del razionalismo etico sono evidenti quando si abbandona il tema del fondamento della morale e si affronta quello dell'esecuzione delle leggi morali. Per mostrare la validità di una regola può bastare una buona ragione; ma questa stessa buona ragione non basta di solito per farla osservare.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> N. BOBBIO, *Pro e contro un'etica laica*, «Mulino», 2 (1984), pp. 159-72.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.162.

<sup>48</sup> *Ibid.*

E ancora: «se oggi si osserva un risveglio religioso, questo nasce da un disagio di natura morale. Il non credente deve onestamente prendere atto dei limiti del razionalismo etico». E dunque, inserendosi nel dibattito suscitato quattro anni più tardi dal *Mea culpa* di Galli della Loggia, Bobbio può a ragione criticare l'accusa di indifferenzismo mossa nei confronti della cultura laica e della tolleranza: «ciò che distingue chi aderisce a una confessione religiosa e ne segue i precetti dal laico non è la maggior o minor consapevolezza del male, ma il rimedio». <sup>49</sup> In questo senso la tolleranza non comporta indifferenza o rinuncia alle proprie convinzioni, ma si fonda sulla discussione e il confronto e soprattutto sul rispetto dell'altro e in questo è anche «l'unica possibile difesa della libertà di coscienza e di opinione». <sup>50</sup>

Anche Sergio Quinzio fa notare che la conquista della tolleranza a scapito dell'imposizione di verità assolute è storicamente il frutto di fasi violente e drammatiche e per quanto la nostalgia verso presunti valori smarriti sia una costante, spesso tale rimpianto nasce più nei non credenti che nei credenti, come in questo caso. <sup>51</sup> Galante Garrone, sottolineando come laicità non sia «opposizione a determinati valori, ma libero confronto fra tutti, indiscriminatamente» e sostenendo la differenza tra laicità e laicismo «il quale è invece il contrapporsi o l'invadente sovrapporsi di un valore ad altri valori», porta a esempio di quei conflitti di valori cui Galli della Loggia fa riferimento proprio il tema dell'insegnamento della religione cattolica e le conflittualità da esso suscitate, concludendo «le nostre non sono ubbie superate, residui anacronistici; ma un combattivo impegno per il futuro. Questo vuol dire per noi 'essere laici'». <sup>52</sup>

Gianni Vattimo, in linea con Quinzio, rimprovera a Galli della Loggia di avere una visione distorta di quello che è la religione, facendone discendere quindi anche una distorta concezione della supposta crisi dei valori, una visione non più realistica che

<sup>49</sup> N. BOBBIO, *La polemica sulla cultura laica*, «Nuova Antologia», DLX (1988), p. 147.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> S. QUINZIO, *Gli antichi valori perduti*, «Stampa», 29 set. 1988.

<sup>52</sup> A. GALANTE GARRONE, *Non ha tramonto la regola di libertà*, *ibid.*, 30 set. 1988.

è solo la sintesi di quei caratteri che proprio la coscienza laica ha attribuito alla religione per motivare la propria decisione di abbandonarla. Laicità è soprattutto uscita dalla 'comunità', dalla condizione di accettazione immediata, organica, dei valori.<sup>53</sup>

La società contemporanea è caratterizzata semmai, per Vattimo, da una frammentazione dei valori e dall'individualismo atomizzante, ma proprio per questo non può che derivarne un ulteriore appello alla tolleranza e all'ascolto.

Interessante notare che proprio sullo stesso numero de «La Stampa» in cui compare l'editoriale di Vattimo vi è un intervento di Marcello Pera che s'interroga su una terapia sperimentale appena approvata negli Stati Uniti che prevedeva l'uso di cellule staminali di topi su pazienti malati terminali di cancro: Pera si interroga circa la liceità di tale gesto e sulla base di quali criteri decidere tale liceità o meno e chiude definendolo

un brutto affare, questo, perché l'etica e il principio di autorità non vanno d'accordo. L'etica, almeno l'etica laica, va d'accordo col principio della democrazia. Ma applicare il principio della democrazia al nostro caso vuol dire discutere democraticamente la scienza.<sup>54</sup>

Osservazioni non solo quanto mai attuali ancora oggi, ma che segnalano l'emergere di temi che si guadagneranno inevitabilmente il centro della scena nei decenni successivi. Per di più per voce di Pera, figura paradigmatica per il nostro discorso, che ancora l'anno precedente, il 1987, si definiva «l'ultimo anticlericale»<sup>55</sup> e agli albori

<sup>53</sup> G. VATTIMO, *Per essere davvero individui, ibid.*, 6 ott. 1988.

<sup>54</sup> M. PERA, *Se modifichiamo la specie umana, ibid.*

<sup>55</sup> Pera interviene sul «Corriere della sera» in relazione al tema dell'insegnamento della religione cattolica esprimendosi in questi termini: «i concordati sono contratti con cui la Chiesa ottiene qualche permesso di ingerenza negli affari dello Stato (...), con i concordati lo Stato subisce il clericalismo per ciò che è anticlericale è contro i concordati. Né l'anticlericale si contenta della formula 'libera Chiesa in libero Stato': convinto che lo Stato è indipendente e sovrano, che non ha valori né religione, se non quelli del rispetto di tutti e ciascun valore dei suoi cittadini, l'anticlericale accetterà piuttosto la formula 'libera Chiesa fuori dal libero Stato. Mi si obietterà che la Chiesa cattolica oggi non chiede ingerenze sostanziali e professa tolleranza. Non è così. I leaders di Comunione e Liberazione onestamente si presentano come il braccio politico della Chiesa (...), il Papa li asseconda e li incoraggia. Dai sacri palazzi vengono indicazioni sulla scelta dei ministri, (...) l'epoca del dubbio è finita ed è ricominciata



del nuovo millennio sarà annoverato tra le fila, come vedremo, degli atei devoti, con una parabola biografica che segue da vicino le vicissitudini storiche e culturale del tema che stiamo affrontando.

Con la caduta del Muro di Berlino, l'inizio di Tangentopoli, la fine del sistema partitico che aveva dominato la vita politica ma anche culturale e sociale per almeno quattro decenni, cambierà anche un certo modo di discutere e impostare i dibattiti. A incidere negli anni Novanta sarà anche l'emergere di un nuovo, in parte inaspettato, protagonista e il riposizionamento di molti attori, vecchi e nuovi.

### 3.2. 1992-2001: alla ricerca dell'identità tra vecchi e nuovi valori, etica, morale, politica.

Gli anni Novanta costituiscono una prima fase carsica per i discorsi sulla laicità, che pure scorrono sottotraccia. Le parole chiave di questi anni sembrano essere, piuttosto, identità, valori, morale, etica.

quella del dogma. Non si faccia finta che la questione riguardi la collocazione oraria della religione o la materia alternativa. La questione riguarda la libertà e sovranità dello Stato. Chi ama i dogmi ha in fastidio questa libertà e sovranità: chiede oggi che i giovani siano educati religiosamente, che lo siano da maestri ortodossi (...), contro questo disegno ci vorrebbero molti anticlericali», M. PERA, *La parola a me l'ultimo anticlericale*, «Corriere sera», 4 ott. 1987. A distanza di quasi vent'anni, presidente del Senato, commentando i risultati del Referendum sulla procreazione assistita proprio al *meeting* di Comunione e liberazione nel 2005, Pera parlerà di «grave crisi morale dell'Occidente» cui è necessario rispondere con «un'alleanza fra laici e credenti per riaffermare e salvare la nostra identità occidentale, democratica e liberale. (...) Lo Stato laico è una grande conquista dell'Occidente (...) ma Stato laico significa Stato non confessionale. Non significa Stato neutrale rispetto ai valori morali (...), fino a quanto si può relegare la religione nel privato, isolarla dalla politica? Fino al punto di togliere i crocifissi dalle scuole? Fino al punto di impedire l'esibizione di simboli religiosi nei luoghi pubblici? Insomma, fino al punto di trasformare lo Stato laico in Stato laicista? No. (...) Tanti laicisti — liberali, socialisti, azionisti, comunisti e anche qualche cattolico cosiddetto 'adulto' — ci hanno provato lo stesso a dare un violento colpo di forbici ai valori, ma sono ancora lì che si accarezzano la guancia per lo schiaffo ricevuto al Referendum. Sembra che non gli basti e cercano rivincite. Dicono che ci sarebbe la crisi dell'ora di religione a scuola, che ci sarebbe il calo delle vocazioni, che Benedetto XVI sarebbe più adatto alle biblioteche che ai cuori, perché non conquisterebbe — cioè, perché non gli concedono — le prime pagine dei giornali. Per carità, non ditegli che al Meeting siete così tanti e che tantissimi hanno seguito il Papa», M. PERA, *Democrazia e libertà? In difesa dell'Occidente*, 21 ago. 2005, cf. [www.webtv.senato.it/LegI4/browse/4I7I?atto\\_presidente=99I#](http://www.webtv.senato.it/LegI4/browse/4I7I?atto_presidente=99I#).

Lo scenario politico muta radicalmente e con esso inevitabilmente anche quello culturale: la fine dei principali partiti politici apre praterie di consensi in cui una delle parti in causa pare trovare spazio e (ri)mettere radici: la Chiesa cattolica di Wojtyła e, soprattutto, della CEI presieduta, dal 1991, dal cardinal Ruini. Guido Formigoni parla in proposito di «riemersione di accenti ‘guelfi’ nella cultura cattolica italiana degli anni Novanta» alquanto impreveduta, dato il *trend* del quindicennio precedente, e favorita da un più generale ritorno dei temi legati al concetto di ‘nazione’, evidentemente esplosi dopo il 1989, la crisi delle ideologie, l’emergere della globalizzazione: un terreno su cui la Chiesa sceglie evidentemente di ricollocarsi e riarticolare la propria strategia, ancora più in Italia con la crisi della Democrazia cristiana.<sup>56</sup>

Queste trasformazioni influenzeranno radicalmente la discussione sulla laicità e sui temi a essa connessi soprattutto a partire dal nuovo millennio, ma radicandosi sottotraccia nel corso degli anni Novanta.

Quello che sarà il piano su cui si dispiegheranno i rapporti tra Chiesa cattolica e sfera politica e sociale viene già lucidamente delineato da Stefano Rodotà in un intervento del settembre 1991. Il contesto è quello, non per niente, delle polemiche suscitate dalla prolusione di Ruini in apertura del Consiglio permanente della CEI con un appello «all’unità politica dei cattolici» anche in nome dell’unità cattolica degli italiani che, sostiene Ruini, hanno «la convinzione soggettiva di essere cattolici».<sup>57</sup> Rodotà, dicevamo, parla di «restaurazione cattolica» di Ruini, ma anche di Wojtyła, che «non dovrebbe scandalizzare più che tanto quelli che, con il nuovo Concordato, hanno rilegittimato la presenza della Chiesa cattolica nella nostra vita civile, addirittura introducendo una sua inquietante cogestione con lo Stato di settori delicatissimi».<sup>58</sup> La partita a cui punta la Chiesa per gli anni successivi, nota Rodotà, è prettamente sul piano legislativo, «sulla limitazione dell’aborto o sulla interdizione della pillola del giorno dopo, sulla disciplina delle tecnologie della riproduzione, sulla scuola privata», in una parola sui «valori, che un trascinate bisogno d’etica sta ripor-

<sup>56</sup> G. FORMIGONI, *L’Italia dei cattolici. Dal Risorgimento a oggi*, Bologna 2010<sup>2</sup>, p. 186.

<sup>57</sup> Discorso cit. in «*Il partito cattolico è uno*», «Repubblica», 24 set. 1991.

<sup>58</sup> S. RODOTÀ, *La restaurazione del cardinale Ruini*, *ibid.*

tando al centro della scena».<sup>59</sup> Questa battaglia «ultimativa» è ben più stringente rispetto a quando l'obiettivo era il contenimento dell'ideologia comunista e la DC manteneva un margine d'autonomia tutto sommato maggiore: ora è necessario un braccio politico che sia «strumento per la realizzazione del programma della Chiesa». E chiude:

le grandi passioni, che non albergano più nel cuore della politica tradizionale, si ritrovano nelle contese tra la 'scelta' e la 'vita', intorno al ruolo della donna e della famiglia, intorno all'organizzazione della scuola e della vita collettiva (...) i laici, concretamente sfidati ben al di là d'una contesa elettorale, dovranno fare le loro prove, mostrando che la partita dei valori li trova tutt'altro che impreparati e sprovveduti.<sup>60</sup>

E sempre dalle pagine di «Repubblica» si fa notare che, all'indomani del 1989 e delle incertezze che ne hanno fatto seguito, «da diga contro il 'comunismo ateo', la Dc è ora designata a pilastro contro la nuova anarchia» nella visione della Chiesa che si preoccupa ora «dell'identità morale e dell'unità politica dello Stato nazionale».<sup>61</sup> Ne consegue che «il cattolico che non segue i consigli della Cei, forse, d'ora innanzi, non commetterà più un peccato mortale. Ma compirà qualcosa di peggio: un errore politico contro gli interessi dello Stato».<sup>62</sup>

La via d'uscita forzata dal partito unico della DC non influisce quindi forse più di tanto su una strategia che era già votata a una traiettoria più ampia.<sup>63</sup>

La cifra di questi anni, come dicevamo, è dunque prettamente identitaria e valoriale e fa emergere con nuove *nuances* la contrappo-

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> A. MANZELLA, *Il fantasma dell'anarchia*, *ibid.*, 28 set. 1991.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Marco Politi farà infatti notare nel 1994 che «per quanto si schermisca il cardinale Ruini o taccia la Segreteria di Stato, la gerarchia ecclesiastica ha giocato un ruolo di protagonista anche nelle vicende che hanno portato all'ascesa del bucherellato polo berlusconiano. Fra l'estate e l'autunno del '93 la Chiesa ha lavorato per rendere impossibile un'alleanza organica tra Segni e Occhetto e dopo le elezioni comunali si è adoperata perché venisse contrastata l'ipotesi di un blocco elettorale del tipo Rutelli o Illy (...). Ciò che Vaticano e Chiesa italiana non sono finora riusciti ad accettare è l'esistenza di un movimento cattolico che sia parte di uno schieramento più ampio. Conservatore o progressista», *Le scelte della Chiesa*, *ibid.*, 9 ago. 1994.

sizione laici / cattolici. Interessante ad esempio notare che un'analogha sezione di «Nuova Antologia» su laici e cattolici nel 1986 titolava *Cattolici, laici e comunisti nell'Italia della laicizzazione della politica*, nel 1996 *Laici e cattolici: antichi steccati, valori comuni*. Sottili differenze terminologiche che indicano comunque un certo mutamento. Nel 1986 nell'introduzione al dibattito si scrive, a proposito dell'avvenuta secolarizzazione della società e della parallela laicizzazione delle istituzioni, che

oggi che tutti si dicono «laici» (e, talvolta, si tratta di «laici» abusivi) non è presuntuoso né arrogante rivendicare la continuità e la coerenza di una tradizione. Quelle che quarant'anni fa erano esigue minoranze illuminate sembrano oggi essere diventate sterminate e chiosose maggioranze. Idee e temi a lungo emarginati e perfino derisi sono ora il patrimonio di forze politiche per gran tempo prigioniere dei miti e dei dogmi delta società pre-industriale.<sup>64</sup>

Nel 1996 vengono, invece, riportati su «Nuova Antologia» i contributi apparsi sul «Corriere della sera» nei mesi finali del '95, a partire da un intervento di Ruini nel quale si rifletteva sui rapporti tra laici e cattolici all'indomani del Terzo Convegno ecclesiale tenutosi in novembre a Palermo e in cui il cardinale esponeva quello che di fatto era un manifesto programmatico:

si intende provare a costruire un'interpretazione, teorica e pratica, della nostra epoca e dei suoi sviluppi, che abbia nella fede cristiana la propria matrice e che riguardi non solo la cultura alta, ma la vita della gente e la pastorale della Chiesa (...) nella convinzione che per poter dare un contributo positivo e anche liberante alla civiltà a cui tutti apparteniamo occorre partire dalla propria piena identità cristiana (...). A Palermo si è parlato anche di politica (...), la valutazione dell'esperienza della Democrazia cristiana è stata, con sorpresa di molti, sostanzialmente concorde e assai serena, riconoscendo anche il ruolo che essa ha svolto nel dare all'area culturale cattolica una più precisa coscienza della complessità dell'odierna vita sociale e d'altra parte il peso che i limiti di quest'area culturale hanno avuto nella crisi del partito. Non ha preso quota un dibattito politico sugli schieramenti che attualmente si fronteggiano (...), si è molto discusso e riflettuto sui contenuti della politica a cominciare dal suo rapporto con l'etica. Lo si è fatto stando dentro alla

<sup>64</sup> *Cattolici, laici e comunisti nell'Italia della laicizzazione della politica*, «Nuova Antologia», DXLIX (1986), p. 6.

concreta situazione italiana e valorizzando fortemente il concetto di nazione, nella sua accezione umanistica e cristiana.<sup>65</sup>

Era il lancio del *Progetto culturale*,<sup>66</sup> che Galli della Loggia nel novembre 1995 all'indomani proprio del convegno di Palermo così sintetizza:

Dovrebbe servire proprio a rappresentare un modo cristiano di stare nella modernizzazione — pronto dunque alla battaglia antisecolarizzatrice sul piano dei valori — ma che insieme si sforzi di essere anche attento a non lasciare sguarniti gli snodi istituzionali, ad avere voce nel momento della mediazione politica, orientandosi secondo una specifica dimensione e compatibilità italiane.<sup>67</sup>

A rispondere a Ruini oltre allo stesso Galli della Loggia sono Carlo Bo, Giorgio Rumi, Francesco Margiotta Broglio. E il dibattito s'incentra proprio sulla sussistenza o meno della distinzione laici e cattolici nell'Italia degli anni Novanta e sulla necessità di un incontro soprattutto per i fronti intellettuali che animano o hanno animato le due parti. A un Margiotta Broglio che si domanda «se non sia stata proprio la caduta degli steccati a depotenziare la tensione etica e le strutture intellettuali» che lo scontro tra Chiesa e

<sup>65</sup> C. RUINI, *Se devono cadere gli steccati*, «Nuova Antologia», DLXXXIV (1996), pp. 6-8, già in «Corriere Sera», 24 dic. 1995.

<sup>66</sup> Delineato proprio al Convegno di Palermo e sviluppato in seno alla Cei nei mesi successivi (il documento fondativo viene approvato nel 1997), viene presentato come «una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione; è un processo teso a far emergere il contenuto culturale dell'evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del Paese (...). La novità del 'progetto' nel dare impulso all'opera di evangelizzazione della cultura e di inculturazione della fede. Fede e cultura si richiamano reciprocamente: il Vangelo è fattore essenziale di promozione di espressioni culturali pienamente umane e la cultura è l'ambito attraverso il quale la Parola eterna risuona e si realizza nel tempo. Il termine 'cultura' viene inteso qui nel senso più ampio e 'antropologico', che abbraccia non soltanto le idee ma il vissuto quotidiano delle persone e della collettività, le strutture che lo reggono e i valori che gli danno forma», cf. PRESIDENZA DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro*, 28 gen. 1997, cf. [www.progettoculturale.it/progetto\\_culturale/cos\\_e\\_il\\_progetto\\_culturale/00030063\\_Progetto\\_culturale\\_orientato\\_in\\_senso\\_cristiano.Una\\_prima\\_proposta\\_di\\_lavoro.html](http://www.progettoculturale.it/progetto_culturale/cos_e_il_progetto_culturale/00030063_Progetto_culturale_orientato_in_senso_cristiano.Una_prima_proposta_di_lavoro.html).

<sup>67</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Chiesa e laici. Sfida al dialogo*, «Corriere Sera», 27 nov. 1995.

cultura laica aveva prodotto,<sup>68</sup> risponde un Galli della Loggia convinto che «il problema dello steccato storico tra laici e cattolici in Italia è un problema innanzitutto e fondamentalmente culturale. La divisione è stata ed è innanzitutto tra intellettuali laici e intellettuali cattolici».<sup>69</sup>

A distanza in un certo modo risponde anche lo storico Alberto Melloni sulle pagine de «Il Mulino» il quale, analizzando la nascita e il ruolo che la Cei ha avuto nella Chiesa e nella storia italiana, avanza il dubbio che dietro il Progetto culturale di Ruini si celi, per il futuro prossimo della Chiesa in Italia «il rischio di un atteggiamento da ‘lobby dei valori’ che mette all’asta il proprio appoggio elettorale in cambio del sostegno dei partiti su problemi-simbolo».<sup>70</sup>

Alla metà degli anni Novanta sono due encicliche papali a costituire la molla per tornare a parlare, saltuariamente, di laicità. Nel 1995 a dettare l’agenda del dibattito è l’*Evangelium vitae*: il tema trattato e il dibattito che ne scaturisce potrebbe di primo acchito stupire, poiché al centro della scena torna, un po’ inaspettatamente, l’interruzione di gravidanza, nel contesto più generale della ‘sacralità della vita’ legato anche a eutanasia e pena di morte. Eppure è proprio un dato rilevante nel percorso che stiamo delineando. L’interruzione di gravidanza, a quasi due decenni dalla legge che l’ha istituita e a tre lustri dal Referendum che ne ha sancito definitivamente la legittimità, viene trattata come un argomento ancora in discussione. Interessante se si pensa che in fondo solo nel 1983, a due anni proprio dal referendum, «La Civiltà cattolica» ebbe a scrivere: «Non si fa un’affermazione falsa o esagerata quando si dice che il nostro paese, dal punto di vista della pratica religiosa e del costume, non è più cattolico».<sup>71</sup>

Del 1998 è invece la *Fides et Ratio*, su un tema storicamente centrale nelle riflessioni filosofiche e teologiche come il rapporto tra ra-

<sup>68</sup> F. MARGIOTTA BROGLIO, *Nostalgia degli steccati*, «Nuova Antologia», DLXXXIV (1996), p. 15, già in *Ruini e gli ‘utili’ steccati*, «Corriere Sera», 4 gen. 1996.

<sup>69</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Laici e cattolici, il muro che non crolla*, «Nuova Antologia», DLXXXIV (1996), p. 17, già «Corriere Sera», 3 feb. 1996.

<sup>70</sup> A. MELLONI, *Povera Chiesa in povero Stato*, «Mulino», I (1996), p. 94.

<sup>71</sup> *Le attese della Chiesa italiana*, «Civiltà catt.», I ott. 1983, p. 4; il pezzo peraltro, analizzando i dati di indagini statistiche e sociologiche e riconoscendo il dato di fatto della secolarizzazione avvenuta e perdurante, auspica un risveglio missionario della Chiesa.

gione e fede, che le innovazioni scientifiche e il progresso tecnologico vestono di nuovi abiti. Intervenendo sulle pagine di «MicroMega», Bobbio rileva come, nell'enciclica, la scienza sia in fondo relegata ben oltre il secondo piano nella scala dei saperi, sempre limitata, parziale, utilitaria, incapace di porsi domande di senso, sempre sottoposta «al controllo della filosofia e della rivelazione». <sup>72</sup> Per Giulio Giorello, poi, la questione è mal posta, poiché il problema non è la contrapposizione vera o presunta tra ragione e fede, ma quella tra «fallibilismo e infallibilismo, tra una verità che non è capace di salvare neanche se stessa e una verità che promette la salvezza a chiunque vi aderisca», tra la scienza, quindi, che fa proprio il dubbio e la religione che vive di certezze. <sup>73</sup> Una contrapposizione davanti alla quale è richiesto di fare una scelta che è etica e politica e che racchiude tutta la drammaticità dell'uomo e del pensiero.

