

Anno II, n. 2 – 2010

Storia e Politica

Rivista quadrimestrale



Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)

Anno II n. 2 Maggio-Agosto 2010

Ricerche/Articles

- Maria Sofia Corciulo
*Lo sviluppo della cooperazione parlamentare
nell'ultimo ventennio* 261
- Valerio Mori
*“Secondo Natura” e “Contro Natura”
Giustizia e Legge nel I Libro della Repubblica di Platone* 270
- Giulio Battioni
*Monarchia, poliarchia, anarchia.
Una riflessione sulla teologia politica
di Gregorio Nanziazeno* 295
- Antonio Hermosa Andújar
*La renaturalización potencial de la sociedad.
Sobre la noción de castigo en Thomas Hobbes* 323
- Pina Travagliante
*Le lezioni di Scienza delle Finanze
di Vito Cusumano (1904-1905)* 347
- Emanuele Castelli
*L'Italia e la Rivoluzione iraniana del 1979:
percezioni di partito* 368

Studi e Interpretazioni/Studies and Interpretations

- Anna Li Donni
*La nascita delle discipline computazionali in Sicilia
nel contesto della scienza economica
tra XVIII e XIX secolo* 394
- Hervé Baron e Marco Passarella
*Concorrenza senza equilibrio
La «scoperta imprenditoriale»
nella teoria economica austriaca* 416

Interventi/Remarks

Paolo Bagnoli
Una democrazia senza progetto 443

Recensioni/Reviews

J.Soll, *The information master. Jean- Baptiste Colbert's secret state intelligence system* (G.Costanzo); M.S.Corciulo, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento meridionale* (M.P.Paternò); L.Guerzoni (a cura di), *Quando i cattolici non erano moderati* (C.Giurintano); F. SCIACCA (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, vol. II (P.Tincani); A.Argiroffi, P.Becchi, A.P.Viola, daniele Anselmo (a cura di), *I diversi volti dell'eutanasia* (R.Marsala); A.Sen, *L'idea di giustizia* (S.Muscolino). 456

Quarta di copertina/Back cover 467



Banca Nuova nasce nell'ottobre del 2000 dall'intuizione della Banca Popolare di Vicenza di esportare il modello bancario vincente del nord-est associandolo alla forte tradizione creditizia delle aree del centro/sud Italia.

La Mission aziendale di Banca Nuova, nell'ambito della più ampia strategia di Gruppo, ha avuto fin dall'inizio la duplice finalità di integrare progressivamente i territori e le imprese più dinamiche del Mezzogiorno con le economie del Nord-Est, valorizzando, allo stesso tempo, le risorse finanziarie, umane, imprenditoriali e culturali presenti nei territori.

Dare un contributo effettivo alla costruzione di "un ponte" fra due grandi realtà socio-economiche del Paese è pertanto la ragion d'essere della Banca.

In quest'ottica si inserisce il percorso di crescita di Banca Nuova:

- nel gennaio 2001, infatti, alle 10 filiali aperte "ex novo", si sono aggiunte 20 filiali ex Carime che hanno ampliato il raggio d'azione dell'azienda nel territorio calabrese, contribuendo a porre le basi per uno sviluppo capillare nel centro sud;
- nell'agosto del 2002, la fusione per incorporazione con la storica Banca del Popolo (fondata nel 1883), ha permesso un ulteriore radicamento nel territorio siciliano e in particolar modo nelle aree di Palermo e Trapani. Sempre nel 2002 Banca Nuova ha aperto nuovi sportelli nel Lazio e nella Sicilia Orientale.
- Ancora nel gennaio del 2005 si è ulteriormente consolidato il processo di radicamento con l'acquisizione di 30 sportelli dalla Banca Antonveneta, prevalentemente ubicati sul versante della Sicilia Orientale.
- Ogni anno Banca Nuova raggiunge significativi traguardi ed aggiunge importanti tasselli nel suo cammino di sviluppo.

Sin dall'inizio l'attività degli sportelli di Banca Nuova è stata supportata e rafforzata da un gruppo di promotori finanziari che è cresciuto costantemente nel tempo diventando una vera e propria "squadra" fortemente integrata sul territorio.

Ad oggi Banca Nuova può vantare 107 sportelli di cui 80 in Sicilia, 15 in Calabria e 12 nel Lazio, con un organico di 845 dipendenti e una rete di 149 promotori finanziari.

Ricerche/Articles

MARIA SOFIA CORCIULO

LO SVILUPPO DELLA COOPERAZIONE PARLAMENTARE NELL'ULTIMO VENTENNIO

1. I parlamenti e la politica internazionale

Nell'arco degli ultimi venti anni, il ruolo dei Parlamenti nella politica estera si è notevolmente accentuato in ragione di alcune convergenti tendenze internazionali, che hanno dato luogo al crescente sviluppo della cosiddetta "diplomazia parlamentare", affiancandosi a quella governativa (Cfr. Guizzi:1999).

Mi riferisco innanzitutto alla liberalizzazione delle relazioni internazionali che ha fatto seguito alla fine della guerra fredda (Cfr. Martinez: 1999). La logica della contrapposizione tra il blocco occidentale e quello orientale non lasciava, infatti, spazio ad una politica estera "propria" dei Parlamenti, - in quanto le forze politiche assumevano automaticamente le posizioni ispirate dalle correnti ideologiche di riferimento - , contrariamente a quanto avviene ai nostri giorni nei quali essa si forma in seguito a riflessioni e orientamenti condivisi tra gli schieramenti di maggioranza e di opposizione.

Tale circostanza conferisce un rilievo del tutto peculiare all'attività internazionale dei Parlamenti che acquista un valore aggiunto in termini di rappresentatività rispetto al potere esecutivo, in quanto si presenta come il risultato di un'elaborazione politica *bipartisan* (Cfr. Martinez: 2001). Ne deriva, altresì, una maggiore continuità sul piano istituzionale rispetto all'alternarsi delle varie maggioranze di governo che, molto difficilmente, hanno potuto o potranno ribaltare le linee di fondo della politica estera.

Un secondo fattore generale decisivo è dato, ovviamente, dal noto fenomeno della globalizzazione (Cfr. Ferrarese: 2000). Dal commercio mondiale alla protezione ambientale, dalla sicurezza internazionale alla lotta alla criminalità, tutte le più grandi questioni del pianeta investono sempre più direttamente la vita dei singoli Stati e dei popoli. I loro rappresentanti democratici sono perciò chiamati ad occuparsi maggiormente della dimensione internazionale ed a ricercare accordi e raccordi interparlamentari. Un tempo, le relazioni tra Parlamenti si limitavano a scambi di informazione sulle rispettive procedure interne ai lavori assembleari, oppure, nel migliore dei casi, sulle "tipicità" delle varie legislazioni. Oggi si ritiene indispensabile confrontare e

raccordare nel merito le scelte politiche decisive per il futuro dei propri Paesi.

In terzo luogo, i Parlamenti si sono a pieno titolo inseriti in quel processo di pluralizzazione delle relazioni internazionali che, rispetto al tradizionale esclusivismo del mondo diplomatico, ha moltiplicato i soggetti che interagiscono sulla scena mondiale: dall' imprenditoria al volontariato, dalla "intelligentja" all'immigrazione.

I rapporti tra gli Stati sono oggi sempre più complessi e coinvolgono direttamente e maggiormente l'opinione pubblica, che, d'altra parte, è diventata più consapevole dei suoi diritti avendo compreso che i propri benessere, sicurezza, e futuro non sono garantiti dai governi nazionali, ma dipendono soprattutto dagli equilibri mondiali.

I Parlamenti, in quanto depositari della sovranità popolare ed intermediari della rappresentanza politica, possono più di ogni altra istituzione offrire una risposta condivisa alle istanze dei cittadini, anche sul piano internazionale. Passa innanzitutto attraverso i Parlamenti la domanda di partecipazione di quelle realtà che non vogliono essere escluse dai circuiti decisionali della mondializzazione e che rivendicano il primato della politica nel governarne i fenomeni (Cfr. Negri e Ungari: 1962)..

Quel che è certo e irreversibile è che la dimensione interstatale non può più limitarsi al versante intergovernativo ma deve includere, per essere efficace e condivisa, anche quello interparlamentare (Cfr. De Leo: 1998).

Pertanto, è all'interno di tale ottica che deve intendersi la nuova proiezione internazionale dei Parlamenti (Cfr. Dickmann: 2005). Essi, infatti, non contribuiscono più soltanto a determinare la politica estera sulla base del confronto con i rispettivi governi, ma si sono trasformati in soggetti attivi della dimensione «globale». Del resto, in questa stessa direzione si è sviluppata un'altra significativa tendenza della cooperazione parlamentare, la sua multilateralizzazione, cioè il suo sviluppo al di là dei meri rapporti bilaterali.

La consapevolezza del crescente ruolo delle Organizzazioni internazionali sta conducendo alla creazione, per ciascuna di esse, di un "versante" parlamentare che si affianca a quello governativo. I singoli Parlamenti nazionali cooperano tra loro per dare vita a vere e proprie assemblee interparlamentari o comunque a sedi permanenti di riunione, protese in una logica interventistica rispetto agli ambiti di competenza delle singole organizzazioni.

In tale veste, i Parlamenti ritengono di adempiere a molteplici funzioni: conferire legittimità democratica all'organizzazione internazionale, controllare la condotta nel suo seno dei rappresentanti dei governi, orientarne le politiche in relazione alle esigenze dei cittadini, favorire la cooperazione e l'assistenza. Dal loro canto, le organizzazioni internazionali apprezzano l'opportunità di una sede pubblica in cui presentare i loro risultati: a questo fine rispondono le audizioni parlamentari tenute dai massimi vertici di esse.

Le Nazioni Unite sono ovviamente la cornice più adatta cui punta l'attività internazionale dei Parlamenti. L'idea di dare vita ad un'Assemblea mondiale è per il momento confinata alle analisi accademiche ed alle iniziative di gruppi ancora spontanei, anche se la proposta che l'ONU se ne doti riecheggia ormai di frequente in molte sedi internazionali. Attualmente, un ruolo di supplenza in tale direzione è attuato dall'Unione interparlamentare (Cfr. De Cesare: 1992; Sorbello: 1994; Zarjevski: 1999). L'UIP ha oggi un proprio riconoscimento presso l'Assemblea generale dell'ONU, ma soprattutto cura la riunione dei delegati parlamentari in occasione delle grandi conferenze delle Nazioni Unite sui temi sociali e dello sviluppo (una giornata UIP-ONU viene celebrata a New York ogni anno).

In verità, è abbastanza evidente che il rapporto UIP-ONU sconta una contraddizione di fondo che sta diventando sempre più stridente e che non appare ancora risolta sul piano istituzionale, e cioè se l'Unione sia soltanto un'organizzazione specializzata con cui le Nazioni Unite portano avanti iniziative di comune interesse, oppure se sia chiamata ad un ruolo "politicamente" più rilevante, nell'ambito di un generale processo, attualmente in corso, di "democratizzazione" della stessa ONU. Si tratta di due prospettive piuttosto diverse e si ha l'impressione che l'ONU sia interessata alla prima, mentre l'UIP alla seconda. In un certo senso, sembra che quest'ultima abbia intensificato la propria cooperazione con l'ONU al fine di avvalersene poi come di un "cavallo di Troia" per penetrare all'interno del Palazzo di Vetro e diventare il cosiddetto "braccio parlamentare" delle Nazioni Unite. D'altra parte, l'amministrazione dell'ONU appare comunque più orientata a sviluppare il dialogo con questa organizzazione internazionale, quale è pur sempre l'UIP, invece che affrontare direttamente il problema del proprio deficit democratico sul piano di una riforma interna (ad esempio iniziando a discutere la prospettiva di una seconda Camera di tipo parlamentare al fianco dell'Assemblea Generale di natura governativa).

In sede ONU, i Parlamenti nazionali reclamano a loro volta, soprattutto, il diretto coinvolgimento nelle fasi negoziali delle convenzioni internazionali, in quanto non soddisfatti più di ratificarle a scatola chiusa, dopo che i rispettivi Governi le hanno sottoscritte. Mentre il potere estero governativo appare ancora preminente nella conclusione degli accordi bilaterali, i negoziati multilaterali sono per loro natura più aperti e quindi potrebbero includere anche momenti di confronto parlamentare.¹

¹ Di particolare interesse è inoltre l'aggregazione su base continentale delle assemblee interparlamentari. In Europa, ad esempio, l'Assemblea parlamentare dell'omonimo Consiglio coesiste con il Parlamento europeo che in realtà è ormai altra cosa in quanto istituzione dell'Unione a valenza costituzionale (di fatto se non di diritto). I Parlamenti dei Paesi latino-americani hanno anch'essi un proprio organo rappresentativo, oltre ad una serie di assemblee regionali, come quella Andina del Marcosur.

2. *L'attività parlamentare internazionale*

Per entrare nel merito dell'attività parlamentare internazionale, può essere significativo oltrepassare la dimensione geografica ed osservare come alcuni ambiti settoriali siano oggetto di particolare attenzione. Il primo è senz'altro quello della difesa e della sicurezza (Cfr. Sarogni: 1992). Organizzazioni internazionali come la NATO e l'UEO (Unione dell'Europa Occidentale) posseggono assemblee parlamentari da oltre mezzo secolo. Vi si è aggiunta l'OSCE e, al di là dell'Europa, anche l'ASEAN (Sud Est Asiatico). Tali organi, pur non avendo, ovviamente, poteri direttamente incidenti sull'attività delle rispettive organizzazioni, sono tuttavia in grado di contribuire a determinarne gli orientamenti di fondo, costituendo in tal modo, spesso, il solo strumento di mobilitazione del consenso in loro favore. Ad esempio, l'Assemblea della NATO ha giocato un decisivo ruolo promozionale nel processo di allargamento di essa, come pure quella della UEO sta svolgendo una funzione estremamente importante, nel controllo parlamentare delle politiche di difesa.

Un altro grande ambito tematico delle Organizzazioni Internazionali è certamente quello costituito dalla promozione della democrazia e dei diritti dell'uomo. Se ne interessano particolarmente l'Assemblea del Consiglio d'Europa e quella dell'OSCE. Esse hanno strutturato, al loro interno, commissioni e gruppi di lavoro che monitorano non solo le aree di crisi, i conflitti congelati, le situazioni di tensione e di guerra, ma anche le nazioni ove lo stato di diritto è ormai acquisito, effettuando ad esempio missioni di osservazione in occasione delle consultazioni elettorali. Sono innumerevoli i casi che attestano quanto la pressione internazionale possa essere determinante nel richiamare una nazione al rispetto dei diritti umani. I parlamentari si confrontano al riguardo con maggiore libertà di critica in comparazione con i rappresentanti dei governi che sono ovviamente più limitati dall'obbligo di osservanza delle delibere della propria politica interna. Assai significativo è stato in tal senso anche il contributo delle assemblee parlamentari nel processo di transizione verso la democrazia: quella soprattutto del Consiglio d'Europa è divenuta una palestra di garantismo parlamentare per molte classi politiche nazionali, or-

Infine, l'Unione africana ha dato vita al Parlamento panafricano, (presieduto da una donna).

Non è certo un caso che l'Unione europea abbia sentito il bisogno, a sua volta, di avere un raccordo interparlamentare diretto con le altre realtà continentali. Il primo esempio è stata l'Assemblea che riunisce le delegazioni del Parlamento europeo e quelle dei Paesi, soprattutto africani, aderenti alla Convenzione di Lomè. Più recentemente, si è costituita l'Assemblea Parlamentare Euromediterranea ove si riuniscono i rappresentanti degli Stati membri dell'UE e dei Paesi della riva meridionale del Mediterraneo. Essa è destinata a diventare un organo dell'Unione Mediterranea fortemente voluta dal presidente francese Sarkozy. Si è inoltre creata l'ASEP, cioè la rete dei parlamentari dei Paesi UE e di quelli asiatici. Infine vi sono progetti per dare vita a un'assemblea euro-latinoamericana.

ganizzate al suo interno su basi di comuni identità politiche e non geografiche. Altre iniziative interparlamentari più recenti, come ad esempio quelle dell'UE con i Paesi mediterranei e con quelli asiatici, si distinguono invece per l'accento posto sul dialogo interculturale; forse la sfida più decisiva del mondo contemporaneo, alla quale i Parlamenti possono contribuire in maniera determinante poiché nel loro DNA sono presenti l'attitudine al dialogo ed al confronto, la capacità di mediazione dei conflitti, la trasformazione delle lotte anche aspre, in proposte costruttive. Ad esempio, l'Assemblea parlamentare euro-mediterranea ha dimostrato di essere stata l'unica sede in cui, ad esempio, israeliani e palestinesi si sono ritrovati intorno allo stesso tavolo di trattative, anche nei momenti di maggiore contrasto. Il dialogo tra Islam ed Occidente, così arduo dopo l'11 settembre, rappresenta tuttora una delle principali ragioni d'essere di tale istituzione.

Infine, sono da menzionare le reti parlamentari costituite in ambito economico-finanziario: innanzitutto quella creata per raccordare l'azione dei Parlamenti nazionali in seno all'Organizzazione mondiale del commercio. A nessuno credo possa sfuggire come l'OMC sia uno snodo essenziale degli equilibri mondiali (Cfr. Sciso: 2006). Le scelte tariffarie influenzano direttamente le prospettive di crescita di qualunque paese del pianeta, il suo reddito nazionale, la sua forza-lavoro. È dall'OMC che dipende la redistribuzione della ricchezza mondiale. Quasi timidamente, i parlamentari hanno cominciato ad interessarsi di tali aspetti facendosi includere nelle delegazioni governative chiamate a partecipare ai vari *round* negoziali. Attualmente si riuniscono in sessioni autonome a margine degli appuntamenti internazionali e votano risoluzioni comuni.²

In ambito economico-finanziario, risulta significativa anche l'esperienza della rete parlamentare della Banca Mondiale che mira a dettare indirizzi per il sostegno finanziario ai paesi in via di sviluppo; in accordo con altre organizzazioni internazionali, quali la FAO, l'UNESCO, l'UNICEF, etc. che riuniscono periodicamente i parlamentari "di riferimento". Di volta in volta, alcuni temi specifici, dalla Corte penale internazionale alla lotta alla corruzione ed al narcotraffico, hanno suscitato mobilitazioni interparlamentari di un certo rilievo, anche se non sono state istituzionalizzate.

Può essere utile, a questo punto, esaminare sinteticamente gli organi interni che si dedicano all'attività internazionale dei singoli Parlamenti nazionali (Cfr. Baiocchi: 2005). Ovviamente, mi riferirò alla realtà che mi è più nota, quella italiana, che peraltro è un modello

² È da rilevare, a questo proposito, che interesse ed incoraggiamento sono stati espressi, al di là di quanto sarebbe rituale, dall'ex direttore generale dell'Omc, il neozelandese Mike Moore, che ha riconosciuto il ruolo essenziale dei Parlamenti nell'avvicinare i cittadini alle istituzioni internazionali, richiamandosi alla sua personale esperienza di parlamentare nel suo Paese.

piuttosto diffuso. A tale proposito si possono distinguere tre tipologie istituzionali:

La prima fa riferimento al Presidente dell'Assemblea parlamentare, cioè della Camera dei Deputati (che può eventualmente essere coadiuvato dai vice Presidenti). Al di là del suo ruolo costituzionale, egli rappresenta l'intera Assemblea di cui nelle relazioni estere può e, spesso, deve manifestarne l'orientamento "politico". Il frequente ricorso alla convocazione di Conferenze dei Presidenti dei Parlamenti attesta l'importanza delle loro attività. L'Unione Europea le riunisce annualmente ed il Consiglio d'Europa con scadenza biennale.

La seconda tipologia concerne le Commissioni permanenti, *in primis* ovviamente la Commissione Affari Esteri, ma anche quelle Difesa ed Affari Europei. Più in generale, sulla base delle rispettive competenze, tutte le Commissioni sono comunque chiamate a partecipare ad incontri internazionali.

La terza tipologia è data dalle delegazioni presso le assemblee parlamentari internazionali. Il Parlamento italiano partecipa, ad esempio, regolarmente a quelle della UIP (Unione interparlamentare), della NATO, dell'OSCE (Organizzazione per la sicurezza e la cooperazione in Europa), del Consiglio d'Europa, dell'UEO, dell'INCE (Iniziativa centro-europea), dell'Unione Mediterranea. Tali delegazioni si configurano come organismi interni alle assemblee internazionali di appartenenza, ma rivestono anche un ruolo significativo con particolare riferimento ai rapporti con i "propri" governi".

Infine, a titolo residuale, sono da menzionare le delegazioni che si costituiscono occasionalmente per la partecipazione all'una o all'altra conferenza interparlamentare.

3. Riflessi istituzionali sulla politica interna ed europea

Un aspetto importante, ma ancora non adeguatamente risolto dell'attività internazionale dei Parlamenti, riguarda il "trasferimento" della loro esperienza esterna alla realtà "interna" del singolo Paese. I regolamenti prevedono l'esame delle risoluzioni approvate a livello internazionale, ma spesso i tempi sono sfasati e le procedure complesse. Su questi aspetti si sta registrando tuttavia, negli ultimi tempi, un'attenzione sempre crescente da parte degli organismi che, più "naturalmente" sarebbero chiamati ad occuparsi di tali relazioni. Appare anche importante che alcuni parlamentari si specializzino sempre di più nell'attività internazionale e possano diventare stabili interlocutori di una determinata "rete". Non sarà mai sottolineato abbastanza come la cooperazione parlamentare contribuisca in maniera determinante alla sprovincializzazione delle classi dirigenti e favorisca anche la formazione di piattaforme politiche comuni.

Le prospettive di sviluppo dell'azione internazionale dei Parlamenti, come quello italiano, sono comunque intimamente legate alla dimensione dell'Unione Europea (Cfr. Guizzi: 1997). La PESC (Politica

estera e di sicurezza comune) è oggi ormai una realtà viva e operante. In tutte le sedi multilaterali, l'UE si esprime con la voce della sua presidenza di turno. Le posizioni comuni orientano naturalmente anche i rapporti bilaterali tra gli Stati. Sarebbe eccessivamente ottimistico negare le differenziazioni che esistono oggi tra i Paesi membri soprattutto nell'ottica delle relazioni transatlantiche, anche se la ricerca del consenso è sempre generalmente vissuta come un valore aggiunto da incrementare: il gigante economico europeo è ben consapevole di restare un nano politico, se non promuove politiche unanimamente condivise.

L'arresto del processo costituente non ha impedito, infatti, che l'opinione pubblica europea, e non solo le cancellerie diplomatiche, guardino a Bruxelles come al luogo in cui la politica estera europea possa e debba trovare la sua più compiuta espressione³. A livello parlamentare, assume pertanto particolare rilievo la crescente cooperazione tra il Parlamento europeo con quelli degli Stati membri. Oltre alla già menzionata Conferenza dei Presidenti di Assemblea a cadenza annuale, si riuniscono ogni sei mesi le conferenze dei presidenti delle Commissioni Esteri, Difesa, Cooperazione allo sviluppo, Diritti umani, etc. Periodicamente, inoltre, la Commissione Esteri del Parlamento europeo convoca i rappresentanti delle omologhe commissioni nazionali.

Le Commissioni Affari Europei, a loro volta, si riuniscono semestralmente nella COSAC (Conferenza degli organismi specializzati negli affari comunitari), che ha istituito un proprio segretariato permanente ed è stata chiamata dal Trattato di Amsterdam a pronunciarsi in relazione all'applicazione del principio di sussidiarietà.

È poi doveroso ricordare che il termine "Convenzione", dopo essere stato adottato per la redazione della Carta Europea dei diritti fondamentali, fu ripreso per l'elaborazione del trattato costituzionale. Pertanto, "l'antica" denominazione sia dell'assemblea dell'indipendenza americana sia di quella della rivoluzione francese è tornata a risuonare in Europa per indicare un inedito organo collegiale di cui sono, a pari titolo, membri i rappresentanti dei Governi e dei Parlamenti, sia dell'Unione che dei singoli Stati nazionali.

La democrazia del XXI secolo continuerà a "frequentare" le aule parlamentari? A giudizio dei più attenti osservatori, ciò potrà realizzarsi soprattutto se le istituzioni rappresentative sapranno internazionalizzarsi. È questa una sfida comune alla quale dovranno dare una risposta concorde sia le assemblee di antica origine, come quelle europee e latino-americane, sia quelle più recenti, nel rispetto delle proprie peculiarità e tradizioni politiche e culturali.

³ Nessuno può, ad esempio, negare che un approccio globale europeo renderebbe più facile la soluzione anche di questioni delicate e complesse come quello del fabbisogno energetico, legato alle relazioni con la Russia.

Bibliografia

- BAIOCCHI GIANNI, 2005, "Profili e missione della diplomazia parlamentare", *Rivista di studi politici internazionali*, n. 288.
- CARMELA DE CARO E NICOLA LUPO, 2009, *Il "dialogo" tra parlamenti: obiettivi e risultati*, Roma: Luis University Press, Roma.
- DE CESARE GIAN CLAUDIO, 1992, "L'Unione interparlamentare e le relazioni fra i Parlamenti", *Il Parlamento italiano*, vol. 20.
- DE LEO MARIA ROSARIA, 1998, *Rapporti tra Parlamento e Governo in politica estera*, Bari: Laterza.
- DE PUIG LUIS MARIA, 2004, "International parliamentarism: An introduction to its history", in *Parliaments, Estates, Representation*, vol. 24.
- DICKMANN RENZO, 2005, "La "diplomazia parlamentare": esperienze, limiti, prospettive", *Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione*, n. 1.
- FERRARESE MARIA ROSARIA, 2000, *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna: Il Mulino.
- GUIZZI VINCENZO, 1999, *La diplomazia parlamentare e la cooperazione tra Parlamenti*, in *Divenire sociale e adeguamento del diritto. Studi in onore di Francesco Capotorti*, Milano: Giuffrè.
- GUIZZI VINCENZO, 1997, "Il Parlamento italiano e gli affari internazionali ed europei," *Revue européenne de droit public*, n. 4.
- MARTINEZ MIGUEL-ANGEL, 2001, *Le relazioni internazionali tra i parlamenti e la politica estera dei governi*, in *Storia d'Italia. Annali*, vol. 17, Torino.
- MARTINEZ MIGUEL-ANGEL, 1999, "La diplomazia parlamentaria y la construcción de la paz," *Politica exterior*, n. 3.
- NEGRI GUGLIELMO E UNGARI PAOLO, 1962, "Politica estera ed opinione pubblica nell'esperienza delle Commissioni esteri del Parlamento italiano", *Rassegna parlamentare*, nn. 5-6.
- SCISO ELENA (a cura di), 2006, *L'OMC, 1995-2005. Bilanci e prospettive*, Roma: Luiss University Press.
- SORBELLO ROBERTO, 1994, "Ruolo e funzioni dell'Unione interparlamentare", *Nuovi studi politici*, pp. 113 e 5.
- ZARJEVSKI YEFIME, 1999, *The people have the floor: a history of the Inter-parliamentary Union*, Brookfield: Aldershot.

Abstract

LO SVILUPPO DELLA COOPERAZIONE PARLAMENTARE NELL'ULTIMO VENTENNIO

(THE DEVELOPMENT OF PARLIAMENTARY COOPERATION IN THE PAST TWENTY YEARS)

Keywords: Parliament, International Relations, Cooperation, International Organizations.

Concomitant factors have developed the international relations of parliamentary assemblies in the past twenty years. If in the past, the parliamentary delegations exchanged information only on their own domestic organization or on legislative measures with a comparative view, nowadays they examine together the international crises. The paper analyses the most important bilateral and multilateral points of contact in the Italian Parliament. It highlights the function of democratic legitimacy that Parliaments have in the international organizations, and specifies the roles of the President of the Assembly, the permanent commissions and the parliamentary delegations. Consequently the so-called 'parliamentary diplomacy' appears as the new frontier of political representation, interested in not being ousted by the processes of internationalization of global society.

MARIA SOFIA CORCIULO
Università degli Studi "La Sapienza" di Roma
Dipartimento di Studi Politici
mariasofia.corciulo@uniroma1.it

VALERIO MORI

“SECONDO NATURA” E “CONTRO NATURA”:
GIUSTIZIA E LEGGE NEL I LIBRO
DELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE

1. *Rilevi introduttivi*

Il presente contributo è dedicato ad un luogo classico della filosofia politica e del diritto, quale il libro I della *Repubblica* (*Resp*) di Platone ed è rivolto all'analisi di alcune implicazioni del confronto del Socrate platonico con la posizione di Trasimaco. La *vexata quaestio* trasimachea, d'altra parte, consta di diversi aspetti, a cominciare dalla affidabilità dossografica del libro I circa il pensiero del Trasimaco storico,¹ vi è inoltre il tema di una possibile sussistenza di esso come dialogo indipendente (Cfr. Giannantoni 1957); non poco interesse ha poi suscitato la questione se Trasimaco sia stato o meno confutato da Socrate,² il che, d'altro canto, dipende da una adeguata comprensione della tesi trasimachea. Proprio quest'ultimo punto è a tutt'oggi ragione di vivo confronto fra gli studiosi: non pochi ritengono che Trasimaco in realtà avanzi almeno due distinte definizioni della giustizia (Cfr. Vegetti 1998: 253), essendo la prima la famosa formulazione della giustizia “utile del più forte” (Cfr. *Resp*, I, 338 C.) ed essendo la seconda quella che la definisce “bene altrui” (Cfr. *Resp*, I, 343 C.). Poiché sarà questo l'oggetto principale dello studio che sta avviandosi, conviene subito sgombrare il campo da una possibile complicazione. Infatti, alcuni assumono che ve ne siano addirittura tre e rintracciano la terza nell'obbedienza dovuta dal governato al governante.³ Diverse sono le ragioni di perplessità a proposito di ciò, ma non saranno affrontate dettagliatamente, in quanto la tesi che si sosterrà è diretta a rilevare l'unitarietà della posizione di Trasimaco; per tanto – se si sarà mostrato che non vi sono due diverse posizioni sulla giustizia – a maggior ragione non potranno darsene tre.

Avendo ciò premesso, torniamo a considerare come altri autorevoli studiosi, fra gli assertori della duplicità dei punti di vista del calcedone sulla giustizia, assumano addirittura che quelle supposte due posizioni siano contraddittorie (Cfr. Vegetti 1998: 240 sgg.); e riconoscono alla prima carattere prevalentemente giuspositivistico, mentre

¹ Cfr. Untersteiner (1996: 477-480 [1949]). La prima edizione della importante opera di Untersteiner era uscita presso Einaudi, Torino. Cfr. anche Vegetti (1998: 236-237).

² Cfr. Friedlaender (1979:143-153 [1954]). Cfr. anche Trabattoni (1998:179); Sartori (1969: 22-24 [1956]); Pollaci (1929: 21); Rudebusch (2002: 98-111 [1999]); Annas (1981: 45-46).

³ Cfr. Hourani (1961). Alla questione si accennerà brevemente appresso.

alla seconda giusnaturalistico. Nel corso dell'elaborato si approfondiranno le motivazioni su cui viene basato un simile convincimento, per ora è sufficiente assumere come alcuni fra i contributi più recenti⁴ tendano a dare per assodata quella posizione esegetica, che invece non convince affatto chi scrive. Partendo dal presupposto che Trasimaco sostenga tesi diverse, taluni hanno ritenuto di poter leggere ciò come ironica operazione di Platone, volta a testimoniare della “confusione mentale” del calcedone.⁵ Nelle pagine che seguiranno si dimostrerà che Trasimaco non produce due definizioni di giustizia, essendo la seconda formulazione la giustificazione della prima, coerentemente articolata su di una visione della natura umana che, a sua volta, risulta fondarsi su di una certa considerazione della natura fisica e - in conclusione - che il punto di vista trasimacheo sia di marca sostanzialmente giusnaturalistica con coerenza, per quanto Platone non ne condivide l'impianto, poiché frutto della riflessione di un filodosso (Cfr. Vogelin 1986: 117-139 [1966]). Per conseguire quegli obiettivi sarà necessario cercare di definire le differenze presenti nell'elaborazione trasimachea, fra i concetti di *nomos* e giustizia. Ciò perché i fautori della duplicità delle definizioni da attribuirsi a Trasimaco assumono la giustizia e la legge come sinonimi nel caso della giustizia come utile del più forte, mentre ciò non appartarrebbe alla pretesa seconda definizione. Tali risultati si potranno raggiungere con maggior profitto operando un breve confronto con un altro classico del pensiero politico antico, il *Gerone (Hiero)* di Senofonte (Cfr. Strauss 1950), che sembra a chi scrive essere un riferimento diretto del libro I della *Resp.*

Quanto poi alla terminologia, si è scelto di optare per un utilizzo contenuto del greco e di procedere attraverso una traslitterazione, così da agevolare anche quel lettore che non fosse particolarmente interessato all'aspetto strettamente filologico. I passi senofontei che si citeranno vengono proposti nella traduzione di Mario Scarlata Fazio,⁶ ove non diversamente segnalato, le altre traduzioni sono invece da attribuirsi alla responsabilità di chi scrive.

⁴ Cfr. Mori (2005:9). L'Autore riconduce proprio a Trasimaco diverse figure di opere di pensatori politici, quali – solo per citarne alcuni - il principe di Niccolò Machiavelli, o lo stolto di Hobbes, definiti testualmente sue «reincarnazioni». Una analisi di questa posizione, che pare a chi scrive discutibile, meriterebbe un approfondimento precipuo, che d'altro canto non può qui essere svolto.

⁵ Cfr. ad esempio Méron (1979:128-137).

⁶ Del 1937 e riportata nell'edizione italiana. Cfr. Strauss (1968).

2. Che cosa Trasimaco afferma essere la giustizia e le due (pretese) definizioni di giustizia

Dopo aver ottenuto dagli astanti garanzia di lodi,⁷ nonché di un premio in denaro (Cfr. *Resp*, I, 337 D.), qualora egli avesse prodotto una definizione di giustizia diversa e migliore rispetto alle altre, Trasimaco si decide ad avanzarla (Cfr. *Resp*, I, 338 C.): «Io affermo che la giustizia (*tò dicaion*) altro non sia che l'utile del più forte». Socrate inizia immediatamente a sondare quella posizione, volutamente deformandone i connotati:

L'utile del più forte tu sostieni essere cosa giusta (*dicaion*). E con questo, Trasimaco, che cosa vorresti dire? Non vorrai certo affermare, credo, una cosa come questa: che se a Pulidamante il lottatore – essendo egli più forte di noi – giovano le carni bovine, tale nutrimento sarà utile e allo stesso modo giusto pure per noi, che siamo più deboli.

L'esempio di Pulidamante serve a far sì che Trasimaco circoscriva la sua concezione di giustizia come utile del più forte, distinguendola da altre e ben note. La produzione platonica, infatti, annovera un altro famoso esempio di sostenitore del diritto del più forte: si tratta del personaggio del *Gorgia* che ha nome Callicle,⁸ che però è portatore di una declinazione di quella nozione sostanzialmente differente – e più ingenua⁹ – rispetto a quella trasimachea.

Il calcedone, allora, delimita subito il campo della sua posizione circa la nozione di giustizia:

- Ignori, disse, che alcuni stati sono governati in forma di tirannide, altri di democrazia, altri ancora di aristocrazia?

- E come no?

- Ora, in ogni stato è il governo a detenere il potere, o no?

⁷ Cfr. *Resp*, I, 338 C; Trasimaco, visto garantito da Glaucone il premio in moneta che Socrate non è in grado di sborsare, chiede almeno che Socrate gli tributi l'onore.

⁸ Cfr. Platone, *Gorgia*, 482 E sgg. Callicle – riassumendo - distingue ciò che è detto giusto per legge da ciò che lo è per natura. In natura è giusto che il più forte abbia ciò che desidera sottraendolo al più debole; il che è proprio quanto le leggi positive vietano. Le leggi sono dunque una artificiosa costruzione dovuta ad una alleanza di deboli contro il forte per sottrarsi al suo dominio, che sarebbe invece secondo il diritto di natura del tutto giusto. A proposito della sovrapposibilità di Callicle e Trasimaco, si vedano – fra le altre e ad esempio - le posizioni espresse da Broze (1991) e da Quarta (1993: 118 [1985]). La prima edizione del saggio di Cosimo Quarta è stata pubblicata dall'editore Franco Angeli, Milano Si veda anche Sinclair (1951:95-103). Pubblicato in Italia, 1961, *Storia del pensiero politico classico*, Roma-Bari: Laterza, a cura di Luigi Firpo. Cfr. anche Jaeger (2003: 553 sgg [1959]), edizione originale dal titolo *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 1944, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co. La data del 1959 si riferisce alla prima edizione italiana, apparsa presso l'editrice La Nuova Italia: Firenze.

⁹ La posizione di Callicle va incontro a serie contraddizioni, giacché parlare del più forte che viene sottomesso da un'alleanza di deboli è manifestamente una assurdità, poiché se il più forte subisce un dominio contro il suo volere è chiaro che non è per nulla il più forte, ma un dominato e per tanto un più debole.

- Sicuro.

- Ma ciascun governo (*ekaste archè*) legifera per il proprio utile, la democrazia con leggi democratiche, la tirannide con leggi tiranniche e gli altri allo stesso modo. E una volta emanate le leggi proclama che il giusto per i sudditi si identifica con quanto è invece il loro proprio utile; e chi se ne discosta lo puniscono come trasgressore tanto della legge che della giustizia (*kolazousin hos paranomounta te kai adikounta*). In ciò dunque consiste, eccellente amico, quanto – identico in tutti gli stati (*apasais tais polesin*) – definisco il giusto: l’utile del governo costituito (*kathestekouias archès*). Ma, se non erro, questo potere costituito detiene la forza; per tanto ne consegue, per chi sappia ben ragionare, che sempre e comunque (*pantachou*) il giusto sia la medesima cosa (*tò autò*): l’utile del più forte (*Resp. I, 338 D.*).

Diverse qui sono le assunzioni rilevanti per l’esplicitazione del concreto contenuto di quella definizione di giustizia, che coloro che distinguono più di una posizione trasimachea *de iustitia* ritengono essere essenzialmente giuspositivistica e che chiameremo per comodità d’ora in avanti T(1). In prima istanza: il luogo in cui, secondo T(1), si costituisce la giustizia è esclusivamente dato da una umana comunità retta da un governo che emana leggi. A più riprese Trasimaco lo afferma: egli si esprime in proposito assumendo “*ekaste archè*”, “*apasais tais polesin*” e ancora con maggior evidenza parlando di “*kathestekouias archès*” come i luoghi in cui la giustizia si costituisce. Ciò si deve affermare in considerazione del fatto che T(1) è propriamente una definizione: la giustizia sempre e comunque (*pantachou*) è la medesima cosa (*tò autò*).¹⁰ Il «sempre e comunque» estende ad ogni possibile manifestazione della giustizia il valore di T(1); e per tanto – stante il fatto che ciò si risolve nell’utile di «ciascun governo costituito» – ne viene che l’ambito della giustizia e quello delle organizzazioni segnate dalla presenza di un governo che legifera in vista del proprio utile coincidano. Indiretta prova di ciò – ma non per questo meno rilevante – è data dal fatto che le obiezioni rivolte da Socrate a questa posizione non vanno, come invece di consueto, nella direzione di mostrare l’insufficienza semantica dell’asserto avanzato dall’interlocutore, ravvisando, cioè, che quella offerta (in luogo della richiesta definizione) potrebbe al massimo essere una mera occorrenza. Il fatto che si dirigano ad aspetti differenti da quello, sembra testimoniare – *ex silentio* – che quella caratteristica di T(1) non è ritenuta da Socrate attaccabile: essa – cioè - può ben valere ad esaudire il quesito posto in forma “*tì estì*” rispetto alla natura essenziale della giustizia.

In seconda istanza: il più forte non viene ad essere tale in ragione di una qualche sua prerogativa soggettiva, quale potrebbe ad esempio essere una superiore prestanza fisica, una particolare sagacia nel

¹⁰ Ad esempio Robinson (1971) ritiene che il tentativo di riduzione all’universale operato da Trasimaco sia il suo errore cruciale, di per sé non necessario, essendo la sua tesi “sociologica”.

persuadere, oppure un illustre blasone; semplicemente il più forte è chi si trovi ad essere, in un certo luogo (lo stato) ed in un certo tempo (la durata dell'esercizio del comando) potere costituito in forma di legittimo governo. Poiché è in esclusiva ragione di ciò che il più forte si deve considerare tale, la sua forza poggia su due aspetti caratteristici dell'essere governo: la titolarità dell'emanazione del *nomos* - che varrà infatti da criterio del giusto e dell'ingiusto per il governato - e la possibilità di ridurre all'obbedienza, attraverso la comminazione di sanzioni, chi si mostrasse recalcitrante. Il governo, dunque, circo-scrive per il tramite della legge che emana e delle sanzioni che stabilisce un ambito al quale non risulta essere a sua volta soggetto, disponendo ciò affinché ogni altra soggettività facente parte dello stato vi sia invece costretta. Le due prerogative debbono essere ulteriormente sintetizzate, dando così luogo ad una qualificazione che le ricomprende entrambe: il legislatore ed al contempo amministratore delle sanzioni è, secondo T(1), *legibus solutus*.

Ne segue - terza assunzione - che, secondo il Trasimaco ritratto da Platone, il *nomos* che rappresenta lo strumento di ciascun governo per tutelare il proprio utile non ha né può avere contenuti valoriali certi e *a priori* stabiliti, ma il suo carattere essenziale risiede nella costante ridefinibilità in esclusiva ragione dell'utilità di chi comandi. Ovvero: non dandosi giustizia oltre la legge dal più forte posta, la posizione trasimachea sarebbe quella di un giuspositivista.

Ciò osservato, si deve ora presentare la supposta seconda definizione, che identificheremo con la formula T(2).

A seguito di alcuni tentativi di confutazione, Trasimaco sviluppa ulteriormente la sua posizione sulla giustizia, affermando che:

[...] la giustizia ed il giusto sono un bene altrui, l'utile di chi comanda ed è più forte, e danno di chi obbedisce ed è sottomesso; l'ingiustizia è l'opposto, e comanda a quegli autentici inetti che sono i giusti: i sudditi fanno il vantaggio del più forte e lo rendono felice obbedendo, ma non sono in grado in alcun modo di rendere felici loro stessi (Cfr. *Resp*, I, 343 C.).

L'asserzione viene successivamente ampliata, attribuendo l'abilità (virtù) all'ingiusto, ovvero colui che dispone le leggi a vantaggio proprio o comunque è in grado di non subirne il vincolo, agendo come se non ci fossero o non lo riguardassero e l'insipienza al giusto, colui che permane vincolato all'obbedienza a quelle leggi. Trasimaco (Cfr. *Resp*, I, 343 D sgg.) ad esempio porta il caso dell'esercizio di contratti d'affari quando si sciolgano società di capitali (caso nel quale l'ingiusto trae profitto ed il giusto remissione), dei rapporti con lo stato, ovvero l'esercizio di cariche pubbliche o la riscossione dei tributi, che l'ingiusto - e cioè colui che fa il proprio utile - riesce ad eludere o a voltare a proprio favore, mentre il giusto non ci riesce, il che - secondo Trasimaco - non significa certo che non voglia. Intanto:

l'importo morale dei termini “ingiusto” e “giusto” andrebbe qui sopesato. Il problema si articola intorno a quelle due distinte concezioni della virtù che Trasimaco e Socrate manifestano, sicché i suddetti termini, nelle due distinte posizioni, hanno significati differenti. Socrate, a proposito dell'uomo, ha una concezione “morale” della virtù, in forza della quale il subire ingiustizia non è in sé un danno, mentre il perpetrarla lo è. Trasimaco, invece, impiega il termine “*arethè* (virtù)” alla maniera omerica, secondo la quale il virtuoso è colui che è capace di prestazioni eccellenti. Ciò assume chiarezza se si pensa alla conclusione della discussione con Polemarco, in cui Socrate, riferendosi alla virtù dei cani e a quella dei cavalli, adopera *arethè* in un senso compatibile a quello trasimacheo, mentre a proposito dell'uomo lo adopera nell'altro senso (Cfr. *Resp*, I, 335 B-D.).

Ciò si sottolinea poiché, come si dirà tra breve, la “moralizzazione” che sarebbe presente in T(2), ed al contempo aliena a T(1), è il fatto essenziale a cui s'appellano i fautori delle due posizioni.

Quali, dunque, le differenze di fondo fra T(1) e T(2)?

Ictu oculi esse risiedono, intanto, in una assunzione niente affatto pleonastica: il fatto che, in T(2) l'utile del governo è al contempo il danno del governato, il che in T(1) non risulta esplicito e l'altro aspetto essenziale è l'aperta attribuzione del carattere di ingiustizia al governante, declinando ciò in termini di felicità di colui che domina ed infelicità di colui che è dominato. I sostenitori dell'opzione delle due tesi, dal canto loro, rilevano, proprio riferendosi alla seconda di quelle differenze, che si operi, attraverso una fallacia retorica, una indebita transizione da un piano schiettamente politico (avente carattere dinamico-inerziale, ovvero impersonale) una “moralizzazione”, che sarebbe presente solamente in T(2). Infatti, essendo il governo *legibus solutus* in T(1) – affermano - perciò stesso si trova oltre il campo della giustizia e dell'ingiustizia, in quanto la coppia polare giusto ed ingiusto riguarderebbe esclusivamente il suddito che obbedisce o non obbedisce al dettato della legge.

A dispetto della sua apparente fondatezza, questa osservazione non è convincente e semmai è essa a poggiare su di una fallacia attributiva, a cui conseguono assunzioni erronee e fuorvianti. Essa si potrebbe sorreggere infatti se – e solo se – la legge e l'utile del più forte – che secondo T(1) è la giustizia - fossero la stessa cosa, non essendo però ciò affatto così.

Il *nomos*, infatti, è certo un aspetto decisivo di ciò che rende il governo più forte per il fatto essere *legibus solutus*: ma Trasimaco non ha per nulla inteso definire con T(1) la forza del più forte, bensì la giustizia, che è l'utile del più forte e che non si capisce come si possa risolvere nella sola sua forza. Essendo ciò così in T(1) la supposta irrelatività di T(1) a qual si voglia assunzione morale è tutta da dimostrarsi; e alla luce di ciò diventa ben dubbio che T(2) possa rappresentare quella indebita transizione dal politico al morale.

Se la questione si sarà mostrata essere così a fare di Trasimaco un giusopsittivista – allora - è proprio quella fallacia consistente nella sovrapposizione di due concetti che Trasimaco tiene invece ben distinti: ovvero *nomos* e *dicaion*, che risultano infatti caratterizzati da un significato, da destinatari e da un ambito che sono punto differenti.

II.1) Il *nomos* e la giustizia: ambiti di esercizio e destinatari delle due nozioni.

Al fondo della posizione dell'impero del *nomos*, che è parsa a quegli autorevoli interpreti determinare il perimetro della giustizia in quanto vincolo per i governati, ad uso del *legibus solutus* governante si deve infatti supporre già operante la *pleonexia*,¹¹ in quanto fondamento dell'utile del più forte e cioè della giustizia (e della ingiustizia) tanto in T(1) che in T(2). La tensione al possesso del *nomos* e del monopolio della coercizione implica – ed è quanto ora si mostrerà - la volontà d'affermazione di un interesse del tutto e consapevolmente parziale, in senso stretto altro dal mero essere *legibus solutus*, contrapposto per costitutiva necessità a tutti gli altri interessi, anch'essi - a loro volta - parziali e analogamente mossi da *pleonexia*, perché se così non fosse non potrebbero comprendersi tutte le specificazioni di T(1), che fanno della giustizia l'utile non del governo *sic et simpliciter*, ma del governo in quanto più forte.

Questi argomenti dovranno essere sviluppati in sequenza: si prenderanno le mosse dalla considerazione del significato del *nomos* rispetto alla forza del più forte, in rapporto alla giustizia in quanto utile del più forte; ciò in riferimento agli ambiti in cui si costituiscono quelle due nozioni e a quali siano i rispettivi referenti, mostrando come non siano per nulla la stessa cosa. Dopo di che – e con l'ausilio di un rapido confronto con alcuni aspetti dello *Hiero* - si procederà a stabilire quale sia il significato di T(1). Lo svolgimento dei suddetti temi prenderà le mosse dalla considerazione di una ragione essenziale e testualmente pertinente a questa specifica discussione, ovvero il significato del primo tentativo di confutazione che Socrate muove a T(1) (Cfr. *Resp*, I, 339 C sgg.). Appena Trasimaco ha dichiarato e circostanziato T(1), Socrate obietta che alcuni governi, di fatto, sbagliano nel porre il *nomos*: essi prescrivono e vietano comportamenti ai sudditi, ritenendo di fare così il proprio interesse, e invece si danneggiano da soli, ottenendo un fine che non era quello che perseguivano. Ciò viene a darsi per esclusivo difetto del governante, perché la dinamica di comando e soggiacenza, anche in quei casi, risulta essere perfettamente osservata. Ciò che è importante valutare ai nostri fini è

¹¹ S'intenda con ciò – ed è un luogo classico del *Corpus* dei *Dialoghi* di Platone ed in generale della letteratura del V e IV secolo – la tensione ad avere più di quanto si abbia ed essere più di quanto si sia.

il fatto che non per questo, ossia determinare non l'utile bensì lo svantaggio di chi l'ha emanato, il *nomos* smetta d'essere *nomos*. Quel *nomos* ha infatti visto perfettamente applicato il rapporto di comando che gli è peculiare: i sudditi hanno infatti obbedito; e proprio a causa di ciò si è venuto a maturare il conseguimento di un fine altro da quello perseguito. O comunque: il punto essenziale è rappresentato dal fatto che - in quel caso in cui si fosse data disobbedienza - l'eterogenesi dei fini non sarebbe imputabile alla cattiva posizione del *nomos*, bensì alla disobbedienza stessa, il che, però, destituirebbe in tutta evidenza di significato la questione. Ciò si chiarisce considerando che Trasimaco, a quella critica, non ribatterà che il *nomos* malposto non è autenticamente *nomos*, ma che il governante che sbaglia a proposito di ciò non è - *stricto sensu* - un governante, ovvero non lo si definisce governante per via della contingenza ed accidentalità relativa al suo essersi sbagliato.

Da ciò si deducono conseguenze di apprezzabile spessore. Infatti, essendo vero che il *nomos* circoscrive un ambito dal quale il governo è l'unico ad essere escluso, non è per questo vero che il governo sia alieno rispetto alla umana comunità della quale è governo; e cioè dello stato. Se ciò non fosse così, il governo sarebbe governo di nulla (non potendosi il dominio esercitare in assenza del polo passivo della relazione) e per tanto per nulla governo. Dunque se ne deve concludere che il *nomos* non è affatto il perimetro che circoscrive la comunità che quel *nomos* caratterizza: perché essa - infatti - è data dall'ambito degli inclusi nel cerchio della legge - e soggetti alle sanzioni - più il governo, che pur essendo *legibus solutus*, non per questo è apolide. La conseguenza di questa osservazione è chiara: stante che *nomos* ed utile del più forte non sono la stessa cosa e stante - per ciò - che l'ambito della giustizia (e della ingiustizia) non coincidono con l'ambito del *nomos* (ma necessariamente lo eccedono) e stante che il più forte - per essere *legibus solutus* - non è un apolide e dunque sussiste in quanto tale in forza di una relazione che lo lega necessariamente ai più deboli, se ne ha da concludere che il *nomos* - e cioè ciò che è lecito e ciò che è illecito - stia al giusto e all'ingiusto come i governati stanno alla città: comprendendo essa però anche il governo.

Per conseguenza, la relazione di comando e soggiacenza che vincola i governati al governante - per il fatto che l'ambito della città è dato dal governo e dai governati in maniera reciprocamente relativa - è proprio da declinarsi in termini di giustizia ed ingiustizia; non in termini di lecito ed illecito: da quelli infatti, come del resto osservano i fautori di T(1) giuspositivistica (Cfr. Maguire 1971), il governante risulta escluso. Giustizia ed ingiustizia sono per tanto e necessariamente le categorie peculiari della relazione di comando e soggiacenza nello stato: che altrimenti il governante - e proprio perché è *legibus solutus* - dovrebbe essere escluso dal cerchio della città, con la assurda conseguenza che s'è già potuta constatare. Essendo ciò così in

T(1), la meccanicità inerziale, che al potere in forma di governo alcuni assegnano e che si basa sulla sovrapposizione di *nomos* e *dicaion*, non può essere sostenuta. Essendo diversi i due concetti – quello di legge e quello di giustizia – essi si caratterizzano per avere diversa estensione e destinatari differenti: il primo è destinato ai soli governati, il secondo attiene tanto al governo che ai governati, in quanto caratteristico dello stato che, a sua volta, si configura come il luogo in cui si determina il rapporto di governo e governato. Pur essendo vero che il *nomos* indica, in forma di prescrizione e divieto, il giusto e l'ingiusto per il governato, ciò non implica per nulla che così si esaurisca il problema della giustizia ed ingiustizia *tout court*:¹² il *nomos* è infatti lo strumento, unitamente alla piena disponibilità di infliggere sanzioni, con cui il governo tutela l'interesse proprio, ciò non togliendo nulla all'eccedenza di giusto ed ingiusto rispetto a lecito ed illecito, che rimane tutta e che è detta da Trasimaco essere *pantachou tò autò* e da declinarsi in ragione di una dinamica di maggiore e minore forza. Proprio questo tratto essenziale di T(1) ci aiuterà a comprendere quale sia il concreto contenuto della definizione della giustizia come utile del più forte e a chiarire come non si dia quella traslazione dal politico al morale. Per ottenere ciò conviene ora ricongiungerci alle ragioni per cui Trasimaco e Socrate sono venuti a contesa intorno al concetto di giustizia.

3. Giustizia e saldezza del potere: a proposito del Gerone di Senofonte

La discussione nel suo complesso è tutta intorno a quel punto che s'è stabilito con la confutazione di Polemarco (Cfr. *Resp.*I, 335 E): alla possibilità – cioè - che un governo non eserciti il potere di cui dispone in vista dell'utile proprio, bensì a vantaggio dei governati in primo luogo e semmai – solamente in modo derivativo - a vantaggio del governo. Socrate stesso sostiene, benché egli non abbia ancora esplicitato la sua definizione di giustizia, la necessità che il governo, per essere giusto, governi a vantaggio dei governati. Ciò è del resto implicato in alcuni dei tentativi di confutazione messi in atto nei riguardi di Trasimaco, i quali assumono a modello della politica le arti, in cui accade che il titolare di una specifica competenza la eserciti a vantaggio dell'oggetto, poiché quell'oggetto è carente: proprio per questa ragione è venuta a determinarsi la necessità di costituire l'arte come fattore di supplenza a quella imperfezione. Per cui – analogamente, secondo Socrate - il governante esercita l'arte del governo a vantaggio dei governati, che sono la parte dello stato maggiormente carente (Cfr. *Resp.* I, 342 E). Trasimaco, che sino alla conclusione del con-

¹² Questo è il motivo essenziale per cui la supposta terza definizione non si può considerare tale, perché essa specifica che l'obbedienza alla legge riguarda solo il governato e non tutta la città, per cui è manifesto che ciò non definisca la giustizia, ma solo il comportamento giusto per il governato.

fronto con Polemarco era stato trattenuto dai presenti dal prendere la parola, irrompe nel momento in cui Polemarco si dichiara persuaso ad abbandonare la sua opinione sulla giustizia, poiché Socrate gli ha mostrato che la giustizia consiste, intanto, nel non danneggiare alcuno (Cfr. *Resp.* I, 335 B-D.). Il figlio di Cefalo aveva infatti sostenuto, rifacendosi a Simonide (Cfr. *Resp.* I, 331 D-E.), che la giustizia fosse il danneggiare i nemici e beneficiare gli amici. Trasimaco, di fronte a ciò reagisce con straordinaria *vis* polemica (Cfr. *Resp.* I, 336 C.): «che chiacchiere sono queste, che andate da un pezzo svolgendo, Socrate, in che stupidaggini state perdendovi, con questa sequela di reciproche carinerie?». Trasimaco esclude in radice la possibilità che la giustizia consista nel non danneggiare alcuno: proprio per questo egli è a quel modo insorto, volendo contrastare l'esito maturato da quella discussione. In T(1) viene infatti ad essere affermata l'equivalenza di qualunque regime in cui vi sia un governo, si tratti di tirannide, democrazia o oligarchia indifferentemente, rispetto al fatto che inesorabilmente (*pantachou tò autò*) si darà che il governo fa l'utile proprio.

Ora, una tesi – che l'evocazione del motto attribuito a Simonide contribuisce a collocare sullo sfondo della discussione – volta a caratterizzare almeno un governo (e si tratta di una particolare tirannide) come possibile bene comune, invece, era stata affermata già da un noto socratico e doveva dunque essere alquanto familiare a Platone. Nel dialogo di Senofonte intitolato *Gerone* (Cfr. Strauss 1968), infatti, il protagonista è lo stesso Simonide ed istruisce il tiranno Gerone a proposito dei vantaggi dell'esercizio “benefico” della tirannide, vantaggi che sono sia per il governato, sia per il governante e che si determinano in presenza di una convergenza di interessi fra chi ha il potere e chi a quel potere soggiace. Come si vedrà, Simonide, in veste di sapiente, rivela a Gerone come si conservi il potere, altrimenti costantemente soggetto al rischio di rivolte e complotti, a causa del fatto che quel potere viene percepito dai governati come ingiusto.

Sorprende che la critica non si sia particolarmente soffermata sulla consonanza dello *Hiero* con il motto riferito da Polemarco e sul fatto che l'oggetto della discussione sia in fondo la tirannide in quanto caso comune di governo legittimo, considerata da Trasimaco maggiormente esemplificativo, ma non diverso nella sostanza, di quanto stia egli sostenendo (Cfr. *Resp.* I, 344 A-B.). Nello *Hiero* Simonide è saggio protagonista (Cfr. *Hiero*, I, 1.) e – come si disvelerà alla fine del dialogo – istruttore di tiranni; egli reiteratamente sostiene che il tiranno ha il vantaggio di poter beneficiare gli amici e danneggiare i nemici (Cfr. *Hiero*, II, 2; VI, 12; X, 7.); e proprio da ciò gli viene la possibilità di vedere saldo il suo potere, invece di doverlo considerare sotto costante attacco. La giustizia che ha in mente il Simonide senofonteo consiste proprio nel governare, da tiranno, beneficiando gli amici e danneggiando i nemici, il che implica dei presupposti che Trasimaco mostra però di non condividere; e proprio in ciò risiede la chiave di volta del problema. Vale la pena assumere brevemente la

chiosa con cui Socrate conclude lo scambio con Polemarco, nella quale il sarcasmo platonico dà spettacolo: Socrate afferma che l'estensore di quel motto (la giustizia come beneficio agli amici e danno ai nemici) non solo non è affatto un saggio, ma è a sua volta un tiranno. Afferma infatti:

Sai in fondo, ripresi, chi mi pare autore della massima secondo cui è giusto aiutare gli amici e danneggiare i nemici?

-Chi, rispose?

-Credo sia, Periandro o Perdicca o Serse, o Ismene il Tebano, o un qualche altro gran ricco, persuaso di possedere un gran potere (*Resp*, I, 336 A.).

Sembra difficile non riconoscere in ciò una consapevole ripresa del motivo essenziale dello *Hiero*, il quale si articola intorno all'assunto secondo cui Gerone non è saggio, mentre Simonide lo sarebbe: proprio su questo si costruisce il discorso che porterà il saggio a rivelare il modo in cui un tiranno può sorreggersi senza timore di complotti o rivolte. Negando lo statuto di saggezza a Simonide sembrerebbe che Platone stia mettendo in scena uno scambio fra il comune maestro Socrate e l'allievo Senofonte, teso quasi ad irriderne le posizioni. La chiosa afferma infatti non solo che Simonide non è sufficientemente saggio per poter insegnare l'arte del buon governo tirannico, ma accomunando l'estensore del motto suddetto a Perdicca, Periandro, Serse ed Ismene tebano sta dicendo che Simonide stesso è un tiranno o vorrebbe esserlo; e per tanto il dialogo fra il saggio ed il tiranno non ha proprio luogo a costituirsi, perché parlano due insipienti tiranni: uno che aspira a diventarlo – o che comunque ritiene essere ciò una aspirazione degna – ed un altro che lo è a tutti gli effetti.

Avendo ciò premesso, procediamo a valutare alcune implicazioni dello *Hiero*. La tessitura del dialogo senofonteo si articola sottilmente attorno ad un gioco di copertura del tiranno Gerone che inizialmente – ed anzi per la maggior parte del colloquio con Simonide, temendone la saggezza e le possibili “macchinazioni” in vista del potere – afferma di dolersi della tragica infelicità che gli viene dall'essere tiranno, al punto che – se ciò davvero fosse una soluzione – sarebbe preferibile togliersi la vita (Cfr. *Hiero*, VII, 13.). Una condizione che parrebbe da compiangersi dunque, malgrado il fatto che sia assai comune – e tanto più presso le persone di ingegno acuto – condividere l'aspirazione alla tirannide.

Le ragioni che Gerone adduce a motivo della esecrabilità della vita che conduce, attengono essenzialmente ad un confronto fra lo *status* del privato cittadino e quello del monocrate. Egli afferma che il tiranno, contrariamente a quella diffusa opinione, può godere meno dei privati di piaceri ed onori, poiché quelli che gli sono copiosamente offerti, sono del tutto insinceri, e soprattutto perché il tiranno deve di continuo guardarsi da attacchi al suo potere e alla sua persona. E certo nessuno dei due – il “saggio” Simonide da un lato, e Gerone

dall'altro – nega che piaceri ed onori siano cose della massima importanza per la vita. Semplicemente il tiranno – rafforzando così la tesi che va sostenendo – nega che egli possa goderne; e amaramente se ne duole. Il fulcro della questione, al di là di quel gioco di simulazione, risiede nella preoccupazione di Gerone di dover fronteggiare gli attacchi al suo potere (che mostra dunque di volersi tenere ben stretto) che gli derivano dall'essere tiranno. Egli ha infatti chiaro che il suo potere è insidiato perché ingiusto (*Hiero*, VII, 7.): «Come si può mai pensare che quanti si alzano perché costretti, lo facciano per render onore al proprio oppressore? O che quanti cedono il passo lo facciano per rendere onore all'ingiustizia?». E di nuovo (*Hiero*, VII, 10.): «Il tiranno invece sappilo, Simonide, vive giorno e notte quasi condannato a morte dal popolo tutto per la sua ingiustizia». Gerone è senza dubbio sincero, poiché egli, a causa degli atti compiuti per prendere il potere essendo stato prima privato cittadino e successivamente divenuto tiranno, e di quelli necessari a mantenerlo, ritiene di vivere braccato per via della costitutiva, egli assume, iniquità del suo agire da tiranno.

Poiché è l'ingiustizia la causa della precarietà del potere di Gerone, la soluzione che s'offre a quella circostanza, neutralizzare l'ingiustizia, si dovrebbe considerare la giustizia; ed infatti è così, come assume coerentemente Polemarco. Per altro, a differenza di un soldato in guerra, che pure fronteggiando situazioni di pericolo a sua volta si trova ad essere difeso, il tiranno in patria non ha neppure un momento di tranquillità (*Hiero*, VI, 10.): «È vero, per Zeus, rispose Gerone, ma ciò [*scil.* il fatto che anche i soldati in guerra trovino momenti di pace] avviene perché alle sentinelle fanno di sentinella le leggi, sicché hanno paura per sé stesse e per voi, ma per i tiranni è come avere per guardie mietitori». La tirannide è cioè priva del conforto delle leggi: costituendosi quel potere, nella posizione che sta sostenendo Senofonte, come potere *legibus solutus* in linea di principio il tiranno potrebbe fare ciò che vuole, ma il fatto è che teme di essere rovesciato: chi infatti uccide un privato cittadino è considerato un criminale, punito secondo legge e isolato dalla comunità, mentre al tirannicida s'innalzano monumenti. L'ingiustizia propria del potere tirannico e la paura delle incombenti ritorzioni da parte dei tiranneggiati rappresenta un *cul de sac*? Simonide indicherà la via d'uscita dalle presunte afflizioni (e fondate preoccupazioni) della vita tirannica nell'esercizio della tirannide “benefica”, che viene ad essere condizione affinché un potere di quella natura sia saldo in quanto ben voluto dagli stessi governati; e cioè non venga da essi percepito come ingiusto, bensì come giusto. Sicché, nella posizione sostenuta dal dottore *de tyrannide* Simonide, l'ingiustizia non è un attributo costitutivo dell'esercizio di quel potere. La soluzione che prospetta il saggio Simonide risiede in una differente disposizione del tiranno: egli – invece di indulgere in dissolutezze, quali l'allevamento di cavalli da corsa e simili – si dovrà preoccupare che lo stato nel suo complesso (e non la

sola sua persona) prosperi ed i suoi cittadini vivano il più possibile agiatamente. I cittadini, infatti, in quel caso si sentirebbero beneficiati dal tiranno, e ciò li condurrebbe a stimarlo loro amico. Allora essi dovrebbero ricambiarne l'amicizia, beneficandolo a loro volta.