Le encicliche sono d'altra parte documenti rivolti alla cristianità nel suo insieme e in generale alla Chiesa in quanto tale e tuttavia investono temi centrali della contemporaneità; nello specifico di questi casi segnalano quella tendenza a dettare una certa agenda e l'emergere più generale di diverse direttrici. D'altra parte entrambe le occasioni sono colte per riflessioni e dibattiti. All'indomani dell'*Evangelium Vitae*, ad esempio, la politica torna a parlare di riforma della legge 194 e lo stesso Romano Prodi, all'epoca presidente del Consiglio, apre a questa possibilità. <sup>74</sup>

E a ben ascoltare si avvertono già gli echi di ciò che di lì a poco si sarebbe imposto sulla scena. Se infatti l'11 settembre porrà alla ribalta i temi dell'Islam, dell'alterità, del multiculturalismo, questi argomenti in Italia saranno inquadrati principalmente in un *frame* securitario, elemento già di per sé rilevante anche nel definire, per sottrazione, per assenza, il dibattito italiano sulla laicità di quegli anni che vedrà invece centrali i temi bioetici.

Il frutto di questo decennio di riposizionamenti comincia già a emergere a cavallo tra vecchio e nuovo millennio, quando, quasi un'eco distorta del dibattito della fine degli anni Ottanta, si ripropone il

<sup>72</sup> N. BOBBIO, *Religione e religiosità*, «MicroMega», II (2000), p. 128.

<sup>73</sup> G. GIORELLO, *Nota su fede, scienza e ragione*, «Aut-aut», 291/292 (1999), p. 12.

<sup>74</sup> *La Chiesa mobilita i deputati cattolici*, «Repubblica», 31 mar. 1995; Prodi: «si può ritoccare la legge sull'aborto», *ibid.*, 3 apr. 1995.

tema della cultura laica e del ruolo della laicità nella sfera e nel dibattito pubblico, oltre che politico. Seppur l'occasione scatenante sia il ri-affacciarsi del tema del finanziamento alle scuole private, la questione si pone fin da subito in modo differente, nei modi e nei toni, con una decisa virata di tipo identitario e una radicalità delle posizioni. Siamo parlando della *querelle* legata al *Manifesto laico*. L'originale *Manifesto* viene pubblicato il 13 novembre 1998 su «Repubblica» a firma di Giorgio Bocca, Critica liberale, Alessandro Galante Garrone, Paolo Sylos Labini, Vito Laterza ed è costituito da un 'decalogo laico'<sup>75</sup> e da alcune considerazioni di carattere generale sulle interferenze della Chiesa cattolica nel dibattito pubblico e nelle scelte politiche:

Siamo molto preoccupati dalle ricorrenti e sfacciate rivendicazioni clericali, dalle aperte ingerenze sui pubblici poteri, ma ancor di più dall'acquiescenza e dai segnali di resa delle forze politiche e culturali che hanno, o dovrebbero avere, valori pluralistici contrapposti al fondamentalismo (...). Già da tempo, il Papa ha lanciato ufficialmente la campagna politica contro una legge democraticamente voluta dal popolo italiano (quella che regola l'interruzione volontaria della gravidanza) e contro proposte di legge o politiche dei governi locali che riguardano la regolamentazione della fecondazione artificiale e il riconoscimento delle coppie di fatto. Oltre a continuare a battere cassa pubblica per le proprie scuole confessionali.<sup>76</sup>

Il *Manifesto* venne pubblicato l'anno successivo in forma di volume, insieme a saggi di altri autori (Rossana Rossanda, Mario Alighiero Manacorda, Sergio Laricca, Giunio Luzzatto, Marcello Vigli)<sup>77</sup> e alla lettera con cui Bobbio aveva spiegato perché non l'aveva firmato, bollandolo come portatore di «un linguaggio insolente, da vecchio anticlericalismo, irrispettoso (...) non laico, emotivo e umorale, che non si esprime attraverso argomenti e quindi sembra voler rifiutare

<sup>75</sup> «1. Sì all'autonomia e al pluralismo dello Stato 2. No alle ingerenze delle gerarchie ecclesiastiche 3. Sì alla rigenerazione della scuola pubblica 4. No al finanziamento statale diretto o indiretto delle scuole confessionali 5. Sì alla libertà d'insegnamento 6. No a trucchi per aggirare il dettato costituzionale — Art. 33 — 'senza oneri per lo stato' 7. Sì alla libertà di espressione di tutte le religioni e interpretazioni non religiose 8. No ai privilegi delle chiesa cattolica 9. Sì alla libertà delle scelte morali e culturali di ciascun cittadino 10. No a una legislazione che provoca diseguaglianze tra i cittadini)», *Manifesto laico, ibid.*, 13 nov. 1998.

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> *Manifesto laico*, a c. di E. MARZO, C. OCONE, Roma 1999.



ogni forma di dialogo». <sup>78</sup> Su una medesima scia si pone anche Claudio Magris, il quale sostiene che l'uso del termine laicista emerso in questo contesto sia corretto e auspicabile, poiché «è un bene che si cominci a distinguere tra laico e laicista, termine usato per designare un'arroganza aggressiva e intollerante, opposta e speculare a quella del clericalismo». <sup>79</sup> Per Magris i laicisti sono caratterizzati da «una certa spocchia (...) e una stolidità sicumera benpensante, incapace di mettersi in dubbio». <sup>80</sup>

Entrambi d'altra parte si dicono d'accordo circa il tema del finanziamento alle scuole private. In opposizione al *Manifesto*, ma favorevole al finanziamento si dice invece Galli della Loggia, che non lo vede strutturalmente differente dal finanziamento ai giornali o alle fondazioni e istituti culturali contro i quali, sostiene, nessuno scrive manifesti: «i liberali pensano che finché non si violino norme del codice penale, qualsiasi idea o visione del mondo abbia pieno diritto di essere divulgata (...) anche con l'aiuto finanziario dello Stato». <sup>81</sup> «La Civiltà cattolica», da par suo, a commento dell'uscita del volume *Manifesto laico* scriverà un lungo articolo dal titolo *Laici, laicità, laicismo* per spiegare storia, etimologie e significati di tali termini, abbracciando poi le posizioni di Bobbio (ma senza far evidentemente cenno alla contrarietà al finanziamento) e definendo quello del *Manifesto* un «laicismo aggressivo e virulento». <sup>82</sup>

Bobbio si dice evidentemente d'accordo sulla sostanza di molte delle osservazioni mosse dai firmatari, ma ciò che non condivide è il tono «più laicista che laico» e per di più di un laicismo che sente il bisogno «di armarsi e organizzarsi» correndo così il rischio «di diventare una Chiesa contrapposta ad altre Chiese». Le parole di Bobbio inquadrano limpidamente i toni che caratterizzeranno il dibattito sulla laicità nel decennio successivo. Ma ormai Bobbio è una voce che grida nel deserto: i toni stavano definitivamente cambiando.

<sup>78</sup> N. BOBBIO, *Cari laici, non siate una chiesa*, «Corriere Sera», 12 nov. 1999, anche in *Perché non ho firmato il manifesto laico*, in *Manifesto laico*, cit., pp. 123, 124.

<sup>79</sup> C. MAGRIS, *L'ultima guerra di religione*, «Corriere Sera», 6 dic. 1998.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> E. GALLI DELLA LOGGIA, *Laicismo all'attacco di una Chiesa insicura*, *ibid.*, 14 dic. 1998.

<sup>82</sup> *Laici, laicità, laicismo*, «Civiltà catt.», 4 nov. 2000, p. 224.

### 3.3. 2001-II: La bioetica e il crocifisso tra laici furiosi e atei devoti.

L'inizio del nuovo millennio rappresenta indubbiamente 'l'epoca d'oro' della laicità nel contesto degli anni in questa sede presi in considerazione. In particolare gli anni compresi tra il 2005 e il 2009 rappresentano per il dibattito sulla laicità la stagione più vivace. Tra laici in ginocchio, atei devoti, laici furiosi («falliti»), sono gli anni dell'esplosione della pubblicistica sul tema. Giovanni Boniolo, nell'introduzione a uno delle decine di libri che vedono la luce in questo periodo, evidenziando questa corsa alla laicità paragona, citando Mozart, la laicità all'araba fenice che 'nessuno sa cos'è'.

Tutti sembrano voler essere laici: *civil servant* e solo-*servant*, sacerdoti non-lefreviani e islamici illuminati che però non si siedono a tavola con chi beve vino, uomini di destra con ancora il busto di Mussolini nel cassetto e uomini di sinistra con qualche dimenticanza sull'effettiva paternità delle fosse di Katyn, cattolici che operano nel pubblico ma che considerano gli omosessuali come peccatori immondi, ed ex socialisti e para-liberali che per un po' di vil denaro e visibilità hanno venduto la propria vecchia madre.<sup>83</sup>

Toni evidentemente forti per una fase che sarà per intero contrassegnata da questo registro discorsivo. Certo è che di stimoli in questi anni ne emergono molti e di tutti i generi: dalla 'scoperta' dell'Islam avvenuta alcuni anni prima e che tra attentati e veli s'impone, radici cristiane, questioni bioetiche, crocifissi: tutto sembra gridare da ogni angolo 'religione', che spesso in questo periodo diviene 'cultura' (la 'nostra' e la 'loro', interni o esterni che siano questi loro) e 'identità'. E laicità allora viene rispolverata in mille significati diversi, una bandiera diventata buona a quanto pare per tutti.

I nodi di scontro in questo inizio di millennio sono principalmente quelli bioetici. Nel 2005 si tengono i referendum abrogativi della legge 40/2004 in materia di procreazione medicalmente assistita. Del 2009 è la morte di Eluana Englaro che negli ultimi mesi di vita ancora una volta riporta alla ribalta il tema del fine vita. In entrambi i casi le polarizzazioni sono radicali. Giancarlo Bosetti nota come quello che nel terzo millennio dovrebbe costituire uno dei temi chiave quando si

<sup>83</sup> *Laicità. Una geografia delle nostre radici*, a c. di G. BONIOLO, Torino 2006, p. IX.

parala di laicità, ossia il pluralismo, raramente entri in scena mentre costante è la riproposizione dello scontro tra laici e cattolici, guidato però sempre più dalle ali più estreme.<sup>84</sup> Il cambio di passo rispetto alle battaglie, per esempio, sul divorzio o sull'aborto è palese: allora l'argomentazione a favore

era esclusivamente liberale e metteva l'accento sulla condivisione di una prospettiva morale (...) ogni argomento era formulato in modo da poter esser condiviso da un cattolico» mentre ora tutto si radicalizza e contrappone, «la polarizzazione mette in evidenza le ali estreme (poiché) si intravedono immensi, inattesi serbatoi di consenso».<sup>85</sup>

La laicità o meglio la titolarità nell'uso e nella detenzione del significato vero della laicità sono più che mai il simulacro in relazione al quale posizionarsi, definirsi e definire l'avversario per differenza. Persino laici e anticlericali storici sentono il bisogno di ribattezzarsi 'atei devoti'. Emblematico il caso Marcello Pera, come visto, che nel 1987 si definiva «L'ultimo degli anticlericali» e nel 2008 parla di «invasione barbarica del laicismo (...) peggiore del nazismo e del comunismo che, con altri mezzi ebbero gli stessi fini».<sup>86</sup> E tra i vari nomi e nomignoli che in quegli anni si sprecano «La Civiltà cattolica» conia persino i 'laici teneri'.<sup>87</sup>

Si assiste, dunque, a una parziale ridefinizione dei fronti e alla nascita di nuovi: se si può continuare a parlare di anticlericali-laicisti e di cattolici-clericali, parallelamente si pongono al centro della scena gli atei devoti e i 'laici postsecolari'. I primi, citando Bosetti «adottano le insegne identitarie dell'Occidente cristiano come equivalente del liberalismo e lavorano per rigenerare in nuove forme, su scala nazionale, il conflitto guelfi-ghibellini». I secondi inquadrano il tema della laicità nel contesto del pluralismo crescente nelle società liberali occidentali, ponendo il problema di ridefinire il concetto di religione con cui ci si relaziona che non è più, nemmeno in Italia, solo la Chiesa e il clericalismo. I primi «neo-reazionari», nelle

<sup>84</sup> G. BOSETTI, *Il fallimento dei laici furiosi. Come stanno perdendo la scommessa contro Dio*, Milano 2009, p. 161.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>86</sup> M. PERA, *L'invasione barbarica del laicismo*, «Giornale», 24 dic. 2007.

<sup>87</sup> G. MUCCI, *Laici contro laici*, «Civiltà catt.», 4 nov. 2006, p. 248.

parole di Carlo Galli che inquadrava nel 2005 l'emersione di un nuovo fronte intellettuale e culturale, incentrato su dimensioni identitarie e simboliche, un'ondata globale che in Italia si incarna in figure come Ferrara, Pera, Fallaci «laici che riconoscono che la ragione moderna è fondata su valori strettamente imparentati con il cristianesimo, e che cercano nella Chiesa cattolica un rafforzamento dell'identità occidentale».<sup>88</sup> I secondo accusati, sulla scia di Habermas, di far da spalla ai progetti culturali egemonici della Cei e della Chiesa, una «nutrita pattuglia di intellettuali di sinistra, preoccupati dall'inarrestabile declino dei valori politici un tempo espressi dai partiti di massa e convinti che la religione possa rappresentare un elemento importante di coesione sociale»<sup>89</sup> coloro che professano una «laicità a rovescio» che sostiene

che la legge debba rappresentare la religione, esserle vicina e non distante come ci avevano insegnato generazioni di liberali e democratici (...) aberrazioni del postsecolarismo, prima fra tutte la rinascita di un modello dei rapporti tra politica e religione che privilegia il consenso al diritto.<sup>90</sup>

D'altra parte sono gli anni in cui, esito di quanto visto essersi lentamente dispiegato negli anni Novanta, il tema della laicità e soprattutto di cosa essa sia o debba essere e diventare viene proposto come 'naturalmente' proprio dalla riflessione del fronte cattolico, se è vero che il cardinale Scola pubblica un libro dal titolo *Una nuova laicità: temi per una società plurale*<sup>91</sup> e Benedetto XVI riprende apertamente il concetto di sana laicità.<sup>92</sup> Nel 2004 Ruini, nella prolusione al VI Fo-

<sup>88</sup> C. GALLI, *Un piccolo esercito così diverso dai neocon*, «Repubblica», 6 dic. 2005.

<sup>89</sup> M. MARZANO, N. URBINATI, *Introduzione*, in Id., *Missione impossibile. La conquista cattolica della sfera pubblica*, Bologna 2013, p. 12.

<sup>90</sup> N. URBINATI, *Laicità a rovescio. I diritti in una società monoreligiosa*, in *Missione impossibile*, cit., pp. 64, 65.

<sup>91</sup> A. SCOLA, *Una nuova laicità. Temi per una società plurale*, Venezia 2007.

<sup>92</sup> Ratzinger usa per la prima volta da papa il termine durante la prima visita al Quirinale da neoletto pontefice nell'incontro del giugno 2005 con il presidente della Repubblica Ciampi, giudicando «legittima una sana laicità dello Stato» che non escluda «quei riferimenti etici che trovano il loro fondamento ultimo nella religione» (cf. *Ciampi a Benedetto XVI: orgogliosi della laicità*, «Repubblica», 25 giu. 2005). Il concetto di «sana e legittima laicità» era stato introdotto da Pio XII nel marzo del 1958, definendola uno dei principi della dottrina cattolica, svuotandola così so-

rum del Progetto culturale, parla di «superamento della fase storica del laicismo e del secolarismo», una condizione tale per cui l'idea di laicità da sola appare inadeguata alla congiuntura storica.<sup>93</sup> Per contro invece è possibile costruire «una visione della vita e alcuni fondamentali valori etici che forniscano la base dell'identità delle nostre nazioni» fondata sulla fede cristiana ma «in un'ottica non confessionale, ossia pienamente rispettosa della libertà religiosa e della distinzione tra Chiesa e Stato», poiché essa fin dalle origini si rivolge sì alla coscienza dell'uomo, ma possiede anche una «ineliminabile dimensione pubblica».<sup>94</sup> Si tratta dell'esito di quel progetto universale avviato con Giovanni Paolo II ma radicatosi con l'avvento di Ruini volto a imporre all'interno della civiltà occidentale un nucleo identitario forte in grado di fronteggiare tanto le altre civiltà quanto la civiltà della «razionalità scientifico-tecnica» che mette in discussione il fondamento stesso dell'uomo.<sup>95</sup>

Sul fronte opposto, Carlo Augusto Viano vede per la laicità un momento infelice: «le religioni sono le principali minacce per la vita degli uomini» e l'incapacità di resistere a tali minacce è da addebitarsi alla «cagionevolezza di quella che pretende di presentarsi come 'cultura laica', aliena da ogni estremismo laicista».<sup>96</sup> Per Geminello Preterossi è in atto un'operazione ideologica contro la laicità «che si camuffa spesso come critica degli eccessi del pensiero laico, e ha la particolarità di essere condotta anche da sedicenti laici e liberali»: l'obiettivo sembra, per Preterossi, più che polemico decisamente strut-

stanzialmente di significato secondo alcun interpreti e ribadendo la legittimità del potere della Chiesa di stabilire gli ambiti e i confini del suo margine d'intervento nella società, mentre lo Stato era autonomo nell'ambito delle regole morali definite dalla Chiesa; cf. ad esempio D. MENOZZI, *Una 'sana laicità' dello Stato?*, in *Stato e Chiesa in Italia. Le radici di una svolta. Atti del convegno della Fondazione Michele Pellegrino*, a c. di F. TRANIELLO, F. BOLGIANI, F. MARGIOTTA BROGLIO, Bologna 2009, pp. 117-24.

<sup>93</sup> C. RUINI, *A quarant'anni dal Concilio: ripensare il Vaticano II di fronte alle attuali sfide culturali e storiche*, intervento al VI Forum del progetto culturale della Chiesa italiana, [www.progettoculturale.it/pls/progettoculturale/v3\\_s2ew\\_consultazione.mostra\\_pagina?id\\_pagina=30131&target=3&id\\_lingua=3&id\\_css=0&rifi=&rifp=](http://www.progettoculturale.it/pls/progettoculturale/v3_s2ew_consultazione.mostra_pagina?id_pagina=30131&target=3&id_lingua=3&id_css=0&rifi=&rifp=); ora anche in ID., *Nuovi segni dei tempi. Le sorti della fede nell'età dei mutamenti*, Milano 2005, pp. 54, 55.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Bari 2006, p. VII.

turale, «una nuova egemonia politico-culturale neo-conservatrice su base pseudo-religiosa» che minerebbe «il quadro di principi e criteri che qualificano la cultura politico-costituzionale europea».<sup>97</sup>

Significativa del clima è la grande polemica che scoppia quando Benedetto XVI viene invitato all'Università «La Sapienza» di Roma per l'inaugurazione dell'anno accademico nel gennaio 2008, che ha fatto parlare di «sconfitta dei laici»,<sup>98</sup> di «intolleranza»,<sup>99</sup> di «censura»<sup>100</sup>

<sup>97</sup> *Le ragioni dei laici*, a c. di G. PRETEROSI, Roma 2005, p. 9.

<sup>98</sup> «È una dura prova per la laicità italiana. La sconfitta di un'alta istituzione scientifica del nostro Paese (...). Si sarebbe dovuto inventare una formula che prevedesse nella sua stessa organizzazione la logica del confronto intellettuale e scientifico, in sintonia con un'istituzione di alta cultura. Una specie di grande *disputatio* di stile medievale (...). La contestazione a papa Ratzinger ha preso di mira alcune sue dichiarazioni molto problematiche in tema di razionalità e di scienza. Non sappiamo che cosa avrebbe detto il Pontefice nella sua lezione. Se — come è probabile — avesse ripetuto affermazioni fatte in precedenza in tema di limiti della scienza e della ragione, avrebbe messo in imbarazzo e in difficoltà molti professori e scienziati che stavano ad ascoltarlo», G.E. RUSCONI, *Sconfitta dei laici*, «Stampa», 16 gen. 2008.

<sup>99</sup> «Un laico avrebbe diritto di diffidare formalmente la cagnara svoltasi alla Sapienza dal fregiarsi dell'appellativo 'laico'. È lecito a ciascuno criticare il senato accademico (...). Non conta se il discorso di Benedetto XVI letto alla Sapienza sia creativo e stimolante oppure rigidamente ingessato oppure dritto, beneducato e scialbo. So solo che — una volta deciso da chi ne aveva legittimamente la facoltà di invitarlo — un laico poteva anche preferire di andare quel giorno a spasso piuttosto che all'inaugurazione dell'anno accademico ma non di respingere il discorso prima di ascoltarlo. Nei confronti di Benedetto XVI è scattato infatti un pregiudizio, assai poco scientifico (...), la doverosa battaglia per la laicità dello Stato non autorizza l'intolleranza in altra sede, come è accaduto alla Sapienza», C. MAGRIS, *Chi è laico e chi è clericale*, «Corriere Sera», 4 mar. 2008.

<sup>100</sup> Per Ezio Mauro «la laicità si è ridotta ad una cupa caricatura di se stessa, preoccupandosi di limitare e restringere il perimetro dell'espressione invece di ampliarlo (...). L'unica spiegazione di questa prevalenza dell'irrazionale in una delle sedi proprie della ragione è la confusione italiana di oggi. E dentro questa confusione, l'uso improprio che si fa del confronto tra fede e laicità, e tra credenti e non credenti. Uno dei tratti distintivi dell'epoca è il ritorno della religione nel pensiero pubblico, da cui l'avevamo in qualche modo creduta fuori (...) non c'è alcun dubbio che da quasi un decennio la Cei ha acquistato un protagonismo e una reattività che hanno fatto della Chiesa un prim'attore in tutte le vicende pubbliche (...). Ma queste prese di posizione sono destinate alla coscienza dei credenti e a chi riconosce alla Chiesa un'autorità con cui confrontarsi, mentre le scelte politiche spettano ai laici, credenti e non credenti. Nella Chiesa si fa invece strada la convinzione secondo cui i non credenti non riescono a dare da soli un senso morale all'esistenza, perché solo la promessa riconosciuta dell'eternità dà un senso alla vita terrena. Ne deriva una riduzione di

e scomunica.<sup>101</sup> È tuttavia quello del crocefisso nelle aule scolastiche il tema che diviene protagonista anche nel dibattito pubblico e per lungo tempo, nell'arco che unisce l'affaire Lautsi con le decisioni dei tribunali italiani tra il 2004 e il 2006 e le due, contrastanti, sentenze CEDU del 2009 e del 2011. Rodotà mette in guardia, all'indomani della prima sentenza, dal farne tanto l'inizio di «un insanabile conflitto», un *vulnus* alle fondamenta dell'Europa e un viatico del relativismo, quanto l'inizio di una «battaglia anti-cristiana» da parte del «fronte laicista».<sup>102</sup> Piuttosto la sentenza della Corte riconosce una dimensione della laicità carente nel contesto italiano eppure fondamentale in epoca contemporanea ossia il rispetto del pluralismo che non può, in questi tempi, essere mai disgiunto dalla difesa della libertà religiosa. Per Claudio Magris la sentenza rappresenta, invece, un passo indietro sul cammino della laicità, soprattutto per l'acuirsi dei conflitti che causerà, posto che il crocefisso così come il Cristianesimo in quanto tale (e non la Chiesa) rappresentano un elemento fondamentale dell'identità degli italiani.<sup>103</sup> Contrariamente alla sentenza si esprime Vito Mancuso che esprime quelle posizioni secondo cui «il crocefisso è un invito all'amore universale (...) uno sprone all'esercizio della libertà in modo giusto e coraggioso (...) un simbolo radicato nell'anima umana» concludendo che il diritto non può imporsi astrattamente al di fuori dei contesti e delle tradizioni.<sup>104</sup> Sul fronte opposto Rusconi nota come proprio questo insistere sul valore simbolico della croce per l'italianità e la cultura europea sia l'aporia fondamentale di chi sostiene

dignità dell'interlocutore laico, quasi una riserva superiore di Verità esterna al libero gioco democratico, una sorta di obbligazione religiosa a fondamento delle leggi e delle scelte di un libero Stato. La reazione viene sempre più da un laicismo di maniera, un compiacimento per l'ateismo come contraddittoria religione della modernità, un risentito anticlericalismo, che credevamo confinato alla stagione adolescenziale della nostra Repubblica. Sopra questa nuova rissosa incomunicabilità ostile, manca il tetto condiviso di una Repubblica serenamente laica, cosciente dei valori della tradizione e delle religioni, capace di difendere la sua autonomia e la sua libertà garantendo la libertà di tutti», E. MAURO, *Un'idea malata*, «Repubblica», 16 gen. 2008.

<sup>101</sup> G. SASSO, *Fondamentalismo laico? No, è la Chiesa che vuole ancora scomunicare*, «Stampa», 21 gen. 2008.

<sup>102</sup> S. RODOTÀ, *La battaglia su un simbolo*, «Repubblica», 4 nov. 2009.

<sup>103</sup> C. MAGRIS, *Crocefisso, simbolo di sofferenza che non può offendere nessuno*, «Corriere Sera», 7 nov. 2009.

<sup>104</sup> V. MANCUSO, *Quanto vale quel simbolo*, «Repubblica», 5 nov. 2009.

il crocifisso nelle aule scolastiche: se è un simbolo culturale allora può essere compatibile con altri simboli che dovrebbero essere ammessi, se è un simbolo prettamente religioso allora la sentenza di Strasburgo non colpisce l'identità e la tradizione italiana di per sé.<sup>105</sup> In ogni caso, continua Rusconi, non bisogna leggere tale conflitto come una «contrapposizione di valori e disvalori o assenza di valori — come pensano i clericali» che accusano gli avversari di essere intolleranti e «cristianofobici».<sup>106</sup>

Quando nel 2011 la Corte ribalterà la sentenza, dando ragione all'Italia e sostenendo l'ammissibilità del crocifisso nelle aule in virtù del suo essere un «simbolo passivo» che possiede per l'Italia un valore simbolico tradizionale e civile, il dibattito sarà meno acceso, con una quantità di interventi e una *vis* polemica decisamente inferiore. Ma questo denota forse l'ultima transizione nel periodo storico qui considerato, l'aprirsi di una nuova fase 'carsica', come l'abbiamo definita, in cui il tema della laicità stenta a riemergere. Sono ormai, d'altra parte, anni di transizione verso un nuovo contesto socio-politico: la crisi economico-finanziaria che esplode nel 2007, su tutto. Ma anche i cambiamenti, di nuovo, nello scenario e negli schieramenti politici: a sinistra la nascita del Partito democratico che ne unisce le varie anime, a destra un lento ma progressivo declino del ruolo di Berlusconi. E ancora, le dimissioni di Benedetto XVI e l'elezione di un papa sotto molti aspetti radicalmente diverso: dal papa teologo a Francesco, papa pastore e rivoluzionario<sup>107</sup> per il quale è stata addirittura usata l'espressione di «papa laico».<sup>108</sup> Un papa nei cui confronti molti, intellettuali, politici, uomini di cultura dei più svariati schieramenti, sembrano fin da subito pronti a concedere credito e che nel corso dei primi anni di pontificato continuerà a raccogliere notevoli consensi.

<sup>105</sup> G.E. RUSCONI, *Crocifisso, braccio di ferro inutile*, «Stampa», 5 nov. 2009.

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> L'espressione è usata tra i primi da Eugenio Scalfari, cf. *La rivoluzione di Francesco. Ha abolito il peccato*, «Repubblica», 29 dic. 2013.

<sup>108</sup> D. TOZZO, *Il papa laico*, Roma 2017.



#### 4. *Riflessioni a mo' di conclusioni.*

Vorrei proporre in conclusione alcune direttrici lungo le quali muoversi nell'analisi del dibattito fin qui osservato, accennando quindi a qualche esempio in questo senso.

Il dibattito può essere analizzato sotto due profili, se vogliamo quantitativo e qualitativo. Sotto un profilo 'quantitativo' si può considerare l'andamento nel corso del tempo dei dibattiti sulla laicità. Sotto questo profilo quello che emerge a una prima analisi è l'andamento carsico caratterizzato da violente esplosioni e lunghi periodi di parziale o totale scomparsa dell'argomento. Questa tendenza emerge anche in un recente studio, pubblicato nel 2016, di Ozzano e Giorgi i quali hanno studiato i dibattiti intorno a specifiche tematiche riguardanti il ruolo della religione nello spazio pubblico in relazione a temi particolarmente sensibili e divisivi (LGBT, 'fine vita', ecc.), soffermandosi sugli anni dopo il 2000.<sup>109</sup> Molte delle questioni legate alla laicità e alla presenza pubblica delle religioni emergono all'inizio degli anni duemila per la prima volta o comunque erano precedentemente emersi solo su temi specifici e in specifici momenti, si pensi all'aborto. Nei primi anni duemila si assiste a vari fenomeni che possono spiegare, a detta degli autori, questa esplosione: importanti cambiamenti politici e sociali, lo sviluppo delle tecnologie riproduttive, l'aumento dei flussi migratori, la maggior visibilità di tradizioni religiose 'altre'. Per Ozzano e Giorgi il picco tra il 2005 e il 2009 può essere individuato

<sup>109</sup> L. OZZANO, A. GIORGI, *European Culture Wars and the Italian Case. Which side are you on?*, New York 2016; gli autori nella loro ricerca si propongono di testare sulla realtà italiana il concetto di *culture wars* ossia «clash between two coalitions of actors, one secularist and the other inspired by religious value». Per gli autori il concetto non può essere applicato all'Italia da una parte per l'assenza di due fronti contrapposti netti e distinti e dall'altra proprio per l'esplosione episodica di questioni e conflitti legati alle religioni e alla laicità che non rappresentano quindi una caratteristica stabile della sfera e del discorso pubblico italiano, ma un'eccezione in una sfera pubblica tradizionalmente dominata dai temi socio-economici. Premettendo le differenze con il lavoro di Ozzano e Giorgi a livello di periodo considerato, ambito disciplinare e metodologia, mentre il dato sull'andamento dei dibattiti così come la fluidità dei confini tra le varie parti in gioco è stato al centro anche della presente trattazione, l'idea che non si possa parlare di uno scontro radicale, seppur a dimensioni e dinamiche variabili risulta forse a nostro avviso meno condivisibile, come il presente lavoro intende suggerire.

come sintomo ma le cause possono essere varie. Rilevanti d'altra parte sono sicuramente gli echi dei dibattiti internazionali su questi temi, in particolare in altri Paesi europei cui l'Italia è maggiormente vicina culturalmente come Francia e Spagna; come già detto anche il *post 11 settembre* e i flussi migratori hanno avuto il loro effetto; e ovviamente come più volte ricordato il ruolo della Chiesa nella politicizzazione di questioni legate alla sfera religiosa, in particolare sotto la presidenza della CEI di Ruini e il papato di Ratzinger. Il declino successivo al 2009 di temi legati alla laicità come abbiamo appena accennato si lega, con approssimazioni storico-sociali decisamente grezze ma fondate, alle trasformazioni socio-politiche di quegli anni.

Sotto un profilo invece qualitativo si possono studiare trasformazioni e continuità in questi trent'anni in particolare per quel che riguarda tre aspetti: i temi che alla più generale area della laicità sono di volta in volta collegati; le caratteristiche (politiche, culturali, ecc) delle differenti posizioni; le definizioni di laicità-laico, laicità-laicismo, laico-credente, laicità. Abbiamo visto come il tema della scuola e dell'educazione sia forte negli anni Ottanta in relazione all'attuazione di Villa Madama, mentre tende a non riemergere quasi più negli anni successivi se non sporadicamente e, comunque, non con quella incisività e questo nonostante le contingenze (l'insegnamento della religione cattolica, l'ora alternativa, il finanziamento alle scuole private) non siano cambiate; i temi bioetici esplodono a partire dalla metà del primo decennio degli anni Duemila, evidentemente in relazione ai progressi scientifici; d'altra parte temi etici e morali erano già stati alla ribalta negli anni Sessanta e Settanta con l'aborto, la pillola, il divorzio e invece rimangono più silenti negli anni Ottanta e Novanta. Propria degli anni Duemila è anche la lettura in chiave identitaria di questioni legate alla sfera religiosa: crocifisso, radici europee, ruolo delle religioni nello spazio pubblico: l'incontro con l'alterità, la globalizzazione, il multiculturalismo spingono verso un ripiegamento (più o meno opportunistico) di tipo identitario per reazione rispetto ai caratteri più immediatamente visibili di questo *altro*, proprio quelli religiosi e culturali. Abbiamo anche visto sottotraccia le trasformazioni degli schieramenti culturali e politici che sostengono di volta in volta posizioni differenti e come queste si leghino alle trasformazioni del panorama politico culturale. Le tradizionali culture politiche degli anni del secondo dopoguerra (laica e cattolica, ma anche comunista)

sono ancora visibili nel corso degli anni Ottanta, soprattutto negli esponenti dei gruppi intellettuali, ma lasciano il posto nel corso degli anni Novanta a posizioni più sfumate e progressivi riposizionamenti, che tornano a cristallizzarsi in modo più radicale nel nuovo millennio con fronti e toni che si accendono. Infine, il significato stesso delle parole che innervano questo dibattito è a sua volta oggetto di discussione, facendone se non un *unicum* quanto meno un caso particolare. Laico, laicità, laicismo, cattolico, credente sono tutti termini che lungi dal distinguere e chiarire sono stati e continuano a essere essi stessi oggetti del contendere.

Già Jemolo nel saggio del 1960 rilevava le differenze in senso polemico con cui laicità e laicismo vengono utilizzati

se all'opinione comune la laicità richiama una sostanziale opposizione al clero e all'ortodossia cattolica e protestante, la maggioranza di coloro che si dichiarano fautori della laicità non ne accetta una definizione puramente negativa: l'affrancamento dal dogma non è altro che quella libertà di spirito con la quale ci si muove al di fuori di ogni credenza, di ogni filosofia, senza peraltro escludere ogni filosofia religiosa, ma non riconoscendo che una libera religione, la religione scelta dalla ragione. Ma alla laicità si rimprovera di tradire tale programma di libertà. I suoi avversari dicono che la laicità, divenuta laicismo cade essa stessa in un altro dogmatismo, che essa è una dottrina grossolana, una religione da selvaggi (...). E non è affatto vero, aggiungono, che questo laicismo permetta un eventuale arrivo a Dio, in quanto la società laica rinnega il membro che si sia rivolto alla religione.<sup>110</sup>

Norberto Bobbio ha speso non poche parole nel corso della sua produzione a definire cosa intendesse per cultura laica e, parallelamente, per laicità e laicismo. Si tratta di una distinzione per la quale il filosofo si esprime a favore per distinguere due approcci differenti alla medesima questione, uno polemico e uno metodologico:

Ritengo sia da mantenere la distinzione fra i due termini 'laicismo' e 'laicità'. Il primo viene di solito usato con una connotazione negativa, per non dire addirittura spregiativa, per designare un atteggiamento d'intransigenza e d'intolleranza verso le fedi e le istituzioni religiose. Ma questo è proprio il

<sup>110</sup> A.C. JEMOLO, *Geografia*, cit., p. 314.

contrario dello spirito laico o, se si vuole, della 'laicità', correttamente intesa, la cui caratteristica fondamentale è la tolleranza.<sup>111</sup>

È «quando la cultura laica si trasforma in laicismo (che) viene meno la sua ispirazione fondamentale, che è quella della non chiusura in un sistema di idee e di principi definiti una volta per sempre».<sup>112</sup> Già nel 1946, d'altra parte, aveva avuto modo di scrivere che la politica laica non deve essere riempita di contenuti teologici, non può essere «antireligiosa o irreligiosa o addirittura atea» ma dev'essere nutrita di spirito critico.<sup>113</sup>

Carlo Augusto Viano ha definito quella del Bobbio intellettuale, dopo quella più politica del Partito d'Azione, una parabola sostanzialmente calante in relazione al laicismo divenuto sempre «attenuato», via via sempre più moderato.<sup>114</sup> Per lo stesso Viano, d'altra parte, 'laico' indica una «condizione, che tutti identificano nel medesimo modo» mentre laicista indica «una disposizione di chi approva la separazione della sfera politica da quella religiosa e pretende che il potere politico protegga i cittadini dall'ingerenza del clero».<sup>115</sup> Par evidente dunque che Bobbio e Viano, pur auspicando l'uso dei due termini, indichino di fatto concezioni differenti. Oltre si spinge Massimo Teodori per il quale quella tra laicismo e laicità è una «falsa contrapposizione» e un «artificio lessicale» utile solo a distorcere la realtà e «rappresentare con ambiguità il rapporto tra religione e politica».<sup>116</sup> Una distinzione quindi di fatto utile solo al mondo cattolico e comunque in funzione anti-laica, volta a depotenziarne idee e politiche.

Anche autori che di fatto riconoscono accezioni diverse di laicità o distinguono tra laicità e laicismo, non mancano comunque di identificare per differenza delle versioni 'anomale' o 'sbagliate' di laicità. Nadia Urbinati definisce «la laicità un'attitudine dell'autorità civile

<sup>111</sup> N. BOBBIO, *Laicità e tolleranza positiva*, «Laicità», III (1991), p. 3.

<sup>112</sup> ID., *Cultura laica: una terza cultura?*, in *Marxisti laici cattolici attraverso la crisi*, Torino 1978, p. 33.

<sup>113</sup> ID., *Politica laica*, «Giustizia Libertà», II, 29 (1946), p. I.

<sup>114</sup> C.A. VIANO, *Laici in ginocchio*, Roma 2006, p. II.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>116</sup> M. TEODORI, *Contro i clericali. Dal divorzio al testamento biologico la grande sfida dei laici*, Milano 2009, p. 209.

verso le pratiche religiose (...) un modo di organizzare la coesistenza delle libertà» che non va confusa con laicismo e secolarismo, «progetti ideologici di promozione del valore dello stato sopra tutti gli altri valori: teologie politiche che, proprio per il loro carattere dottrinario, violano il pluralismo e la stessa laicità» mentre, come abbiamo visto, parla di «laicità alla rovescia» per indicare «gli argomenti messi in campo da filosofi, teologi, magistrati, politici per patrocinare la causa postsecolare, ovvero sostenere che la legge debba rappresentare la religione, esserle vicina». <sup>117</sup> In modo simile, Giovanni Boniolo ha sostenuto che la laicità è «un atteggiamento intellettuale caratterizzato in modo sufficiente dal lasciare (e auspicabilmente dall'aver) libertà di coscienza, intesa quale libertà di conoscenza, libertà di credenza, libertà di critica e di autocritica» mentre le differenze nelle concezioni di laicità risiedono nei diversi modi di 'esplicarla': laicità è concetto di per sé generico, di cui si può cercare di dare una definizione che renda «univoco e perspicuo» il significato e che poi può essere 'esplicato', cioè espresso in linguaggi specialistici, in modi diversi in ambiti diversi; tuttavia, per evitare la confusione tra laicità e laicismo o l'aggettivazione di vario genere propone l'uso di «pseudo-laicità», uno stato di apparente laicità: «da una parte vi sono i laici e dall'altra i non-laici e fra questi coloro che solo apparentemente sono laici, ossia gli pseudo laici». <sup>118</sup>

La distinzione laici / cattolici, più recentemente talvolta 'mascherata' dietro a quella più generica laici / credenti, che tanto ha strutturato e ancora articola i confronti pubblici sui temi di religione e laicità, si presenta come ancora più problematica. Tale problematicità è stata chiaramente riassunta da Massimo Salvadori per il quale «è da respingere e combattere in quanto fuorviante» poiché la vera distinzione è tutt'al più tra «tra laici e clericali, intendendo per questi ultimi gli appartenenti a tutte le religioni che mirino in forza del numero e avvalendosi della loro influenza a improntare le leggi e le istituzioni ai loro credi». <sup>119</sup> Anche per Magris è «ignorante» considerare *laico* come l'opposto di *credente* o di *cattolico*: esso «non

<sup>117</sup> N. URBINATI, *op. cit.*, pp. 64, 65.

<sup>118</sup> G. BONIOLO, *op. cit.*, p. XXVI.

<sup>119</sup> M. SALVADORI, *Democrazia, libertà, laicità*, «Quaderni laici», VI (apr. 2012), p. 12.

indica, di per sé, né un credente né un ateo né un agnostico» poiché laicità «è l'attitudine ad articolare il proprio pensiero (ateo, religioso, idealista, marxista) secondo principi logici che non possono essere condizionati, nella coerenza del loro procedere, da nessuna fede».<sup>120</sup> Eppure ancora nel 2000 dalle pagine de «La Stampa» un altrettanto eminente intellettuale come Rusconi sanciva: «nella congiuntura politico-culturale che si sta delineando, la distinzione tra laici e cattolici diventa più importante di quella tra sinistra e destra».<sup>121</sup> E sostanziano ulteriormente questo concetto: «per quanto attiene la vita civile e politica, di contro alla tendenza di alcuni credenti a trincerarsi dietro rivendicazioni identitarie che porta a posizioni 'non negoziabili', il laico fa proprio il principio universalistico della cittadinanza costituzionale».<sup>122</sup>

Quest'intervento vuole essere un primo passo, di carattere generale e contestualizzante, verso una storia, più che della laicità in Italia (che ne costituisce comunque lo sfondo e lo scheletro), dei discorsi sulla laicità in Italia, all'insegna della convinzione che le parole siano importanti e che la confusione sulle parole crei inevitabilmente confusione sui fatti. Lo scopo che la ricerca di cui questo intervento rappresenta un tentativo di sistematizzazione delle domande di ricerca, di organizzazione del materiale e di definizione del periodo esaminato è, come già detto in apertura, capire la natura di un eventuale «problema di laicità» in Italia, riprendendo Jemolo, e soprattutto le trasformazioni nelle causa e nella dimensioni di tale problema, individuando nel periodo preso in considerazione delle importanti transizioni, interrogandosi e soprattutto interrogando le fonti scelte, nella convinzione che tale problema possa essere anche (ma di sicuro non esclusivamente) frutto di un certo modo di parlare della laicità.

E dunque, c'è un problema di laicità in Italia? E nel caso, è un problema di o con la laicità? Come abbiamo visto, per Jemolo nel 1960 il problema della laicità in Italia era il confessionalismo che pervadeva la sfera pubblica italiana. Nei decenni successivi alla crescente

<sup>120</sup> C. MAGRIS, *Chi è laico*, cit.

<sup>121</sup> G.E. RUSCONI, *Laicità come se Dio non fosse*, «Stampa», 25 apr. 2000.

<sup>122</sup> ID., *Introduzione*, in ID., *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Bologna 2008, pp. 28, 29.

secolarizzazione della società, delle coscienze, delle pratiche si è accompagnata una innegabile laicizzazione delle istituzioni e della sfera pubblica, eppure quel problema di e con la laicità sembrerebbe rimasto, almeno a giudicare dalle contrapposizioni che ha continuato a suscitare. D'altra parte, come ha notato il giurista Alessandro Ferrari riprendendo proprio il saggio di Jemolo, le specificità della laicità «all'italiana» sono radicate nella sua più generale storia nazionale e istituzionale caratterizzata da una non coincidenza tra Stato e nazione, tra istituzioni statali e cultura nazionale; la laicità italiana è frutto di questa dialettica tra patrimonio culturale e patrimonio istituzionale ed è stata sviluppata soprattutto dal diritto vivente, dalla giurisprudenza e meno nella società e nel diritto che ne è manifestazione più diretta, cioè la legislazione e gli atti amministrativi. Per citare ancora Ferrari

questa dicotomia rende la laicità italiana una sorta di 'laicità habermasiana', cioè una laicità che non nasce per separare e che non implica indifferenza da parte dello stato nei confronti delle religioni ma che rappresenta la garanzia di salvaguardia della libertà religiosa in un contesto di pluralismo, per citare la Corte Costituzionale (...) d'altra parte il fatto che si basi su una debolezza delle istituzioni statali rivela anche tutti i rischi di una laicità concepita come garanzia del pluralismo che espone le istituzioni statali all'influenza dei gruppi di pressione più forti.<sup>123</sup>

Come in un gioco di specchi, se nel 1960 Jemolo lamentava la confessionalizzazione della sfera pubblica a fronte di una società fortemente cattolica, la progressiva secolarizzazione ha portato a istanze laicizzanti nelle istituzioni; e tuttavia, mentre nell'immediato dopoguerra le istanze laiche, quella cultura laica di cui abbiamo detto, svolgevano un ruolo importante, il venir meno di un orizzonte religioso nella vita quotidiana della società ha corrisposto a «un irrigidimento 'moralistico' nella dimensione politica».<sup>124</sup> L'Italia quindi, oltre

<sup>123</sup> A. FERRARI, *Sécularisation, Libéralisme et le problème de la tolérance. La laïcité à l'italienne*, bozza della comunicazione al *Colloque international migrations, religions et sécularisation. L'impact des migrations sur les modèles nationaux (Europe et Amérique du Nord)*, Paris 2005 (trad. dell'A.).

<sup>124</sup> F. CONTI, *La secolarizzazione inconsapevole. Laicità e dimensione pubblica nell'Italia contemporanea*, «Memoria Ricerca», XLIII (2013), p. 46.

che esempio (non necessariamente virtuoso) di laicità habermasiana, è l'emblema anche di quella disarticolazione delle dimensioni della secolarizzazione nonché di quei processi di «ripolitizzazione della sfera morale e religiosa privata e di rinormativizzazione della sfera politica ed economica pubblica» nel contesto della de-privatizzazione delle religioni messi in luce all'inizio degli anni Novanta dal sociologo José Casanova.<sup>125</sup> Questi processi nel contesto italiano possono talora manifestarsi attraverso una «discrasia fra accentuata secolarizzazione dei comportamenti privati e diminuita laicizzazione della sfera pubblica»<sup>126</sup> che ha portato a parlare di de-secolarizzazione per l'Italia del periodo qui considerato.<sup>127</sup>

La crisi, se tale è, della laicità, è stata letta come parte della più generale crisi della democrazia. D'altra parte proprio chi crede nella laicità (e nella democrazia) dovrebbe avere a cuore il fatto che essa continui ad avere significato e valore. Avendo a che fare con dimensioni (culturali, sociali, politiche) che cambiano continuamente e sempre più rapidamente, la laicità può restare quel faro che illumina la notte solo se è in grado di seguire questi mutamenti cercando di evitare di diventare una bandiera, importante, ma sgualcita.

<sup>125</sup> J. CASANOVA, *op. cit.*, p. II.

<sup>126</sup> F. CONTI, *op. cit.*, p. 47.

<sup>127</sup> Cf. L. RICOLFI, *Il processo di secolarizzazione nell'Italia del dopoguerra: un profilo empirico*, «Rassegna it. Sociologia», XXIX (1988), pp. 37-87; R. CARTOCCI, *L secolarizzazione che divide l'Italia*, «Mulino», III (2011), pp. 376-86.