Vi è poi un decisivo accorgimento che il tiranno non deve trascurare, affinché egli sia amico dei cittadini, e quelli amici suoi. Governare permette di tributare onori e riconoscimenti: il tiranno dovrà assumersi personalmente, mai delegandolo ad altri, l'incarico di conferire quei riconoscimenti con la massima magnanimità; ma allo stesso tempo governare impone che si esigano i tributi per le spese di mantenimento dello stato e che si castighi chi si sottraesse ai propri obblighi. Ebbene, ciò che Simonide raccomanda è che l'inflizione di castighi, la riscossione dei tributi e quanto rechi dispiacere ai cittadini sia gestito da altri, mai e per nessuna ragione dal tiranno in persona. Egli deve – come detto – beneficiare gli amici e danneggiare i nemici, in particolare quelli esterni ma anche quelli interni, la cui presenza non è di per sé esclusa. Infatti Gerone, ascoltando i consigli che gli rivolge Simonide, obietta che, anche nel caso in cui la città prosperasse per il buon governo del tiranno, comunque egli avrebbe ancora da temere e quindi non dovrebbe rinunciare ad un corpo di guardia. Importante è la risposta che offre in proposito il poeta (*Hiero*, X, 2.): «No, per Zeus [...], gli sono sempre necessarie [*scil.* le guardie], perché so bene che vi sono uomini simili ai cavalli; che più hanno da soddisfare i proprio bisogni e più violenti diventano». Vi sono in ogni caso, dunque, coloro che vorrebbero attentare al governo del tiranno benefico, ma sono da considerarsi casi limitati: uomini “simili a cavalli”; e non certo uomini comuni. In base a quanto già stabilito a proposito del vincolo di reciproco beneficio fra governo e governati, si darebbe – assume Simonide - che gli stessi concittadini si prodigherebbero per isolare gli eventuali attentatori, poiché ritenendo essi di trarre giovamento dal tiranno, sarebbero indotti a considerare nemici propri i nemici di lui: ricambierebbero, dunque, beneficio con beneficio, come appunto si conviene fra amici. Gli stessi cittadini sarebbero i primi difensori del potere, che sarebbe così ragionevolmente al riparo. In linea di principio, dunque, secondo l'assunzione senofontea, avviandoci a riportare ciò ai connotati della nostra discussione, il fatto che la giustizia sia l'utile del governo non esclude necessariamente che ciò possa coincidere con il bene comune – o almeno largamente diffuso - dello stato. Venendo meno la percezione di ingiustizia nel governato – che Gerone denunciava a motivo dell'instabilità del suo potere – l'essere parte passiva nella relazione di comando ed obbedienza non significherebbe necessariamente essere parte svantaggiata, cosicché l'utile del più forte non necessariamente è il danno del più debole.

4. La posizione trasimachea: ingiustizia e saldezza del potere

La tirannide benefica di senofontea memoria è retta da una assunzione fondante: quella secondo cui gli individui che, pur partecipando di benefici derivanti dall'altrui potere, desiderassero comunque di più di quanto già non abbiano, siano “simili a cavalli”, cioè pochi e riconoscibili; e perciò impossibilitati a nuocere al potere. In ciò si radica la saldezza del governo del munifico tiranno che ha in mente Simonide.

Al fondo di una simile concezione sta dunque l'idea che chi procuri benefici sarà ricambiato – nella vasta generalità dei casi – con la medesima moneta; il che implica che la *pleonexia* non sia da assumersi come fatto costitutivo della natura umana, bensì come emendabile conseguenza dell'ingiustizia, una volta rimossa la quale la maggior parte dei governati accetterà *aequo animo* quello *status*. Per cui la forza, aspetto presente anche nella posizione senofontea, non rappresenta l'essenza di quella relazione: tant'è che l'esercizio delle sanzioni non semplicemente “può”, ma recisamente deve essere delegato ad altri.

Trasimaco – diversamente da Simonide e dallo stesso Socrate,¹³ che ritengono esservi un regime benefico ed altri ingiusti – afferma, per contro, che non vi è alcuna differenza essenziale fra i vari regimi, essendo essi tutti disposti a fare *pantachou* l'utile proprio. Ora, il fatto che in T(1) non sia apertamente – come invece in T(2) – esclusa la possibilità che l'utile di ciascun governo possa coincidere con l'utile del governato, non significa che secondo T(1) ciò non sia assunto come necessario.

Intanto, si dovrebbe dire – “*pantakou tò autò*” - che tutti i governi, facendo l'utile proprio, facciano al contempo quello dei governati, il che rappresenterebbe una assunzione ai limiti del paradosso. Ma al di là di considerazioni generali, è un aspetto peculiare di T(1) ad indurci a considerare all'esatto contrario la cosa, e cioè ad assumere il rapporto fra governo e suddito come essenzialmente conflittuale, ed è la natura stessa della relazione che li rende ciascuno tale: il suo essere strutturata *pantachou* sulla forza. Ciò fa della contesa la cifra essenziale dello stato: solamente in presenza di un confronto di rapporti di forza – che è appunto lotta - ha luogo a darsi un più ed un meno forte. Per rendere conto del fatto che sempre e comunque la cosa sta allo stesso modo si deve allora muovere dal presupposto che non è certo un problema di maggiore o minore diffusione di determinati individui “simili a cavalli” ad assegnare alla forza la natura essenziale che Trasimaco ad essa riconosce in T(1): è dunque necessario chiarire le ragioni attorno a cui si dà la contesa.

Ora, se l'utile del governato fosse di natura differente o convergente almeno in un caso (come la tirannide benefica) rispetto a quello del

¹³ Cfr. – ad esempio - *Resp*, V, 449 A.

governante, non avrebbe senso concepire il loro rapporto in quei termini: perseguendo, sia pure in linea di principio o in un solo possibile caso, obiettivi diversi o convergenti non vi sarebbe comunque alcuna ragione di contesa nello stato fra governo e governato. Ma ciò non è così, e se ne deduce che, secondo Trasimaco, tutti gli uomini sono “simili a cavalli”, ossia tutti vogliono in ogni caso avere più di ed essere di più. Infatti, Trasimaco non prevede proprio la possibilità di cedere ad altri la facoltà di sanzionare: il governo legifera e lo stesso governo infligge sanzioni, poiché se facesse diversamente cedrebbe parte della sua forza, che gli viene dall'essere *legibus solutus*. Essendo la forza aspetto sostanziale di quella relazione ed essendo la giustizia l'utile del più forte, dobbiamo riprendere quanto osservato in precedenza a proposito della relazione fra *nomos* e giustizia, avviandoci così a stabilire che cosa sia l'utile del più forte in T(1).

L'erroneità della sovrapposizione di giusto e lecito faceva sì che l'essere *legibus solutus* fosse assunto come fatto in sé risolvente l'essenza del rapporto fra governo e governati: si assumeva, cioè, che il *nomos* fosse fondamento a sé, al pari della rosa di Angelo Silesio ricordata da Heidegger,¹⁴ che nel *Pellegrino cherubico*¹⁵ era da considerarsi «*ohne Warum*». Ovvero, si escludeva che il *nomos* fosse conseguenza di un ulteriore *quid* che ad esso presiedesse, non dovendosi rintracciare ragione per la quale il governo è governo altra dal fatto che si trovi ad essere tale in uno spazio (lo stato) ed un tempo (la durata in carica) e che quello fosse il suo utile; e cioè la giustizia. Ma poiché il *nomos* – che ha infatti carattere eminentemente strumentale – non è per nulla la stessa cosa della giustizia e poiché la giustizia riguarda un ambito necessariamente più vasto del *nomos* stesso, quella eccedenza, che fa sì che la giustizia non coincida col *nomos*, sarà lo specifico della giustizia; mentre la negazione dell'importo di quella eccedenza sarà la negazione della giustizia, l'ingiustizia.

Ora, il reo nei confronti delle legge, secondo l'impostazione che si sta seguendo, necessariamente lo è anche nei riguardi della giustizia: il reo contro giustizia è però tale in primo luogo nei confronti del governo e poi –della legge. Poiché la giustizia riguarda il rapporto fra governo e governati in via essenziale e la legge solo in via subordinata, si deve assumere che il reo contro giustizia ha, da governato, leso l'interesse prioritario del governo; e poiché la giustizia è l'utile del più forte, il reo verso la giustizia ha tentato di negare lo *status* di più forte, cioè di sottrarsi alla logica di forza che rende tale il governo, sicché l'utile del più forte – ovvero la giustizia – risiede intanto nel permanere governo.

¹⁴ Cfr. Heidegger (1991: 68-76 [1957]), titolo originale, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Verlag Günther Neske.

¹⁵ Cfr. Angelus Silesius (1675: 289 [1657]). Edito in Italia nel 1989, *Il pellegrino cherubico*, Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline, a cura di Giovanna Fozzer e Marco Vannini.

Ma una volta usciti dall’equivoca sovrapposizione di legge e giustizia, ciò da solo non può bastare a rendere conto di T(1). Perché si comprenda quella definizione è necessario ammettere che tutti (governati e governo) vogliano essere governo; altrimenti la logica di forza, cifra essenziale del rapporto fra governo e governati, resterebbe, in virtù di quanto s’è stabilito poc’anzi, non connotabile come *pantachou tò autò*. Ma se ciò è così ne viene che l’essere *legibus solutus*, pur indicando un’istanza precisa di ciascun soggetto politico, non è certo fine a sé, bensì è in vista di uno scopo ulteriore che in quel modo si ritiene di poter efficacemente perseguire; perché solo così si può escludere la coincidenza di interesse che Senofonte raccomanda e Trasimaco strutturalmente esclude. Lungi dall’essere «ohne Warum», il *nomos* risponde ad un potere che per come è la cosa in T(1) consegue ad una volontà di esso, la quale volontà, a sua volta, deve avere una ragione eminentemente soggettiva – e per tanto niente affatto impersonale – che per il fatto di essere unanimemente condivisa non per questo cessa d’essere soggettiva.

Se ciò è così, ne viene che T(1) si fonda in verità su T(2) (Cfr. Kerferd 1947): ne presuppone l’operatività precedente in senso causale e ne rappresenta – semmai – una densa sintesi concettuale (Cfr. Boter 1986); e se si esce dalla sovrapposizione di lecito ed illecito con giusto ed ingiusto, si riconosce ciò che lo stesso Trasimaco ha affermato con chiarezza a proposito di T(2): il caso del tiranno che sottomette d’un sol colpo lo stato e dispone della vita e dei beni dei governati è solamente un caso, assai esemplificativo, della sostanza delle cose nella politica e nel diritto per come sono in senso assoluto: *pantachou tò autò*. Ovvero: la tirannide non mostra alcun profilo di eccezionalità, essa è da assumersi come un normale caso di regime, non differendo nella sostanza dagli altri. Per non darsi differenze dirimenti fra la tirannide egli altri regimi costituzionali deve valere anche la reciproca: e cioè che tutti i regimi condividono l’essenza propria anche della tirannide. Ora, l’impavido e sagace tiranno è colui che si caratterizza per essere *megala dynamenon pleonektein* (il migliore nel sottomettere) e - per essere la cosa *pantachou to autò* - ne viene che ogni regime, perseguito da ciascuna soggettività politica per il tramite delle leggi che le risultano più congeniali, è al fondo mosso da quella stessa ragione; che può essere solo la *pleonexia*. Per tanto: in un dato ambito – lo stato – l’utile del più forte (la giustizia) è necessariamente, per il fatto stesso di detenere quel potere che pure il governato vorrebbe per sé, il danno del governato; perché questi non può avere il potere in quanto governato e sin tanto che permane tale. Ne segue che la giustizia, in quanto utile del più forte, dovendosi definire come quell’eccedenza rispetto al *nomos*, è proprio la volontà che ne motiva il possesso.

Essa, dunque, è la soddisfazione del desiderio ad essere e possedere di più che si esercita attraverso l’essere *legibus solutus* e che d’altro canto ciascuno condivide; e la cui soddisfazione è la felicità. Il

governato, dal canto suo, essendo vincolato all'obbedienza, è impossibilitato a dare corso a quella sua medesima e soggettiva aspirazione e ciò sarebbe per lui felicità; il che però coinciderebbe con l'infelicità del governante: e cioè con un il suo rovesciamento.

Sicché – essendo la giustizia la soddisfazione della *pleonexia* – la frustrazione che deriva dal non poterla appagare è negazione della giustizia e cioè ingiustizia, perciò il governato non può che attribuire al governante il carattere dell'ingiustizia, in quanto è il fattore a lui negante il possesso del potere, col quale soddisfare la propria *pleonexia*.

5. *La visione contro natura del filodosso*

La ragione essenziale di tutto ciò è poi chiara: a dispetto della sua retorica aspirazione all'universale, Trasimaco è un filodosso.¹⁶ Il filodosso, in quanto tale, è vincolato alla sola sfera accessibile ai sensi ed assume quella ad effettiva realtà, la quale però muta costantemente. Dunque – non potendo egli ammettere un reale ulteriore a quello *sub specie temporis* – è impossibilitato a conoscere, poiché vive intessuto di mutazione.

L'universo in cui l'uomo trasimacheo è collocato ha come orizzonte esclusivo il mondo della corruzione e generazione; ed in essa pare valere la legge dell'opposizione universale.¹⁷ Si dà infatti che in detta sfera di realtà s'esperisce la lotta, il confronto fra i contrari tale per cui uno dei due, venendo essi in contatto nel costante fluire, scompare (Cfr. *Ph*, 103 A – 105 B.): il secco necessariamente scaccerà l'umido e questo quello, la vita è estinta dalla morte e così via; ed essenzialmente ciò è il divenire (Cfr. *Ph*, 72 B – C; 104 D sgg.). Una simile modalità processuale implica una lotta fra gli elementi, nella quale uno dei due soverchierà l'altro (*Ph*, 104 D sgg.):

[...] Non saranno quelle, disse, o Cebète, le quali, se un'altra cosa qualunque riesce a dominarle, sono costrette da codesta non solo ad assumer sempre, ciascuna, l'idea propria di quella che la domina, ma anche quella di un dato contrario al contrario di cui dissi sopra? [...] Tu capisci bene di certo che, qualunque cosa l'idea del tre riesca a dominare, ella deve necessariamente non solo essere tre ma anche dispari (Trad. Valgimigli 1976: 164-165 [1924]).

Per cui, fermandosi al mero dato percettivo (e cioè non ammettendo le idee) il reale è da concepirsi come una incontrollabile rapsodia

¹⁶ Cfr. – ad esempio – *Resp*, V, 476 B sgg. Si veda anche *Fedone* (*Ph.*), 68 B – C. Sulla filodossia di Trasimaco e sulla unitarietà della sua posizione cfr. Szlezàk (1992: 372-378 [1988]).

¹⁷ Cfr. *Ph*, 70 D sgg. Cfr. sul tema Melling (1994: 64 [1987]). La monografia di David Melling è uscita per la prima volta in inglese con il titolo di *Understanding Plato*, Oxford: University Press.

di fenomeni in cui si dà che qualcosa proviene dal niente, esperisce una destinale e malferma esistenza ed al niente ritorna; e ciò in base ad una logica di forza: il soverchiare proprio del carattere che estingue e la soggiacenza del carattere estinto, sicché – nella caverna – la logica di dominazione è legge della *physis*. Ciò vale poi per tutte le cose, ivi compreso l'uomo, qualora non se ne assuma l'anima come autentico sé immortale. Le conseguenze della visione ontologica del filodosso sul piano morale sono palesi: poiché tutto fugge via entro il tempo della generazione e corruzione e poiché l'uomo è mortale, l'unico possibile palliativo a quella condizione che assume a proprio orizzonte la morte ed il deperimento delle cose è il possesso del maggior numero possibile di beni, come mendace antidoto alla corruzione di essi, unitamente alla ricerca del maggior riconoscimento possibile di sé (il conferimento degli onori) ad opera d'altri, come effimero antidoto alla mortalità dell'uomo. Ciò è esattamente il movente principale alla conquista del potere nella posizione trasimachea: il possesso di quanti più beni sia possibile – e tendenzialmente tutti – e l'acquisizione di quanti più onori possibile; questa è, secondo T(2), la felicità di chi soverchi e la contestuale infelicità di chi è soverchiato.

L'effimera soddisfazione di quel desiderio rappresentava l'eccedenza rispetto la mero possesso del *nomos*, ossia la giustizia; la sua negazione, data dal soggiacere ad altrui potere, l'ingiustizia. La felicità che Trasimaco attribuisce al tiranno sagace ed intrepido è, del resto, la felicità di tutti i filodossi, la quale incorre in un esiziale equivoco: la sovrapposizione di felicità a piacere. La ragione di ciò è manifesta ed afferente allo stesso *status* di filodosso: poiché bene e male non sono accessibili – neppure come mera occorrenza – sul piano sensibile, e poiché d'altronde al filodosso è necessariamente precluso l'accesso alla dimensione del concettualmente necessario, ne viene che bene e male – importi etici – vengano trasfigurati nell'esperienza avvinta all'ipouranio sul piano estetico nelle sensazioni positive e negative: cioè piacere e dolore (Cfr. Platone, *Protagora*, 352 A sgg.). Si tratta in verità – platonicamente – di una *eudaimonia* viepiù malintesa, giacché essa culmina necessariamente nel costante paradosso dell'insoddisfazione autoalimentata e cioè nel contrario di sé, per la costitutiva limitatezza della vita terrena e per la dimensione dell'ipouranio, segnata da transitorietà.

Ciò del resto appare completamente consonante con l'accezione omerica della virtù che assumeva Trasimaco: somma delle gesta memorabili che sottraggono all'oblio del tempo ed essendo, poi, quelle gesta esercizi d'arbitrio, come quello di Eracle che sottrae con la forza le vacche a Gerione (Cfr. Platone, *Gorgia*, 484 A.). A proposito di ciò tornano di estrema utilità le penetranti osservazioni di Carlo Michelstaedter (Cfr. Michelstaedter 1988:35), pronunciate dal filodosso Nino al cospetto del filosofo Rico:

[*scil.* il mortale] ... Ma questo solo sa, che niente gli vale più della vita, perché niente può dargli ciò che il cessar della vita gli toglie. [...] Quale massima? - Nessuna massima! quando ogni argomento è impotente davanti alla sorte che ci oltraggia - ma vivete e godete, che il tempo stringe, e l'ora si avvicina che ogni cosa vi sarà tolta.

Lo spirito ed il significato del confronto fra filosofo e filodosso nel quadro della discussione con Trasimaco è perfettamente colto dalla acuta trattazione di Michelstaedter: il tendente al possesso diviene in ciò stesso dipendente dal mondano, viene ad essere schiavo delle proprie tensioni al possesso di oggetti la cui caducità è costitutiva della loro possibilità d'essere al mondo. Sicché, il possesso inteso come risarcimento della supposta precarietà dell'umano e del mondo, viene a significare un mero autoinganno e a sua volta fonte di sofferenza, a causa della infondata pretesa alla soddisfazione del desiderio, tendente all'infinito, che si scontra necessariamente con la temporalità della vita in forma mortale. Il desiderio di possesso di beni e di ottenimento di onori è poi esattamente la *pleonexia*. Essa è il movente necessario a spiegare perché tutti vogliono essere governo, e cioè il possesso di quei beni ed il tributo di quegli onori che il filodosso assume a ragione di vita.¹⁸ Trasimaco, perciò, considera il conflitto come esito necessario di qualunque relazione intersoggettiva, perché così è nel reale in quanto tale (ma ciò in assenza di una capacità di trascendimento in direzione delle cause): poiché ognuno desidera le medesime cose e poiché esse sono deperibili per loro natura e limitate nel numero, ne segue che inevitabilmente ci sarà contrasto per il loro possesso. Questo esito – la guerra – è del resto implicato anche nella visione di Glaucone, che pure non è certo volontario assertore di tesi bellicistiche, il quale contrappone alla città dei porci di Socrate la città rigonfia di lusso. Ma essa comporta l'approvvigionamento di beni necessari a sostenere un simile tenore di vita, e ciò implica a sua volta la sottrazione di quei beni a chi li possieda (Cfr. *Resp*, II, 372 D sgg.). Essendo ciò così, ne viene che la posizione trasimachea sia coerentemente articolata su di un paradigma di *physis* umana – la *pleonexia* come fattore motivante la vita pratica in senso assoluto – la quale si basa di un paradigma di *physis*, assumente come realtà unica le cose che si corrompono e nel tempo scompaiono.

Sicché la giustizia trasimachea altro non è se non una coerente conseguenza di una simile visione generale. Per tanto ed in conclusione: la posizione del *nomos* di T(1) consegue alle valutazioni di T(2) le quali – a loro volta – conseguono ad una concezione della *physis* della maniera che si è vista e che del resto è comune, nei suoi tratti precipui, a tutti i filodossi; e per tanto anche a Trasimaco. Ciò ha

¹⁸ Non è del resto un caso che Trasimaco – prima di enunciare T(1) – esige che gli sia riconosciuto l'onore meritato per aver parlato meglio di chiunque altro sulla giustizia ed il conseguente premio in moneta, ciò è così perché egli è appunto un perfetto rappresentante della visione delle cose tipica dei filodossi.

una sua precisa consistenza teorica nel quadro della stessa *Resp*, che si rende palese se ne assume un passo in particolare (Cfr. *Resp*, V, 449 A.): «le leggi che ponevamo, per tanto, non erano niente affatto impossibili né utopiche, in quanto la nostra legislazione è conforme alla natura (*katà physin*). Contro natura (*parà physin*), come appare, accadono piuttosto le cose di oggi, che si svolgono in maniera opposta». Ad esso ne corrispondono poi altri due, i quali assumono che la giustizia sia la naturale disposizione del cosmo (Cfr. *Resp*, IV, 444 D.) e che per tanto l'unico stato autentico sia quello che ne ritragga le dinamiche (Cfr. *Resp*, V, 449 A.).

6. Il filosofo e la retta concezione della *physis*

Il punto di vista di Platone sui processi generativi e corruttivi, che anche nella sua assunzione muovono per il tramite dei contrari, è - naturalmente - tutt'altro. Come noto, la concezione del reale che il filosofo adotta assume il mondo fenomenico essere effetto temporale di una necessità ontologica superiore, la quale si costituisce nell'ambito del concettualmente necessario, ovvero quello delle idee. Ad esso s'accede con la dialettica; e non già coi sensi. La dimensione della dialettica si inizia a guadagnare non appena si ammetta - ad esempio - che le cose belle sono tali non perché così a qualcuno paiano, ma perché partecipano del bello in sé essendone effetti; ossia si perviene all'ammissione delle idee in quanto cause della stessa *physis*. Ciò costituisce la differenza essenziale fra il filosofo ed il filodosso.

La complessa dinamica dovuta alla partecipazione (*methexis*) delle cose alle idee e delle idee fra loro, permette di comprendere il reale significato della contesa in natura: essa è tale solamente se si considera - erroneamente - essere l'ipouranio sfera ultima del reale, ma se si trascenda il piano dell'apparente ciò non è per nulla così. Dal punto di vista del Platone della *Resp* - ed in generale di quello precedente al *Parmenide*¹⁹ - l'ipouranio è da considerarsi dimensione mediana (*metaxù*) fra il puramente essente (*l'ousia ontos ousa*) ed il non essente²⁰ (*medhen*). Il pienamente essente è la sfera di dialetticamente necessario, ovvero l'essenza che pienamente è e cioè l'idea in sé e nelle reciproche ed incontraddittorie relazioni con le altre idee,²¹ il puramente non essente - la cui necessaria entificazione comporta aporie fra le più drastiche²² - costituisce la polarità negativa di quel-

¹⁹ Dialogo in cui la dottrina delle idee e della partecipazione subisce severe critiche, in proposito si veda - fra gli altri - il lucido contributo di Fronterotta (2001: 183-406).

²⁰ Cfr. - fra gli altri - *Resp*, V, 477 C sgg.

²¹ Cfr. - ad esempio - *Resp*, VII, 537 C.

²² L'intero *Sofista* - e particolarmente la sezione dialettica - è un tentativo di ovviare alla straordinaria difficoltà costituita dal problema del puro non essere che, per essere ciò, è intanto qualcosa e non nulla in termini di differenza. Una disamina di questa

la ontologia graduale e non può in alcun modo essere conosciuto, né essere oggetto di *doxa*.

Ciò che nasce e muore viene a costituirsi nella forma dell'essente ed anche non essente, cioè essente solamente *sub specie temporis*, in forma di minorità ontologica. Ora, per essere ciò che pur imperfettamente sono – in quanto divenienti (*metaxù*) – gli enti che si situano nel mondo fenomenico - e fra questi quelli che reciprocamente recano l'uno i caratteri contrari rispetto all'altro - in primo luogo partecipano, ciascuno dei due, dell'idea che appunto li definisce; e cioè sono intessuti in relazione con un carattere eidetico, che altrimenti sarebbero nulla e non già un intermedio fra l'essere ed il nulla. Essi – cioè - subiscono la partecipazione ad un carattere ideale, il quale li porta ad esistere nella forma temporale di qualcosa. Codesto “subire” è implicito nel rapporto di causa ed effetto, che è infatti concepito come un agire e patire e che vede l'idea, in quanto in sé incausata, essere necessariamente parte attiva in quel rapporto: in assenza delle idee non esisterebbe alcun ente, là dove l'idea – in quanto atemporale – esisterebbe anche in assenza delle mere sue occorrenze fenomeniche. Sicché è necessario ammettere – sia logicamente che ontologicamente – che l'idea venga prima ed in quanto causa disponga l'ente empirico, nella sua transitoria esperienza mondana, essendo determinato per quel che è in quella necessaria relazione che è istituita dall'idea, è parte passiva. Ciò, del resto vale evidentemente per ciascun ente empirico: e dunque anche per quei contrari che si combattono. È quindi così resa manifesta la ragione per la quale la natura stessa è un sistema di dominanti e dominati, là dove i dominanti sono le idee ed i dominati le cose del mondo. La pioggia che spegne una torcia, sottomettendo col suo carattere quell'altro, è tale perché partecipa dell'essenza dell'acqua, mentre la torcia di quella del fuoco: dunque è la partecipazione delle cose empiriche alle idee a determinare il loro incontro e conflitto, ma non accade certo sul piano della necessità dialettica che entrino in relazione fra loro idee contrarie (Cfr. *Ph*, 104 b – 105 A.). Per cui, la contesa sul piano del compiutamente essente, che è il reale autentico, proprio non si dà: ciò implica la presenza di un motore razionale dell'intero processo diveniente, il quale presiede al suo complessivo dispiegamento. Le idee, in quanto pura essenza, non possono divenire e dunque, per la più ferrea necessità, non parteciperanno del carattere contrario, altrimenti diverrebbero. Non troveremo mai che l'idea di acqua si trovi in relazione con un carattere eidetico qualitativamente contrario, ovvero inconciliabile con la sua natura (Cfr. Platone, *Parmenide*, 129 B.), questo piuttosto accade nel divenire. Ma ciò – come afferma il morituro Socrate – è: «il meglio per ciascuno ed il bene comune» (Cfr. *Ph*, 72 C.). Questo poi consiste proprio nel fatto che il divenire, in quanto tale, è il luogo del muta-

seria aporia richiederebbe una discussione a parte, a proposito di essa si rimanda a Sasso (1991:57-81).

mento, in assenza del quale non si darebbe la vita, ma tutto s’arresterebbe nel sono d’Endimione (Cfr. *Ph*, 72 B – C.) e troverebbe conferma il motto anassagoreo che afferma essere «tutte le cose assieme» (Cfr. *Ph*, 72 C.), si darebbe una indistinzione totale ed una stasi definitiva. La conseguenza per la teoria dello stato è chiara: poiché lo stato sussiste nello spazio e nel tempo, è proprio in forza del divenire che esperisce la possibilità di essere orientato al bene e cioè divenire giusto: un sistema di dominanti e dominati secondo natura, significando cioè, al nucleo, che il razionale dirige e l’irrazionale s’attiene alle direttive. Proprio nella conversione al bene è esplicitata con la massima densità teoretica la relazione fra natura in quanto sistema di dominanti e dominati, anima e stato. Si tralascerà di analizzare tutta la questione della complessa agatologia della *Resp*, non rappresentando ciò un passaggio necessario a concludere il nostro ragionamento, ma tenendo presente l’analogia fra bene nell’intelligibile e sole nel sensibile (Cfr. *Resp*, VI, 508 C.), si valuti la seguente decisiva precisazione (Cfr. *Resp*, VI, 509 D.): «Ebbene, ripresi, immagina che, come stiamo dicendo siano essi due elementi, e che governano (*basileuein*) uno il genere e il mondo intelligibile, l’altro quello visibile». Il sole ed il bene sono – ciascuno nel proprio ambito – entità dominanti, esercitando letteralmente (*basileuein*) attività di regno. Poiché le idee sono per definizione incausate – nel senso che un portarle all’essere implicherebbe una temporalità scandita secondo il ritmo del prima e dopo, il che ne negherebbe l’intima natura loro – il ruolo che il bene svolge nei confronti delle idee non è in senso stretto generativo, ma è quello di presiedere alle loro reciproche relazioni, proprio affinché dette relazioni presentino le caratteristiche necessarie a garantire l’assenza di divenire; in questo senso il bene conferisce loro l’essenza. Invece, le necessarie relazioni fra le idee (per le quali il giusto è – ad esempio – anche santo, o il coraggio anche giusto e così via) sono rette da quel principio che ne garantisce l’ontologica – e perciò semantica – perfezione.

Occorre ora, per chiudere il cerchio, riportare alla memoria il fatto che le idee sono le cause dei fenomeni, i quali invece esperiscono per costitutiva necessità il contrario. Le relazioni fra le idee e le cose implicano che proprio l’avvicinarsi delle cose fra di loro, nel ritmo razionale della generazione e corruzione, sia il frutto di quella superiore logica relazionale declinata in termini di governo (*basileuein*) e - per conseguenza - di necessaria di soggezione a quel governo, perché le idee sono parte attiva e i fenomeni parte passiva della medesima relazione. Ne viene necessariamente che l’ordine del bene nell’iperuranio si trasmetta – per il tramite della relazione di causa ed effetto, che lega l’universale unificante una data molteplicità a quella stessa molteplicità – anche al divenire; e cioè a quella *physis* che si tocca e si vede.

Ciò ovviamente significa non che il singolo fenomeno non sia ciò che è, essente e non essente destinato al nulla, ma che la processua-

lità regolata ciclicamente (ed ecco perché il sole è parallelo al bene, poiché il sole garantisce le condizioni di sistema affinché il divenire in natura si dia ciclicamente) ossia il divenire in quanto tale, risponda proprio a quella logica relazionale positivamente impressa alle idee dal bene e da queste – tramite la *methexis* - alle cose del mondo. Se tale è la legge del divenire, anche la vicenda umana e statale – in quanto aventi luogo nello spazio e nel tempo – dovrebbe conformarsi a ciò; il che – però – non necessariamente è così. In ciò giace la frattura d'analisi di Platone del divenire fisico e dello stato come diveniente nel tempo e nello spazio: perché l'essere umano – e per conseguenza lo stato – non risponde affatto alla relazione di causa effetto allo stesso modo che la natura fisica, poiché la *psychè* ha come sua parte fra le altre la volontà, che la *physis* evidentemente non ha. La logica processuale della *physis*, che il filodosso ignora, è ad essa intrinseca, giacché in assenza di quella intelligenza normativa neppure esisterebbe e certo non può sottrarsi al *basileuein* del bene. Nell'anima umana è invece necessariamente presente la volontà, in quanto disposizione all'accoglimento di quel bene oppure sottrazione di sé a ciò.²³ Proprio il far sì che essa si volga al bene è dovere del filosofo: orientando al bene le anime dei governati, nell'unico stato giusto, si avrà come conseguenza che il carattere del bene (che non è per nulla solamente etico, ma è in senso eminente ontologico) si trasmetterà allo stato, al suo divenire e procedere nello spazio e nel tempo e sarà, per tanto, pienamente secondo natura.

Conclusioni

L'analisi svolta ha dunque mostrato come la posizione trasimachea – a dispetto di assunzioni da molti approvate - sia in sé unitaria e coerente. Essa s'articola muovendo da una concezione della natura umana (focalizzata sulla disposizione ad agire del soggetto umano e dunque morale) come necessariamente tendente al conflitto per il possesso dei beni ed il riconoscimento di sé tramite l'attribuzione di onori; solo in questo senso si può sostenere che la giustizia sia l'utile del più forte e non già l'utile del più forte e – sia pure almeno in una circostanza – al contempo del più debole. Il tema essenziale del confronto che anima il I libro della *Resp* è dunque costituito non certo da una visione inizialmente giuspositivistica²⁴ contrapposta ad una giusnaturalistica, bensì a due distinte posizioni essenzialmente giusnaturalistiche. Quella del filodosso Trasimaco si costituisce riferendosi alla sfera del sensibile, assumendo dunque il conflitto, nel quale il più forte soverchia il più debole, come legge del reale. Ciò rende

²³ Cfr. Welzel (1965:305 sgg. [1951]), titolo originale *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

²⁴ Vegetti espressamente gli attribuisce una tesi tipicamente afferente al *Rechtpositivismus*. Cfr. Vegetti (1998: 240).

perfettamente conto del concetto di giustizia che il calcedonio manifesta: la giustizia – che non può essere il solo *nomos* – risiede nella possibilità di soddisfare la tensione al possesso e al riconoscimento di sé ed è la disposizione agente del *pleonektikos*, che inevitabilmente si scontra con la disposizione degli altri *pleonektikoi*: tutti desiderosi di ovviare alla mortalità dell'uomo e dei beni. Ciò del resto non implica per nulla una sovrapposizione di Callicle e Trasimaco: infatti il primo assume che il *nomos* sia contro natura, il secondo invece che ne segua le dinamiche. Poiché, dal punto di vista di Platone, una simile posizione risulta limitata ai *sensibilia*, essa non giunge alla conoscenza del reale in quanto tale, sicché, ignorando l'oggetto, ignora quali siano le autentiche leggi che lo governano. Coerentemente con l'impianto generale della *Resp*, la posizione trasimachea risulta essere “contro natura”, poiché affetta da ignoranza ontologica e per conseguenza morale, giuridica e politica. La giustizia, che nel libro I ancora non è definita, sarà riconosciuta nella disposizione di tutti gli elementi che costituiscono un composto secondo le prerogative naturali proprie di ciascuno, ordinati in relazione di comando ed obbedienza, il che riflette pienamente la concezione della *physis* platonica, la quale si costituisce come un sistema di governanti e governati organicamente strutturato in vista di determinati fini e secondo una determinata processualità. Ciò – naturalmente nell'ottica platonica – fa sì che *Kallipolis* sia l'unico autentico stato giusto e l'unico “secondo natura”, là dove tutti gli altri sono cattivi e “contro natura”; cattivi in quanto ignorano il governo del bene, “contro natura” perché il governo del bene si esercita sulle idee e per conseguenza, sia pure in stato di minorità ontologica, sulla *physis* per via della *methexis*.

Bibliografia

- ANGELUS SILESIUS, 1675, *Cherubinischer Wandersmann*, Wandersmann oder Geistreiche Sinn- und Schluß-Reime zur Göttlichen beschaulikeitanleitende, Glatz: Buchdruckerey Ignatij Schubarthi.
- ANNAS JULIA, 1981, *An introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.
- BOTER GERARD, 1986, *Thrasymachus and pleonexia*, *Mnemosyne*, n 39, pp. 261-281.
- BROZE MICHELE, 1991, “Calliclès et Trasymaque: sur la ruse et la violence chez Platon”, *Revue de Philosophie Ancienne*, n 9, pp. 99-115.
- FRIEDLAENDER PAUL, 1954, *Platon: Eidos – Paideia - Dialogos*, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- FRONTEROTTA FRANCESCO, 2001, *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Pisa: Pubblicazioni della Scuola Normale Superiore.
- GIANNANTONI GABRIELE, 1957, “Il I libro della Repubblica di Platone”, *Rivista critica di storia della filosofia*, n 12, pp. 123-45.
- HEIDEGGER MARTIN, 1991, *La tesi del fondamento*, Milano: Adelphi.
- HOURLANI GEORGE, 1961, “Thrasymachus definition of Justice in Plato's Republic”, *Phronesis*, n 7, pp. 110-120.
- JAEGER WERNER, 2003, *Paideia*, Milano: Bompiani.
- KERFERD GEORGE, 1947, *The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic*, *Durham University Journal*, n 40, pp 19-27.
- MAGUIRE JOSEPH, 1971, *Thrasymachus ... or Plato?*, *Phronesis*, n 16, pp. 142-63.
- MELLING DAVID, 1994, *Platone*, Bologna: Il Mulino.

- MERON EVELYNE, 1979, *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans le dialogues platoniciennes de jeunesse*, Paris: Vrin.
- MICHELSTAEDTER CARLO, 1988, *Il dialogo sulla salute*, Milano: Adelphi.
- MORI LUCA, 2005, *La giustizia e la forza, l'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, Pisa: Edizioni ETS.
- POLLACI GIUSEPPE, 1929, *La dottrina dello Stato in Platone*, Palermo: Priulla Editore.
- QUARTA COSIMO, 1993, *L'utopia platonica*, Bari: Dedalo.
- ROBINSON RICHARD, 1971, *Plato's Separation of Reason from Desire*, *Phronesis*, n 16, pp. 38-48.
- RUDEBUSH GEORGE, 2002, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford: University Press.
- SARTORI FRANCO, 1969, *Introduzione a Platone, La Repubblica*, Roma-Bari: Laterza.
- SASSO GENNARO, 1991, *L'essere e le differenze. Sul «Sofista» di Platone*, Bologna: Il Mulino.
- SINCLAIR THOMAS, 1951, *History of Greek Political Thought*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- STRAUSS LEO, 1950, *On Tyranny: an interpretation of Xenophon's «Hiero»*, Glencloe: The Free Press.
- STRAUSS LEO, 1968, *La tirannide*, Milano: Giuffrè.
- SZLEZAK THOMAS ALEXANDER, 1992 [1985], *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*, Milano: Vita e Pensiero.
- TRABATTONI FRANCO, 1998, *Platone*, Roma: Carocci.
- UNTERSTEINER MARIO, 1996 [1949], *I sofisti*, Milano: Mondadori.
- VALGIMIGLI MANARA, 1976 [1924], (a cura di) Platone, *Fedone*, Roma-Bari: Laterza.
- VEGETTI MARIO, 1998, (a cura di) Platone, *La Repubblica*, Volume I, Napoli: Bibliopolis.
- VOEGELIN ERIC, 1986 [1966], *Plato*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- WELZEL HANS, 1965 [1951], *Diritto naturale e giustizia materiale*, Milano: Giuffrè.

Abstract

“SECONDO NATURA” E “CONTRO NATURA”: GIUSTIZIA E LEGGE NEL I LIBRO DELLA *REPUBBLICA* DI PLATONE

(“FOR NATURE” AND “AGAINST NATURE” : JUSTICE AND LAW IN PLATO’S *REPUBLIC* BOOK I)

Keywords: Plato, Trasymachus, nature, law, justice.

Trasymachus’ position on justice in Plato’s *Republic* Book I is a classical *quaestio*. The paper highlights the differences between the notions of justice and law. Many scholars assume that Trasymachus produces at least two different definitions of justice. The paper shows how Trasymachus’ position is unitary and coherent and how the assumption of the two definitions depends on the fact that those scholars consider justice and law to be the same, which is not so. Trasymachus adopts a point of view based on the ontology and on an anthropology typical of a non-philosopher, while Plato constructs his position on justice according to his assumptions on the relation between the forms, *physis* and human soul; this means that Trasymachus’ position is “against nature”.

VALERIO MORI
 Università degli Studi di Firenze
 Dipartimento di Filosofia
 valerio.mori@yahoo.it

GIULIO BATTIONI

MONARCHIA, POLIARCHIA, ANARCHIA.
UNA RIFLESSIONE SULLA TEOLOGIA POLITICA
DI GREGORIO NAZIANZENO

La teologia politica: un primo approccio

La teologia politica è un'area di studi, un ambito d'indagine, un campo di osservazione sempre più ampio e problematico. Gli avvenimenti dell'11 settembre, la fine del paradigma della secolarizzazione e il fenomeno dell'economia "senza frontiere", con l'indebolimento delle moderne unità politico-statali e, soprattutto, la complessa crisi identitaria dell'uomo postmoderno, hanno restituito alla religione un protagonismo che l'illuminismo rivoluzionario e le tragedie totalitarie del Novecento le avevano violentemente sottratto. Il confuso e non meno difficile inizio del Terzo millennio vede nella religione una presenza nuovamente significativa nello spazio pubblico e ne riconosce l'importante funzione di agenzia di senso capace di legittimare gli aggregati civili e storico-politici. La teologia politica è allora una «archeologia del potere politico e dei suoi fondamenti autoritativi» in relazione all'identità spirituale e all'ordinamento religioso di una società: «*La teologia politica ha a che fare con i mutevoli rapporti fra comunità politica e ordinamento religioso, ovvero, per dirla più sinteticamente, fra potere e salvezza. La teologia politica nasce là dove simili problemi sono trattati in forme che coinvolgono gli dèi ovvero Dio*», seconda la nota definizione dell'egittologo Jan Assmann (Assmann 2002:5). Per la verità, la teologia politica, alla stregua del teorema secolarista, ha una precisa matrice culturale e una «determinata idea di divino». Con buona pace delle apologetiche tradizionaliste, siano queste legate alle ermeneutiche confessionali-integraliste, ostili a qualsivoglia esperienza o professione spirituale altra da sé, siano quelle caratteristiche di una nuova gnosi filosofica devota al mondo antico e contraria al mondo moderno e alla storia, la teologia politica nasce nell'orizzonte della «tradizione occidentale di matrice cristiana» (Filoramo 2005:8-9).

La teologia politica costituisce quello «studio storico e sistematico» delle corrispondenze tra i concetti religiosi o le rappresentazioni del divino, da un lato, e le forme politiche e le rappresentazioni del potere, dall'altro, in una determinata società. In letteratura, l'espressione «teologia politica», nella sua forma latina di *theologia civilis* o greco-romana *theologia politiké* compare per la prima volta nel testo della *Città di Dio* di Aurelio Agostino, il futuro *Doctor Gratiae* e padre della Chiesa, quando ricorda che fu il pontefice e giurista Quinto Muzio Scevola, allievo dello stoico Panezio, a istituire tre famiglie di dèi: la

prima dai poeti, l'altra dai filosofi, l'ultima dai governanti politici (Agostino 1984:250,334-335). Tale classificazione sarebbe poi stata raccolta dalle *Antichità religiose* di Marco Terenzio Varrone, nel II secolo prima di Cristo, rielaborata con una tripartizione che i greci declinavano in teologia mitica, fisica e politica, mentre i romani in leggendaria, naturale e civile (Varro 1976:18). Una teologia tripartita che spiegava il mondo come un cosmo ordinato nel quale la divinità è il mondo stesso in tutte le sue manifestazioni plurali. Da qui scaturisce il politeismo antico, religione plurale e sapienza esoterica, ordine necessario intuito dal filosofo-sacerdote e comunicato all'intelligenza meno dotata o al contesto civile più ampio attraverso l'immagine, il racconto, il mito. Una teologia politica intesa come "religione filosofica" e "politeismo delle città" interamente immanente al mondo nel quale umano e divino, finito ed eterno si estinguevano nell'essere univoco. È con l'evento della trascendenza giudaico-cristiana che la teologia politica mutò in un sistema di relazioni radicalmente diverso:

Se nella religione civile l'aldilà apparteneva all'aldiquà, l'eterno al tempo, il mondo degli dèi al cosmo che comprendeva sia l'umano sia il divino, con la religione cristiana l'aldiquà divenne una parte dell'aldilà, il tempo una frazione dell'eterno e il cosmo un momento del divino. Effettivamente gli uomini ora appartenevano a un altro mondo, mentre la vita terrena era la dimensione non originaria, non autentica dell'anima (Scattola 2007:14).

Alla teologia civile del paganesimo, Agostino, e prima di lui Tertulliano ed Eusebio di Cesarea, contestò la sostanziale falsità. Tra la verità della natura, conosciuta dai filosofi, e la menzogna del mito, inventato per mantenere il popolo coeso e obbediente, la *theologia civilis* ha una natura mediana e necessariamente strumentale in quanto presenta il divino come inferiore all'umano o comunque come inautentico. Il giudizio negativo di Agostino ebbe una incidenza notevole negli sviluppi della teologia politica che rimase ferma sino al Seicento quando, nel vivo delle dispute politico-religiose interne a un orbe cristiano ormai disgregato dalla Riforma, acquisisce una valenza giurisprudenziale che designava, non più il pensiero della relazione divino-umano, ma il rapporto giuridico tra due ordinamenti, civile ed ecclesiastico, ormai separati. Del periodo il contributo più celebre è il *Trattato teologico-politico* di Baruch Spinoza, pubblicato nel 1670.

Nel Settecento la teologia politica antica fu recuperata e, per così dire, "battezzata" dalla *Scienza Nuova* di Giambattista Vico che ricostruì la tripartizione teologica originaria, poetica, naturale, civile, sulla base della religione cristiana. Riconoscendo alla poesia una funzione metaforico-simbolica, strumento di conoscenza autentica attraverso cui l'uomo percepisce, nei moti interiori primordiali, emotivi e pre-razionali, i legami sociali e il senso della cittadinanza, Vico unisce la teologia civile al mito. Alla teologia naturale è poi riconosciuta la tradizionale funzione (meta)fisica di spiegazione del mondo e a

queste si unisce l'“altissima teologia rivelata” che porta alla contemplazione della verità. L'illuminismo settecentesco, tramite gli Enciclopedisti e Rousseau, tornò ben presto allo schema varroniano e alla neutralizzazione del cristianesimo come religione della morale intima, per un verso, e come “professione di fede civile” per l'altro.

La teologia civile, scevra dagli incanti velati del mito o dalla emotività dei simboli, diviene una razionalizzazione morale immanentista in cui il contenuto della fede è indifferente e in cui il tema della salvezza è del tutto estromesso. In età contemporanea infine “teologia politica” e “teologia civile” hanno assunto funzioni e finalità speculari. La prima si è occupata delle basi teologiche della politica, mentre la seconda si è interrogata sulle basi politiche della teologia. La teologia civile, a sua volta, si è suddivisa nelle categorie di “religione politica” e “religione civile”. Fu Eric Voegelin, nella prima metà del XX secolo, a inquadrare come religioni politiche quelle ideologie totalitarie che divinizzavano il collettivo, la classe, la razza, lo Stato. Se Voegelin interpretava il totalitarismo come degrado dell'ordine teologico, Raymond Aron vide invece nella “*religion séculière*” un antidoto laico all'annullamento della distinzione pubblico/privato. Sul versante della religione civile, di converso, da Alexis de Tocqueville alla sociologia nordamericana degli anni Settanta e Ottanta, passando per Émile Durkheim, Talcott Parsons e Robert Bellah, è stata evidenziata la funzione etica e civile della religione e, in particolare, le radici cristiane delle democrazie occidentali. Ma tornando all'*habitat* teoretico del nostro saggio, la “teologia politica” in senso proprio, è solo con Carl Schmitt che il rapporto fra religione e diritto, e la riflessione sulla dottrina dello Stato e la dimensione teologica a questa intrinseca si strutturano in maniera compiuta.

Dopo sporadici tentativi di accenno nell'Ottocento, dal pensiero controrivoluzionario dei Louis de Bonald, Joseph de Maistre e Juan Donos Cortés all'ateismo radicale dei Feuerbach, Marx e Bakunin, sarà quest'ultimo a stigmatizzare il pensiero mazziniano come una malcelata “teologia politica”, e la critica kelseniana al monoteismo cristiano quale radice ultima delle teorie sociali autoritarie, è nel 1922, con la pubblicazione della sua *Teologia politica*, che il teorico del diritto tedesco, avvia la discussione (Schmitt 1998): «*tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato – statuisce Schmitt – sono concetti teologici secolarizzati*» (Ivi:61). Insomma, attraverso una storia e una “sociologia dei concetti”, Schmitt rileva come la modernità occidentale costituisca una secolarizzazione della teologia cristiana, ora per conservazione, come trasformazione del sacro nel profano, ora come eliminazione, intesa come dissolvimento immanentistico della trascendenza. Il fenomeno moderno ha una struttura metafisica che declina politicamente categorie teologiche svuotate però del loro fondamento trascendente.

Ma la teologia politica schmittiana articolata sul modello della secolarizzazione non tardò a suscitare i reclami della teologia che, in

particolare con Erik Peterson, rivendicò la totale indipendenza della trascendenza religiosa e l'alterità radicale della teologia cristiana rispetto ai concetti politici. La configurazione trinitaria della teologia cristiana, secondo Peterson, non consentirebbe a Schmitt di identificare *sic et simpliciter* il monoteismo religioso come anima secolarizzata della monarchia imperiale romana. L'argomento di cui si serve l'assertore della fine de *Il monoteismo come problema politico*, opera con cui Peterson, nel 1935, replica a Schmitt e polemizza con i cattolici della "teologia del regno", fautori di un ritorno all'*imperium*, è l'oggetto stesso del nostro elaborato, ed è tratto da Gregorio di Nazianzo (Peterson, 1983). Speculare a Schmitt, infine, è la posizione del già ricordato Jan Assmann, per il quale «*tutti i concetti pregnanti [...] della teologia, sono concetti politici teologizzati*» e, nella prospettiva immanentistica della "scienza della cultura", il rapporto fra politica e religione è capovolto nella radicalità equivoca di un principio del potere che usa la teologia come mero prodotto della cultura umana presupponendo la secolarizzazione come condizione originaria. In questo senso, dunque, teologia e politica sono implicate in un rapporto di reciprocità che esclude ogni trascendenza reale e considera essenzialmente la dimensione del divino come subordinata alle strutture "verticali" del potere o quelle "orizzontali" della comunità:

si possono distinguere due aspetti di teologia politica. L'uno indaga sulle implicazioni teologiche della politica (termine che [...] indica, in linea di principio, sia la dimensione "verticale" del potere, sia la dimensione "orizzontale" della comunità), l'altro sulle implicazioni politiche della teologia. Della teologia politica fanno dunque parte sia le analisi del potere e/o della comunità che non riescano a cavarsela senza (espliciti o impliciti) richiami a Dio o agli dèi, sia le discussioni su Dio o sugli dèi che coinvolgono le strutture verticali oppure orizzontali del mondo umano (Assmann 2002:5-6).

Gregorio Nazianzeno: vita e contesto

L'alto profilo intellettuale e spirituale del teologo risulterebbe incompleto se non si desse giusto rilievo alla sua profonda umanità, efficacemente raffigurata in questo appassionato scorcio di Joseph Marie Sauget:

Di carattere emotivo, di grande sensibilità, esitante e indeciso, Gregorio non era adatto all'azione esteriore. L'episcopato con i suoi aspetti amministrativi e direttivi non era certo fatto per dare la tranquillità e la pace dell'anima a quel grande inquieto che soffriva di ogni intrigo e di ogni opposizione [...]. Certamente egli trovò nella sua tendenza mistica se non una forte energia capace di superare le debolezze e sormontare le difficoltà, almeno la sottomissione per sopportare la sofferenza e gli insuccessi, che egli dimenticava nell'entusiastica ammirazione della purissima bellezza della Trinità (Mondin 1996:296).

Con Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo forma la triade dei “luminari di Cappadocia”. Se Basilio fu carismatico e capace nell’azione, come il Nisseno abile e vigoroso nella speculazione teologica, il Nazianzeno ebbe entrambe le qualità, pur avendo un temperamento più propenso alla meditazione e all’ascesi solitaria da un lato, e un talento più incline all’espressione letteraria dall’altro. Egli fu ammirato, applaudito e acclamato come “il Teologo”, ma ebbe ben pochi “rivali” nel coniugare arte e significato nell’esercizio della parola. Gregorio nacque intorno al 330 ad Arianzo, borgo della Tiberina di Cappadocia, in prossimità di Nazianzo. Il padre, Gregorio il Vecchio era stato membro della setta giudeo-pagana degli *Hypsistari*, adoratori dell’ “Altissimo”, per poi convertirsi al cristianesimo, consacrarsi prete e, dal 325, divenire vescovo della sua città. Nonna, la madre, è descritta dal Nazianzeno come «donna riguardo al corpo, ma nel carattere superiore a un uomo» (Enciclopedia Cattolica 1951:1088). Desiderosa di un figlio maschio, durante una visione notturna vide Gregorio nell’aspetto, ne conobbe il nome e quando conobbe la luce, stimandolo già *alieni iuris*, creatura appartenente a Dio, lo amò «come un agnello o un vitello, vittima nobilissima e ornata di ragione».

Iniziò i suoi studi presso la scuola di Cesarea di Cappadocia dove conobbe Basilio, suo condiscipolo, al quale si legò in una profonda amicizia, arricchita dalla diversità dei caratteri, deciso e sicuro quello di Basilio, volubile e incostante quello di Gregorio. Si recò a Cesarea di Palestina dove si formò con il retore Thespesio, per spostarsi poi ad Alessandria, all’epoca del patriarcato di Atanasio, e infine ad Atene, dove ritrovò Basilio, ascoltò il retore cristiano Proeresio e conobbe Giuliano, il futuro imperatore e suo grande avversario. Il soggiorno ateniese fu durevole e qui, probabilmente, diede le prime lezioni di retorica. Di ritorno in patria, si fermò a Bisanzio nella quale incontrò il fratello Cesario e ricevette il battesimo intorno al 360. A Nazianzo si dedicò all’oratoria, dilettaando gli amici con una retorica che egli equiparava a una danza. A lungo fu combattuto tra il desiderio di una vita interamente contemplativa, ad Alessandria aveva gustato la solitudine e l’intensità del *modus vivendi* dei cenobi, e la responsabilità di una esistenza trascorsa, almeno momentaneamente, accanto ai genitori vecchi e malati. Optò per una sintesi, intervallando la permanenza a Nazianzo con l’anacoresi dell’amico Basilio, ritiratosi a meditare sulle rive del fiume Iris, nei pressi di Neocesarea.

A questo periodo risalgono la scrittura delle regole monastiche e la compilazione della *Philocalia*, una antologia di testi origeniani di cui aveva colto la vitalità e il seguito sia ad Alessandria che a Cesarea di Palestina. A Nazianzo, però, la comunità cristiana soffriva divisioni e instabilità. Gregorio aiutò il padre a mantenere le redini della situazione e di lì a breve, forse nel 361, fu ordinato sacerdote, “con un atto tirannico” del padre. Gregorio, turbato dal nuovo incarico, ebbe paura e scappò da Basilio per poi tornare dietro le insistenti suppli-

che del padre. Basilio, nel frattempo, divenne arcivescovo di Cesarea, dopo la riconciliazione con il predecessore Eusebio, agevolata dalla mediazione del Nazianzeno. Basilio chiese a Gregorio di governare la diocesi di Sasima, istituita, tra altre, durante il conflitto giurisdizionale con il vescovo di Tiana Antimo. Gregorio accettò senza grande entusiasmo. Sasima, nel cuore arido della Cappadocia, non gli avrebbe certo garantito quella *beata solitudo* filosofica da lui tanto agognata. Della diocesi non prese neppure possesso che già il suo animo aveva meditato la fuga. Si ritirò nuovamente ma una volta ancora le preghiere del padre lo richiamarono per fronteggiare le consuete difficoltà pastorali. I genitori morirono ambedue nel 374 e l'improvvisa "libertà" non alleviò affatto la sua angustia, la quale con la morte di Basilio, avvenuta nel 379, si sarebbe accresciuta.

A Costantinopoli, intanto, i cattolici lo solleccitarono a prendere in mano la diocesi lacerata dall'arianesimo dell'imperatore Valente. A Costantinopoli Gregorio aprì la chiesa di Sant'Anastasia dove pronunciò i cinque eloquenti Discorsi teologici sulla Trinità, ascoltati, fra gli altri anche da Girolamo di Siria, che gli diedero la fama di "Teologo". Nel 379 morì Valente e il suo successore, Teodosio, costruì la sua *leadership* imperiale attorno a una *élite* della quale Gregorio era rappresentante di rilievo. Il nuovo Augusto promulgò l'editto di Tessalonica, il 27 febbraio del 380, con il quale si definiva religione dell'impero la fede professata da Pietro ai Romani e proclamata, in quei tempi, dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria. A Costantinopoli, tuttavia, persisteva l'egemonia ariana, protetta dal vescovo Demofilo. I cattolici di Oriente, però, presero coraggio e a Costantinopoli invocarono la guida di Gregorio il quale, come sempre riluttante e tormentato, si lasciò convincere e abbandonò il collegio di Santa Tecla, suo ultimo rifugio a Seleucia d'Isauria, per recarsi nella "nuova Roma". Anche tra i cattolici, senza dubbio, serpeggiavano rancori, dissidi e ambizioni. Clamoroso fu il tentativo di Massimo, filosofo cinico e asceta, di ingraziarsi Gregorio per poi cercare di soppiantarlo con un colpo di mano.

La comunità cristiana, però, si strinse intorno all'amato vescovo Gregorio che amareggiato mantenne la cattedra, convinto che se avesse abbandonato in quel momento l'eresia avrebbe preso il sopravvento sull'ortodossia trinitaria. Il 24 novembre dello stesso anno arrivò a Costantinopoli lo stesso Teodosio che in un paio di giorni consegnò tutte le chiese ai cattolici e allontanò Demofilo e gli ariani. Preceduto dall'Augusto, Gregorio fu condotto in solenne processione nella basilica di Santa Sofia. Pare che in un giorno di nubi il suo ingresso nella cattedrale sia stato accompagnato da una speciale benedizione divina, manifestatasi con repentino raggio di sole che irruppe dalle vetrate della chiesa. Il popolo lo riconobbe come suo vescovo anticipando il concilio che l'anno successivo, nel 381, Teodosio avrebbe convocato affidandolo alla presidenza del vescovo di Antiochia Melezio. Quest'ultimo morì poco tempo dopo, lasciando Antiochia

nell'ennesima guerra di successione apostolica che procurò a Gregorio ancora difficoltà e tormenti: chiamato a presiedere l'assemblea elettiva, egli sostenne la candidatura di Paolino, in passato già guida della diocesi e caldeggiato come naturale titolare della cattedra episcopale anche da Timoteo, successore di Pietro di Alessandria, e dai vescovi della Macedonia.

I meleziani, però, preferirono appoggiare la candidatura di Flaviano e, pur senza disprezzarlo, osteggiarono Gregorio, mettendone addirittura in discussione la legittimità di vescovo in quanto già titolare della diocesi di Sasima. Gregorio fu disgustato dalle accuse, giacché della diocesi di Sasima non aveva mai preso possesso, e decise di ritirarsi definitivamente a Nazianzo, dimettendosi dalla carica di vescovo di Costantinopoli. Era il luglio del 381. Per un paio di anni seguì le sorti della comunità nazianzena e, finalmente, nel 383, abbracciò la pace della contemplazione nella nativa Arianzo, dove tra il 389 e il 390 morì (Ivi:1087-1096; Mondin 1996:295-307). Il Nazianzeno fu dunque teologo, vescovo, uomo di lettere in un mondo, quello del IV secolo, in cui il cristianesimo conobbe la sua definitiva affermazione. Un'affermazione, per la verità, affatto problematica, nonostante l'editto di Milano e la conversione di Costantino, il fervore di Costanzo II, prima, e Teodosio, poi, intervallato dal favore di Graziano. Con l'editto di Tessalonica, il cristianesimo divenne religione di Stato, riconosciuto nella sua professione di fede niceno-costantinopoliana. Ciò nondimeno, non mancarono le resistenze anticristiane, la persistenza dei culti antichi nei vari livelli sociali dell'*establishment* imperiale, dal *milieu* politico all'esercito, sino alle ancestrali superstizioni degli strati più bassi della popolazione. Fra il 356 e il 360, Ilario di Poitiers elaborò il *De Trinitate* nel quale già si chiariva l'unità nella distinzione fra Padre e Figlio senza discutere, granché, dello Spirito.

Ma nel 361, dopo la morte di Costanzo, Roma conobbe la figura di Giuliano, imperatore della restaurazione "pagana". Il suo regno durò solo un paio di anni, concludendosi con la sua morte del 26 giugno del 363. Sussulti di paganesimo si manifestarono anche con Arbogaste ed Eugenio, fra il 392 e il 394, ma la resistenza anticristiana ebbe in Giuliano il suo campione più audace e temibile, tanto da essersi guadagnato il titolo di "Apostata" (Bidez 2004). Se Valente avesse calibrato la sua ostilità sulla comunità nicena, l'imperatore Giuliano avrebbe indistintamente cercato di colpire i "cristiani", da lui odiati come "Galilei". Gregorio di Nazianzo visse con estrema intensità la persecuzione giuliana, rilevandone la capziosità, la scaltrezza e la capacità distruttiva. Alla sua personalità dedicò ben due Orazioni, le due *Invectivae in Iulianum*, composte fra il 363 e il 365. Il Nazianzeno volle aggredire la figura di Giuliano e i suoi sostenitori, seguendo spesso l'idea personale, non certo benevola, piuttosto che la realtà della storia del personaggio.

L'emotività di Gregorio è straripante ma ciò non toglie che la sua esperienza del corso politico giuliano abbia un importante valore storico. Giuliano sapeva bene che i cristiani avessero già i loro martiri e non volle "offrirgliene" altri. Come emerge dalle sue lettere, egli esorta i "cittadini religiosi" a non recare offesa alle folle di Galilei. A proposito di questo atteggiamento e del suo singolare *modus faciendi*, Girolamo avrebbe parlato di "*blanda persecutio*". E' per questo che nelle accuse appassionate del Nazianzeno, profondamente irritato dalla ipocrisia di Giuliano, c'è un che di fondato. Giuliano, nella sua infanzia, era stato cristiano. Sapeva che muovere apertamente guerra ai cristiani sarebbe stato controproducente perché ne avrebbe alimentato i sentimenti di ardore, tenacia e solidarietà. Meglio dunque conservare un'apparente moderazione personale e, semmai, affidare alle moltitudini il compito della violenza:

quello che era più disumano, cioè l'esercizio della tirannia, lo lasciava ai popoli ed alle città, il cui furore è più difficile frenare a causa della loro irrazionalità [...]. Naturalmente egli attribuiva a se stesso il ruolo più umano e più degno di un imperatore, quello della persuasione (Gregorio di Nazianzo 2000:127).

D'altronde, sin dai suoi albori il cristianesimo fu avversato a mezzo di violenze spontanee e organizzate, anche in assenza di una vera e propria legislazione anticristiana. E durante il regno di Giuliano, in effetti, questi episodi si sono rinnovati con una puntualità e una violenza speciali: al biennio giuliano risalgono infatti l'assassinio del vescovo Giorgio e incidenti gravi in diverse località da Eliopoli a Gaza, da Edessa a Cesarea, da Aretusa ad Alessandria.

Autore del *Contro i Galilei* e dei *Cesari*, Giuliano non condannò mai i disordini e, al di là di un esteriore invito alla misura, era solito soprassedere e anzi avallare la persecuzione anticristiana attraverso provvedimenti molto calibrati. Richiamandosi a Porfirio e a Giambico, alla teurgia neoplatonica e alla misteriosofia delle scuole di Efeso e Nicomedia, l'imperatore voleva restaurare il paganesimo antico quale religione autenticamente politica di contro alla "sovversione" cristiana, foriera di disgregazione e distruzione del *cosmos* imperiale romano-ellenistico. Furono essenzialmente due le misure, per altro storiograficamente discusse, che Giuliano adottò contro i cristiani: il conferimento del titolo di "Galilei", cioè, alla maniera antica, non Greci, cioè barbari, estranei; e l'esclusione dall'insegnamento dei maestri che si professassero credenti.

Nella *Prima Invettiva*, il Nazianzeno fa riferimento a pubblici decreti emanati contro la Chiesa e attuati privatamente, spoliazioni di doni, deprezzazioni di arredi sacri, oltraggi ai vescovi (Ivi:147). Dal *Codex Theodosianus*, XII, I, 50 apprendiamo che questi provvedimenti, verosimilmente ingigantiti da Gregorio, ebbero però una loro realtà storica. Costanzo aveva infatti concesso alla Chiesa alcuni privilegi,

tra i quali l'esenzione per i chierici del pagamento delle imposte per far parte della curia cittadina. Lo scopo di questa disposizione fu però di natura perequativa. Lo spirito dell'intervento giuliano era dettato dalla salvaguardia della giustizia politica piuttosto che dal sentimento di rivalsa e ostilità nei confronti dei cristiani. La politica amministrativa giuliana ebbe un indirizzo sempre molto preciso, orientato al rafforzamento del controllo politico della giustizia e all'alleggerimento del fisco. In questo senso si possono leggere la sottrazione ai vescovi della facoltà di giudicare indipendentemente dalle leggi dello Stato, il risanamento della posta pubblica messa in ginocchio dalla gratuità dei trasporti pubblici offerta da Costanzo ai partecipanti dei vari concili. Il governo di Giuliano fu abile ed efficace, ottenendo dallo stesso Gregorio un complessivo riconoscimento. Tuttavia, Gregorio non rinuncia all'aspro rimprovero verso l'Apostata il cui progetto di rivoluzione religiosa fu perseguito con chiarezza di obiettivi e metodi. Non ultimo, per concludere questa panoramica sul contesto, l'aver scelto come funzionari imperiali i letterati pagani. Da Temistio a Libanio, da Massimo di Efeso a Saluzio, il teologo e scrittore cristiano giudicò questa prassi come funzionale al suo progetto di *blanda persecutio* e di rinascita della cultura e della religione antiche (Moreschini 1997:185-211).

Il IV secolo fu comunque un secolo molto delicato per la storia della Chiesa. Promulgato l'editto di Milano nel 313 e riconosciuta la libertà di culto ai cristiani, le persecuzioni diminuirono e si dischiusero nuove possibilità di elaborazione della fede che dal concilio di Nicea del 325 avrebbero portato alle determinazioni dogmatiche dei concili di Efeso e Calcedonia, rispettivamente del 431 e del 451. Se l'Occidente latino aveva conosciuto il genio universale di sant'Agostino, battezzato dal grande "pastore di anime" Ambrogio, e i contributi eruditi di Girolamo e Lattanzio, fu però la Chiesa orientale di cultura greca a dominare lo scenario teologico dell' "età aurea" della Patristica, conoscendo, oltre ai luminari di Cappadocia, l'ingegno di Eusebio di Cesarea e i protagonisti della prima disputa trinitaria, poi risoltasi a Nicea, nella quale Atanasio, campione della ortodossia, trionfò su Ario, il grande negatore della divinità del Figlio di Dio. Il IV secolo fu il secolo nel quale la Chiesa fu chiamata a definire il suo rapporto con il mondo e la storia, il secolo nel quale il pensiero della trascendenza e lo zelo escatologico accolsero per la prima volta le istanze di una riflessione sull'ordine temporale e sulla "città terrena". Tra "il regno senza la chiesa", "la chiesa senza il regno" e "la chiesa e il regno", il IV secolo vide gli albori di una teologia politica che lungo seguito avrebbe conosciuto nel pensiero medievale e moderno (Scattola 2007:35-50).

L'opera e il dovere della cultura

Tra i Padri cappadoci Gregorio di Nazianzo è stato celebrato come "il Teologo" ma a differenza degli altri, la sua teologia si esprime prevalentemente nella forma letteraria. Il Nazianzeno non scrive trattati ma la sua speculazione trabocca tanto dalle omelie come dalla poesia, in cui genere didascalico, ragionare teologico e sentimenti personali si confondono in una opera ricchissima. Si calcola che egli abbia composto un totale di circa 17.500 versi, distribuiti fra 185 carmi teologici, dogmatici, morali, storici e autobiografici, 129 epitaffi e 94 epigrammi.

Una produzione così copiosa è da correlare a un'epoca, la seconda metà del IV secolo, in cui l'oratoria e la sofistica pagane, da Libanio a Temistio, giganteggiavano per quantità e qualità letteraria. Attraverso la poesia e l'attività oratoria, Gregorio cercò di attuare un programma letterario chiaramente distinto dalle seduzioni del vaniloquio o della erudizione fine a se stessa. Consapevole della sua peculiarità di scrittore cristiano il Nazianzeno si adoperò affinché la vena poetica e, soprattutto, l'esercizio del *logos* svolgessero la funzione di "dolce medicina" spirituale, di strumenti di persuasione e di pedagogia (Moreschini 1997:215-230). Il suo rapporto con l'educazione letteraria, la *paideusis*, e il dovere della cultura è racchiuso nel discorso in lode di Basilio, pronunciato alla fine del 381, a due anni dalla scomparsa dell'amico, e poco dopo aver lasciato la cattedra di Costantinopoli, deluso dal Concilio nel quale aveva subito il tradimento dei suoi amici, i vescovi niceni di Egitto. Nella edizione curata da Moreschini lo ritroviamo nella Orazione n. 43. Elogiando le qualità morali e la rigorosa formazione intellettuale di Basilio, Gregorio tesse una vera e propria perorazione per la cultura, sia questa cristiana, sia pagana:

Ritengo che tutti quelli di buon senso possano convenire su di un punto, che la cultura (*paideusin*) detiene il primo posto tra tutti i beni umani. Non solo, però, quella più nobile e che ci appartiene, che, tenendo in dispregio ciò che nell'eloquenza è ornato e in cerca di plauso, si cura soltanto della salvezza e della bellezza dei pensieri, ma anche quella estranea a noi, che la maggior parte dei Cristiani rifiuta, ritenendola, a torto, nociva, pericolosa e causa di allontanamento da Dio. Come, infatti, non bisogna disprezzare il cielo, la terra, l'aria e tutte le cose in essa contenute, per il fatto che alcuni ne hanno male usufruito, venerando le cose create da Dio al posto di Dio, ma, scegliendo tra queste cose ciò che è utile alla vita e che arreca diletto, dobbiamo evitare ciò che è nocivo e non usare del creato contro il Creatore, come fanno gli stolti, ma riconoscere dalle cose costruite il loro costruttore e, come dice l'Apostolo del Signore, asservire a Cristo ogni pensiero; e come, d'altra parte, fuoco, cibo, ferro ed altro non sono utilissimi o dannosissimi di per sé, ma soltanto in conseguenza dell'uso che se ne fa – infatti, di alcuni rettili ci serviamo per la composizione di farmaci salutari; così, anche noi abbiamo accolto quella parte della cultura che si occupa dell'indagine e della contemplazione, e respinto ciò che porta ai dèmoni, all'errore e al fondo della rovina. In più, siamo stati indotti a venerare Dio dal fatto che abbiamo conosciuto dal

peggio il meglio, e abbiamo fatto della loro debolezza un punto di forza della nostra dottrina. Dunque, la cultura non va disprezzata perché così è parso giusto ad alcuni; al contrario, devono ritenersi stolti e ignoranti coloro che così la pensano e che vorrebbero che tutti fossero uguali a loro, per poter nascondere la propria ignoranza fra quella generale ed evitare che ci sia qualcuno che li rimproveri per essa (Gregorio di Nazianzo 2000, Or. 43, 11:1041-1043).

Insomma, l'annuncio della Buona Novella non avrebbe potuto in nessun modo rinunciare alla cultura, l'"assoggettamento" al Verbo cristiano di ogni pensiero doveva necessariamente passare per la conoscenza e la contemplazione del mondo senza rifuggire dal confronto con il sapere pagano.

Gli scritti poetici del Nazianzeno sono divisi in *Carmina dogmatica, moralia, historica* e in *Epigrammata*. In prosa scrisse i 45 *Lôgoi*, tradotti come Orazioni o Discorsi, e circa 249 Lettere. Delle *Orationes* scarseggiano quelle a contenuto esegetico e morale. Importante è l'Orazione 14, "Sull'amore per i poveri", tenuta forse nel 373, poco prima dell'apertura dell'ospedale per lebbrosi e nullatenenti. La maggior parte sono occasionali e di contenuto polemico. Spiccano tra queste gli epitafi per il fratello Cesario, l'Orazione 7 pronunciata forse tra il 368 e il 369, per la sorella Gorgonia, l'Orazione 8, per il padre, Gregorio il Vecchio, l'Orazione 18 e, il sopramenzionato capolavoro, l'Orazione 43, alla memoria di Basilio.

Nel *corpus* delle Orazioni gregoriane abbiamo a disposizione una notevole quantità di informazioni personali e familiari, riferimenti storici e schemi retorici vari. Molto significativo è "L'Apologetico", l'Orazione 2, titolo probabilmente inautentico, vero e proprio trattato di arte pastorale, il cui motivo è però l'apologia della sua "fuga", nel 362, dopo l'ordinazione sacerdotale. Per paura di essere giudicato come un arrivista, poco dopo aver accettato la "bella tirannia" del sacerdozio al quale fu consacrato dal padre, si allontanò d'innanzi alla imponenza del compito. A questa omelia sia ispirò anche il Giovanni Crisostomo del *De sacerdote*. Si distinguono poi le *Invectivae in Iulianum*, i *Logoi steliteutikoi*, le Orazioni 4 e 5 che molto probabilmente non furono mai pronunciate, anche per l'ardente veemenza con cui furono composte, proprio a ridosso della morte dell'imperatore Giuliano, nel 363. Non mancano poi i panegirici dei santi, come quelli per Cipriano di Antiochia, (Orazione 24) e Atanasio (Orazione 21), o di personaggi come Herone, nel quale è riconoscibile il filosofo cinico Massimo (Orazione 25). Altre omelie hanno invece uno scopo catechetico e liturgico, come quelle sul Natale (Orazione 37), l'Epifania (Orazione 39), la Pasqua, (Orazione 45), la Pentecoste (Orazione 41) e il Battesimo (Orazione 40).

Nei discorsi del Nazianzeno ricorrono frequentemente gli episodi personali dalla nomina a vescovo di Sasima, alla proclamazione come vescovo di Costantinopoli, in Santa Sofia, allo scisma di Antiochia,

alle controversie con gli ariani, all'arrivo degli Egiziani. Le prime 19 orazioni risalgono al periodo nazianzeno e sono rivolte a un uditorio poco avvezzo alle raffinate dispute di Costantinopoli. Cinque sono le Orazioni teologiche, il gruppo che va dalla 27 alla 31. Scritte fra il 28 febbraio, all'indomani dell'editto di Tessalonica, e il 24 novembre del 380, data dell'ingresso dell'Augusto Teodosio a Costantinopoli, sono il manifesto dell'ortodossia nicena contro l'eresia ariana e l'opera maestra dell'eloquenza teologica del IV secolo. Nella prima, contro gli Eunomiani, fautori di una estremizzazione della *diàiresis* ariana che nega la consustanzialità (*omoousia*) del Figlio rispetto al Padre, e della sua divinità, parla delle qualità che deve perfezionare l'oratore che parli del dogma. La seconda ha per oggetto la natura e gli attributi di Dio, mentre la terza, che è poi il tema precipuo di questo saggio, si sofferma sul dogma della Trinità e in particolare sulla figura del Figlio, generato, non creato della stessa sostanza del Padre. Nella quarta, ancora sul Figlio, vengono indicati i passi biblici e la loro interpretazione circa la divinità del Figlio. Nella quinta è invece lo Spirito che viene descritto nella sua divinità che procede dal Padre e dal Figlio attraverso la *ekpòreusis*, un movimento di "processione". Indubbio rilievo teologico hanno, infine, l'Orazione 20, "Sulla teologia e l'insediamento dei vescovi" e la 33, "Agli Ariani e a se stesso", sulla necessità della scienza delle Scritture e la santità di vita dei teologi, e sull'unità e la trinità delle Persone in Dio (Enciclopedia cattolica 1951:1092-1094, Mondin 1996:296-297, Moreschini 1997:215-216).

Il Gregorio Nazianzeno politico: l'Orazione 29 e la teologia trinitaria

Polemico nei confronti della Chiesa politicizzata e secolarizzata dopo la svolta costantiniana, Gregorio di Nazianzo è considerato il "vero" ideatore e codificatore del dogma trinitario, destinato a divenire patrimonio universale della dottrina della fede cristiana. Teologo per eccellenza nella tradizione bizantina, celebrato come "il Teologo" negli atti del Concilio di Calcedonia del 451, il Nazianzeno è accompagnato dalla diffusa convinzione circa la sua estraneità a interessi politici. Eccellenza della Chiesa tardoantica e primo vescovo di Costantinopoli dell'età teodosiana, Gregorio fu essenzialmente un teologo puro, sì, ma nel problematico passaggio dall'arianesimo alla fede nicena nella comunità cristiana dell'impero, una sua "politicalità" fu, per così dire, ineluttabile. Elaborata nell'arco di un trentennio, quello compreso fra il 360 e il 390, la speculazione teologica gregoriana fu innanzi tutto soggetta a condizionamenti storico-politici, sociali e dottrinali.

Nel *corpus* delle quarantacinque Orazioni o Discorsi, ben ventitre risalgono al periodo costantinopolitano, composte fra l'autunno del 379 e il luglio del 381, e fra queste sono cinque le Orazioni teologiche, il gruppo 27-31, elaborate, come è stato già precisato tra il febbraio e il novembre del 380. Il brano più pregnante e proficuo per la

storia della teologia politica, anche a motivo dei conflitti ermeneutici che ne sono scaturiti, è certamente l'Orazione 29, 2, pezzo di teologia purissima sulla figura del Figlio nella Trinità cristiana:

Tre sono le più antiche opinioni su Dio: quella dell'anarchia, quella della poliarchia e quella della monarchia. Le prime due sono state un vero divertimento per i figli dei Greci, e continuano pure a esserlo! Infatti, l'anarchia è disordine (*átakton*); la poliarchia è dissidio (*stasiòdes*), e quindi anarchia e quindi disordine. L'una e l'altra implicano la stessa conseguenza, cioè il disordine (*ataxia*), e il disordine comporta la dissoluzione (*lysin*): il disordine, infatti, precede e prepara la dissoluzione. Per noi, invece, la concezione che merita onore è quella della monarchia, intendendo per monarchia non quella che è delimitata da una sola persona – infatti, è possibile che anche l'unità, se è in dissidio con se stessa, dia luogo alla molteplicità (*èsti gar kai to hèn stasiàzon pros eautò pollà katistastai*) – ma, quella che è formata da un'uguale dignità di natura (*physeos homotimia*), dall'accordo di opinione (*gnòmes sympnoia*), dall'identità di movimento (*tautòtes kinèseos*), dalla convergenza verso un unico punto di ciò che da essa proviene (*pros to hen ton ex autoù syn*), cosa che è impossibile in una natura generata (*epì tes gennetés physeos*). In tal modo anche se c'è diversità nel numero, tale natura non viene recisa nella sostanza (Gregorio di Nazianzo 2000, Or. 29, 2:695).

A un primo sguardo, il testo presenta un confronto fra modelli teologici nel quale il Padre cappadoce sembra propendere per una opzione, la monarchia. Ma a ben vedere il concetto di monarchia divina non è affatto univoco. Se la poliarchia è dissidio (*stasiòdes*) destinato a degenerare nel disordine (*ataxia*), carattere proprio dell'anarchia, non resta che preferire la monarchia. Ma a quale monarchia si riferisce il Nazianzeno? Nella sua opera non può sfuggire, infatti, la costante polemica antiariana e antisabelliana, così come la distinzione qualitativa della struttura trinitaria dal monoteismo puro di matrice giudaica. In Or. 25, 8, si stigmatizza Sabellio per aver usato "il nome infelice di monarchia" e in Or. 38, 8 e 45, 4 si critica lo schema monoteistico. Anche nell'Orazione 31, 17 si accusa Eunomio di esasperare la *diàresis*, la divisione fra le persone o ipostasi divine, e la negazione della consustanzialità Padre-Figlio praticata da Ario, e di uniformarne l'archetipo. Il problema non è dunque l'unicità divina, come per altro si evince nella stessa Or. 31, 13-14:

Ma – dicono – se c'è un Dio, un Dio e un Dio, come è possibile, allora, che non ci siano tre dèi? E com'è allora che non è una "poliarchia", quella che noi onoriamo? [...] Per noi c'è un solo Dio, perché c'è un'unica divinità (*mia theòtes*) [...] quando ci rivolgiamo alla natura divina e alla prima causa e alla monarchia ci appare l'unità (*hen emìn to phantazòmenon*); quando, invece, ci rivolgiamo agli esseri nei quali si trova la divinità, e che provengono, fuori dal tempo, dalla causa prima e con uguale gloria, sono Tre, allora, gli esseri che adoriamo (Ivi: Or. 31, 13-14:759-761).

All'unità e alla causa prima della natura divina sono ricondotti tre esseri ugualmente glorificati e riceventi la medesima adorazione.¹ In evidenza è allora il problema della diversa "proprietà", la *idiôtes*, di ognuna delle tre ipostasi:

Ciascuno è Dio se contemplato in se stesso, come il Padre e il Figlio, come il Figlio e lo Spirito Santo, in quanto la proprietà specifica è conservata da ciascuno. I tre Esseri, considerati l'uno insieme all'altro, costituiscono Dio: sono tre a causa della uguaglianza della loro sostanza, sono Dio a causa della monarchia (Ivi: Or. 40, 41:971).

Ancora due brani contribuiscono alla comprensione della complessa, ricchissima eredità dell'Or. 29, alla luce delle proprietà delle tre persone divine. La riflessione trinitaria del Nazianzeno rifiuta il "subordinazionismo" ariano secondo cui il Figlio è creatura così come il "modalismo" sabelliano per il quale, nella *synairesis*, nella "contrazione" delle ipostasi, consegue solo un triplice modo d'essere paragonabile al rapporto che nel sole hanno la forma circolare, figura del Padre, la luce, figura del Figlio, e il calore, figura dello Spirito Santo, da cui provengono la poliarchia e l'anarchia del primo, e la monarchia del secondo. In entrambi i paradigmi, infatti, è compromessa l'*arché* del Dio padre, "principio" e "comando supremo":

Non bisogna essere così amanti del Padre da togliergli l'essere padre: di chi, infatti, potrebbe essere padre, se il Figlio viene allontanato da lui per quel che riguarda la natura, e viene estraniato dalla divinità, collocato insieme alla creazione (infatti quest'essere straniero non è il Figlio) o se il Figlio è unito (*sunaleifhoménou*) e confuso nel Padre, o, per dire la stessa cosa, se il Padre lo confonde in se stesso? E non bisogna essere così amanti di Cristo da non rispettare il suo essere Figlio (di chi, infatti, sarebbe figlio se non lo si riconducesse al Padre come suo principio [*arché*]?) e da non rispettare nel Padre la dignità del principio (*tes archés axioma*), che gli conviene come Padre e genitore. Sarebbe infatti il principio (*arché*) di cose piccole e insignificanti, o piuttosto lo sarebbe in modo piccolo e insignificante, se non fosse principio della divinità e della bontà che è contemplata nel Figlio e nello Spirito, nell'uno come Figlio e Logos, nell'altro come processione (*os pròodo*) e Spirito indissolubile. In conseguenza di ciò è necessario conservare un Dio unico e riconoscere tre ipostasi, ognuna con un carattere specifico (Ivi: Or. 2, 38:33).

La struttura monarchica della teologia gregoriana ottiene dalla sua dimensione trinitaria la salvaguardia della dignità del principio

¹ Nel prosieguito della stessa Orazione, che ha per oggetto il difficile problema della divinità dello Spirito Santo, un altro passaggio esemplifica il pensiero dell'unità trinitaria: «Questo è il mio pensiero su questi argomenti, e voglia il cielo che io continui a pensarla così e, così anche chiunque mi è amico: venerare Dio il Padre, Dio il Figlio, Dio lo Spirito Santo, tre proprietà, un'unica divinità, non divisa nella gloria, nell'onore, nella sostanza e nel regno (*treis idiôtetas, theôteta mian, dôxe, kai ousia, kai basileia me merizomêne*) [...]» (Ivi: Or. 31, 28: 773).

del Padre, altrimenti compromessa nella sua unità dalla divisione poliarchica e nella sua pluralità dall'uniformità monarchica:

Adoriamo dunque il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, distinguendo le proprietà e riconoscendo l'unità della divinità; e non contraiamo (*sunalei-phomen*) in uno i tre, per non ammalarci della malattia di Sabellio, né dividiamo (*diairoùmen*) la divinità in tre realtà estranee e diverse, per non diventare folli come Ario. Perché infatti bisogna comportarsi come quelli che piegano con forza verso il lato opposto una pianta che pende tutta da un lato, correggendo una deviazione con un'altra, senza fermarsi nei limiti della vera religione, mantenendola dritta nel centro? Quando io parlo di una via di mezzo mi riferisco alla verità, alla quale soltanto noi facciamo bene a rivolgerci, evitando sia la perversa contrazione che la divisione che è più assurda ancora. La dottrina cristiana, in tal modo, non si riassume in una sola ipotesi per paura del politeismo, lasciando dei nomi puri e semplici a noi che crediamo che Padre, Figlio e Spirito siano la stessa sostanza e non asseriamo l'unità di tutte e tre le parti più di quanto neghiamo l'esistenza di ciascuna [...]. Né la dottrina si divide in tre sostanze estranee tra di loro, dissimili e separate, secondo quella che è a giusta ragione detta follia di Ario, né in sostanze prive di principio (*avàrchous*) e di ordine, il che equivale a dire, ostili a Dio (Ivi, Or. 20, 5-6:499).

A proposito della terza Orazione teologica, non è sfuggito agli interpreti, e in particolare a Carl Schmitt, sensibile al problema dell'inimicizia politica e del "nemico", l'origine platonica e neoplatonica della *stasis* divina attribuita dal Nazianzeno al *to hen stasiàzon*, l'"unità" monarchica, potenzialmente "in dissidio con se stessa". Nozione risalente al *Sofista* 249-254 e alla *Politeia* V, 16, 470, e successivamente acquisita dai padri della Chiesa greca, Schmitt riconosce nella *stasis* platonica la presenza di due significati speculari: *stasis* come "quiete", e *stasis* come "disordine (politico), movimento, rivolta, guerra civile" (Schmitt 1922:95-96). La preoccupazione del Padre cappadocce è infatti quella di garantire la consustanzialità Padre-Figlio e la identità "processuale" dello Spirito Santo in un ordine trinitario che non manca di ricadute sul problema dell'ordine politico.²

La letteratura è generalmente concorde nel riconoscere in Gregorio di Nazianzo un "pastore di anime" che, sulle orme degli altri Padri cappadoci, a cominciare da Basilio, ha riflettuto il progressivo di-

² Già nel periodo nazianzeno, per la verità, anticipando i contenuti delle Orazioni teologiche, Gregorio aveva precisato i termini della scelta di campo trinitaria opponendosi, in particolare, alla dottrina ariana: «E non concederò che le più rinomate fra le città, nelle quali nasce Cristo, conosciuto e venerato ora e fin dall'inizio nel giusto modo, noi, dai quali il Padre è esaltato, il Figlio è considerato a lui uguale, lo Spirito Santo è insieme a loro glorificato (*Yiòs isàzetai kai Pnèuma Agion sundoxàzetai*), noi uniti nell'anima e che pensiamo una sola cosa (*to hen*), senza offendere in nulla la Trinità. Noi non assegriamo a qualcuno, al suo interno, una superiorità né introduciamo dei troncamenti, come fanno i cattivi giudici e coloro che pensano di misurare la natura di Dio, i quali onorano un solo membro della divinità più di quanto è bene, sminuendo e oltraggiando il tutto» (Gregorio di Nazianzo 2000, Or. 3, 6:85).

stanziamento della Chiesa dallo Stato nel passaggio dall'età di Costantino a quella di Teodosio. Gregorio interpretò la sua attività di governo come la gestione spirituale e ascetica di un servizio improntato al solo esercizio delle virtù cristiane (Trisoglio 1993). Il problema dell'ordine è dunque trasposto sul piano della *ekklesià*, nella quale l'*arché* spetta al vescovo. Una chiesa senza vescovo è infatti anarchica e l'*arché* divina di Gregorio è al centro di una teologia che diviene politica nell'esperienza, ecclesiale e civica al contempo, di una comunità che si raccoglie intorno all'*arché* episcopale. Non si può dimenticare, per altro, che il nostro teologo si trovò a vivere personalmente l'instabilità della comunità nazianzena nella *vacatio* della cattedra episcopale tra la scomparsa del predecessore e padre, Gregorio il Vecchio, e l'elezione dello stesso. Era la fine del 363, infatti, quando una componente del corpo civico, sobillata da un gruppo di monaci locali, accusò Gregorio il Vecchio di eterodossia e si diede nuovi pastori. Il ritorno alla concordia fu accolto dal Nazianzeno con grande entusiasmo e benedetto con la metafora paolina dell'accordo fra le membra del corpo:

La mano non disprezza l'occhio, né l'orecchio la mano; la testa non si ribella più ai piedi, né i piedi diventano ostili alla testa e non procurano danno più di quanto ne subiscano a causa della mancanza di ordine e dell'anarchia, che è confusione e dissoluzione del tutto (Gregorio di Nazianzo 2000, Or. 6, 8:233).

Nella prospettiva del Nazianzeno, la delegittimazione dell'autorità e il suo sovvertimento "poliarchico", a opera di un gruppo di guide concorrenti, non poteva che generare anarchia, disordine e distruzione. Il concetto verrà ribadito in occasione della visita a Nazianzo del funzionario imperiale Giuliano, circa dieci anni dopo, con un discorso d'impianto organicistico:

Voi, pecore, non pascete i vostri pastori, non innalzatevi al di sopra dei vostri limiti; è sufficiente per voi che veniate ben pasciate. Non giudicate i giudici, non legiferate per i legislatori. Dio non è infatti il Dio della ribellione e del disordine, ma della pace e dell'ordine. Non sia dunque una testa quello che è a stento una mano, un piede od una qualche altra delle membra più vili del corpo: ma ciascuno, fratelli, in quella postazione in cui è stato chiamato, in essa rimanga, anche se è degno di occuparne una migliore [...]. Non facciamo che la poliarchia sfoci nell'anarchia (Ivi, Or. 19, 10:485-487).

Nei discorsi del Nazianzeno, dunque, emergono diversi testi di chiara rilevanza politica. L'autorità episcopale, del resto, nella società imperiale del IV secolo, riveste non solo un ruolo di direzione spirituale ma assolve anche a una funzione di collante civico-religioso. La consapevolezza paolina della necessità dell'autorità civile – «*L'anarchia e la mancanza di ordine, lo so, non sono più vantaggiose dell'ordine e dell'autorità di uno solo, né per gli altri esseri né per gli*

uomini. Dove e da chi Dio riceverebbe per il nostro bene il culto dei sacri misteri [...] se non ci fossero un re, un capo, un sacerdozio, un sacrificio [...]?» – indica una chiara coscienza politica della teologia gregoriana. Il riverbero politico della dottrina trinitaria è però tanto coerente nella sua logica interna quanto inconsapevole nel suo confronto con la realtà esterna. Il rapporto fra Gregorio e l'universo politico tardoimperiale è infatti pienamente radicato nella storia e nel vissuto personale del medesimo.

Il Padre cappadoce era convinto che lo stesso impero romano non avrebbe conosciuto il suo massimo splendore se non dopo l'avvento di Cristo quando l'antico sistema monarchico avrebbe trovato nella teologia cristiana una garanzia dell'ordine politico imperiale e della sua durevolezza. Nella celebre Orazione IV, la prima delle due *Invektivae* contro Giuliano L'Apostata, è significativo l'elogio che il Nazianzeno rivolge al predecessore Costanzo II per aver capito il sincronismo provvidenzialistico Augusto-Cristo, Cristo re-impero e la grave, sovraumana responsabilità in capo agli imperatori.³

Non passa inosservato anche un brano nel quale si esorta gli Augusti a "essere come dèi" quasi evocando, con un ardore decisamente insolito per il distacco gregoriano, il cesaropapismo e la teologia politica del costantiniano Eusebio di Cesarea.⁴ Al di là di una indubbia base scritturistica cui Gregorio guarda, i salmi 29,1 e 82 (81), 6 e Gv 10, 34, l'"essere Dio" dell'uomo che riconosce alle autorità imperiali non sono un ammiccamento alla propaganda non cristiana ma la dichiarazione di lealtà che il Nazianzeno pronunciò verso l'impero nel momento in cui questo si rivelò alleato benevolo del Vangelo e della Chiesa. E curiosamente, il corso degli eventi volle che il 19 gennaio del 379 fosse Teodosio il nuovo Augusto, sostenuto non dalla comunità ariana, tradizionalmente vicina alla teologia politica eusebiana, ma dai "niceni", piccola, grande minoranza della quale fece parte Gregorio insieme ad altre importanti personalità anche dell'ambiente civile e militare. La chiesa nicena, assertrice di una teologia trinitaria che *in re*, abbiamo visto, non ha particolari ambizioni temporali, decise di appoggiare Teodosio dopo un lungo periodo di soggezione ai filoariani Costanzo e Valente, prima e dopo la restaurazione pagana di Giuliano. Teodosio premiò la linea teologica d'impostazione nicena anche grazie all'abilità diplomatica e alla geniale accortezza del Na-

³ «(Costanzo II) sapeva bene, poiché rifletteva su questi problemi in modo più regale di quanto non facciano i più, che la potenza romana era cresciuta insieme a quella dei cristiani e che l'impero era iniziato con l'avvento di Cristo mentre prima non si era completamente affermato come monarchia» (Ivi, Or. 4, 37:136).

⁴ «Imperatori, rispettate la vostra veste di porpora: il nostro parlare, infatti, porrà leggi anche ai legislatori. Riconoscete l'importante compito che vi è stato affidato, e siate coscienti che è un grande mistero quello che vi riguarda. Il mondo intero è nelle vostre mani, dominato da un piccolo diadema e da un pezzetto di stoffa. Le cose dell'alto sono in potere di Dio soltanto: quelle di quaggiù, anche nel vostro. Siate degli dèi (Theoi génesthe) per coloro che sono sotto di voi, per dire qualcosa anche di più ardito» (Ivi, Or. 36,11:855-857).

zianzeno che seppe convincere l'imperatore della maggiore "convenienza" dell'opzione teologica trinitaria.

Teodosio fu nominato imperatore su designazione del figlio e successore di Valentiniano, Graziano, dal quale ricevette la difficile missione di salvare e sollevare l'Oriente dalla gravissima crisi che seguì alla disfatta di Adrianopoli e dal pericolo imminente di una rivolta dei Goti all'interno dei suoi confini. Il dogma della Trinità, una natura divina nella triplicità delle sue persone, assicurava un vantaggio: l'imperatore, rappresentante il Cristo o rappresentato come divinità analoga al Figlio di Dio, *Logos* incarnato, sarebbe risultato diminuito dal subordinazionismo ariano in cui il Figlio è diminuito rispetto al padre. Un rapporto paritetico fra Padre e Figlio (e Spirito Santo) eliminava quella diminuzione di *maiestas*, pertanto, cui l'arianesimo conduceva. L'"uguale dignità di natura", l'"accordo di opinione", l'"identità di movimento" e la "convergenza" verso la medesima unità delle tre persone della Trinità della teoria dell'Or. 29, costituì allora il modello teologico di rappresentazione e legittimazione di un impero che volle affermare "*unam deitatem sub parili maiestate*", formula contenuta nell'editto di Tessalonica del 27 febbraio del 380 con cui, abolendo definitivamente l'arianesimo, si equiparava, alla stregua del Dio uno e trino, la dignità dei diversi rappresentanti del potere centrale. Il sistema teologico trinitario, infine, era utile anche per la rappresentazione politica di un impero che da Valentiniano I non era più a "conduzione unica" ma condiviso con il fratello Valente nella dualità *pars Occidentis-pars Orientis* (Fatti 2005:61-101).

Superamento (teologico) del monoteismo come problema politico? La disputa fra Carl Schmitt ed Erik Peterson

La Orazione 29 di Gregorio Nazianzeno, meglio nota come la terza Orazione teologica, è l'argomento principe della disputa che ha appassionato due tra le eccellenze intellettuali del Novecento: Carl Schmitt ed Erik Peterson. Entrambi possono essere ritenuti come appartenenti a quella "rivoluzione antistorica" di matrice anti-illuminista che interessò una intera generazione di studiosi nella Germania della prima metà del secolo passato. Entrambi hanno abbracciato l'"opzione teologica" come necessario correttivo epistemologico della loro ricerca scientifica, il primo nell'analisi del diritto costituzionale, il secondo nello studio della storia del cristianesimo antico. È stato altresì rilevato che l'uno e l'altro vedono Kierkegaard come proprio antenato, nella percezione di un sentimento teoretico ed esistenziale dello stato d'eccezione e di nostalgia della salvezza.

Alla metà degli anni Trenta, Peterson sente di dover replicare a uno studio pubblicato dieci anni prima dal collega e amico Carl Schmitt. Il giurista e politologo aveva statuito la corrispondenza interna tra le forme della statualità moderna e i concetti pregnanti della teologia cristiana secolarizzata. A questa tesi Peterson replica con

una radicalizzazione escatologica dell'archetipo cristiano. In breve, il dogma della Trinità aveva "liquidato" il monoteismo come problema politico e ogni genere di teologia politica. La vittoria dell'Agnello di Dio, il Cristo morto e risorto, aveva infatti fondato una nuova *polis*, nella quale una nuova teologia della storia aveva infranto il diritto dell'antica sacralità naturale e collettiva. Il peculiare monoteismo trinitario cristiano si sarebbe differenziato dal modello analogico tra rappresentazione giuridica e concezione teologica della sovranità. In riferimento all'esperienza antica del principato augusteo, il Dio trinitario cristiano è per Peterson non secolarizzabile. Ogni teologia politica, sia pure *sub specie analogiae*, diviene teologicamente impossibile. Ricordiamo che in Schmitt la teologia politica presupponeva il problema della "unità", in senso giuridico-politologico, in un contesto storico e politico nel quale il popolo tedesco aveva appena legittimato il governo di Hitler e il Führer aveva dichiarato, nel discorso d'insediamento dell'1 febbraio del 1933, che il «massimo e primario impegno» del suo governo sarebbe stato quello di rifondare «l'unità di spirito», nazionale e politica della Germania (Rizzi 2002:408).

Peterson, pertanto, scrisse il *Der Monotheismus als politisches Problem* nel 1935 quale risposta al Carl Schmitt della *Politische Theologie* del 1922. Il teologo e storico del cristianesimo primitivo vedeva con i propri occhi il pericolo di una strumentalizzazione politica della teologia cristiana. Lo stesso Schmitt, del resto, aveva ricevuto importanti attenzioni dall'*establishment* intellettuale che avrebbe poi sostenuto l'avvento del nazionalsocialismo. Si considerino la recensione del 1923 di Emmanuel Hirsch, la conferenza del 18 gennaio del 1933 sul tema della "teologia secolarizzata della scienza politica" tenuta da Friedrich Gogarten, per breve periodo iscritto alla chiesa dei *Deutsche Christen*, o alla convinta adesione al partito nazionalsocialista degli amici cattolici Karl Eschweiler e il medesimo Schmitt, nel periodo '33-'36. Insomma, la teologia politica era divenuto il certificato d'iscrizione dell'intelligenza teologica al progetto hitleriano. Peterson capì che non bisognava tacere e articolò una sistematica dimostrazione dell'impossibilità teologica della teologia politica. Gregorio di Nazianzo e la vittoria del dogma trinitario nella storia dottrinale del cristianesimo antico furono lo snodo cruciale della sua tesi volta a delegittimare il nesso epistemologico che legava la teologia alla politica. Nel 1934 uscì la seconda edizione della *Politische Theologie* che il teologo accolse in silenzio, manifestando «forse il più concreto atto d'amicizia di Peterson verso Schmitt» (Ivi:402).

Per contro Schmitt, nella sua *Teologia politica II* del 1969, a distanza di trentacinque anni dalle obiezioni petersoniane, esaminò solo una parte degli scritti che diedero poi forma al *Monotheismus* di Peterson, evidenziando una ignoranza complessiva della genesi e del percorso della riflessione del collega. Senza contare il disconoscimento della coerente e fattiva opposizione di Peterson nei confronti del nazismo. «Per il cristiano l'agire politico può esistere soltanto alla luce

della fede nel Dio trino. Questa fede si pone al di là di giudaismo e paganesimo, di "monoteismo" e "politeismo"» (Peterson 1983:29). È singolare come la tesi della "liquidazione teologica" di una teologia politica cristiana sia qui contraddetta dalla stessa premessa, per cui il dogma trinitario è il fondamento dell'agire politico cristiano. «Ma l'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là del giudaismo e del paganesimo, in quanto il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa, non nella creatura umana» (Ivi:72).

L'antinomia monoteismo/politeismo, cuore della problematica teologico-politica, è confinata alla disputa fra monarchia giudaica e poliarchia pagana, e dunque superata dalla fede trinitaria del cristianesimo. Secondo Peterson la dottrina trinitaria possedeva le caratteristiche di una fede sostanzialmente impolitica. La riflessione cristiana sul rapporto fra sovranità e salvezza, rivelazione e potere, sarebbe sorta *sub specie necessitatis*, dietro le insistenti sollecitazioni di Celso per il quale la credenza in un dio supremo e unico aveva una capacità disgregante ed eversiva rispetto alla autorità e alla stabilità dell'impero. Ma fu Origene a evitare che il messaggio evangelico mantenesse un significato escatologico e impolitico, strutturalmente incapace di giustificare, alla stregua del politeismo, il sistema politico imperiale. Né il montanista Tertulliano, giurista africano dell'epoca di Caracalla, il III secolo, chiamato a contrastare l'eresia monarchiana, assertrice dell'assoluta unicità divina e negatrice dell'identità filiale del Cristo, seppe evitare la confusione fra teologia cristiana e politica quando nell'*Adversus Praxeam* si servì del modello giuridico-politico romano del "doppio principato" e della "*participatio imperii*" per spiegare il rapporto trinitario Padre-Figlio(-Spirito Santo) (Ivi:46-47).

Ma l'anomalia tertulliana è stata forse ingenerosa, dato che la teologia di Tertulliano, congiuntamente a quella giudaica di Filone Alessandrino, replicava all'obiezione circa il potenziale dissolvente del cristianesimo negatore della pluralità degli dèi affermando che il monoteismo favoriva la fedeltà e la coesione verso il centro, verso l'autorità dell'imperatore, a scapito della molteplicità dei rappresentanti del potere (Fatti 2005:68). Nella sua ricostruzione dell'"equivoco" teologico-politico, Peterson attribuisce all'arianesimo, e al suo subordinazionismo di matrice alessandrina, lo slittamento del ragionare teologico dal piano escatologico a quello immanente e politico. Il subordinazionismo ariano, per il quale la *diairesis* delle persone stabiliva il primato divino del Padre e la "subordinazione" creaturale del Figlio e dello Spirito Santo, ebbe in Eusebio di Cesarea il suo più illustre campione. L'"ideologo dell'impero cristiano di Costantino", tradendo le cautele del maestro Origene, interpretò le profezie cristiane della unificazione-unità escatologica di tutti i popoli in chiave filo-imperiale.

Con l'avvento dell'impero romano la provvidenza divina aveva istituito il dualismo monoteismo-monarchia e unico dio-unico imperatore. Ma nonostante l'enorme influsso che la teologia politica eusebiana

avrebbe esercitato in Oriente, da Giovanni Crisostomo e Cirillo d'Alessandria, e in Occidente da Ambrogio a Girolamo e Orosio, la crisi dell'arianesimo e la maturazione di una nuova, articolata teologia proveniente dalla comunità nicena fece scacco alla teologia politica dell'impero. È qui che Peterson incontra il dogma della Trinità. È qui che il monoteismo come problema politico è definitivamente superato. È qui che Peterson incontra Gregorio di Nazianzo. Appena uscito, il *Monotheismus* riscosse immediatamente le attenzioni del mondo scientifico. Frutto di una introspezione che nell'arco di un triennio aveva prodotto una coppia di articoli, il primo sulla *Göttliche Monarchie*, del 1931, il secondo su *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie*, del 1932-'33, lo studio petersoniano è stato giudicato da Arnaldo Momigliano come «lo scritto più importante sull'argomento» (Caronello 2002:356).

Citato da Maritain nell'*Humanisme integral*, da parte di Schmitt, tuttavia, non ricevette alcun commento. Solo nel secondo dopoguerra, a distanza di oltre trent'anni dalla sua pubblicazione, a una decina dalla morte del suo autore, avvenuta nel 1960, Schmitt decise di verificare la "breve trattazione" dello storico e teologo nato ad Amburgo. Schmitt contesta a Peterson varie debolezze. In primo luogo, l'incompletezza del materiale utilizzato e la imprecisione nel delimitare la problematica della teologia politica al solo rapporto fra cristianesimo e impero, dimenticando Varrone e la tradizione stoica della *theologia civilis*. Ancora aporetico, secondo il politologo, sarebbe l'uso che Peterson fa di Eusebio in quanto modello negativo giustificato dallo schema storicamente semplicistico per cui la teologia politica corrisponderebbe all'arianesimo, cioè l'eresia, e la teologia pura alla ortodossia trinitaria della fede nicena (Fatti 2005:72-73). Altro argomento "forte" della contestazione schmittiana a Peterson è l'accusa di uno certo qual esaurimento storico del riferimento al Nazianzeno e ai Padri cappadoci:

Gregorio di Nazianzo appare tanto nell'articolo di Peterson del 1931 quanto nella sua trattazione del 1935 come il teste principale e decisivo di una Trinità ortodossa dogmaticamente irreprensibile. Oggi (1969), poiché siamo sotto l'impressione delle discussioni marxiste-teologiche, i tre grandi cappadoci non sono più testes idonei, perché essi possono subito essere posti sotto il sospetto di ideologia. Essi erano infatti tutte e tre gente ricca, si potrebbe oggi dire proprietari terrieri, chulachi, ed a un critico marxisticamente addestrato non sarebbe difficile "intendere" le loro costruzioni ideologiche come un chiaro esempio di ideologia di classe e di sovrastruttura sopra la loro posizione economico-sociale. A questo Peterson probabilmente non ha pensato. Egli ha preferito rimanere nell'astratto [...] (Schmitt 1992:59-60).

Non meno interessante, come abbiamo già ricordato, è infine la lettura politica del concetto di *stasis* cui il Nazianzeno ricorre per descrivere la dinamica relazionale interna alla Trinità, mentre Schmitt

ne coglie la dimensione politologica del conflitto, del rapporto amico-nemico. Lo sforzo critico schmittiano coglie dunque ripetutamente nel segno. Ma ciò non toglie che la tesi petersoniana gli sopravviva e mantenga una sua vigorosa ragion d'essere, per lo meno sul piano della coerenza interna alla teoria del *Monotheismus*. La dottrina della Trinità è il prodotto di una speculazione teologica pura, capace di vita propria e autonoma, a prescindere dalle eventuali strumentalizzazioni politiche. Dal punto di vista petersoniano, la teologia politica è la "legittimazione teologica di una data situazione politica". In questi termini, il Nazianzeno di Peterson, teologo dell'alterità escatologica della Trinità, acquista al pensiero di Dio una definitiva autonomia dal pensiero politico e dalla sua volontà di autorappresentazione. L'*arché* trinitaria che non presenta alcuna analogia nella creatura umana, sia questa re o un popolo, dichiara impossibile ogni teologia politica.

Conclusioni

Volge al termine la nostra breve, ma pur sempre difficile navigazione nelle acque della teologia politica riconducibile, o meno, alla potente oratoria di Gregorio di Nazianzo, santo e padre della Chiesa orientale tardoantica, universale e insuperato architetto della dottrina della Trinità. Nel solco della storia concettuale abbiamo individuato nella teologia politica quell'"analogia strutturale" tra potere e salvezza, storia e rivelazione, diritto e teologia. Una definizione forse riduttiva la identifica nella «isomorfia tra sovranità divina e sovranità terrena, tra ordinamento cosmico e funzione rappresentativa del sovrano». Schmitt applica il concetto di teologia politica alla dottrina dello Stato moderno: «*Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati*». Assmann gli risponde per le rime, capovolgendo lo schema e applicando la teologia politica all'antichità pre-cristiana e pre-romana dell'Egitto: «*Tutti i concetti più pregnanti della teologia sono concetti politici teologizzati*». Peterson, invece, muove dal monoteismo come problema politico per poi giungere, una volta negata in nome del Dio triuno la valenza politica della teologia cristiana, alla negazione della possibilità stessa di una teologia politica. E il teste principe della tesi petersoniana è proprio il Nazianzeno:

La dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario [...]. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l'impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni teologia politica che abusi dell'annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica [...]. L'annuncio cristiano del Dio unitrino si pone al di là del giudaismo e del paganesimo [...] (Peterson 1983:100).

Se la decostruzione della schmittiana analogia tra *arché* divina e *arché* politica ci trova sostanzialmente favorevoli a Peterson in relazione alla dimensione “strutturale” di questa corrispondenza, ciò non toglie che la tesi del teologo e storico del *Monothéismos* presenti alcune aporie fondamentali: l’equivoco fra il problema della validità epistemologica della teologia politica e la negazione di ogni valenza politica della teologia cristiana; il difetto di sentimento, per così dire, della storia reale della Chiesa, come attore sociale e civico ulteriore rispetto all’antica dualità sacro-imperiale e della persistenza, all’interno della sua ecclesiologia, dei motivi della *theologia civilis*; l’opzione per una teologia dell’alterità escatologica che rischia di sfociare in una teologia spiritualistica e negativa, estranea allo stesso Gregorio di Nazianzo, che non coglie il carattere “intermedio” e “conciliante” della Trinità rispetto al mondo e alla “città”.

In effetti, l’antropocentrismo cristiano spazza via quel *nomos* teologico-politico che aveva puntellato l’unità e la stabilità del cosmo imperiale. Il delicato equilibrio dell’antica tripartizione *theologia civilis-theologia naturalis-theologia fabulosa* che sosteneva la vita pubblica, affidando ai filosofi-sacerdoti la contemplazione della *physis* e lasciando alle moltitudini il velo rassicurante del *mythos*, dei simboli e dei riti, salta con l’avvento del cristianesimo, fede egualitaria che allarga la dimensione filosofica, veritativa e razionale della religione a una “platea” più ampia. La neutralizzazione dell’identità religiosa-civile che attirò al cristianesimo l’accusa di “ateismo civico” da parte del mondo pagano operò su due piani, “teologico” il primo, sociale e “politico” il secondo. Il Dio cristiano è il Dio del *logos* al quale tutti possono sperare di credere o d’intendere. Le conseguenze di questa novità sono incommensurabili. Anche, e in queste sede soprattutto, dal punto di vista teologico-politico. Un saggio di Marco Rizzi le ha ben esaminate, nell’ottica dello scarto prodottosi tra «la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione», riportando la lettera che Simmaco scrive a Valentiniano II per chiedere il ripristino in Senato dell’altare della Vittoria. La lettera è contenuta nell’*Epistola X, 72a*, 8 di Ambrogio:

Ciascuno, infatti, ha i propri costumi, ciascuno ha i propri riti, la mente divina assegna alla città culti diversi perché le proteggano; come le anime a coloro che nascono, così vengono distribuiti ai popoli i geni del loro destino. [...] Contempliamo i medesimi astri, il cielo ci è comune, lo stesso mondo ci avvolge; che importa quale sia la dottrina che ciascuno segue per la ricerca del vero? A un così grande mistero non si può giungere per una unica strada.

Se da questo passaggio emerge il suo relativismo teologico, dal successivo attingiamo la vera domanda della teologia politica:

Dove giureremo fedeltà alle vostre leggi e alle vostre persone? Senza dubbio, tutto è pieno della divinità e nessun luogo è sicuro per gli spergiuri, ma

vale moltissimo a incutere il timore della colpa l'essere richiamato senza tregua da una presenza divina. Quell'altare garantisce la concordia tra tutti, quell'altare conviene alla lealtà dei singoli [...] (Rizzi 2002:284).

Il problema della teologia politica è allora il problema della rappresentazione del potere, il problema della "concordia", della unità sociale e politica della città. Con il cristianesimo viene meno lo spazio della rappresentazione come *fictio*, s'infrange il "velo" tragico del mito e il Verbo che si fa carne nella storia è un Dio che si onora senza inganni, dissimulazioni o sacrifici meramente esteriori. È un Dio per il quale non v'è nulla che non possa essere svelato e non v'è segreto del cuore umano che Egli non conosca. Ciò nonostante, l'esperienza del mondo avrebbe condotto la comunità cristiana a una organizzazione vieppiù crescente e a una sempre maggiore esigenza di autorappresentazione e già all'inizio del IV secolo Eusebio di Cesarea, l'ideologo dell'imperatore Costantino, diede vita e forma alla "prima teologia politica del cristianesimo". L'*episkopos* si giustappone all'imperatore e natura, forma e significato della dimensione ecclesiale si trasfigurano al cospetto del credente, la chiesa diviene e si pensa come identica all'impero e all'autorità politica, in un orizzonte di "regno senza chiesa", nel quale i cristiani si uniscono all'imperatore e gli imperatori sono sacerdoti nei quali si manifesta il *logos* eterno e opera il piano di redenzione. Dall'ecclesiologia antirappresentativa del maestro Origene, l'allievo Eusebio fonda un modello teologico-politico che largo seguito avrebbe avuto nella Chiesa orientale (Scattola 2007:40-44). Ma proprio qui abbiamo incontrato Gregorio Nazianzeno, paladino di quella fede niceno-costantinopolitana che sarebbe prevalsa nella teologia dogmatica della Chiesa e che sarebbe stata preferita dalla stessa corte bizantina all'arianesimo eusebiano.

Gregorio, teologo e scrittore, fu come gli altri padri di Cappadocia, il maestro di una esistenza di ascesi spirituale e filosofica che non diede mai troppa importanza ai valori del mondo, civili come ecclesiastici. Sentì profondamente l'appartenenza alla Chiesa di Cristo, ma rifuggì sempre, per come gli era possibile, da incarichi o attività che lo distogliessero dalla preghiera e dallo studio. Nonostante il grande desiderio di Dio, assunse comunque tutte le responsabilità che la vita ecclesiale e personale gli presentarono. La polemica anti-giuliana lo appassionò intensamente, ma non fu quella del Nazianzeno una passione *stricto sensu* politica. Fu la passione di un "pastore di anime" preoccupato per le sorti del suo gregge. Un gregge che, nel cuore del IV secolo, nel cuore dell'Oriente protocristiano, difficilmente si distingueva dal corpo civico e dalla restante cittadinanza di un impero nel quale il Vangelo si era ormai radicato, pur con le sue contraddizioni e controversie, e ad onta delle resistenze "pagane" che pure l'attraversarono.

La dottrina della Trinità fu per questo in Nazianzeno il prodotto di una speculazione teologica che riceveva anche dalla vita pubblica lin-

fa vitale, domande e bisogni. Una speculazione teologica che, volente o nolente il “luminare di Cappadocia”, diveniva politica nella sua concreta esistenza ecclesiale. Non nel senso schmittiano, dunque, non *sub specie analogiae*, né dietro pressioni ideologiche particolari da parte di un potere politico che anzi divenne cristiano e si fece Chiesa. D’altro canto il dogma della Trinità, al di là della consapevolezza gregoriana e della “liquidazione” petersoniana, si rivela un concetto teologico gravido di conseguenze politiche. Se la teologia politica cristiana è teologicamente impossibile, ciò non significa che la dottrina della Trinità, pur non esigendola, rifiuti la politica. Se la teologia trinitaria non è politicizzabile dal punto di vista della teologia, ciò non toglie che sia particolarmente pregnante, per così dire, *sub specie philosophiae*. La Trinità depolitizza la religione e desacralizza il potere politico, interdice la politicizzazione della teologia e provoca la differenziazione di politica e religione. Parafrasando Schmitt, se con la tesi sistematica della “liquidazione teologica” Peterson “firma un assegno lasciando scoperto il conto”, dichiarando chiusa la partita teologico-politica già nel IV secolo e omettendo il precedente storico della tradizione varroniana, d’altra parte il dogma della Trinità, con l’evento dell’Incarnazione, non può essere considerato in modo “funzionale”, in modo politicamente analogabile. Attraverso la Trinità Dio stesso si è rivelato in Cristo e la divinizzazione di ogni altra persona o istituzione, cosa o movimento è divenuta superstizione e idolatria. La teologia politica che vede rappresentato Dio in un principio politico è superstizione e idolatria perché adora Dio non nel Cristo incarnato, ma in una sua immagine.

Tuttavia, se in Gregorio Nazianzeno non v’è nessuna corrispondenza creaturale della Trinità divina, se manca la dimensione “strutturale” e “funzionale” dell’analogia politica della teologia, nondimeno è possibile la valenza politica della conciliazione tra unità e molteplicità nella natura divina, nondimeno è possibile una “teologia (politica) della via di mezzo”. Con il cristianesimo la religione acquista un valore di verità che non è più verificabile attraverso il criterio dell’utilità politica. Già l’Agostino del libro IV, 32 del *De Civitate Dei* aveva affermato che il cristianesimo non aveva lo scopo di unire il popolo (Agostino 1984, IV, 32:257). La teologia politica come apparizione di Dio in un principio politico è esclusa perché Dio si è manifestato nella storia come Dio-Uomo, una volta per sempre, e non può apparire più come principio creaturale, sia questo la dea Roma, la classe operaia o il *volk*: «*In principio era il Popolo; e il popolo era presso Dio; e il popolo era Dio*», professavano i *Deutsche Christen* della Germania hitleriana. Il Peterson del *Monotheismus* vide con i propri occhi la perversione del rapporto di fondazione-deduzione-analogia tra teologia e politica. Messa fuori gioco la teologia politica, la dottrina della Trinità ha però offerto alla filosofia politica una importante novità: il “pensiero della mediazione”.

La struttura trinitaria della fede niceno-costantinopoliana, articolata dal teologo di Nazianzo, mantiene un impianto teistico-monarchico, confermato poi dall'Agostino del I libro del *De Trinitate*, per cui «*Pater et Filius et Spiritus Sanctus unius eiusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii sed unus Deus [...] quamvis Pater et Filius et Spiritus Sanctus sicut inseparabiles sunt, ita inseparabiliter operantur*», e dal Tommaso della *Summa Theologiae* I, q. 103, a.3, ispirata al XII libro della *Metafisica* di Aristotele e al II libro dell'*Iliade*, per cui «*optima autem gubernatio est quae fit per unum. [...] Unde multitudo melius gubernatur per unum quam plures*» (Agostino 1973, I, 4, 7:14-16; Tommaso d'Aquino 1984, I, q. 103, a. 3, vol. VII:27).

Secondo Gregorio Nazianzeno ci sono tre punti di vista ultimi su Dio: la monarchia, la poliarchia e l'anarchia. Poliarchia e anarchia sono sinonimi di confusione, disordine, dissoluzione. Ma anche l'Uno rischia al suo interno la *stasis*. Anzi è sempre in rivolta con se stesso. La Trinità, dunque, garantisce il corretto svolgimento del rapporto fra l'uno e il molteplice in Dio. "L'uguale dignità di natura", "l'accordo di opinione", "l'identità di movimento" e "la convergenza verso l'unità originaria" costituiscono l'antidoto alla divisione poliarchica e all'uniformità monarchiana, causa, ambedue, del dualismo metafisico uno/molteplice. La Trinità è la forma teologica di un Dio onnipotente che si obbliga verso se stesso e liberamente si autolimita, secondo la formula poi medievale e moderna della *potentia Dei ordinata*. Da qui è ricavabile l'analogia non strutturale, e dunque estranea alla teologia politica, con le "mediazioni" politiche del potere e della sovranità, dallo Stato di diritto, alla divisione dei poteri, alla esistenza stessa di un diritto naturale anteriore al diritto positivo. Da qui, dalla dottrina della Trinità di Gregorio di Nazianzo, sono dunque ricavabili l'istituzionalizzazione del diritto naturale e l'identità normativa di una società politica nella quale il rapporto fra sovrano e sudditi è mediato dai corpi intermedi. La discontinuità fra natura divina e natura umana, infine, desacralizza il potere politico e istituzionalizza la Chiesa, mediatrice e amministratrice terrena della *Civitas Dei*, evitando al potere politico attese che non può soddisfare. All'imperatore si può chiedere un ordine terreno pacifico, ma non si può chiedere la salvezza.

Bibliografia

Opere di Gregorio di Nazianzo:

GREGORIO DI NAZIANZO, 2000, *Tutte le orazioni*, Milano: Bompiani.

Opere su Gregorio di Nazianzo: enciclopedie e dizionari

Enciclopedia Cattolica, 1951, vol. 6, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, pp. 1087-1096.

MONDIN BATTISTA, 1996, *Storia della teologia, vol. 1, Epoca Patristica*, Bologna: ESD, pp. 295-307.

Opere su Gregorio di Nazianzo: libri e monografie

ASSMANN JAN, 2002, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino: Einaudi.

BIDEZ JOSEPH, 2004, *Vita di Giuliano Imperatore*, Rimini: Il Cerchio.

CARONELLO GIANCARLO, 2002, «Perché un concetto così ambiguo». *La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1930)*, in Paolo Bettiolo e Giovanni Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia: Morcelliana, pp. 349-396.

FATTI FEDERICO, 2005, *Tra Peterson e Schmitt. Gregorio Nazianzeno e la «liquidazione di ogni teologia politica»*, in Giovanni Filoramo (a cura di), *Teologie politiche. Modelli a confronto*, Brescia: Morcelliana, pp. 61-101.

MORESCHINI CLAUDIO e MENESTRINA GIOVANNI (a cura di), 1992, *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*, Bologna: EDB.

MORESCHINI CLAUDIO, 1997, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano: Vita e Pensiero.

NICOLETTI MICHELE, 1990, *Trascendenza e potere*, Brescia: Morcelliana.

PETERSON ERIK, 1983, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia: Queriniana.

RIZZI MARCO, 2002, *Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione*, in Paolo Bettiolo e Giovanni Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia: Morcelliana, pp. 267-298.

RIZZI MARCO, 2002, «Nel frattempo...»: *Osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monoteismo als Politisches Problem di Erik Peterson*, in Paolo Bettiolo e Giovanni Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia: Morcelliana, pp. 397-423.

SCATTOLA MERIO, 2007, *Teologia politica*, Bologna: Il Mulino.

SCHMITT CARL, 1992, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano: Giuffrè.

SCHMITT CARL, 1998, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del «politico»*, Bologna: Il Mulino.

TRISOGLIO FRANCESCO, 1993, *San Gregorio di Nazianzo e la politica*, Alessandria: Ediprint.

TRISOGLIO FRANCESCO, 2008, *San Gregorio di Nazianzo: un contemporaneo vissuto sedici secoli fa*, Cantalupa: Effatà.

Altre opere:

AURELIO AGOSTINO, 1973, *La Trinità*, Roma: Città Nuova.

AURELIO AGOSTINO, 1984, *La città di Dio*, Milano: Rusconi.

TOMMASO D'AQUINO, 1984, *La Somma teologica*, I, Vol. VII, Bologna, ESD.

VARRO MARCUS TERENTIUS, 1976, *Antiquitates rerum divinarum*, vol. I, Wiesbaden: Steiner.

Abstract

MONARCHIA, POLIARCHIA, ANARCHIA. UNA RIFLESSIONE SULLA
TEOLOGIA POLITICA DI GREGORIO NAZIANZENO

(MONARCHY, POLYARCHY, ANARCHY. AN OVERVIEW ON GREGORIUS NA-
ZIANZENUS' POLITICAL THEOLOGY)

Keywords: *Arché*, Monotheism/Polytheism, Trinity/Human Nature, Power, Salvation

According to Gregorius Nazianzenus, there are three points of view on God: monarchy, polyarchy and anarchy. Polyarchy and anarchy are synonymous of disorder or dissolution. Also, the One runs the risk of stasis, that is division. Trinity guarantees the correct development of the relationship between the one and the multiple in God. The antidote to “metaphysical dualism”, Trinity, is the theological form that deconsecrates political power, because it cannot exist in human nature, and it establishes the Church as the intermediate of the *Civitas Dei* in this world. Both a no structural analogy, that has nothing to do with political theology with intermediate forms of power, and the existence of a natural law, preceding the positive one, derive from Nazianzenus's Trinitarian economy.

GIULIO BATTIONI
Università di Roma La Sapienza
Facoltà di Scienze Politiche
gbat78@yahoo.it

LA RENATURALIZACIÓN POTENCIAL DE LA SOCIEDAD.
SOBRE LA NOCIÓN DE CASTIGO EN THOMAS HOBBS

Introducción: la renovación del derecho penal en la época moderna

Época de proyectos de reformas y de defensa de los derechos del hombre, el siglo XVIII conjugó ambos “sueños” (Im Hof 1993: véase sobre todo el cap. 5) también en el ámbito penal. El resultado fue una discusión desconocida hasta entonces del “problema penal” (Tarello 1976: 383 y ss.), madurada en frutos como la secularización y humanización de la filosofía y del derecho penal, la racionalización de los ordenamientos penales objetivación de las penas en figuras de delito, establecimiento de escalas de gravedad de los delitos y la simplificación de los procedimientos judiciales. Frutos ésos todos ellos obtenidos en común por las dos ideologías la utilitarista y la retributiva que ya por entonces¹ contendían entre sí por obtener el favor de la razón en los asuntos relativos a la naturaleza y a los fines de la pena, y hermanadas aún más por el mutuo deseo de despenalizar «las materias de foro interno, de conciencia y de religión»,² y por la consecuencia de ello desprendida: la ampliación del ámbito del derecho constitucional a costa y en proporción a la mengua del territorio del derecho penal.³

El hito teórico de la discusión penalista, corolario de numerosos razonamientos y punto de partida de otros más, lo constituye el librito de Cesare Beccaria (Tarello 1976: 383 y ss.), saludado con verdadero alborozo por los *philosophes* y los *politiques* de un extremo a otro de Europa. Si bien la filosofía social contenida en dicha obra sigue la huella ilustrada, gran parte de la problemática penal, especialmente la tocante a la tortura y a la pena de muerte con la condena explícita y sin paliativos de ambas, tanto con argumentos morales como técnicos, creará a su vez una estela tras la cual veremos caminar al futuro.⁴ Empero, en esa labor de humanización y

¹ Y desde entonces para siempre, como señala Harris (1980: cap. 5).

² Cf. Tarello (1976: 389). El lector interesado puede seguir las vicisitudes del pensamiento europeo por llegar a fijar la tolerancia de ello, en efecto, se trata como norma social en el libro de Kamen (1987).

³ Tuvimos ocasión de contemplar ese proceso más en concreto, en la esfera de las ideas, al analizar los argumentos empleados por Jean-Jacques Rousseau en su autodefensa frente a las acusaciones movidas contra él por el *Pétit Conseil* de Ginebra; véase nuestra introducción a las *Cartas desde la montaña*, Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 1989, págs. 9-22 (reedición en Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009, págs. 11-26).

⁴ Un futuro que, en su dimensión presente, sigue confuso y sin decantarse en absoluto, pese a sus victorias legales en numerosos países democráticos, del lado del

de racionalización del derecho penal, el siglo XVIII no está solo, y si ni extensiva ni intensivamente admite parangón con los precedentes, algunas de las señas de identidad indicadas ya las vemos despuntar en el siglo XVI.⁵ En su *Utopía*, por ejemplo, Moro proscribe el principio estoico de la igualdad de los delitos abogando por el establecimiento de escalas de gravedad de los mismos; llega igualmente, en el interior de dicha problemática, y con argumentos no sólo teológicos sino también ético-psicológicos, a declarar injusta la pena de muerte, y es un decidido partidario de la humanización de los castigos, al punto de considerar ideal la medida de los *Politeritas* de no castigar al delincuente que no haya actuado con crueldad (Imaz 1966: 23-24), etc. Por último, pasando directamente a nuestro objeto de estudio a fin de no alargar demasiado la genealogía, se ha dicho que algunas de las ideas básicas presentes en la doctrina penal liberal, como las de enmienda y prevención, o en algunos códigos democráticos, como las de legítima defensa y estado de necesidad, tienen sus raíces en las que Hobbes diseminó en su obra, que contendrían asimismo las premisas para declarar persona *non grata* a la pena de muerte, es decir, las premisas que encuentran conclusión en la obra del mismísimo Beccaria (la cual, a su vez, parece *greffé* [Victor Hugo] sobre *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu).⁶ Intentaremos hacer justicia a semejante juicio histórico exponiendo de manera sistemática el ideario penal hobbesiano.

jurista milanés (cf. en relación con esto Bobbio (1992: 181-203 y 205-233 respectivamente).

⁵ Véase al respecto Cattaneo (1974: 15-26 (cap. 1, n. 1: “Thomas Hobbes”).

⁶ Cf. Cattaneo (1962: 86-87). En cuanto a la relación entre Montesquieu como precedente de Beccaria véase el texto del mismo autor “L’umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria”, en Cattaneo (2005: 130-158 (cf. sobre dicho libro la docta reseña de Piero Venturelli aparecida en <http://www.montesquieu.it/biblioteca/Testi/lettori.pdf>; el comentario al presente texto de Cattaneo puede leerse en las páginas 5-7). Por último, y del propio Felice, véase su ensayo “Autonomia della giustizia e filosofia della pena” in Felice (2003: 75-136) y más concretamente págs. 133-134. Vale asimismo la pena recordar aquí una de las primeras lecturas que dignificó la importancia de la doctrina penal hobbesiana; cf. Norrie (1984) así como el texto de Draper (2009) para la relación entre Hobbes y Bentham, que comparten humanización y concepción utilitaria de la pena. Con todo, aun aceptando la modernidad de Hobbes, su relación con Beccaria en la cuestión de la pena de muerte nos parece bastante forzada (hay delitos capitales que exigen castigos capitales, según el *Diálogo entre un filósofo y un jurista*: Hobbes (1992 [1681]: cf. los respectivos capítulos)). Mucho más fácilmente se la encuentra al analizar la definición de delito y pena de uno y otro, claramente formalista en ambos.

Añadamos que del propio Cattaneo, el autor que más tiempo ha dedicado a resaltar la importancia de la doctrina penal de Hobbes pueden verse asimismo los siguientes textos: Cattaneo (1960); (1982); (1984), (1995); (1996).

Una última observación: cuando aquí hablamos de humanización la estamos delimitando al ámbito penal; para una valoración *humanista* del conjunto de la obra hobbesiana, véase la contribución de Paganini (2010: 145-168).

Secularización y formalización del delito

Un delito es un pecado que consiste en cometer, de palabra o de obra, algo que la ley prohíbe, o en omitir lo que la ley manda hacer (Hobbes 1989 [1651]: 235 cap. 27)

Fuera de la sociedad civil, el deseo de seguridad y vida cómoda del hombre, su instinto de felicidad, quedaba fuera de la tierra prometida – como, por lo demás, dentro de ella tantas veces quedará sólo en mera promesa. El deseo de conocimiento, el de goce sensual y demás pasiones pro paz, al igual que las leyes naturales racionalmente cognoscibles, no logran conformar un dique seguro frente al torrente del deseo de poder, cuyo caudal de aguas combinadas termina por poner en peligro la existencia humana: y por exigir la presencia de un «poder visible» (Ivi: 141 cap. 17) para, mediante el temor que suscita y los cauces que abre, conjurarlo. La mera existencia de dicho poder pone en cierto modo fin a la aventura natural de los individuos, a la incapacidad de autogestión de su convivencia sin más bagaje que el aportado por las solas fuerzas naturales. La existencia del artificio del poder es, pues, la manifestación del fracaso de la naturaleza humana para gestionar por sí misma la convivencia, y como dicho poder conducirá en lo sucesivo dicha convivencia mediante leyes, la mera existencia de la ley es ya el primer castigo de aquélla.

Será precisamente la infracción – de palabra u obra, por acción u omisión – de tal ley lo que la definición anterior designó como delito. El delito, por tanto, sólo se da en sociedad, sólo donde hay leyes establecidas por un soberano. Ahí reside una de sus diferencias con el pecado, concepto al que presupone y subsume: «De tal manera que todo delito es un pecado, aunque no todo pecado es un delito»⁷ (se lee en la definición anteriormente interrumpida). La supremacía del delito frente al pecado⁸ es un distintivo de la secularización de aquel concepto, el reconocimiento de que, como señala Tarello, el bien tutelado por la norma no es la salvación de las almas, sino el poder soberano (Tarello 1976: 389). Pero aquella supremacía es igualmente un distintivo de libertad. Detengámonos un momento en la relación entre ambos conceptos a fin de hacer esto más visible. Se peca, indica Hobbes, no sólo cuando se delinque: cuando se hace o dice

⁷ Aunque Ferrajoli no cite a Hobbes en este contexto, es indudable que en este punto la doctrina hobbesiana adolece de los defectos propios de determinadas definiciones formalistas, al proponerse «como definiciones filosófico prescriptivas que no se limitan a decir que los delitos ‘son’ *prohibita*, sino que también afirman que justo por ello ‘deben ser’ considerados *peccata*»; de este modo incurrir en el defecto opuesto al de las definiciones sustancialistas, insuficiencia en la que coinciden con ellas (cf. Ferrajoli 1989: 369).