FABIO DI NUNNO

LA DEMOCRAZIA INCOMPIUTA DELL'UNIONE EUROPEA  
UNA PROSPETTIVA STORICA

«Deficit» sembra essere la parola per l'Europa  
in questi giorni.<sup>1</sup>

Theo Sommer

I. *Introduzione.*

Il problema del *deficit* democratico costituisce una delle questioni più delicate e controverse nell'Unione Europea (UE) di ieri e di oggi. Le Comunità europee sono state fondate da sei Paesi negli anni Cinquanta del secolo scorso. Ci sono state innovazioni e cambiamenti in molti settori d'intervento, dalla Comunità europea del carbone e dell'acciaio (CECA) al Trattato di Lisbona, a fronte di una continua attribuzione di maggiori poteri all'UE da parte degli Stati membri. L'UE ha raggiunto 28, Stati membri e una popolazione di circa 500 milioni di persone. Tuttavia, l'UE è criticata per la mancanza di strutture democratiche sebbene continui a espandere la sua autorità. In effetti, l'UE ha sofferto per la mancanza di legittimità democratica, mentre la maggior parte dei cittadini negli Stati membri ha fiducia nel rispetto della democrazia nell'UE. Se l'UE non è legittimata democraticamente solo attraverso gli Stati membri, come accade invece con le organizzazioni internazionali tradizionali, è anche vero che l'UE non dovrebbe essere interpretata come uno Stato perché manca di alcune delle attribuzioni di base classiche di uno Stato, come un esercito, una politica fiscale, ecc. Tuttavia, il dibattito sulla democrazia nell'UE sembra sempre piuttosto vago. La sua vaghezza deriva dal fatto che l'UE, in quanto sistema di governo, rappresenta un caso unico, perché si è evoluta come organizzazione *sui generis*, a causa del suo sistema unico di istituzioni sovranazionali, come il Parlamento europeo (PE),

<sup>1</sup> T. SOMMER, *The Community is Working*, «Foreign Affairs», LI, 4 (Jul. 1973).

la Commissione europea (CE), la Banca centrale europea (BCE) e la Corte di giustizia dell'Unione Europea (CGUE). Per tale motivo, non è possibile attribuire all'UE i parametri di una formazione classica di stato-nazione. D'altro canto, il possesso del territorio da parte degli Stati membri, la bandiera dell'UE, la moneta comune, l'inno europeo e la cittadinanza dell'UE avvicinano l'UE, almeno in teoria, agli Stati-nazione. Poi, ultimamente, la crisi dell'Euro e la crisi dei rifugiati pongono sfide senza precedenti al progetto di integrazione europea, ai quali gli Stati membri hanno risposto con un ritorno a Trattative intergovernative o, nei casi più estremi, ad un richiamo al ritorno della sovranità agli Stati membri. In questo contesto, negli ultimi trent'anni, è stata sollevata più volte la questione se l'UE, come sviluppatasi finora, sia o meno un sistema democraticamente legittimo.

Mentre alcuni accademici cercano di definire quali lezioni si possano trarre dal trasferimento di poteri dagli Stati membri all'UE in merito a simili processi di integrazione su scala globale, i cittadini degli Stati membri temono la perdita del controllo democratico sulle questioni politiche più importanti. Il *deficit* democratico all'interno dell'UE è principalmente associato ai poteri del Parlamento europeo, ma, in origine, questo concetto è molto più ampio. L'essenza del concetto di *deficit* democratico è espressa nell'opinione secondo la quale l'UE e i suoi vari organi soffrono di una mancanza di responsabilità e legittimità democratica, inoltre sembrano inaccessibili ai cittadini comuni perché il loro metodo operativo è molto complesso, opaco e remoto.<sup>2</sup> Del resto, la questione della legittimità democratica deve essere compresa all'interno dell'assetto istituzionale dell'UE, mentre è necessario chiedersi come dovrebbe essere rappresentata la democrazia a livello dell'UE e come il processo decisionale potrebbe essere più democratico.

I problemi dell'UE in merito alla legittimità democratica sono dovuti in larga parte alla frammentazione dei meccanismi di legittimazione tra l'UE e le nazioni, che tendono a operare simultaneamente in qualsiasi democrazia nazionale: partecipazione politica delle persone, rappresentanza dei cittadini, efficacia della *governance* per

<sup>2</sup> M. ZALEWSKA, O. J. GSTREIN, *National Parliaments and their Role in European Integration. The EU's Democratic Deficit in Times of Economic Hardship and Political Insecurity*, «Bruges Political Research Papers», XXVIII (2013).

il popolo e consultazione degli interessi con il popolo. Il livello di *governance* dell'UE è principalmente caratterizzato dalla *governance* per le persone attraverso un'efficace legiferazione, in particolare attraverso lo stato regolatorio, e dalla *governance* con i cittadini attraverso un processo decisionale efficiente, responsabile e trasparente, oltre che da un elaborato processo di consultazione degli interessi.<sup>3</sup> Questa divisione dei meccanismi di legittimazione non significa di per sé che l'UE nel suo insieme sia democraticamente illegittima, poiché l'UE ottiene la propria legittimità dal contributo dei cittadini, indirettamente attraverso la rappresentanza indiretta dei governi nazionali in seno al Consiglio dell'UE e l'attuazione delle norme dell'UE, nonché direttamente dalla rappresentanza diretta nel Parlamento europeo, che è stato fortemente rafforzato con il Trattato di Lisbona.

Molti studiosi considerano l'UE come il primo esempio di transizione da un'unione economica a un'unione politica. Infatti, dopo una fase iniziale durante la quale le comunità europee si concentrarono primariamente su aspetti economici regolati da accordi tra Stati, alcune disposizioni dei trattati istitutivi hanno consentito all'allora Corte di giustizia delle comunità europee, concepita inizialmente come guardiana delle norme comunitarie, di trasformare la natura stessa dei trattati istitutivi e, di conseguenza, dell'intero diritto comunitario, in un ordine giuridico autonomo superiore a quello degli Stati membri.<sup>4</sup> In particolare, la questione del deficit democratico emerse indistintamente nel corso degli anni Sessanta, quando la Corte di giustizia proclamò i due principi cardine del diritto comunitario: l'effetto diretto delle norme europee<sup>5</sup> e la preminenza del diritto comunitario,<sup>6</sup> indebolendo il ruolo degli Stati membri fino ad allora

<sup>3</sup> V.A. SCHMIDT, *The European Union in Search of Political Identity and Legitimacy: Is more Politics the Answer?*, «Inst. for European Integration Research», Working Paper 05 (Sept. 2010), p. 25.

<sup>4</sup> M. AVBELJ, *Can the New European Constitution Remedy the EU «Democratic Deficit»?*, Open Society Institute 2009.

<sup>5</sup> Procedimento 26/62, «NV Algemene Transport — en Expeditie Onderneming van Gend & Loos v. Netherlands Inland Revenue Administration», 1963 E.C.R. I, [1963] 2 C.M.L.R. 105 (1963).

<sup>6</sup> Procedimento 6/64, «Costa vs Enel», 1964 E.C.R. 585, [1964] 3 C.M.L.R. 425 (1964).

incontrastato e consentendo anche agli individui di adire la Corte di giustizia per inosservanza del diritto comunitario.

La questione del *deficit* democratico è poi stata affrontata ulteriormente in occasione delle discussioni sul progetto di trattato del Parlamento europeo sull'Unione europea all'inizio degli anni Ottanta e dai dibattiti che hanno portato all'Atto unico europeo (1987), tra i cui obiettivi vi era proprio la correzione del *deficit* democratico nel processo decisionale della Comunità europea. Successivamente, la questione del deficit democratico è stata sollevata nuovamente durante il dibattito sviluppatosi in occasione dei *referenda* sul Trattato di Maastricht in Danimarca e Francia, ed è stata sollevata un'obiezione fondamentale dalla corte costituzionale tedesca nella sua sentenza sul Trattato di Maastricht (1992).

Secondo Marcus Höreth, le questioni relative alla legittimità democratica hanno acquisito visibilità con l'Atto unico europeo e il Trattato di Maastricht. Questi trattati hanno trasferito l'assunzione di decisioni politiche e attribuzioni dal livello nazionale a quello europeo, indebolendo l'influenza e il controllo democratico a livello nazionale senza un contrappeso offerto da istituzioni e processi democratici altrettanto forti a livello europeo. Inoltre, l'UE è stata guidata da *élite* politiche e le preferenze dei cittadini non sono state sempre incluse nell'agenda politica. Di conseguenza, la stessa legittimità del processo decisionale è stata messa in discussione, sebbene la questione del *deficit* democratico sia rimasta appannaggio degli accademici, senza coinvolgere più di tanto l'opinione pubblica. Tuttavia, le accuse di *deficit* democratico sono riemerse più forti che mai con la crisi dell'Euro alla fine del 2009, la cui gestione ha visto due istituzioni non elette democraticamente, la Commissione europea e la Banca centrale europea, nonché l'Eurogruppo (un gruppo informale composto dai ministri delle finanze degli Stati membri della zona Euro), imporre politiche strutturali con conseguenze economiche, sociali e politiche notevoli su paesi come la Grecia, la Spagna, l'Italia e il Portogallo.<sup>7</sup> Ebbene, tutto ciò ha dato adito a politici e accademici di ripro-

<sup>7</sup> A. KLAUS, G. KAI, *The Handling of the Eurozone Crisis has Undermined Confidence in Democracy across Europe*, Democratic Audit Blog, 8 apr. 2014, <http://www.democraticaudit.com/2014/04/08/the-handling-of-the-eurozone-crisis-has-undermined-confidence-in-democracy-across-europe/>

porre la questione del *deficit* democratico e di porla al centro del dibattito politico, nonostante l'UE, se osservata da una prospettiva storica, abbia migliorato la sua trasparenza e la sua responsabilità democratica.

È opportuno allora esaminare da un punto di vista storico lo sviluppo del deficit democratico e le iniziative giuridiche e politiche volte a contrastarlo, di pari passo con lo svilupparsi delle istituzioni europee, accennando necessariamente ad alcune teorie che sono alla base del concetto stesso di deficit democratico e di *demos* europeo.

## 2. *Il concetto di deficit democratico.*

Prima di discutere di deficit democratico bisogna richiamare il concetto di democrazia e alcune definizioni: «la democrazia è il governo del popolo, dal popolo, per il popolo»,<sup>8</sup> o anche «un sistema politico che offre regolari opportunità costituzionali per cambiare i funzionari del governo (...) e consente alla maggior parte possibile della popolazione di influenzare le decisioni attraverso la loro capacità di scegliere tra contendenti alternativi per la carica politica»,<sup>9</sup> mentre «il metodo democratico è la disposizione istituzionale per arrivare a decisioni politiche in cui gli individui acquisiscono il potere di decidere mediante la lotta competitiva per il voto del popolo».<sup>10</sup> Inoltre, «un sistema democratico deve avere elezioni periodiche decise a maggioranza con uno standard di una persona a un voto»,<sup>11</sup> è «un sistema politico che offre regolari opportunità costituzionali per cambiare i funzionari del governo (...) e consente alla maggior parte possibile della popolazione di influenzare le decisioni attraverso la loro capacità di scegliere tra contendenti alternativi per un incarico politico».<sup>12</sup>

<sup>8</sup> A. LINCOLN, cit. in R.A. EPSTEIN, *Direct Democracy: Government of the People, by the People, and for the People*, «Harvard J. of Law and Public Pol.», XXXIV (2011), p. 819.

<sup>9</sup> J. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, cit. in T.D. ZWEIFEL, *Who is Without sin Cast the First Stone. The EU's Democratic Deficit in Comparison*, «J. of European Public Policy», IX (Oct. 2002), p. 815.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> A. DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, cit. *ibid.*

<sup>12</sup> S.M. LIPSET, *Political Man*, cit. *ibid.*

Infine, è possibile considerare «un sistema politico del ventesimo secolo come democratico nella misura in cui i suoi più potenti decisori collettivi sono selezionati attraverso elezioni giuste, oneste e periodiche in cui i candidati competono liberamente per i voti e in cui praticamente tutta la popolazione adulta è eleggibile per votare». <sup>13</sup> Il concetto di *deficit* democratico può essere dunque applicato a quelle istituzioni che non rispettano i principi generali di democrazia, come ad esempio la partecipazione, la competizione per il potere, libere elezioni a suffragio universale, trasparenza, responsabilità degli eletti di fronte al popolo.

L'assetto istituzionale dell'UE non rispetta la classica separazione dei poteri concepita da Montesquieu e applicata a quasi tutti i regimi costituzionali nazionali contemporanei, mentre esistono delle istituzioni europee che adempiono a funzioni diverse da quelle tipicamente presenti negli Stati nazionali. Esempio più evidente è rappresentato dalla Commissione europea, «un'istituzione che partecipa all'esercizio dei tre poteri (legislativo, esecutivo e giudiziario) anche se non ha l'esercizio esclusivo di nessuno dei tre». <sup>14</sup> La Commissione europea ha la prerogativa del diritto di iniziativa legislativa (a eccezione della cooperazione giudiziaria) e, pertanto, il Parlamento europeo deve limitarsi a chiedere alla Commissione europea di presentare un'iniziativa legislativa, senza che questa abbia l'obbligo di farlo. Inoltre, il Consiglio dei ministri dell'UE esercita sia funzioni legislative sia esecutive (ad esempio in materia di politica estera) e può anche delegarsi autonomamente nuove funzioni esecutive in quei settori di competenza dell'UE in cui può adottare un atto legislativo europeo senza l'accordo del Parlamento europeo (ad esempio nei settori della fiscalità e, in parte, della politica sociale). <sup>15</sup> Infine, il Consiglio europeo, dove

<sup>13</sup> S. HUNNINGTON, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, cit. *ibid.*

<sup>14</sup> P. PONZANO, *La democrazia in Europa*, Centro studi di politica internazionale, Riflessione sul futuro dell'Unione Europea, 18 ott. 2018, <http://www.cespi.it/it/eventi-attualita/dibattiti/riflessione-sul-futuro-dellunione-europea-o/la-democrazia-europa>

<sup>15</sup> La Commissione europea condivide il potere esecutivo con il Consiglio dei ministri, adottando atti esecutivi o delegati, ma partecipa anche all'esercizio del potere giudiziario poiché può vietare un aiuto nazionale o una concentrazione di imprese e imporre una multa alle imprese che hanno violato la concorrenza. L'esercizio di que-

siedono i capi di Stato e di governo e dove si decide per *consensus*, è divenuto il decisore di ultima istanza ed è proprio in questa sede che vengono assunte le decisioni più importanti e controverse in materia di *governance* dell'Euro, di politica estera, di cooperazione giudiziaria e di bilancio pluriennale dell'UE.

Nell'ambito del dibattito sul deficit democratico nell'UE, si fa riferimento al fatto che l'esecutivo dell'UE, la Commissione europea, non sia un organo eletto, che il Parlamento europeo abbia un ruolo marginale rispetto al Consiglio dei ministri e alla Commissione europea, che le elezioni del Parlamento europeo non avvengano propriamente a livello europeo quanto piuttosto su scala nazionale e normalmente con una bassa affluenza, che l'UE sia troppo distante dagli elettori, che l'UE adotti delle politiche che non sono supportate dalla maggioranza dei cittadini europei, che la CGUE faccia legge piuttosto che limitarsi a interpretarla, che non vi sia trasparenza nell'adozione della legislazione da parte del Consiglio dei ministri e nelle nomine dei commissari europei e di altre cariche di vertice, che il diritto dell'UE abbia il primato sul diritto degli Stati membri e sulle rispettive costituzioni nazionali.

Spesso si sostiene che l'UE soffra di un *deficit* democratico anche perché è inaccessibile al cittadino comune, dato che i suoi metodi di funzionamento sono troppo complessi. Il termine deficit democratico è stato applicato sia nel contesto del rapporto con i cittadini, che si sentono lontani da un governo non eletto (crisi di legittimità sociale), sia nel contesto del rapporto con i parlamenti nazionali che vedono l'erosione dei poteri dei quali disponevano in precedenza (crisi di legittimità formale).

L'espressione si riferisce specificamente ai poteri trasferiti ai sensi dei trattati dal livello nazionale al livello europeo e nella misura in cui i poteri precedentemente soggetti a un livello soddisfacente di controllo democratico a livello nazionale cessano di essere soggetti allo stesso grado di controllo una volta trasferito al livello europeo. A livello sovranazionale, infatti, non esiste una tale rappresentazione dei cittadini come nello Stato-nazione e, dunque, l'unico modo per influenzare le decisioni nell'UE sembra possibile solo attraverso il Par-

sti poteri avviene sotto il controllo della CGUE ma, in mancanza di un appello alla CGUE, la decisione della Commissione europea si impone.

lamento europeo o attraverso un ruolo accresciuto dei parlamenti nazionali.<sup>16</sup>

Il concetto di *deficit* democratico, applicato all'Unione europea, è attribuibile a vari autori. Il primo a utilizzarlo fu Theo Sommer, nel 1973, in un articolo del quale è utile richiamare un estratto, poiché sembra ancora attuale:

La Comunità dei Nove, così ci viene detto, ha un deficit democratico, un deficit sociale, un deficit di potere visionario e, soprattutto, un deficit di volontà politica unificata negli affari mondiali. È difficile negare che ci sia molta verità in tali geremiadi. La Comunità si trova davvero nella scomoda posizione di non essere né qui né lì. I suoi Stati membri non possiedono più una serie di importanti strumenti politici; gli strumenti collettivi non sono ancora stati modellati. Chiaramente, l'evoluzione delle istituzioni politiche congiunte non ha raggiunto il punto in cui si addicono ai problemi del mondo.<sup>17</sup>

Poi l'espressione *deficit democratico* fu utilizzata anche dalla Gioventù federalista europea durante il suo congresso a Berlino nel 1977, quando la esplicitarono nel proprio manifesto, quale titolo del primo capitolo:

Guardando oggi all'Europa, è chiaro che in tutto il nostro continente c'è un 'malessere', un senso di alienazione e una mancanza di fiducia nella capacità del sistema economico e politico di risolvere i nostri problemi». Lo spettacolare aumento del numero di gruppi di pressione elettorali, gruppi di azione dei cittadini e persino rivolte spontanee è un sintomo dell'inadeguatezza dell'attuale sistema a tenere conto delle esigenze delle persone. Sia che si tratti di una fila per i sussidi, nelle scuole e nelle università, nelle regioni svantaggiate, nel quartiere dove è proposta una centrale nucleare, nel luogo di lavoro, nel ghetto di lavoratori migranti o sul percorso proposto di un'autostrada, le persone combattono le decisioni arbitrarie prese indipendentemente dalle loro esigenze e senza che abbiano partecipato al processo decisionale che influisce sulla propria vita.<sup>18</sup>

La medesima espressione fu poi adoperata da David Marquand, un accademico britannico, già parlamentare del Partito laburista, nel 1979, riferendosi all'allora Comunità economica europea (CEE).

<sup>16</sup> Cf. T. BAINBRIDGE, *Democratic Deficit*, in Id., A. TEASDALE, *The Penguin Companion to European Union*, London 2002, p. 341.

<sup>17</sup> T. SOMMER, *op. cit.*

<sup>18</sup> *The JEF Manifesto, Young European Federalists*, 1977.



Sebbene il concetto di *deficit* democratico si sia sviluppato nel corso degli anni Settanta, tale concetto ha acquisito senso compiuto solo con l'Atto unico europeo (1987) e con il Trattato di Maastricht (1992), con la progressiva riduzione dei poteri dei singoli Stati membri a favore delle istituzioni europee e l'indebolimento del concetto tradizionale di sovranità nazionale. In particolare, il voto a maggioranza qualificata in seno al Consiglio dei ministri è diventato la procedura prevalente, limitando il diritto di veto degli Stati membri;<sup>19</sup> i settori politici in cui l'UE è stata chiamata a operare son cresciuti in numero, a volte escludendo qualsiasi azione degli Stati membri, attribuendo una competenza esclusiva alle istituzioni europee; un aumento del potere esecutivo e una diminuzione del controllo parlamentare nazionale si è accompagnata a una maggiore integrazione europea. Di conseguenza i Trattati di Maastricht, di Amsterdam e di Nizza, hanno progressivamente ampliato il potere del Parlamento europeo e sviluppato il principio di legittimità democratica all'interno del sistema istituzionale, rafforzando i poteri del Parlamento stesso in merito alla nomina e al controllo del Commissione e, successivamente, con l'estensione del campo di applicazione della procedura di codecisione. Tuttavia, nonostante i cambiamenti nel processo legislativo abbiano rafforzato il potere del Parlamento, la sola istituzione europea eletta direttamente dai cittadini, i problemi della legittimità democratica dell'UE non sono stati risolti.

Invece, secondo altri, non vi è mancanza di legittimità democratica a livello europeo e, tra questi, Andrew Moravcsik<sup>20</sup> sostiene che il deficit democratico sia un mito e che l'UE sia democraticamente legittima. Ciò a causa del fatto che l'UE non è uno Stato e non può essere paragonata, come le istituzioni europee non vanno paragonate a quelle degli Stati nazionali. D'altronde, secondo Moravcsik, fintanto che gli Stati membri rimangono i principali attori dell'UE e, dunque, che questa resta una mera organizzazione internazionale, la legittimità del sistema deve essere fondata sugli Stati membri. Pertanto, una soluzione ai problemi di legittimità democratica potrebbe essere quella

<sup>19</sup> Cf. F. DI NUNNO, *L'Italia e il compromesso di Lussemburgo (1965-66)*, Roma 2012.

<sup>20</sup> Cf. A. MORAVCSIK, *In Defense of the 'Democratic Deficit': Reassessing the Legitimacy of the European Union*, «J. Common Market Stud.», XL, 4 (2002), pp. 603-34.

di attribuire una maggiore influenza ai parlamenti nazionali nell'assetto istituzionale dell'UE, cosa in parte avvenuta con il Trattato di Lisbona.

### 3. *Il deficit democratico alle origini del processo di integrazione europea.*

Andando alle radici del processo di integrazione europea, alcuni studiosi attribuiscono a Jean Monnet l'esistenza del *deficit* democratico, in particolare alla sua visione basata sul coinvolgimento e la conversione alla causa europea delle *élite* piuttosto che delle masse. Infatti, dal punto di vista dei funzionalisti, l'integrazione non è il risultato di un processo democratico, ma il prodotto degli sforzi di un'*élite* illuminata:

Abbiamo creduto di iniziare con risultati limitati, stabilendo di fatto la solidarietà, da cui sarebbe emersa gradualmente una federazione. Non ho mai creduto che un bel giorno l'Europa sarebbe stata creata da una grande mutazione politica e ho pensato che fosse sbagliato consultare i popoli d'Europa sulla struttura di una Comunità di cui non avevano esperienza pratica. Un'altra questione, tuttavia, era garantire che nel loro campo limitato le nuove istituzioni fossero completamente democratiche; e in questa direzione c'erano ancora progressi da fare, (...) il metodo pragmatico che avevamo adottato avrebbe portato a una federazione legittimata dal voto popolare; ma quella federazione sarebbe il culmine di una realtà economica e politica esistente, già messa alla prova.<sup>21</sup>

Dunque, il ben noto meccanismo dello *spillover*, che si avvia con la condivisione a livello sovranazionale di alcune funzioni, meglio se apparentemente specialistiche, come il carbone e l'acciaio, implica l'integrazione in un numero di settori crescenti mentre, successivamente, i politici nazionali e gli elettori sarebbero convinti dei benefici e sarebbero stati incentivati ad accettare una maggiore integrazione.