⁸ Esa supremacía racional tenía una base histórica: los cánones eclesiásticos formaban parte del derecho inglés «sólo en virtud del gran sello de Inglaterra» (Hobbes 1992 [1981]: 16).

algo prohibido por las leyes, o bien cuando se omite algo ordenado por ellas por cualquiera, sea natural o civil, y ahí surgía la primera diferencia entre ambos; es decir, se puede pecar siempre, antes y después del Estado, y pueden pecar todos, incluido el soberano: haciendo dejación de sus deberes (Hobbes 1992 [1681]: 16) peca. Pero se peca también con sólo tener la intención de realizar cualquier acción de las antedichas, aunque no la lleve a cabo. La intemporalidad del pecado, que no distingue ni somatiza historia ni prehistoria, o mejor, sociedad ni naturaleza; la universalidad del sujeto pecador,⁹ que incluye al soberano una vez constituida la sociedad; y la intención como territorio de la jurisdicción del pecado conforman la personalidad diferenciada de éste frente al delito, que desconoce la vida natural, resulta inaplicable al autor de las leyes y tiene prohibida la entrada al ámbito de la conciencia. Facultando únicamente a las acciones con la fuerza suficiente para cometer delitos, pero no a las intenciones,¹⁰ la libertad gana para su causa el foro interno, es decir, se gana la libertad de conciencia. Tal es el triunfo de la secularización en Hobbes. Pero se trata, como hemos visto, de una ganancia aún parca; la libertad se contenta jurídicamente con la conciencia, pero sólo parcialmente con la legalidad: obliga al soberano a actuar mediante leyes, pero acto seguido no le obliga a respetarlas,¹¹ le sitúa más allá del delito y de su consecuencia, la pena, es decir, más allá del derecho;¹² por así decir, más cerca de Dios, contra el que se puede pecar, que del hombre, que puede delinquir.

Al delimitar el ámbito del delito con la acción, y al fijar como referente suyo la ley civil, la única digna de ese nombre, el concepto secularizado de delito se vuelve también formalista. Y es que, en efecto, «lo que confiere naturaleza de delito a los comportamientos no es una cualidad intrínseca suya, sino la prohibición y la sujeción a pena» (Tarello 1976: 62). El comportamiento delictivo por sí mismo no existe en Hobbes, pues presupondría la existencia de un mal absoluto por sí mismo al que aquél tendiera voluntariamente en lugar de hacerlo frente a su natural antagonista: el bien absoluto. Pero esos habitantes frecuentes de la morada de la ética a lo largo de

⁹ Adviértase que de esta diferencia, patente en el *Diálogo*, Hobbes no se hace eco en el *Leviatán*. La historiografía hobbesiana, digámoslo de paso, sufre el mismo ataque de amnesia, o de desatención, que el autor inglés.

¹⁰ Acerca de la importancia de este punto nodal de la filosofía penal de Hobbes, que le convierte en precedente de Montesquieu, Beccaria y Condorcet, cf. Ferrajoli (1989: 486).

¹¹ Esa suerte de obligación imperfecta, a mitad entre la perfecta absoluta de los súbditos, salvo en caso de defensa personal, y la falta absoluta de obligación que señala un Polin (cf. nota siguiente), ha sido bien destacada por Lessay (1988: 109 y ss.)

¹² En este sentido puede decirse con Polin que el «soberano es un individuo único», si bien de ahí no cabe deducir, como hace el autor francés, que ni contrato ni leyes crean ningún tipo de obligación para el soberano (Cf. Polin (1977: 124)).

la historia deambulan por las páginas de Hobbes como una colección de fantasmas del ayer, arrastrando sus cadenas por el aquí y el ahora de cada individuo singular; no sólo no trascienden la frontera de la subjetividad, en cuyo interior cada sujeto llama bueno al objeto que desea, transformándolo así en bueno para él; ni siquiera son capaces de resistir la sucesión de deseos de un mismo individuo, que así transforma en bueno el objeto que él quiere *hic et nunc* (Hobbes 1989 [1651]: 51 cap. 6). En semejante relativismo había sucumbido la concepción nominalista de la ética, complementaria de su homónima epistemológica; negando la existencia de reglas absolutas de lo bueno y de lo malo, designificando nombres como *finis ultimus* o *summum bonum*, el nominalismo había plantado en la razón las semillas del desacuerdo y de la discordia, que las pasiones abonarían sin tardar y la falta de un poder público en grado de suscitar temor harían florecer. La institución del Estado pondría término a ese ciclo natural, suplantando la inexistencia de un bien absoluto natural con la creación de un bien absoluto convencional: las leyes o «reglas de lo bueno y de lo malo» (ivi: 150 cap. 18). Mediante su promulgación el soberano declara públicamente qué debe ser hecho y qué omitido, y los súbditos encuentran la norma común de referencia de lo lícito y de lo ilícito, de lo bueno y de lo malo, a la que en lo sucesivo quedan obligados. Querrán o no cumplirla, eso nada importa; podrán o no hacerlo: pero saben que si no lo hacen están actuando delictivamente, y saben igualmente que la hipotética impunidad natural de antaño ha sido sustituida por la certeza del castigo civil.

Causas y naturaleza de los delitos: defecto de razón y la acción de la pasión

Así pues, lo malo no ha sido legalmente prohibido por ser malo; lo malo es legalmente malo por haber sido prohibido. Violar la ley es delito; y ninguna otra cosa, salvo eso, es delito. El formalismo legal sigue al nominalismo ético con similar fuerza lógica a como la pena sigue al delito¹³ o el efecto a la causa. Ahora bien, una vez establecida la ley, una vez determinado objetivamente lo bueno y lo malo, qué impulsa a los individuos hacia su infracción. La respuesta es sencilla: permaneciendo idéntica la naturaleza humana, resulta lógico que las mismas causas que un tiempo hicieron necesaria la organización de la fuerza, la creación del Estado, a Estado creado hacen necesario el castigo (o, como dirá Rousseau en otro contexto, «los vicios que vuelven necesarias las instituciones sociales son los

¹³ Señalemos a este respecto que si bien dicho trayecto es continuo no por ello es recto; entre uno y la otra, entre el castigo y la pena, se interpone inexorablemente el mundo de los tribunales, que incluye figuras como el juez, la acusación, el testigo y la sentencia (cf. en el *Diálogo* el capítulo dedicado a los tribunales). Acerca del formalismo penal hobbesiano, y de su lugar en la historia de la filosofía de la pena, cf. Anita L. Allen y María H. Morales (1992).

mismos que vuelven inevitable el abuso»¹⁴). La triple fuente de la conducta delictiva en la sociedad civil reproduce en buena medida la de la conducta violenta en la “sociedad natural”,¹⁵ si bien ahora la mera existencia de la fuerza limita cuantitativamente las manifestaciones de tal conducta, y su segura aplicación reduce cualitativamente sus efectos. Las dos primeras fuentes, las más inocuas, son racionales, en tanto la tercera, mucho más nociva, tiene su sede en la voluntad. En “algún defecto del entendimiento”, es decir, en “la ignorancia”, consiste la primera de ellas, la cual revierte sobre tres objetos posibles: la ley, el soberano y la pena. La sentencia dictada por Hobbes sobre los comportamientos delictivos guiados por la ignorancia es condenatoria: *ignorantia non excusat*.¹⁶ El sujeto que delinque bajo los efluvios de la ignorancia es antes de nada un sujeto responsable de un cierto desinterés por la cosa pública, ciertamente desagradecido ante quien vela por su seguridad, y si bien paga por ello, el castigo a expiar nunca será parangonable al de quien actúa de mala fe.

La segunda fuente es esa “opinión errónea” en la que termina cristalizando un “error de razonamiento”. También aquí el sujeto pagará su error, pero tampoco tan caro como quien delinque a sabiendas. Además, aquí el sujeto es responsable directo, como en el caso anterior, sólo cuando la violación de la ley se debe a un cierto engreimiento, a una cierta autosatisfacción: como la implicada en el hecho de “presumir falsos principios” un ejemplo: no hay justicia, o en el hecho de deducir falsas inferencias de principios verdaderos, y actuar luego en consecuencia. De este modo la autoridad queda deslegitimada con la primera conducta, y afrentada con las dos. En cambio, en el tercer caso segundo en el elenco de Hobbes de violación de la ley por el mismo motivo, el infractor es responsable indirectamente: se ha dejado seducir por los cantos de sirena de tanto “falso maestro” que malinterpreta la ley, haciéndole decir a ésta lo que no quiere o quitándole poder al quitarle súbditos. Quien crea amparar sus acciones bajo tan, en apariencia, augustas alas, deberá penar por ello, pero su error, proviniendo originariamente de la razón de otro, será menos culpable que si promanara de la suya: y ese origen contará como atenuante.

Si la conducta delictiva mostraba en el caso de la ignorancia a un sujeto desinteresado en cumplir ciertas obligaciones, y en el del error

¹⁴ Cf. Hobbes (1992 [1681]: 8). La cita de Rousseau puede hallarse en su Rousseau (1980 [1762]: 279).

¹⁵ Considero enteramente pertinente el uso de dicho concepto, insistiendo incluso en la idea de sociedad, para hablar de la convivencia humana preestatal. Cf. al respecto nuestro Hermosa Andújar (2009).

¹⁶ El principio general admite, empero, alguna excepción: a un extranjero, por poner sólo un ejemplo, le está permitido desconocer la ley positiva del país anfitrión en ciertas circunstancias, y ese desconocimiento sería su seguro de absolución en caso de juicio (sobre todo esto cf. Hobbes (1989 [1651]: cap. 27)).

a otro que comprendía mal su interés, la tercera fuente nos llevará, en cambio, por otros derroteros, sustituyendo el anterior defecto de razón en que cabría subsumir los dos tipos de causas de delito citadas por el de vicio de la voluntad. Naturalmente, son las pasiones el agente que conduce a la voluntad subjetiva hasta ese nivel socialmente patológico de región fronteriza del delito. Aun cuando Hobbes hable de «algún impulso repentino» cuando trate por primera vez de las mismas, indicándolas como tercera fuente de delitos; y aun cuando se recalque la «vehemencia» congénita a alguna de ellas, como la lujuria, sin embargo el individuo apasionado no por eso es un individuo que actúe de manera intempestiva en todo trance, o bien se contorsione perentoriamente al son del objeto que lo apasione: ni Dionisos sería su dios ni el automatismo de un resorte su emblema. El peligro con el que la pasión cerca la ley no consiste en un inexorable poder de transformar al sujeto en una hoja arrastrada por el primer viento,¹⁷ sino en convertir la posibilidad de transgredir la norma social en un estado de la mente, en una fuerza constante del individuo en grado de doblegar ocasionalmente los dos posibles elementos disuasorios que la contienen: «un extraordinario uso de la razón» o la «invariable severidad» del castigo (Hobbes 1989 [1651]: 236, 240 y 239 respectivamente). Con todo, ambas barreras logran retener el potencial tendencialmente delictivo de ciertas pasiones en el umbral de lo tolerable para el orden social, y ese solo hecho, confirmado con la pervivencia de dicho orden a pesar de los delitos que lo azoran, demuestra por sí mismo que las pasiones no configuran un torbellino en el que dance la voluntad como una ménade arrebatada. Lo cual equivale a decir con otras palabras que la premeditación, la alevosía, y otras figuras con las que el delito construye sus agravantes caben en la conducta apasionada.

El permanente goteo de inseguridad que las pasiones destilan contra el cumplimiento de las leyes no proviene sólo de su fuerza congénita, ni tampoco de su condición de constitutivas de la naturaleza humana, es decir, de hacer de la naturaleza humana una tentación delictiva, sino también del hecho de que cada una de ellas ahora veremos cuáles, suficiente por sí misma para producir inúmeros delitos, es además susceptible de combinarse con las demás, multiplicando así su fuerza y con ello la probabilidad de transformar en rehenes suyos los deseos que dan existencia a toda voluntad y, en suma, a su titular en una bomba de tiempo lanzada contra las prohibiciones y los mandatos de la ley. Comprobaremos esto más adecuadamente analizando la esencia de las pasiones más propensas a desconocer los límites racionales y legales. La “insensata sobreestimación” inherente a la vanagloria suele latir con frecuencia

¹⁷ En ese caso, y como con una cierta mofa Sóstrato le hacía ver a Minos en uno de los diálogos de Luciano de Samosata (1987: 14-24), no habría responsabilidad, y sin ella tampoco delito: en realidad, no habría individuo.

tras un amplio ramillete de delitos; tendencialmente impulsa al individuo a considerar letra muerta la igualdad legal, y por ende a desarrollar un comportamiento acorde con dicha presunción, vale decir, a imponer privilegios de hecho, apropiándose de bienes que la ley asigna a todos o a ninguno. Las riquezas, los amigos y la ilusión de ser depositario de una gran sabiduría aportan a su poseedor otros tantos títulos donde fundar su creencia, meros fuegos de artificio con los que deslumbrar a los otros y canjear en su conciencia los únicos legítimos, los expedidos por la autoridad soberana. Raros serán, agrega Hobbes, por último, los hombres afectos de vanagloria que no estén afectos de iracundia, esa llave maestra que apenas deja delito sin abrir. A semejante resultado se llega con ese cuadrilátero de pasiones compuesto por el odio, la lujuria, la codicia y la ambición, que tensan sin desmayo la mente en pos del objetivo, casi nunca realizable sin ofender algún precepto legal o humillar las máximas de la razón. Pero cómo podría ésta detener con consejos lo que aquél no siempre consigue ni aun con sus amenazas. Pues el odio sigue siendo odio hasta que destruye su querencia, la codicia está siempre triste cuando no se sacia, y siempre le quedará alguna riqueza por atesorar, y la ambición siempre ve un cargo por encima del obtenido, o a otros con tanto o más poder cuando se ha llegado al vértice del trono. Y respecto de la lujuria, a ella sí que su vehemencia le impide ver más allá de sí misma: ni siquiera el castigo que asiduamente le espera tras la esquina del objeto recién consumido.

Las pasiones no sólo intervienen en los delitos para provocarlos, sino que constituyen también el primero de los factores que determinan la escala de gravedad de los mismos, junto a otros utilitaristas como el grado de propagación que alcancen, el daño social que causen o las circunstancias de tiempos, lugares y personas que concurren en ellos. De este modo, y para acompañar al concepto de eximente, se involucran en la economía del delito los de agravante o atenuante. El primero deja una acción delictiva en acción al sustraerle el delito; los otros es como si, respectivamente, añadieran o quitaran delito a la acción que lo ha cometido. El resultado en todos los casos es que dicha acción no es la única mediación entre una ley y una mala o errada voluntad, sino que a las condiciones personales intervinientes en el delito es preciso agregar, para configurarlo como tal, otras ambientales (Losano 1978: § 26). El resultado es, pues, que la acción delictiva no es una acción absoluta, objetivamente consistente en la transgresión sin más de un precepto legal. Dejando aparte los eximentes, agravantes y atenuantes constituyen la ocasión de dar voz en la legislación penal a los valores que presiden el orden constitucional, así como el lugar donde se hacen oír las circunstancias sociales alteradas por el delito. Así, y aun cuando la exposición hobbesiana no abstraiga en un concepto diferenciado los casos de agravantes o atenuantes de los tipos de delito a los que se aplican; y aun cuando alinee un tanto

desordenadamente ejemplos de delitos contra el Estado, contra los individuos y contra la propiedad, a los que ambos criterios son aplicados,¹⁸ ello no es óbice para que en la citada exposición pueda percibirse con claridad, tras cada agravante o cada atenuante, o el recurso al daño social o la aplicación de los dos valores base de la política hobbesiana, la seguridad y la vida cómoda el fin del Estado, a los diversos casos particulares. Por eso «un mismo acto», como por ejemplo un fraude, cometido contra el Estado es más grave¹⁹ que el cometido sobre un particular, pues el Estado es el tutor de los fines citados; por eso un robo cometido contra un hombre rico es menos grave que el cometido contra un pobre, porque éste se ve obstaculizado en su derecho a una vida cómoda; y todo ello cometido con premeditación es más grave que sin ella, pues muestra la permanencia en el tiempo de ofender la ley y a su autor, etc. O por eso, difundir ideas sediciosas es más grave cuando se hace desde la cátedra o el púlpito, porque son profesionales quienes lo hacen, etc. Agravantes y atenuantes completan por tanto la noción de delito, añadiendo al elemento irreductiblemente personal de la voluntad tanto la dimensión social del individuo, personalizada en los valores, como el referente de la propia sociedad, bienes jurídicos ambos que el Estado debe tutelar.

El concepto de eximente puso de manifiesto que no siempre la violación de la ley constituye delito. Hobbes explicaba la exención señalando la existencia de sujetos – «los niños y los dementes» – incapaces por naturaleza de delinquir, e indicando situaciones la defensa propia, el caso de necesidad en las que los capaces de hacerlo no delinquirían. ¿Constituye en cambio delito toda otra violación de la ley? Como la respuesta a dicha pregunta marca un lugar de encuentro entre la causa y el efecto, es decir, entre el delito y la pena, dejamos para después la contestación a la misma, poniendo aquí punto y final al discurso sobre aquél al objeto de dar inicio al de ésta.

¹⁸ Tampoco se indican los posibles delitos no relativizables por dichas tablas de medir, ni si en el interior de éstas hay también grados.

¹⁹ Hobbes se suma aquí, sin alevosía, a una inveterada tradición: el art. 8 del *Código de Hammurabi*: cf. Lara (ed.) (1982) también fija una pena mayor para el mismo delito según quién sea el objeto del mismo, el Estado o un particular; los arts. 3 y 4 hacen lo mismo dependiendo del delito cometido. Y el principio llega incluso a repetirse cuando, entre particulares, un delito cometido contra un «señor» deviene por ello más grave que si se comete contra un «subalterno», y contra éste la pena es mayor que si se comete contra un «esclavo» (arts. 196-198). Como se ve, en este caso la pena viola la idea de igualdad ínsita en el principio retributivo de la ley del Talió que preside la filosofía de la pena del *Código*, pues ni esclavos ni subalternos cuentan como iguales ni entre sí ni ante los señores. Está de más decir que este aspecto de la tradición no es compartido por Hobbes.

Certeza y legalidad de la pena

Un castigo es un mal infligido por la autoridad pública a quien ha hecho u omitido algo que esa misma autoridad juzga ser una transgresión de la ley, con el fin de que la voluntad de los hombres esté por ello mejor dispuesta a la obediencia.²⁰

Ni acción divina, ni acto hostil; la pena es una inversión legal con la que el soberano espera obtener una renta en obediencia mayor que el beneficio esperado por el súbdito al violar la ley. El rosario de hasta once consecuencias extraído por Hobbes de la definición anterior cabe en el compendio recién establecido por nosotros, en cuyo interior reaparecen ideas como las de secularización y legalismo, tan familiares a la doctrina penal hobbesiana. Ideas ésas que, y pese a los peros que se les puede poner,²¹ terminan abocando en el liberalismo.

La pena hobbesiana mira más al futuro que al pasado; si intimida es para prevenir nuevos delitos, no por reprimir los viejos: no hubiera llegado a tanto de haberse limitado su objetivo a castigar la acción delictiva. Por ello el temor que inspira, y mediante el que debe disuadir, es un temor que nada tiene que ver con esa «congoja neurótica» de que habla Fisichella, retomando una distinción de Neumann, cuando hace referencia al miedo mediante el cual el déspota ratifica su poder en el corazón de sus súbditos; se trata más bien de esa congoja real derivada de la simple existencia de la ley, y en concreto de la certeza con que la pena sigue a su transgresión (Fisichella 1978: 55-58). Y por ello también la función disuasoria de la pena Hobbes la fía más a dicha certeza que a la severidad de la misma, anticipando la célebre idea de Beccaria expresada en las siguientes palabras: «Uno de los mayores frenos de los delitos no es la crueldad de las penas, sino su infalibilidad» (Beccaria 1995 [1764]: 57) (§ 27: “Delle dolcezze delle pene”). Veamos esto algo más despacio.

²⁰ Hobbes (1989 [1651]: 248); las palabras anteriormente entre comilladas se encuentran en pp. 243 y 242 (cap. 28).

²¹ Que desde luego habrán de ser diversos de los puestos por Kavka (1986: 250-253). A este respecto mucho más convincente resulta Sorgi, quien recuerda cómo Hobbes, también en este problema, se muestra contradictorio: el legalismo penal *nullum crimen, nulla poena sine lege* coexiste con declaraciones como que el soberano puede dar muerte sin injusticia a un súbdito o a un extranjero, etc. (Sorgi 1989: 185-187). Permitásenos añadir aquí que no deja de ser llamativo que los fautores de un Hobbes liberal, desde Figgis a Zarka, no hayan acudido prácticamente nunca al ámbito penal, que es donde hubieran podido infundir a sus devaneos constitucionales, un mayor poder de convicción (una crítica a la interpretación de un Hobbes liberal en lo político puede encontrarla el lector en la reseña de Rivera García (1998) precisamente al libro de Zarka (1997); un texto reciente que repasa las visiones que el pensamiento hobbesiano ha despertado entre sus lectores es el de Parmentier (2008: 87-88)).

El fundamento de su concepción utilitarista de la pena Hobbes lo recaba de las leyes naturales sexta y séptima,²² que prescriben respectivamente perdonar al ofensor y atender al bien futuro cuando éste garantiza al ofendido seguridad para el porvenir.²³ Sólo así, asevera Hobbes, la venganza la retribución de mal por mal se hará acompañar de la justicia en lugar de caer en la hostilidad; sólo pensando en esa plusvalía de obediencia generada por el castigo vale la pena castigar. Pero la pregunta por las condiciones de validez de las garantías, Hobbes la deja de hacer; y la de la explicación de la integración de dichos principios con otros aspectos de la doctrina, como la idea de agravante, ni él ni la mayoría de sus intérpretes la llegan a plantear.²⁴ No obstante, antes de ir directamente ahí conviene dar un rodeo por la cuestión de la certeza de la pena, pues en lo que mantienen de afín ambas cuestiones la del fundamento y la de la certeza la segunda puede servir de preámbulo a la primera. Certeza y legalidad de la pena entremezclan hasta tal punto sus contornos que acaban por confundirse. A tenor de la definición antevista, la certeza de la pena empieza ya en el ámbito procesal, porque no siendo el Estado hobbesiano como el estado de naturaleza lockiano, ni hay castigo privado, ni es castigo público el castigo infligido al delincuente por el soberano antes de ser juzgado y declarado culpable.²⁵ Y en el ámbito sustancial hay asimismo certeza aun en el caso de indeterminación de la pena, pues esa laguna legal no exime al miembro de un Estado de saber «que la pena es una consecuencia de violar las leyes» de su Estado (Hobbes 1989 [1651]: 236 cap. 27). Justamente por ello, recuérdese, la ignorancia de la pena no servía de excusa al infractor. Ahora bien, el ciudadano del Estado hobbesiano difícilmente se encontrará en semejante tesitura, y por tanto raramente se verá sometido a su correspondiente castigo indeterminado, sin más medida que la voluntad de quien tiene el poder de castigar; antes bien, la legislación penal aparecerá tasada por eso que los penalistas actuales llaman principio de simple legalidad, condensado en la máxima antes citada del *nullum crimen*,

²² Cf. también Hobbes (1966 [1642]: 214 (cap. 13, § 16)).

²³ Hobbes (1989 [1651]: 128 (cap. 15)). Sobre un planteamiento más general del fundamento del castigo, pero con frecuentes referencias a Hobbes, cf. King (1980).

²⁴ Watkins podría añadir un ejemplo más a la mayoría de los historiadores citados hasta el presente: cf. Watkins (1965: § 26).

²⁵ Es por eso también que cuando la cárcel se usa para tener bajo «custodia segura» a un acusado, dicha retención no puede considerarse castigo, pues «ningún hombre es castigado antes de haber sido sometido a audiencia pública, y declarado culpable» (Hobbes 1989 [1651]: 252 cap. 28). Añadamos que el reo condenado con la exigencia de un proceso judicial previo a la condena es la costumbre, contra cuya consideración como fuente de autoridad que suplante al soberano en dichos menesteres Hobbes arremete con irónica virulencia; dicha crítica se introduce con las siguientes palabras: «no entiendo cómo puede haber un delito para el que no hay sentencia, ni cómo puede infligirse una pena sin una sentencia previa» (Hobbes 1992 [1681]: 124).

nulla poena sine lege,²⁶ y que se ramifica en los principios de reserva de ley, de taxatividad y de irretroactividad. En efecto, según Hobbes, una acción no incurre en delito si una ley no había tipificado previamente tal hecho como delito; la ley debe, además, fijar la pena correspondiente a dicho delito; por último, ninguna ley actual puede considerar delito, ni por ende reo de castigo, un hecho cometido con anterioridad a la creación de dicha ley. Una pena más severa de lo estipulado por la ley o una pena actual para una acción realizada cuando no era delito serían sendos actos arbitrarios cometidos por el soberano contra el súbdito, puros actos de hostilidad contra un inocente que harían incurrir a su autor en otros tantos pecados contra la ley natural.²⁷

El principio de proporcionalidad

Ciertamente, una cosa es fijar la pena por ley y otra distinta es saber con un mínimo de precisión queremos decir: de acuerdo con la justicia qué pena fijar. La certeza de la pena se contentaría en principio con el hecho de haber sido legalmente determinada, pero Hobbes introduce aquí un elemento axiológico al medir su cantidad por el valor fundamental del fin que se persigue con ella. La cuestión es, pues, establecer un criterio para fijar la cantidad de pena a infligir, es decir, para hacer que la justicia rehúya la venganza, el pecado contra la ley natural. La solución hobbesiana no es la estrictamente proporcional de Beccaria,²⁸ sino que en su balanza pesa algo más el platillo del castigo que su complementario: si la pena debe disuadir al infractor y a los demás, es decir, si debe inducir a la obediencia, tal objetivo se logrará con mayor seguridad si la pena supera en daño al beneficio obtenible con la violación de la ley, porque de lo contrario no sería sino «un premio o una redención», es decir, un estímulo para reincidir.

²⁶ Para una distinción entre dicho principio y el de estricta legalidad, véase Ferrajoli (1989: 374-377).

²⁷ Como puede apreciarse, el principio de irretroactividad de la ley marca el punto de confluencia anteriormente reseñado entre el delito y la pena, pues ambas figuras resultan ilegítimas cuando se aplican a un hecho anterior en el tiempo a la ley que lo tipifica como delito, es decir, como merecedor de sanción.

²⁸ En lo relativo a la humanización de las penas Hobbes presenta una tendencia donde Beccaria ofrece un resultado; éste, en efecto, da por tres veces el paso que falta al autor inglés: la proporcionalidad entre delito y pena, y la proscripción tanto de la tortura como de la pena de muerte. Con todo, la idea de proporcionalidad cabría remontarla al menos hasta Heródoto, quien al presentar – en párrafos geniales en los que, al narrar la trayectoria que lleva a Deyoces a convertirse en rey de los medos, expone en realidad el trayecto histórico-político de la formación de un monarca absoluto (cf. I. I, §§ 96-102) – la cualidad del futuro rey en su anterior etapa de juez privado destaca que «imponía [al supuesto culpable] un castigo proporcionado a la falta correspondiente» (Heródoto 2000: vol. I, 105 [I. I, § 100]).

Así pues, el metro de la proporcionalidad tendencial²⁹ con el que se ajusta la pena al delito contiene al mismo tiempo el fin por el que se aplica la pena, y en esa integración de solución técnica y función social cabe resumir la idea de justicia aplicada al dominio penal. ¿Pero cómo se ha llegado hasta ahí? ¿Se trata de una conciliación espontánea, en la que el factor social se reconduce al técnico con igual automatismo a como el ladrido se reconduce al perro? ¿Obtiene la sociedad un bien cada vez que el castigo encuentra su pena? El discurso hobbesiano, no respondiendo nada en concreto a dichas preguntas, responde sí, pues de un lado abogaba por atender al bien futuro en el castigo y de otro por una pena digna de éste, siendo el citado metro la encrucijada. Desandemos empero los caminos. La función de la pena era disuadir, tanto al autor del delito como a los demás; y los criterios rectores de su aplicación, el perdón al ofensor y la consideración del bien por venir promesa de garantías para el futuro mediante. Ese bien venidero sería la intensificación de la obediencia a las leyes, es decir: la paz. Por otra parte, si la pena alargaba sus efectos desde la disuasión hasta la obediencia ello era debido al hecho de ser la pena justa: de que cada delito había encontrado su pena. Ni la simple existencia de una pena, en efecto, implicaba disuasión, ni toda pena convenía a cualquier delito. Repetimos: penas benignas para simples delitos y penas severas para delitos graves era el ajuste ideal.

¿Pero en verdad se logra mejor el bien de la obediencia de ese modo? Con otras palabras: ¿es ese bien el que preside el entero proceso delictivo? Si prestamos atención al mismo veremos que, al ser el castigo cuasi proporcional al delito, y ser éste el que disuade, y al ser el castigo que disuade el que induce a una mayor obediencia, ésta derivaría de lo justo del castigo, con independencia no sólo de su cantidad, sino de la naturaleza del delito, es decir, de la entidad del daño producido. Pero ese desinterés de la obediencia en la entidad del daño, que arrastraría consigo la de la pena, ese interés exclusivo de la obediencia por la correspondencia de ambos, ¿no estaría estableciendo de suyo una cesura entre la dimensión material del proceso delictivo y la formal, en detrimento de aquélla? ¿No estaría asimismo trazando otra entre la naturaleza y el fin de la pena, al condenar al castigo a reparar el delito mientras deja que sea su justeza la encargada de promover la obediencia a la ley? No sólo: una acción delictiva no era un hecho absoluto, sino relativo; en un robo, por ejemplo, no era igual que el robado fuera pobre o rico, y la

²⁹ A este respecto, como al contrario, no debe llevarnos a error la existencia en la obra hobbesiana de frases como ésta: «cómo puede haber proporción entre la doctrina y la hoguera», pues lo que quiere decirse con ello se dice en la frase siguiente: «entre una cosa y otra no puede establecerse ni igualdad, ni mayoría, ni minoría». Y el discurso acaba, luego de fijar los términos en que debe replantearse el castigo de herejía, recordando que dicho acto es función del soberano. Es decir, se está tratando de un problema distinto del nuestro (Hobbes 1992 [1681]: 101).

pena reconocía como agravante en el primer caso, como atenuante en el segundo esa desigualdad. La formalización del correlato delito/pena como mera causa de la obediencia a la ley, ¿no está otorgando a esa igualdad y seguridad apreciadas en el robo a la primacía de lo público sobre lo privado en otros casos, etc.: en suma, a los valores siempre presentes en el ordenamiento penal el valor de meras comparsas: no está relegando a atenuantes y agravantes, a los valores inherentes a tales conceptos, al papel de viejas leyendas?

Además, la separación entre entidad y fin de la pena produce una ulterior consecuencia a tener en consideración. Si la justeza de la pena es el solo³⁰ camino para llevar a los sujetos a la obediencia a las leyes, el efecto ya está implícito en la causa, con lo cual lejos de servir dicho fin como horizonte teleológico y normativo al proceso delictivo, no sólo no le añade nada, sino que es una consecuencia del mismo, o lo que es igual, la función social de la pena inhiere a la dimensión técnica de la misma, perdiendo su carácter sustantivo en tal proceso. Es decir, que ya no será el fin de la pena lo que determine su naturaleza, sino ésta la que determine aquél, ya pura función suya; que será la reparación justa, o sea, con un cierto desequilibrio entre el daño procurado por la pena y el beneficio esperable de la infracción, favorable a aquélla del daño lo que preceda, técnica y normativamente, a la finalidad del mismo impuesto por el castigo; en definitiva, y sacudiendo la ideología penal hobbesiana, que será la retribución de la pena lo que determine su utilidad.

El caso de la pena de muerte: fundamento natural y naturaleza social de la pena

Preguntábamos anteriormente por una posible conexión automática entre los elementos social y técnico del proceso delictivo y ya vemos no sólo lo afirmativo de la respuesta, sino que la relación se ha saldado con la inversión de los factores de dicho proceso: lo que pareció en su inicio ser causa ha devenido al final efecto. Su autonomía como factor sustantivo del proceso queda desautorizada además por otras figuras del mismo, como el reconocimiento de la pena de muerte. La pregunta anterior la situábamos junto a otra, que inquiría si derivaba necesariamente un bien para la sociedad cuando la pena cumplía con su delito. La mera existencia de la pena de muerte entre los castigos posibles, habida cuenta que para todo individuo su vida era el bien esencial, no sólo contesta negativamente y por adelantado, sino que invita a replantear la

³⁰ Sólo en el ámbito estrictamente penal en el que nos venimos desarrollando. En un ámbito más general, y como bien recuerda Kow, la educación constituye un medio igualmente imprescindible, y aun anterior, para dicho cometido: cf. Kow (2005).

cuestión del bien la obediencia: la paz conectado a la función disuasoria de la pena. Ya vemos que no es unívoco, pues el reo condenado a muerte difícilmente tendrá ocasión de obedecer tras la ejecución de su castigo. Dejemos ahora intervenir a la fantasía para formular sus dudas: ¿hubiera sido unívoco el bien de no haber existido la pena de muerte? Veamos cómo le responde la lógica.

Asociar el castigo a un bien futuro era una consecuencia de pretender extrapolar a la jurisdicción penal el mandato de las leyes naturales sexta y séptima, esta segunda, a su vez, derivación de la primera. Sin embargo, la ley que predica perdonar al ofensor que ha ofrecido garantías para el futuro tiene, una vez constituida la sociedad, mal entronque con la que predica considerar el bien futuro en los actos de venganza, y, si bien se mira, peor aplicación en el citado ámbito jurisdiccional. En efecto, en el estado de naturaleza la ofensa es una cuestión eminentemente interindividual, que se inicia y resuelve mediante acciones personales; en la sociedad civil, en cambio, las relaciones entre las personas aparecen mediadas por la ley. Sin duda, también allí había una ley de por medio, la ley natural, contra la cual el ofensor ha cometido pecado, pero el pecador dispuesto a mejorar encuentra en el ofendido al dios que se conmueve por su arrepentimiento y le absuelve de su falta. En el Estado, dios pero un dios a ratos es el soberano, autor de las leyes con cuya violación el ofensor ha incurrido en un delito. Sin duda, también aquí el infractor puede obtener el perdón de su pecado, o mejor, de su delito, pero su absolución, en lugar de un hecho privado, será un acto público que el soberano justificará apelando a intereses públicos, a pesar de actuar siguiendo el precepto de la quinta ley natural. Añadamos que, desde luego, y respecto del castigo, ese precepto extiende una alfombra de humanización a los pies del delincuente, por la que éste saldrá de la pena con sólo convertir en hecho la promesa inherente a su arrepentimiento. Ahora bien, aquí surgen dos interrogantes; la primera: ¿qué garantía puede probar la certidumbre de tales garantías? La segunda: ¿bastaría eso para disuadir a los demás de perpetrar nuevos delitos? En el primer caso, nos encontraríamos con una voluntad comprometida mediante, muy probablemente, una promesa a no actuar en el futuro como acaba de actuar en el pasado. Pero qué haría creíble dicha voluntad, ¿el miedo al castigo? Ese látigo ya restallaba en el aire antes de infringir la ley, y no obstante se expuso una vez a que resonase en su espalda. ¿El haberlo ya sentido aportaría una garantía más sólida? Bien mirado, no mucho más que la anterior: porque la fuente principal de los delitos, recuérdese, eran las pasiones: y las pasiones eran connaturales al hombre, que no cambiaba al entrar en sociedad. Ciertamente, el miedo al castigo seguro, ya en sociedad, las contenía notablemente, mas no las retenía para siempre: cualquier individuo, en cualquier momento humano como es eternamente, por

mucha santidad que echase en su conducta, por mucha garantía que prometiese, estaba naturalmente pertrechado para la reincidencia.

Con todo, y aun cuando la promesa de mejora contara con todos los visos de convertirse en realidad, la conducta divina del soberano no puede rebasar el límite de la excepción, porque la regla ha de ser castigar la infracción de la ley. El perdón será un recurso extraordinario ofrecido por el soberano a determinados delincuentes, porque de convertirse en recurso ordinario de administración de la justicia penal sería mucho peor el remedio que la enfermedad; en primer lugar, la generalización, aun por motivos de equidad, de semejante precedente significaría que a cada ciudadano le sale por lo menos un delito gratis; y en segundo lugar, dicha generalización, como bien le espeta el jurista al filósofo en el *Diálogo* sin que éste, por una vez, pueda objetar nada, entrañaría la personalización de la justicia penal, es decir, la suplantación del derecho por el arbitrio³¹, de la objetividad de la ley por la subjetividad de la voluntad: un delito ése cuyo castigo es la necesaria pérdida de la certeza de la norma penal.

La segunda cuestión contenía una mayor dosis de complejidad todavía, pues al constituirse la sociedad civil el bien social recabable del castigo no provenía del perdón del soberano, sino del justo castigo retribuido al delincuente. Con otras palabras, la problemática del delito seguía juntando la idea de castigo con la idea de bien, pero con el costo de separar, y hasta de enfrentar, el fundamento natural de ambas: las leyes naturales sexta y séptima. ¿Disuadiría a los demás el perdón al delincuente, bastaría para «dar ejemplo a otros» (ivi: 128 cap. 15)? De ser así es porque un bien se habría derivado de ello, pero habida cuenta que el bien no es unívoco, cabría preguntarse qué bien era ése, y por tanto si se trataba de un bien común.³² Al revés de lo que ocurre en las conjeturas teológicas, en los discursos lógicos la existencia de un misterio no induce al creyente a la fe, sino más bien al agnosticismo; y una situación de ese tipo es la que toma cuerpo cada vez que el soberano apela, en razón de su poder, que de por sí ahuyenta puntualmente el poder de su razón, a intereses públicos que sólo él conoce para redimir socialmente a la oveja descarriada sin hacerla pasar previamente por el purgatorio de la pena. Con el perdón, por tanto, el soberano viola

³¹ Y conocida es la facilidad con que «un monarca soberano, o la mayoría de una asamblea soberana, pueden ordenar muchas cosas guiados por sus propias pasiones, y en contra de lo que les dicta su conciencia, lo cual constituye un defraudar la confianza que se ha depositado en ellos, y un quebrantamiento de la ley natural» (Hobbes 1989 [1651]: 203 cap. 24). Como se ve Hobbes es partidario del refrán más vale lo malo conocido que lo bueno por conocer, sobre todo cuando eso conocido es la ley, y lo por conocer el arbitrio.

³² La existencia de la pena de muerte sustraía, cada vez que se aplicaba, a un destinatario del bien de la universalidad del mismo. Es ella, recuérdese, la que abre la puerta a preguntas como las anteriores en un discurso hasta ese momento unívoco.

el círculo mediato delito/pena, abre un posible foso de incompreensión entre su conducta y la comprensión de la misma por parte de los súbditos, lo cual difícilmente redundará para los mismos en un acicate a obedecer la ley: dicho fin, cuando se vale del medio del perdón, en el pecado lleva la penitencia. El soberano tendría, no obstante, ocasión de resarcirse en cuanto retornara al círculo antedicho, y reactivase el principio de legalidad. Más arriba destacábamos cómo dicho principio, si bien suponía una inversión en la correlación entre medio y fin de la pena, producía una conexión automática entre ambos puntos de la misma: la justeza penal conllevaba el bien social de la obediencia. Ahora bien, entonces desarrollábamos un análisis estrictamente técnico de las repercusiones de la constitución del Estado sobre determinadas figuras básicas de la ideología penal, pero sin atender para nada a la voluntad de los miembros de la sociedad, tanto a la del contraventor de la ley como de los demás. Pero si ahora añadimos al discurso anterior el silencio de antes veremos surgir en él significativas novedades.

El derecho a la vida y la integridad corporal: la renaturalización del individuo social

En la doctrina penal de Hobbes no se puede hablar del castigo sin hablar de la reacción ante el castigo, y es ese nuevo espejo el que altera la imagen unitaria del bien que antaño desprendía. Y es que la reacción ante el castigo no dependerá de su justeza, sino de su entidad, y por tanto de la de su causa. Los diversos grados de delito producen distintos grados de daño, y no será igual por simplificar con las dos esferas en las que el daño se produce un ilícito civil que un ilícito penal; y no se reaccionará igual ante la sanción correspondiente a aquél que ante la de éste; y el primero, obviamente, en no reaccionar igual será el propio contraventor de la ley. Es en el primer caso donde puede darse una mayor homogeneidad tanto entre las reacciones del transgresor como de los demás ante la legalidad del castigo, y por lo tanto en la finalidad de la pena de inducir a la obediencia a la ley pero ello si se salva la distancia que la particularidad de los intereses opone a la identificación de bienes comunes, e incluso esa distancia máxima que algunos intereses egoístas oponen al reconocimiento del bien público (y Hobbes llega en otro contexto a identificar algunos de estos casos).³³ Pero cuando se trata de un ilícito penal, las tornas

³³ Por ejemplo cuando atribuye al soberano la competencia de fijar con qué bienes se comercia y con qué países se comercia, dado que si ambas medidas fueran materia de decisión privada «algunos individuos serían llevados por sus deseos de ganancia personal, y no sólo proporcionarían al enemigo los medios de hacer daño al propio Estado, sino que estarían dañándolo ellos mismos» (Ivi: 204-205 [cap. 24]).

cambian, y ante la promesa de la ley de hacer cumplir su castigo al infractor, las reacciones pueden variar no sólo del reo a los demás, sino incluso en el propio interior de cada uno. En principio, la identidad de la naturaleza humana puede suscitar en los individuos hobbesianos lo que Hume y Adam Smith llamarán más tarde simpatía, y ver en el reo el futuro potencial de cada uno de ellos, pues las pasiones de aquél son las de ellos y todas son devotas de los mismos ídolos. En ese caso, un reo que, siguiendo no sólo su interés, sino su derecho, pretendiera rehuir su castigo y obtuviera el fruto apetecido obtendría el premio añadido de un cierto aplauso en el corazón de muchos otros que se ven o podrían verse un día en su lugar. Pero cualquiera de ellos comprendería igualmente la precariedad que azotaría el bien mayor y cotidiano que es la seguridad de su vida, pasando como pasa por obedecer las leyes, incluida la que dispone castigar los delitos: y comprendería así la esquizofrenia de sus propios intereses, según mire a su corazón o a su mente, es decir, a sus pasiones o a su razón.

El último fragmento nos ha conducido hasta el umbral de una dimensión nueva, la última que nos queda por explorar de la concepción penal hobbesiana. Apenas si nos hemos topado con ella en frases como las alusivas a un derecho del reo a sustraerse al castigo, etc., pero ese poco es más que suficiente para poner de relieve que no sólo el bien no inspira la pena, como decía Hobbes, sino, incluso, que ni siquiera la pena produce siempre el bien, como decíamos nosotros en nuestro discurso anterior; y ello porque, cada vez que hay castigo, ni existe siempre un bien para todos, ni cuando existe es un bien unívoco, ni cuando se da ese bien para ciertos sujetos es siempre querido por ellos. Veremos mejor esto último una vez explicada la problemática concerniente al derecho de castigar.

En torno a este tormentoso punto del ideario penal hobbesiano hasta el propio autor ha seguido más de un rumbo, haciendo así más visible aún la furia del oleaje. Las dificultades por garantizar la salvaguardia personal del individuo en sociedad, es decir, por conciliar en toda ocasión la vida de aquél con la paz de ésta expresión objetiva del conflicto subjetivo entre las pasiones insociables de los individuos y su sociabilidad inmanente (las otras pasiones más la razón), que en definitiva constituyen el meollo del fundamento del derecho a castigar, han encontrado en las tres obras políticas hobbesianas otras tantas respuestas diversas³⁴: una triple solución insatisfactoria que en el *Leviatán*, además, con su apuesta alegal, parece hundir al sujeto en una soledad ontológica radical.³⁵

³⁴ Sorgi ha sabido trazar con claridad su evolución desde la primera a la última gran obra política de Hobbes: Sorgi (1989: 83-84).

³⁵ Soledad que contrasta con la socialidad ontológica radical en la que Hobbes había resuelto la cuestión de la racionalidad de la justicia (Hobbes 1989 [1651]: 123 cap. 15), y mediante la cual había llevado la antropología al ápice de su socialidad: a la consideración del hombre como ser social por naturaleza.

Es ahí donde el individualismo mecanicista no ha podido ajustar sus cuentas con la lógica.

Hablar del derecho de resistencia significa remontarse hasta el estado de naturaleza, la edad de oro de la fuerza, saldada en una gran paradoja final: en aras de su propia conservación cada sujeto usaría sin brida de cuanto el derecho natural ponía a su alcance; y aun así, a ese fin el sujeto accedía renunciando a su avalista. Tal era el sentido de la convención originaria que salda la existencia natural de los hombres, mediante la cual formalizan la transferencia recíproca de su derecho natural, es decir, renuncian a autodefenderse. Ahora bien, la cuestión es: ¿es completa la transferencia del derecho natural formalizada en el pacto? El pacto es como un cauce por cuyo conducto los poderes naturales transferidos por los individuos van a dar al río de la soberanía, el poder colectivo del Estado cuyo detentador es el representante de la comunidad, o soberano. La soberanía reúne en sí todas las funciones del poder político, entre ellas las de unir la ley a su espada a fin de hacer de la ley algo más que un suspiro, pero también la de deslegitimar cualquier pretensión ulterior de recuperar lo transferido por parte de los contratantes o de introducir modificaciones en ella³⁶. Es, en suma, un poder absoluto y perpetuo, los dos atributos que ya Bodin le inhiriera, lo cual, a su vez, la hace indivisible e inalienable. Por lo demás, dicho eso, no es preciso insistir que entre las prerrogativas del soberano se cuenta la de hacer también las leyes penales, así como la de castigar su infracción.³⁷ Con todo, en el muro jurídico de la soberanía se abren dos orificios por los que la libertad se cuela en la sociedad. Uno de ellos debe su existencia al reconocimiento fatal de que «es imposible»³⁸ la regulación del entero y heteróclito mapa del quehacer humano, es de naturaleza ajurídica el silencio de la ley es su ámbito, y de él no vamos a hablar aquí. Sobre el otro, pues, que va a dar directamente sobre el territorio de la legalidad, habremos de concentrar nuestro interés.

Nos preguntábamos: ¿era completa la transferencia del derecho natural en el pacto? Era como preguntarnos: ¿es posible a los individuos desentenderse completamente del problema de su

³⁶ El primer “derecho” constitutivo de la soberanía impide a los súbditos cambiar no sólo la forma de Estado adoptada, sino incluso a la persona – o las personas – elegida como soberano.

³⁷ De ahí que se haya querido ver una paradoja en este discurso, pues como según Hobbes cuanto hace el soberano ha sido previamente querido por los súbditos, cuando alguien es castigado puede decirse que ha querido su pena: y por ello ésta no es venganza (Metzger 1991: 237). Sin duda, la pena no la ve Hobbes como una venganza: porque la pena estaba cuasi proporcionalmente ajustada al delito (en el *Diálogo* había incluso llegado a hablar de la proporción (Hobbes 1992 [1651]: 101) como un criterio racional del castigo, pero es ésa ya lo hemos visto una medida incongruente con la idea hobbesiana de la finalidad del castigo).

³⁸ Hobbes 1989 [1651]: 175 cap. 21. Acerca del silencio de la ley y de su conexión con la libertad, véase Hüning (1998).

seguridad? Las dos preguntas suman una porque la transferencia era un acto voluntario, tendente por tanto al bien de su autor, y el objetivo de la transferencia era la conservación. La creación del Estado confirmaba que la autoconservación no era ya posible, y la presencia del soberano indicaba quién sería en lo sucesivo el encargado de procurar y tutelar tal bien. ¿Se desentiende pues de su seguridad el individuo mediante una transferencia completa? Ya el hecho de haber incluido la defensa propia y el estado de necesidad como eximentes en la legislación penal venía a significar que en ambos casos una acción ordinariamente tipificada como delito había dejado de serlo; es decir: venía a significar que en ciertas ocasiones la conservación devenía de nuevo auto-conservación; que el individuo era el garante último de su seguridad personal. La nueva libertad no hace ahora sino reforzar y dilatar notablemente la jurisdicción personal sobre la propia persona.

El bien derivado de la transferencia del derecho individual no puede ocultar a sus titulares el fin de la misma, la seguridad de sus vidas,³⁹ un fin al que fáctica y moralmente permanecen atados de por vida. A ello se debe la imposibilidad de alienar la totalidad del instrumento creado por la naturaleza para tal fin, el derecho natural, o la nulidad de los convenios en que dicha alienación – «mediante palabras o cualquier otro signo» ha tenido lugar. La preservación del propio cuerpo la forma negativa de designar la tutela personal Hobbes la reserva a cada hombre en forma tan rotunda y general que ni siquiera el delincuente confirma en su excepción la regla. Más aún, para ciertos comportamientos Hobbes generaliza esa excepción en regla, pues fija precisamente en el presunto delincuente al único destinatario de la norma. De ahí que no sólo se declaren nulos los convenios que exigen a una cualquiera de las partes no defenderse del uso de la fuerza contra ella, o le obliguen a «acusarse a sí mismo sin garantía ni perdón»; e inválidas las acusaciones contra el padre, la esposa o el benefactor, o las obtenidas mediante tortura.⁴⁰ De ahí

³⁹ En esta ocasión cabe separar dos cosas usualmente unidas en Hobbes, y a veces consideradas como una sola: la seguridad y la vida cómoda (Hobbes 1989 [1651]: 267 cap. 30).

⁴⁰ En estos dos casos los testimonios serían inválidos, explica Hobbes, porque en lugar de haberse obtenido «voluntariamente» ha de suponerseles «corrompidos por naturaleza» (ivi: 118 cap. 14). El rosario de historiadores que ve en el sujeto de la antropología hobbesiana a un títere de las pasiones, y por ende en última instancia, aunque responsable de sus acciones, no sujeto a imputación se encontrará aquí con otra rueda de molino difícil de digerir, aunque no tan grande como la inherente al reconocimiento del dolo, de esa planificación racional del mal, a la que ya aludimos en su momento. Con las palabras aquí referidas ese principio de la ambigüedad que es Hobbes anticipa las de Rousseau (*Du contrat social*, l. 1, cap. 3) al señalar que fuerza y moral son antagónicas, y que cuando uno debe actuar forzosamente está exento de actuar por obligación (distinción ésta, por cierto, a veces negada por el propio Hobbes, como cuando hace coexistir la obligación con el miedo; es decir: al no distinguir, como ejemplarmente ha puesto de relieve Miguel Ángel Rodilla en su estudio introductorio al

también que se faculte al individuo para rehuir toda orden del soberano destinada, por ejemplo, a mutilarse a sí mismo.⁴¹ Y de ahí, por último, que incluso al delincuente confeso no sólo se le otorgue, llegado el caso, el derecho⁴², sino que se le reconozca la plena «libertad de desobedecer» (ivi: 103-104).

¿Existe o no existe en tal caso un fundamento para el derecho a castigar del soberano? Pues ciertamente, por mucho que un reo se resista a acudir al patíbulo, éste intentará forzarlo a llegar hasta ahí si ésa ha sido la condena. ¿Lo hará por pura fuerza o lo hará por derecho? Antes de siquiera dar una contestación estamos en grado de percibir en esa dialéctica la anomalía jurídica y la debilidad teórica de la construcción hobbesiana vale decir, la separación artificial entre el derecho a castigar y la ejecución de dicho castigo: se trata del único derecho del soberano que no crea un recíproco deber en los súbditos, pues los dos extremos, quien castiga y quien debe ser castigado, están facultados el uno a castigar y el otro a rehuir el castigo. Esa ambigüedad se adensa cuando percibimos que el derecho de castigar forma parte de la soberanía, en tanto la legitimidad de la resistencia es un rescoldo aún llameante del pasado natural del hombre. La ambigüedad, no obstante, termina rizando el rizo, o sea, disolviendo en volutas de humo la coherencia jurídica del discurso cuando por fin llegamos al fundamento del citado derecho del soberano: «el derecho de someter, herir o matar a cualquier hombre» que cada individuo tenía en el estado de naturaleza como vigía de su propia conservación: y que cada individuo soberano sigue conservando en el Estado para proveer a la de todos.

Así pues, pese al rodeo de la legalidad, lo que se sitúan frente a frente en el castigo son dos derechos naturales, o mejor, dos residuos del derecho natural de los respectivos individuos, que la teoría hobbesiana no ha logrado socializar. Lo que por incapacidad política no logrará llevar a cabo la monarquía o la aristocracia spinozianas, en una dimensión bastante más prosaica, por incapacidad teórica, no lo logrará llevar a cabo la doctrina hobbesiana: la socialización como poder jurídico del poder natural. La pena enfrenta de nuevo a dos fuerzas naturales, bien que el escenario sea la sociedad en lugar del estado de naturaleza, más desiguales que nunca y tan hostiles como siempre, pese a la existencia del marco social, un reino en que se hace justicia a intereses comunes. Pero un reino, por cierto, cuya fundación no pasa en vano ni siquiera para los lobos, pues éstos ya no volverán a ser

Diálogo hobbesiano (Hobbes 1992 [1681]: XXIV), entre «verse obligado a y tener la obligación de hacer algo».

⁴¹ Aunque, eso sí, el soberano podría hacerlo personalmente si decide tomarse semejante molestia, sin causar por ello falta: *ambigüité oblige*.

⁴² Un derecho nada jurídico, por cierto, como reconoce el propio Mayer-Tasch (Mayer-Tasch 1965: 93), pese a juntar las dos libertades para hablar de la existencia de un auténtico derecho de resistencia en Hobbes.

los de antes. Al hacer uso de su derecho natural en sociedad, no sólo se evidencia que el soberano no es, como creía Bloch, «el último lobo» (Bloch 1980: 48), sino a lo sumo, y por ser el único perenne, el jefe de la manada; se evidencia asimismo un hecho de mucha mayor gravedad: si el usuario lograra su objetivo de rehuir el castigo, la penitencia sería la de un imposible retorno a la sociedad.

Por primera vez, tanto en su historia natural como en la social, se convertiría en un verdadero lobo estepario, en un robinsón, quizá, pero un robinsón cainita, con el estigma del delito cincelado en su frente. Sólo que al perder para siempre la sociedad no sólo se pone en contradicción con ella, sino con aquella parte de sí mismo que se reconocía en ella porque tendía hacia ella: sus pasiones sociables y su razón, las voces que aun en estado de naturaleza escuchaba dentro de sí invocar perentoriamente la institución de una comunidad.⁴³ Por último, esa libertad absoluta de la que tristemente goza más que nunca sería ahora su vida «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (Hobbes 1989 [1651]: 108 cap. 13), efecto previsible de la “libertad de desobedecer”, poco o nada tiene que ver con la otra libertad reseñada, la del silencio de la ley. En efecto, si gracias a ésta los individuos estaban facultados para desarrollar una vida social con arreglo a sus propios criterios en los ámbitos no legislados por el soberano, y era por tanto el homenaje que la soberanía rendía a la razón, la “libertad de desobedecer” o libertad jurídica es por el contrario el homenaje que la soberanía rinde a la fuerza, el enemigo precisamente que la hizo surgir y contra el cual surgió.

Bibliografía

- ALLEN ANTIA L -. MORALES MARÍA H, 1992, “Hobbes, Formalism, and Corrective Justice”, *Iowa Law Review*, vol. LXXVII, págs. 1-24 (el texto puede leerse en formato electrónico en la dirección siguiente: <http://www.law.upenn.edu/cf/faculty/aallen/workingpapers/hobbesandformalism.pdf> >).
- BECCARIA CESARE, 1995 [1764], *Dei delitti e delle pene. Consulte criminali*, ed. Giuseppe Armani, Milano: Garzanti.
- BLOCH ERNST, 1980, *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar.
- BOBBIO NORBERTO, 1992, *Contro la pena di morte*, en BOBBIO NORBERTO, *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.
- BOBBIO NORBERTO, 1992, *Il dibattito attuale sulla pena di morte*, en Id., *L'età dei diritti*, Torino: Einaudi.
- CATTANEO MARIO A., 1960, “La teoria della pena in Hobbes”, *Jus*, vol. XI, págs. 478-498 (traducido en inglés como “Hobbes’s Theory of Punishment”, en BROWN KEITH C. (ed.), 1965, *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell, págs. 275-297);

⁴³ Acerca de esa dimensión del estado de naturaleza hobbesiano, tan injustamente valorada a nuestro parecer, permítasenos reenviar al lector a nuestro trabajo Hermosa Andújar (2009).

- CATTANEO MARIO A., 1962, *Il positivismo giuridico inglese. Hobbes, Bentham, Austin*, Milano: Giuffrè.
- CATTANEO MARIO A., 1984, "Paura e pena (Hobbes, Feuerbach e Kant)", en *La paura e la città*, Atti del 1° Simposio Internazionale di Filosofia della politica (Roma, 1983), PASINI DINO (ed.), Roma: Astra, págs. 89-102.
- CATTANEO MARIO A., 1974, *La filosofia della pena nei secoli XVII e XVIII. Corso di filosofia del diritto*, Ferrara: De Salvia.
- CATTANEO MARIO A., 1995, *Hobbes e il fondamento del diritto di punire*, en *Politica e diritto in Hobbes*, Atti del Corso di Seminari (Teramo, marzo-maggio 1989), SORGI GIUSEPPE (ED.), Milano: Giuffrè, págs. 121-140.
- CATTANEO MARIO A., 1982, "Hobbes, Kant e la pena", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. LIX, págs. 114-123.
- CATTANEO MARIO A., 1996, "Hobbes and Criminal Procedure. Torture and Pre-Trial Detention", *Hobbes Studies*, vol. IX, págs. 32-35.
- CATTANEO MARIO A., 2005, L'umanizzazione del diritto penale tra Montesquieu e Beccaria, en DOMENICO FELICE, *Montesquieu e i suoi interpreti*, 2 vols., Pisa: ETS, vol. I.
- DRAPER ANTHONY, 2009, "Punishment, Proportionality and the Economic Analysis of Crime", *Journal of Bentham Studies*, vol. XI págs. 1-27
- FELICE DOMENICO, 2003, *Autonomia della giustizia e filosofia della pena*, en *Libertà, necessità, storia*, Napoli: Bibliopolis, págs. 75-136.
- FERRAJOLI LUIGI, 1989, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, pref. de Norberto Bobbio, Roma-Bari: Laterza.
- FISICHELLA DOMENICO, 1978, *Analisi del totalitarismo*, Messina-Firenze: D'Anna.
- IM HOF ULRICH, 1993, *Das Europa der Aufklärung*, München: Beck.
- HARRIS JOHN W., 1980, *Legal Philosophies*, London: Butterworths.
- HERMOSA ANDÚJAR ANTONIO, 2009, "Sociedad natural y Estado en Hobbes", *Fragments de Filosofia*, n. 7, págs. 49-85.
- HERÓDOTO, 2000, *Historia*, 5 vols., ed. Carlos Schrader, Madrid, Gredos.
- HOBBS THOMAS, 1966 [1642], *Del ciudadano*, ed. Andrée Catrysse, intr. de Norberto Bobbio, Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- HOBBS THOMAS, 1989 [1651], *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, ed. Carlos Mellizo, Madrid: Alianza.
- HOBBS THOMAS, 1992 [1681], *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, ed. Miguel Ángel Rodilla, Madrid: Tecnos.
- HÜNING DIETER, 1998, *Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes*, Berlin: Duncker & Humlot.
- KAMEN HENRI, 1987, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza.
- KAVSKA GREGORY S., 1986, *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton: New Jersey University Press.
- KING J. CHARLES, 1980, "A Rationale for Punishment", *The Journal of Libertarian Studies*, vol. IV, pp. 151-165 (también puede leerse en <http://mises.org/journals/jls/4_2/4_2_3.pdf>).
- KOW SIMON, 2005, "Necessitating Justice: Hobbes on Free Will and Punishment", *The European Legacy*, vol. X, págs. 689-702.
- IMAZ EUGENIO (ed.), 1966, *Utopías del Renacimiento*, México: F.C.E.
- LARA FEDERICO (ed.), 1982, *Código de Hammurabi*, Madrid: Editora Nacional.
- LESSAY FRANCK, 1988, *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, Paris: Presses Universitaires de France.
- LOSANO MARIO G., 1978, I grandi sistemi giuridici. Introduzione ai diritti europei ed extraeuropei, Torino: Einaudi.
- MAYER-TASCH Peter C., 1965, *Hobbes und das Widerstandsrecht*, Tübingen: Mohr.
- METZGER HANS-DIETER, 1991, *Thomas Hobbes und die Englische Revolution [1640-1660]*, Stuttgart - Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.
- NORRIE ALAN, 1984, "Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment", *Law and Philosophy*, vol. III, págs. 299-320.
- PAGANINI GIANNI, "Thomas Hobbes e la questione dell'umanesimo", en Lorenzo Bianchi y Gianni Paganini (eds.), *L'umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti

- del Convegno Internazionale (Napoli, 27-29 settembre 2007), Napoli: Liguori, 2010), págs. 145-168.
- PARMENTIER MARC, 2008, "Hobbes et le Libéralisme", *Cahiers Philosophiques*, n. 116, págs. 87-88.
- POLIN RAYMOND, 1977, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: Vrin.
- RIVERA GARCÍA ANTONIO, 1998, "Thomas Hobbes: modernidad e historia de los conceptos políticos", *Res Publica*, vol. I, págs. 183-198
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1980 [1762], *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Alianza.
- SAMOSATA LUCIANO DE, 1987, *Diálogos de los dioses. Diálogos de los muertos. Diálogos marinos. Diálogos de las cortesanas*, ed. Juan Zaragoza, Madrid: Alianza.
- SORGI GIUSEPPE, 1989, *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Milano: Angeli.
- TARELLO GIOVANNI, 1976, *Storia della cultura giuridica moderna. Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna: il Mulino.
- WATKINS JOHN W. N., 1965, *Hobbes's System of Ideas*, London: Hutchinson.
- ZARCA YVES CH., 1997, *Hobbes y el pensamiento político*, Barcelona: Herder.

Abstract

LA RENATURALIZACIÓN POTENCIAL DE LA SOCIEDAD. SOBRE LA NOCIÓN DE CASTIGO EN THOMAS HOBBS

(THE POTENTIAL RE-NATURALIZATION OF SOCIETY. THE PUNISHMENT CONCEPT IN THOMAS HOBBS)

Keywords: Hobbes, Crime, Punishment, Humanization, Secularization.

This paper examines Hobbes' penal doctrine and investigates the structure of his argument. Some characteristics, such as its secularization and its humanization, as well as its formalist and utilitarian character are revealed. They make Hobbes an Enlightenment figure in Bentham's or Beccaria's line rather than in Rousseau's or Kant's and a forerunner of contemporary democracies with regard to penal law. Furthermore, the paper highlights the presence of some inconsistencies in Hobbes' doctrine, such as the contradictions between the natural foundation of a penal sentence and its social nature, and between the reconversion of the social individual into a natural individual one.

ANTONIO HERMOSA ANDÚJAR
Universidad de Sevilla
Facultad de Filosofía
Departamento de Hestética e Historia de la Filosofía

PINA TRAVAGLIANTE

LE LEZIONI DI SCIENZA DELLE FINANZE
DI VITO CUSUMANO (1904-1905)

1. Premessa

Nella letteratura sul pensiero economico della seconda metà dell'800 e dei primi anni del '900, Vito Cusumano¹, generalmente, viene citato per i suoi studi sui socialisti cattedratici. Ricordati sono anche i suoi saggi sulla teoria del commercio dei grani in Italia e sulla teoria della statistica, nonché i suoi contributi sulle casse di ammortizzazione e sulla *Storia dei Banchi di Sicilia*. Meno citati i lavori sulla perequazione fondiaria e le sue *Lezioni di Scienza delle finanze* (LSF).

Diversamente dal lavoro *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*, al centro del dibattito politico-economico degli anni settanta, le *Lezioni di Scienza delle finanze* del 1904-05 sono state completamente ignorate non solo nel momento in cui furono scritte, ma anche in seguito. Dettate tra il 1893, quando l'economista siciliano ottiene la cattedra di Scienza delle finanze presso l'Università di Palermo, e i primi anni del '900, le *Lezioni* non erano destinate alla pubblicazione; dopo le polemiche degli anni settanta², ma ancor più dietro l'ostilità dell'ambiente palermitano³ e dietro la stroncatura della *Prolusione al corso libero di Scienza delle finanze* (1878:9) da parte di Cossa (1878:598-599), l'economista siciliano aveva deciso di non darle alle stampe e solo nel 1905 aveva disposto, probabilmente dietro richiesta degli studenti, di affidare il

¹ Vito Cusumano nacque il 24 novembre 1843 a Partanna, paesino siciliano in provincia di Trapani. Dopo aver compiuto gli studi elementari a Partanna si trasferì a Mazara del Vallo per seguire gli studi ginnasiali presso il seminario vescovile. Nel 1865, dopo il vano tentativo di entrare alla Scuola Normale di Pisa, si iscrisse alla Facoltà legale dell'Università di Palermo. Nel 1869 vinse una borsa di perfezionamento e venne inviato presso l'Università di Pavia dove insegnava Luigi Cossa. Nel 1871 vinse il concorso di perfezionamento all'estero e si recò a Berlino dove rimase per due anni. Nel 1875 pubblicò il suo più famoso libro *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*; negli anni ottanta pubblicò vari saggi e nel 1887 la *Storia dei Banchi di Sicilia*; nel 1904-05 affidò le *Lezioni di Scienza delle finanze*, per una riproduzione ciclostilata, allo stabilimento litografico Castiglia. Cfr: Salvo (1979:7-241); Spoto (1984:7-37); Saladino (1992); Travagliente (2003).

² F. Ferrara aveva criticato fortemente Cusumano e aveva chiamato a raccolta i veterani dell'economia smithiana. In seguito a questo appello venne fondata la *Società Adamo Smith*. Cfr. Ferrara (1874). Sul dibattito tra le due scuole cfr. Cardini (1981); ID. (1996:403-423); Gioia (1990:287-305).

³ L'ostilità dell'ambiente palermitano era capitanata da Giovanni Bruno che gli aveva fatto sempre, come scrive Cusumano a Lampertico, «aspra guerra». Cfr. Salvo (1979:128).

manoscritto, per una semplice riproduzione ciclostilata, allo stabilimento litografico Castiglia.

Lo stesso Achille Loria (1908:332-334), nel necrologio dedicato a Cusumano, non riserba alcun cenno alle *Lezioni di Scienza delle finanze* e preferisce ricordarlo come studioso che merita un posto du-revole nella storia del pensiero economico italiano per l'opera *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*. Ed in effetti, ancora oggi mentre sappiamo tanto del rapporto di Cusumano con Lampertico, del suo soggiorno in Germania, dell'opposizione alle sue tesi da parte di Francesco Ferrara e di tutti i liberisti italiani, poco o nulla sappiamo degli anni della maturità trascorsi a Palermo, così come dei suoi studi sulla perequazione fondiaria e delle sue *Lezioni di Scienza delle finanze*⁴.

Difficilmente reperibili – ne esistono pochissime copie, scritte a mano – le *Lezioni* sono state solo sporadicamente citate nelle rassegne bibliografiche. A parte qualche brevissimo cenno nei lavori di Roberto Salvo (1979:240) e di Francesco Saladino (1992:176) e a parte le annotazioni di Anna Li Donni e Luciano Spoto (1996-99), solo negli ultimi tempi *Le Lezioni* sono state annoverate da Domenicoantonio Fausto (2006:101-121) – che vi dedica 10 righe – tra i testi di Scienza delle finanze scritti dopo l'acquisizione dello *status* di disciplina scientifica autonoma.

2. Tra socialismo e marginalismo: le *Lezioni di Scienza delle Finanze*

Il testo di Cusumano, dedicato alla Scienza delle finanze e diviso in tre parti, si snoda lungo XXVII tesi e si occupa essenzialmente di cinque argomenti: le spese pubbliche, la teoria generale della finanza pubblica, la traslazione e l'incidenza delle imposte (ordinarie e straordinarie, dirette e indirette), le entrate ordinarie e straordinarie, il debito e il credito pubblico. Presenta molti riferimenti alla letteratura finanziaria sia straniera che italiana e pur non rappresentando un vero e proprio manuale, rappresenta un utile documento ai fini della valutazione del percorso intellettuale di Cusumano e del suo avvicinamento al marginalismo.

Siciliano d'origine, al pari di Ricca Salerno, che aveva vinto la prima cattedra di Scienza delle finanze in Italia⁵ e che alla luce delle riflessioni su Emil Sax aveva rivisto l'intera tradizione di pensiero finanziario, Cusumano seguirà in parte l'impostazione del suo conterraneo e, nel caso dell'imposizione, finirà per sviluppare, in maniera personale, problemi che lo stesso Ricca Salerno aveva impostati.

⁴ Le *Lezioni di Scienza delle Finanze*, ciclostilate manoscritte nel 1905, sono conservate presso la Biblioteca Nazionale di Firenze e presso la Biblioteca Nazionale di Roma. Si tratta di un volume di 383 pagine manoscritte; l'ultima pagina è numerata 483 solo per un errore manuale intercorso a pagina 377 – diventata 477 – con un salto di 100 pagine.

⁵ Al concorso a cattedra aveva partecipato anche Vito Cusumano.

Dall'esposizione delle principali teorie dei socialisti cattedratici del suo primo libro, Cusumano passa ad un intenso, anche se non sempre rigoroso, lavoro di scavo all'interno dei meccanismi di funzionamento dei fenomeni tributari in rapporto ai modelli interpretativi che la scienza finanziaria più avvertita ha elaborato per la loro comprensione e delucidazione.

Nell'introdurre il corso, l'economista siciliano presenta una precisa rassegna delle principali tappe attraverso le quali la scienza finanziaria si è evoluta, citando alcuni studiosi – da De Luca a Wagner, da Sax a Pantaleoni – il cui contributo giudica particolarmente importante per il progredire di questa scienza. Risulta assai significativo il fatto che nel suo *excursus* Cusumano richiami, com'era del resto prevedibile, economisti della scuola tedesca, piuttosto che quelli della scuola francese; non mancano, tuttavia, i precisi riferimenti, oltre che alla scuola austriaca di Sax, alla scuola italiana, da De Viti de Marco a Mazzola, da Garelli della Morea a Flora.

Il tentativo dichiarato è quello di fornire una trattazione sistematica delle teorie e degli strumenti finanziari più adeguati facendo tesoro sia della speculazione tedesca, ma anche delle più recenti teorie elaborate dai marginalisti; il marginalismo austriaco ma anche il marginalismo italiano sembrava a Cusumano seriamente impegnato nella definizione dell'autonomia della scienza finanziaria⁶ e nella individuazione di strumenti finanziari volti al soddisfacimento di interessi di carattere generale⁷. Chiara appare, altresì, l'intenzione di fornire nel corso delle *Lezioni* del 1904-05 un organigramma positivo in materia finanziaria evitando di invischiarsi nel resoconto di generiche disquisizioni filosofiche proprie della tradizione giustatalistica tedesca e soprattutto prussiana.

La Scienza delle finanze di Cusumano è una scienza in cammino che ha percorso storicamente gli stessi stadi di sviluppo degli ordinamenti tributari: essendo essa una scienza, «che riceve forma e sviluppo dalle pratiche condizioni», si è «modificata a seconda della maggiore o minore importanza» che era stata attribuita allo Stato ed aveva attraversato, dal medioevo all'età moderna, da Bodin a Wagner, varie fasi storiche (Cusumano 1878:9).

Indagarne e descriverne il corso non è oggetto di semplice curiosità accademica, ma rappresenta per Cusumano parte essenziale della stessa scienza e serve a stabilirne i fondamenti, a rintracciarne gli elementi, e a giudicare la valenza scientifica dei vari trattati.

D'altra parte che la Scienza delle finanze diventasse una disciplina autonoma e non venisse più considerata quale un'appendice

⁶ In effetti il marginalismo rivendicò con forza l'autonomia delle diverse discipline scientifiche, tese, ciascuna, a raggiungere nuovi risultati conoscitivi. Cfr. Augello, Guidi (2000:LII).

⁷ Sulla considerazione del marginalismo – da parte di alcuni economisti italiani – quale «un modo nuovo di affrontare questioni finanziarie e politiche in senso lato», cfr. Faucci (2001:IX).

dell'economia politica, come ai tempi di Smith, Ricardo, Bastiat, aveva una sua giustificazione storico-organizzativa. I processi di industrializzazione che avevano investito l'Europa, il raggiungimento dell'unificazione politica del paese, il graduale allargamento dei poteri del parlamento e delle rappresentanze avevano comportato una certa amplificazione dell'azione dello Stato chiamato alla definizione di scelte economiche e finanziarie. L'aspirazione alla formazione di uno Stato moderno unificato non solo dal punto di vista politico e territoriale, ma anche economico e amministrativo, aveva richiesto il superamento degli ordinamenti locali, delle debolezze infrastrutturali, l'unificazione di un groviglio di stati e staterelli, di organi, di regolamentazioni doganali e fiscali e aveva reso urgente, soprattutto, il riordinamento finanziario.

Le finanze – scriveva Cusumano – erano il centro della vita e del movimento dello Stato e, pertanto, non poteva negarsi la grande importanza dell'elaborazione di una scienza che studiasse «la costituzione, l'erogazione e la buona amministrazione del patrimonio dello Stato»⁸.

Al pari dell'Economia politica anche la Scienza delle finanze mira allo stesso fine, cioè la soddisfazione dei bisogni, ma mentre l'una intende raggiungere la soddisfazione dei bisogni individuali, l'altra quella dei bisogni collettivi, cioè quei bisogni che per indole ed estensione non possono essere appagati in modo economico e razionale se non dallo Stato. Già Rau e Wagner avevano operato una distinzione tra *Staatswirtschaft* e *Staatshaushalt* sottolineando che la Scienza della finanza non comprende l'intera economia dello Stato e delle altre consociazioni politiche, ma una parte di essa, quella che riguarda il bilancio delle spese e delle entrate pubbliche (*Staatshaushalt*).

Partendo da tale distinzione Cusumano mette in guardia contro la completa commistione o la decisa scissione tra economica politica e scienza finanziaria e ribadisce, al pari di Cossa, che esistono intimi rapporti tra le due scienze ma anche speciali note caratteristiche che giustificano l'esistenza di due distinte discipline – la Scienza delle finanze e l'Economia politica. Occorre lasciare spazio a prospettive scientifiche settoriali, capaci di consolidarsi sempre meglio nella loro specialità disciplinare per dar luogo alla formulazione di una precisa legislazione finanziaria. Mediante questa, la Scienza delle finanze avrebbe avuto un fondamento solido su cui potersi sviluppare, liberandosi dalla dipendenza dalla politica e dalla filosofia, ed anche dall'economia.

L'esatta configurazione delle due scienze – finanziaria ed economica - entro i propri confini disciplinari serve a Cusumano non solo a conferire pari dignità scientifica alla disciplina finanziaria, a specifi-

⁸ Questo concetto esposto nella citata *Prolusione* al corso verrà ribadito nelle *Lezioni di Scienza delle finanze*, Tesi I, Nozioni generali di Scienza delle finanze. Definizione. Sue partizioni ed importanza. Il diritto finanziario.

care i suoi contenuti ma anche a connotare oggettivamente e scientificamente le proposte di riforma avanzate in campo finanziario, volte alla realizzazione dei bisogni e servizi collettivi.

Al pari che in altri manuali più o meno coevi – tra cui quello di Boccardo⁹ – la Scienza delle finanze viene distinta tra scienza e arte sia per ribadire la dignità di scienza della disciplina e il fatto che essa ricerca la legge dei fatti finanziari, sia per sottolineare che l'arte finanziaria serve per suggerire le regole e i principi di una sana amministrazione, per modificare i principi assoluti della scienza e adattarli alle circostanze dei tempi e dei luoghi, per indicare la *norma agendi*. A titolo di esempio, Cusumano chiarisce che mentre la scienza spiega gli effetti che producono le imposte o i prestiti, l'arte finanziaria consiste nella scelta tra l'inasprimento delle imposte, la vendita dei beni demaniali, o il prestito pubblico per rimpinguare le entrate statali.

Assumendo al pari di Ricca Salerno (Gherardi 1983:113), quale «supremo postulato» il fatto che siano le spese pubbliche a determinare il volume delle entrate Cusumano afferma categoricamente che lo Stato non può, né deve guadagnare o arricchirsi. La finanza pubblica deve fornire allo Stato i mezzi necessari all'esercizio delle sue funzioni, alla realizzazione di beni e servizi pubblici necessari per la «soddisfazione dei bisogni collettivi». Niente di più, ma neanche niente di meno.

Dal punto di vista didattico, l'economista siciliano divide lo studio della Scienza delle Finanze in tre parti: spese pubbliche; entrate ordinarie pubbliche; entrate straordinarie ossia dei prestiti pubblici e sottolinea che alcuni scrittori vi aggiungono una quarta parte relativa allo svolgimento dell'amministrazione finanziaria e dell'arte della tesoreria e una quinta parte relativa alla *contabilità finanziaria*.

3. Del diritto d'imposizione dello Stato

Nel corso delle lezioni lo spazio maggiore è dedicato alle problematiche impositive, prestando attenzione alle questioni della legittimità e dell'equità del tributo e ripercorrendo i vari periodi storici attraverso una minuziosa e attenta descrizione e attraverso un approccio critico e sistematico. Se dal medioevo e fino al '600, quando la parte più cospicua delle entrate del sovrano era costituita dalle entrate demaniali e dalle regalie, l'imposta era considerata come un mezzo straordinario per far fronte ai bisogni straordinari del sovrano, a partire dal '700 era iniziato, secondo la ricostruzione di Cusumano, un nuovo ciclo grazie alla riflessione degli economisti che avevano cominciato a discutere del fondamento giuridico e della base economica

⁹ Su Boccardo, cfr. Augello, Pavanelli (2005); Pavanelli (2003:305-332); Scotto (2003:126-231).

dell'imposta (LSF:139-141). Erano stati i fisiocrati, in particolare, ad individuare la base economica dell'imposta nel prodotto netto e l'imposta era stata considerata come un compenso dato allo Stato in cambio dei servizi di pubblica sicurezza resi ai cittadini, cioè una specie di *do ut des*. Da qui il concetto dell'ordinarietà e della continuità dell'imposta che venne accettato e perfezionato nel terzo periodo, «detto sociale» e che dalla metà dell'800 agli anni in cui Cusumano detta le sue lezioni aveva attraversato tre fasi. Una prima fase in cui erano prevalse le imposte indirette di consumo che colpivano in maniera più grave le classi meno agiate proprio nel momento in cui, grazie ai progressi industriali, percepivano «una parte relativamente cospicua nella distribuzione generale della ricchezza»; una seconda fase in cui si era cercato di colpire le classi capitaliste e proprietarie e di raggiungere la proporzionalità dell'imposta sia mediante l'introduzione di imposte progressive speciali, sia diminuendo le imposte indirette e aumentando le imposte dirette sul reddito; una terza fase in cui si era tentato di introdurre più largamente l'imposta progressiva in tutto l'ordinamento tributario.

Un percorso evolutivo che Cusumano analizzava e sviluppava per formulare il suo giudizio sul tema «imposte dirette e indirette» muovendosi, non dal punto di vista delle entrate, ma da quello delle spese pubbliche. Alla sua epoca, gli studiosi di finanza pubblica, di area democratica, un grande spazio dedicavano alla formulazione del problema delle imposte dirette, che nel caso tedesco stavano superando le indirette, e alla questione della progressività ritenuta, da non pochi economisti, più adeguata e consone ai tempi. Alcuni pensatori, quale Loria, ritenevano che tale evoluzione fosse dovuta al predominio politico della classe capitalistica, altri studiosi, quali Ricca Salerno e Mazzola¹⁰, rispettivamente ai mutamenti avvenuti nella distribuzione generale della ricchezza e all'avanzare della democrazia.

«I professori Loria, Ricca Salerno, Mazzola – scrive Cusumano – hanno trovato tre diverse ragioni per spiegare le tre fasi dell'ultimo periodo e specialmente della apparizione dell'imposta progressiva; il primo, cioè il Loria, attribuisce tale evoluzione al predominio politico della classe capitalista che si serve di tutte le istituzioni finanziarie ed anche della progressione della imposta per raggiungere il suo fine precipuo, la persistenza al profitto; il secondo, cioè Ricca Salerno, attribuisce tale evoluzione all'avvenuto mutamento nella partecipazione delle diverse classi sociali alla distribuzione generale della ricchezza... ; il terzo, cioè il Mazzola, alla prevalenza della democrazia»¹¹.

¹⁰ Cusumano cita più volte Ugo Mazzola che, assieme a De Viti de Marco e a Pantaleoni, era stato tra i primi in Italia ad applicare il calcolo marginale ai problemi di finanza pubblica. Cfr. Mazzola (1895); De Viti de Marco (1888); M. Pantaleoni (1888).

¹¹ Cusumano, *Lezioni di Scienza delle finanze*, Parte II, Tesi X, Della imposta e delle norme giuridiche dell'imposta, infra.

Un percorso evolutivo che, in ogni caso, per Cusumano aveva contribuito alla definizione dell'imposta quale «una quota determinata e graduale della ricchezza dei cittadini prelevata dalla autorità dello Stato, della provincia e del comune per provvedere a quella parte delle spese pubbliche che sono rivolte a raggiungere la soddisfazione dei bisogni collettivi» (LSF:146-147). L'imposta, pertanto, si distingueva sostanzialmente dalla tassa: quest'ultima era dovuta per il raggiungimento dei bisogni individuali divisibili; l'imposta invece si pagava per soddisfare i bisogni pubblici indivisibili.

Ma qual era e su che cosa si fondava il diritto di imposizione dello Stato e quale era il relativo dovere dei cittadini di pagare l'imposta? Su questi temi il dibattito era ancora aperto: secondo alcuni scrittori di scienza politica e soprattutto secondo i seguaci della scuola di Manchester il diritto di imporre dello Stato trovava il suo fondamento nei servizi che rendeva ai cittadini oppure nell'utilità che questi ultimi traevano dalle istituzioni pubbliche. Secondo gli economisti della scuola sociale tedesca il diritto di imporre dello Stato scaturiva dalla necessità della sua esistenza, e pertanto i cittadini erano obbligati a pagare l'imposta per la loro cittadinanza e non per pretesi vantaggi individuali. E Cusumano che non era nuovo a studi e riflessioni sulla natura delle imposte si dichiarava a favore dei secondi. Già nel suo precedente lavoro *Le scuole economiche della Germania*, riproposto in *Über die gegenwärtige Lage der volkswirtschaftlichen Studien in Deutschland*, aveva dedicato un dettagliato esame al problema dell'imposizione e aveva sostenuto che il diritto d'imporre trovava il suo fondamento nell'essenza stessa della società ed il tributo che l'individuo doveva pagare allo Stato non era un obbligo in cambio dei vantaggi economici ottenuti, come dicevano i liberisti, ma era conseguenza della giustizia naturale e sociale. Il dovere dell'imposta era un dovere pubblico, personale, politico non un peso qualunque 'mutevole' come lo aveva considerato Ricardo; l'imposta insomma, aveva scritto Cusumano, si fondava sul rapporto di sudditanza e di cittadinanza ed era conseguenza dell'esistenza dello Stato (1875:192-204;1881:80).

Partendo da questi principi, Cusumano, al pari dei socialisti della cattedra, aveva confutato la teoria del contratto sociale ed anche quella che concedeva allo Stato l'unico scopo della difesa, poiché quelle idee applicate alla Scienza delle finanze avevano prodotto una teoria dell'imposta che considerava il tributo quale uno scambio di servizi tra Stato e cittadino oppure quale *premio di assicurazione*. Le imposte invece, come teorizzavano Schäffle, Wagner, Malchus, dovevano essere considerate il contributo che si domandava ai cittadini «a titolo del loro pubblico e generale dovere di mantenere la vita sociale, senza alcun riguardo all'utilità de' pubblici servigi da parte dei contribuenti» (1875:192). A questo Schmoller (1874:323-242) ed Held (1872) avevano aggiunto, da una parte, la confutazione delle teorie politiche settecentesche che mettevano l'individuo al di sopra dello

Stato e dall'altra avevano dimostrato la piena dipendenza dell'uno dall'altro e, in conseguenza, il fatto che l'individuo non aveva il diritto esclusivo sulla ricchezza che produceva ma doveva darne una parte allo Stato.

False pertanto le teorie che fondavano l'imposta o sull'utilità che si traeva dai pubblici istituti o sui vantaggi che si godevano nello Stato. L'imposta non era una pena, ma un legame tra gli individui e lo Stato che si proponeva «lo scopo della loro perfezione»; essa doveva essere considerata come il contributo dell'individuo per lo sviluppo e l'adempimento degli scopi sociali. L'individuo, come dicevano Wagner (1891) e Walcker (1873), sostenitori anch'essi del principio etico delle imposte, non aveva solamente doveri verso lo Stato, ma anche verso l'umanità e, pertanto, era obbligato a promuovere, mediante la contribuzione, anche il bene di questa secondo la sua capacità economico-politica.

Riprendendo queste considerazioni, e citando ancora una volta Schmoller, ma anche Gneist e Bluntschli, nelle *Lezioni* Cusumano ribadisce che lo Stato, per raggiungere gli scopi di diritto, di potenza e di civiltà che costituiscono i bisogni della collettività indivisibili e non possono essere soddisfatti per opera dei privati, ha bisogno di una certa quantità di ricchezza; da ciò scaturisce il diritto di imposizione sui beni posseduti dai cittadini e poiché tale diritto è una forma del suo potere politico ne deriva lo *ius imperii*, la coazione dell'imposta (LSF:151).

Di conseguenza, per Cusumano, debbono considerarsi «erronee» le dottrine di coloro che considerano l'imposta come un corrispettivo di prestazione, oppure come il prezzo della protezione sociale, o quale premio di assicurazione o come una quota di prodotto spettante allo Stato, al pari dei rappresentanti dei fattori della produzione, nella distribuzione generale della ricchezza, così come debbono considerarsi imprecise le teorie di Duprat e di Proudhon, ma anche di Scheel (1871) che conferiscono all'imposta il potere politico-sociale di correggere le disuguaglianze economico-sociali.

In realtà, l'imposta è un obbligo e sue caratteristiche sono l'universalità e l'uniformità:

l'universalità o generalità dell'imposta significa che ogni persona che appartiene allo Stato e che partecipa a benefizi che derivano dal consorzio politico deve essere sottoposta all'obbligo di pagare l'onere tributario, l'imposta e di non godere di alcuni privilegi fiscali, come non si godono privilegi politici (LSF:152).

E se nel passato il principio dell'universalità era stato violato per il fatto che era motivo di esenzione l'appartenenza alle classe aristocratica, feudale ed ecclesiastica, i sistemi tributari moderni avevano corretto le più palesi violazioni e, secondo Cusumano, dovevano essere

sempre più improntati secondo il principio dell'universalità e doveva essere consentita solamente l'esenzione dei redditi minimi.

Per quanto riguarda poi l'uniformità dell'imposta, Cusumano spiega che questa si realizza «quando ciascun individuo paga in misura della sua condizione economica»: l'imposta, pertanto, deve essere graduale in rapporto alla ricchezza e in ragione alla capacità contributiva di ciascuno, al fine di rendere operativa la massima generica della eguaglianza dei cittadini relativamente all'imposizione (LSF:160).

Ma come individuare la capacità economica degli individui, cioè quale era la fonte dalla quale doveva prelevarsi il tributo? Per rispondere a questa domanda, innanzitutto, non bisognava confondere, come aveva già scritto ne *Le scuole economiche*, il prodotto con il reddito e quindi il prodotto netto con il reddito netto, poiché la prima espressione riguardava l'andamento di un affare dal punto di vista dell'economia privata, invece la seconda era relativa alla persona e alla soddisfazione dei suoi bisogni. Mentre il prodotto netto era il «soprappiù del valore del prodotto sul costo di produzione», il reddito netto nel senso di Hermann, era la somma dei beni economici che l'individuo poteva impiegare per la soddisfazione dei suoi bisogni senza per questo diminuire la sua fortuna. La scuola ricardiana aveva confuso le due espressioni e aveva considerato il reddito netto come la parte che restava disponibile all'individuo dopo la soddisfazione dei suoi bisogni e quindi come la parte su cui lo Stato poteva esercitare il diritto di confisca; la nuova scuola etica-antropologica – da Held a Schäffle, da Walcker a Wagner – aveva contestato viceversa questa teoria del reddito netto che poneva l'individuo al di sopra dello Stato e che dimenticava la società civile e aveva tratta la logica conseguenza che l'imposta invece di colpire il bene, il reddito netto, doveva colpire la personalità economica in tutti i suoi impieghi e in tutti i suoi godimenti. L'imposta sul reddito era una delle imposte, ma non l'unica; l'imposta doveva abbracciare non soltanto i beni che si scambiavano ed il prodotto che ne derivava, ma anche quelli destinati al consumo, come ad esempio la casa, il cavallo, il giardino etc.; essa doveva colpire l'individuo per la sua capacità di servizio e di godimento, per le sue entrate provenienti dall'interesse, dalla rendita e dal profitto e per i suoi capitali¹².

Ma quale avrebbe dovuto essere – si legge nelle *Lezioni* – il criterio per effettuare una giusta graduazione, una giusta ripartizione del carico tributario? Secondo alcuni scrittori la ripartizione del carico tributario andava calibrata all'utilità ricevuta dai cittadini dalle istituzioni; secondo altri economisti alle spese che i cittadini cagionavano allo Stato.

¹² Su questi temi, cfr. Travagliente (2003:104-108).

Per Cusumano l'erroneità di queste due diverse opinioni stava nel considerare l'imposta una tassa, cioè nel considerare i bisogni pubblici come bisogni individuali e nell'attribuire un carattere privato a rapporti d'ordine pubblico (LSF:160-161). Peraltro, come misurare tutti i vantaggi e le utilità che i cittadini traevano ad esempio dalla giustizia e più generalmente dalla pubblica amministrazione? Non minori perplessità Cusumano avanzava nei confronti della teoria di Stuart Mill che individuava il criterio di ripartizione dell'imposta sull'eguaglianza di sacrificio e teorizzava che l'imposta avrebbe dovuto essere distribuita in modo da produrre un sacrificio uguale a tutti i cittadini sia ricchi che poveri, in modo che i contribuenti, pagata l'imposta, sarebbero rimasti nella stessa condizione economica di prima. Si trattava di un criterio soggettivo, indeterminato e scarsamente praticabile¹³. Proprio per questo alcuni scrittori, tra cui Wagner, Schäffle, Neumann, indicavano il criterio di graduazione non tanto nella persona quanto nel reddito. Neumann, in particolare, poneva come criterio di tassazione la capacità contributiva degli individui: l'imposta che i cittadini dovevano pagare allo Stato era un dovere pubblico, assoluto che stava al di sopra dell'arbitrio individuale. L'uniformità dell'imposta, la giustizia e la graduazione distributiva imponevano una ripartizione in base alla capacità contributiva che aveva la sua espressione specifica nel reddito¹⁴. Questi criteri avevano fatto progredire la scienza finanziaria poiché, meglio della teoria relativa o contrattuale, ponevano in rilievo il carattere dell'imposta che si basava sopra un rapporto di diritto pubblico e poiché mettevano in corrispondenza la periodicità e continuità dei bisogni collettivi con la periodicità e continuità della capacità contributiva. Tuttavia, questa teoria si era rivelata incompleta perché l'eguale reddito non

¹³ Non molto diverse, ma assai più puntuali, le critiche avanzate a Mill da Ricca Salerno: «il Mill attribuendo all'eguaglianza di sacrificio un significato astratto e semplicemente soggettivo, non ci dà la ragione obbiettiva, scientifica, e neppure un criterio determinato e pratico che possa servire di norma nell'assetto delle imposte. Sarebbe necessario a tal uopo di definire quel concetto con elementi concreti, apprezzabili, che formino la base e la misura della tassazione. Ma ciò che più importa si è, che egli non ha dimostrato le cause generali, per cui naturalmente si ottiene e si conserva l'eguaglianza di sacrificio nel regime tributario; non ha chiarito dentro quali limiti trova applicazione, e in qual senso deve intendersi nell'ordine generale dell'economia. Il concetto del Mill, giusto e accettabile nella sua forma astratta, generica, rimane come campato in aria; e se da una parte non contiene una norma determinata per la politica e la legislazione finanziaria; dall'altra manca di una completa dimostrazione teorica, che ne riveli la base naturale e le intime relazioni colle leggi che governano la produzione e l'uso delle ricchezze». Ricca Salerno (1890:163).

¹⁴ Neumann (1874). Sulle tesi di Neumann, così come su quelle di Wagner e Schäffle, si veda G. Ricca Salerno il quale, pur sottolineando il fatto che le loro teorie avessero segnato un progresso notevole nella politica e nella legislazione finanziaria, metteva in rilievo che mancava del tutto o era assai incompleta la spiegazione teorica. «La capacità contributiva - scrive Ricca Salerno - non coincide col reddito; perché da una parte si estende ad altri beni che non sono propriamente reddito... e d'altra parte dentro i limiti dello stesso reddito è determinata dalla legge intrinseca di valore» Ricca Salerno (1890:163-165).

sempre era un indice preciso dell'eguale capacità contributiva e avrebbe dovuto mettersi in relazione alla diversa valutazione della ricchezza, secondo le diverse condizioni economiche (LSF:163). Da qui l'idea di alcuni economisti che il vero criterio di graduazione andasse individuato nel principio del valore soggettivo della ricchezza. Da qui l'esigenza di Cusumano di stabilire i fondamenti scientifici dell'imposizione progressiva; di descrivere i caratteri salienti dei principi della proporzionalità e della progressività nel settore delle imposte dirette; di delineare la tendenza verso l'imposta personale sul reddito e verso l'inasprimento delle aliquote sui redditi e sui patrimoni a fini extrafiscali, cioè a fini diversi da quelli di pura raccolta di un gettito; di dare rilevanza al tema dell'esenzione nei riguardi dei redditi minimi e della tassazione dei sovraredditi dei suoli derivanti dall'aumento della popolazione, dall'urbanesimo e dallo sviluppo edilizio.

4. L'imposta progressiva

Se lo Stato – scriveva Cusumano – aveva degli scopi da raggiungere connessi con il bene collettivo della società, aveva bisogno di una certa quantità di ricchezza; ne seguiva che esso aveva il diritto di prelevare contribuzioni sui beni posseduti dai cittadini correggendo per mezzo della 'progressiva' la viziosa distribuzione delle ricchezze (LSF:196)..

Puntuale, ancora una volta, il resoconto del dibattito che aveva visto schierati da una parte i fautori dell'imposta proporzionale, dall'altra i promotori dell'imposta progressiva, con al centro i fautori di una combinazione tra proporzionalità e progressività. Si trattava di tre ipotesi supportate da tre diverse dottrine economiche. Sostenitori della prima ipotesi erano i teorici della scuola ortodossa i quali, considerando l'imposta quale il corrispettivo dei servizi pubblici e della protezione sociale e individuando nel reddito l'indice del consumo di tali servizi pubblici e sociali, ne traevano la conseguenza che ognuno doveva pagare in proporzione al consumo di tali servizi e che, pertanto, l'imposta proporzionale fosse la più giusta.

Una teoria, per Cusumano, che giustificava la proporzionalità in ragione della maggiore o minore protezione sociale e che si rivelava quanto mai «vaga, generica, equivoca, suscettibile di conseguenze opposte e contraddittorie» (LSF:178) tanto era vero che Sismondi, partendo dalle stesse premesse, aveva argomentato a favore della progressione, dimostrando che la protezione sociale giovava più ai ricchi che ai poveri, i quali «nulla possedendo, non (avevano) bisogno di protezione e gode(vano) meno dei servizi pubblici».

Fattori della seconda ipotesi, cioè dell'imposta progressiva, erano i teorici di due distinte correnti economiche: gli uni che ragionavano dell'imposta progressiva dal lato fiscale; gli altri che ponevano l'attenzione sul lato sociale.

I primi proponevano un'imposta progressiva quale tributo singolo, con aliquota limitata, «allo scopo di servire da compenso alle imposte progressive e di rimedio alle sperequazioni» derivanti dal mancato raggiungimento della proporzionalità dell'imposta. I secondi seguivano le due teorie dell'uguaglianza di sacrificio e della utilità relativa della ricchezza che, considerate all'inizio, come due dottrine distinte, non erano che due parti «indissolubili» dello stesso principio. Sia secondo la teoria dell'uguaglianza di sacrificio, sostenuta da Mill, sia secondo la teoria dell'utilità relativa, elaborata da Sax, solo la progressione, colpendo il reddito, era in grado di produrre un sacrificio relativamente uguale ed era in grado di sottrarre a tutti, ricchi e poveri, una quota di ricchezza rappresentante un «godimento uguale»¹⁵. La conclusione cui pervenivano entrambe le teorie, in favore della progressione, era identica poiché la crescente utilità della ricchezza in ragione dell'intensità dei bisogni – assunta come premessa della teoria dell'uguaglianza di sacrificio – e la decrescente utilità della ricchezza, destinata a soddisfarli in ragione del suo aumento – accettata come premessa della teoria dell'utilità relativa – erano premesse correlate e parallele, essendo la diversa natura del bisogno e la relativa intensità a determinare il diverso valore soggettivo dei beni destinati a soddisfarlo (LSF:186). Sulla base di tali argomentazioni Cusumano poteva pervenire, anche se con qualche lieve forzatura, a rintracciare affinità tra Mill e la scuola austriaca.

Dottrine politiche a favore dell'imposta progressiva, peraltro, erano state elaborate in quegli anni sia da parte di Mazzola e di Loria¹⁶, sia da parte di Ricca Salerno¹⁷ che aveva ribadito le ragioni economiche della progressività individuandole nell'enorme accumulazione delle ricchezze nelle mani dei possessori del capitale e della terra¹⁸.

¹⁵ In effetti, come scrisse Wieser, tra i marginalisti, fu Sax ad aver dimostrato, tramite la legge delle utilità decrescenti, il principio della progressività. Wieser (1889:229).

¹⁶ Già nel 1877 Cusumano aveva scritto a Loria esortandolo a «ragionare del socialismo odierno ed esporre la teoria di Marx, di Lassalle e di altri celebri socialisti» dal momento che trattando del diritto di proprietà può arrivare alla teoria del valore che «non è altro che la teoria dell'origine della proprietà». Lettera di Cusumano a Loria dell'11 giugno 1877, «Carte Loria», conservate fino al 1980 presso la Soprintendenza archivi del Piemonte e della Valle d'Aosta e oggi all'Archivio di Stato di Torino.

¹⁷ La posizione di G. Ricca Salerno a proposito dell'imposta progressiva ha dato adito a diverse interpretazioni. Secondo G. Gozzi, che cita il saggio su *La politica sociale nella scienza economica* («Archivio Giuridico», 1877), Ricca Salerno respinge l'ipotesi di un'imposta fiscale progressiva. Secondo R. Gherardi, l'economista siciliano è favorevole all'imposta proporzionale ritenendo che «i principi della giustizia proporzionale siano in grado di rimuovere ostacoli d'ordine economico e sociale». Cfr. Gozzi (1989:202); Gherardi (1983:114-115).

¹⁸ Nel saggio *L'imposta progressiva e le riforme tributarie* (a cui fa riferimento Cusumano), G. Ricca Salerno, dopo aver passato in rassegna le riforme tributarie messe in atto in Germania, Austria, Olanda, Italia, sostiene che «il principio della progressività... giustificato da sufficienti motivi di opportunità e da imperiose esigenze di giustizia distributiva, e mantenuto dentro i limiti di moderazione, risponde veramente allo stato

In particolare Mazzola sottolineava che la tendenza ad una più equa ripartizione del carico tributario si affermava quando le classi sociali dai redditi più bassi, grazie alla costituzione democratica, conseguivano il potere politico e se ne servivano per riversare sulle classi dai redditi più elevati la maggior parte del carico tributario che prima gravava su di loro.

Patrocinatori della terza dottrina, detta «dell'utilità sociale della giustizia legale» erano Flora¹⁹ e Masè-Dari²⁰ i quali ribadendo «il concetto di non potersi raggiungere sul proposito la giustizia tributaria assoluta» (LSF:192) elaboravano una nuova teoria a favore della combinazione di proporzionalità e progressività, secondo la quale per «una felice combinazione tra la giustizia assoluta e l'equità» occorreva in ragione dell'utilità sociale un insieme di imposizione proporzionale delle classi economicamente inferiori e di imposizione progressiva delle classi superiori, anziché una tassazione proporzionale eguale nella totalità dei redditi.

E in realtà, come nota Cusumano, a questo concetto di utilità e di convenienza sociale si erano ispirate alcune recenti riforme tributarie in Germania, in Inghilterra, in Austria ed anche in Italia con la proposta di imposta progressiva sul reddito preparata da Giolitti nel 1893 e illustrata nel discorso di Dronero del 18 novembre 1894 (LSF:174).

Certo non erano mancate le critiche all'imposizione progressiva che andavano dalle accuse di essere arbitraria e di condurre alla confisca della ricchezza a quelle di ledere il diritto di proprietà e di scoraggiare il risparmio, ma per Cusumano esse erano tendenziose, poiché il saggio della progressione, proposto dalla maggior parte degli economisti, era sempre moderato e limitato, l'imposta progressiva tendeva a colpire più che la ricchezza proveniente dal lavoro quella derivante dalla rendita fondiaria ed edilizia e non intaccava il risparmio più di altre imposte.

Di fronte alla conclamata necessità di intervenire sul sistema tributario anche come risposta combinata agli squilibri del bilancio e agli squilibri sociali, Cusumano tentava di delineare una politica riformatrice che affondasse le sue radici sia nei principi scientifici, dell'utilità relativa, elaborati da Sax nella sfera della scienza finanzia-

del regime tributario italiano, così grave e difettoso, ed è conforme ai più sani principii della politica e legislazione finanziaria». Ricca Salerno (1894:250).

¹⁹ Nel 1893 F. Flora aveva pubblicato a Livorno presso l'editore Giusti il suo *Manuale della scienza delle finanze* riscuotendo un certo successo, tale da spingere l'editore a varie ristampe.

²⁰ E. Masè-Dari nel 1897 aveva pubblicato *L'imposta progressiva* in cui secondo Cusumano proponeva una combinazione tra proporzionale e progressiva. In realtà la posizione di Masè-Dari non era priva di equivoci. Secondo A. Macchioro, Masè-Dari era decisamente contrario a Sax favorevole sul terreno stesso della Economia pura al principio di progressività. Macchioro (1970:515).

ria, sia nei tentativi di definizione dei principi di uguaglianza e di capacità contributiva.

La tassazione progressiva costituiva l'indicazione del limite estremo dell'apertura filosocialista di Cusumano. Non di più: come del resto rivela il contenuto della sua opera maggiore e delle sue *Lezioni di Scienza delle Finanze*. Anche quando prospetta misure di riordino finanziario – riforma delle imposte indirette, estensione delle imposte dirette sul reddito, tassazioni progressive – egli appare interessato alla realizzazione di una giustizia distributiva al fine di smusare il conflitto di classe. Un intervento etico dello Stato, teorizzato dal socialismo della cattedra, e un'imposizione progressiva teoricamente giustificata dalla scuola austriaca, che dovevano diventare strumenti per evitare la crescente miseria, per impedire la distruzione della società e le 'smisurate' differenze di classe.

Il passaggio da una società di equilibri in prevalenza stabili a una società caratterizzata da una tumultuosa crescita²¹, quale quella imposta dallo sviluppo industriale, aveva fatto esplodere la questione sociale (De Rosa:2000). La strada per risolverla consisteva in una serie di combinazioni di pressioni e di sollecitazioni sullo Stato. La soluzione andava cercata anche nel campo della politica tributaria; d'altra parte il clima di fine secolo sembrava contrassegnato «dalla presenza diffusa di esigenze riformatrici indirizzate a chiarire le ragioni e gli ambiti nei quali avrebbe dovuto esprimersi il 'dover essere' dell'intervento pubblico» (Favilli 1960:65); presenza di un'area culturale vasta che andava dai liberal-progressisti, ai riformatori, dai radicali ad alcuni componenti ufficialmente socialisti.

5. Delle entrate pubbliche straordinarie

Alla parte centrale, dedicata all'imposizione, segue un'ultima e assai breve ultima parte²² destinata alle entrate pubbliche straordinarie, in particolare ai prestiti pubblici, a cui lo Stato ricorre per provvedere ai suoi bisogni straordinari, quali la costruzione di strade ferrate, di linee telegrafiche, l'attuazione di provvedimenti per una guerra etc (LSF:345).

Assai poco conosciuto nel medioevo, con l'eccezione delle repubbliche italiane, il ricorso al credito pubblico era diventato frequente nell'età moderna e gli economisti avevano discusso animatamente sui vantaggi o sugli svantaggi economici, finanziari, sociali e politici dell'uso del credito pubblico.

Si trattava, per Cusumano, di opinioni diverse, sulle quali egli a lungo aveva riflettuto negli anni settanta-ottanta (Travagliante

²¹ Böhme (1970); Frevert e Kocka (1984:549-572); Henning (1973); Tilly (1984); Tilly (1979); Nipperdey (1983).

²² Alla terza e ultima parte Cusumano dedica solamente cinque tesi, dalla XXIII alla XXVII.

2003:104-108) e che si potevano schematicamente riassumere, in base all'appartenenza, in quattro scuole di pensiero. La prima a cui appartenevano alcuni economisti francesi, quali Melon e Voltaire, era favorevole ai prestiti pubblici, specie se contratti all'estero «per la ragione che facevano entrare monete straniere nella propria nazione» (LSF:354). La seconda, a cui in vario modo appartenevano Vauban, Smith, Ricardo e la maggioranza degli economisti italiani della seconda metà del XVIII secolo, si era dichiarata, invece, contraria ai prestiti pubblici a causa delle conseguenze negative, tra cui la dissipazione del pubblico denaro, la diminuzione del capitale nazionale destinato alle industrie, il carico riversato sulle future generazioni. La terza scuola costituita dagli scrittori tedeschi aveva affrontato la questione dal punto di vista giuridico ed economico e si era chiesta se lo Stato, avendo bisogno di denaro, dovesse ricorrere all'aumento delle imposte oppure all'esercizio del proprio credito, cioè ai prestiti pubblici. E Cusumano ancora una volta esponeva con dettaglio le tesi di Dietzel e di Wagner. Il primo aveva sostenuto che se le spese straordinarie producevano utilità permanenti, come ad esempio la costruzione di strade ferrate, lo Stato aveva il dovere di procurarsi tali somme tramite il prestito pubblico, il cui peso sarebbe stato giustamente caricato anche sulle generazioni future quale contropartita ai maggiori utili ricevuti. Il secondo aveva esaminato il ricorso ai prestiti pubblici dal punto di vista dell'economia dello Stato, dell'economia nazionale e dell'economia privata ed aveva teorizzato che si poteva ricorrere ai prestiti pubblici non per coprire le spese ordinarie, a cui si doveva provvedere con le entrate ordinarie, ma solamente per provvedere alle spese straordinarie e qualora si trattasse di impieghi finanziariamente utili, in modo da aumentare i proventi fiscali e da non recare alcun danno all'economia nazionale. Wagner, inoltre, rimarcava la necessità che il prestito assorbisse solo capitali oziosi, cioè capitali inutilizzati all'interno, o ancora meglio che venisse contratto all'estero. A prevalere, all'interno della terza scuola, erano state le tesi di Wagner e della cosiddetta corrente eclettica che aveva dimostrato l'erroneità dell'opinione che i prestiti pubblici fossero delle cambiali sull'avvenire ed aveva sostenuto che i prestiti, lasciando i capitali nelle mani dei privati, arrecavano all'economia nazionale meno danni di quelli prodotti dall'elevamento dell'imposta. La quarta scuola, infine, condannava decisamente il ricorso ai prestiti pubblici, e pertanto riteneva «oziosa ed inutile la discussione sulla preferenza da accordarsi ai prestiti pubblici oppure all'elevamento dell'imposta» (LSF:358). Secondo questa scuola i prestiti pubblici innanzitutto davano origine «ad una specie di schiavitù di censo finanziario» che una parte del popolo che lavorava era obbligata a pagare all'altra, che non lavorava. In secondo luogo, l'aumento del debito pubblico dovuto ai prestiti impediva la regolare erogazione dei servizi pubblici, «per la ragione che quanto maggiore (era) la somma pagata per interessi ai creditori dello Stato», tanto minore sarebbe stata quella destinata alla

soddisfazione dei disegni pubblici. Interessi sul debito pubblico, peraltro, che lo Stato pagava agli strati superiori della società; pertanto, le tasse da loro pagate finivano quasi con l'essere una semplice partita di giro. Era stato Schäffle, in particolare, a ribadire con forza queste considerazioni che per Cusumano rivestivano «una grande importanza per l'Italia, poiché nel bilancio italiano, di circa un miliardo e ottocento milioni di lire, le somme per le spese intangibili (cioè di quelle destinate al pagamento degli interessi del debito pubblico...) erano sempre aumentate» (LSF:359). Per Cusumano era valido anche per l'Italia il noto motto coniato per l'Inghilterra «che o la nazione inglese distruggeva il debito o il debito avrebbe distrutto la nazione inglese».

Secondo le stime ufficiali l'Italia dal 1887 al 1888 aveva pagato solo per interessi del debito pubblico 637 milioni di lire, mentre il debito pubblico dal 1862 al 1893 era aumentato a circa 14 miliardi: occorreva allora, per Cusumano, trovare una via di mezzo, evitando l'eccessiva crescita del debito pubblico (pena l'aumento delle imposte indirette), e programmando un intervento dello Stato, fondato sulla giustizia distributiva, il cui obiettivo normativo fosse la ripartizione dei costi dei servizi pubblici sulla collettività secondo criteri di utilità sociale. Un rigoroso intervento programmatico stabilito in base non solo alla valutazione dell'impatto della spesa, ma anche della tassazione per finanziare i beni pubblici, collettivi; se il bilancio dello Stato era decisamente in passivo, come nel caso dell'Italia, occorreva da una parte eliminare gli sprechi, passare dalle spese improduttive a spese produttive di benessere nazionale e dall'altra procedere alla riqualificazione della spesa pubblica e aumentare la tassazione diretta entro i limiti necessari²³.

6. *Etica e Finanza: alcune considerazioni conclusive*

Il dibattito sull'imposta progressiva, che nel corso dell'800 si era acceso in Francia e in particolare modo nel 1848, stava divenendo sistematico alla fine del secolo. Se a metà '800 l'imposizione progressiva era istanza socialista da cui l'economia politica aveva cercato di difendersi sconfessando la teoria del valore-lavoro anche nella versione neoricardiana, verso la fine del secolo era entrata all'interno delle accademie. Si era trattato di un processo lungo e composito su cui avevano inciso sia la nuova situazione economico-sociale, con l'ampliamento delle istanze sindacali e l'avanzata della democrazia, sia le nuove teorie economiche e finanziarie a favore della progressivi-

²³ Sulla questione dei prestiti pubblici Cusumano evita di confrontarsi con G. Ricca Salerno il quale aveva sostenuto che quando il prestito pubblico è finanziato dal capitale disponibile, cioè da capitali non impiegati nella produzione, i suoi effetti non erano dannosi per l'economia nazionale e per le classi più deboli. Cfr. Ricca Salerno (1879:101-107).

tà giustificate dagli economisti tedeschi, in base al principio etico dello Stato, e da un certo numero di economisti europei grazie al marginalismo che con la legge di decrescenza delle utilità marginali e con il concetto di interdipendenza generale fra processi di produzione e di distribuzione offriva argomenti per giustificare l'imposizione progressiva (Macchioro 1970:419). E sia sul piano teorico che sul piano pratico Cusumano, nelle sue *Lezioni di Scienza delle finanze* tentava possibili intermediazioni; citando Wagner e Schäßle ma anche Sax e Pantaleoni, sembrava voler far dispiegare la scienza nel campo dell'economia applicata, evitando l'antagonismo tra scienza e arte, tra socialismo e liberalismo, e nello stesso tempo cercando di armonizzare principi etici e leggi di mercato. Quando l'economia politica si cingeva di margini e di funzioni e si insediavano microeconomia ed economia pura, Cusumano non si sottraeva al confronto con le nuove teorie.

Pertanto, chiedersi se l'imposta progressiva fosse teoricamente e obiettivamente sostenibile, o se invece fosse frutto del cambiamento dei tempi, giustificata dai fatti storici e politici, come sostenevano Mazzola e De Viti de Marco, non era una questione secondaria. Senza ombra di dubbio, tentare di fondare una teoria dell'imposizione progressiva e dimostrare la sua validità scientifica significava, per Cusumano, fornire gli strumenti per instaurare una vera democrazia fiscale; diversamente sostenere la progressività delle imposte quale portato dei tempi rappresentava tutto al più un'indicazione sull'opportunità di accettarla. Non a caso le posizioni teoriche e pratiche erano assai diverse dentro e fuori il marginalismo. Non solo i seguaci di Say, come Molinari o Martello, rimasti al di fuori del marginalismo, erano decisamente contrari all'imposizione progressiva nel rispetto della grande tradizione teorica, ma anche alcuni economisti, come Walras, con il quale Cusumano era rimasto per qualche anno in contatto, nonostante fosse un sostenitore della legge delle utilità decrescenti nel campo dell'economia pura, era contrario all'imposizione progressiva. Gli stessi Mazzola e Loria, che pure si stavano confrontando con le nuove dottrine di fine '800, ritenevano teoricamente infondata la richiesta della progressività avanzata dal marginalismo e l'uno preferiva stabilire, invece, un legame tra imposizione progressiva e avanzamento democratico e l'altro teorizzava la necessità storica del "progressivismo". Solo i teorici tedeschi seguaci di Wagner e Schäßle, e i rappresentanti dell'ala sinistra, per così dire, del marginalismo, quali Sax, erano a favore della progressività in economia finanziaria e si devono ad essi, secondo Cusumano, gli ultimi progressi della scienza finanziaria (Travagliante 2008:117).

Paragonate ad altre *Lezioni di Scienza delle finanze*, scritte più o meno in quegli anni, quali ad esempio quelle di Salvatore Majorana o di Boccardo, ma anche quelle di Nitti (1972), innegabilmente quelle di Cusumano si differenziavano non solo per l'ampia articolazione e la proposta della progressività, ma anche per il serrato confronto con

le altre dottrine finanziarie e per il puntuale resoconto delle varie posizioni da Wagner a Sax, da Loria a Mazzola, da De Viti de Marco a Pantaleoni.

Accanto ai concetti tipici degli anni ottanta, quali legittimità ed equità del tributo, comparivano nel manuale di Cusumano nuovi termini propri delle modalità di analisi del marginalismo senza per questo restare prigioniero, al pari di Jevons, della impostazione infraindividuale dei problemi di soddisfazione²⁴. Obiettivo di Cusumano sembrava essere quello di evidenziare le risposte che alcuni esponenti del marginalismo europeo e italiano, quali Sax e Pantaleoni, offrivano in capo finanziario per riequilibrare la distribuzione della ricchezza senza intaccare l'efficienza complessiva del sistema economico e senza sconfessare le tesi della scuola tedesca.

Al pari di Augusto Graziani, anch'egli transitato alla scuola di Cossa, l'economista siciliano cercava di far convivere tronconi di marginalismo con le indicazioni dei socialisti della cattedra, e a separare, però, l'area di scuola tedesca da quella socialista (Graziani 1895). Di fronte alle forti sperequazioni sociali, la prima teorizzava un intervento 'largo' dello Stato, la seconda la realizzazione futura della collettivizzazione dei mezzi di produzione. Ma, era evidente, agli occhi di tanti, che niente impediva di poter fare insieme una parte del percorso. Lo stesso sistema di Loria, come pure «La Riforma sociale» di Nitti lasciavano intravedere infinite possibilità di mediazioni (Giva 1985:323-334).

D'altra parte, non solo i socialisti non tentavano di eludere dialettiche combinatorie, ma economisti come Walras e Pantaleoni non combattevano più, come a metà '800, diritti al lavoro, aspirando a conciliare individualismo economico e benessere sociale, come aveva già tentato J. Stuart Mill, e a sostituire alle accese polemiche individualistiche del primo '800 una comprensiva considerazione delle istanze sociali.

Le argomentazioni di Sax e Pantaleoni, in particolare, sembravano fornire a Cusumano stimoli per legittimare l'istanza egualitaria e per incrinare la validità euristica del paradigma neoclassico senza per questo distruggere dalle basi il sistema economico. L'irrompere del marginalismo, rimescolando posizioni e divisioni e dando vita a una ricca articolazione di indirizzi, sembrava offrire risposte a sollecitazioni diverse e lasciava intravedere in qualche modo la possibilità di superare la contrapposizione fra concezione marxista e idealismo individualista e recuperare per tale via il momento etico e la politica sociale.

²⁴ Come ha scritto Macchioro, «la impossibilità di comparare gli stati soggettivi di felicità fra individuo e individuo precludeva ogni valutazione per "aggregati di individuo" o per collettività». Macchioro (1970:413).

Bibliografia

- AUGELLO MASSIMO, GUIDI MARCO, 2000, *Da dotti a economisti. Associazioni, accademie e affermazione della scienza economica nell'Italia dell'Ottocento*, in *Associazione economico e diffusione dell'economia politica nell'Italia dell'Ottocento. Dalle società economico-agrarie alle associazioni di economisti*, Milano: Franco Angeli.
- AUGELLO MASSIMO, PAVANELLI GIOVANNI, (a cura di), 2005, *Tra economia e impegno civile: Gerolamo Boccoardo e il suo tempo (1829-1904)*, Genova: Brigati.
- BÖHME HELMUT, 1970, *L'ascesa della Germania a grande potenza. Economia e politica nella formazione del Reich 1848-1881*, Milano-Napoli: Ricciardi.
- CARDINI ANTONIO, 1981, *Stato liberale e protezionismo in Italia (1890-1900)*, Bologna: Il Mulino.
- CARDINI ANTONIO, 1996, *La serie padovana del «Giornale degli Economisti» e il dibattito tra le due scuole (1875-1878)*, in M. Augello, M. Bianchini, M. E. L. Guidi (a cura di), *Le riviste di economia in Italia (1700-1900). Dai giornali scientifico-letterari ai periodici specialistici*, Milano: Franco Angeli.
- COSSA LUIGI, 1878, "La Scienza delle finanze. Prolusione dell'avv. Vito Cusumano", *Nuova Antologia*, a. 13, vol. 38, n. 7, pp. 598-599.
- CUSUMANO VITO, 1875, *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale*, Napoli: Marghieri.
- CUSUMANO VITO, 1878, "La Scienza delle Finanze, Prolusione al corso libero di Scienza delle Finanze letta nella R. Università di Palermo il giorno 5 febbraio 1878", *Il Circolo Giuridico*, a. IX, vol. IX, pp. 9-18.
- CUSUMANO VITO, 1881, *Über die gegenwärtige Lage der volkswirtschaftlichen Studien in Deutschland*, Sigmaringen: Tappen.
- CUSUMANO VITO, 1887, *Storia dei Banchi di Sicilia*, Roma: Loescher.
- CUSUMANO VITO, 1904-05, *Lezioni di Scienza delle finanze*, Palermo:Castiglia.
- DE ROSA GABRIELE, 2000, *Prefazione* alla raccolta a cura di E. Franzina, *Fedele Lampertico. Carteggi e diari 1842-1906*, Padova: Marsilio.
- DE VITI DE MARCO ANTONIO, 1888, *Il carattere teorico dell'economia finanziaria*, Roma: Pasqualucci.
- FAUCCI RICCARDO, 2001, *Prefazione* al volume a cura di M. E. L. Guidi, L. Michelini, *Marginalismo e socialismo nell'Italia liberale 1870-1925*, Milano: Feltrinelli.
- FAUSTO DOMENICOANTONIO, 2006, "I testi di scienza delle finanze dopo l'acquisizione dello status di disciplina scientifica", *Il pensiero economico italiano*, n. 1, pp. 101-121.
- FAVILLI PAOLO, 1990, *Il labirinto della grande riforma. Socialismo e "questione tributaria" nell'Italia liberale*, Milano: Franco Angeli
- FERRARA FRANCESCO, 1874, *Il germanismo economico in Italia*, «Nuova Antologia», ago. 1874, ora in *Opere Complete*, a cura di F. Caffè, vol. X, Roma: Associazione Bancaria Italiana.
- FLORA FEDERICO, 1893, *Manuale della scienza delle finanze*, Livorno: Giusti
- FREVERT HUTE e KOCKA JÜRGEN, 1984 *La borghesia tedesca nel XIX secolo. Lo stato della ricerca, Quaderni Storici*, XIX, n. 56.
- GHERARDI RAFFAELLA, 1983, "Sul "Methodenstreit" nell'età della Sinistra (1875-1885): costituzione, amministrazione e finanza nella "via media" di Giuseppe Ricca Salerno", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XIII, pp. 85-121.
- GIOIA VITANTONIO, 1990, *Francesco Ferrara e il «germanesimo economico»*. *Ragioni e limiti di una polemica*, in P. F. ASSO, P. BARUCCI, M. GANGI (a cura di) *Francesco Ferrara e il suo tempo*. Atti del congresso, Palermo 27-30 ottobre 1988, Roma: Bancaria Editrice.
- GIVA DENIS, 1985, *Liberismo e positivismo nel gruppo della «Riforma sociale»*, in *Il positivismo e la cultura italiana*, a cura di E. Papa, Milano: Franco Angeli.
- GOZZI GUSTAVO, 1989, *Ideologia liberale e politica sociale: il socialismo della cattedra in Italia in Gustav Schmoller e il suo tempo*, Bologna: Il Mulino.
- GRAZIANI AUGUSTO, 1895, *Il socialismo teorico e l'economia politica*, Torino: Bocca
- HELD ADOLF, 1872, *Die Einkommensteuer. Finanzwissenschaftliche Studien zur Reform der directen Steuern in Deutschland*, Bonn: Marcus.
- HENNING WILLEM, 1973, *Die Industrialisierung in Deutschland 1800 bis 1914*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- LI DONNI ANNA, SPOTO LUCIANO, 1996-99, "Gli economisti cattedratici dell'Ateneo palermitano dal 1830 al 1943", *Annali della Facoltà di Economia di Palermo*.
- LORIA ACHILLE, 1908, "Obituary. Vito Cusumano", *Economic Journal*, XVIII, 2, pp. 332-334.
- MACCHIORO AURELIO, 1970, *Marxismo ed Economia Politica fra XIX e XX secolo* in *Studi di storia del pensiero economico e altri saggi*, Milano: Feltrinelli.
- Mazzola Ugo, 1895, *L'imposta progressiva in economia pura e sociale*, Pavia: Bizzoni.
- NEUMANN FRIEDRICK, 1874, *Die progressive Einkommensteuer*, Leipzig: Duncker-Humboldt.
- NIPPERDEY THEODOR, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München: C. H. Beck.
- NITTI FRANCESCO SAVERIO, 1972 [1903], *Principi di Scienza delle finanze*, in *Scritti di economia e finanza*, vol. VIII, Bari: Laterza.
- PANTALEONI MAFFEO, 1888, *Principi di economia pura*, Firenze: Barbera.
- PAVANELLI GIOVANNI, 2003, *Le ragioni del liberismo: commercio estero e finanza pubblica negli interventi parlamentari di Gerolamo Boccoardo*, in M. Augello Massimo, M.E.L. Guidi (a cura di), *Gli economisti in Parlamento 1861-1922. Una storia dell'economia politica dell'Italia liberale*, Milano: Franco Angeli.
- Ricca Salerno Giuseppe, 1879, *Teoria generale dei prestiti pubblici*, Milano: Hoepli.
- RICCA SALERNO GIUSEPPE, 1890, *Scienza delle finanze*, Firenze: Barbera.
- RICCA SALERNO GIUSEPPE, 1894, "L'imposta progressiva e le riforme tributarie di alcuni stati europei", *Bulletin de l'Institut international de statistique*, tom. VII, pp. 227-254.
- SALADINO FRANCESCO, 1992, *Vito Cusumano socialista della cattedra*, Alcamo: Ed. Campo.
- SALVO ROBERTO, 1979, *Vito Cusumano. Dal liberismo al socialismo della cattedra*, Palermo: Quaderni dell'Istituto di Storia della Facoltà di Magistero.
- SCHEEL HEINRICH, 1871, *Die Theorie der sozialen Frage*, Jena: Mauke.
- SCHMOLLER GUSTAV, 1874, "Die soziale Frage und der Preussische Staat", *Preussische Jahrbücher*, 33, pp. 323-242.
- SCOTTO SERENA, 2003, *Economia e scienze affini: cultura e didattica nelle lezioni di Gerolamo Boccoardo (1829-1904)*, in P. Massa Piergiorgio (a cura di), *Economisti liguri dell'Ottocento. La dottrina economica nell'Ateneo genovese e in Liguria*, Genova: Accademia Ligure di Scienze e Lettere.
- SPOTO LUCIANO, 1984, *Vito Cusumano e la fondazione della Scienza delle finanze in Italia*, Palermo: Società Grafica Artigiana.
- TILLY RICHARD, 1979, *La formazione del capitale in Germania nel secolo XIX*, Torino: Einaudi.
- TILLY RICHARD, 1984, *Un'interpretazione pluralistica dell'industrializzazione tedesca*, in *La rivoluzione industriale tra il Settecento e l'Ottocento*, intr. di V. Castronovo, a cura di L. Segreto, Milano: Mondadori
- Travagliante Pina, 2003, *La costruzione di un sapere sociale, Stato e questione sociale in Vito Cusumano (1843-1908)*, Milano: Franco Angeli.
- Travagliante Pina, 2008, *Liberalismo, socialismo, marginalismo*, Milano: Franco Angeli.
- Wagner Adolf, 1891, *La Scienza delle finanze*, in Biblioteca dell'Economista, Torino: Utet.
- Walcker Karl, 1873, *Die sociale Frage*, Berlino: Grieben.
- Wieser Friedrich, 1889, *Der natürliche Werth*, Wien: Hölder.

Abstract

LE LEZIONI DI SCIENZA DELLE FINANZE DI VITO CUSUMANO (1904-05)

(VITO CUSUMANO'S *LEZIONI DI SCIENZA DELLE FINANZE* 1904-05)

Keyword: Cusumano, Socialism, Marginalism

JEL classification codes: B1

Lezioni di Scienza delle Finanze by Vito Cusumano is one of the last works of the Sicilian economist. It shows elements and typical categories of his youthful thought, as well as new information on the theory of subjective value of some theorists, such as Sax. Under the typical ideas of the 1880's, such as tax legitimacy and equity, new words referring appropriately to aspects of marginal analysis appear, such as relative utility, marginal benefit and sacrifice, hedonistic maximum.

PINA TRAVAGLIANTE

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Storiche

p.travagliante@unict.it.

EMANUELE CASTELLI

L'ITALIA E LA RIVOLUZIONE IRANIANA DEL 1979:
PERCEZIONI DI PARTITO*

A partire dagli ultimi mesi del 1978, e fino alla fine del 1979, l'opinione pubblica italiana ha seguito con interesse e con stupore la rivoluzione iraniana, soprattutto attraverso le pagine dei giornali. Il fatto, poi, che fosse una «rivoluzione», e per giunta contro uno storico alleato di Washington in Medio Oriente, ha indotto i principali commentatori politici dell'epoca a schierarsi – in modo a volte a-critico e pregiudiziale – con o contro lo Scià e gli Stati Uniti, in opposizione o a favore di Khomeini e del movimento rivoluzionario. In realtà, la rivoluzione iraniana si è configurata, in quel periodo denso di avvenimenti cruciali tanto sul piano interno quanto su quello estero, come un evento a sé stante: un evento troppo complesso per poter essere valutato in modo aprioristico, troppo ambiguo per poter essere ricondotto alle categorie ideologiche con cui, all'epoca, i partiti italiani percepivano la situazione internazionale.

La seguente analisi, frutto di una ricerca sui giornali di partito di fine anni Settanta, ha il proposito di dimostrare come la rivoluzione iraniana è stata vissuta – per così dire «in presa diretta» – dai principali partiti politici italiani. Dopo una breve introduzione di carattere storico (primo paragrafo), al solo fine di contestualizzare la situazione internazionale e quella politica italiana, si tenterà di ripercorrere – attraverso titoli, opinioni e articoli di cronaca – le varie fasi della rivoluzione islamica in Iran: come sono stati vissuti i giorni della rivoluzione (secondo paragrafo), il significato del concetto e la sua concreta realizzazione storica (terzo paragrafo), la sua ambivalenza di rivoluzione terzomondista, antiamericana ma soprattutto islamica (una rivoluzione, quindi, tra Marx e Maometto, quarto paragrafo), per giungere infine a tirare le somme, a giochi fatti ed evidenti a tutti (nell'Epilogo), quando la rivoluzione svelò il suo vero volto, con la presa dell'ambasciata americana a Teheran e la radicalizzazione (anche anticomunista) del regime.

Prima di procedere, è necessario marcare i confini che circoscrivono la ricerca: uno è temporale, gli eventi cioè presi in considerazione (i più importanti: le sommosse del gennaio 1979, la nomina di Bakhtiar, la partenza/fuga dello Scià, il ritorno di Khomeini, la resa delle forze armate e il sequestro degli ostaggi nel novembre dello stesso anno) ricadono completamente nel periodo che va dalla fine del 1978 alla fine del 1979; uno, invece, è metodologico, per cui il ri-

* Desidero ringraziare Mario Tesini per avermi costantemente aiutato nelle varie fasi della presente ricerca e i due anonimi referee per i loro utili suggerimenti.

ferimento sarà esclusivamente agli articoli apparsi sui principali organi di stampa di partito (quotidiani e riviste), afferenti alle aree democristiana, comunista e socialista (tuttavia, anche altri quotidiani e periodici saranno, sullo sfondo, tenuti presenti). Su un piano ancor più generale, l'attenzione è stata rivolta soprattutto alla terminologia usata, agli argomenti trattati ed allo spazio concesso agli eventi iraniani nelle pagine dei diversi organi di stampa.

1 L'Italia nel 1979: dimensione interna ed internazionale

Il 1979 rappresenta per l'Italia e per il mondo bipolare, un importante spartiacque. A livello internazionale, l'anno che si apre con la crisi indocinese e si chiude con l'invasione sovietica dell'Afghanistan costituisce pure, da parte americana, il momento conclusivo della distensione, a seguito del «disimpegno» di Carter dalla visione kissingeriana di politica estera; a livello interno, esso segna la fine del «compromesso storico» e l'inizio di una nuova stagione, contrassegnata dalle alleanze pentapartitiche (DC – PSI – PSDI – PRI – PLI). È l'anno in cui, forse più che in altri momenti, le due superpotenze mostrano crescente difficoltà nel controllo «sistemico» del mondo¹. Nel febbraio dello stesso anno, la rivoluzione iraniana ha il suo compimento: lo Scià Muhammad Reza Pahlevi, garante di importanti interessi strategici americani in Medio Oriente, è costretto a fuggire, mentre l'indecifrabile figura dell'Ayatollah Khomeini può far ritorno in patria e guidare la rivolta. L'opinione pubblica mondiale si sarebbe allora divisa tra i sostenitori della legittima lotta di liberazione iraniana e chi, invece, auspicava principalmente la stabilità in una regione fondamentale per ragioni geostrategiche e di approvvigionamento energetico.