Inoltre, Monnet riconosceva un ruolo peculiare agli esperti e ai gruppi di interesse nella formulazione di politiche sovranazionali, favorendo e promuovendo un «governo con il popolo, piuttosto che

<sup>21</sup> J. Monnet, cit. in S. BEDIN, *Il deficit democratico dell'Unione europea: tra politics e policy*, «Foedus», XVI (2006), p. 118.

del popolo».<sup>22</sup> L'importanza dei gruppi di interesse, soprattutto nella fase iniziale della formazione di una proposta legislativa, è stata tale da essere addirittura accostata ai partiti politici, poiché «il gruppo di interesse economico è essenziale per il funzionamento del sistema di integrazione europea come è il partito politico rispetto ai sistemi democratici nazionali».<sup>23</sup> Per questo, Monnet riteneva che «bisognava agire empiricamente, partire da alcuni casi concreti per dimostrare col loro esempio»<sup>24</sup> come potesse funzionare il sistema istituzionale europeo, mettendo a punto «un certo numero di misure concrete»,<sup>25</sup> basate su «strutture pragmatiche»; «bisognava cominciare con realizzazioni che fossero allo stesso tempo più pragmatiche e più ambiziose, e attaccare le sovranità nazionali con più audacia su un aspetto più limitato».<sup>26</sup> Dunque, il *metodo monnettiano* si articolava in un misto di tecnocrazia ed espressione di interessi economici quali basi per costruire delle coalizioni transnazionali che sostenessero l'integrazione europea. Infatti, l'istituzione dell'Alta Autorità delle Comunità europee, divenuta poi la Commissione europea, sottostava al primato attribuito alla sua sovranazionalità e alla volontà di superare vincoli e costrizioni tipici del metodo intergovernativo ma, ciononostante, Monnet dovette accettare la creazione di un Consiglio dei ministri, di stampo intergovernativo, a causa delle pressioni dei governi belga e olandese, ostinati nella decisione di creare un'istituzione che garantisse un controllo sulle decisioni adottate dall'Alta Autorità.

Negli ultimi decenni, le istituzioni dell'UE e i *leader* europei hanno concepito pratiche volte a migliorare la legittimità, la trasparenza e la responsabilità, nonché l'indipendenza dei processi regolatori, che normalmente sono considerati un passo verso istituzioni più democratiche. Queste pratiche avrebbero dovuto avvicinare i cittadini alle istituzioni e dare potere ai consumatori che sarebbero altrimenti stati a rischio di dominio da parte degli altri *stakeholder*, come gli industriali, le multinazionali, ecc. Però, ciò non è avvenuto, almeno secondo l'opinione generale, che ancora percepisce una mancanza di

<sup>22</sup> C. Radaelli, cit. *ibid.*, p. 119.

<sup>23</sup> M. Mascia, cit. *ibid.*, p. 118.

<sup>24</sup> J. Monnet, cit. *ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

legittimità democratica delle istituzioni europee, anche se sono stati compiuti progressi significativi dal punto di vista istituzionale.

#### 4. *Il deficit democratico nel processo di integrazione europea.*

Se, in teoria, un sistema politico deve almeno possedere alcuni elementi di base per essere qualificato come democratico (come il suffragio universale, delle elezioni libere e ricorrenti, la presenza di più di un partito, delle fonti di informazione alternativa e variegata), bisogna riconoscere che, al giorno d'oggi, l'UE possiede tali elementi. Sicuramente, il miglioramento più sostanziale della legittimità democratica delle Comunità europee sono state le prime elezioni dirette del Parlamento europeo nel 1979, che da allora ha costantemente aumentato il suo ruolo fino a diventare un attore paritario, con il Consiglio dei ministri, nel processo legislativo in quasi ogni argomento previsto dai trattati. Ciononostante, il Parlamento europeo non è riuscito ancora a imporsi come un'istituzione realmente rappresentativa dei cittadini europei, poiché il sistema elettorale europeo prevede che ogni Stato membro elegga i propri deputati europei sulla base di elezioni nazionali con regole interne diverse, nelle quali i cittadini di ogni Stato membro votano i propri connazionali in liste nazionali e non transnazionali europee, come molti chiedono. Inoltre, non esistono dei partiti politici europei quanto piuttosto delle famiglie politiche europee che aggregano i partiti nazionali. Infine, i cittadini europei non possono influenzare direttamente la nomina di un governo europeo e la scelta di un programma di legislatura. Dunque, le elezioni del Parlamento europeo sono in realtà elezioni nazionali basate su liste di candidati nazionali, scelti da gruppi politici che non presentano programmi alternativi ma solo manifesti alquanto vaghi e fortemente simili tra di loro, almeno per le tre principali famiglie politiche che, spesso, fanno accordi di legislatura. Tutto questo comporta che i deputati europei, di fatto, non rappresentino i cittadini europei ma i cittadini dei rispettivi Stati membri e che, di conseguenza, votino spesso in base a interessi nazionali.

Come si vedrà meglio in seguito, la questione della trasparenza ha assunto un ruolo crescente nel contrastare il deficit democratico nell'UE. Una delle prime iniziative per migliorare la trasparenza delle Co-

munità europee è stata il regolamento relativo all'apertura al pubblico degli archivi storici, nel 1983, un atto legislativo che ha reso disponibili i documenti delle Comunità al pubblico trent'anni dopo la data di emissione degli stessi.<sup>27</sup>

Successivamente, nel 1992, al Consiglio europeo di Birmingham, che aveva all'ordine del giorno il tema della sussidiarietà e della trasparenza dell'UE, i *leader* europei hanno riconosciuto che «come comunità di democrazie, possiamo solo andare avanti con il sostegno dei nostri cittadini».<sup>28</sup> Per questo motivo, i leader europei hanno deciso di aumentare la trasparenza delle istituzioni europee, in particolare attraverso dibattiti aperti su programmi di lavoro e importanti proposte legislative, voti pubblici quando il Consiglio dei ministri agiva come legislatore, maggiori informazioni sul ruolo del Consiglio dei ministri e le sue politiche, la semplificazione e un maggiore accesso alla legislazione comunitaria.<sup>29</sup>

Il processo iniziato con l'adozione dell'Atto unico europeo (1987) è stato completato dall'attuazione del Trattato di Maastricht (1993), dopo un lungo dibattito sulla legittimità democratica del processo decisionale, quando le Comunità europee sono state ufficialmente trasformate in Unione europea. In realtà, fino alla metà degli anni Ottanta, il problema della legittimità democratica dell'UE non esisteva: si credeva, infatti, che la sua legittimità fosse indirettamente fornita dagli Stati membri e dai rispettivi parlamenti.<sup>30</sup> A quel tempo, però, i decisori politici europei sentirono il bisogno di creare una nuova legittimazione democratica che si adattasse al nuovo assetto istituzionale. Per questo, la Dichiarazione 17 sul diritto di accesso alle informazioni del Trattato di Maastricht riconobbe che la «trasparenza del processo decisionale rafforza la natura democratica delle istituzioni e la fiducia del pubblico nell'amministrazione».<sup>31</sup> La Dichiarazione 17 impegnava anche la Commissione a definire nuove modalità per

<sup>27</sup> *Regolamento CEE, Euratom, n° 354/83.*

<sup>28</sup> *Birmingham Declaration, European Council in Birmingham, 16 Oct. 1992.*

<sup>29</sup> *Conclusions of the European Council in Edinburgh, 11-12 Dec. 1992.*

<sup>30</sup> M. Höreth cit. in S. BEDIN, *op. cit.*, p. 119.

<sup>31</sup> *Dichiarazione sul diritto di accesso all'informazione*, all. al Trattato sull'Unione europea, Maastricht, 7 feb. 1992.

favorire l'accesso del pubblico alle informazioni di cui disponevano le istituzioni europee:

La Conferenza ritiene che la trasparenza del processo decisionale rafforzi il carattere democratico delle istituzioni, nonché la fiducia del pubblico nei confronti dell'amministrazione. La Conferenza raccomanda pertanto che la Commissione presenti al Consiglio, entro il 1993, una relazione su misure intese ad accrescere l'accesso del pubblico alle informazioni di cui dispongono le istituzioni.<sup>32</sup>

La Commissione europea, il Consiglio dei ministri e il Parlamento europeo hanno dunque tentato di porre rimedio al problema del deficit democratico attraverso una maggiore legittimità della produzione legislativa. Ciò ha implicato non solo l'implementazione della trasparenza attraverso l'accesso alle informazioni, ma anche l'elaborazione di forme di consultazione rivolte direttamente ai cittadini sulla base degli interessi, coinvolgendo maggiormente i gruppi di interesse e i membri della società civile. Nel maggio 1993, la Commissione europea ha pubblicato una comunicazione intitolata *Accesso del pubblico ai documenti delle istituzioni*<sup>33</sup> con le sue proposte per aumentare la trasparenza, anche se aveva già aggiornato alcune delle sue pratiche, prevedendo un uso più ampio dei libri verdi per promuovere la discussione su possibili proposte legislative, la pubblicazione anticipata del suo programma di lavoro annuale e una migliore distribuzione pubblica dei suoi documenti più importanti. La Commissione ha elaborato alcuni orientamenti generali, prevedendo che anche le altre istituzioni e gli Stati membri vi si conformassero. Poi, nell'ottobre 1993, il Consiglio dei ministri, il Parlamento europeo e la Commissione europea hanno adottato una dichiarazione interistituzionale sulla democrazia, la trasparenza e la sussidiarietà, con la quale le tre istituzioni hanno riaffermato il loro attaccamento al principio di trasparenza e ciascuna ha stabilito dei passi da intraprendere o che stavano già compiendo a tale proposito.<sup>34</sup> Infine, nel dicembre 1993 il Consiglio

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Public Access to the Institutions' Documents. Communication to the Council, the Parliament and the Economic and Social Committee*, 5 May 1993.

<sup>34</sup> *Interinstitutional Declaration on Democracy, Transparency and Subsidiarity*, 25 Oct. 1993.

dei ministri e la Commissione europea hanno concordato un codice di condotta relativo all'accesso del pubblico dei documenti del Consiglio dei ministri e della Commissione europea, basato sul principio generale secondo cui «il pubblico avrà il più ampio accesso possibile»<sup>35</sup> a tale materiale: questo è stato il primo strumento giuridicamente vincolante che stabilisce il diritto di accesso ai documenti del Consiglio dei ministri. Successivamente, nel 1997, il Trattato di Amsterdam ha sancito il diritto di qualsiasi persona fisica o giuridica che risieda o abbia la propria sede legale in uno Stato membro di accedere ai documenti delle istituzioni dell'UE<sup>36</sup> e l'obbligo per il Consiglio di rendere pubblici i propri voti e le relative dichiarazioni sull'adozione degli atti legislativi. Le norme che disciplinano l'esercizio del diritto di accesso dovevano essere adottate entro due anni dall'entrata in vigore del Trattato di Amsterdam:

1. Qualsiasi cittadino dell'Unione e qualsiasi persona fisica o giuridica che risieda o abbia la sede sociale in uno Stato membro ha il diritto di accedere ai documenti del Parlamento europeo, del Consiglio e della Commissione, secondo i principi e alle condizioni da definire a norma dei paragrafi 2 e 3.

2. I principi generali e le limitazioni a tutela di interessi pubblici o privati applicabili al diritto di accesso ai documenti sono stabiliti dal Consiglio, che delibera secondo la procedura di cui all'articolo 251 entro due anni dall'entrata in vigore del Trattato di Amsterdam.

3. Ciascuna delle suddette istituzioni definisce nel proprio regolamento interno disposizioni specifiche riguardanti l'accesso ai propri documenti.<sup>37</sup>

Inoltre, il Trattato è stato anche modificato in modo tale che «le decisioni siano prese il più apertamente possibile e il più vicino possibile al cittadino»,<sup>38</sup> secondo quanto previsto dal Trattato di Maastricht.

Al Consiglio europeo di Laeken, nel dicembre 2001, i *leader* europei hanno riconosciuto che «il progetto europeo trae la sua legittimità anche da istituzioni democratiche, trasparenti ed efficienti»,<sup>39</sup> ponendo

<sup>35</sup> *Code of Conduct Concerning Public Access to Council and Commission Documents*, 6 Dec. 1993.

<sup>36</sup> *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea* (TFUE), art. 15.

<sup>37</sup> *Trattato di Amsterdam*, art. 255 (divenuto art. 15 del TFUE).

<sup>38</sup> *Trattato sull'Unione europea* (TUE), art. 1.

<sup>39</sup> *Presidency conclusions of the European Council*, Laeken, 14-15 Dec. 2001.

dosi la questione di come «aumentare la legittimità democratica e la trasparenza delle istituzioni attuali». <sup>40</sup> Il documento ha ricordato anche la *Dichiarazione sul futuro dell'Unione europea*, allegata al Trattato di Nizza, che sottolineava la necessità di esaminare il ruolo delle istituzioni nel processo di integrazione europea ma, più in generale, la questione era inerente a «quali iniziative (...) intraprendere per sviluppare uno spazio pubblico europeo». <sup>41</sup> Il Consiglio europeo riconosceva la sfida democratica dell'Europa in termini precisi:

All'interno dell'Unione occorre avvicinare le istituzioni europee al cittadino. Indubbiamente i cittadini condividono i grandi obiettivi dell'Unione, ma non sempre vedono il nesso tra questi obiettivi e l'azione quotidiana dell'Unione. Essi chiedono alle istituzioni europee meno complessità e rigidità, e soprattutto più efficienza e trasparenza. Molti ritengono inoltre che l'Unione si debba occupare maggiormente dei loro problemi concreti e che non debba intervenire nei minimi dettagli in questioni che per la loro natura sarebbe meglio lasciare ai rappresentanti eletti nei Paesi membri e nelle regioni. Alcuni arrivano a considerare tale atteggiamento addirittura una minaccia per la loro identità. Un altro aspetto, forse ancora più importante è che i cittadini ritengono che troppe decisioni siano prese senza che essi abbiano voce in capitolo, e chiedono un migliore controllo democratico e un controllo preliminare del rispetto del principio di sussidiarietà? <sup>42</sup>

Nel corso dei lavori della Convenzione europea, iniziata nel dicembre 2000, le questioni relative alla democrazia e alla legittimità nell'UE furono poste nuovamente al centro del dibattito. La Dichiarazione di Laeken, dalla quale discese in parte l'agenda per i dibattiti della Convenzione, pose una serie di questioni che riguardavano la legittimità democratica dell'UE e la necessità di rafforzare tale legittimità attraverso una maggiore influenza dei parlamenti nazionali e del Parlamento europeo, riconoscendo che al fine di «rafforzare la legittimità democratica dell'Unione e avvicinarla ai suoi cittadini», <sup>43</sup> i parlamenti devono avere un ruolo specifico da svolgere all'interno dell'UE, non attraverso la concorrenza tra i parlamenti nazionali e il Parlamento europeo quanto piuttosto nell'esercizio di ruoli diversi:

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Dichiarazione sul futuro dell'Unione europea, ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*



Anche i parlamenti nazionali contribuiscono alla legittimità del progetto europeo. La dichiarazione sul futuro dell'Unione, allegata al Trattato di Nizza, ha sottolineato la necessità di esaminare il loro ruolo nell'integrazione europea. (...) Una (...) domanda che riguarda anche la legittimità democratica, riguarda il ruolo dei parlamenti nazionali. Dovrebbero essere rappresentati in una nuova istituzione, accanto al Consiglio e al Parlamento europeo? Dovrebbero avere un ruolo in settori di azione europea in cui il Parlamento europeo non ha competenza? Dovrebbero concentrarsi sulla divisione delle competenze tra l'Unione e gli Stati membri, ad esempio attraverso un controllo preliminare del rispetto del principio di sussidiarietà?<sup>44</sup>

Il lavoro della Convenzione europea si è concluso con la Costituzione europea, nella quale si riconosce che i cittadini europei sono rappresentati attraverso il Parlamento europeo e attraverso i governi nazionali con i rispettivi rappresentanti nel Consiglio europeo e nel Consiglio dei ministri, che sono responsabili nei confronti dei rispettivi parlamenti nazionali:

#### TITOLO VI

#### LA VITA DEMOCRATICA DELL'UNIONE

##### Articolo I-45

##### Principio dell'uguaglianza democratica

L'Unione rispetta, in tutte le sue attività, il principio dell'uguaglianza dei cittadini, che beneficino di uguale attenzione da parte delle sue istituzioni, organi e organismi.

##### Articolo I-46

##### Principio della democrazia rappresentativa

1. Il funzionamento dell'Unione si fonda sulla democrazia rappresentativa.

2. I cittadini sono direttamente rappresentati, a livello dell'Unione, nel Parlamento europeo.

Gli Stati membri sono rappresentati nel Consiglio europeo dai rispettivi capi di Stato o di governo e nel Consiglio dai rispettivi governi, a loro volta democraticamente responsabili dinanzi ai loro parlamenti nazionali o dinanzi ai loro cittadini.

3. Ogni cittadino ha il diritto di partecipare alla vita democratica dell'Unione. Le decisioni sono prese nella maniera il più possibile aperta e vicina al cittadino.

<sup>44</sup> *Ibid.*

4. I partiti politici a livello europeo contribuiscono a formare una coscienza politica europea e ad esprimere la volontà dei cittadini dell'Unione.

#### Articolo I-47

##### Principio della democrazia partecipativa

1. Le istituzioni danno ai cittadini e alle associazioni rappresentative, attraverso gli opportuni canali, la possibilità di far conoscere e di scambiare pubblicamente le loro opinioni in tutti i settori di azione dell'Unione.

2. Le istituzioni mantengono un dialogo aperto, trasparente e regolare con le associazioni rappresentative e la società civile.

3. Al fine di assicurare la coerenza e la trasparenza delle azioni dell'Unione, la Commissione procede ad ampie consultazioni delle parti interessate.

4. Cittadini dell'Unione, in numero di almeno un milione, che abbiano la cittadinanza di un numero significativo di Stati membri, possono prendere l'iniziativa d'invitare la Commissione, nell'ambito delle sue attribuzioni, a presentare una proposta appropriata su materie in merito alle quali tali cittadini ritengono necessario un atto giuridico dell'Unione ai fini dell'attuazione della Costituzione. La legge europea determina le disposizioni relative alle procedure e alle condizioni necessarie per la presentazione di una iniziativa dei cittadini, incluso il numero minimo di Stati membri da cui devono provenire.<sup>45</sup>

Dunque, con la Dichiarazione di Laeken e la Convenzione europea gli Stati membri hanno cercato di affrontare la questione del deficit democratico avviando un processo di riprogettazione costituzionale e istituzionale, riconoscendo costituzionalmente che la democrazia a livello dell'UE si basa sulla democrazia indiretta e diretta e sulla legittimità democratica, elementi complementari tra loro all'interno dell'assetto istituzionale dell'UE. Tuttavia, il progetto di Costituzione europea è abortito a seguito di un referendum nei Paesi Bassi e di un referendum in Francia che hanno respinto la Costituzione europea ma, almeno, hanno stimolato un dibattito più ampio e promosso anche una discussione pubblica a livello europeo sul futuro dell'UE.

Nel 2001, il Consiglio dei ministri e il Parlamento europeo hanno adottato un regolamento relativo all'accesso del pubblico ai documenti del Parlamento europeo, del Consiglio e della Commissione

<sup>45</sup> *Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa*, Roma, 29 ott. 2004.

europea,<sup>46</sup> che è stato il primo atto legislativo che regola l'accesso del pubblico ai documenti delle istituzioni dell'UE.

Il Trattato di Lisbona, entrato in vigore nel dicembre 2009, è intervenuto ulteriormente sulla questione del *deficit* democratico, sia sotto il profilo della trasparenza sia della partecipazione diretta dei cittadini alla vita democratica dell'UE, nonché consolidando il ruolo dei parlamenti nazionali. Il Trattato di Lisbona ha rafforzato la democrazia civica dell'UE, istituendo l'iniziativa dei cittadini europei, riaffermando il principio di sussidiarietà e conferendo maggiore potere al Parlamento europeo, che è ora un attore paritario con il Consiglio dei ministri nel processo legislativo in quasi tutti gli argomenti previsti dai trattati. Infatti, quella che una volta era definita la procedura di codecisione è divenuta la procedura legislativa ordinaria, con la quale il Parlamento europeo approva la legislazione dell'UE congiuntamente al Consiglio.

Il Trattato di Lisbona ha introdotto anche alcune importanti modifiche riguardanti i parlamenti nazionali, conferendo loro un ruolo più incisivo in alcuni settori. Ai parlamenti nazionali è attribuito il controllo del rispetto dei principi di sussidiarietà<sup>47</sup> e proporzionalità,<sup>48</sup> nell'esame dei progetti normativi dell'UE. Tale controllo è volto a vigilare sulla ripartizione delle competenze tra l'UE e gli Stati membri.<sup>49</sup> Inoltre, se un progetto normativo è sottoposto alla procedura

<sup>46</sup> *Regulation (EC) N° 1049/2001 Regarding Public Access to European Parliament, Council and Commission Documents*, 30 May 2001.

<sup>47</sup> Il principio di sussidiarietà prevede che nelle materie in cui non dispone di competenza esclusiva, l'UE interviene solo nella misura in cui gli obiettivi prefissati dai Trattati non possono essere adeguatamente raggiunti dagli Stati membri.

<sup>48</sup> Il principio di proporzionalità garantisce che la forma e il contenuto delle azioni dell'UE non vada oltre a quanto necessario per il raggiungimento degli obiettivi assegnati.

<sup>49</sup> L'applicazione di questi due principi viene realizzata secondo le modalità definite da due protocolli già esistenti ma modificati dal Trattato di Lisbona: il Protocollo sul ruolo dei Parlamenti nazionali e il Protocollo sull'applicazione dei principi di sussidiarietà e proporzionalità. Il primo stabilisce che al termine dell'esame delle proposte legislative della Commissione europea, i parlamenti nazionali possono formulare un parere motivato in merito alla conformità di una proposta al principio di sussidiarietà (il cosiddetto *early warning*). Il tempo a loro disposizione è di otto settimane, invece delle sei settimane previste in precedenza. Il secondo definisce una procedura di controllo in base alla quale la Commissione è tenuta a riesaminare la proposta se i pareri motivati rappresentano un terzo dei voti attribuiti ai parlamenti nazionali.

legislativa ordinaria, ovvero è soggetto all'esame congiunto del Consiglio dell'UE e del Parlamento europeo, se la maggioranza semplice dei parlamenti ritiene la proposta non idonea, la Commissione è tenuta a riesaminarla. Se al termine dell'esame decide di mantenerla, essa deve inviare un parere motivato al Parlamento europeo e al Consiglio dell'UE, che potranno definitivamente bloccare la proposta se la riterranno non conforme al principio di sussidiarietà. Per quanto riguarda il ricorso alla CGUE per violazione del principio di sussidiarietà, il Trattato di Lisbona stabilisce che i parlamenti nazionali (o anche una sola camera di un parlamento nazionale) possono richiedere ai rispettivi governi di impugnare gli atti legislativi per violazione del principio di sussidiarietà. Inoltre, i parlamenti nazionali possono opporsi alla procedura di revisione semplificata dei trattati. Il Trattato di Lisbona prevede che, con decisione unanime del Consiglio europeo, si possa stabilire il passaggio di un determinato settore dal voto all'unanimità al voto a maggioranza qualificata. Analogamente, stabilisce che per le materie non soggette alla procedura legislativa ordinaria, ma adottate dal Consiglio all'unanimità, previo parere del Parlamento europeo, la procedura legislativa ordinaria possa comunque essere applicata sempre a seguito di una decisione unanime del Consiglio europeo. Ogni iniziativa presa in questa direzione deve essere sottoposta ai parlamenti nazionali, che hanno potere di veto. Infine, i parlamenti nazionali partecipano ai meccanismi di valutazione nell'ambito dello spazio di libertà, sicurezza e giustizia e sono associati, insieme al Parlamento europeo, al controllo politico dell'Ufficio europeo di polizia (Europol) e alla valutazione delle attività dell'Unità per la cooperazione giudiziaria europea (Eurojust). In particolare, per quanto concerne lo spazio di libertà, sicurezza e giustizia, il Trattato stabilisce che i parlamenti nazionali, così come il Parlamento europeo, siano informati dei contenuti e dei risultati della valutazione sull'attuazione di tali politiche condotta dagli Stati membri.

L'iniziativa dei cittadini europei, invece, è uno strumento di democrazia partecipativa che consente ai cittadini dell'UE di proporre delle modifiche legislative in qualsiasi settore in cui la Commissione europea abbia facoltà di proporre un atto legislativo. Il diritto d'i-

A ciascun parlamento sono attribuiti due voti, e in caso di parlamenti bicamerali, a ciascuna camera un voto.

niziativa dei cittadini europei è sancito dal Trattato sull'Unione europea, mentre le procedure e condizioni del diritto d'iniziativa sono stabilite da un regolamento adottato dal Parlamento europeo e dal Consiglio nel 2011.<sup>50</sup>

Per lanciare un'iniziativa dei cittadini europei occorre costituire un comitato di cittadini composto da almeno sette cittadini europei che abbiano raggiunto l'età alla quale si acquisisce il diritto di voto<sup>51</sup> per le elezioni al Parlamento europeo e residenti in almeno sette diversi Stati membri. Una volta che un'iniziativa dei cittadini europei ha raggiunto un milione di firme rispettando le soglie minime in almeno sette Paesi, entro tre mesi dalla data in cui la Commissione europea ha ricevuto la proposta, i rappresentanti della Commissione europea incontrano il comitato di cittadini per consentire loro di esporre in dettaglio le tematiche sollevate dall'iniziativa. Successivamente, il comitato di cittadini ha la possibilità di presentare la propria iniziativa in un'audizione pubblica presso il Parlamento europeo. Infine, la Commissione europea adotta una risposta formale in cui illustra le eventuali azioni che intende proporre a seguito dell'iniziativa dei cittadini europei e le sue motivazioni per agire o meno in tale senso. La risposta, che prende la forma di una comunicazione, è adottata dal Collegio dei commissari e pubblicata in tutte le lingue dell'UE. La Commissione europea non ha l'obbligo di proporre un atto legislativo a seguito di un'iniziativa dei cittadini europei ma, se essa decide di presentare una proposta, ha inizio la normale procedura legislativa: la proposta viene sottoposta al legislatore, normalmente il Parlamento europeo e il Consiglio (oppure in alcuni casi soltanto il Consiglio) e, se adottata, avrà forza di legge.<sup>52</sup>

Inoltre, il Trattato di Lisbona ha esteso il diritto di accesso ai documenti delle istituzioni, degli organi, degli uffici e delle agenzie dell'UE, qualunque sia il loro mezzo, includendo tra le altre istituzioni

<sup>50</sup> *Regolamento riguardante l'iniziativa dei cittadini*, n° 211/2011, 16 feb. 2011, TUE, art. II.

<sup>51</sup> Il diritto di voto per le elezioni al Parlamento europeo si acquisisce a 18 anni in tutti gli Stati membri, eccetto che in Austria e Malta, dove si acquisisce a 16 anni, e in Grecia, dove si acquisisce a 17 anni.

<sup>52</sup> Ai sensi dell'articolo 22 del regolamento riguardante l'iniziativa dei cittadini, entro il 1° aprile 2015, e successivamente ogni tre anni, la Commissione europea è tenuta a presentare una relazione sull'applicazione del regolamento.

europee la Corte di giustizia europea, la Banca centrale europea e la Banca europea per gli investimenti che erano fino ad allora soggette a questo requisito solo nell'esercizio delle loro funzioni amministrative. La Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea ha assunto un carattere vincolante e, nel capo V dedicato ai diritti di cittadinanza, è previsto il diritto di accesso ai documenti delle istituzioni, organi e organismi dell'UE, a prescindere dal loro supporto:

Qualsiasi cittadino dell'Unione o qualsiasi persona fisica o giuridica che risieda o abbia la sede sociale in uno Stato membro ha il diritto di accedere ai documenti del Parlamento europeo, del Consiglio e della Commissione.<sup>53</sup>

Quindi, il diritto di accesso agli atti delle istituzioni europee, quale espressione del principio di trasparenza, viene riconosciuto sia quale diritto fondamentale sia quale principio generale di diritto dell'UE, secondo quanto stabilito nel nuovo articolo 15 del TFUE, posto nel Titolo II, *Disposizioni di applicazione generale*:

1. Al fine di promuovere il buon governo e garantire la partecipazione della società civile, le istituzioni, gli organi e gli organismi dell'Unione operano nel modo più trasparente possibile.

2. Il Parlamento europeo si riunisce in seduta pubblica, così come il Consiglio allorché delibera e vota in relazione ad un progetto di atto legislativo.

3. Qualsiasi cittadino dell'Unione e qualsiasi persona fisica o giuridica che risieda o abbia la sede sociale in uno Stato membro ha il diritto di accedere ai documenti delle istituzioni, organi e organismi dell'Unione, a prescindere dal loro supporto, secondo i principi e alle condizioni da definire a norma del presente paragrafo.

I principi generali e le limitazioni a tutela di interessi pubblici o privati applicabili al diritto di accesso ai documenti sono stabiliti mediante regolamenti dal Parlamento europeo e dal Consiglio, che deliberano secondo la procedura legislativa ordinaria.

Ciascuna istituzione, organo od organismo garantisce la trasparenza dei suoi lavori e definisce nel proprio regolamento interno disposizioni specifiche riguardanti l'accesso ai propri documenti, in conformità dei regolamenti di cui al secondo comma.

La Corte di giustizia dell'Unione europea, la Banca centrale europea e la Banca europea per gli investimenti sono soggette al presente paragrafo soltanto allorché esercitano funzioni amministrative.

<sup>53</sup> *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, art. 42.

Il Parlamento europeo e il Consiglio assicurano la pubblicità dei documenti relativi alle procedure legislative nel rispetto delle condizioni previste dai regolamenti di cui al secondo comma.<sup>54</sup>

Eppure, indipendentemente da quanto aperta alla consultazione pubblica con i cittadini o con i gruppi di interesse possa essere l'UE, resterebbe il problema che i cittadini vedono l'architettura sovranazionale delle istituzioni europee molto lontana dal tipo di partecipazione e rappresentazione che essi percepiscono come più legittimo. D'altronde, il processo decisionale non è aperto alla maggior parte dei cittadini, soprattutto in considerazione delle difficoltà di una mobilitazione transnazionale. Se si guarda alla cosiddetta società civile, nonostante lo sviluppo di processi decisionali partecipativi, sia a livello globale, europeo o dei grandi Stati, la società civile è sempre più quella che Vivien Schmidt chiama *espertocrazia*<sup>55</sup> e, quindi, non vede rappresentati i cittadini comuni.

I *leader* europei hanno risposto a questa serie di pressioni sulla politica nazionale e alle crescenti preoccupazioni dei cittadini su un processo di integrazione europea percepito come poco democratico e, quindi, per alcuni illegittimo. In particolare, la Commissione europea ha cercato consapevolmente di depoliticizzare le politiche dell'UE, presentando le proprie iniziative in un linguaggio neutro o ragionevole, utilizzando tecniche di comunicazione che facessero sentire il cittadino coinvolto nel processo decisionale e, soprattutto, dessero la possibilità ai *leader* dei vari Stati membri di attribuire qualsiasi scelta europea condivisa come espressione della propria visione politica. Però, i politici nazionali, invece di sviluppare un discorso che legittima il trasferimento della responsabilità decisionale verso l'UE come mezzo per risolvere i problemi nazionali, europei e globali, hanno spesso teso ad attribuire le scelte impopolari all'UE e all'europeizzazione di alcune politiche, mentre si assumono il merito delle scelte popolari senza mai menzionare l'UE, soprattutto in funzione di obiettivi elettorali nazionali e locali a breve termine. Solo di recente vi è stato un cambiamento, poiché i principali *leader* nazionali, almeno quelli appartenenti ai gruppi politici tradizionali, hanno iniziato a evi-

<sup>54</sup> TFUE, art. 45.

<sup>55</sup> V.A. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 27.

denziare la necessità di un'azione dell'UE per affrontare le principali questioni aperte in un mondo globalizzato, come una regolamentazione finanziaria globale, un'azione globale sui cambiamenti climatici, la povertà, il terrorismo, ecc.

In riferimento alle dinamiche della globalizzazione, l'aspetto della trasparenza ha assunto valore crescente anche nei negoziati degli ultimi accordi commerciali dell'UE: l'Accordo economico e commerciale globale con il Canada (CETA, *Comprehensive Economic and Trade Agreement*), il Partenariato transatlantico per il commercio e gli investimenti con gli Stati Uniti d'America (TTIP, *Transatlantic Trade and Investment Partnership*) e l'Accordo di partenariato economico UE-Giappone (JEFTA, *Japan Europe Free Trade Agreement*). Inoltre, il processo di negoziazione degli accordi commerciali, materia di competenza esclusiva dell'UE, ha assunto una parziale politicizzazione. Questo fenomeno di politicizzazione della politica commerciale ha radici nel Trattato di Lisbona, che ha attribuito al Parlamento europeo maggiori poteri sulle questioni relative alla politica commerciale e di investimento dell'UE, con la conseguente maggiore attenzione da parte dei *media*, a livello europeo e nazionale, sul ruolo svolto dalle istituzioni dell'UE. Di riflesso, la copertura mediatica e le campagne sui *social media* hanno avuto una notevole influenza sul discorso politico in sede europea e negli Stati membri. Il diritto del Parlamento europeo di porre il veto agli accordi commerciali dopo la loro conclusione, così come altri diritti di controllo, hanno anche alzato i livelli di trasparenza e sviluppato il dibattito politico, che ha visto la partecipazione di un'ampia gamma di soggetti interessati, nel corso della fase di elaborazione delle politiche commerciali dell'UE grazie, in particolare, alla pubblicazione ufficiale dei documenti di negoziazione sul TTIP, di volta in volta aggiornati, a frequenti fuoriuscite di bozze di testi per i *media* o all'inusitata decisione della Commissione europea di avviare una consultazione pubblica sul progetto di capitolo sulla protezione degli investimenti del TTIP; proprio la questione delle controversie tra gli investitori e gli Stati membri e le disposizioni sulla cooperazione normativa nel TTIP sono stati i punti di maggiore confronto e scontro tra istituzioni europee, parlamenti nazionali e regionali, opinione pubblica e svariati gruppi di pressione o organizzazioni di imprese. Inoltre, sempre in riferimento al TTIP, lo sviluppo di ricerche, pubblicazioni



e attività sui *social media*, evidenzia ulteriormente la politicizzazione della politica commerciale dell'UE dopo il Trattato di Lisbona. Questo ha anche favorito lo sviluppo di un'infrastruttura di ricerca, consulenza e comunicazione che alimenta il processo di deliberazione e negoziazione politica offrendo informazioni con vari gradi di attenzione, dettaglio, accuratezza tecnica e persino buona fede. Se l'intenso controllo pubblico e istituzionale a cui sono stati sottoposti i negoziati del TTIP manifesta una maggiore politicizzazione della politica commerciale e di investimento dell'UE che, secondo alcuni, favorisce la partecipazione democratica dei cittadini, questa è anche la prova del comportamento spesso irrazionale o pregiudizievole che caratterizza i processi di deliberazione nel processo decisionale pubblico. A tale proposito, i negoziati sull'accordo di libero scambio tra l'UE e il Giappone sono esemplificativi.<sup>56</sup> Infatti, sebbene l'entità del potenziale impatto socioeconomico e geostrategico del TTIP potrebbe giustificare la grande attenzione che esso ha attirato, almeno prima di essere naufragato a causa del cambiamento della politica commerciale dell'amministrazione guidata da Donald Trump, il JEFTA rappresenta una delle aree di libero scambio più significative mai create e, proprio a causa del nuovo atteggiamento degli Stati Uniti d'America, le relazioni economiche tra l'UE e il Giappone, così come quelle tra l'UE e il Canada, sono diventate l'asse principale della politica commerciale europea. Eppure, il negoziato commerciale tra l'UE e il Giappone, avviato nel marzo 2013, pochi mesi prima del primo *round* di negoziati del TTIP nel luglio 2013, è rimasto quasi del tutto privo di un'attenzione politica e mediatica, paragonabile a quella per il dibattito pubblico sviluppatosi attorno al TTIP. Il grado relativamente basso di trasparenza del negoziato dell'UE con il Giappone è assimilabile alle pratiche della politica commerciale dell'UE prima dell'entrata in vigore del Trattato di Lisbona. I funzionari della Commissione europea sono stati attenti a proteggere il negoziato da un eccessivo controllo pubblico e delle parti interessate al fine di mantenere un adeguato spazio di manovra nei confronti dei loro interlocutori giapponesi, lobbisti promotori del libero scambio,

<sup>56</sup> D. KLEIMANN, *Negotiating in the Shadow of TTIP and TPP: The EU-Japan Free Trade Agreement*, Policy Brief, German Marshall Fund of the United States, Jun. 2015, p. 2.

industrie in cerca di rendite protezionistiche e attivisti della società civile.

Recentemente, sono stati compiuti ulteriori passi verso una maggiore trasparenza delle istituzioni europee. Nella Commissione europea, dal 3 ottobre 2018, il registro per la trasparenza mostra l'elenco delle riunioni tenute dagli iscritti con i commissari e i loro consiglieri più stretti, aumentando quindi ulteriormente la trasparenza del processo decisionale. Il 31 gennaio 2019, il Parlamento europeo ha approvato alcune modifiche al proprio regolamento interno per operare in modo più efficiente e trasparente,<sup>57</sup> chiedendo agli eurodeputati coinvolti direttamente nel processo legislativo di dichiarare gli incontri con i lobbisti. In particolare, le modifiche apportate al regolamento impongono agli attori principali coinvolti nel processo legislativo, ovvero i relatori, i relatori ombra e i presidenti di commissione, di pubblicare online, per ogni relazione legislativa, tutte le riunioni programmate con i lobbisti che rientrano nell'ambito di applicazione del registro per la trasparenza. Il regolamento incoraggia anche gli altri deputati a fare altrettanto. Infine, l'esame del nuovo regolamento spinge a fare un accenno anche alle fondazioni e ai partiti politici europei che, secondo i Trattati, contribuiscono a formare una coscienza politica europea e a esprimere la volontà dei cittadini dell'UE; ma un'organizzazione deve soddisfare condizioni specifiche<sup>58</sup> per potersi qualificare come partito politico europeo o fondazione europea.<sup>59</sup> Se-

<sup>57</sup> Decisione del Parlamento europeo del 31 gen. 2019 sulla modifica del regolamento del Parlamento europeo: titolo I, capitoli 1 e 4, titolo V, capitolo 3, titolo VII, capitoli 4 e 5, titolo VIII, capitolo 1, titolo XII, titolo XIV e allegato II (2018/2170 REG).

<sup>58</sup> In particolare, è necessario che i partiti politici europei e le fondazioni politiche europee a essi affiliate rispettino i valori sui quali si fonda l'Unione, quali enunciati nell'articolo 2 TUE: «L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini».

<sup>59</sup> Regolamento (UE, Euratom) n° 1141/2014 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 22 ott. 2014, relativo allo statuto e al finanziamento dei partiti politici europei e delle fondazioni politiche europee.

condo le nuove regole, un gruppo di almeno cinquanta cittadini può presentare una richiesta motivata al Parlamento europeo per chiedere all'Autorità per i partiti politici e le fondazioni europee di verificare se un determinato partito o fondazione politica europea soddisfi tali requisiti.

#### 4. Conclusioni.

L'UE è stata concepita «come un ordinamento giuridico fondato da Trattati internazionali negoziati dai governi degli Stati»<sup>60</sup> membri, che, negli ultimi decenni, ha ampliato e approfondito il suo campo di azione, mentre i trattati che configurano le sue istituzioni hanno implicato il trasferimento di decisioni politiche e attribuzioni dal livello nazionale a quello europeo. Ciò ha contribuito ad alimentare la percezione di un indebolimento dell'influenza dei cittadini e del controllo democratico a livello nazionale senza stabilire istituzioni e processi democratici altrettanto forti a livello europeo. Questo *deficit* democratico è attribuibile al fatto che, mentre l'UE prende decisioni politiche che toccano la vita di circa 500 milioni di persone, non c'è modo per i cittadini stessi di scegliere tra diversi programmi politici per l'UE nel suo insieme, mentre la Commissione europea, l'organo esecutivo dell'UE, è nominata dai governi degli Stati membri, con l'avallo del Parlamento europeo, eletto a suffragio universale dai cittadini europei. D'altronde, benché il Parlamento europeo rappresenti il legame più immediato dei cittadini europei con l'UE, l'affluenza alle elezioni è costantemente diminuita nel corso degli anni, nonostante il suo ruolo sia stato accresciuto, mentre pochi cittadini, se non gli addetti ai lavori e alcuni appassionati, sono a conoscenza di quanto accada a Bruxelles e Strasburgo. Eppure, non bisogna dimenticare che i cittadini dell'UE sono anche rappresentati indirettamente tramite i rispettivi governi nazionali, che siedono nel Consiglio dell'UE e nel Consiglio europeo, anche se le rispettive decisioni sono prese in scarsa trasparenza. Tuttavia, dal punto di vista storico, l'UE ha migliorato la propria responsabilità democratica

<sup>60</sup> J. WEILER, *The Reformation of European Constitutionalism*, «J. Common Market Stud.», n° 35, I (Mar. 1997), pp. 97-131.

e la propria trasparenza, almeno fino alla recente crisi economica, quando gli Stati membri e le istituzioni europee hanno tentato di risolvere la crisi dell'Euro istituendo nuove strutture intergovernative e dell'UE, come lo strumento europeo di stabilità finanziaria o il meccanismo europeo di stabilità.

La questione della democrazia nell'UE è intrecciata con la sua forma di governo poiché, dal punto di vista istituzionale, il Parlamento europeo può qualificarsi come un vero parlamento, mentre il Consiglio dei ministri non può essere considerato una vera seconda camera dell'UE. Quest'ultimo, infatti, secondo Nicola Lupo, pur avendo funzioni prevalentemente legislative, soffre di alcune debolezze strutturali in quanto non vede mai una riunione plenaria riunendosi sempre solo in commissione, ha un mandato vincolante per i cittadini europei, ha poca pubblicità del suo lavoro e al suo interno la componente tecnica prevale su quella politica. Per questi motivi, il Consiglio dei ministri non possiede una legittimazione sufficiente agli occhi dei cittadini europei.<sup>61</sup> Eppure, Andrew Moravcsik e altri hanno sottolineato che le legislazioni democratiche e i contesti politici a livello nazionale hanno comunque assicurato la legittimità dei poteri delegati a Bruxelles attraverso i trattati. In ogni caso, con il rafforzamento del Parlamento europeo, simbolicamente con la sua elezione diretta nel 1979, ma sostanzialmente nei trattati di Maastricht, di Amsterdam e di Lisbona, la questione del *deficit* democratico ha perso parte della sua fondatezza. Infatti, sebbene il Parlamento europeo abbia acquisito un notevole potere di controllo nei confronti della Commissione europea, nonostante il principio di sussidiarietà abbia ripetutamente impedito il rafforzamento delle funzioni del Parlamento e quindi la sua importanza per il dibattito democratico, i sostenitori di un'ulteriore democratizzazione dell'assetto istituzionale europeo ritengono che il Parlamento o, meglio ancora, i cittadini, debbano eleggere direttamente il presidente del Consiglio europeo ed il presidente della Commissione europea.

Un'altra questione è la percezione del senso di appartenenza a una comunità politica europea. In sostanza, secondo Ulrike Liebert,

<sup>61</sup> N. LUPO, professore di Assemblée elettive all'Università LUISS, alla conferenza *Unione Europea: quale unione politica?*, 30 gen. 2015, Senato della Repubblica, Roma.

nonostante le differenze tra Nord e Sud, nonostante la sfiducia nella possibilità di un processo di integrazione, nonostante il conflitto tra europeisti e anti-europeisti, è innegabile che l'UE abbia avuto un qualche processo di federazione. Ciononostante, i cittadini non ne sono consapevoli a causa della mancanza di un coinvolgimento partecipativo. Inoltre, i cittadini dell'UE hanno sempre trovato molto difficile intervenire nel dibattito politico a livello europeo, anche se il Trattato di Lisbona li ha autorizzati a intervenire nel dibattito legislativo, con l'iniziativa dei cittadini europei e con lo sviluppo di un sistema di consultazioni pubbliche.<sup>62</sup> D'altronde, è importante considerare, riprendendo Marcus Höreth, che la ragione per la quale l'UE e le istituzioni europee sono viste come non democratiche non dipende dal fatto che non ci siano procedure democratiche dirette, ma piuttosto dal fatto che i cittadini non sono interessati a partecipare alla vita democratica dell'UE e che le questioni che le istituzioni europee discutono sono per loro troppo lontane o complicate. Del resto, i cittadini hanno il diritto costituzionale di non partecipare alla vita democratica del proprio sistema politico ma, poi, dovrebbero anche astenersi dal criticare decisioni prese in loro conto delle quali si sono completamente disinteressati. Inoltre, molte delle attuali difficoltà dell'UE dovrebbero essere attribuite più a fenomeni populistici a livello nazionale e, più in generale, alle mancate responsabilità che i *leader* nazionali intendono assumersi, che alle carenze dell'assetto istituzionale europeo; la teoria che non esista un popolo europeo, quale sostrato necessario di un sistema democratico compiuto, è piuttosto «uno strumento nelle mani di *leader* e movimenti politici che desiderano far avanzare i loro programmi populistici e autoritari a livello nazionale, stigmatizzando l'UE». <sup>63</sup> Infatti, il dibattito sul deficit democratico si è concentrato sulle procedure per aggregare la volontà e l'opinione dei cittadini europei. Dunque, più che pensare a come le istituzioni europee possano diventare maggiormente democratiche, è necessario riconoscere l'importanza di formare una sfera pubblica europea, nella quale i cittadini si riconoscano e contribuiscano al dibattito sulle questioni europee. Infatti, come sottolinea Jan-Werner Müller, «qualsiasi

<sup>62</sup> U. LIEBERT, professoressa dell'Università di Brema, *ibid.*

<sup>63</sup> C.S. MAIER, *Demos and Nation — Misplacing the Dilemmas of the European Union*, «French Politics, Culture & Society», XXXV, 2 (2017), pp. 32-42.

cosa che assomigli anche remotamente alla responsabilità democratica per l'Unione europea dipende dalle opportunità per i cittadini di formare opinioni politiche condivise e, in definitiva, richieste politiche, attraverso i comuni mezzi di comunicazione».<sup>64</sup>

D'altronde, la consapevolezza della fragilità della costruzione europea nelle classi dirigenti, «dopo il superamento del rischio di un vero e proprio crollo finanziario, istituzionale e sociale in seguito alla crisi globale scoppiata nel 2007-08»<sup>65</sup> resta una questione aperta. A questa si collega «la questione della consapevolezza, anche all'interno del centro dei sistemi politici nazionali, del legame tra la questione europea, come questione politica del nostro tempo, e la questione democratica»,<sup>66</sup> soprattutto alla luce della crisi che caratterizza alcune democrazie occidentali e i nuovi rapporti transatlantici e nel G7.

<sup>64</sup> J.W. MÜLLER, *The EU's Democratic Deficit and the Public Sphere*, «Current Hist.», Mar. 2016, p. 83.

<sup>65</sup> M. PIANTINI, *Quale europeismo? Sette domande in attesa di risposta*, Centro studi di politica internazionale, *Riflessione sul futuro dell'Unione europea*, 3 lug. 2018, <http://www.cespi.it/it/eventi-attualita/dibattiti/riflessione-sul-futuro-dellunione-europea-o/quale-europeismo-sette>

<sup>66</sup> *Ibid.*

## GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 2019\*

Veronica Albi  
Paolo Andreoni  
Fabrizio Antonio Ansani  
Antonio Antonetti  
Andrea Aversano  
Andrea Beghini\*  
Gaia Benzi  
Pedro Manuel Bertoluzzi\*  
Ilaria Bianco  
Antonio Buttiglione  
Chiara Cappiello  
Francesco Cissello  
Alice Crisanti

Ludovico Ercole  
Lorenzo Freschi  
Stefano Locatelli\*  
Mattia Mantovani\*  
Francesco Mascellino\*  
Roberta Morano  
Dario Pagano  
Nicoletta Peluso  
Leonardo Pizzichemi  
Manfred Posani Löwenstein  
Simone Rendina  
Francesca Romano

\* I nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa sono contrassegnati da un asterisco.





ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI STORICI

I. 1967-68 (1968), pp. 472, con 4 tavole f.t. [ISBN 88-15-01600-7].

*Premessa.* MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Per l'interpretazione della dottrina delle idee nella prima Accademia platonica.* MARCELLO GIGANTE, *Teatro greco in Magna Grecia.* HANS KLEES, *Beobachtungen zu den Sklaven Xenophons.* GIULIANO CRIFÒ, *Per una lettura giuridica dei Topica di Cicerone.* FRANCESCO LAZZARI - ANNA MAIORINO, *Senso del tempo e nostalgia del passato in Aelredo di Rievaulx.* EMILIO CRISTIANI, *La consorteria de Crespignaga e l'origine degli Alvarotti di Padova (secoli XII-XIV).* INNOCENZO CERVELLI, *Giudizi seicenteschi dell'opera di Paolo Paruta.* JEAN-MICHEL GARDAIR, *Le roman italien au XVII<sup>e</sup> siècle: naissance et crise d'un genre dans la trilogie romanesque de Gio. Francesco Biondi.* GUSTAVO COSTA, *Lettere inedite di Giuseppe Mazzini a Sarah Freeman Clarke, Giuseppe Avezana, Elisabeth Nichol e Thomas Haines Dudley.* GIANFRANCO VOLPE, *La crisi del sistema giolittiano in un discorso parlamentare di Arturo Labriola.* CHARLES F. DELZELL, *Pius XII and Mussolini's Italy at the Outbreak of World War II.* LANFRANCO ORSINI, *La parabola di Palazzeschi.* GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI, *L'Istituto italiano per gli studi storici. I primi venti anni.* Lettera di GIORGIO LEVI DELLA VIDA.

II. 1969-70 (1971), pp. VIII-464, con 22 tavole f.t. [ISBN 88-15-01601-5].

PIA DE FIDIO, *Le categorie sociali e professionali nel mondo omerico.* JEAN MICHEL CROISILLE, *L'art de la composition chez Suétone, d'après les Vies de Claude et de Néron.* GIORGIO JOSSA, *Melitone e l'A Diogneto.* SILVANO BORSARI, *Il crisobullo di Alessio I per Venezia.* IVANA FORNERA, *La Versione castigliana di Livio di Pero López de Ayala.* ALDO MAZZACANE, *Umanesimo e sistematiche giuridiche in Germania alla metà del Cinquecento: Joannes Thomas Freigius negli anni della sua formazione intellettuale.* JOHN J. RENALDO, *A Seventeenth Century Jesuit Historian: Daniello Bartoli.* JUTTA KERN, *Johann Carl Jacob Gersts Bedeutung für die Berliner*

*Dekorationsmalerei*. ISA GUERRINI ANGRISANI, *La questione della libertà d'insegnamento in Francia nei primi decenni del secolo XIX e il corso di J. Michelet ed E. Quinet al Collège de France nel 1843*. FRANCO ČALE, *Motivi patriottici nella fortuna del teatro italiano dell'Ottocento in Croazia*. GIANGAETANO BARTOLOMEI, *Storia e conoscenza storica in Karl Mannheim*.

III. 1971-72 (1975), pp. VIII-328. [ISBN 88-15-01602-3].

ALFREDINA STORCHI MARINO, *La tradizione plutarchea sui «collegia opificum» di Numa*. ELIO LO CASCIO, *Patrimonium, ratio privata, res privata*. ALFONSO LEONE, *Tradizione e nevrosi in Otlone di Sant'Emmerano*. GIAN MARIO ANSELMI, *Il Medioevo per Machiavelli: un problema di analisi storica e di funzionalità politica*. ARNALDO TESTI, *Richard Hofstadter, uno storico liberale tra conflitto e consenso*. ANNA BOZZO, *L'Islam tra religione e politica*.

IV. 1973-75 (1979), pp. VIII-396, con 1 tavola f.t. [ISBN 88-15-01603-1].

GIORGIO BONAMENTE, *La storiografia di Teopompo tra classicità ed ellenismo*. MOMČILO SPREMIĆ, *Gli Slavi tra le due sponde adriatiche*. VIVIANA BONAZZOLI, *L'economia agraria nella società della Puglia cerealicolo-pastorale nel XVIII secolo*. FRANCESCA BELLAVIGNA, *L'«Esprit» di Emmanuel Mounier*. FRANCESCO BENVENUTI, *Kirov nella politica sovietica. 1933-1934*. GIOVANNI PUGLIESE CARRATELLI, *Ricordo di Raffaele Mattioli*. ALESSANDRO PEROSA, *Ricordo di Tammaro De Marinis*.

V. 1976-78 (1982), pp. VIII-436. [ISBN 88-15-01605-8].

MARISA GHIDINI TORTORELLI, *Miti e utopie nella Grecia antica*. AGOSTINO MARSONER, *La struttura del proemio di Parmenide*. MAURIZIO D'ORTA, *Il divieto per i senatori di possedere navi ex lege Iulia de pecuniis repetundis. Nota sulla legislazione cesariana del 59 a.C.* PIER MARIA CONTI, *Duchi di Benevento e regno longobardo nei secoli VI e VII*. ANGELA GROPPI, *Analisi della struttura socio-professionale di una sezione di Parigi all'epoca della Rivoluzione francese: i «Granvilliers»*. GIOVANNI BATTISTA VACCARO, *K. Grün e il «vero» socialismo in Germania*.

VI. 1979-80 (1983), pp. VIII-348. [ISBN 88-15-01606-6].

CARLA FERRETTO, *Kaukon, Eleusi e Flia*. VALERIA MEATTINI, *Quomodo vivendum est? Appunti sul pitagorismo del Gorgia*. BRUNO FIGLIUOLO, *Gli Amalfitani a Cetara: vicende patrimoniali e attività economiche (secc.*

X-XI). DIEGO QUAGLIONI, «*Nembrot primus fuit tyrannus*». 'Tiranno' e 'tirannide' nel pensiero giuridico-politico del Trecento italiano: il commento a C. I, 2, 16 di Alberico da Rosate (ca 1290-1360). ALFONSO LEONE, *Caratteri dell'economia mercantile pugliese (1467-1488)*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico della Mandragola*. ANGELA SCHINAIA, *L'interpretazione gentiliana di Kant nel Rosmini e Gioberti e la prima formazione dell'attualismo*. ROBERTO PERTICI, *Alle origini della «filosofia politica» di Giovanni Amendola (1908-1912)*. GERARDO PADULO, *Un prefetto conservatore (1909-1925): Angelo Pesce*. ASSUNTA ESPOSITO, *Gli storici tedeschi fra Impero e Repubblica (1914-1933)*.

VII. 1981-82 (1987), pp. VIII-272. [ISBN 88-15-01562-0].

FRANCESCO PIRO, *Jus-Justum-Justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz*. MARCELLO MUSTÈ, *Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione francese nei 'kreuznacher Hefte'*. GENNARO SASSO, *La «buia incandescenza della fiamma»*. Luigi Scaravelli e la questione degli «opposti». MAURO VISENTIN, *Identità e differenza. Le conclusioni della «Critica del capire»*. ELENA SANESI, *Le «Carte Cantoni» all'Istituto italiano per gli studi storici*.

VIII. 1983-84 (1988), pp. VIII-364. [ISBN 88-15-01908-1].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1986-87. MARIAN WESOLY, *L'«argomento proprio» di Gorgia*. EMIDIO SPINELLI, *Le massime di Democrito sull'amicizia*. ALESSANDRA BERTINI MALGARINI, *Seneca e il tempo nel 'De brevitae vitae' e nelle 'Epistulae ad Lucilium'*. MARIA CESA, *Tendenze della storiografia profana in lingua greca tra il IV e il VI secolo d.C.* GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico dei «Decennali» di Niccolò Machiavelli*. LEONE PARASPORO, *Sulla storia della «Logica» di Hegel. Saggio di confronto tra le due redazioni della «Dottrina dell'essere»*. GERARDO PADULO, *Contributo alla storia della massoneria da Giolitti a Mussolini*. MAURIZIO VITALE, *Commemorazione di Riccardo Bacchelli*.

IX. 1985-86 (1990), pp. VIII-344. [ISBN 88-15-02738-6].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1988-89. FRANCA RAGONE, *Le «Croniche» di Giovanni Sercambi: composizione e struttura dei prologhi*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico del «De principibus»*. ALAIN DUFOUR, *Alcune considerazioni sulla storia religiosa del Cinquecento*. MARGHERITA ISNARDI PARENTE, *Filosofia postaristotelica o filosofia ellenistica: storia di un concetto storiografico*. FABIO PALCHETTI,

*Sulla dottrina dell'essere necessario nell'ultima filosofia di Schelling.* ANGELA SCHINAIA, *Due lettere di Donato Jaia e Sebastiano Maturi* (1889). GENNARO SASSO, *I «Taccuini di lavoro» di Benedetto Croce. Significato e questione filologica.* CINZIO VIOLANTE, *Appunti sulla formazione di Giocchino Volpe.* GIROLAMO ARNALDI, *Commemorazione di Ernesto Sestan.*

X. 1987-88 (1991), pp. VIII-424. [ISBN 88-15-03164-2].

GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico. 1990-91.* GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1990-91.* FAUSTO MORIANI, *Σεμνῶς πάνυ σιγῆ (Fedro 275D 6): i luoghi platonici del silenzio.* GIUSEPPINA MARTINO, *Chi è il δεσπότης dei satiri e di Sileno negli «Ichneutae» di Sofocle?* ATTILIO MASTROCINQUE, *La guerra di successione siriana. Realtà storica o invenzione moderna?* LUCA SOVERINI, *Il significato di παρακαπηλεύειν in un'iscrizione proveniente dallo Heraion di Samo (III a.C.).* AGOSTINO MARSONER, *Una citazione omerica di Bruto.* VITTORIO DELLE DONNE, *Per una nuova edizione dei «Principi di etica» di Ierocle stoico (P. Berol. 9780).* AMALIA BETTINI, *Il dibattito sullo stato dell'anima fra la morte e la resurrezione nel Seicento inglese.* ANNALISA CAPRISTO, *Ricerche su Vico e la storia ebraica.* CLOTILDE BERTONI, *Dal romanzo alla scena: note sul personaggio femminile nella commedia settecentesca.* CLAUDIA MELICA, *Lettere di Giuseppe Mantovani a Carlo Cantoni (1888-1896).* LIDIA HERLING-CROCE, *Sei lettere di Benedetto Croce ad Antonio Labriola (1898-1899).* GENNARO SASSO, *Sulla genesi dell'Istituto italiano di studi storici. La scelta del primo direttore.* OVIDIO CAPITANI, *Medioevo e Mezzogiorno dopo la lezione di Croce: una riconsiderazione.*

XI. 1989-90. *Studi per Adolfo Omodeo* (1993), pp. VIII-672. [ISBN 881503780-2].

GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico. 1991-92.* GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1991-92.* GRAZIANO ARRIGHETTI, *Notte e i suoi figli: tecnica catalogica ed uso dell'aggettivazione in Esiodo (Th. 211-25).* ENZO PUGLIA, *A proposito di due epigrammi dell'antologia palatina.* AGOSTINO MARSONER, *La struttura ad anello nel grande fregio della «Villa dei Misteri».* FULVIA FONTANA, *«Fetialis fui». Note sull'indictio belli di Ottaviano contro Cleopatra (32 a.C.).* ELIODORO SAVINO, *Per una reinterpretazione della «Germania» di Tacito.* GENNARO SASSO, *Machiavelli, «Ambizione», 1-60.* LUIGI PICCIONI, *Montagne appenniniche e pastorizia transumante nel Regno di Napoli nei secoli XVII e XVIII.* RALF KRAUSE, *Documenti per la storia*

della Real Cappella di Napoli nella prima metà del Settecento. ANGELICA NUZZO, *Storia della filosofia tra logica ed eticità: considerazioni sul ruolo e la collocazione sistematica della 'idea' di filosofia in Hegel*. DARIO BIOCCA, *Realtà economiche e resistenze allo sviluppo. Napoli e il dibattito sul Risascimento*. EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA, *Lettere di Benedetto Croce e Werner Günther (1926-1950)*. SANJA ROIĆ, *Storia e sorte dell'Europa nella corrispondenza inedita di Benedetto Croce e Herbert A.L. Fisher*. MARCELLO GIGANTE, *Adolfo Omodeo educatore*. MARCELLO MUSTÈ, *Il pensiero politico di Adolfo Omodeo*. MARIA RASCAGLIA, *Bibliografia di Adolfo Omodeo*. MARIO REALE, *Storia, cultura e politica. Una rilettura della Cultura francese nell'età della Restaurazione*. FULVIO TESSITORE, *Omodeo tra storicismo e storicismo*. PIERO TREVES, *Omodeo studioso di storia antica*. LUISA AZZOLINI, *Note in margine alla tesi di laurea di Federico Chabod: «Del 'Principe' di Niccolò Machiavelli»*. ELENA SANESI, *Sul carteggio Mantovani-Cantoni: una postilla*.

XII. 1991-94. *Studi per Ettore Lepore* (1995), pp. xxxiv-712. [ISBN 8815-05179-1].

*Bibliografia di Ettore Lepore*. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico. 1992-93*. GIOVANNI SPADOLINI, *Discorso per l'inaugurazione dell'anno accademico. 1993-94*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1992-93*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1993-94*. GIOVANNI FERRARA, *Sul Gorgia*. FAUSTO MORIANI, *Un'interpretazione di Platone, Cratilo, ... 383a 1-384c 8; 440d 2-c7...; 390d 7-e 4*. ALESSANDRA INGLESE, *Note sul ruolo degli Iamidi in alcune città greche*. LUCA SOVERINI, *Il silenzio e il commercio nella Grecia classica*. GIUSEPPE NENCI, *Atene e Sparta. Ὀφθαλμοὶ τῆς Ἑλλάδος*. LUISA BREGLIA PULCI DORIA, *Argo Amfilochia, l'Alkmaionis e la tradizione di Eforo*. BENEDETTO BRAVO, «Hera dei Siceli», «dea di Hybla» e «Demeter Signora di Enna». *Alcune ipotesi relative alla storia religiosa e politica dei Siceli e dei Sicelioti*. INNOCENZO CERVELLI, *Note su Onias III e Gesù Ben Sira*. ALFREDINA STORCHI MARINO, *Il rituale degli Argei tra annalistica e antiquaria*. ELIO LO LASCIO, *I togati della «formula togatorum»*. RICCARDO DI GIUSEPPE, *Gli attributi del potere e del centro nel De re publica di Cicerone*. ATTILIO MASTROCINQUE, *Guerra di Troia e guerra civile in Orazio*. FEDERICO DE ROMANIS, *Occupare principem adhuc vacuum: la carriera di Plinio il Vecchio e l'assedio di Gerusalemme*. ADRIANO GIOÈ, *Il medioplatonico Severo: testimonianze e frammenti*. STEFANO PALMIERI, *Aristocrazia e amministrazione palatina nella Benevento longobarda dell'XI secolo*. GENNARO SASSO, *L'«Asino» di Niccolò Machiavelli: una satira antidantesca. Considerazioni e appunti*. GIOVANNI MISSAGLIA, *La concezione car-*

tesiana delle leggi di natura: Descartes spinozista? NICOLA MATTEUCCI, *Tocqueville e il mondo classico*. PIERO TREVES, *Gli studii classici nell'Italia del Novecento*. PAOLO MARANGON, *Aspetti della formazione religiosa di Antonio Fogazzaro*. MARTA HERLING, *Le Riflessioni sulla storia di Witold Kula*. EMILIO GABBA, *Ricordo di Ettore Lepore*. FULVIO TESSITORE, *Ettore Lepore e la storia della storiografia*. MARCELLO GIGANTE, *Piero Treves (1911-1992)*.

XIII. 1995-96. *Studi per Giovanni Spadolini* (1997), pp. xviii-772. [ISBN 88-15-05793-51].

*Bibliografia di Giovanni Spadolini*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1994-95. GIOVANNI FERRARA, *Caratteristiche della storia di Tucidide*. LUCA SOVERINI, *Nota sulla σοφία di Senofane*. AGOSTINO MARSONER, *La prospettiva storico-politica delle «Vite Parallele»*. FARA NASTI, *Note sulla politica filosenatoria di Alessandro Severo con particolare riferimento alla Historia Augusta*. GIOVANNI BENEDETTO, *Diptychum callimacheum*. DANIELA COPPOLA, *Dioniso Cretese nelle lamine auree*. PAOLA GLORIA GAIARIN, *Ἐτηρίς nel Philogelos di Ierocle e Filagrio e nell'Etymologicum magnum*. MARIA PATRIZIA CORSINI, *Il λόγος di Caio Mario Vittorino: verbo creatore e discorso*. STEFANO PALMIERI, *Una questione di politica estera altomedievale: i Longobardi e Gaeta*. DANIELA TALLINI, *La chiesa di S. Giovanni a mare di Gaeta: una nuova interpretazione*. MARINO ZABBIA, *Il «Chronicon» di Domenico Di Gravina. Aspetti e problemi della produzione storiografica notarile nel mezzogiorno angioino*. RITA MARIA COMANDUCCI, *Politica e storiografia nella visione di un oligarca fiorentino*. GIUSEPPE GALASSO, *L'Italia del Quattrocento. Italia della «bilancia»*. GIORGIO INGLESE, *Postille machiavelliane. Codici del 'de principatibus': il ms. Par. it. 709*. CHIARA EGIDI, *Tommaso Costo e la poesia di Lepanto*. FRANCESCO GIANCANELLI, *Bertrando Spaventa e la psicologia scientifica*. PIERPAOLO CICCARELLI, *Heidegger e il concetto di negatività. Sulla «presenza» aristotelica in Essere e tempo*. ALFONSO IAQUINANDI, *L'insegnamento dell'Economia politica a Napoli (1900-1940)*. GENNARO SASSO, *Sulla filosofia di Guido De Ruggiero*. VALERIO PETRARCA, *Le fonti orali per la storia del Mezzogiorno*.

XIV. 1997. *Studi per Carlo Antoni* (1997), pp. viii-596. [ISBN 88-15-06274-2].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1995-96. MARCELLO GIGANTE, *Il destino di Astianatte*. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto*. 1996-97. GENNARO SASSO, *Ricordo di Carlo*



Antoni. GIANLUCA CUNIBERTI, *La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo ed Androcle nell'ottavo libro di Tuciddide*. ROSARIA CIARDIELLO, *Il culto di Cassandra in Daunia*. UMBERTO ROBERTO, Βασιλεύς φιλόνηθρος: *Temistio sulla politica gotica dell'imperatore Valente*. ANNA MASTROIANNI, *Francesco Petrarca, una vita di viaggi e avventure: frammenti narrativi nell'epistolario*. PAOLA CIMINO, *Uno, infinito e minimo in Giordano Bruno*. MASSIMO RINALDI, *Una scienza per il principe. Architettura e buon governo nel Trattato delle fortificazioni di Mario Galeota*. GERMANO ROSA, *La «religione politica». Repubblica di Venezia e Corte di Roma nei Pensieri di Fulgenzio Micanzio*. LUCIO TUFANO, *Francesco Saverio De Rogati (1745-1827). Poeta per musica*. CARLO ANTONI, *Tre saggi storici*. PAOLA CAVINA, *Di un 'sottile equivoco': Benedetto Croce e la medievistica*. EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA, *Lettere di Rudolf Borchardt e Benedetto Croce (1923-1944)*. MONICA MATTIOLI, «Ernesto»: *un brano del «romanzo familiare» di Umberto Saba*. GENNARO SASSO, CINZIO VIOLANTE, MARCELLO GIGANTE, GIROLAMO ARNALDI, HANNO HELBLING, PATRIZIA LANZALACO, OVIDIO CAPITANI, *Per i cinquant'anni dell'Istituto. Riflessioni e testimonianze. Una lettera inedita di Carlo Antoni a Benedetto Croce*.

XV. 1998 (1999), pp. VIII-746. [ISBN 88-15-07156-6].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1997-98*. ROSARIO VILLARI, *Storia e giudizio storico*. PAOLO FAIT, *Endoxa e consenso: per la distinzione dei due concetti in Aristotele*. ESTER SALVATO, *L'elogio a Scopas*. GIANLUCA D'AGOSTINO, *Sul rapporto tra l'Umanesimo e la musica. Proposte e annotazioni*. SABINA DE CAVI, *Le incisioni di Mattäus Greuter per le Epistole heroiche di Antonio Bruni (1627-28). Ipotesi di una collaborazione editoriale al principio del Seicento*. SILVANA D'ALESSIO, *Un'esemplare cronologia. Le rivoluzioni di Napoli di Alessandro Giraffi (1647)*. MARIA MARANDINO, *Ugo Foscolo e Dionisio Solomos. Profeti dello spirito e della patria*. LEONE PARASPORO, *Sul problema della differenza tra l'essere e il nulla nella Logica di Hegel*. DAVIDE SPANIO, *L'essere e il circolo. Spaventa, Jaia, Gentile*. STEFANO MASCHIETTI, *L'esperienza e i suoi fondamenti metafisici nel pensiero di Gustavo Bontadini*. PAOLA CAVINA, *In margine a un rapporto di studio e di vita: alcune lettere di Giorgio Falco a Benedetto Croce*. JACOPO IACOBONI, *Identità, evento. Heidegger e la questione della contingenza*. LUIGI PEDRAZZI, *Fabio Luca Cavazza*.

XVI. 1999 (2000), pp. VIII-728. [ISBN 88-15-07694-8].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1998-99*. ANTONIO BANFI, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione*

del «circolo di Pericle». *Note di cronologia e storia*. ROBERTA FABIANI, *La questione delle monete ΣΥΝ: per una nuova interpretazione*. MAURO VISENTIN, *La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele. Breve commento filosofico del De interpretatione*. GIUSEPPE GALASSO, *Aspetti della storia del Regno di Napoli sotto Filippo II*. ANNALISA ROSSI, *Interpretazione e analisi del cogito cartesiano*. BARBARA ANN NADDEO, *The Science of Man as the Science of Society. Medical Anthropology in the Kingdom of Naples (1760-1790)*. STEFANO BACIN, *Massime e principi pratici in Kant*. ROBERTA PICARDI, *Progetto di sistema e concezione etica nel primo Fichte: dal Saggio di una critica di ogni rivelazione alla Praktische Philosophie*. CATERINA GENNA, *Lettere di Guido Villa a Carlo Cantoni (1894-1908)*. MATILDE IACCARINO, *Agitazioni operaie e lotte popolari all'ILVA di Bagnoli durante il 'biennio rosso'*. ADRIANO ARDOVINO, «Salvare l'intenzionalità». *Note sull'interpretazione heideggeriana di Fichte*. GUIDO DI MUCCIO, *Heidegger, Agostino e l'antropologia*. GENNARO SASSO, *Gli esordi di Ernesto De Martino. Questioni preliminari*.