Se si risale al complesso panorama internazionale di quegli anni, non si può fare a meno di pensare che gli sconvolgimenti dal 1979 giungessero inaspettati: solo un anno prima, la stretta di mano tra Sadat e Begin, avvenuta a Camp David sotto gli auspici del presidente Carter, aveva portato l'Egitto, per iniziativa del suo stesso presidente, sotto l'influenza occidentale, consacrando il successo della «formula americana» in Medio Oriente (Cottam, 1990: 274) e costituendo quella che doveva essere la prima tappa del processo di pace tra Israele e mondo arabo. Il riavvicinamento tra Washington e Pechino, avviatosi a partire dalla prima metà degli anni settanta, aveva inoltre rimescolato le carte del conflitto bipolare, in un frangente storico in

¹Eventi come il passaggio «di campo» dell'Egitto, in seguito agli accordi di Camp David, le crisi «intracomunistiche» scoppiate in Asia (Afghanistan e Vietnam), ma anche la prospettiva sempre più realistica di un rafforzamento politico dell'Europa si aggiungevano infatti alle diffidenze sovietiche per la progressiva «autonomia» acquisita da diversi partiti comunisti europei da Mosca (speculari ai timori americani per il possibile accesso di essi a funzioni di governo, con serie difficoltà in sede Nato): su questo insieme di problemi si veda Pons (2001).

cui le relazioni tra le due superpotenze erano contrassegnate da timori per la tenuta degli accordi di Helsinki (1975). Anche per l'Europa, del resto, il 1979 doveva costituire un anno di svolta: il varo del Sistema Monetario Europeo (SME), preludio a quello che doveva svilupparsi, negli intenti dei leader dei principali paesi, come un processo che avrebbe portato in qualche anno all'unificazione monetaria, aveva rafforzato la prospettiva di un'Europa unita anche a livello politico, prospettiva avallata anche dalle aperture europeiste di alcuni partiti comunisti («un'Europa né antisovietica né antiamericana», aveva sostenuto qualche anno prima Belinguer di fronte a Brežnev [Pons, 2001: 75]).

E fu proprio il dibattito sull'adesione allo SME, per quanto riguarda l'Italia, ad aggravare la spaccatura tra DC e PCI e a porre definitivamente termine agli anni della «solidarietà nazionale»: tale periodo, inaugurato solo tre anni prima con la costituzione di governi a guida democristiana ma sostenuti da un'ampia maggioranza parlamentare (comunisti compresi) doveva, nelle intenzioni di Moro e Berlinguer, mettere fine da un lato alla *conventio ad excludendum* nei confronti degli stessi comunisti e creare dall'altro nel sistema politico italiano le condizioni dell'alternanza² (sull'auspicabilità della quale i giudizi dei due maggior leader, ovviamente, divergevano), evoluzione che avrebbe posto allo stesso tempo un argine alla deriva terroristica e alla stagnazione economica. Il rapimento prima e l'uccisione poi dello statista democristiano, nel maggio del 1978, avrebbe in modo forse decisivo contribuito all'abbandono delle ipotesi di dialogo tra i due partiti più importanti, cui sarebbe negli anni successivi seguito il netto calo elettorale del PCI, riconsegnato, da quel momento in poi, al suo consueto ruolo di principale forza di opposizione alla maggioranza (a partire appunto dalle elezioni anticipate del giugno 1979 [Formigoni, 2001: 296]).

La sensibile diminuzione dei consensi al Partito Comunista si poneva in sostanziale controtendenza rispetto alla crescita elettorale degli ultimi anni, che aveva progressivamente accompagnato la trasformazione della natura all'origine «antisistemica» del partito, consolidandolo, agli occhi dell'opinione pubblica, come un vero e proprio partito di governo. Già nel 1977, infatti, Berlinguer aveva difeso la scelta di una «diversità» italiana rispetto alle tradizioni dell'internazionalismo comunista ad egemonia sovietica, in nome della fedeltà ai principi della democrazia e del pluripartitismo: dottrina definita al tempo come «eurocomunismo». E del resto, dopo lo strappo della primavera di Praga (1968), i comunisti avevano progressiva-

² Quello che era stato battezzato «compromesso storico» dal leader comunista e «terza fase» da quello democristiano pare a distanza di molti anni un tentativo in realtà effimero, poiché avversato tanto da parte sovietica (esso segnava infatti la «svolta europeista» del PCI e soprattutto andava contro al tentativo russo di mantenere lo status quo in Europa) quanto da parte americana (l'autonomia del partito comunista da Mosca era vista con ostilità anche da Kissinger): Del Pero (2001).

mente superato la pregiudiziale anti-NATO³ e si erano anch'essi posti l'obiettivo dell'integrazione comunitaria, conformandosi in questo alle scelte di alcuni partiti della sinistra europea, continentale e britannica.

Se quindi, dopo il «caso Moro» e alcune rilevanti sconfitte elettorali, il PCI sarebbe ritornato su posizioni anti-governative, da parte democristiana tornava a prevalere la tendenza volta ad escludere qualsiasi dialogo con i comunisti e a contrastare l'ipotesi di compromesso: contro tale ipotesi si sarebbe in particolare schierato un gruppo di parlamentari democristiani detto «gruppo dei Cento», in armonia con gli auspici e le indicazioni provenienti dal Dipartimento di Stato americano. La visita del segretario Zaccagnini al vice presidente statunitense Mondale avrebbe di lì a pochi mesi consolidato la comune visione tra il nuovo orientamento della politica democristiana e Washington.

Al di là delle due forze storicamente maggioritarie, è il Partito Socialista che, a partire dagli ultimi anni settanta, avrebbe iniziato un processo di crescita elettorale fino a diventare l'indispensabile ago della bilancia per le nuove maggioranze di governo. In un testo ideologicamente impegnato apparso su *L'Espresso* del 27 agosto 1978, il nuovo leader socialista Bettino Craxi mostrava infatti di voler imprimere al partito un nuovo corso, caratterizzato dall'abbandono delle radici marxiste e dalla dichiarata volontà di evolvere in un senso liberal-socialista; grazie a questa trasformazione, e alla contemporanea apertura democristiana all'alleanza privilegiata con il PSI, quest'ultimo potrà, nei primi anni ottanta, assumere una sempre più rilevante funzione di governo.

Alla fine degli anni settanta si assiste dunque ad una evoluzione della DC in direzione di posizioni conservatrici sul piano dei rapporti politici, ad un forte regresso elettorale del PCI (e soprattutto ad una sua profonda rottura con i movimenti studenteschi nati nel 1977), e infine ad una significativa trasformazione del PSI. E mentre andava consolidandosi l'affinità di prospettive tra socialisti e democristiani, si mostrava in tutta la sua irruenza la crisi ideologica del PCI, a metà tra il partito rivoluzionario che non era evidentemente più, e il partito di governo che non era riuscito compiutamente a divenire.

È in questo scenario politico che si assiste all'invasione della Cambogia da parte vietnamita, al riproporsi del conflitto ideologico e di interessi territoriali tra URSS e Cina e, infine, alla Rivoluzione iraniana. Ed è proprio la Rivoluzione khomeinista ad essere vista, all'interno del complesso scenario della politica italiana di quegli anni, come un evento ancor più sconcertante, non solo perché impreveduto, ma proprio perché non riconducibile agli schemi e alle categorie

³ Nel giugno 1976, in una dichiarazione resa al *Corriere della Sera*, Enrico Berlinguer aveva riconosciuto nell'Alleanza Atlantica una garanzia maggiore all'autonomia del PCI di quella fornita dal Patto di Varsavia: Pons (2001: 81).

con cui, in quegli anni, la totalità dello schieramento politico usava classificare i fatti internazionali.

Le tre grandi «aree» di pensiero politico (comunista, socialista e democristiana) percepiscono in modo diverso gli eventi iraniani, e ne danno conseguentemente giudizi differenti. Innanzitutto: è stata una vera e propria rivoluzione? O non piuttosto una semplice crisi, sommovimenti di piazza, incidenti che hanno portato al crollo di un bastione «occidentale» in Medio Oriente? E se di rivoluzione si è trattato (come sembrano convenire le tre aree dopo l'11 febbraio 1979⁴) cosa aspettarsi dal regime khomeinista e da una neonata Repubblica islamica dalle forti venature teocratiche? Quali pericoli nascondeva l'incognita iraniana del dopo-Scià? Come si sarebbe collocato il nuovo Iran nello scenario bipolare degli anni a venire?

Questi ed altri numerosi punti dividono nettamente i commentatori degli organi di stampa partitici del tempo. Sembra quasi che gli eventi iraniani ricompattino le fila ideologiche dei partiti, che almeno a livello di politica interna erano giunti negli anni precedenti a visioni condivise. Ai timori democristiani per quello che avrebbe potuto essere un futuro terreno di conquista sovietica in Medio Oriente, fanno dunque da contraltare le prese di posizione comuniste, che esaltano la sollevazione popolare, la caduta del «dittatore filo-americano» e inneggiano al nuovo Iran «democratico».

È proprio la questione della democrazia ad orientare valutazioni contrapposte. Si era la democrazia vanificata con la guerriglia che aveva fatto cadere il legittimo governo del moderato Bakhtiar⁵, o era stata conquistata dalle masse guidate dal clero tradizionalista? Se si sfogliano le prime pagine dei quotidiani e delle riviste di partito dell'epoca (*Il Popolo* e *La Discussione* per l'area democristiana, *L'Unità* e *Rinascita* per quella comunista, *Avanti!* e *Mondo Operaio* per quella socialista) non si possono non notare forti divergenze di giudizio: dalla timida «rivoluzione» di stampo conservatore alla proclamazione di

⁴ È il giorno in cui viene diffusa ufficialmente, da parte delle forze armate (che già peraltro avevano iniziato a simpatizzare con il movimento rivoluzionario), la dichiarazione di resa.

⁵ Shapour Bakhtiar, leader di orientamento nazionalista del movimento che si era opposto allo Scià per tutto il corso del 1978, aveva accettato da quest'ultimo l'incarico di formare un governo negli ultimi giorni del dicembre 1978. Dal punto di vista del monarca, questa «concessione» avrebbe evitato, da un lato, la possibilità di un colpo di Stato militare, e dall'altro avrebbe messo fine al bagno di sangue della repressione. Dal punto di vista dell'opposizione (schieramento eterogeneo che comprendeva nazionalisti, comunisti, liberali e clero tradizionalista) quello di Bakhtiar era un vero e proprio tradimento nei confronti del movimento anti-Scià. Bakhtiar, che era stato ministro durante il governo di Mossadeq (1951 – 1953, cui aveva posto termine un colpo di Stato che aveva restituito pieni poteri allo Scià), resta in carica «ufficialmente» fino all'11 febbraio 1979, giorno che vede la resa delle forze armate e la vittoria della rivoluzione, ma già con il ritorno di Khomeini (1 febbraio 1979) al governo legale si affianca un «governo provvisorio» nominato dall'Imam e guidato da Mehdi Bazargan, uomo proveniente dallo stesso ambiente politico di Bakhtiar ma ostile a qualsiasi ipotesi di compromesso con lo Scià.

una «Rivoluzione contro il Capitale» (da parte degli organi di stampa comunisti e per sottolineare – richiamando le osservazioni di Gramsci sulla Rivoluzione bolscevica del 1917 – la natura antimarxista degli eventi iraniani), passando per una rivoluzione «atipica», così come viene definita dai commentatori della stampa socialista.

La Rivoluzione islamica aveva indubbiamente toccato le corde dell'emotività politica. E se durante i vittoriosi (o caotici e sanguinosi, a seconda delle rispettive interpretazioni riconducibili alle diverse aree politiche) giorni di febbraio, sono i giornali comunisti ad avere meno difficoltà (o più domestichezza) a trattare gli eventi nel loro tumultuoso svolgimento, i «conti», in un certo senso, si chiudono con la svolta del regime nel novembre dello stesso anno, quando un nutrito gruppo di studenti «seguaci della linea dell'Imam» occupano l'ambasciata statunitense a Teheran e incuranti delle più basilari regole del diritto internazionale prendono in ostaggio il personale diplomatico americano. È in questo momento che coloro che avevano avvertito i pericoli insiti nel nuovo regime difendono e giustificano la loro passata posizione (ad esempio *La Civiltà Cattolica*, che tratta la Rivoluzione islamica solo dopo il suo compimento, e senza chiamarla «rivoluzione»), rinfacciando agli «inneggianti della prima ora la loro scarsa avvedutezza».

2. I giorni della Rivoluzione

Si deve innanzitutto osservare come la Rivoluzione iraniana, e la seguente instaurazione del Governo islamico a guida khomeinista, abbiano messo in forte difficoltà – e senza eccezioni, almeno a giudicare da quanto, durante il 1979, è riflesso dagli organi di informazione – le diverse correnti dello schieramento politico italiano. Una difficoltà che, come si è accennato, era largamente connessa alla complessità della situazione interna e internazionale di quegli anni: nei commenti si avverte sempre e sensibilmente una certa cautela, quasi a rappresentare le difficoltà (reali e concrete) che in quell'epoca l'intera classe politica e l'intero paese stavano affrontando.

Il periodo cruciale della rivoluzione è sicuramente quello che va dalla nomina, da parte dello Scià, del primo ministro Shapour Bakhtiar, avvenuta nei primi giorni del 1979, alla vittoria di Khomeini, l'11 febbraio dello stesso anno. Nelle pagine dei giornali si assiste, in questo pur breve periodo, ad un incessante susseguirsi di notizie e relativi commenti di personaggi fino a quel momento ignoti al pubblico internazionale, che lasciano trasparire posizioni radicalmente differenti e giudizi antitetici. I giochi, del resto, sono ancora tutt'altro che fatti, e probabilmente è più l'interrogativo sul fattore americano (la cosiddetta «American Connection» [Zabih, 1982:2], ossia il ruolo che potrà avere l'amministrazione Carter nella gestione della crisi) a suscitare perplessità riguardo agli sviluppi della Rivoluzione. Ci si chiede, in altre parole, se l'amministrazione Carter continuerà a sostenere lo

Scià, se affiderà le sue speranze a Bakhtiar (soluzione che appare da subito alternativa alla prima, in quanto l'ex ministro di Mossadeq aveva accettato l'incarico di formare un nuovo governo, subordinandolo alla contestuale partenza del monarca) o piuttosto opterà per la soluzione «dura», ossia quella di un colpo di stato stile 1953⁶. Col senno di poi, la titubanza che caratterizzò i cronisti di partito del tempo è senz'altro giustificabile, dato che il comportamento della stessa amministrazione di Washington fu altrettanto «titubante»⁷: all'ipotesi militare, caldeggiata nel dicembre del 1978 (governo militare presieduto dal generale Azhari) oltre al sostegno incondizionato allo Scià, si sostituì progressivamente l'appoggio a Bakhtiar come unica soluzione «liberalizzatrice» (*La Discussione*, 19 febbraio 1979) che potesse da un lato placare le proteste, e al tempo stesso mantenere i legami con Teheran, evitando un bagno di sangue; il problema di Washington, detto altrimenti, non fu più come salvare lo Scià, bensì come non perdere la propria influenza in una delle aree chiave della regione in seguito al potenziale cambiamento di regime in Iran.

Se si riflette in prospettiva storica, lo Shahenshah, il re dei re Muhammad Reza Pahlevi, aveva cominciato il suo lento ed inesorabile declino, paradossalmente, nel 1971, l'anno che, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto celebrare l'apice della sua gloria. Con le fastose manifestazioni tenute a Persepoli in quell'anno per celebrare i 2.500 anni di monarchia persiana⁸, lo Scià aveva infatti reso evidenti all'opinione pubblica mondiale tutte le contraddizioni che caratterizzavano un regime che poteva permettersi, da un lato, di spendere più di 200 milioni di dollari per arruolare i migliori chef occidentali, e tenere, dall'altro, la maggior parte della popolazione nella povertà più miserevole. Si ritrova, quindi, una certa unanimità di giudizio (salvo alcuni tentennamenti da parte democristiana) nel condannare il dispotico monarca iraniano, specialmente dopo che il suo esercito si era reso colpevole di sanguinose repressioni durante i due anni di rivolte che avrebbero portato alla caduta del suo regime.

«Lo Scià dell'Iran [...] con il volto pieno di lacrime, ha lasciato il paese devastato da quattordici mesi di scioperi e violenze» scriveva *Il Popolo* il 17 gennaio 1979, «ha voluto recitare fino all'ultimo, è partito

⁶Nell'agosto del 1953, un colpo di Stato organizzato dalla Cia e dai servizi segreti britannici (nome in codice "Operazione Ajax") aveva estromesso il primo ministro Mossadeq e reinstaurato lo Scià Muhammad Reza Pahlevi al governo della nazione.

⁷ Informa James Bill che esistevano al tempo forti ostilità all'interno della Casa Bianca riguardo al comportamento da tenere: ad un dipartimento di Stato, alla cui guida era Cyrus Vance, favorevole ad un'ipotesi liberale e compromissoria, si contrapponevano l'intransigenza di Zbigniew Brzezinski e del National Security Council, fautori del colpo di Stato: Bill (1988: 243). Si veda anche Brzezinski (1983: 371).

⁸ Richiamandosi all'antica gloria di Ciro, Dario e Serse, lo Scià intendeva derivare la sua legittimità da quella della dinastia achemenide, che fece grande la Persia zoroastriana nel VI sec. a.C. Veniva così negata, implicitamente, la natura «sciita» dell'identità iraniana (lo sciismo venne portato in Persia e istituzionalizzato nel 1501 dalla dinastia safavide).

alla chetichella, quasi scappando» ironizzava *L'Unità* lo stesso giorno, «se ne è andato come un malfattore, piangendo [...] ma le uniche lacrime che Reza Pahlevi potrebbe versare sono quelle dei migliaia di morti che si lascia alle spalle» aggiungeva *l'Avanti!*. C'è identità di vedute, in questo caso, tra stampa socialista e comunista, che dedicano allo Scià, nelle stesse edizioni del 17 gennaio, aggettivi degni del peggior criminale: lo Scià è stato un «tiranno fra i più sanguinari della storia moderna dell'Iran, dissipatore delle ricchezze del suo se⁹», un «malfattore» che insieme al padre ha «depredato questo poverissimo/ricchissimo paese, le cui ricchezze hanno alimentato il lusso e la follia di pochi e lasciato i poveri più poveri di prima e di sempre» (*Avanti!*, 17 gennaio 1979).

Sulla figura di Muhammad Reza, e sull'incertezza del dopo-Scià, sono ravvisabili, forse più che su altri punti, le affinità che legano e le divergenze che separano le aree politiche: l'ambiente DC, condividendo in parte le critiche a quello che ormai diffusamente veniva considerato come il «tiranno iraniano», concentrava tutte le speranze sulla figura di Bakhtiar, unica ancora di salvezza dalla deriva islamista, deriva che, secondo l'area socialista, sarebbe stata ancora più pericolosa se, all'interno del movimento, la sinistra del Tudeh avesse preso il sopravvento. Se i socialisti dunque condividevano, coi comunisti, i giudizi sull'operato dello Scià, ad essi la partenza di questi non pareva garantire un futuro più roseo per l'Iran: traspare il timore, nelle pagine dell'*Avanti!*, che le frange radicali possano prevalere, mentre sono gli organi comunisti ad acclamare con toni entusiastici il primo, decisivo, passo verso la soluzione rivoluzionaria¹⁰.

La partenza dello Scià, infine, riportava alla mente la cosiddetta «vacanza» che, per usare il termine da lui stesso allora utilizzato, egli si era preso ventisei anni prima, durante i sommovimenti che avevano portato alla premiership di Mohammad Mossadeq, negli anni caldi della nazionalizzazione del petrolio iraniano¹¹. È interessante notare,

⁹ *L'Unità*, che il 17 gennaio 1979 titola: «Il mondo cambia».

¹⁰ Addirittura paragonando le manifestazioni di giubilo alle storiche vicende della Russia rivoluzionaria: «Vengono in mente - a guardare la gente, militari e civili insieme, che si arrampica sui furgoni e sui grossi camion - le vecchie foto della rivoluzione d'Ottobre, con le Guardie rosse sugli autocarri antichi». Cfr. *L'Unità*, 17 gennaio 1979, che titola: «Lo Scià ha abbandonato l'Iran».

¹¹ Mohammad Mossadeq venne nominato premier dallo Scià nel 1951, quando quest'ultimo era ancora troppo giovane ed inesperto (l'appena ventenne Muhammad Reza era subentrato nel 1941 al padre Reza Khan, fondatore della dinastia Pahlevi) per «imporsi» nella scena politica iraniana. L'anziano e risoluto Mossadeq, d'altra parte, portò avanti la lotta a cui aveva dedicato la vita di politico ed intellettuale, la nazionalizzazione del petrolio iraniano (che nel 1951 era ancora gestito dall'AIOC - Anglo-Iranian Oil Company), nazionalizzazione che lasciava a bocca asciutta, in un momento cruciale della ricostruzione europea, le grandi compagnie petrolifere occidentali. Lo Scià si prese allora una «vacanza» a Roma, mentre il 19 agosto 1953 CIA e servizi segreti britannici finanziavano un colpo di Stato che depose Mossadeq e riportava i pieni poteri alla Corona. Il ricordo degli eventi del 1953 rimase quindi vivo nell'immaginario iraniano, tanto che alcuni autori sostengono che se non fosse avvenuto quel colpo di

come anche sulla figura del primo ministro nazionalista i giudizi siano fortemente discordi: «l'avventura di Mossadeq» per *Il Popolo* (17 gennaio 1979) è stata «fallimentare [...] per le contraddizioni e le beghe interne al suo fronte»; per *L'Unità* (17 gennaio 1979), il suo fu un «atto coraggioso e rivoluzionario, che rappresentò il primo duro colpo, nella storia del Medio Oriente, al potere delle multinazionali»; per *l'Avanti!* (2 gennaio 1979) egli era un «liberal democratico, ma appoggiato dai comunisti».

Il governo Bakhtiar si insediava dunque nei primi giorni di gennaio, realizzando un indubbio effetto-sorpresa (in quanto un governo di «civili» sostituiva un prolungato governo militare) ma anche allo stesso tempo provocando forti divergenze di giudizio. «Bakhtiar è debole», e su questo sono tutti d'accordo¹²: ha dovuto affrontare le opposizioni interne al suo movimento, oltre a quelle più «velate» delle forze armate (esse, come riferisce *Il Popolo* nell'edizione del 10 gennaio, sono contrarie all'allontanamento dello Scià, *conditio sine qua non* per l'incarico a Bakhtiar). Dal punto di vista prettamente «politico», è il significato che assume l'incarico ad un leader moderato a dividere, da un lato, chi vedeva con favore gli sviluppi della crisi in termini di legalità e, dall'altro, chi giudicava la soluzione Bakhtiar come un maldestro tentativo di frenare l'impeto rivoluzionario delle masse. Era difficile e tormentato, secondo i cronisti de *Il Popolo*, l'iter procedurale che avrebbe portato al varo del governo Bakhtiar, ma rimaneva l'unica opzione possibile, per salvare l'Iran dalla guerra civile (*Il Popolo*, 3 gennaio 1979) e per garantire la stabilità della regione, facile preda, del resto, delle mire sovietiche (*Il Popolo*, 5, 9 e 10 gennaio 1979); esistevano, sempre secondo il quotidiano DC, alcuni segnali che potevano far presagire il successo dell'operazione «civile» e «moderata» («La crisi a una svolta?») si poteva leggere nell'occhiello di prima pagina del 5 gennaio), e se «le probabilità di un rapido ripristino dell'ordine e di una effettiva e durevole soluzione alla crisi iraniana» apparivano «ancora limitate», era sicuramente certo che, dopo la nomina dell'avvocato iraniano «i disordini e le manifestazioni popolari contro il regime si [sarebbero] attenuate» (*Il Popolo*, 5 gennaio 1979, enfasi aggiunta).

Da parte comunista i giudizi nei confronti del primo ministro moderato furono tutt'altro che favorevoli, a cominciare dalla notizia della nomina del suo governo «civile» (virgolette in originale) (*L'Unità*, 4 gennaio 1979): non si trattava, infatti, di una vera e propria «notizia», in quanto l'esecutivo derivava da «un parlamento eletto sulla lista di un partito unico» che «[aveva] sempre approvato ogni decisione presa

Stato, probabilmente non si sarebbe assistito, venticinque anni più tardi, ad una rivoluzione islamica: Gasiorowski (1987: 261), Zabih (1982: 44), Bill (1988: 86).

¹² *Il Popolo*, 9 gennaio 1979, *L'Unità* 5 e 9 gennaio 1979. Per quanto riguarda *l'Avanti!* non si rintracciano giudizi «politici» sul primo ministro fino al 13 febbraio 1979.

dallo Scià». E quanto alla “normalizzazione” che sembrava essersi prodotta con il varo del nuovo governo i toni erano improntati al più radicale scetticismo: «“Normalizzare” si può con una concentrazione di consenso. È la via democratica. Si può “normalizzare” anche – insegna la storia – con una concentrazione inaudita di forza. Ma il nuovo governo civile di Bakhtiar *non ha il consenso né la forza*. E quindi davvero non si capisce che cosa e come possa “normalizzare” in una crisi come quella iraniana» (*L'Unità*, 5 gennaio 1979, enfasi aggiunta). E il 9 gennaio 1979, in seguito alle manifestazioni di protesta anti-governative, si potevano leggere titoli diversi nelle pagine dei giornali: «Già in crisi il governo Bakhtiar», secondo *L'Unità*¹³, che continuava a parlare della debolezza sostanziale dell'esecutivo, così come *l'Avanti!* (9 gennaio 1979), che scriveva «L'opposizione ribadisce il suo “no” al governo Bakhtiar», mentre *Il Popolo* (9 gennaio 1979) parlava semplicemente di «ore difficili», puntando l'attenzione sulla questione della fiducia, una volta ottenuta la quale, il primo ministro avrebbe potuto dimostrare di essere in grado di «portare l'Iran dal disordine politico ad una democrazia sociale» (ibidem).

Non fu così, e Bakhtiar dovette gestire, oltre alle ricordate difficoltà nella formazione del suo governo, anche la situazione del dopo-Scià, ossia gli scontri con Khomeini (pre e post-esilio) e con Bazargan. Con l'ayatollah, Bakhtiar iniziò un duello a distanza, fatto di richieste di dialogo (provenienti da Bakhtiar per salvare l'Iran, secondo *Il Popolo* [19 gennaio 1979], da Carter per salvare Bakhtiar secondo *L'Unità* [19 gennaio 1979]) ma soprattutto di «prove di forza» (culminata nell'occupazione dell'aeroporto di Teheran da parte delle Forze Armate, che impedì il viaggio di rientro di Khomeini); il 30 gennaio, due giorni prima del ritorno del leader spirituale della rivoluzione in patria, Filippo Paliotta, dalle pagine del quotidiano DC, vedeva solo due alternative ad un mancato accordo tra Khomeini e Bakhtiar: un colpo di Stato o la guerra civile, e per questo era giocoforza necessario che l'ayatollah si dovesse «mostrare più condiscendente, non tanto verso Bakhtiar, quanto verso lo stesso popolo iraniano, che continua[va] a svenarsi in lotte fratricide» (*Il Popolo*, 30 gennaio 1979). Lo stesso giorno l'inviato de *L'Unità* a Teheran, Siegmund Ginzberg, riferiva che il premier era stato «*generico o platealmente bugiardo*» riguardo all'occupazione da parte dell'esercito dell'aeroporto e che aveva attaccato «*con estrema violenza i lavoratori in sciopero*»¹⁴. Dopo il ritorno del leader spirituale della rivoluzione, avvenuto il 1 febbraio 1979, il primo ministro espresse più volte il desiderio di un incontro, del resto sempre negato da Khomeini¹⁵: quello che preoccupava Ba-

¹³*L'Unità* del 9 gennaio 1979, che titolava “Già in crisi il governo Bakhtiar”.

¹⁴«Sono criminali» urla alterato «*Scrivetelo, ho detto criminali*. Vedremo se continueranno a scioperare ora che non gli si paga più lo stipendio», si veda *L'Unità* del 30 gennaio 1979, enfasi mia.

¹⁵ Anche in questo caso non mancano divergenze d'opinione: per il quotidiano democristiano il 3 febbraio 1979 «Khomeini rifiuta di incontrarsi con Bakhtiar», per

khthiar era che il paese dovesse cadere nelle mani dei comunisti (soprattutto *Il Popolo* [2, 4 e 6 febbraio 1979], come è facilmente immaginabile, manifesta questa preoccupazione). Con la nomina di Bazargan a premier del governo provvisorio, per i giorni di febbraio precedenti la rivoluzione, l'Iran ha sostanzialmente due esecutivi, anche se formalmente è Bakhtiar a rivestire la carica «legale». È forse inutile sottolineare come questa volta sia *Il Popolo* (6 febbraio 1979) a usare le virgolette («Khomeini forma il “suo” governo»), mentre *L'Unità* (6 febbraio 1979) considera Bazargan come il frutto delle proteste e come una decisiva tappa verso la Rivoluzione («Bazargan primo ministro in opposizione a Bakhtiar»).

Ma è sicuramente sulla figura di Khomeini che i giudizi abbondano, sia per il ruolo determinante, associato alla sua figura, sia perché indiscutibilmente il personaggio più invocato, più citato e più venerato nel corso delle manifestazioni del 1978-1979. Khomeini è, da subito, un leader controverso e altrettanto controversi sono gli aggettivi associati al suo nome nel corso del tempo, anche quelli provenienti dalla stessa area di pensiero: fortemente anti-americano e potenzialmente filo-sovietico (*Il Popolo*, 4 febbraio 1979), da parte democristiana, ma anche proveniente «dall'ala più avanzata e progressista dello sciismo, quella che discende direttamente da Ali, genero di Maometto» (Filippo Paliotta, *Il Popolo*, 30 gennaio 1979), propugnatore di un autoritarismo confessionale (*La Discussione*, 19 febbraio 1979); sicuramente non tradizionalista (*Rinascita*, 16 febbraio 1979), anzi, portavoce dell'unità del movimento (*L'Unità*, 2 febbraio 1979). Se numerosi erano i riferimenti alla figura dell'ayatollah, scarsa appariva la comprensione del suo progetto politico e della sua strategia rivoluzionaria. Durante il suo esilio francese poco era trapelato riguardo alle sue reali intenzioni, e fu solo con il suo rientro a Teheran e con il compimento della rivoluzione, che le linee guida della nascente Repubblica islamica cominciarono ad assumere per tutti contorni definiti.

La stampa di area democristiana mostrava di cogliere, sin da subito, i pericoli insiti nella visione tradizionalista dell'Imam, la quale del resto non nascondeva la propria avversione verso i principi ed i valori della cultura occidentale. Lo Scià, tuttavia, era già da tempo una figura indifendibile, e ancor più dal momento in cui il carattere dispotico e repressivo del suo regime era divenuto cosa nota all'opinione pubblica mondiale. È quindi con estrema cautela che i cronisti democristiani affrontano la crisi iraniana, non potendo più, da un lato, sostenere lo Scià, e consapevoli, dall'altro, della centralità che il termine «rivoluzione» aveva nel lessico politico comunista. La cautela, così come avvenne all'interno dell'amministrazione statunitense, fu via via associata al *wishful thinking* che Khomeini,

L'Unità si assiste nello stesso giorno a una «Sfida di Bakhtiar a Khomeini», mentre per *l'Avanti!* si tratta di un semplice «Dialogo a distanza».

una volta tornato in patria, si sarebbe ritirato a vita contemplativa nella sua residenza di Qom¹⁶, lasciando la guida del paese nelle mani di politici moderati e limitandosi ad assumere quello che dall'ambasciatore statunitense a Teheran, William Sullivan, veniva chiamato un *Gandhi-like role* (Brzezinski 1983: 82). Ipotesi che le vicende iraniane avrebbero subito smentito: epurazioni, esecuzioni sommarie, persecuzioni si sono ben presto sostituite alle pratiche moderate del governo Bazargan. Non senza un certo orgoglio i commentatori de *Il Popolo*, ma soprattutto de *La Discussione*, potevano affermare che solo qualche mese dopo la rivoluzione il loro punto di vista appariva confermato dai fatti. Dalle colonne del quindicinale democristiano il tagliente opinionista conosciuto con lo pseudonimo di «Sagittarius» poteva affermare che «gli esiti reali della rivoluzione iraniana erano prevedibili come lo [erano] i suoi sbocchi»¹⁷, e che «Mentre tutti esultavano per la vittoria di Khomeini, noi ne prendevamo subito le distanze» (*La Discussione*, 10 settembre 1979), criticando, con questo, chi da subito aveva paragonato la coalizione guidata dall'ayatollah ad un movimento di emancipazione nazionalistica dalle influenze straniere.

Agli organi di informazione comunisti sarebbe invece toccata, qualche mese più tardi, la fatica di narrare una rivoluzione che assomigliava sempre più ad una controrivoluzione che a un movimento di liberazione. E se non fu un radicale ed acritico cambiamento di rotta, così come affermato dallo stesso Sagittarius («sono passati [i comunisti], dalla sera al mattino, come se prima non avessero sostenuto il contrario, dall'esaltazione alla condanna» [ibidem]) si assistette comunque ad una mal velata difficoltà a parlare con gli stessi toni entusiastici della vittoria di Khomeini. Prima acclamato come simbolo dell'unità del movimento anti-regime (*L'Unità*, 2 febbraio 1979), in seguito descritto come rivoluzionario non tradizionalista, ma espressione di una nuova «modernità» tutta iraniana (*Rinascita*, 16 febbraio 1979), l'ayatollah diventò il leader della rivolta, del risveglio e dell'opposizione alla «dipendenza americana»: «il popolo iraniano è, nel suo costume, uno dei più laici della regione» e «solo da un anno i giovani affollano le moschee, poiché nell'islam hanno trovato non solo una fede, ma quello strumento di lotta politica che da tempo cercavano». Grandi speranze riponevano, gli organi ufficiali comunisti, nel movimento capeggiato da Khomeini, fenomeno che indubbiamente

¹⁶Qom, a sud di Teheran, è da secoli città santa dell'islam sciita e qui risiedono gli imam più importanti della stessa comunità sciita.

¹⁷*La Discussione*, 21 maggio 1979. E poteva aggiungere: «Facile prevedere che la rivoluzione iraniana si sarebbe dimostrata una controrivoluzione, o un movimento oscurantista e sanfedista, confessionalmente allucinato e tenebrosamente intollerante». E ancora: «Si deve tuttavia dar credito al ceto sacerdotale invasato che sembra essersi impadronito dell'Iran di non curarsi affatto dell'opinione pubblica mondiale, e soprattutto di quell'intelligenza di sinistra che aveva esaltato acriticamente il sollevamento popolare contro lo Scià».

te ridesta l'ideale rivoluzionario che l'involuzione autoritaria dei regimi socialisti dell'est europeo aveva da lungo tempo inaridito. «Dall'esperienza della rivoluzione islamica» sosterrà Massimo Boffa dalle pagine di *Rinascita* (ibidem), «i marxisti, iraniani e non, hanno molto da imparare.» aggiungendo, quasi pronosticando ciò che sarebbe avvenuto «[...] ma è probabile che quando, all'interno del popolo, le prime contraddizioni sociali cominceranno a manifestarsi, allora anche l'islam sciita avrà qualcosa da imparare dai marxisti, se vorrà conservare la sua vitalità».

Per quanto riguarda, infine, la stampa socialista, occorre sottolineare come essa non azzardi giudizi immediati, limitandosi ad esprimere pochi e soppesati giudizi sulla figura di Khomeini. Al contrario della controparte comunista, che come si è visto insisteva sull'elemento della volontà popolare, si evidenziava come il movimento che egli guidava non fosse tanto incline «all'unità», ma piuttosto diviso, al suo interno, in gruppi eterogenei fautori di istanze diversificate. Tra le altre, la componente di ispirazione marxista, avvisava Luciano Vasconi dalle colonne di *Mondo Operaio* (febbraio 1979), aveva «obiettivi molto più radicali di quelli rappresentati dall'ayatollah Khomeini e dal governo provvisorio di Bazargan». Il dualismo che, per la stampa socialista, esisteva all'interno del movimento, permetteva di ricavare, in modo indiretto, il giudizio sul leader della rivoluzione, che comunque a tratti, anche se senza particolari approfondimenti, veniva definito arrogante e intransigente sotto il profilo religioso (*Avanti!*, 17 gennaio 1979).

3. Il significato della rivoluzione

Gli eventi che contrassegnarono il corso della rivoluzione iraniana furono sicuramente tra i più sanguinosi e tormentati della storia recente delle rivoluzioni. Il processo rivoluzionario vide, per tutta la sua durata, una partecipazione popolare estremamente ampia. Le ragioni della protesta, che ha i suoi inizi nel 1977, sono molteplici e comunque non tutte riducibili alla politica autoritaria e repressiva adottata dallo Scià; risulta tuttavia utile, anche se per certi versi semplificatorio, evidenziare le varie istanze di cui erano sostenitrici le differenti classi sociali, che trovano il loro comune denominatore in argomenti di carattere prettamente economico da una parte ed ideologico-politico dall'altra.

Alla parentesi di boom economico dei primi anni settanta, anni in cui l'Iran aveva visto quadruplicare le sue entrate petrolifere¹⁸, era

¹⁸ In seguito al IV conflitto arabo-israeliano (guerra del Kippur), i paesi aderenti all'OPEC attuarono un embargo verso alcuni paesi occidentali, scatenando la prima crisi petrolifera. Legato a doppio filo all'amministrazione americana, l'Iran non aveva partecipato a tale embargo, aumentando la produzione e traendone profitti molto alti: Bill (1988: 227).

seguito un periodo di profonda stagnazione, che raggiunse il suo culmine verso la fine del 1976. Il conseguente aumento della disoccupazione e la perdita di potere del salario reale, aveva indotto alla protesta vasti settori della classe lavoratrice, protesta che sarebbe sfociata in un'ondata di scioperi, protrattasi anche per tutto l'anno successivo. I commercianti (*Bazarî*), dal canto loro, oltre ad essere gravemente toccati dalla caduta dei consumi, furono accusati da parte delle autorità statali di essere responsabili del rincaro dei prezzi, e molti di loro vennero arrestati: questo suscitò una forte protesta nei Bazar, che venne presto cavalcata, come spesso era accaduto nella storia iraniana¹⁹, dal clero sciita, che vantava un forte seguito in quel settore. Alle motivazioni di carattere economico si sommarono ben presto anche quelle politiche ed ideologiche, incentrate sulla figura dello straniero²⁰, sulla polemica contro l'ingresso di valori alieni all'islam e contro l'appropriazione, da parte occidentale, delle risorse iraniane. Gli studenti, essi pure sollecitati dal clero, si unirono nelle proteste anti-regime ai gruppi nazionalisti e di liberazione nazionale che già da tempo si opponevano al regime dello Scià, iniziando tutta una serie di manifestazioni nelle università; da ultimo, ma non meno importante, le frange della sinistra moderata e combattente (tra cui i *Fedayyn-e Khalq*) e le ali radicali di ispirazione religiosa (*Mojaheddin-e Khalq*) fecero della lotta armata e della guerriglia il loro strumento di opposizione principale, guidando le dimostrazioni che caratterizzarono tutto il 1978.

E nonostante il movimento di opposizione allo Scià fosse, come già si è avuto occasione di osservare, piuttosto variegato e composto da «diverse anime»²¹, fu probabilmente la componente religiosa a guidare con più decisione la protesta: per tutto il 1978, essa seguì l'andamento dettato dal rito sciita, che prevedeva 40 giorni di lutto per commemorare i morti di una repressione, periodo di silenzio a cui faceva seguito un'altra manifestazione, un'altra repressione ed un altro periodo di lutto e così via (Dabashi, 1993: 357), in un crescendo che portò a milioni il numero delle persone scese in piazza, indirizzandole direttamente agli esiti rivoluzionari del febbraio 1979.

La lunga crisi iraniana del 1978-1979 fu dunque seguita con notevole apprensione dalla stampa partitica del tempo, non senza una certa e comprensibile divergenza di giudizi. Si è già osservato come

¹⁹ I Bazar, spesso in accordo con il clero, avevano infatti preso parte ai vari momenti di protesta contro la monarchia: dalla rivolta del Tabacco del 1892 alla Rivoluzione costituzionale del 1905, dalla rivolta nazionalista del 1951 alle contestazioni contro la Rivoluzione bianca dello Scià nel 1963.

²⁰ La polemica contro l'ingerenza straniera negli affari iraniani ha radici profonde, se si considera che già alla fine del XIX secolo, in occasione della «concessione sul tabacco» del 1892, il clero guidò una protesta che destabilizzò fortemente una dinastia Qajar già vacillante.

²¹ Sigmund Ginzberg, *L'Unità*, 21 gennaio 1979 e Massimo Boffa, *Rinascita*, 9 febbraio 1979.

l'area democristiana, concorde alle visioni statunitensi sulla questione, sottolineasse i pericoli insiti nella rivolta di piazza, mentre gli organi del partito comunista e parzialmente anche quelli socialisti erano portati ad enfatizzare tale rivolta come un legittimo movimento di liberazione nazionale.

Non risulta quindi sorprendente che, riportando gli stessi fatti di cronaca, *Il Popolo* definisse «incidenti» ciò che *L'Unità* (edizioni del 2 gennaio) chiamava «sollevazioni» o che, quando il primo sosteneva che la folla ha «attaccato ed incendiato», il secondo specificasse come la stessa «benché disarmata, [...] [avesse] attaccato una guarnigione militare, [...] incendiando diversi carri armati» (ibidem). Il legittimo governo Bakhtiar era in quei momenti, secondo la prospettiva democristiana, pericolosamente e deliberatamente destabilizzato dalla piazza, mentre per i cronisti comunisti era quest'ultima ad avanzare le, altrettanto legittime, istanze di giustizia e libertà. Se l'area democristiana caldeggiava quindi la svolta in senso moderato incarnata dal premier, con parole di viva deplorazione per tutto il sangue versato nelle strade iraniane, gli osservatori comunisti si schieravano decisamente a favore degli insorti, evidenziando come fosse l'esercito a reprimere sistematicamente le pacifiche sollevazioni popolari. Gli organi socialisti si collocavano per così dire a metà strada: essi sostenevano da un lato la piazza, ma avvertivano dall'altro del pericolo che elementi della sinistra comunista potessero prendere il sopravvento e orientare in senso filo-sovietico la rivoluzione.

Ma forse più emblematico fu l'atteggiamento che i vari quotidiani tennero in riferimento agli scioperi del gennaio 1979 (che rievocavano la paralisi che il paese aveva subito l'anno prima) e alle relative manifestazioni: lo sciopero del 7 gennaio suscitava «timori», per *Il Popolo*²², mentre veniva enfatizzato come mossa strategica di destabilizzazione del governo Bakhtiar dal quotidiano comunista (*L'Unità*, 5 e 8 gennaio 1979), che sottolineava come si trattasse di uno sciopero «totale», ben più che «generale». I resoconti della stessa manifestazione del 19 gennaio, d'altra parte, parlano di numeri totalmente diversi, quasi si trattasse di eventi totalmente estranei gli uni agli altri: per il giornale democristiano essa ha visto la partecipazione di migliaia di persone, mentre per *Avanti!* e *L'Unità*, lo stesso giorno, si trattava rispettivamente di due (*Avanti!*, 20 gennaio 1979) e tre-quattro milioni²³ di

²²*Il Popolo*, che nell'edizione del 7 gennaio 1979 titolava: «Timori per lo sciopero di oggi».

²³ *L'Unità*, 20 gennaio 1979: «Ancora un mare di popolo. Ma quasi due volte più grosso di quello delle manifestazioni del nono e decimo giorno [...] questa della Arbain non ha confronto con nessuna altra manifestazione dell'epoca moderna, forse con nessuna altra manifestazione di tutti i tempi». Brano, questo, che verrà in seguito sarcasticamente ripreso da Sagittarius sulle pagine de *La Discussione* per mostrare la poca avvedutezza con cui i cronisti comunisti e socialisti abbiano chiamato rivoluzione quella che poi, a dicembre, si sarebbe rivelata una vera e propria dittatura confessionale. Cfr. *La Discussione*, 10 settembre 1979: «Allora *L'Unità* diceva: che si tratti di una rivoluzione, non c'è dubbio».

persone venute ad acclamare la fuga dello Scià e a richiedere il ritorno di Khomeini.

È infatti, e indiscutibilmente, con l'allontanamento dello Scià, il 16 gennaio, che le manifestazioni subiscono una marcata svolta in senso «rivoluzionario», ed è soprattutto nelle due settimane che separano la partenza del sovrano, di fatto ormai privo di reali poteri, dal ritorno della guida della rivoluzione, l'ayatollah Khomeini, che si assiste al periodo più duro degli scontri di piazza, tra forze dell'ordine e manifestanti. Il movimento rivoluzionario aveva finalmente conseguito ciò che desiderava da anni, l'esilio di Reza Pahlevi, ma pochi, tra le file di esso, si erano mai chiesti cosa sarebbe avvenuto dopo. E se l'incognita dell'Iran post-Pahlevi è quesito che si pongono in modo similmente preoccupato i cronisti afferenti a tutte e tre le aree partitiche²⁴, sono sostanzialmente differenti le sfumature che gli stessi danno al mutato scenario iraniano: ancora una volta comprensibilmente più cupo quello democristiano, più cauto quello socialista, più entusiasta ed ottimista quello comunista.

La necessità di resistenza e di unità del movimento, in modo particolare, vengono enfatizzate da *L'Unità* e da *Rinascita*, che hanno il pregio, sul piano in questo caso del lavoro giornalistico, di aver saputo analizzare meglio (anche mediante numerose interviste) la variegata composizione del movimento. Ed è proprio dalla conoscenza approfondita dello stesso che derivano le preoccupazioni che al suo interno si possano manifestare forti divisioni. Spetta a Massimo Boffa, inviato di *Rinascita* a Teheran, descrivere la forza che caratterizza il movimento del dopo-Scià, che da “centripeta” sembra essersi mutata in “centrifuga”: nell'articolo apparso il 19 gennaio, Boffa scriveva che le componenti non islamiche del movimento «quali in genere sono considerati i comunisti [...] sembrano soffrire un po' l'egemonia dei religiosi», mentre solo una settimana più tardi affermava che «si sono avute alcune manifestazioni di intolleranza verso i marxisti e, in misura minore, verso i laici del Fronte Nazionale». Un movimento, quindi, tra unità e divisioni, che ritrova compattezza solo grazie all'intervento di Khomeini, che, accelerando i tempi della rivoluzione, poteva assurgere a leader neutrale, responsabile del comune accordo tra i gruppi (*Rinascita*, 2 febbraio 1979). Del resto, scriveva lo stesso corrispondente il 9 febbraio, «il movimento sciita è intransigente sui

²⁴ Cfr. per esempio l'articolo di Luciano Vasconi, titolato “Tempeste sull'Asia” (*Mondo Operaio* del febbraio 1979): «Sul piano interno si tratta di vedere quanto potrà durare l'alleanza che si è stabilita, sull'unico obiettivo di rovesciare lo Scià e il suo regime, tra forze estremamente eterogenee e contrapposte [...]»; o *Il Popolo*, che il 18 gennaio 1979 titolava in prima pagina: “L'Iran affronta i difficili sviluppi del dopo-Scià”, sottolineando come fossero ancora «Incerti i futuri rapporti tra Khomeini e il “Fronte Nazionale” dopo la lotta combattuta insieme per rovesciare Reza Pahlevi»; o infine, citando l'editoriale de *L'Unità* del 17 gennaio 1979 (“Il Mondo Cambia”), a firma di Giancarlo Lannutti, come rimangono «ora per l'Iran sicuramente nuovi problemi e questioni aperte, ma con il segno profondo della partecipazione popolare».

suoi obiettivi politici, ma molto generico su quelli sociali [...] permette quindi di tenere distinti i due piani, rinviando ad una fase futura i problemi del secondo».

Decisamente più cauti sono i toni usati dagli opinionisti socialisti, che sottolineano, in modo forse più marcato, le divisioni e le rivalità esistenti all'interno del movimento di opposizione al vecchio regime. Sono soprattutto i gruppi di ispirazione marxista a preoccupare, in quanto fautori di obiettivi molto più radicali di quelli rappresentati dall'ayatollah Khomeini (*Mondo Operaio*, febbraio 1979), e soprattutto in quanto legati, da più di trent'anni, all'Unione Sovietica. E la tenuta del regime post-Scià si sarebbe giocata senz'altro, sosteneva Luciano Vasconi dalle pagine di *Mondo Operaio*, sulle sorti del tutt'altro che certo «compromesso storico» tra religiosi e marxisti, al quale sembrava più probabile, comunque, una «prospettiva indonesiana»²⁵.

Totalmente rivolti alla «legalità» della transizione del dopo-Scià sono i giudizi dei giornali democristiani, per i quali la «guerriglia» portata avanti dalle frange estremiste, lungi dall'essere una lotta di liberazione, rappresentava solamente il tentativo di screditare sotto il profilo della legittimità il governo Bakhtiar. Se infatti prima dell'arrivo a Teheran di Khomeini gli articoli apparsi su *Il Popolo* erano quasi totalmente dedicati alla descrizione della lotta di piazza, che tormentava il cammino del governo, con il rientro dell'ayatollah, l'esecutivo presieduto da Bakhtiar doveva venire ai ferri corti con quello «provvisorio» di Bazargan: se i giornali comunisti hanno dato spazio, nel corso di gennaio, ad interviste e a dichiarazioni di esponenti dell'opposizione, su quello democristiano si è preferito il punto di vista del premier nominato dallo Scià, che nei giorni appena precedenti alla vittoria della Rivoluzione, cambiando completamente registro dai toni accesi di gennaio, parlava di «ipotesi socialdemocratica», «governo liberale in opposizione alla dittatura» e «democrazia pluralista» con elezioni possibili entro cinque-sei mesi²⁶.

L'accelerazione impressa da Khomeini alla rivoluzione portò quindi rapidamente al compimento della stessa, l'11 febbraio 1979, anche grazie alla resa delle Forze Armate, sospettate, fino a poco tempo prima, di progettare un colpo di Stato. Ma fenomeni di «fraternizzazione» tra soldati e insorti, nel corso degli ultimi giorni di gennaio, si erano già verificati, e all'ipotesi golpista si sostituì in poco tempo la volontà di evitare un ennesimo bagno di sangue. Con la conquista, da parte degli insorti, di uno dei più importanti arsenali della capitale, la Rivoluzione ebbe il suo compimento, e l'ipotesi della Repubblica Islamica prese sempre più corpo. Ma come fu percepita la trasformazione dell'11 febbraio dai giornali di partito?

²⁵ Con ciò ricordando la sorte dei comunisti indonesiani, barbaramente trucidati dalle milizie islamiste nel 1965. Cfr. *Mondo Operaio*, febbraio 1979.

²⁶ Cfr. rispettivamente *Il Popolo* del 3, 6 e 8 febbraio 1979.

«Abbiamo usato diverse volte il termine “rivoluzione”. *Nomina sunt consequentia rerum*, e anche questo denota il fenomeno preciso della distinzione, per manifesta volontà e partecipazione popolare, del vecchio e iniquo ordine di cose. È un evento che naturalmente abbiamo seguito e continuiamo a seguire non solo con interesse, ma con partecipazione e simpatia, poiché alimenta ed arricchisce quel grande movimento di emancipazione dei popoli, nel quale anche noi siamo schierati e che rappresenta una delle grandi forze progressive dell'epoca in cui viviamo [...]» (*Rinascita*, 16 febbraio 1979). Così Massimo Boffa, appassionato corrispondente di *Rinascita* salutava, dalle colonne del settimanale comunista la vittoria dei seguaci di Khomeini. E dalle pagine de *L'Unità* (12 febbraio 1979) gli faceva eco Giuseppe Boffa: «Quando, in polemica con chi pensava che il processo rivoluzionario mondiale potesse essere ingabbiato in uno schema o “modello” preconstituito, noi sostenemmo che le vie della rivoluzione nel mondo già si andavano rivelando differenti e che ancor più varie sarebbero state in avvenire, non avevamo certo davanti agli occhi un esempio tanto calzante quanto quello che l'Iran ci offre in questi giorni». Tutto questo dà una precisa idea di come, in campo comunista, la rivoluzione iraniana sia stata seguita e raccontata. Aveva così avuto fine, con la presa del palazzo invernale di Niavarán, residenza dell'ormai decaduto monarca, una rivolta durata circa due anni, che aveva contato, tra civili e militari, più di diecimila morti e quasi cinquantamila feriti. Agli accenti lirici di parte comunista corrispondevano i sarcasmi democristiani: «Gran festa in casa comunista e nelle rumorose cassette della sinistra a sinistra della sinistra e, pensiamo, in quelle delle brigate multicolori: l'Iran, dicono, passerà presto con l'URSS e, soprattutto, ha dimostrato che si può fare la rivoluzione a mani vuote e contro il più moderno e agguerrito esercito dell'Asia, quello dello Scià. La morale, almeno per l'estrema sinistra, è evidente: forza ragazzi, facciamola anche noi, la rivoluzione, noi che, oltretutto, non abbiamo di fronte il più potente esercito dell'Europa!» rispondeva *La Discussione* in un trafiletto ricavato il 19 febbraio²⁷, aggiungendo, in modo forse più profetico, «ciò che sta per accadere in Iran [...] ci riserverà, noi crediamo, delle grandi sorprese e ci darà dei grossi grattacapi».

Se la transizione iraniana fosse stata una vera e propria «rivoluzione», o soltanto una forma di rivoluzione «atipica, che ha spaccato tutti gli schemi» (*Mondo Operaio*, maggio 1979), era al tempo un argomento di dibattito ricorrente. Basti ricordare come i principali quotidiani di partito hanno titolato, in prima pagina, il 13 febbraio: “Iran: la vittoria popolare è travolgente” (*L'Unità*); “L'Iran vive ore drammatiche dopo la vittoria di Khomeini” (*Il Popolo*); “La vittoria è di Khomeini” (*Avanti!*). Ma ancor più interessante è notare come gli stessi resoconti del giorno precedente siano sostanzialmente differenti riguardo

²⁷ Cfr. “Vocabolario” in *La Discussione*, 19 febbraio 1979.

al «controllo» che il nuovo regime esercitava sugli insorti, che varia da «completamente nullo» a «forte e sicuro»²⁸.

Resoconti a parte, è sul significato della Rivoluzione che si gioca la partita tra opinionisti delle differenti aree. Come abbiamo già avuto modo di accennare, (e come affermato da Romano Ledda su *L'Unità* del 16 gennaio) «il socialismo» non rappresentava più, per i comunisti, un «campo chiuso» ma piuttosto un «processo multiforme di liberazione dal dominio coloniale», e per questo poteva assumere diverse forme, compresa quella, comunque paradigmatica per certi aspetti, della rivoluzione islamica. Le incognite sul nascente regime a guida sciita aprivano quindi un forte dibattito sul ruolo dell'occidente e sui valori, che in anni di colonialismo e post-colonialismo sono stati «esportati» in terra mediorientale. Si tratta di un modello, quello liberal-democratico, che ha dimostrato tutti i suoi limiti, o piuttosto è la controparte non occidentale a mostrare la sua impreparazione per il salto in avanti verso lo stadio più sviluppato? Le risposte differirono a partire ovviamente dai diversi assunti ideologici. Per Massimo Boffa, inviato di *Rinascita* (16 febbraio 1979) dovevano farsi «maggiormente strada la convinzione critica circa il carattere relativo dei modelli sociali e culturali prodotti all'interno della civiltà occidentale e le forme estremamente varie che assume e continuerà ad assumere, nelle diverse parti del mondo, il cammino verso la libertà», esaltando quella «concentrazione di volontà straordinaria che in una rivoluzione si realizza». Agli osservatori occidentali, d'altra parte «non resta che sperare in una rapida normalizzazione, in una evoluzione democratica senza scosse, senza interferenze esterne», affermava Ugo Intini dalle colonne dell'*Avanti!*. E aggiungeva «la civiltà industriale, [...] sente intorno a sé il vento di passioni irrazionali che ne mettono in forse anche le basi culturali, [ed è questa] una occasione in più per valutare cosa in questa civiltà sia da difendere e cosa da cambiare, prima che sia troppo tardi»²⁹. D'altronde, «dopo il Vietnam, la Cambogia, il Laos, l'Angola, l'Etiopia e l'Afghanistan, l'Occidente sembra essersi ormai assuefatto all'idea di perdere, senza reagire, vaste zone

²⁸ Cfr. *Il Popolo*, 13 febbraio 1979: «Se ogni resistenza in Iran è ormai cessata, sembra comunque che la situazione stia sfuggendo di mano al nuovo regime rivoluzionario iraniano. [...] in questo clima di guerriglia urbana l'ayatollah Khomeini ha dovuto lanciare appelli ai suoi seguaci, per lo più inascoltati [...]»; *Avanti!*, 13 febbraio 1979, (Ugo Intini, «Per l'Iran un futuro da costruire») «Gli insistenti appelli dell'ayatollah affinché gli insorti restituiscano le armi [...] già indicano che la situazione non è pienamente nelle mani del quartier generale rivoluzionario»; o il resoconto, di segno diametralmente opposto, de *L'Unità* dello stesso giorno: «Lenin non poté evitare che il "Palazzo d'inverno" di Pietroburgo fosse saccheggiato. Khomeini riesce invece a impedire che alla reggia di Niavaran venga toccata anche una sola suppellettile».

²⁹ *Avanti!* 13 febbraio 1979, e anche Aldo Ajello nel suo articolo «E' crollato anche l'ultimo mito dell'immortalità»: «l'illusione dura a morire degli occidentali che ritengono di potere esportare i propri modelli politici adattati a tavolino senza tenere in alcun conto le considerazioni politiche, economiche e culturali del paese destinatario». (Ibidem)

di influenza in Asia e in Africa» sosteneva Alberto Beretta Anguissola dalle pagine de *La Discussione* (12 febbraio 1979), constatando come si assistesse all'esaurimento «di certi valori del mondo occidentale, che non riescono più a far presa sui popoli in via di sviluppo».

Era dunque opinione condivisa, al di là dei diversi giudizi di valore, che l'Iran fosse definitivamente «perduto», nel senso di un definitivo distacco dal doppio cordone ombelicale (sviluppo in cambio di rifornimento energetico) che negli anni si era sviluppato con l'occidente. Ma cosa sarebbe accaduto se i processi rivoluzionari, compiuti in una terra così rilevante sul piano strategico e ricca di reminiscenze storiche antiche (Ciro e Dario), non si fossero placate ma avessero al contrario conosciuto un'espansione in tutta la regione? Anche su questo punto di dibattito, c'era chi guardava con favore un'eventuale espansione della rivoluzione³⁰, chi puntava l'attenzione sulla questione dell'approvvigionamento energetico³¹, e chi, infine, avvertiva che, in un mondo che stava trasformandosi in una polveriera, non occorreva molto per provocare l'irreparabile (*Il Popolo*, 16 febbraio 1979). Poiché gli Stati Uniti avevano perso il loro bastione mediorientale in una regione cruciale per il gioco bipolare, chi poteva guadagnare dalla rivoluzione islamica, almeno stando ai commenti di area democristiana, era soprattutto l'URSS che «non aspetta[va] altro che la mela iraniana divent[asse] matura» (Filippo Paliotta, *Il Popolo*, 13 febbraio 1979). Se la storia, in seguito, ha poi dimostrato come fossero infondati i timori di uno scivolamento dell'Iran verso il polo sovietico, esistevano, al tempo, numerosi elementi che potessero far presagire un cambiamento di rotta del regime khomeinista verso Mosca, quali le «somiglianze rivoluzionarie», la decisiva partecipazione del Tudeh e dei fedayyin-e khalq alla lotta, la contiguità del territorio iraniano al confine sovietico. E prima che Khomeini sancisse, col famoso motto «*nah sharq, nah gharb*» (né Est, né Ovest), la nuova dottrina di non allineamento della repubblica islamica (che in seguito avrebbe comportato anche le purghe nei confronti dei comunisti), islam sciita e marxismo erano percepiti come potenzialmente affini. Non resta quindi che analizzare come le varie parti politiche abbiano vissuto e raccontato, dalle pagine dei rispettivi giornali, questo rapporto nel corso della rivoluzione.

4. Tra Marx e Maometto

Il periodo che va dalla fine della seconda guerra mondiale al colpo di stato del 1953 aveva rappresentato per l'Iran un momento di forte

³⁰ Cfr. sempre Boffa, *Rinascita*, 16 febbraio 1979: «La Rivoluzione iraniana [...] contiene in sé una carica espansiva che avrà effetti destabilizzanti sui vicini Stati Islamici e che metterà in moto processi nuovi per tutta la regione».

³¹Cfr. F. Gozzano, «Spetterà all'Arabia Saudita colmare il vuoto iraniano», *Avanti!*, 13 febbraio 1979.

risveglio politico: le potenze dell'Intesa, che avevano occupato il territorio persiano nel 1941 (inglesi a sud e sovietici a nord) e costretto ad abdicare il filo-nazista Reza Khan, lasciarono il paese nelle mani dell'ancor giovane Muhammad Reza, uno Scià ridotto a regnare senza governare. Il sistema politico iraniano, in questo lasso di tempo, si avvicinò forse più che in ogni altro momento della sua storia, ad essere una vera e propria monarchia costituzionale (Ladjevardi 1983), con un Majlis (parlamento) democraticamente eletto, un governo espressione della maggioranza, un vivace dibattito politico nella società civile. È proprio in conseguenza di questo fermento che nacquero, nella seconda metà degli anni quaranta, numerosi movimenti politici: tra i tanti il Fronte Nazionale, ombrello sotto cui si ritrovano i fautori della nazionalizzazione e da cui sarebbe emerso, più tardi, la figura di Mossadeq, e il partito comunista Tudeh (in farsi: «masse»), destinato, fin dalla sua nascita (a causa della sua dichiarata ispirazione sovietica) ad essere bandito e perseguitato. Dalla clandestinità, in seguito alla parziale apertura del sistema negli anni settanta, sarebbe diventato quindi una componente guida delle manifestazioni anti regime.

Se fino alla metà di gennaio, quindi, il partito comunista iraniano avrebbe partecipato attivamente alle manifestazioni per chiedere, analogamente alle altre fazioni, l'esilio dello Scià, fu a partire dal conseguimento di questo obiettivo che i rapporti tra le varie «anime» del movimento della rivoluzione del '78 cominciarono a deteriorarsi e le contraddizioni insite nello stesso si fecero via via sempre più evidenti. Comprensibilmente, in Italia, tanto la stampa democristiana quanto quella socialista avvertirono fin dall'inizio della protesta che la presenza di una componente comunista filo-sovietica era potenzialmente pericolosa³². Tutto ciò era abbastanza prevedibile: fu invece la progressiva presa di distanze dal partito marxista iraniano da parte dei commentatori comunisti italiani: l'imbarazzo era generato dal fatto che all'interno dello stesso Tudeh c'era ambiguità tra chi invocava l'unità del movimento³³ e chi sosteneva la lotta armata come strumento di conquista del potere³⁴. Con il compimento degli eventi, tuttavia, i «ranghi» si ricompattarono, da una parte i comunisti si riferivano al Tudeh come al protagonista di «una grande pagina rivoluzio-

³² Cfr. per es. *Avanti!*, 2 gennaio e *Il Popolo*, 5 gennaio 1979.

³³ Cfr. *L'Unità*, 16 gennaio 1979: «[...] il partito Tudeh [...] ha lanciato un grido di allarme, rivolgendosi alle altre forze di opposizione, religiosa e laica, un appello per la formazione di un vasto «fronte unitario nazionale per la liberazione dell'Iran»; e *Rinascita* del 26 gennaio «gli appelli a non esasperare le differenze [...] vengono dal fronte nazionale. Vengono da esponenti di sinistra e considerati vicino al partito comunista Tudeh».

³⁴ Cfr. *Rinascita*, 9 febbraio 1979: «È probabile che i nuovi organismi [del Governo Provvisorio] rifletteranno contemporaneamente sia l'unità politica del movimento sia l'egemonia al suo interno della componente religiosa. Non vi sarà ovviamente spazio per i comunisti del Tudeh, che con i loro recenti appelli alla lotta armata si sono di fatto autoesclusi, almeno per il momento, dal corso principale della rivoluzione».

naria (*L'Unità*, 13 febbraio 1979), mentre dall'altra socialisti e democristiani descrivevano lo stesso come «una forza bene organizzata e temprata nella clandestinità» (*Il Popolo*, 13 febbraio 1979) formata da «rivoluzionari addestrati [che avevano] preso il sopravvento nella confusione generale» (*Avanti!*, 13 febbraio 1979), e con ciò paventando un possibile intervento sovietico. C'era infatti il timore che il Tudeh considerasse giunta la sua ora (ibidem), e costringesse Khomeini a portare avanti la rivoluzione verso un'imprescissata «vittoria finale» (*Mondo Operaio*, febbraio 1979). *L'Unità*, che sentiva di dover replicare a tali illazioni, obiettava che «Mosca sa che nel paese non esistono attualmente forze progressiste capaci di divenire trainanti e di imporre, nel loro segno, una svolta radicale [...]» e che quindi, e ancora una volta, tali timori dovevano ritenersi completamente infondati.

L'anomalia di un movimento comunista all'interno di una rivolta dalle forti venature religiose è forse alla base dei tanti tentativi che, nel corso della rivoluzione, sono stati fatti per legittimare (o respingere, a seconda dei punti di vista) una possibile affinità assiologica tra variante sciita dell'islam e marxismo. Indubbiamente, se si trascura la (comunque non poco importante) opposta valutazione sul ruolo della religione, sono oggettivamente rintracciabili, nello sciismo, alcuni tratti comuni alla dottrina marxista, come ad esempio la rivolta contro l'ingiustizia e l'appello ai diseredati (i *Mustadafin*³⁵ di Khomeini); lo sciismo, d'altra parte, è la religione degli oppressi e pone l'attenzione, analogamente al credo marxista, sulle rivendicazioni sociali (Igor Man, *Mondo Operaio*, maggio 1979). Date queste premesse, è più facilmente comprensibile come, da un lato, la stampa comunista rilevi soprattutto le affinità, mentre quella socialista e democristiana (in termini spesso polemici con il maggiore partito di opposizione, anche per i riflessi di quella vicenda in chiave di politica interna) mettano in risalto soprattutto le divergenze.

Da parte comunista, i tentativi di conciliare islam sciita e marxismo sono stati compiuti, prima e dopo la rivoluzione, ricorrendo ad una serie di interviste ad esponenti «illuminati» del gruppo dirigente khomeinista quanto a dirigenti del Tudeh. Venivano tra l'altro ripetute le parole dell'ayatollah Taleqani, in un dialogo con Siegmund Ginzberg (*L'Unità*, 8 gennaio 1979): «Sulle questioni sociali certo siamo vicini [...] ma sulla questione del materialismo le nostre posizioni sono inconciliabili», mentre l'anima Tudeh, rappresentata da Eternadi (Beh Azin), sottolineava pochi giorni più avanti come i caratteri della Rivoluzione islamica fossero fortemente antitirannici, antidispositivi e dai forti contenuti democratici (*Rinascita*, 16 febbraio 1979).

³⁵ Khomeini utilizza, durante il corso della rivoluzione, un vocabolario politico prettamente marxista, modificandolo e riportandolo essenzialmente al Corano: la lotta degli oppressi contro gli oppressori diventa allora, come nelle parole del Profeta Maometto, quella dei *mostadafin* (diseredati) contro i *mostakbarin* (usurpatori). L'opera di sintesi tra visione sciita e marxismo è dovuta ad uno dei grandi ispiratori dell'Imam, 'Ali Shariati, vissuto nel XX secolo e teorico dei Mojaheddin-e Khalq.

Era Massimo Boffa, l'11 febbraio 1979, a tentare la sintesi di tali potenziali contraddizioni e ad affermare in termini ancor più espliciti che «Non dovrebbe nemmeno esserci imbarazzo di fronte a quella che è una ennesima “Rivoluzione contro il Capitale”»: essa andava intesa «nel duplice senso dell'originale creatività delle sue forme e della disposizione soggettiva dei suoi protagonisti a cercare una via diversa da quella proposta dai “marxisti”».

Di tutt'altro tono i commenti che la stampa socialista dedicava a questo specifico tema: «Marx e Maometto non sono riusciti a convivere all'interno di una stessa frontiera, hanno solo potuto stringere alleanze tattiche guardandosi da opposte frontiere» (*Mondo Operaio*, febbraio 1979) ricordando ancora che il «compromesso storico» è forse meno probabile della «prospettiva indonesiana». E guardando al ruolo, tuttavia definito decisivo, che i fedayyin, gruppo di guerriglia armata, hanno giocato nella storica insurrezione del 10-11 febbraio, Igor Man affermava che le contraddizioni, tra islamici e marxisti, erano alla fine «esplose prima di quanto non si pensasse e i religiosi, gli ortodossi, non sembrano disposti a ricevere lezioni da nessuno, tanto meno dai marxisti, definiti “opportunisti antislamici”»³⁶.

Sul versante democristiano l'incompatibilità tra islam e marxismo è il *leitmotiv* che accompagna i resoconti sulla rivoluzione iraniana, posizione che è innanzitutto, e a scampo di equivoci, attribuita all'ayatollah Khomeini, ben prima che la rivoluzione si compisse (*Il Popolo*, 17 gennaio 1979) e ribadita da Sagittarius pochi mesi dopo (*La Discussione*, 10 settembre 1979). Già dagli inizi della rivolta era visibile tale inconciliabilità riscontrabile anche nelle manifestazioni che, in modo contraddittorio, vedevano «pugni chiusi nel saluto marxista e slogan “morte allo Scià, morte al comunismo”». Una volta avvenuto il rovesciamento del regime di Muhammad Reza, la preoccupazione maggiore diventa, come nel caso precedente, il ruolo in prospettiva futura dei fedayyin, accusati di voler portare avanti la guerriglia, una «rivolta laica di classe, che ha come ispiratori d'altronde dichiarati, i palestinesi da una parte e i comunisti del Tudeh dall'altra» (*Il Popolo*, 16 febbraio 1979).

5. Epilogo

La Rivoluzione iraniana è stato un processo lungo, complesso e sotto molti aspetti indecifrabile per i molti commentatori che scrivevano dall'interno delle diverse “culture di partito”³⁷ in Italia e che hanno tutti vissuto, prima o poi, il loro momento di “imbarazzo”.

³⁶ Ibidem, in risposta all'articolo di Massimo Boffa, apparso su *Rinascita* il 16 febbraio 1979 (“Rivoluzione contro il Capitale”).

³⁷ Sul concetto di “culture di partito” si vedano il classico Panebianco (1982) e – per il caso italiano – il più recente Nicolosi (2006).

Con la vittoria di Khomeini hanno esultato i comunisti, acclamando l'ayatollah come portatore di un nuovo modo di intendere lo sviluppo in termini diversi da quelli del capitalismo occidentale: salvo poi pentirsi, pochi mesi dopo, vedendo la violenza con cui le frange radicali guidate dall'ayatollah, un tempo chiamato «progressista», si scagliavano contro la componente più «democratica». L'imbarazzo di democristiani e socialisti era invece legato all'emergere con chiarezza della natura autoritaria del regime dello Scià, fino a quel momento considerato modernizzatore e, in termini positivi o almeno giustificativi, «bastione dell'Occidente in Medio Oriente». Nel momento in cui, dopo la Rivoluzione, il paese cadeva nelle mani di masse fanatizzate e intransigenti, gli stessi commentatori potevano rivendicare la preveggenza della loro posizione passata, anche, e a maggior ragione, quando le stesse masse islamiste occuparono l'ambasciata statunitense a Teheran, il 4 novembre 1979.

Era facile prevedere, affermerà Sagittarius dalle colonne de *La Discussione*, che la rivoluzione iraniana si sarebbe dimostrata una controrivoluzione, ricordando che lo stesso giornale democristiano «era stato [...] uno dei pochi a mettere in guardia dai pericoli che l'integralismo e il fanatismo religioso avrebbero fatto correre al paese asiatico; questo atteggiamento responsabile e lungimirante ci costò allora i sarcasmi degli avversari, che ci accusarono di infortunio giornalistico e di voler difendere le ingiustizie e la dittatura di Reza Pahlevi». Su altri aspetti tuttavia la polemica anti-khomeinista della stampa democristiana può oggi apparire obiettivamente forzata (gli insistenti riferimenti a un intervento sovietico, al ruolo di «Radio Mosca» nella sollevazione delle masse): alla fine i conti si sono chiusi con quella dichiarata equidistanza tra Oriente e Occidente, col «*nah sharq, nah gharb*» che nel quadro di allora, che era quello della guerra fredda e che non è più ovviamente quello dei giorni nostri e degli avvenimenti attuali (luglio 2009), non favoriva né scontentava nessuno.

I comunisti, per tutto il 1979, seguirono con apprensione quella rivoluzione di cui rivendicavano le prerogative ideologiche, plaudendo prima all'antiamericanismo di quello che fino ad allora era nella regione lo Stato più fedele agli Stati Uniti, poi guardando con delusione al trattamento che il nuovo regime riservava alla minoranza curda: allora i ruoli si invertiranno, e quella che nel gergo comunista veniva chiamata, da subito e senza esitazioni, «rivoluzione» diventerà dapprima «involuzione» (*Rinascita*, 24 agosto 1979) ed in seguito «crisi iraniana» (*Rinascita*, 16 novembre 1979). La rivoluzione si sfalda, scriverà su *L'Unità* Siegmund Ginzberg nel novembre 1979, «l'epilogo non è stato ancora scritto [...] ma è sempre più chiaro che si tratta di un dramma storico, non religioso o di costume. Con il discorso di Khomeini del 17 agosto, che segnava la “svolta totalitaria” sul piano interno contro stampa, partiti e intellettuali, si era aperta una delle scene chiave. Con l'occupazione dell'ambasciata USA a Teheran e le

dimissioni – questa volta effettive – di Bazargan se ne apre un'altra che ha come sfondo i rapporti internazionali. Ma nell'un caso come nell'altro il punto di partenza sono le difficoltà della rivoluzione» (*L'Unità*, 7 novembre 1979).

Rivoluzione che poteva ancora prendere, per Luciano Masconi (*Mondo Operaio*, dicembre 1979), che scriveva sul mensile "ideologico" del Partito socialista, una pericolosa deriva filo-sovietica, e aprire la strada, grazie alla rinnovata adesione del Tudeh all'occupazione dell'ambasciata, ad un «compromesso storico all'iraniana» (il riferimento polemico alle vicende italiane non poteva risultare più esplicito), con da una parte le masse islamiste e dall'altra i laici marxisti. Non fu così, sia perché gli interessi sovietici presero, nello stesso dicembre, la strada per Kabul piuttosto che quella per Teheran, sia perché in Iran si era generato, volente o nolente, un «nazionalismo isolazionista» che non permetteva ancora stabili alleanze.

L'orientamento di politica internazionale assunto allora dall'Iran non corrispondeva alle attese di nessuno tra gli osservatori italiani riconducibili alle maggiori forze politiche di opposizione e di governo nel paese. Con toni ed accenti diversi, la crisi dell'ambasciata, l'occupazione e il prolungato sequestro del personale americano, avrebbero suscitato generale condanna. Al riguardo, Sagittarius, commentatore de *La Discussione* (3 dicembre 1979) affermerà in termini riassuntivi che non erano più probabilmente esclusivi alla sua parte politica, ma corrispondevano ad un più generalizzato timore: «Siamo sempre stati convinti che i paesi accettassero i nostri obiettivi, pur conservando la propria identità nazionale.[...] E da oggi il movimento islamico iraniano propone non un'altra forma di sviluppo ma un non-sviluppo, il ritorno indietro.[...] la peculiarità del movimento iraniano sta proprio nel rifiutare qualunque scelta che implica una forma di sviluppo: è un modello di non sviluppo [...] il modello iraniano, per non corrompersi, per non diventare una variante del modello occidentale, deve vivere in un conflitto permanente con il modello occidentale».

Bibliografia

- BILL JAMES A., 1988, *The eagle and the lion*, New Haven and London: Yale University Press;
- BRZEZINSKI ZBIGNIEW, 1983, *Power and Principle: memoirs of the National Security Advisor 1977 – 1981*, New York: Farror – Straes – Giroux;
- COTTAM RICHARD W., 1990, *U.S. and Soviet Responses to Islamic Political Militancy*, in Nikki R. Keddie, Mark J. Gasiorowski (ed. by), *Neither East nor West*, New Haven and London: Yale University Press, pp. 265 – 288;
- DABASHI HAMID, 1993, *Theology of Discontent. The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*, New York & London: New York University Press;
- DEL PERO MARIO, 2001, *Distensione, bipolarismo e violenza: la politica estera americana nel Mediterraneo*, in GIOVAGNOLI AGOSTINO - PONS SILVIO (a cura di), *L'Italia repubblica-*

- na nella crisi degli anni settanta. *Tra guerra fredda e distensione*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 123 - 144;
- FORMIGONI GUIDO, *L'Italia negli anni Settanta: Spunti per riconsiderare la crisi*, in GIOVAGNOLI AGOSTINO, PONS SILVIO, (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta. Tra guerra fredda e distensione*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 271 - 298;
- GASIOROWSKI MARK J., 1987, "The 1953 Coup d'Etat in Iran", *International journal of Middle East Studies*, n.19, pp. 261 - 286.
- LADJEVARDI HABIB, 1983, "The Origins of U.S. Support for an Autocratic Iran", *International journal of Middle East Studies*, n.15, pp. 225 - 239;
- NICOLOSI GERARDO (a cura di), 2006, *I partiti politici nell'Italia repubblicana*, Soveria Mannelli: Rubbettino
- PANEBIANCO ANGELO, 1982, *Modelli di partito: organizzazione e potere nei partiti politici*, Bologna: Il Mulino;
- PONS SILVIO, 2001, *L'Italia e il PCI nella politica estera dell'URSS di Brežnev*, in GIOVAGNOLI AGOSTINO - PONS SILVIO (a cura di), *L'Italia repubblicana nella crisi degli anni settanta. Tra guerra fredda e distensione*, Soveria Mannelli: Rubbettino, pp. 63 - 87;
- SICK GARY, 1985, *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran*, London: I.B.Tauris;
- ZABIH SEPEHR, 1982, *Iran since the Revolution*, London: Croom Helm.

Riviste e quotidiani:

- Avanti!*, Gennaio - Febbraio 1979;
- Il Popolo*, Gennaio - Febbraio 1979;
- L'Unità*, Gennaio - Febbraio 1979;
- La Discussione*, Febbraio, Maggio, Settembre e Dicembre 1979;
- Mondo Operaio*, Febbraio, Maggio, Settembre e Dicembre 1979;
- Rinascita*, Gennaio, Febbraio, Agosto e Novembre 1979.

Abstract

L'ITALIA E LA RIVOLUZIONE IRANIANA DEL 1979: PERCEZIONI DI PARTITO

(ITALY AND THE IRANIAN REVOLUTION IN 1979: PARTY PERCEPTIONS)

Keywords: Islamic Revolution, Italian political parties, Newspapers, Cold War, Iran

From late 1978 to February 1979, the Italian media were particularly interested in the Islamic Revolution in Iran. These events and the anomalous Islamist-led rebellion above all surprised the Italian party newspapers and journals: if Communists were pleased to see a revolution against the Shah, Italian Christian-Democrats were deeply worried about the overthrow of the major US Middle East ally against the Soviets; in the middle, Socialists were both attracted and suspicious about the outcome of the revolution. In this paper, several articles from Italian party-owned newspapers will be analysed, in order to show the different views on the Islamic revolution.

EMANUELE CASTELLI
Dipartimento di Studi Politici e Sociali
Università degli Studi di Parma
emanuele.castelli@unipr.it

Studi e Interpretazioni

Studies and Interpretations

ANNA LI DONNI

LA NASCITA DELLE DISCIPLINE COMPUTAZIONALI IN SICILIA NEL CONTESTO DELLA SCIENZA ECONOMICA TRA XVIII E XIX SEC.*

1. Introduzione

Il desiderio di cambiamento e di rinnovamento delle istituzioni sociali, politiche ed economiche che si manifesta in Italia tra il XVIII ed il XIX secolo va rintracciato nella filosofia e nella ideologia dell'illuminismo, già da tempo affermatesi in Europa.

Il dibattito economico che si sviluppa nel XVIII secolo trova la sua matrice filosofica nel giusnaturalismo¹. Infatti, sono i filosofi del diritto naturale, i cosiddetti giusnaturalisti, che pongono i problemi del rapporto tra individuo e società e avviano, quindi, una disputa sui temi dell'interesse individuale, del bene comune e dell'utilitarismo². La polemica abbandona presto il campo delle speculazioni strettamente filosofiche per polarizzarsi sui temi economici, sui quali la discussione prosegue anche in rapporto critico alle stesse correnti giusnaturalistiche, cosiddette radicali.

Nel presente lavoro ci si propone l'obiettivo di ripercorrere le principali tappe storiche che hanno segnato la diffusione della cultura (non strettamente economica) in Sicilia, dalla fine del XVIII secolo, in cui si ha l'affermazione della cultura illuministica, ai primi anni '30, in cui ha avvio il dibattito economico incentrato sulla contrapposizione tra protezionismo e liberismo, per finire, nel corso del XIX secolo, con l'asserzione del liberismo economico. In corrispondenza di

* Nel presente saggio particolare attenzione si rivolge alla realtà palermitana nel cui Ateneo hanno avuto avvio le discipline contabili.

¹ La dottrina filosofica, tipica dei secoli XVII e XVIII, che postula l'esistenza di un diritto naturale e razionale universalmente valido. Cfr. Rombaldi (1971:230).

² "L'utilitarismo - scrive Schumpeter - in fondo, non era che un altro sistema giusnaturalistico. Ciò è vero non solo nel senso che gli utilitaristi erano, storicamente, i successori dei filosofi del giusnaturalismo del Seicento, e non solo nel senso che il sistema utilitaristico si sviluppò dal sistema di quei filosofi, come si può dimostrare in modo particolareggiato seguendo, da un lato, la storia dell'etica e, dall'altro, quella del concetto di "bene comune", ma è vero anche nel senso che, nel metodo e nel carattere dei risultati, l'utilitarismo era appunto un altro, l'ultimo dei sistemi giusnaturalistici". Cfr. Schumpeter (1959:161).

queste fondamentali tappe storiche dell'evoluzione dell'interesse per la scienza economica non si può sottacere il rilievo dato alla cultura contabile, le cui discipline computazionali, solo verso la fine del XIX sec., conseguiranno la loro più ampia autonomia.

Per analizzare come le discipline economiche si sono evolute è opportuno muovere dall'influsso che le correnti giunsnaturalistiche e utilitaristiche hanno avuto sullo sviluppo culturale della Sicilia. Tale fermento è arrivato nell'Isola relativamente in ritardo (solo alla fine del Settecento) rispetto alla rapida diffusione verificatasi in Europa. Ciò perché in Sicilia dominava il potere baronale, si viveva in una sorta di "tradizionalismo anomalo", caratterizzato da uno stato di profonda ignoranza verso tutte le problematiche economiche, sociali e politiche che coinvolgevano le classi sociali³. L'economia siciliana, nell'ultimo quarto del XVIII secolo, era caratterizzata ancora da una struttura di tipo feudale che poneva non poche remore all'espansione dell'agricoltura, dell'industria e del commercio. L'abbandono dei feudi da parte dei baroni, che avevano preferito stabilirsi nelle città, aveva determinato lo spopolamento della campagna e la concentrazione urbana. Nell'Isola mancarono i presupposti perché si determinasse quel processo di trasformazione della "classe feudale" in "classe borghese", che altrove era già avviato. L'inesistenza di un'autorità statale diretta ed una non meglio definita autorità dei viceré lasciarono ampio spazio allo strapotere baronale, la cui influenza si estendeva sino alla gestione della cosa pubblica.

Tuttavia, verso la fine del XVIII secolo, la cultura siciliana è investita da un vasto processo di modernizzazione scandito da vari segni di rinnovamento riscontrabili nella visita di illustri viaggiatori inglesi, nell'adesione di molti nobili ed ecclesiastici alla massoneria, nella pubblicazione e nella circolazioni di riviste e raccolte di opuscoli. Questa ondata di rinnovamento contribuirà a far uscire l'Isola dallo stato di isolamento, avvicinandola sempre più alla cultura europea. Promotore di tale cambiamento è il ceto intellettuale siciliano, costituito più da religiosi che da laici, essendo la cultura relegata negli istituti religiosi, retti prevalentemente da gesuiti, teatini e domenicani.

Le motivazioni che portarono alla diffusione della cultura economica in Sicilia, a partire dal 1760, scaturiscono, da un lato, dall'espulsione dei gesuiti, che hanno determinato una crisi del sistema dell'istruzione e hanno al contempo spinto altri ordini religiosi, come quello dei benedettini, ad emergere contro la "barbarie scolastica" (Scinà 1969:29) e, dall'altro, dai nuovi orientamenti filosofici. In-

³ Fattore di rallentamento dello sviluppo economico e sociale dell'Isola era una sorta di tradizionalismo etico che imbrigliava il sistema feudale. Nell'Isola, i feudatari posti alla guida del movimento rivoluzionario a causa della mancanza di una classe borghese efficiente, portarono la società siciliana più reazionaria a contestare ogni manifestazione di rinnovamento dello Stato. Cfr. Sciacca (1966); Ressa (1999).

fatti, soppiantata la filosofia della scolastica ed eliminato il rischio di esser condannati dal Tribunale della Inquisizione, si fanno strada nuove forme di cultura tra cui quella economica, che si avvale sempre più di nuove metodologie riconducibili all'empirismo di D. Hume e di J. Locke che costituiranno, nella nostra Isola, il paradigma culturale di riferimento di quegli anni, in cui si privilegiano proprio la ricerca e il ragionamento induttivo a posteriori piuttosto che la pura logica deduttiva. La libera circolazione delle opere di Hobbes, Locke, Montesquieu, Voltaire, Diderot, D'Alambert, Rousseau e degli italiani Genovesi e Beccaria attestano, nella Sicilia di fine '700, l'estensione dell'empirismo, filosofia che Domenico Scinà applicherà poi alla fisica, alla matematica, alle scienze biologiche. Più propriamente, l'istituzionalizzazione dell'economia come scienza autonoma si delinea con l'arretramento dello stato feudale e con l'affermazione di un corpo di dottrine economiche separato dalla filosofia e dalla morale.

L'orientamento seguito nel dibattito economico del primo trentennio del XIX secolo denota, in particolare, nella capitale dell'Isola, la contrapposizione tra liberismo agrarista, avanzato da P. Balsamo e continuato da N. Palmeri, e industrialismo protezionista avviato da Sergio e continuato dal Sanfilippo prima maniera⁴. Da tale disputa dottrinarina emergono gli strumenti di politica economica più idonei a promuovere un rapido sviluppo per entrambi gli schieramenti, tanto da conferire alla Sicilia un ruolo centrale tra le nazioni culturalmente più evolute. Ad avvalorare il fermento di idee innovative concorreranno anche la nascita delle Accademie, dei gabinetti di lettura, delle Università e, negli anni '30, l'istituzione del Reale Istituto d'Incoraggiamento e della Direzione Centrale di Statistica, istituzioni queste che favoriranno l'aggregazione di un ceto culturale isolano volto all'attuazione di una politica di radicale rinnovamento.

La presenza degli economisti all'interno di queste ultime istituzioni ha permesso di ricostruire una tradizione economica siciliana che, portando avanti un serrato dibattito, affronta, da un lato, le politiche economiche nazionali e particolarmente quelle meridionali adattandole, al contempo, a scelte di politica economica regionale, e, dall'altro, l'interesse crescente per le discipline computazionali che avrebbero dovuto affiancare l'economia per favorirne lo sviluppo alla stregua di quanto avveniva in Europa.

Nella Sicilia del XIX secolo il dibattito economico evidenzia il rifiuto di schemi teorici astratti e l'adozione di un esteso pragmatismo che sfocerà in un ampio utilizzo della statistica e dell'aritmetica politica.

⁴ Nelle sue prime opere, in particolare nelle *Istituzioni* e nella prima edizione della *Sposizione*, il Sanfilippo si rivela un sostenitore del principio protezionistico poi nel *Catechismo d'economia politica* aderisce al sistema liberista. Cfr. Sanfilippo (1824; 1828-29; 1831). Sulla figura e l'opera di I. Sanfilippo cfr. Li Donni (1983:83-112).

2. La diffusione della cultura illuministica in Sicilia

La centralità del potere baronale, nella Sicilia di fine '700, era piuttosto generalizzata così come i privilegi goduti dagli stessi baroni, per cui la tradizionale cultura isolana ne rimase soggiogata. Gli intellettuali siciliani mantennero verso la classe baronale uno stato di reverente sottomissione come si coglie nelle parole del viceré Caracciolo, sostenitore dell'introduzione del riformismo illuminato che consentirà al ceto dirigente siciliano di prendere coscienza dello stato di arretratezza dell'Isola: "Questi Paglietti⁵ di Sicilia... - scrive il Caracciolo - sono tutti dipendenti e legati con il Baronaggio, temono i gran Signori e non ardiscono farseli nemici, tanto è grande l'abitudine delle catene, poste dai grossi Signori ad ogni ceto di persone; dico di più, in Palermo i Ministri e gli Avvocati s'ingrassano sopra l'amministrazione delle Case dei Baroni, le quali rimangono in mano loro, perciò fra Baroni e Paglietti si è contratto legame di reciproco interesse"⁶. In effetti, il ceto intellettuale spesso apparteneva allo stesso ceto feudale e i loro centri di diffusione della cultura, ossia biblioteche e Accademie locali, erano l'estrinsecazione del più gretto conservatorismo, che intralciava gli scambi culturali coinvolgenti il pensiero europeo.

Più in generale, le altre motivazioni che si colgono nell'inferiorità culturale della Sicilia di fine '700, rispetto al resto d'Europa, sono da imputare, oltre che alla posizione di privilegio esercitata dal baronaggio rispetto alla stessa organizzazione statale, alla "qualità di isolani", nonché alle scarse relazioni intrattenute con gli stranieri. In questa direzione si dirige l'opinione della storiografia tradizionalista contro la quale, più recentemente, storici come Spoto (1988:93-137), Cancila (1993), Pontieri (1943; 1945) ed altri hanno individuato invece, per lo stesso periodo, un "notevole risveglio culturale" dovuto alla presenza nell'Isola di studiosi stranieri e alla posizione di centralità che l'Isola ha nel Mediterraneo, tanto da intrattenere rapporti commerciali con la terra ferma e con altri stati europei. Ma, al di sopra di tutte sta la situazione politica dell'Isola dominata dal sistema feudale e condizionata dall'influenza gesuitica.

Soffermandoci unicamente sulla diffusione della cultura economica nel palermitano, si nota un fermento di studi sin dagli anni 1764-'66 che porteranno all'istituzione nel 1779 della Reale Accademia degli Studi (Cancila 2006), in cui nella facoltà legale si trova la cattedra di economia, agricoltura e commercio ricoperta da Vincenzo Emanuele Sergio (Li Donni 1983:21-50). Un economista impegnato nella

⁵ I paglietti, componenti del mezzo ceto insieme ai medici, ai dottori ed ai letterati, rappresentavano a quell'epoca lo stato di avvocato e di giureconsulto ed erano chiamati così dal cappello di paglia che portavano e che faceva parte del loro abbigliamento.

⁶ Situazione opposta si viveva invece nel napoletano dove il Pagliettismo, contrario alla nobiltà, era più colto ma anche più libero nel pensiero.

divulgazione della cultura e in particolare di quella economica avendo nel 1764 fondato e diretto, per quattro anni sino alla sua cessazione, il primo periodico siciliano “*Novelle Miscellanee di Sicilia*”, un settimanale a sfondo politico letterario in cui si pubblicavano notizie che trascendevano lo stretto e angusto ambiente siciliano.

Il Sergio, seguace del Genovesi, si colloca nel solco della tradizione mercantile come riformatore moderato che seppe educare dalla cattedra i giovani ad alcune idee liberiste, le quali solo più tardi si sarebbero tradotte in movimenti di rinnovamento, e al contempo contribuì alla propagazione delle opere di autori francesi ed inglesi, spesso mediante traduzioni dirette o facendole tradurre da altri, com'era nello spirito dell'epoca⁷. Egli, nella sua formazione culturale, non trascura le prese di posizione a favore della filosofia di Leibniz, che nel contesto culturale siciliano costituiva il superamento della filosofia della scolastica, che aveva caratterizzato le scuole rette dai gesuiti. Ma, è ai problemi dell'economia siciliana che volgerà la sua attenzione occupandosi del commercio estero dell'Isola e di altri paesi (Sergio 1762), degli effetti positivi dell'agricoltura (Sergio 1769) considerata risorsa primaria del commercio, della diffusione del progresso scientifico e delle rare innovazioni tecnologiche. Tuttavia, da tale contesto, egli non seppe trarre le logiche conclusioni antifeudali, “nutrito delle vecchie opinioni, - scrive lo Scinà (1969) - uso a venerare le massime de' baroni, da' quali trarre allora potea, sussistenza e favore” e ne rimase soggiogato.

Altro canale di divulgazione culturale, che ha alimentato il progresso della scienza economica, è stato il periodico settimanale “*Notizie de' letterati*”, fondato e diretto negli anni 1772-'74 dai benedettini Salvatore Di Blasi, fratello del più noto Giovanni Evangelista, e Isidoro Bianchi⁸, dove si riscontrano le segnalazioni delle opere di Pietro Verri, del Sergio e di altri illuministi italiani. E dove lo stesso Bianchi, seguace di Hume, sin dal settembre del 1772, inizia a pubblicare il primo trattato di economia politica apparso in Sicilia, ossia le *Meditazioni su varj punti di felicità pubblica e privata*, la cui edizione completa si avrà, sempre a Palermo, nel 1774. Rilievo ricopre nella stessa rivista la *Lettera* di una redattrice, che si sofferma sui principi dell'utile e del sentimento morale, che stanno a fondamento del pen-

⁷ Tra i testi tradotti, sono da ricordare il *Saggio politico sul commercio di Jean-François Melon*, Palermo, Reale Stamperia 1787, t. due, ad opera del Sergio. Altro autore tradotto fu il Bertand, *Saggio nel quale si esamina quale debba essere la legislazione per incoraggiare l'agricoltura e per favorire in rapporto a questa la popolazione, le manifatture ed il commercio del sig. Bertand*, Palermo, 1787 a ancora l'opera del francese Donaudi: *Saggio di economia civile del sig. conte Donaudi delle Maellere*, Palermo, 1787. Dall'inglese si tradusse, invece, qualche tempo dopo il testo di Giorgio Rose, *Stato della Gran Bretagna relativamente alle sue finanze al suo commercio ed alle sue manifatture*, Palermo, 1799.

⁸ Isidoro Bianchi, amico personale dei fratelli Verri e del Beccaria, fece conoscere ai Siciliani il pensiero italiano dell'epoca e si mostrò aperto alle innovazioni culturali che venivano d'oltralpe.

siero di David Hume. Ancora nel 1774, Isidoro Bianchi pubblica, a Palermo, la seconda edizione della traduzione italiana dei *Political Discourses* di David Hume, ai quali premette un *Discorso preliminare sul commercio di Sicilia* (Bianchi 1774).

L'opera di divulgazione sempre più ampia ed incisiva continua, nel 1781, con la pubblicazione a Palermo della traduzione del saggio di John Locke *Of the Conduct of the Understanding*⁹, il cui empirismo condiziona il pensiero sia del Sergio che del Balsamo, altro economista cattedratico, che si recherà in Inghilterra, prima di iniziare l'insegnamento di economia agraria, per acquisire le tecniche più moderne da applicare all'agricoltura.

In quest'ultimo scorcio del XVIII secolo i temi economici affrontati nella cultura dell'epoca vanno dalle problematiche agrarie, a quelle industriali e al commercio. Nel 1788 Gallo Gagliardo scrive il "*Saggio storico politico del setificio di Sicilia*". Nel 1790 Domenico Giarrizzo scrive sulle "*Strade carrozzabili del Regno*", nel 1791 il La Loggia scrive un "*Saggio economico politico*"¹⁰ in cui sostiene il vantaggio dell'incremento delle manifatture. Nelle idee dominava il colbertismo essendo la fisiocrazia agli albori e la rivendicazione del ruolo della libertà appena accennata, come si evince dallo scritto di M. A. Averna "*Economia politica sul lanificio di Sicilia*", del 1800, ch'è un primo tentativo di rivendicazione del ruolo della libertà industriale per promuovere quella manifatturiera.

Nel proliferare di tanti scritti, non ultimo, è il contributo del viceré di Sicilia Domenico Caracciolo, allievo del Genovesi, che durante la sua attività di diplomatico era venuto a contatto con i maggiori esponenti dell'illuminismo europeo, conosciuti a Londra e a Parigi. Egli, nel 1785, pubblica a Palermo le *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia*¹¹, saggio poco scientifico, in cui l'autore, pronunciandosi contro la libera circolazione dei grani, svolge un'analisi approfondita dell'economia siciliana. Di parere opposto è Saverio Scrofani, liberista, che nel 1791, nella *Memoria sulla libertà dei grani della Sicilia*¹² denuncia le cause della decadenza dell'agricoltura siciliana e sostiene che la *libertà assoluta* è la sola fonte di prosperità per la Sicilia.

⁹ *Logica o sia Guida dell'intelletto nella ricerca della verità, opera postuma di Giovanni Locke, tradotta e commentata da Francesco Soave C.R.S. Professore di Filosofia Morale nel R. Ginnasio di Brera. Volume primo del Corso di logica e metafisica ristampato di ordine della Deputazione de' Regj Studj, e del Convitto Real Ferdinando ad uso dell'Università di Palermo, e delle Accademie e Collegi del Regno di Sicilia, Palermo, Stamperia Reale, 1781.*

¹⁰ Edito poi da G. Falzone, Caltanissetta-Roma, 1964.

¹¹ Ristampato prima nella raccolta "Scrittori classici italiani di economia politica", Milano, nella Stamperia e fonderia di G. G. Destefanis, 1805, parte moderna, vol. XL, poi, a cura di O. Nuccio, nell'edizione Bizzarri, Roma, 1967.

¹² Rist. prima nella raccolta "Scrittori classici italiani di economia politica", vol. XL, cit., pp. 259-327 e poi in Scrofani (1970).

La diversificazione dei temi trattati all'interno del dibattito fra i fautori di opposte tendenze dà un'idea della confusione dottrinarica che caratterizza quel periodo storico a causa di un mancato approfondimento del problema dei mercati e dei monopoli. Solo alcuni decenni dopo, lo sviluppo delle dottrine economiche avrebbe messo in evidenza i casi in cui diventa legittimo l'intervento dello Stato per contrastare la gestione antisociale del monopolio.

In definitiva, gli economisti siciliani di fine XVIII secolo non seppero coordinarsi nel perseguimento di un piano organico ben definito, preoccupati com'erano unicamente di rimanere abbarbicati alle esigenze della struttura locale, senza percepire e spesso anche ignorando il contributo degli altri.

3. Il dibattito tra protezionismo e liberismo nel primo trentennio del XIX secolo.

Le vicende economico-sociali della Sicilia dei primi trent'anni del XIX sec. incisero profondamente sulla struttura e sul movimento culturale dell'Isola, generando quel cambiamento, non più meramente regionalistico ma, legato a quanto accadeva al di fuori dei propri confini.

Se nel resto d'Europa le idee libertarie andavano sempre più diffondendosi, lo stesso non poteva dirsi per la Sicilia ch'era ai primordi e in cui si cominciava a discutere di libertà economica come presupposto per lo sviluppo delle industrie e dei commerci cosicché, se le idee liberali riuscirono a penetrare in taluni rami della vita economica locale, tuttavia dopo il 1812 il sistema protezionistico, sia nella vita culturale che nelle istituzioni, continuò a prevalere.

Il più efficace divulgatore del liberismo smithiano in Sicilia fu proprio Paolo Balsamo (Li Donni 1983:51-82), che trasse la sua formazione culturale dall'insegnamento anglosassone. Il liberismo, infatti, era nuovo nell'Isola, non solo sotto l'aspetto politico-ideologico, ma anche sotto quello strettamente economico. Il pensiero dell'economista siciliano si ricollegava alla tradizione giusnaturalistica laddove proclamava l'ordine naturale anche nell'assecondare i fatti economici; la stessa libertà in questa concezione assumeva un valore strumentale rispetto al mantenimento dell'ordine naturale.

Il Balsamo fu il naturale interprete di quel rinnovamento, proteso alla ricerca di una "alternativa economica" che rappresentasse al tempo stesso un "alternativa politica" al baronaggio. Egli svolse costantemente un'opera di mediazione tra la *nobiltà*, desiderosa di mantenere lo status quo, il *governo*, volto all'abbattimento del sistema feudale, e la *massa degli sfruttati*, dei poveri, capaci di sovvertire l'ordine precostituito, se solo avessero preso coscienza del proprio stato. Ma, si trattò di una mediazione moderata, portata avanti più che altro in nome di quegli ideali libertari che provenivano, appunto,

dal liberismo economico inglese e che, introdotti prematuramente nell'ambiente siciliano, gli attirarono non poche critiche.

I fatti in Sicilia seguirono ben altra direzione, i nobili non tornarono alla terra e gabelotti e borghesi continuarono a svolgere il loro ruolo di protagonisti della vicenda agraria. Riprese allora vigore la concezione mercantilistica, secondo la quale per lo sviluppo dell'agricoltura occorreva incrementare esportazioni e consumi e, soprattutto, creare strutture manifatturiere capaci di utilizzare in loco i prodotti e di dare occupazione. Ciò comportava una politica protezionistica: esportazione agevolata di prodotti finiti e importazione controllata dei manufatti.

I nodi da sciogliere nella nuova concezione dottrinarina riguardavano lo sviluppo del settore manifatturiero che, parallelamente a quello agricolo, avrebbe dovuto riequilibrare l'economia isolana, e l'incremento del commercio, interno ed esterno, che andava liberato da ogni vincolo protezionistico. Infatti, tra agricoltura, industria e commercio esistevano rapporti di interdipendenza perché la deficienza di manifatture pregiudicava lo sviluppo dell'agricoltura e, quindi, della ricchezza; a sua volta, l'arretratezza delle campagne nociva all'industria e, di conseguenza, al commercio. Tuttavia, non mancarono le riforme per agevolare il commercio investendo tanto il sistema di imposte quanto l'introduzione di un sistema uniforme dei pesi e delle misure in tutto il Regno. All'elaborazione di tale programma, nel 1809, contribuì insieme al Piazzesi e al Marvuglia lo stesso Balsamo.

Il ruolo svolto nella realtà operativa dell'Isola dall'economista cattedratico termitano emerge soprattutto per i suoi contributi all'economia agraria siciliana. Sulla scia dell'insegnamento smithiano, il Balsamo non propugnava uno sviluppo artificioso del settore manifatturiero, realizzato cioè all'ombra del protezionismo, ma uno sviluppo naturale: dall'agricoltura, fonte principale di ricchezza dell'Isola, sarebbero venuti i mezzi necessari al sorgere di industrie e, quindi, all'incremento del commercio.

Da cattedratico intrattenne i giovani sia sulle istituzioni di agricoltura, dimostrandone i legami con la scienza economica, sia sugli aspetti più rilevanti dell'economia rurale siciliana. "I mezzi che additava per promuovere l'agricoltura e la pastorizia - scrive il Gallo (1823:42)- erano tre: cioè, il pronto rimovimento di ogni ostacolo all'industria, le agevolazioni allo spaccio de' prodotti per l'interno come per l'esterno, e l'istruzione degli agricoltori". Proprio dall'approfondimento di quest'ultimo punto prenderanno avvio gli studi di contabilità agraria, che diverranno particolarmente affinati nella seconda metà del XIX secolo, rivolgendosi alla ricerca di un nuovo sistema di contabilità agraria. Per una sana amministrazione dell'azienda agricola, prima ancora dell'ottenimento dei risultati complessivi, si sosteneva che la contabilità fosse tenuta in perfetta regola, in quanto - come osserva Emanuele Pisani (1879:197)- "agronomo dev'essere il contabile e contabile l'agricoltore". L'attenzione

degli economisti agrari va anche alla tenuta dei libri contabili, dall'inventario al bilancio presunto, al giornale, con l'eventuale tenuta di libri ausiliari come il registro braccianti o animali da lavoro o quello degli attrezzi o quello relativo al concime, per finire poi con l'utilizzo del mastro. Un sistema contabile piuttosto rudimentale quello che si adotta all'interno del feudo, in cui i pochi rapporti intercorsi tra mezzadria e impresa del borghese sono registrati su un particolare "libro" contabile.

"Il suo libro di contabilità – osserva Crispo Moncada - altro non è che la così detta *taglia*, che con suo *riscontro*, tenuto dal *soprastante*, forma una specie di registro *a madre e figlia*. È formata da un pezzo di ferula, divisa a metà, dove si segnano, incidendoli con un piccolo coltello, a numeri romani, dei segni convenzionali, che indicano alcune unità, rappresentanti la quantità dei generi ed altro, di cui pende conteggio fra *borghese* e *massarioto*. Quest'ultimo trattiene per sé la metà della *taglia* che fa da madre, e dà al colono l'altra metà; unite insieme servono poi, al momento di finalizzare i conti, a dare il conto esatto di tutto ciò che è stato anticipato, e di cui il borghese è in debito"(Crispo Moncada 1894).

Sulle problematiche agrarie interviene anche il Palmeri (1962), economista agrario, che, nel *Saggio sulle cause e i rimedi delle angustie attuali dell'economia agraria in Sicilia* analizza lo stato dell'agricoltura dell'isola intorno al 1825, rilevando gli elementi che ne frenano lo sviluppo e, più in particolare, esamina il conto economico della produzione delle principali colture praticate in Sicilia. A proposito della produzione del grano, la più diffusa in Sicilia, egli dà una trattazione analitica particolareggiata, che qui si riporta. Preliminarmente a tale rappresentazione è da osservare che l'estensione delle grandi fattorie si aggira sulle trecento "salme" pari a Ha 530, e che l'avvicendamento culturale è di tipo triennale con maggese e terzeria, ossia 100 salme destinate a pascolo, cento a maggese e cento a grano.

"L'agricoltore – scrive il Palmeri – adunque dovrà in ogni anno impiegare in quel podere il seguente capitale:

Rendita della terra a 12 tari la salma.....	on.	120
Imposizioni ad oncia 1,22 la salma.....	"	520
Prezzo di 100 salme di frumento per semenza, ad oncia 1,20 la salma.....	"	166,20
Spesa di 100 salme di maggese.....	"	400
Spesa per la coltura del frumento.....	"	1000

In tutto on. 2206,20

Potrà ritrarne:

Per lo prezzo di 600 salme di frumento, ché il prodotto medio in Sicilia è forse meno del sei, ad oncia 1,20 la salma	on 1000	
In prezzo dell'erba	" 40	
Per la mezza erba	" 20	
	In tutto	on 1060 on 1060

Onde l'agricoltore sarebbe in ogni anno in perdita di on. 1146,20

Spero che nessuno degli agricoltori siciliani trovi che aggiungere a tali profitti, o sottrarre da tali spese; e, per quanto alcuno possa ingegnarsi di farlo, non potrà mai riuscire a far che l'agricoltore resti in guadagno" (Idem:15-16).

Si desume quindi dallo scritto del Palmeri che la crisi dell'agricoltura siciliana è riconducibile, oltre che alle diseconomie esterne, all'eccesso di vincoli fiscali, perciò inevitabile la non ingerenza del Governo, ch'egli sosteneva, per uscire dalla depressione.

Tuttavia, nella letteratura economica non mancarono riferimenti al sistema vincolista, di cui si era occupato il Sergio, e che il Sanfilippo (Li Donni 1983:83-112) riprende, in quanto, dal 1815 al 1830, divulgò le dottrine protezionistiche attraverso la cattedra di "Economia civile e commercio" dell'Ateneo palermitano. Egli riteneva il sistema vincolista più rispondente ai fini dello sviluppo economico dell'Isola. Cioè, il confronto fra liberisti e neo protezionisti continuò ma senza molta vivacità di accenti, proprio tra allievi formati all'insegnamento del Balsamo. La preferenza per il sistema vincolista manifestato dal Sanfilippo scaturiva dalla convinzione, abbastanza diffusa, che il miglioramento dell'economia siciliana dipendesse unicamente dallo sviluppo industriale e che un processo di industrializzazione dovesse essere sostenuto dall'esterno attraverso dazi protettivi.

L'adozione di un sistema protezionistico, che si attagliava bene ad una economia industriale in via di sviluppo, ma non certamente ad una agricola, quale era quella siciliana, finì col danneggiare quel tanto di buono che ancora esprimeva l'agricoltura, cosicché questa peggiorò, la miseria crebbe, e le industrie non sorsero. Sul piano dottrinario è da dire che la scienza economica in Sicilia, aderendo al protezionismo, si estraniò dal dibattito economico nazionale, in cui prevalevano le idee del Romagnosi¹³, chiudendosi in una sorta di isolamento dal quale il Sanfilippo uscì nel 1830 aderendo definitivamente al liberismo economico. Il suo non fu soltanto un ripensamento dottrinario maturato dalla lettura del *Trattato di economia politica* del

¹³ In Sicilia ebbero maggior diffusione le opere di M. Gioja (1767-1829), economista protezionista lombardo, e particolarmente il *Nuovo prospetto delle scienze economiche, ossia somma totale delle idee teoriche e pratiche in ogni ramo d'amministrazione privata e pubblica, divise in altrettante classi, unite in sistema ragionato e generale*. Milano, G. Pirota, 1815-1817, voll. 6. Sulla figura e l'opera di M. Gioja cfr. Barucci (1965).

Say, massimo esponente del liberismo francese, ma anche un processo di maturazione che aveva correlati nella evoluzione storica della cultura siciliana.

La pubblicazione del *Catechismo di economia politica* del Sanfilippo, avvenuta nel 1831, rappresentò in Sicilia il primo testo di economia politica incentrato sul liberismo economico. Dalla data di pubblicazione fino alla fine del secolo il sistema della libertà economica venne generalmente adottato e divulgato dalla cattedra appassionando i giovani studiosi. Alla diffusione delle idee liberiste nell'isola contribuirono molto, tuttavia, anche le opere di altri economisti, fra cui maggiori consensi riscosse soprattutto il Romagnosi.

Dal punto di vista scientifico il nuovo orientamento culturale è improntato all'introduzione delle nuove tecnologie disponibili nella produzione agricola e in quella manifatturiera, settori vitali per lo sviluppo economico nell'Isola. La nascita in Sicilia di Accademie, di gabinetti di lettura e, non ultima nel 1806, dell'Università di Palermo dopo quella di Catania, mentre quella messinese sarà istituita nel 1838, contribuiranno all'aggregazione di un ceto culturale isolano capace, nell'acquisire e diffondere i temi della contemporanea cultura europea, di analizzare le realtà locali per operare quella sorta di confronto se non anche di scontro della classe colta e imprenditoriale siciliana.

Infatti, nel 1830, salito al trono del Regno di Napoli e di Sicilia Ferdinando II, riaffiorarono le speranze dei liberali, alimentate da una nuova generazione culturale contraria ai vincoli nell'economia, al dispotismo e all'accentramento in politica. Di essa facevano parte, tra gli altri, Emerico Amari, Francesco Ferrara, Raffaele Busacca. Il liberismo economico in Sicilia cominciava a ricevere sempre più attenzione tanto che nel novembre del 1831 nasceva a Palermo, il *Regio Istituto d'Incoraggiamento d'agricoltura, arti e manifatture per la Sicilia* (Di Falco 2000:443-460) e le rispettive Società economiche (Travagliante 2000:461-491), una per ciascuno dei sei capoluoghi di valle, e l'anno successivo la *Direzione Centrale di Statistica*. All'interno di tali istituzioni le idee liberali ebbero il sopravvento cosicché l'affermazione del liberismo sul protezionismo costituì l'aspetto centrale del progresso della scienza economica nell'Isola.

Diversi erano stati gli economisti siciliani che sin dal 1830, "desiderosi di porre su basi sicure le loro ricerche", si erano impegnati a trattare di tale disciplina, sia sotto il profilo teorico che nelle sue applicazioni pratiche, tra questi: lo Scuderi, il Cacioppo, il Costanzo, l'Aldisio, il Pizzolato e il Vigo. Sin da allora si diffuse la consapevolezza che la scienza economica non poteva prescindere dalle "più minute osservazioni aritmetiche, politiche e statistiche".¹⁴

¹⁴ Scrive il Costanzo: "L'aritmetica politica e la statistica dovranno pria d'ogni altro, rivolgersi alla parte agraria, perché la nostra principal ricchezza dipende dall'agricoltura, e perché tra le cose da calcolarsi le più difficili sono i prodotti della

Il progetto riformistico di Ferdinando II, che si riconduceva a tutta una serie di esperienze già collaudate in altre parti d'Europa, investì tutte le province siciliane e i nuovi equilibri politici, economici e sociali che si determinarono, promossero la libertà e il decentramento amministrativo anche se non disdegnarono talora soccorsi e privilegi laddove questi erano necessari. L'attività svolta all'interno di queste istituzioni forniva un quadro realistico delle difficili condizioni in cui versavano le industrie agrarie, manifatturiere e commerciali siciliane e, al contempo, indicava i mezzi per superarli.

In queste istituzioni, nate intorno al 1830, prevalse la diffusione dei principi della scienza economica, mentre in altre, più a carattere culturale, quali ad esempio l'Accademia di scienze lettere e belle arti (Di Falco-Li Donni, 2000:421-442), nata nel 1832 dalla trasformazione dell'Accademia del Buon Gusto, la scienza economica ebbe un carattere non sistematico, proprio perché gli scopi erano quelli di rappresentare le scienze, le lettere e le arti nella loro più completa espressione.

4. Idee e istituzioni economiche nella Sicilia dagli anni '30 alla costituzione del Regno d'Italia.

Guardando alle maggiori istituzioni, si nota che alla guida dell'Istituto d'Incoraggiamento venne designato come presidente il principe di Butera, e Saverio Scrofani, come suo vice. Ma, l'assenza costante del principe, fece ricadere ogni responsabilità sull'ultra settatenne economista siciliano¹⁵, che finì di fatto col guidare l'Istituto in questa prima fase d'avvio. Quando poi, con decreto 13 marzo 1832, venne istituita la Direzione Centrale di Statistica in Sicilia, e ne assunse la guida lo Scrofani, le due nuove e più importanti istituzioni finirono con l'essere poste sotto l'influenza della stessa persona.

Il dibattito su liberismo agrarista e industrialismo protezionista continuò sulle opportunità di conseguire un livello di sviluppo economico significativo, come testimoniano le memorie presentate all'interno dell'Istituto e pubblicate spesso sulle "Effemeridi Scientifiche e letterarie per la Sicilia"¹⁶, rivista fondata da Francesco Malvica, capo di una delle due classi di cui si componeva l'Istituto, quella cioè di economia civile. Proprio il Malvica (1832:163-190), in quella rivista, scrisse alcune sue "Considerazioni intorno il Reale Istituto d'Incoraggiamento", esprimendo un giudizio sostanzialmente positivo

terra, soggetti sempre a variazioni istantanee per le mille imprevedute cagioni e naturali e politiche"; e continua "debbono anche sollecitamente estendersi ed al commercio, e ad ogni altra industria di qualunque siasi specie". Cfr. Costanzo (1883:26).

¹⁵ Saverio Scrofani (1757-1835), nato a Modica, scrisse una *Memoria sulla libertà del commercio dei grani della Sicilia* pubblicata nel 1791.

¹⁶ Rivista che sino al 1836 riporta diverse memorie sull'attività dell'Istituto e addirittura tra il 1834-'35 diviene l'organo ufficiale della rivista. Lo stesso Malvica, oltre che fondatore, è tra i compilatori più influenti.

circa la sua istituzione ritenendo l'istituto centro di propulsione dello sviluppo, in un momento di rallentamento della crescita economica nell'Isola. Egli sollecitava anche la realizzazione di un Gran Libro del debito pubblico e la costituzione di una Banca di circolazione e di Sconto quali ulteriori strumenti di promozione dello sviluppo economico. Tuttavia, allo loro completa realizzazione si perverrà solo negli anni '50.

Ma, non era dall'agricoltura che sarebbero derivati i maggiori progressi, ammonisce il Malvica, che ha una visione dell'economia ispirata ai principi del neomercantilismo, ma dalla industrializzazione, perciò sostiene la crescita di una nuova mentalità imprenditoriale volta all'utilizzo di moderne tecnologie.

Contro il sorgere di qualsiasi protezionismo troviamo Raffaele Busacca, con lo scritto del 1835: "Ragionamento economico sull'Istituto d'Incoraggiamento e sull'industria siciliana", in cui afferma decisamente la validità dei principi del liberismo economico (Busacca 1835:1-214). Egli, sulla scia del liberismo europeo da Smith a Say e richiamandosi alla tradizione romagnosiana, elabora quella visione della scienza economica in cui le leggi che governano l'economia discendono dalla natura e allo stato non è dato intervenire poiché le forze economiche agiscono per il conseguimento dell'utile. Busacca ritiene l'Istituto capace di agire come strumento di crescita economica per massimizzare il benessere della società civile. Molte delle tematiche discusse nell'ottica della libertà finirono col condizionare anche le decisioni di politica economica, come la questione del libero cabotaggio tra Napoli e la Sicilia o la questione degli zolfi. Su quest'ultima, solo successivamente alla sua discussione, intorno al 1840, si pervenne al completo abbattimento di ogni monopolio e alla sua libera commercializzazione.

Il dibattito economico che ne scaturì aprì la strada ad una diversa rotta che sarebbe stata seguita, quella del potenziamento dell'interesse per la statistica, disciplina considerata come valido supporto della scienza economica, in quanto – come rileva il Busacca – la si può impiegare per la denuncia e la verifica delle contraddizioni e delle manchevolezze del potere.

In tal senso, la riflessione degli economisti fu tesa verso due diversi approcci: uno analitico e l'altro metrico/computazionale. Il primo filone di ricerca esamina come funzionano le istituzioni economiche e come esse interagiscono all'interno del sistema, e indirizza la scienza economica verso l'approfondimento dell'aspetto normativo (allorché indaga come il mercato dovrebbe funzionare) nonché di quello positivo (allorché indaga come il mercato funziona date certe assunzioni); il secondo filone di ricerca, quello computazionale, fornisce uno strumento metrico di indagine, in cui si cerca di evidenziare da un lato *in che misura* le leggi economiche rispecchiano la realtà – tanto da tradursi nelle moderne tecniche di analisi econometrica alla fine del XIX

sec., - e dall'altro si cerca di individuare *quante* risorse dispone il sistema economico per raggiungere certi obiettivi.

Sulla centralità delle metodologie computazionali ci sembra significativo riportare la polemica epistolare intercorsa, già nel 1833, tra il Costanzo, sostenitore del metodo matematico nelle indagini economiche, ed il Malvica. Il Costanzo evidenzia come gli economisti contemporanei, alla stregua dei loro predecessori, focalizzano i loro studi, utilizzando un tipo d'indagine strettamente analitica volta al conseguimento di "principi astratti, ed a ragionamenti vani" (Malvica 1832:20). Egli critica perciò tale metodologia perché troppo restrittiva e preponderante nel limitare l'analisi economica alla sola indagine normativa e positiva. Ed, essendo le leggi economiche variabili per loro natura "a seconda de' luoghi, de' tempi, e delle diverse situazioni in cui uno Stato ritrovasi", il Costanzo ritiene che per l'avanzamento degli studi economici in Sicilia è indispensabile l'uso ben distinto della statistica da quello dell'aritmetica politica che Malvica invece aveva assimilato per intero alla statistica.

"L'economia - scrive il Costanzo - segna i fenomeni della produzione delle ricchezze, ragiona de' mezzi onde distribuirle fra tutte le classi de' cittadini, e del modo come si consumano: la statistica colpisce lo stato economico d'un paese nel momento in cui ad esso ci rivolgiamo, e minutamente lo descrive: l'aritmetica politica con agiustatezza di calcolo misura le forze produttive, e le cagioni che fanno accrescerle o diminuirle" (Idem). L'applicazione di essa e del calcolo individuano "quali sono i rami d'industria che più si producono, e quali per la natura de' luoghi meritano essere preferiti".

L'impiego di tecniche computazionali nella rappresentazione della realtà economica diviene talora indispensabile. Infatti, "Se abbisognerà, per esempio, una spedizione militare, - nota il Costanzo - istantaneamente coi registri alla mano potrà sapersi quanto sia la forza armata, e quanto di più possa darne lo Stato: se dovrà mettersi una novella imposta si conoscerà senza stento quali rami d'industria a preferenza potranno esserne colpiti, e se più opportuno sia farla gravitare sul consumo o sulle terre: se vorrà introdursi un novello ramo di coltura i più esatti calcoli sulla natura del terreno, e sulla forza produttiva di esso appresteranno subito l'idea dell'utilità, e dello svantaggio; e finalmente i calcoli sulla popolazione, sulla maniera di vivere, sulle trasmigrazioni appresteranno completa idea della prosperità d'uno stato, o della sua decadenza" (Idem:26).

L'utilizzo del dato numerico diviene sempre più frequente e ad avvalorarne l'importanza non si può sottacere la creazione della Direzione Centrale di Statistica, diretta da Saverio Scrofani che, nel decennio precedente, ne aveva auspicato l'istituzione con lo scritto: "Progetto per lo Stabilimento in Palermo di una Direzione di Statistica e censimento della Sicilia", in cui definisce la natura e le funzioni della Statistica. "Scienza a sé" sino a metà del '700 ma in realtà parte

della “pubblica economia” che riguarda il censimento e la statistica propriamente detta. Due diversi aspetti di una medesima disciplina.

Nel suo complesso, dall’analisi effettuata e dallo studio della letteratura economica si evince l’utilizzo di strumenti riconducibili alla metodologia statistica in maniera sempre più consistente tanto che si:

... tiene un esatto registro delle sementi, che si versano nel terreno, del quanto producono e della qualità de’ prodotti coi rispettivi lor prezzi negl’interni ed esterni mercati; de’ generi che abbisognano per il consumo del Paese, che si estraggono, che s’immettono, co’ confronti d’un anno all’altro; né basta, sono sotto i suoi occhi non solo gli uomini, come si è detto, ma gli animali ancora d’ogni specie, i bastimenti, le barche, i carri, le fabbriche, le manifatture, in una parola tutto ciò che appartiene alla fertilità del suolo, alla fatica de’ cittadini ed alla loro industria, di tutto tiensi conto nel Ufficio del Censimento e della Statistica”¹⁷.

Dalle considerazioni sin qui svolte, emerge che la scienza economica, nel dibattito dottrinale degli economisti siciliani, se non vuole essere relegata nell’ambito delle pure teorie astratte deve avvalersi degli studi computazionali al fine di meglio rappresentare la realtà economica dell’Isola.

5. – *Liberismo e storicismo negli economisti siciliani della seconda metà del XIX secolo.*

Le idee di libertà economica e civile, alle quali molto contribuirono economisti e politici siciliani, si diffusero nell’Isola a partire dal 1848, anno della rivoluzione popolare. Da quella data gli economisti, che avevano avuto un ruolo di avanguardia nel movimento politico rivoluzionario, cominciarono a rivestire anche quello di protagonisti nella vita pubblica siciliana. Purtroppo la loro presenza a livello decisionale non durò molto perché già un anno dopo, nel 1849, con la restaurazione borbonica si spense ogni ideale di libertà. Il dibattito continuò ad essere alimentato soltanto a livello scientifico ad opera di alcuni economisti, fra cui Giovanni Bruno (Li Donni 1983:113-162), che preferirono non prendere la via dell’esilio, come avevano, invece, fatto esponenti politici del movimento rivoluzionario popolare.

Il dibattito, quasi clandestino, talvolta tollerato ma spesso censurato dalle autorità borboniche, si protrasse sino al 1861, anno in cui, con l’Unità d’Italia, le idee di libertà che avevano costituito l’elemento unificante del nuovo stato ebbero una nuova dimensione politica ed una più vigorosa carica ideologica.

Giovanni Bruno, permeato del più intransigente liberalismo individualistico, da economista profuse il suo impegno nella diffusione

¹⁷ Citazione tratta dal documento su *La direzione del censimento e della statistica sarebbe un Ufficio utile in Sicilia, o di solo lusso?* in Salvo (1990:179).

delle teorie economiche libertarie sia dalla cattedra di economia, che ricopri dal 1844, sino alla sua scomparsa avvenuta nel 1891, sia nella realtà operativa attraverso la creazione della Società siciliana di economia politica (Li Donni 2000:365-382). Nel tentativo di fornire un modo nuovo di esporre la scienza economica, come già avevano fatto altri cattedratici tra cui Francesco Ferrara e Placido De Luca, il Bruno si propose di esaminare tutto l'ordinamento sociale ma finì poi col dare prevalenza alla parte economica e, seguendo il Ferrara, non adottò la ripartizione operata dal Say: produzione, distribuzione e consumo della ricchezza, ma pose al centro della sua analisi "l'agente uomo", il quale deve essere considerato, a suo giudizio, sotto tre aspetti: come individuo, nella famiglia, nella società.

Egli, riconducendo il dibattito scientifico isolano nel contesto delle tematiche generalmente discusse a livello nazionale, nel suo trattato di economia *La scienza dell'ordinamento sociale. Ovvero nuova esposizione dell'economia politica*, affronta le più interessanti questioni che si pongono nel campo della teoria e dell'applicazione delle scienze sociali. Definisce l'economia politica "l'esposizione delle leggi della natura, secondo le quali l'individuo e la società possono conservarsi e progredire nella condizione materiale, morale ed intellettuale" (Bruno 1859:157).

Dopo il conseguimento dell'unità politica, nel Regno d'Italia si prospetta il problema di rendere omogenea la composita struttura economica e sociale che veniva fuori da un'aggregazione di territori dalle diverse estrazioni storiche e politiche. Tra il 1870 e il 1874 l'attenzione si concentra, pertanto, sulla politica economica che lo Stato doveva adottare per dare uniformità alla struttura finanziaria della pubblica amministrazione, per risanare il Mezzogiorno e per aiutare l'industria nascente ad affermarsi sui mercati interni ed internazionali.

Su questi temi si sviluppa un'accesa polemica fra le due opposte correnti di pensiero economico dell'epoca: da un lato gli economisti manchesteriani di derivazione anglosassone, che, ricollegandosi ad Adam Smith, sostenevano, in linea con la più rigida tradizione liberale, la necessità di salvaguardare il libero scambio con la cosiddetta politica della "mano invisibile"; dall'altro i socialisti cattedratici di derivazione germanica, che propugnavano un'azione interventista dello Stato sia nei servizi sociali che nell'attività produttiva. Questi ultimi dimostravano una capacità di approfondimento dei problemi molto più spiccata di quella dei liberali. Nella contesa tra i due opposti schieramenti di pensiero economico si stagliano le figure di illustri siciliani, tra i quali F. Ferrara, Giovanni Bruno, Vito Cusumano.

Il Bruno, ironizzando sulla nuova dottrina introdotta in Italia, rilevava che essa risaliva alla scienza camerale in cui la fiducia veniva riposta più nell'ingerenza dello stato che nella libertà individuale per la soluzione delle questioni sociali. Egli poneva l'accento sulla necessità che i principi economici, in quanto tali, avessero validità univer-

sale. La scuola storica tedesca, a suo giudizio, negava l'esistenza di leggi naturali di applicazione generale e accantonava il metodo d'indagine deduttivo con l'ambizione di coniare un'economia politica realistica.

L'interesse degli autoritari nei riguardi dello Stato interventista o protezionista e la loro ferma opposizione ad ogni forma di liberismo era in Bruno forse la risultante di un abuso di poteri operato in passato dallo stato liberale, ma neppure tale giustificazione lo indusse ad accettare le loro tesi.

L'economia, in quanto scienza e non somma di opinioni, le quali mutano con gli uomini, aveva bisogno di verità oggettive, leggi naturali, principi chiari e di applicazione universale. La legge storica, variabile, multiforme - egli affermava - "non fa parte della scienza, perché scienza significa verità e la verità deve essere eterna e non mutevole colle fasi della civilizzazione. Si possono scoprire delle verità nuove ed allargare il campo scientifico, ma non si può ammettere una dottrina vera in un tempo e falsa in un altro. Una dottrina che non abbia verità permanenti e universali, ed una civiltà che non abbia tipo ideale, scappano dai confini della scienza economica" (Bruno 1875).

Egli, alla luce degli avvenimenti storici che stavano a dimostrare le continue lotte dell'umanità per arginare gli abusi perpetrati nei secoli dal potere statale, ritiene che il solo regime da cui poteva derivare il benessere sociale, e che i discepoli di Smith avevano trovato, era quello che attuava il principio etico della libertà e della responsabilità individuale.

6. *Il ruolo della statistica.*

Nel contributo dato dal Bruno al progresso della scienza economica assume significativo rilievo l'utilizzo del metodo statistico descrittivo di cui si avvalse, avendo egli ricoperto anche la cattedra di statistica. A seguirne la metodologia è Francesco Maggiore Perni¹⁸, che gli successe in quella stessa cattedra. Egli vive in un momento in cui la dottrina smithiana veniva confutata e più aspra si faceva la polemica tra i suoi sostenitori ed i socialisti, alla luce anche dei molti problemi che il liberismo non solo non aveva risolto, ma aveva persino resi più gravi, come la povertà e il divario economico sociale tra Nord e Sud. In un periodo caratterizzato da una crisi di valori, quali fu appunto quello da lui vissuto, la scelta di tirarsi fuori dalle teorie per avvicinarsi ai termini concreti della realtà, cercando di coglierla attraverso gli aspetti quantitativi, fu particolarmente oculata.

Il Maggiore Perni assiste al sorgere e al maturare del liberismo economico, sostenendolo con passione e spesso in modo dogmatico

¹⁸ Su Francesco Maggiore Perni economista e statistico palermitano del XIX sec. cfr. Li Donni (1983:163-201).

nel dibattito sui temi in discussione all'interno della Società Siciliana di Economia Politica, della quale fu segretario sino al progressivo tramonto della stessa. Il nuovo secolo, infatti, si apre con l'affermazione della corrente di pensiero socialista rappresentata nell'Ateneo palermitano da Vito Cusumano, titolare della cattedra di scienza delle finanze, e da Giuseppe Ricca Salerno, titolare di quella di economia politica.

Maggiore Perni, libero docente in statistica nel 1877, aveva ricoperto nel 1862 la carica di direttore dell'*Ufficio di economia e statistica* al Comune di Palermo, nel 1885 aveva avuto per incarico l'insegnamento di statistica nella facoltà di giurisprudenza, succedendo al Bruno, e nel 1889, consegue la cattedra in quello stesso insegnamento.

Emerge dai suoi scritti del 1860, ch'egli considera la statistica una scienza "siciliana", dato che in Italia se ne occupavano prevalentemente studiosi isolani, e tra costoro annoverava, oltre se stesso, il Ferrara, l'Amari, il Perez, il Mortillaro, il Bruno, il De Luca, il Vanveschi e il Biundi.¹⁹

Distaccandosi dal tradizionale modo di intendere la statistica, il Maggiore Perni la considerò una parte integrante della scienza sociale, volta alla metodica osservazione dei fenomeni umani. In tale ottica, come egli stesso sostiene, ritiene di condurla al concetto sociologico spenceriano di Augusto Comte, attribuendole così quella positività necessaria a farla assurgere a disciplina scientifica. Infatti, la sua ricerca si fonda sull'induzione matematica.