XVII. 2000 (2001), pp. VIII-798. [ISBN 88-15-08487-8].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 1999-2000*. GIANLUCA CHIADINI, *Lasa in Etruria*. FRANCESCO FRONTEROTTA, *La dottrina eleatica dell'«unità del tutto»: Parmenide, il Parmenide platonico e Aristotele*. PAOLO FALZONE, *Il Convivio e l'amicizia secondo i filosofi*. ROSALBA DI MEGLIO, *Osservanza francescana e società nel Mezzogiorno angioino-aragonese*. ELISABETH BORGOLOTTO, *Mele di Salomone da Sessa: un banchiere campano nella Firenze della metà del Quattrocento*. JUAN MANUEL FORTE, *La critica maquaveliana del papado y algunas fuentes del antibierocratismo italiano*. CONCETTA PENNUTO, *Armonia, astronomia, medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana*. PETRA SCHWARZ, *Translatio Lauretana. Zeugnisse marianischen Pilgerwesen in den südlichen Niederlanden*. MARIA TOSCANO, *Gaetano Maria Gagliardi (1758-1814). Una testimonianza intellettuale a Napoli tra Settecento e Ottocento*. FULVIO TESSITORE, *Vincenzo Cuoco e la rivoluzione napoletana del 1799*. STEFANIA PIETROFORTE, *Il ruolo della filosofia rosminiana nel sintetismo di Emilio Chiocchetti*. ALESSANDRA PENNA, *Henri Bergson: l'irrisoria questione di coscienza e durata*.

XVIII. 2001 (2003), pp. VIII-344. [ISBN 88-15-09176-9].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 2000-01*. ANTONIO BANFI, *Cauterium bonum est. Note a C. Th. 16,2,20*. ALESSANDRO BOCCIA, *Appunti sulla presenza di Stazio nella Divina commedia*. GENNARO SASSO, *L'ananke di Ulisse*. FRANCESCA TERRACCIA, *Cronache di*



*vita quotidiana in un monastero femminile del Cinquecento: S. Agnese a Milano.* CLAIRE CHALLÉAT, *Les fêtes à Naples aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.* MARCO CICCARELLA, *La dialettica hegeliiana per il riconoscimento: genesi mancata dell'autocoscienza.* GENNARO SASSO, *Federico Chabod.*

XIX. 2002 (2005), pp. VIII-510. [ISBN 88-15-10300-7].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2001-02. ANNA CARAMICO, *Il lessico dell'utensileria agricola nei tragici greci.* FRANCESCO NERI, *Dedalo, i Dadidaleia e Aristeo: considerazioni sulla presenza mitica di Dedalo in Sardegna.* SOPHIE KAUFFMANN, *De civitas à castrum: la ville de Cumès aux V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles apr. J.C.* CARLO MOGGIA, *Media vita in morte sumus: le pratiche testamentarie bassomedievali «pro remedio anime» a Genova e nel Genovesato (sec. XIII).* GENNARO SASSO, «*Soleva Roma che il buon mondo feo, I due soli aver*» (Purg. XVI 106, 107). NICHOLAS WEBB, *Prudence and Prime-Minister Pontano's Proto-Aesthetics.* FRANCESCO BISSOLI, *Là si ride, qui si muor. La librettistica italiana dell'Ottocento di ispirazione shakespeariana e hughiana fra schemi classicistici e suggestioni romantiche.* VINCENZO MARTORANO, *In margine alla polemica Croce-Bernheim. Riflessioni sulla struttura teorica della Memoria del 1893.* GIOVANNI SEDITA, *L'esautorazione del «duce del sindacalismo fascista».* SARA ZURLETTI, *Il contributo di Adorno al Doktor Faustus di Th. Mann alla luce del loro carteggio.* STEFANO MASCHIETTI, *Sul problema della rappresentazione logica e storica della verità.* STEFANIA PIETROFORTE, *Lettere di Benedetto Croce ed Emilio Chiocchetti.*

XX. 2003-04. *Studi per Vittorio de Caprariis* (2005), pp. I-406. [ISBN 8815-10927-7].

*Bibliografia di Vittorio de Caprariis.* GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2002-03. GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto.* 2003-04. MARCO GALLARINO, *Note sulla dottrina della causazione nel pensiero di Dante Alighieri.* AISLINN LOCONTE, *Royal Patronage in the Regno: Queen Giovanna I d'Anjou and the Church and Hospital of Sant'Antonio Abate in Naples.* ANDREA GUIDI, *Due inediti dell'epistolario machiavelliano.* DANIELE SANTARELLI, *La riforma della Chiesa di Paolo IV nello specchio delle lettere dell'ambasciatore veneziano Bernardo Navagero.* ROBERTO PERTICI, *Croce e Keynes nel 1922. Note a uno sconosciuto saggio crociano.* BENEDETTO CROCE, *Il problema della popolazione sotto l'aspetto filosofico.* TAKESHI KURASHINA, *Un traduttore giapponese dell'Estetica. Le lettere inedite di Benedetto Croce e Baba Yoshinobu (1926-1927).* STEFANO MASCHIETTI, «*La filosofia è nata grande*». *Un commento a M. Heidegger, Introduzione alla metafisica (1935).* GENNARO SASSO,

*Croce nei suoi ultimi anni.* GENNARO SASSO, *Croce: l'errore, il male, l'utile.* EMMA GIAMMATTEI, *Croce e le letterature d'Europa tra le due guerre.* VITTORIO DE CAPRARIIS, *Il giardino incompiuto di Turcaret.*

XXI. 2005 (2007), pp. VIII-290. [ISBN 978-88-15-11832-5].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 2004-05.* AGOSTINO MARSONER, *L'enigma di Moira nei poemi omerici.* MARCO GALLARINO, *Il soggetto degli elementi: note sul ventinovesimo canto del Paradiso.* DANIELE SANTARELLI, *A proposito della guerra di Paolo IV contro il Regno di Napoli. Le relazioni di papa Carafa con la Repubblica di Venezia e la sua condotta nei confronti di Carlo V e Filippo II.* MASSIMO ROSSI, *Figure della storia e della cultura napoletana nei 'Dialoghi' del Tasso.* GENNARO SASSO, *Scavarelli e il giudizio.* MARTA HERLING, *L'insurrezione di Varsavia in alcune pagine di Gustaw Herling.* NATALINO IRTI, GENNARO SASSO, OVIDIO CAPITANI, CLAUDIO CESA, MARTA HERLING, GIORGIO INGLESE, *Per i sessant'anni dell'Istituto italiano per gli studi storici.*

XXII. 2006-07 (2008), pp. VIII-504. [ISBN 978-88-15-12495-1].

GENNARO SASSO, *Per l'inaugurazione dell'Istituto. 2005-06.* MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'Istituto dell'anno accademico 2006-2007.* AGOSTINO MARSONER, *La Dea di Eraclito.* MARCO GALLARINO, *Riflessioni sulla filosofia politica dantesca alla luce delle critiche di Guido Vernani da Rimini.* SILVIA FERRETTO, *Medicina, retorica e architettura a Padova nel XVI secolo: il ruolo di Vesalio.* GENNARO SASSO, *Un passo di Machiavelli. Discorsi I 12,10-14.* MARCO ROVINELLO, *Prestare non è perdere. Correntisti e debitori della casa Rothschild di Napoli (1821-1855).* PIETRO GORI, *Il darwinismo di Ernst Mach. Riflessioni sul principio di economia della scienza.* FEDERICO LIJOI, *Esserci della trascendenza e trascendenza dell'Esserci. Osservazioni sul Metaphysische Anfangsgründe der Logik di Martin Heidegger.* GIORGIO VOLPE, *Il carteggio Croce-Michels.* GENNARO SASSO, *Perché Croce scrisse il 'Perché non possiamo non dirci cristiani'.* FEDERICA DE ROSA, *Arte e regime. Documenti del Ministero della cultura popolare (1932-1943).* LARISSA STEPANOVA - MARTA HERLING, *Lettere di Ettore Lo Gatto a Benedetto Croce (1925-1947).*

XXIII. 2008 (2009), pp. VIII-690. [ISBN 978-88-15-13170-6].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'Istituto dell'anno accademico. 2007-2008.* VALERIO MORI, *Considerazioni a margine di un passo controverso degli Analitici Secondi di Aristotele, analisi di A, II, 77 a*

5-22. ANGELA PALMENTIERI, *Conoscenza e riuso dell'antico nel Medioevo. Torcularia d'età romana nel Duomo di Sant'Agata de' Goti*. GIORGIO INGLESE, *Contributo al testo critico di Guido Guinizelli*. I. Al cor gentil rimpaira sempre amore. CRISTIANA DI CERBO, *L'insediamento francescano di Santa Chiara di Nola e la devozione a Maria Jacobi. Un'ipotesi di lettura*. SILVANA D'ALESSIO, *'Le età' delle metafore organicistiche*. VALERIO MASSIMO MINALE, *Gibbon e l'ordinamento giuridico bizantino. Spunti di riflessione*. SALVATORE NAPOLITANO, «Alles dies mit Rücksicht auf Winckelmann, aber nicht nach Winckelmann». *Gli inediti Sepolcri nolani di Pietro Vivenzio*. DAVIDE SPANIO, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*. LUCIA ZIGLIOLI, *Il linguaggio della dialettica. Hegel e la proposizione speculativa*. FRANCESCO GUERRA, *Questa fu la Prussia. Il carteggio tra Johann Gustav Droysen e Heinrich von Treitschke*. EMANUELE CUTINELLI-RÈNDINA, *Il carteggio Croce-Bergel (1948-1952)*. GIOVANNI BUSINO, «L'ebouissement de Naples».

XXIV. 2009 (2010), pp. VII-506. [ISBN 978-88-15-14993-0].

MARTA HERLING, *Relazione per l'inaugurazione dell'anno accademico 2008-2009*. ADRIANO MAGNANI, *Appiano e gli Ebrei*. ANGELA PALMENTIERI, *Avella e l'imgo clipeata di Lucio Sitrio Modesto. Un'indagine preliminare*. MARCO SCALENGHE, *I Capitolari carolingi del Regnum Italicum (774-813). Il vocabolario etico e morale*. MARCO GRIMALDI, *Politica in versi: Manfredi dai trovatori alla Commedia*. GENNARO FERRANTE, *Laura de Sade. Tra leggenda e identificazione storica: la testimonianza inedita di un biografo di Petrarca*. GENNARO SASSO, *Calogero: il diritto fra logica ed etica*. DAVIDE COLUSSI, *Lettere di Leo Spitzer a Benedetto Croce e ad Elena Croce*. GENNARO SASSO, *L'Istituto e la sua storia*.

XXV. 2010 (2012), pp. VIII-524. [ISBN 978-88-15-24071-2].

MARCO SCALENGHE, «Exercitalis». *Il dibattito storiografico alla luce di una verifica del vocabolario. L'analisi dei capitolari carolingi italici (774-813)*. GENNARO SASSO, *Sull'Epistola a Cangrande*. MICHELE SENSINI, *Una postilla dantesca. Tra le mura del nobile castello*. GENNARO FERRANTE, *Forme, funzioni e scopi nel tradurre Dante. Da Coluccio Salutati a Giovanni da Serravalle (con edizione delle dediche della Translatio Dantis)*. PIERLUIGI TERENCEZI, *Per libera populi suffragia. I capitoli della riforma istituzionale de L'Aquila del 1476: una nuova edizione*. PASQUALE TERRACCIANO, *Il Padre, gli empi demoni e gli uomini dannati: tentazioni erasmiane*. FEDERICO SILVESTRI, *Dal linguaggio all'uomo: sistemi di segni e oggetto dell'antropologia in Valla e Hobbes*. MARIALUISA PARISE, *Fran-*

*cis Bacon ne Il Galileo di Francesco Colangelo.* ALESSANDRA MITA FERRARO, *Prime note sul carteggio tra Saverio Bettinelli e Giambattista Giovio.* CATERINA GENNA, *La corrispondenza di Carlo Cantoni con Angelo De Gubernatis.* PATRICK KARLSEN, *Vittorio Vidali: per una biografia nel Novecento. Stato delle conoscenze e problemi metodologici.*

XXVI. 2011 (2012), pp. VIII-448. [ISBN 978-88-15-24072-9].

L'Istituto italiano per gli studi storici celebra i 150 anni dell'Unità d'Italia. MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico. 2010-2011.* PIERO CRAVERI, *Difesa del Risorgimento nella presente prospettiva storica.* GUIDO PESCOLIDO, *Interpretazioni del Risorgimento.* ROBERTO VIVARELLI, *Il Risorgimento e le idee di nazione.* MASSIMO LUCIANI, *L'Unità d'Italia e il ruolo delle istituzioni. La prospettiva del diritto costituzionale.* ADRIANO GIANNOLA, *Meridionalismo e Unità d'Italia.* ADRIANO VIARENGO, *Cavour nel XXI secolo: costruzione di una biografia nell'età dell'antirisorgimento.* ROBERTO PERTICI, *Il primo «revisionismo risorgimentale»: Oriani, Missiroli, Gobetti.* FULVIO TESSITORE, «Begriffi», «non-begriffi», «storicisti» a Napoli di fronte al problema del nuovo Stato. GIUSEPPE GALASSO, *Croce, la Storia d'Europa e l'unità europea.* Saggi e studi. LORENZO GERI, *Lettura di un dittico pontaniano: il Charon e l'Antonius.* FRANCESCO BARONI, *Benedetto Croce e l'esoterismo.* DAVIDE GRIPPA, *Emozioni e controllo della memoria storica nell'Enciclopedia italiana.* GENNARO SASSO, *Fra Croce e Omodeo. «Quando l'Italia era tagliata in due».* FULVIO TESSITORE, *Lettere di Ramon Menéndez Pidal a Benedetto Croce.*

XXVII. 2012-13. *Studi per Ovidio Capitani* (2013), pp. LXX-1082. [ISBN 978-88-15-24766-7].

GENNARO SASSO, *Capitani e Huizinga. Bibliografia di Ovidio Capitani.* MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico. 2011-12.* Saggi e studi. GIULIA MARCONI, *Istruzione laica ed educazione religiosa nell'Italia del VI secolo. Considerazioni su Ennodio e Cassiodoro.* GIULIA RAINIS, *La terra promessa. La gestione del lavoro dipendente nell'Amiatino tra Longobardi e Franchi (740-820).* STEFANO MANGANARO, *Protezione regia. I mundeburdi degli Ottoni per S. Maria di Farfa (secc. X-XI).* LUCA FIORENTINI, *Il suicidio di Pier della Vigna. Variazioni narrative negli antichi commenti danteschi.* FRANCESCA MAGNONI, *Exercere visitacionis officium. Le visite del vescovo Lanfranco Salvetti al capitolo cattedrale di Bergamo (1363-71).* KRISTJAN TOOMASPOEG, *Terra, uomini e denaro. Un inedito censuale siciliano del Quattrocento.* YASMINA ROCÍO BEN YESSEF GARFIA, *Redes genovesas en la monarquía imperial hispá-*

nica: *los Serra en la banca sevillana a inicios del Seiscientos*. ALESSANDRA MITA FERRARO, *Dal «Lariano» al «Giornale del Lario»: stampa e cultura a Como in età napoleonica*. ANNA RINALDIN, *Alcuni lemmi per un lessico politico ottocentesco. Le forme di governo nelle opere di Niccolò Tommaseo*. GIOVANNI PERAZZOLI, *Contro il nichilismo giuridico. Ricerca (e fallimento) della fondazione della 'filosofia del diritto' del neokantismo giuridico italiano*. FULVIO TESSITORE, *Diritto, storia e scienza secondo Rudolf von Jhering*. MICHELE SENSINI, *Il dantista Giovanni Andrea Scartazzini cronista giudiziario al processo di Stabio (1880)*. MARIA ANTONIA RANCADORE, *Lettere di Francesco De Sarlo a Carlo Cantoni (1895-99)*. ELENA ALESSIATO, *Tempo storico ed essenza nella Kriegsliteratur della Prima Guerra Mondiale*. ANTONELLA CAPANO, *Piero Treves come Elio Aristide. La tradizione greca contro il regime romano*. MICHELE CAMAIONI, *Nel segno di Bernardino Ochino. Note su Bainton, Cantimori e Benedetto Nicolini. Seminari e lezioni*. STEFANO PALMIERI, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale fra Antichità e Medioevo*. GIANCARLO LACERENZA, *I rapporti fra cristiani ed ebrei fra Antichità tarda e Medioevo: Napoli come esempio*. ALBERTO CAVAGLION, *I vecchi e i giovani. Due generazioni ebraiche a confronto tra Otto e Novecento*. ANNALISA CAPRISTO, *Gli intellettuali italiani di fronte all'estromissione dei colleghi ebrei da università e accademie nel 1938*.

XXVIII. 2014-15 (2015), pp. VIII-816. [ISBN 978-88-15-25824-3].

MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione degli anni accademici 2013-15*. GUNTHER TEUBNER, *I precari rapporti tra diritto e teoria sociale*. ORNELLA SALATI, *Il valore di ξύμμεικτος in Tucidide: compresenza, mescolanza etnica e forme di stasis*. STEFANO PALMIERI, *Cristiani ed ebrei nell'Italia meridionale fra Antichità e Medioevo*. MYRTHA DE MEO-EHLERT, *L'immaginario della memoria e la scritturalità del ricordo. Il De spiritu et respiratione di Alberto Magno nella Vita Nuova di Dante Alighieri*. CRISTIANA DI CERBO, *La cattedrale di Nola tra alto Medioevo e tardogotico: nuove ipotesi interpretative*. ELENA MACCIONI, *Strategie di pressione politica durante il regno di Alfonso il Magnanimo: l'utilizzo delle rappresaglie*. FEDERICO ZULIANI, *Prime indagini su Pier Paolo Vergerio poeta volgare. Tra modelli letterari, polemica antiromana e Chiese retiche*. DAVIDE GROSSI, *«Entro i ciechi labirinti». La metafisica dei 'secondi veri' nel De ratione di Giambattista Vico*. ALESSANDRA MITA FERRARO, *Contro «l'Annibale italico». Gli Epigrammi politici di Giambattista Giovo*. DOMENICO TORRE, *Watan. Patria e teorie identitarie nell'Egitto Khediviale (1868-82)*. MICHELE CENTO, *Una soluzione tecnica per la questione meridionale? Nitti e la legge speciale per Napoli*. DONATELLA NIGRO, *La sta-*

gione metapsichica di Ernesto De Martino (1941-46). FABIO DI NUNNO, *L'Italia e la nascita del Consiglio europeo* (1974).

XXIX. 2016. *Studi per Roberto Vivarelli* (2016), pp. xxxii-602. [ISBN 978-88-15-26802-0].

*Bibliografia degli scritti di Roberto Vivarelli (1954-2014)*, a cura di ROBERTO PERTICI. MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico 2015-16*. DAVIDE GROSSI, *L'Istituto nella testimonianza di un allievo*. NATALINO IRTI, *Per il centocinquantesimo della nascita di Benedetto Croce*. GIOVANNA AMBROSANO, *Un problema di storia della religiosità greca arcaica: la tradizione demonologica in Magna Grecia e Sicilia tra VI e V sec. a.C.* IRENE BEVILACQUA, *Stato ecclesiastico, feudi, comunità nella Marittima pontificia. Politiche di centralizzazione alla prova nella gestione del territorio*. FEDERICO ZULIANI, *La Storia antica del Messico (1780-81) di Francesco Saverio Clavigero S.J. in Danimarca. Percorsi dell'opera e ragioni di un interesse*. MARCO DIAMANTI, *Una riforma «nel concetto del Nulla». Bertrando Spaventa e la riforma della dialettica hegeliana*. LUIGI MUSELLA, *Giustino Fortunato, la piccola borghesia e il brigantaggio in Basilicata*. CHIARA RUSSO KRAUSS, *Alle origini del 'tradimento' di Wundt. Oswald Külpe e Richard Avenarius*. GIULIO AZZOLINI, *Gaetano Mosca e il problema dell'«immanenza necessaria» delle classi dirigenti*. ROBERTO PERTICI, *Benedetto Croce e il socialismo italiano fra guerra e dopoguerra (1914-22)*. MYRIAM PILUTFI NAMER, *Giacomo Boni (1859-1925): gli scritti del Dopoguerra e il rapporto con Eva Tea*. PATRICK KARLSEN, *La 'questione adriatica': una questione europea*. LAURA FOTIA, *Le origini della diplomazia culturale fascista. La crociera della nave «Italia» e il viaggio di Umberto di Savoia in America Latina*. ILENIA ROSSINI, *«Ci odiano tutti, molto di più di quanto meritiamo». I romani, la «lunga liberazione» e il rapporto con gli alleati*. LUCA RIVALI, *Benedetto Croce tra libri, librai, bibliografi e collezionisti. Appunti per una bibliofilia crociana*. MARTA HERLING, *Napoli nel Diario 1957-1958 inedito di Gustaw Herling*. FRANCESCA ROLANDI, *Tra diplomazia culturale e spontaneismo. La rinascita dei rapporti culturali tra Italia e Jugoslavia (1955-65)*. DAVIDE SERAFINO, *Un rapporto conflittuale. Il Partito comunista italiano di fronte alla lotta armata*.

XXX. 2017 (2017), pp. viii-546. [ISBN 978-88-15-27482-3].

MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico 2016-17*. EDOARDO MANARINI, *Politiche regie e attivismo aristocratico nell'Emilia carolingia. Il monastero di S. Silvestro di Nonantola*. MARGHERITA CENTENARI, *Giovanni Della Casa traduttore di Tucidide. Cultura classica e di-*



plomazia nel Cinquecento veneziano. TERESA MANUELA LUSSONE, *L'épître à églogue di Sophie Cottin e il dibattito sulla femme auteur*. GIULIO DONZELLI, *Note sulla storia dell'ordre des avocats*. TIZIANO TORRESI, «*Lama di rasoio*» e specchio della realtà. *La teoria dei confini naturali tra storia, invenzione e rappresentazione*. DONATO DI SANZO, *Le relazioni diplomatiche anglo-vaticane e la crisi maltese negli anni Venti*. MATTIA CARDENAS, *Scaravelli e Gentile. Tra neoparmedinismo e filosofia neoclassica*. ANDREA PINAZZI, *Un rivoluzionario del pensiero, non della vita pratica. Appunti su Altiero Spinelli lettore di Benedetto Croce*. FABIO DI NUNNO, *La questione tedesca e la questione indocinese nelle relazioni tra la Francia e gli Stati Uniti d'America (1954-55)*. GENNARO SASSO, *Ricordo di Luigi Pedrazzi*.

XXXI. 2018 (2018), pp. VIII-492. [ISBN 978-88-15-28064-0].

MARTA HERLING, *Per l'inaugurazione dell'anno accademico 2017-18*. TIZIANO TORRESI, *Testimonianza di un allievo*. EDOARDO MANARINI, *I conti di Panico e la prima espansione del comune di Bologna nel territorio appenninico (XII-XIII secc.)*. SARA FERRILLI, «*Jacobe, facias declarationem*». *Pietro e Jacopo Alighieri apologeti della dottrina dantesca del libero arbitrio*. NICOLETTA BALISTRERI, *Fonti letterarie in lingua latina e volgarizzamenti nel libro dei vestimenti antichi di Pirro Ligorio*. DANIELE CONTI, *Due orazioni di Marcello Virgilio Adriani sulla milizia*. ANNALISA BIAGIANTI, *Saluti di mare. La costruzione del cerimoniale marittimo nel porto di Livorno (1648-1714)*. JACOPO LORENZINI, *Per una storia del mestiere delle armi nel Meridione italiano. L'élite militare dello Stato borbonico nel 1860*. GIULIO GORIA, *Hayek: ordine spontaneo, regola e applicazione della regola*. FABIO DI NUNNO, *La crisi di Suez nelle relazioni tra la Francia e gli Stati Uniti d'America (1956)*. ALESSANDRA CAPUTI, *Pensiero e azione in Elena Croce. La tutela del centro storico di Napoli*. LAURA FOTIA, *Entre locura y esperanza. Il processo di pace in El Salvador*.





FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI DICEMBRE MMXIX  
NELLO STABILIMENTO «PRINT PROGRESS» S.R.L.  
VIA A. SOGLIANO - NAPOLI  
FOTOCOMPOSIZIONE «GRAFICA PICCINI»  
VIA F. DI DONATO - CASANDRINO