L'attinenza della statistica con l'economia, pur nella loro unità ed indipendenza (Maggiore Perni 1889a), è da lui ampiamente sottolineata. "L'economia politica – scrive – è la scienza dell'utile, la scienza delle ricchezze, ha a base l'uomo e i suoi bisogni, ad oggetto i beni di ogni natura e il suo principio assoluto si può ridurre a questo: ottenere il massimo soddisfacimento dei bisogni al minimo sforzo dell'umano lavoro". "La statistica studia ogni genere di fatti della vita umana come manifestazione delle condizioni sociali, allo scopo di indurne delle leggi" (Maggiore Perni 1889b:79). Più precisamente, la statistica "appresta all'economia il materiale numerico su cui poi costruire le sue teorie e la riprova delle sue verità deduttive, mercé l'induzione" (Idem:79-80). Restava, tuttavia, diverso il metodo, il linguaggio e lo scopo cui miravano le due scienze, sebbene vincolate al "medesimo campo dei fenomeni sociali della vita economica".

Con gli scritti pubblicati dal 1892 al 1897 il Maggiore Perni offre un quadro statisticamente completo della realtà socio-economica siciliana, e in particolare palermitana, nel corso del XIX secolo. In tali opere l'economista si avvale del linguaggio delle cifre e, insieme, della

¹⁹ Lettera di F Maggiore Perni all'egreg. Sig. Biondi, Palermo, 27 febbraio 1860, rinvenuta tra i Manoscritti di F. Maggiore Perni consultati presso la Biblioteca personale dell'autore.

storia, la scienza cioè che non si limita alla narrazione degli avvenimenti, ma, come egli sottolinea, “rileva le condizioni sociali, e ci appresta gli elementi per spiegare i numeri della statistica, per addimostare gli antecedenti dei fatti espressi in numeri, per assistere al rintracciamento delle cause, che hanno prodotto nella popolazione quei dati effetti”²⁰.

7. Conclusioni.

L'economia nella Sicilia del primo trentennio del XIX secolo è – come si è visto – una scienza giovane, divulgata attraverso i libri, i periodici, i giornali, in cui gli economisti cattedratici e coloro che s'interessano al dibattito politico economico finiscono col fare emergere la linea di pensiero generalmente seguita in campo nazionale.

Ma, nel corso del tempo, l'interesse per le problematiche economiche diventa sempre più avvertito. Le diverse condizioni economiche, sociali e politiche della Sicilia rispetto al resto del Paese favoriscono il crescere di nuovi canali di diffusione tra cui le società economiche agrarie, il Reale Istituto d'Incoraggiamento d'agricoltura, arti e manifatture per la Sicilia, la Direzione Centrale di Statistica, la Società Siciliana di Economia Politica, e altre ne sorgono che aggregano un numero sempre crescente di persone desiderose di sviluppare liberamente un dibattito economico.

Dall'analisi sin qui condotta è emerso che la cultura economica palermitana, sin dal decennio 1764-1774, ha seguito un processo di sprovincializzazione e, nonostante la condizione di marginalità vissuta da Palermo per la sua situazione geografica e politica rispetto al centro d'Italia, non ha impedito agli economisti siciliani e al ceto intellettuale in genere di attivare un canale di comunicazione con la cultura economica italiana ed europea. Di ciò è significativa la ricezione delle teorie di J. F. Melon, D. Hume, P. Verri, A. Genovesi, A. Smith, J. B. Say, M. Gioja e G. D. Romagnosi.

Tale sprovincializzazione ha determinato l'esplosione di una splendida stagione di sviluppo degli studi economici, tanto a livello di economisti accademici mediante i trattati di Ignazio Sanfilippo e Giovanni Bruno quanto di un ceto di intellettuali che pubblicano i loro studi in riviste palermitane e che, comunque, mantengono vivo il dibattito economico all'interno delle varie istituzioni economiche che intanto sono sorte.

In questo contesto non è da sottacere l'interesse per la nascente ragioneria che si manifesta sin dal XVII secolo tanto da far parlare di Scuola Palermitana di ragioneria e che trova i suoi addentellati nel

²⁰ F. Maggiore Perni, citando le parole dello Schkōzen, scriveva: “la statistica è una storia fermata, la storia è una statistica in movimento” cfr. Maggiore Perni (1897:XI).

desiderio di fornire uno strumento capace di governare l'ordine sociale e politico esistente.

D'altro canto gli economisti siciliani, nel dibattito scientifico portato avanti tra il XVIII ed il XIX secolo, partecipano al processo di maturazione della scienza economica tanto da far rilevare l'avvio di due distinti approcci, l'analitico ed il computazionale, da cui traggono i motivi della loro riflessione. Si pensi, ad esempio, all'istituzione dell'ammortizzazione, sul modello inglese, per estinguere il debito pubblico nei primi decenni del XIX secolo.

Tra la fine del XIX sec. e l'inizio del nuovo anche gli studi computazionali assumeranno una loro autonomia dalla scienza economica che li porterà ad avvalersi sempre più, nei loro programmi di studio, di sistemi computistici moderni e riconducibili ora al metodo russo, a partita tripla de M. d'Esersky o al metodo logismografico di M. Cerboni o al metodo statmografico di E. Pisani (Rossi 1913).

“La Ragioneria è la scienza che, - scrive il Pisani (1898:532) in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 1897-'98 - seguendo le norme del Diritto e dell'Economia, si serve della Matematica per indirizzare le funzioni amministrative a raggiungere col minimo dispendio il massimo effetto economico, che poi constata e controlla con le scritture per bilancio”²¹.

Poste queste premesse, gli studi di tipo ragionieristico troveranno una sempre maggiore e sistematica attenzione all'interno dell'Istituto Superiore per gli Studi Commerciali e Coloniali istituito a Palermo nel 1920 e denominato poi Istituto Superiore Libero di Scienze Economiche e Commerciali con annesso il Corso di Specializzazione in Studi Coloniali nel 1925. Dalla trasformazione di questo nascerà, nel 1936, la Facoltà di Economia e Commercio,²² che nel 1993 prenderà l'attuale denominazione di Facoltà di Economia.

Bibliografia

AVERNA MARCO ANTONIO, 1800, *Dissertazione economico-politica sul lanificio di Sicilia vol. II*, in *Saggi di dissertazione dell'Accademia Palermitana del Buon Gusto*, Palermo: per le stampe del Solli, pp. 136 e segg.

BARUCCI PIERO, 1965, *Il pensiero economico di Melchiorre Gioja*, Milano: A. Giuffrè.

BIANCHI ISIDORO, (1774 [1820]), *Meditazione su varj punti di felicità pubblica e privata del sig. abate d. Isidoro Bianchi benedettino-camaldolese*, seconda edizione compiuta, accresciuta e riveduta dall'autore, Palermo: Stamperia di Vincenzo Gagliani e ristampata successivamente nella stamperia di Vincenzo Vestri.

BIANCHI ISIDORO, 1774, *Saggi politici sul commercio del Signor David Hume tradotti dall'inglese con l'aggiunta di un Discorso preliminare sul Commercio di Sicilia di D. Isidoro Bianchi*, Palermo: Stamperia di Vincenzo Gagliani.

²¹Edito anche a Bari, tip. Del Corriere delle Puglie, 1898, p. 84

²²Regia Facoltà degli Studi di Palermo, *Facoltà di Economia e Commercio*, Roma, Casa editrice Mediterranea, 1940, pp. 79-80.

- BRUNO GIOVANNI, 1859, *La scienza dell'ordinamento sociale, ovvero nuova esposizione dell'economia politica vol.I*, Palermo: Clamis e Roberti, 1859, p. 157.
- BRUNO GIOVANNI, 1875, *Liberisti ed autoritari* in *L'amico del popolo*, n. 52.
- BUSACCA RAFFAELE, 1835, *Sullo istituto d'incoraggiamento e sulla industria siciliana*, Palermo, 1835, pp. 1-214.
- CANCILA ORAZIO, 1993, *Cultura e lotta politica in Sicilia nell'età del riformismo illuminato*, Messina: Providente editrice.
- CANCILA ORAZIO, 2006, *Storia dell'Università di Palermo dalle origini al 1860*, Roma-Bari: Laterza.
- CARACCIOLLO DOMENICO, 1785, *Riflessioni su l'economia e l'estrazione de' frumenti della Sicilia, fatte in occasione della carestia dell'Indizione III 1784 e 1785*, Palermo: Stamperia Reale.
- COSTANZO S, 1833, *A Ferdinando Malvica*, in *Effemeridi scientifiche e letterarie per la Sicilia*, Palermo: tip. Di Filippo Solli, t. VI, a. II, pp. 26.
- CRISPO MONCADA C, 1894, *I "borgesi" in Sicilia*, in *L'osservatore romano*, 26 gennaio.
- DI FALCO SALVATORE, 2000, *Economisti e cultura economica nell'Istituto d'Incoraggiamento di Palermo*, in M. M. Augello e M. E. L. Guidi (a cura di), *Associazionismo economico e diffusione dell'economia politica nell'Italia dell'Ottocento*, Milano, F. Angeli, vol. I, pp. 443-460.
- DI FALCO SALVATORE E LI DONNI ANNA, 2000, *Temi di economia politica nell'Accademia di scienze lettere e belle arti di Palermo dal 1830 alla fine del secolo*, in M. M. Augello e M.E. L. Guidi (a cura di), *Associazionismo economico e diffusione dell'economia politica nell'Italia dell'Ottocento*, vol. I, pp. 421-442.
- GALLO AGOSTINO, 1823, *Agricoltura*, in *Giornale di scienze, lettere ed arti per la Sicilia*, t. I, p. 42.
- GALLO GAGLIARDO CAMILLO, 1788, *Il setificio in Sicilia, saggio storico-politico*, in *Nuova raccolta di opuscoli di autori siciliani*, Palermo, t. 1, pp. 147 e segg.
- GIARRIZZO DOMENICO MARIA, 1790, *Saggio su le strade carrozzabili del Regno di Sicilia*, in *Nuova raccolta d'opuscoli di autori siciliani*, t. III, Palermo.
- LA LOGGIA GAETANO, 1791, *Saggio economico politico per la facile introduzione delle principali manifatture e ristabilimento delle antiche nel Regno di Sicilia*, in *Nuova raccolta d'Opuscoli di autori siciliani*, t. IV, Palermo.
- LI DONNI ANNA, 1983, *Profili di economisti siciliani*, Palermo: Celup.
- LI DONNI ANNA, 2000, *La Società siciliana di economia politica (1875-1888)*, in M. M. Augello e M.E. L. Guidi (a cura di), *Associazionismo economico e diffusione dell'economia politica nell'Italia dell'Ottocento*, Milano: F. Angeli, vol. II, pp. 365-382.
- MAGGIORE PERNI FRANCESCO, 1889, *Dell'unità e indipendenza della scienza statistica nei suoi indirizzi e nel suo metodo*, Palermo: M. Amenta.
- MAGGIORE PERNI FRANCESCO, 1889, *Limiti ed attinenze della statistica con le scienze che studiano gli ordini della vita sociale*, Palermo: Virzi, p. 79.
- MAGGIORE PERNI FRANCESCO, 1897, *La popolazione di Sicilia e di Palermo nel secolo XIX*, parte I, *Storia e statistica*, Palermo: Virzi, p. XI.
- MALVICA FERDINANDO, 1832, *Considerazioni intorno al R. istituto d'incoraggiamento*, in *Effemeridi scientifiche e letterarie*, luglio-settembre, a. I, t. 3, pp. 163-190.
- PAMERI NICOLÒ, (1962 [1826]), *Saggio sulle cause e i rimedi delle angustie attuali dell'economia agraria di Sicilia*, rist. a cura di R. Giuffrida, Caltanissetta - Roma: Sciascia.
- PISANI EMANUELE, 1879, *Nuovo sistema di computisteria agraria*, in *Atti del duodecimo congresso degli Scienziati Italiani*, tenuto a Palermo nel 1875, Roma: tip. dell'Opinione, p. 197
- PONTIERI ERNESTO, 1945, *Il riformismo borbonico nella Sicilia del Sette e dell'Ottocento*, Roma: Perrella.
- PONTIERI ERNESTO, 1943, *Il tramonto del baronaggio siciliano*, Firenze: Sansoni.
- RESSA GIUSEPPE, 1999, *Il Sud e l'Unità d'Italia*, Palermo: Zenone di Elea.
- ROMBALDI EDOARDO, 1971, *La fondazione dell'economia politica classica e l'utilitarismo morale*, in L. Geymonat (a cura di), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, Milano: Garzanti, p. 230.

- SALVO ROBERTO, 1990, *Dibattito politico-economico e apparati istituzionali nella Sicilia della transizione*, Palermo, p. 179.
- SANFILIPPO IGNAZIO, 1824, *Istituzioni di economia politica*, Palermo: Reale Stamperia.
- SANFILIPPO IGNAZIO, 1828-29, *Sposizione dei principi d'economia politica, voll. I-III*, Palermo: Reale Stamperia.
- SANFILIPPO IGNAZIO, 1831, *Catechismo di economia politica per istruire le persone di ogni classe*, Palermo: Reale Stamperia.
- SCIACCA ENZO, 1966, *Riflessioni del costituzionalismo europeo in Sicilia (1812-1816)*, Catania: Bonanno.
- SCINÀ DOMENICO, (1825 [1969]), *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, vol. II, Palermo: ed. della Regione Siciliana.
- SCROFANI SAVERIO, 1791, *Memoria sulla libertà dei grani della Sicilia*, Firenze: G.Tofani.
- SCROFANI SAVERIO, 1970, *Memorie inedite*, Palermo: ed. della Regione Siciliana.
- SCHUMPETER JOSEPH A, 1959, *Storia dell'analisi economica*, vol. I, trad. it. di P. Sylos-Labini e L. Occhionero, Torino: Boringhieri, p. 161.
- SERGIO VINCENZO EMANUELE, 1762, *Due dissertazioni una sopra l'antico commercio della Sicilia e l'altra sopra il presente commercio della Sicilia*, in *Saggi di dissertazione dell'Accademia palermitana del Buon Gusto*, Palermo.
- SERGIO VINCENZO EMANUELE, 1769, *Due dissertazioni concernenti li pregi dell'agricoltura prima base del commercio*, in *Saggi di dissertazione dell'Accademia palermitana del Buon Gusto*, Palermo.
- SPOTO LUCIANO, 1988, *Le cattedre di economia politica in Sicilia nel periodo 1779-1860: dal riformismo borbonico alla lotta ideologica contro il regime borbonico*, in M. M. Augello, M. Bianchini, G. Gioli, P. Roggi (a cura di), *Le cattedre di economia politica in Italia. La diffusione di una disciplina "sospetta" (1750-1900)*, Milano: F. Angeli, pp. 93-137.
- TRAVAGLIANTE PINA, 2000, *Aspetti e tendenze del riformismo economico. Le società economiche siciliane*, in M. M. Augello e M. E. L. Guidi (a cura di), *Associazionismo economico e diffusione dell'economia politica nell'Italia dell'Ottocento*, vol. I, Milano: F. Angeli, pp. 461-491.

Abstract

LA NASCITA DELLE DISCIPLINE COMPUTAZIONALI IN SICILIA NEL CONTESTO DELLA SCIENZA ECONOMICA TRA XVIII E XIX SEC.

(ORIGIN OF COMPUTATIONAL DISCIPLINES IN SICILY WITH REGARD TO THE ECONOMIC SCIENCE BETWEEN THE 18TH AND 19TH CENTURIES)

Keywords: Sicilian political economy; 18th-19th century Economic thought, history of accounts.

JEL classification codes: B1

This paper focuses upon the accounting culture, whose computational disciplines achieved their widest autonomy only at the end of the 20th century. The author deals with the development phases of economic science in Sicily since the 18th century.

ANNA LI DONNI
Università degli studi di Palermo
Facoltà di Economia
Dipartimento S.E.A.F
alidonna@unipa.it

HERVÉ BARON E MARCO PASSARELLA*

CONCORRENZA SENZA EQUILIBRIO
LA «SCOPERTA IMPRENDITORIALE» NELLA TEORIA ECONOMICA AUSTRIACA

Economicamente e sociologicamente, direttamente e indirettamente, la borghesia dipende dall'imprenditore e... vive o morrà con lui, sebbene sia molto probabile che si determini... uno stadio di transizione più o meno lungo, in cui egli potrà forse sentirsi egualmente incapace di morire e di vivere.
J.A. Schumpeter (2001[1942])

Introduzione

Lo scopo del saggio è di offrire un quadro d'insieme, nonché una chiave di lettura, degli sviluppi che, nell'ultimo quarto di secolo, hanno interessato e scosso dalle fondamenta la teoria economica Austriaca. Lo scritto si apre con alcune considerazioni di carattere epistemologico circa le tendenze emerse all'interno dei filoni di ricerca Neo-Austriaco ed Austriaco in senso stretto (paragrafo 1). Ciò si rivelerà utile per comprendere l'evoluzione delle nozioni-chiave di concorrenza rivale, tendenza equilibratrice, conoscenza e scoperta imprenditoriale, dai pionieristici contributi di Luwing von Mises e Friedrich A. von Hayek fino alla loro sistemazione – ancorché non definitiva – ad opera di Israel M. Kirzner (paragrafi 2-5). Verranno quindi prese in considerazione alcune critiche *interne* al filone austriaco (rivolte, in particolare, dai soggettivisti più *radicali* all'approccio *moderato* kirzneriano) e la replica di Kirzner (paragrafi 6-7). Seguiranno alcune brevi, ma articolate, considerazioni finali.

1. *La parabola della Scuola Austriaca: dall'apriorismo all'ermeneutica*

È stato talvolta sostenuto che la Scuola Austriaca non rappresenta un edificio teorico compatto, giacché nella sua evoluzione sono individuabili differenze anche radicali tra i suoi aderenti. Ma è stato anche prontamente suggerito che vi è, in effetti, un concetto-chiave che la contraddistingue da ogni altra corrente di pensiero: il *soggettivismo* (cfr. Barrotta e Raffaelli 1998: 61-123). Per gli austriaci il soggettivismo ha conseguenze di grande rilievo in ogni aspetto della teoria economica. Esso non riguarda soltanto la teoria del valore e della distribuzione, ma determina il modo stesso in cui viene concepito

ogni problema economico: dall'adesione all'individualismo metodologico alle questioni della capacità di previsione delle teorie economiche e del loro controllo empirico; dallo statuto della macroeconomia al ruolo del tempo e dell'incertezza nei fenomeni economici; dalla funzione dei prezzi come veicolo di informazione fino al carattere di coordinamento del processo di mercato e all'avversione per l'intervento dello Stato in economia. Il fatto che l'esperienza soggettiva dell'individuo rappresenti il solo legittimo fondamento della scienza economica è, infatti, un presupposto, anzi *il* presupposto, dell'economia Austriaca. Per gli autori austriaci, la realtà di cui si occupa la teoria economica non è *oggettiva*, nel senso che le scienze naturali conferiscono a questo termine, ma corrisponde al modo in cui gli individui *concepiscono* i fatti oggettivi. Il soggettivismo austriaco è innanzitutto strettamente connesso con il riduzionismo individualista, o individualismo metodologico, e cioè con l'idea che tutte le asserzioni relative a grandezze macroeconomiche o ad aggregati sociali debbano essere riducibili ad asserzioni sul comportamento di singoli agenti individuali, insieme alle loro interazioni¹. L'individualismo metodologico degli austriaci ha, peraltro, caratteristiche proprie e non deve essere confuso con quello generalmente proposto dagli economisti neoclassici. Per i primi, a differenza dei secondi, non esiste un problema di *fondazione* della macroeconomia, perché ad essa viene negata qualsivoglia autonomia epistemologica. Per gli austriaci, infatti, le teorie macroeconomiche non possono in alcun modo essere rese indipendenti dalle leggi che governano le azioni degli individui².

* Siamo grati ai due *referee* anonimi per i suggerimenti e i commenti critici. Un ringraziamento va anche a Emiliano Brancaccio e Giorgio Gattei per gli utili consigli. Ovviamente, la responsabilità per le tesi sostenute è interamente nostra.

¹ Esistono, di fatto, due differenti versioni dell'individualismo metodologico. Nella versione *debole* esso è un criterio epistemologico secondo il quale solo gli individui hanno scopi e interessi, e tuttavia le istituzioni e gli aggregati sociali influenzano e vincolano il comportamento individuale. Dunque, qualunque sia il fenomeno studiato dall'economista, esso deve essere definibile come il *risultato*, benché non necessariamente come la *somma*, di un insieme di decisioni o di comportamenti individuali. Si noti che non si esclude affatto che esistano fenomeni sociali descrivibili in termini di comportamento collettivo. Si specifica soltanto che l'economista deve darne conto nei termini delle decisioni prese dagli individui e delle loro interazioni reciproche. Per contro, la versione *forte*, versione che dovrebbe più propriamente essere definita *individualismo ontologico*, assume che esistano solo gli agenti individuali. Ne deriva che le loro relazioni sociali non sono mediate da alcun'altra istituzione al di fuori del mercato concorrenziale: il sistema non è che la somma delle parti. Ora, pur avendo l'individualismo metodologico degli austriaci dei tratti peculiari, esso oscilla tra i due estremi descritti, spostandosi decisamente verso il secondo nelle versioni iper-soggettiviste dei neo-austriaci più radicali.

² Il che, peraltro, non significa – come notano Barrotta e Raffaelli (1998: 62) – che gli autori austriaci non si siano cimentati in teorie che si potrebbero definire *macroeconomiche*. Valgano, a titolo di esempio, la teoria del ciclo di Mises e quella di Hayek (per un approfondimento delle quali si rinvia, tra gli altri, a Bellofiore 2000 e Festré 2003).

Un secondo concetto divenuto sempre più importante nelle riflessioni delle ultime generazioni di economisti austriaci è quello di *incertezza*, connesso all'idea che il futuro non sia mai esattamente prevedibile. Le conseguenze di ogni azione si svolgono nel *tempo storico*, ossia in una realtà in divenire, e l'inevitabile mutabilità delle condizioni iniziali rende incerto il raggiungimento del fine prefissato. Viene con ciò negato che sia possibile ridurre l'incertezza economica a *rischio*, calcolando la distribuzione di probabilità degli eventi futuri³. Si noti, al riguardo, che la «asserita imprevedibilità dei fenomeni economici ha ovviamente conseguenze anche per quanto riguarda la capacità della scienza economica di offrire previsioni quantitative affidabili» (Barrotta e Raffaelli 1998: 63). In particolare, si deve ad Hayek l'idea che le previsioni della scienza economica siano sempre *qualitative*, ossia che si limitino solo ad escludere alcuni risultati determinati (cfr. Hayek 1978: 211-24). D'altra parte, l'esplicito riconoscimento dei limiti previsionali della teoria economica non conduce gli autori austriaci a negarne, o anche solo a ridimensionarne, il carattere scientifico. Al contrario, l'impossibilità per l'economista di formulare previsioni esatte comporta soltanto che egli debba «rinunciare al controllo empirico delle teorie». La veridicità di una teoria economica è, nondimeno, «interamente determinabile a priori», a prescindere da qualunque tentativo di verifica ovvero di confutazione empirica. La teoria economica finisce, così, per offrire «una conoscenza certa perché apodittica» (Barrotta e Raffaelli 1998: 63). Va, peraltro, notato come Hayek abbia preso progressivamente le distanze dall'apriorismo di Mises e dei suoi allievi, ammettendo la legittimità del metodo popperiano di confutazione empirica. Al punto che non sono pochi gli studiosi che ritengono che l'economia Austriaca si trovi oggi di fronte ad un bivio, dovendo scegliere tra due approcci epistemologici (quello misesiano e quello hayekiano) che appaiono tra loro incompatibili.

Il fatto è che i contributi di Hayek sono stati a lungo ignorati

³ Gli autori di scuola Post-Keynesiana adottano una nozione di incertezza, quella di *incertezza radicale*, mutuata dallo stesso Keynes e da Frank Knight, non dissimile da quella proposta dagli autori austriaci. Essi infatti sostengono che, in presenza di incertezza radicale (o fondamentale), il calcolo probabilistico risulti inapplicabile dato che non si conoscono né l'insieme degli stati di natura possibili, né le probabilità che dovrebbero essere loro assegnate. Se il futuro è sempre ignoto e non prevedibile, ciò che conta è la fiducia del decisore, i suoi *animal spirits*. Il concetto di incertezza radicale è evidentemente legato al concetto di *tempo storico* e a quello *razionalità procedurale*, fondata su una conoscenza limitata degli agenti. Il mondo è – mutuando una definizione dalla fisica teorica – *non ergodico*, sicché è assai poco plausibile che le regolarità empiriche osservate nel passato si ripetano in modo identico nel futuro. Si noti, tuttavia, che il riconoscimento dell'incertezza radicale non conduce gli autori post-keynesiani al nichilismo teorico a cui sono approdati i neo-austriaci più radicali. Al contrario, per i post-keynesiani, proprio l'incertezza tende a creare una certa continuità di azione (e dunque la possibilità, per l'economista, di costruire modelli formali), perché gli agenti e le istituzioni saranno restii a modificare i loro comportamenti sulla base di informazioni incerte, preferendo affidarsi a *routine* consolidate. Su questi temi si veda, tra i tanti, Lavoie 2004.

nell'ambito dello stesso *revival* Austriaco, il quale è stato promosso soprattutto dagli allievi diretti di Mises⁴. Così, per molto tempo, l'idea che le «conoscenze pratiche»⁵ dei soggetti economici fossero fortemente limitate, a causa dell'incertezza che caratterizza i processi di mercato, ha potuto convivere, senza frizioni, con la convinzione che la conoscenza scientifica dell'economista fosse certa, perché verificabile *a priori*. Eppure, proprio «le continue estensioni del soggettivismo – pur essendo coerenti con il nucleo del programma di ricerca della scuola austriaca – hanno finito col far sorgere dubbi e interrogativi non solo sulla possibilità che l'economia sia in grado di giungere alla formulazione di leggi rigorose, ma persino sulla possibilità di una scienza economica *teorica*» (Barrotta e Raffaelli 1998: 65), distinta dalla semplice *descrizione* dei fatti economici. Come è stato prontamente osservato, si tratta di un dilemma assai più grave della scelta tra l'apriorismo di Mises e le caute aperture empiriste di Hayek. In effetti, il soggettivismo integralista, sostenuto da una parte non marginale dei nuovi economisti austriaci, «impone la ricerca di una razionalità scientifica diversa sia dall'empirismo sia dall'apriorismo *op-pure* l'individuazione di *limiti* al soggettivismo stesso» (Ibidem). Persino Lachmann, caposcuola dell'impostazione soggettivista radicale, appare consapevole del fatto che, oltre certi limiti, il soggettivismo diviene incompatibile con l'immagine della scienza economica difesa da Mises e, prima di lui, da Menger. Nasce di qui l'idea di coniugare l'approccio dei neo-austriaci con l'ermeneutica contemporanea, abbandonando sia l'empirismo popperiano di Hayek che l'epistemologia fondazionistica di Mises. Un'idea, peraltro, osteggiata dagli economisti austriaci *moderati* (e in particolare da Israel Kirzner).

2. La tradizione Austriaca e «l'Entrapreneurial Discovery Approach» (EDA)

A detta di Kirzner, se i lavori della scuola austriaca fino ai primi anni Trenta possono essere considerati alla stregua di una variante dell'ortodossia neoclassica dei decenni precedenti, a partire da quel periodo i contributi di Mises ed Hayek spingono la Scuola Austriaca in una direzione affatto diversa da quella seguita dalla microeconomia di matrice marginalista, e in particolare dall'approccio dell'equilibrio economico generale e simultaneo walrasiano (EEG)⁶. Ma è solo a partire dalla fine degli anni Quaranta che sia Hayek che Mises rendono esplicito il proprio dissenso con il filone teorico

⁴ Di recente, il pensiero di Hayek è stato riscoperto ed applicato all'analisi dell'evoluzione delle *norme sociali* (cfr. Festré e Garrouste 2009).

⁵ La definizione è ripresa, ancora una volta, da Barrotta e Raffaelli (1998: 65). Si tratta di conoscenze temporanee e particolari, attinenti a circostanze riferite ad uno specifico contesto spazio-temporale, ma sulle quali si basa l'ordine di mercato.

⁶ Sul rapporto tra pensiero neoclassico e Scuola Austriaca si rinvia anche Passarella (2007: 14-15).

dell'EEG, proponendo direzioni di ricerca radicalmente alternative. I contributi di Mises ed Hayek, benché differiscano nello stile adottato e, almeno in parte, anche nella sostanza, devono essere considerati complementari l'uno all'altro. Sono questi contributi che, sebbene quasi completamente ignorati all'epoca, hanno dato origine al *revival* Austriaco dell'ultimo quarto di secolo, fondando il cosiddetto *Entrepreneurial Discovery Approach* (EDA o approccio della scoperta imprenditoriale) all'analisi del processo concorrenziale. Alla base di tale impostazione v'è l'idea che la microeconomia neoclassica, di cui il modello di EEG costituisce (almeno secondo gli autori austriaci) il *core* analitico⁷, non sia riuscita a fornire una griglia teorica in grado di interpretare ciò che accade realmente nelle economie di mercato. In particolare, due sono le critiche di fondo che gli economisti di Scuola Austriaca muovono all'approccio dell'EEG: (a) il modello di EEG è *irrilevante*, dato che non è lecito trattare i fenomeni di mercato in termini di stati di equilibrio (intesi in senso stretto); (b) tale modello manifesta un'evidente fragilità sul piano metodologico, perché è fondato sull'ipotesi *ad hoc* che il mercato abbia *già* raggiunto una posizione di equilibrio, prima dell'avvio di qualsivoglia indagine teorica. Va da sé che tali critiche alla teoria dell'EEG non sono una prerogativa della tradizione Austriaca. Peraltro, ciò che caratterizza l'EDA, rispetto ad altri approcci critici della teoria dominante, è la presenza di elementi specifici sul piano positivo. Questi elementi riguardano il ruolo della *conoscenza* e della *scoperta* nel processo equilibratore del mercato. In particolare, i sostenitori dell'EDA: (a) considerano

⁷ Si tratta, ad onor del vero, di un'assimilazione (quella tra la tradizione di pensiero neoclassica e il modello di EEG) che non trova consenso unanime all'interno della comunità degli economisti e degli storici del pensiero. Peraltro, il modello di EEG è stato sottoposto, fin dalla sua fondazione, ad opera di Léon Walras, al fuoco della critica. In effetti, i suoi detrattori non hanno mai dato segni di stanchezza, tenaci almeno quanto lo sono stati i suoi stessi sostenitori nell'ignorare i rilievi e gli ammonimenti del maestro di Évreux. È, tuttavia, uno strano scherzo del destino che alla critica decisiva siano, infine, giunti non gli autori di formazione eterodossa, ma gli stessi economisti-matematici neoclassici. In *Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy*, pubblicato nel 1954, Arrow e Debreu dimostrano, infatti, che sì, date certe condizioni piuttosto restrittive, un qualche equilibrio esiste. Ma, come apparirà chiaro solo qualche anno più tardi (a partire dal contributo di Sonnenschein del 1972), tale equilibrio non è (in generale) né unico né stabile. Non solo, ma «affinché la grandiosa costruzione dell'equilibrio concorrenziale individualistico sia valida, bisogna dimostrare che il solo mercato sia in grado di portare effettivamente l'economia verso uno stato di equilibrio. E bisogna che sia solo il mercato, non una qualche istituzione sociale o un qualche agente collettivo, altrimenti verrebbe meno l'essenziale pregiudiziale individualistica» (Screpanti e Zamagni 2000: 388), almeno ove quest'ultima venga intesa in senso forte. Eppure, l'esito della ricerca teorica su questo punto è proprio che il comportamento dei singoli individui non è in grado di spingere il mercato verso l'equilibrio. Se si volesse ottenere un equilibrio stabile bisognerebbe, infatti, adottare delle ipotesi assai stringenti circa il comportamento di qualche variabile aggregata. Ma la considerazione dei soli criteri di comportamento individuale, gli unici rilevanti all'interno del modello, «non è sufficiente per giustificare alcuna di tali ipotesi» (Screpanti e Zamagni 2000: 389). Per un approfondimento di questi temi si rinvia ad Ingrao e Israel (2006).

l'avvicinamento all'equilibrio come un processo sistematico in cui i partecipanti al mercato acquisiscono, via via, una maggiore conoscenza circa le condizioni di domanda e di offerta; (b) individuano nella *scoperta imprenditoriale* la forza-guida che agisce dietro tale processo.

Benché molti dei lavori contemporanei classificabili come *mainstream economics* rimuovano l'ipotesi tradizionale neoclassica di *informazione perfetta* – si pensi, anzitutto, alla letteratura riconducibile alla cosiddetta Nuova Economia Keynesiana (NEK) – questi, per i fautori dell'EDA, non presentano reali punti di contatto con l'approccio austriaco. Infatti, la nozione nuovo-keynesiana⁸ di informazione imperfetta non mette in discussione il *tipo* di equilibrio raggiunto, ma introduce un nuovo *costo di produzione* relativo all'acquisizione o alla ricerca delle informazioni mancanti. Ma per gli austriaci tale ricerca implica un elemento che non può essere completamente integrato nel modello neoclassico di EEG: quello della *ignoranza pura*. Quest'ultima differisce dalla nozione di informazione imperfetta per il fatto che la scoperta che riduce l'ignoranza pura è necessariamente accompagnata da un elemento di stupore o sorpresa: prima di quel momento, l'individuo non si era reso conto del problema, ignorando l'esistenza stessa dell'informazione mancante. È la scoperta imprenditoriale che consente di spostare gradualmente, ma sistematicamente, le frontiere dell'ignoranza pura, incrementando la consapevolezza reciproca dei partecipanti al mercato. In questo modo, prezzi e quantità dei fattori e del prodotto vengono condotti verso i loro valori di equilibrio, mentre quest'ultimo viene interpretato dagli austriaci come quello stato ideale in cui non vi è ignoranza pura.

Ma se, almeno a detta dei suoi cultori, l'EDA differisce nettamente dall'approccio di EEG (e dalle sue successive riformulazioni), non bisogna credere che essi considerino quel modello come totalmente irrilevante. In effetti, per gli autori dell'EDA il processo dinamico concorrenziale basato sulla scoperta imprenditoriale *tende sistematicamente verso* (anziché *allontanarsi da*) il sentiero di equilibrio. In altri

⁸ Secondo Edmund S. Phelps, esisterebbero sette scuole di pensiero in macroeconomia, tre delle quali (keynesiana pura, neokeynesiana e strutturalista) di diretta derivazione dal pensiero di John Maynard Keynes (cfr. Phelps 1991, citato in Variato 2008). Tuttavia, l'appellativo di *neokeynesiani* non ha trovato una caratterizzazione univoca nella storia del pensiero economico. In passato esso è stato usato soprattutto per indicare gli allievi diretti di Keynes (in particolare, R. Kahn, N. Kaldor e J. Robinson), altrimenti conosciuti con il termine di Post-Keynesiani *inglesi* (per distinguerli dai Post-Keynesiani *americani*, come P. Davidson e H. P. Minsky). Altre volte (cfr. Screpanti e Zamagni 2000), in letteratura tale appellativo sta ad indicare gli studiosi afferenti alla cosiddetta *Sintesi Neoclassica*. Infine, sempre più spesso l'etichetta di *neokeynesiani* viene utilizzata per indicare i fautori della NEK, i cui esponenti più noti sono Stanley Fischer, Gregory Mankiw, Joseph Stiglitz e John B. Taylor (mentre, più dubbia, sia pure per ragioni differenti, è l'affiliazione di autori quali Olivier Blanchard, Paul Krugman e dello stesso Phelps). Per evitare possibili fraintendimenti, qui si è scelto di riferirsi a questi ultimi autori, e alle relative categorie analitiche, con il termine di *nuovo-keynesiani*.

termini, il modello tradizionale di equilibrio concorrenziale viene ritenuto più plausibile come *risultato approssimato*, piuttosto che come punto di partenza dell'analisi dei mercati. Peraltro, come vedremo, proprio questo aspetto dell'EDA preoccupa una parte non marginale delle nuove generazioni di economisti austriaci radicali.

3. *La critica Austriaca al modello di EEG neoclassico*

A detta degli autori di Scuola Austriaca, i modelli sviluppati nell'ambito della teoria neoclassica dell'EEG (ma anche gli approcci di equilibrio parziale), proporrrebbero una concezione meccanicistica della scienza economica, che culmina nell'analisi statica dell'equilibrio concorrenziale⁹. Tale concezione si presenta in termini semplici sotto il profilo concettuale, anche se talora assai complessi sotto quello matematico-formale (cfr. Colombatto 2001: 157-179). I mercati del prodotto e dei fattori sono, infatti, popolati da agenti massimizzatori le cui decisioni devono integrarsi perfettamente, nel senso duplice che se ciascuna decisione di massimizzazione viene effettuata correttamente allora è in grado di prevedere tutte le altre decisioni (simultanee) e che, inoltre, queste debbono risultare mutuamente compatibili. È questo aspetto del sistema teorico neoclassico che motiva la sua enfasi caratteristica: (a) sull'analisi delle decisioni individuali in termini di massimizzazione vincolata; (b) sull'algebra dei sistemi di equazioni simultanee, prima, e sul metodo assiomatico, poi. Nel corso dei decenni, riconoscono gli economisti austriaci, si sono succeduti numerosi tentativi miranti ad accrescere il realismo dei modelli di EEG simultaneo, integrando lo schema concorrenziale di base con l'esplicito riconoscimento di imperfezioni, asimmetrie informative, deviazioni dalla concorrenza, rigidità e vincoli istituzionali (si pensi alla modellistica della NEK). Nondimeno, a detta degli autori austriaci, la tendenza dominante sarebbe rimasta quella di concentrarsi sui modelli di equilibrio concorrenziale in cui sia i prezzi che la dotazione iniziale dei fattori sono considerati come *dati* da ogni impresa, indipendenti dalle decisioni prese. Tali modelli assumono non soltanto che l'informazione sia mutuamente completa (in senso proprio), ma anche che le due variabili cruciali del mercato, prezzo e quantità (dei fattori e del prodotto), si presentino a ciascun agente come un *dato esterno di natura*.

Come anticipato, gli economisti di Scuola Austriaca non sono stati gli unici a criticare gli assunti della (micro)economia neoclassica. Eppure, se si escludono i filoni di ricerca Marxista e Post-Keynesiano, quella Austriaca è probabilmente la critica più pionieristica e radicale alla teoria neoclassica. L'insoddisfazione austriaca verso l'approdo

⁹ Si tratta, per la verità, di una lettura assai semplicistica, che trascura la varietà e la complessità degli approcci riconducibili al *mare magnum* dell'economia Neoclassica, tra le cui fila vanno annoverati anche i primi contributi di Mises ed Hayek.

del pensiero neoclassico emerge molto chiaramente già nel corso degli anni Quaranta, quando sia Hayek che Mises non mancano di esprimere disappunto nei confronti dei modelli perfettamente (ma anche imperfettamente) concorrenziali, in cui alle imprese viene impedito di *competere*, almeno nell'accezione in cui il termine viene utilizzato nell'esperienza quotidiana (vendendo a prezzi più bassi dei concorrenti, offrendo ai consumatori un prodotto di migliore qualità, migliori servizi, e così via). La concorrenza neoclassica finisce, infatti, per descrivere uno *stato del mondo possibile*, e non un *processo che si svolge nel mondo*. D'altra parte, il moderno EDA ha recepito ed amplificato queste critiche, servendosene per cercare di scalzare il concetto di concorrenza perfetta dalla sua posizione dominante nell'ambito della moderna microeconomia e per rimpiazzare tale concetto con la nozione di «concorrenza dinamica» (in cui i partecipanti non sono *price-takers*, ma *competitive-makers* in ordine al prezzo, alla quantità e alla qualità del prodotto).

Vediamo, ora, più nel dettaglio, in che cosa consistono le due principali critiche austriache al paradigma dell'EEG neoclassico. Il primo rilievo attiene alla rilevanza del modello di EEG e precisamente: (a) al modo in cui ciascun agente individuale (impresa, consumatore o proprietario di fattori produttivi) formula le proprie decisioni; (b) all'idea stessa che i fenomeni di mercato possano essere analizzati mediante un modello di equilibrio simultaneo¹⁰. Quanto al primo punto, gli autori austriaci rifiutano l'idea di assimilare le decisioni individuali ad un esercizio meccanico di massimizzazione vincolata. Tale rappresentazione priva la decisione dell'individuo del suo carattere essenziale di scelta *open-ended*, in cui giocano un ruolo centrale caratteristiche come l'immaginazione e l'audacia. D'altra parte, per le teorie di matrice neoclassica il solo modo in cui la scelta umana può essere resa analiticamente trattabile è di escludere che vi sia spazio proprio per tali caratteristiche. Infatti, anche se gli autori neoclassici si occupano estensivamente di decisioni in condizioni di rischio in senso knigtiano, queste ultime sono prese mediante funzioni di probabilità *conosciute*. Ciò perché, nel mondo neoclassico, gli agenti *presumono* l'esistenza dell'oggetto della propria ignoranza, benché ne ignorino il *contenuto*. Al punto che l'eventuale successiva scoperta delle informazioni mancanti non genera alcun *effetto-sorpresa*. Inutile aggiungere che, per gli austriaci, astrarre dalle caratteristiche di

¹⁰ Si noti che, a partire dagli anni Venti e sino alla metà degli anni Quaranta, il concetto di equilibrio rappresenta il punto focale attorno al quale lo stesso Hayek organizza le proprie riflessioni economiche. In seguito, però, le numerose difficoltà incontrate nella formulazione della propria analisi del ciclo economico lo spingeranno a riconsiderare criticamente la propria teoria, a partire proprio dal concetto di equilibrio. Tale riesame porterà Hayek a maturare non soltanto una consapevolezza crescente dei limiti della teoria dell'EEG, ma a sviluppare una concezione affatto originale della nozione di equilibrio, inteso, *latu sensu*, come *ordine spontaneo* del mercato. Su questo punto, si veda l'introduzione di Franco Donzelli ad Hayek (1988: 9-90).

immaginazione, audacia e sorpresa, significa snaturare completamente le scelte umane¹¹. In secondo luogo, gli austriaci non accettano l'idea di analizzare i fenomeni di mercato a partire dall'ipotesi arbitraria che esso abbia già raggiunto uno stato di equilibrio. Tale rappresentazione della realtà è fuorviante: non tanto perché il modello di EEG simultaneo non ne offre una rappresentazione fotografica, quanto perché esso distorce alcune importanti caratteristiche delle economie di mercato. Così, per gli austriaci è inaccettabile sostenere che, in ciascun istante, la configurazione delle decisioni di produzione e di consumo riferite al periodo corrente è tale che, alla luce dei costi rilevanti, non potrebbe essere migliorata in alcun modo. Affermare che, in ogni momento, tutte le opportunità (presumibilmente) rilevanti vengano colte, significa, infatti, ignorare tutto ciò che l'esperienza quotidiana sembra indicare circa l'effettivo funzionamento dei sistemi economici. In effetti, una cosa è postulare processi equilibratori sufficientemente rapidi da imporre un ordine sistematico al mercato; altra cosa è – specie in assenza di una teoria che spieghi come l'equilibrio viene raggiunto – assumere che l'economia si trovi permanentemente in uno stato di quiete.

La seconda critica è di natura metodologica. Su questo fronte, l'insoddisfazione degli autori austriaci nei confronti del modello di equilibrio neoclassico non ha tanto a che vedere con la rappresentazione distorta dei mercati *reali* o con le assunzioni irrealistiche su cui tale modello si fonda, quanto, piuttosto, con la visione *strumentalista* della teoria economica che essi ritengono essere implicita nella nozione neoclassica di equilibrio¹². Si noti che gli autori austriaci, o al-

¹¹ Come anticipato, in anni recenti una parte rilevante delle critiche all'assunzione neoclassica di informazione perfetta è stata mossa da economisti non-austriaci, e segnatamente dagli autori della NEK. La tesi principale è che la presenza di informazione imperfetta possa rendere parietaneamente inefficienti gli equilibri raggiunti dalle economie di mercato. A questo proposito, è necessario distinguere la nozione di ignoranza pura, utilizzata dagli austriaci, dal concetto di informazione imperfetta, centrale nella letteratura nuovo-keynesiana. In effetti, se per i fautori della NEK la nozione di informazione imperfetta rinvia ad un'informazione che è notoriamente disponibile, ma che è troppo costoso produrre, per gli autori austriaci la conoscenza guadagnata attraverso il processo di scoperta nel mercato si riferisce alla *previously unthought-of knowledge*, la cui stessa esistenza era prima ignota (cfr. Thomsen 1992: 61). Ne deriva che l'apprezzamento austriaco per il potenziale di scoperta dei processi di mercato, mentre non implica il riconoscimento di alcuna *efficienza informativa* del mercato, si discosta altresì dall'approccio nuovo-keynesiano nella critica di tale ipotesi. Resta il fatto che non sono in pochi a ritenere che la nozione di *conoscenza personale* di Hayek possa essere utilmente approssimata dalla nozione di *informazione privata* utilizzata nell'ambito della moderna teoria dei contratti (che, con la teoria dei salari efficienti e la teoria dei costi di listino, costituisce il principale pilastro analitico della NEK). In tal senso, si esprime, ad esempio, Zappia (1996).

¹² Nel suo *The Methodology of Positive Economics* (1953), probabilmente il saggio di metodologia della scienza economica più influente del Novecento, Milton Friedman propone una difesa dell'economia neoclassica su basi diverse sia dall'apriorismo di Mises che dal falsificazionismo di Popper. All'opera di Friedman viene, in genere, ricondotta l'idea *strumentalista* secondo cui lo scopo delle teorie economiche sarebbe solo di

meno la componente più moderata di essi, non sentono alcun bisogno di contrapporsi ai modelli di equilibrio in quanto tali. Essi ammettono, anzi, che alcune caratteristiche significative delle economie di mercato possano essere descritte e analizzate mediante tali modelli. Ciò che per gli austriaci moderati fa difetto nell'approccio neoclassico, è, piuttosto, una solida base teorica che giustifichi l'idea secondo cui i processi di equilibrio plasmerebbero sistematicamente le variabili di mercato seguendo una direzione coerente con le condizioni postulate dai modelli di EEG.

In effetti, se i mercati concorrenziali sono descritti in termini di curve marshalliane di domanda e di offerta, allora è necessario individuare un processo teorico – o, meglio, una *storia* – che giustifichi la speciale rilevanza del punto di intersezione delle due curve¹³. Per Kirzner, tale giustificazione, che viene solitamente fornita nei corsi universitari di primo livello, suonerebbe pressappoco così: se prevalgono prezzi superiori a quelli di equilibrio, allora si genera un eccesso di offerta rispetto alla domanda; ciò spinge verso il basso i prezzi, determinando un aggiustamento al ribasso anche delle quantità offerte, e così via. Ma, proprio questa rappresentazione della realtà è, anche a detta di Kirzner e degli austriaci moderati, assolutamente illegittima e tautologica, oltre che metodologicamente inaccettabile, dato che nulla rivela in merito alle tendenze equilibratrici dei mercati (che vengono semplicemente *assunte* come tali). D'altra parte, si chiedono gli autori austriaci, se, nel mondo reale, in ciascun momento, la mancanza di informazione perfetta impedisce l'istantaneo raggiungimento dell'equilibrio, perché si dovrebbe confidare nell'esistenza di un processo equilibratore? E come, a partire dall'osservazione di tale processo, è possibile comprendere quali fattori l'hanno generato? Per gli studiosi austriaci, la risposta a tali domande si ottiene riformulando la nozione di concorrenza in modo tale da rendere la sua presenza totalmente incompatibile con lo stato di equilibrio.

effettuare predizioni accurate in merito a fenomeni non ancora osservati. Si noti, però, che, secondo alcuni autori, ciò avrebbe condotto a trascurare i risvolti *pragmatisti* della posizione di Friedman, per il quale, non soltanto le ipotesi teoriche vanno formulate a partire da fatti noti, ma la teoria deve predire fatti *nuovi*, da confrontare con l'evidenza empirica addizionale. Sicché, per Friedman, ogni teoria sarebbe «necessariamente proposta in via di tentativo e [cambierebbe] con l'avanzare della conoscenza» (Motterlini 2000: 35).

¹³ Le acquisizioni recenti nell'ambito degli approcci sperimentali, a partire dal pionieristico contributo di Vernon L. Smith (1962), sembrerebbero fornire alcuni riscontri proprio in merito alla rilevanza delle curve di domanda e di offerta nei modelli di equilibrio parziale. Si noti, tuttavia, che ciò vale solo per i beni ordinari, mentre, ad esempio, i beni-asset (finanziari, immobiliari, ecc.) manifestano andamenti non coerenti con la legge della domanda e dell'offerta.

4. L'eredità teorica di Mises e di Hayek

Si è già accennato al fatto che l'EDA è stato sviluppato a partire da alcuni fondamentali intuizioni di Mises e di Hayek. Da Mises i moderni economisti austriaci hanno imparato a guardare al mercato come ad un processo imprenditorialmente guidato. Da Hayek hanno invece imparato ad apprezzare il ruolo della *conoscenza* e del suo accrescimento attraverso l'interazione spontanea di mercato, che va dunque intesa come un processo equilibratore. Questi due elementi, inizialmente distinti, sono stati saldati in un sistema teorico integrato che, da una parte, si pone nel solco della tradizione di pensiero Austriaca, mentre, dall'altra, si propone di andare oltre le sue iniziali formulazioni. Nello specifico, la concezione di Mises del mercato come un processo imprenditorialmente guidato pervade tutto il suo lavoro teorico maturo. Egli concentra la propria attenzione sul processo di mercato in opposizione alla costruzione immaginaria di una *Evenly Rotating Economy* (economia uniformemente rotante)¹⁴. L'attività imprenditoriale non ha alcuno spazio nella microeconomia neoclassica, perché la sua presenza è incompatibile con le condizioni di equilibrio. Viceversa, per Mises, proprio il ruolo dell'imprenditore fornisce la chiave teorica per comprendere la natura del processo equilibratore di mercato. D'altra parte, l'enfasi sul ruolo della conoscenza e del suo accrescimento nel corso del processo di mercato rimanda ai lavori di Hayek degli anni Trenta. Nel suo pionieristico contributo, Hayek puntualizza che «se vogliamo asserire che, sotto certe condizioni, [i piani de] gli individui si avvicineranno (allo stato di equilibrio), dobbiamo spiegare mediante quale processo essi acquisteranno la necessaria conoscenza» (Hayek 1948: 46, *traduzione nostra*). Per Hayek, dunque, l'interazione di mercato deve essere considerata un processo durante il quale i partecipanti acquisiscono una migliore informazione (reciproca) in merito ai piani elaborati dagli altri agenti. Un processo che, per Mises, è guidato dalle *azioni speculative* degli imprenditori che intravedono opportunità di profitto puro proprio nelle condizioni di disequilibrio.

Si noti che ciò che ci consente di riconoscere che queste due prospettive sul carattere del processo di mercato si rinforzano a vicenda è il posto che ciascuno dei due autori assegna alla concorrenza nel processo di mercato (cfr. Kirzner 1997). Come già accennato, l'approccio Austriaco adotta una nozione di concorrenza che differisce radicalmente da quella dell'equilibrio concorrenziale neoclassico. Questo perché, per un autore neoclassico, il massimo grado possibile

¹⁴ O, per usare un'espressione di Schumpeter, un'economia di *flusso circolare*, corrispondente, all'incirca, allo stato stazionario di equilibrio economico generale (cfr. Mises 1949: 246-50). Sulle affinità e le divergenze interne alla seconda generazione di economisti Austriaci (Schumpeter, Mises e Hayek), si vedano Arena e Festré 2006. Sul nesso tra economia uniformemente rotante, squilibrio e moneta, si veda l'introduzione di Bellofiore a Mises (1999[1924]: xxxix).

di concorrenza è riscontrabile nei mercati di concorrenza perfetta, ossia nell'ambito di una forma di mercato caratterizzata da uno stato di equilibrio in cui è assente ogni traccia di *rivalità* tra gli agenti economici. Al più, i potenziali venditori (compratori) si troveranno a fronteggiare una curva di domanda (offerta) non perfettamente elastica, il che corrisponde, nella terminologia della manualistica microeconomica, a qualche grado di potere monopolistico (monopsonistico) delle imprese (dei consumatori). Dal canto suo, Mises critica aspramente tale modo di procedere, dato che ciò implica che eventuali prezzi di monopolio siano determinati a prescindere dal processo di concorrenza tra le imprese, principio che costituisce l'essenza stessa delle economie di mercato. «La *catalactic competition* – scrive Mises – non è un fattore meno importante nella determinazione dei prezzi di monopolio di quanto lo sia nella determinazione dei prezzi di concorrenza» (Mises 1949: 278, *traduzione nostra*). Citando la critica di Hayek alla teoria della concorrenza monopolistica, Mises sottolinea, inoltre, che la concorrenza, lungi dall'essere definita lo stato in cui tutti i partecipanti (imprese e consumatori) fronteggiano un prezzo dato (come avviene nel modello perfettamente concorrenziale), consiste nel fatto che «i venditori devono superare ogni altro [venditore] offrendo beni e servizi migliori o più economici e che i compratori devono superare ogni altro [compratore] offrendo prezzi più alti» (Mises 1949: 274, *traduzione nostra*). Detto diversamente, l'essenza della concorrenza risiede precisamente in quella *rivalità dinamica* che la nozione neoclassica di equilibrio concorrenziale farebbe di tutto per escludere.

Sulla stessa linea si colloca la critica di Hayek al modello di concorrenza perfetta ed alla definizione-corollario di concorrenza monopolistica. Quel modello, precisa Hayek, si occupa, infatti, di un stato di equilibrio concorrenziale in cui si assume che «i dati per i differenti individui siano pienamente adattati a ciascun altro, mentre il problema che richiede una spiegazione è la natura del processo mediante cui i dati vengono aggiustati in tal modo» (Hayek 1948: 84, *traduzione nostra*). Questo perché, per Hayek, «la concorrenza è per sua natura un processo dinamico le cui caratteristiche essenziali sono rimosse dalle ipotesi sottostanti l'analisi statica». Quello concorrenziale è, a ben vedere, un «processo di formazione di opinioni», che comporta «un continuo cambiamento nei dati e il cui significato viene perciò completamente rimosso da ogni teoria che tratti questi dati come costanti» (Hayek 1948: 106, *traduzione nostra*), per di più *esogeni*. L'analisi del ruolo della concorrenza deve, perciò, focalizzarsi non sull'equilibrio finale del mercato, ma sul carattere dinamico del processo che conduce all'equilibrio. Resta da notare che è stato proprio Hayek, in anni più recenti, ad identificare la natura della concorrenza con la procedura di scoperta che la caratterizza. Proprio il processo di scoperta imprenditoriale è, anzi, in grado di generare «fatti che, senza far ricorso ad essa, non sarebbero conosciuti ad al-

cuno» (Hayek 1978: 179, *traduzione nostra*). Si tratta, come diverrà chiaro nel prosieguo, della più importante anticipazione del nucleo teorico del moderno EDA.

5. I tre fondamenti analitici dell'EDA

L'EDA si fonda sull'analisi della concorrenza dinamica come forza guida che conduce alla scoperta delle occasioni offerte dal mercato. Come anticipato, la concorrenza viene intesa dagli autori austriaci come un *processo*, e non come uno *stato finale*. La giustificazione teorica dell'esistenza di un processo equilibratore è, anzi, fondata proprio sul riconoscimento del ruolo giocato dalla concorrenza dinamica tra le imprese. Un processo che è all'opera anche nei mercati in cui una sola impresa si giovi (almeno apparentemente) di una posizione di rendita monopolistica. Ciò si deve al fatto che anche un equilibrio monopolistico, in condizioni di incertezza, può essere raggiunto soltanto attraverso un processo nel corso del quale ciascun partecipante al mercato vede aumentare la propria conoscenza circa il comportamento dei rivali, effettivi o potenziali. E solo l'operare della concorrenza tra le imprese, purché si tratti di concorrenza rivale e dinamica, è in grado garantire tale risultato. Così, per Kirzner, i fondamenti analitici dell'EDA, benché strettamente interrelati tra loro, possono essere separati e ricondotti: (a) al ruolo dell'imprenditore nel processo di mercato; (b) alla funzione della scoperta imprenditoriale; (c) alla concorrenza rivale tra le imprese.

5.1 Il ruolo dell'imprenditore: funzionario o bucaiene?

Nell'ambito della teoria neoclassica dell'EEG simultaneo, ma anche degli approcci di equilibrio parziale, non v'è spazio per la figura dell'imprenditore, almeno ove quest'ultimo venga inteso nell'accezione comunemente attribuita a tale termine. Ciò perché, in condizioni di equilibrio di lungo periodo, nessun agente consegue alcun profitto *puro* (o d'impresa), né incorre in perdite. Di fatto, le capacità imprenditoriali comunemente intese non vengono considerate. L'imprenditore (sia esso il proprietario dell'impresa o un *manager* stipendiato dagli azionisti) viene, piuttosto, assimilato ad un funzionario, ad un organizzatore-controllore che si limita a scegliere la funzione di produzione più adatta (i.e. più efficiente) e a verificare che i fattori siano combinati in modo coerente con tale scelta ottimale. In effetti, nell'originaria impostazione walrasiana, gli imprenditori, operando sempre in «stato di equilibrio della produzione... non fanno né guadagno, né perdita. Essi quindi sussistono non come imprenditori, ma come proprietari fondiari, lavoratori o capitalisti nelle proprie imprese o in altre» (Walras 1974[1874]: 323). Perciò, se si definisce *imprenditore* colui che riesce a cogliere le opportunità di profitto create dall'assenza temporanea di un pieno aggiustamento tra le condizioni

prevalenti sul mercato di beni e servizi, da un lato, e quelle relative al mercato dei fattori produttivi, dall'altro, tale figura non può trovare (o, quantomeno, non ha trovato) spazio all'interno dello schema concorrenziale neoclassico.

Per contro, nell'ambito della tradizione di pensiero Austriaca, il ruolo dell'imprenditore riceve, da sempre, una grande attenzione. Si noti che, per Mises, l'imprenditore non è che un «uomo d'azione alla ricerca dei cambiamenti che intervengono nei dati del mercato» (Mises 1949: 255, *traduzione nostra*). L'imprenditorialità è, infatti, null'altro che un'attività umana «vista dal punto di vista dell'incertezza inerente ad ogni azione» (Mises 1949: 254, *traduzione nostra*). Il concetto misesiano di *azione umana* implica così uno schema aperto, o meglio *open-ended*, in cui tutte le decisioni prese devono necessariamente avere quel carattere *speculativo* essenziale alla nozione stessa di imprenditorialità. È su questa base che Mises può affermare che «in ogni economia reale e vivente ogni attore è sempre un imprenditore» (Mises 1949: 253, *traduzione nostra*). Sicché, a detta di Kirzner, liberando l'analisi microeconomica dai vincoli posti dallo stato di equilibrio, la teoria Austriaca è in grado di riconoscere l'elemento speculativo presente in tutte le decisioni individuali. Ciò consente di incorporare l'attività dell'uomo d'affari (non solo dell'imprenditore, ma anche e soprattutto del finanziere di *Wall Street* o del banchiere della *City* londinese) all'interno della microeconomia. L'imprenditore austriaco non è, infatti, l'esangue funzionario della tradizione neoclassica, ma un *bucaniere* che solca i mari burrascosi dei mercati (dei beni e dei servizi, ma anche del credito e della finanza) alla continua ricerca di forzieri perduti e di nuove opportunità di arricchimento. In effetti, la descrizione dell'imprenditore fornita dai fautori dell'EDA sembra oggi riprodurre il profilo degli speculatori attivi sui mercati degli *asset*, oppure quello dei moderni predoni delle operazioni di *leverage-buy-out*¹⁵, più che il ritratto delle operose figure dirigenziali impiegate nelle grandi *corporation* industriali dell'età dell'oro delle economie occidentali.

Come è stato ricordato, per gli economisti neoclassici l'incertezza può sempre essere ridotta a rischio, giacché, anche se non elimina l'elemento di contingenza di ogni decisione, essa si esprime, però, nella forma di una distribuzione di probabilità conosciuta e riferita ad elementi dati di un sistema anch'esso noto. Non c'è dunque spazio per l'imprenditorialità: non solo nel senso che non esistono opportu-

¹⁵ Si tratta della pratica di acquisire il controllo di un'impresa (detta società *target*) mediante l'uso della leva finanziaria. Tale operazione prevede: la costituzione di una nuova società (detta *newco*) che dovrà condurre l'operazione; il reperimento, in capo alla *newco*, del capitale di debito necessario per acquisire il controllo della società *target*; l'acquisto della quota di maggioranza di quest'ultima; la fusione delle due società; il rimborso dei debiti tramite i flussi di cassa generati dalla società nata dalla fusione ovvero mediante il suo smembramento e la rivendita dei singoli *asset* sui mercati.

nità di profitto puro, ma anche nel senso che il modello neoclassico elimina, *ipso facto*, l'elemento di incertezza radicale che condiziona ciascuna decisione individuale. Le doti di coraggio e immaginazione, nonché le pulsioni (o, per utilizzare una nota espressione di Keynes, gli «spiriti animali») dell'imprenditore divengono, con ciò, irrilevanti. Per gli autori austriaci l'approfondimento dei tratti specifici dell'agire imprenditoriale gioca, per contro, un ruolo fondamentale. Mentre ciascun agente neoclassico (produttore, consumatore o fornitore di servizi produttivi) opera in un mondo di dotazioni di risorse e prezzi dati, l'imprenditore austriaco agisce proprio sulle quantità e sui prezzi, cercando di modificare tali variabili a proprio favore. La funzione precipua dell'imprenditore è, infatti, quella di *guidare* il processo di mercato, in un contesto di perenne mutamento. In presenza di risorse scarse, l'entità della pressione al rialzo sui prezzi dipende dalla circostanza che gli imprenditori, posti di fronte all'incertezza del mondo reale, sappiano o meno riconoscere e cogliere le opportunità di profitto disponibili, tramite l'espansione dell'offerta (mediante l'aumento della produzione o la decumulazione delle scorte), ovvero tramite l'arbitraggio.

Ad eccezione che nello stato di finale equilibrio, peraltro mai effettivamente raggiunto, ciascun mercato è caratterizzato, in ogni momento, da opportunità di profitto imprenditoriale puro. Queste opportunità sono state create da precedenti *errori* imprenditoriali che hanno dato luogo ad una situazione di risorse scarse, in eccesso o mal allocate. L'imprenditore austriaco, in perenne stato di allerta, è in grado di individuare e di volgere a proprio favore tali errori, comprando dove i prezzi sono *troppo bassi* e vendendo laddove i prezzi appaiono *troppo alti*. È tale attività che riduce le discrepanze tra i prezzi, generando una convergenza tendenziale verso l'equilibrio. D'altra parte, nel corso di tale processo anche le eventuali differenze tra le quantità domandate ed offerte vengono progressivamente eliminate, sicché è possibile affermare che il mercato tende sistematicamente all'equilibrio. Va subito chiarito che, in un mondo dominato da incessanti cambiamenti nei gusti, nella disponibilità di risorse e nelle conoscenze tecnologiche, il processo di scoperta imprenditoriale non può assicurare l'effettivo raggiungimento dello stato di equilibrio, nemmeno nel lungo periodo. Tuttavia, l'attività imprenditoriale garantisce, in ogni momento, la presenza di incentivi di profitto che spingono il mercato lungo quella che, almeno dalla prospettiva del momento, viene identificata con la direzione che conduce all'equilibrio. La questione critica per la teoria dell'impresa di matrice Austriaca diviene allora quella di riuscire a ricondurre alla presenza degli incentivi di profitto l'esistenza di una tendenza sistematica degli imprenditori a correggere gli errori passati. Detto in altri termini, i fautori dell'EDA devono postulare che vi sia una tendenza delle opportunità di profitto (generate dagli errori imprenditoriali precedenti) ad essere *notate e colte*.

5.2 La funzione della scoperta imprenditoriale

Hayek è stato certamente un pioniere nell'interpretazione del processo equilibratore del mercato come un percorso di mutua scoperta, nel corso del quale ogni partecipante accresce la propria conoscenza in merito ai *piani* degli altri partecipanti. Mentre alcuni piani iniziali devono essere modificati, dato che *ex post* si sono rivelati sbagliati, gli errori tendono ad essere sistematicamente eliminati. Detto in termini statistici, gli errori imprenditoriali non presentano alcun grado di correlazione. È l'esperienza di mercato che rivela la profittabilità, ancorché non sfruttata, di alcune condotte di azione e la non-profittabilità di altre (perseguite fino a quel momento). Si noti, all'opposto, che in un modello di EEG statico, dato l'insieme delle decisioni possibili, una condotta ritenuta matematicamente ottimale in un dato momento non può non essere perseguita anche in seguito. In tale contesto nessuna decisione può mai essere soggetta a correzione, perché, se gli agenti si comportano in modo razionale ed autointeressato, nessuna decisione può mai essere veramente sbagliata. Le ragioni di un eventuale cambiamento di decisione debbono, perciò, essere cercate in un mutamento esogeno che si ripercuota sul sistema decisionale rilevante.

Per contro, in un mondo dominato dalla scoperta imprenditoriale, i piani difettosi (vale a dire costruiti sulla base di un sistema di decisioni erroneo), vengono corretti dalla pronta reazione degli imprenditori alle opportunità di profitto, le quali sono create proprio dagli errori iniziali. I fautori dell'EDA assumono, in altri termini, che le opportunità di profitto manifestino una tendenza ad essere scoperte e colte dai partecipanti al mercato, o almeno dagli agenti *routine-resisting*. Nell'ambito dell'EDA una decisione può essere soggetta a correzione alla luce della scoperta, da parte dell'imprenditore – che è sempre, per definizione, un *decision-maker* – di un precedente errore nella propria (o altrui) interpretazione della realtà. Mentre i piani precedenti sono il frutto della mancata conoscenza delle opportunità di profitto disponibili (è il caso di compratori che pagano prezzi elevati per beni che sono stati venduti ad altri acquirenti a prezzi più bassi), ci si può attendere che i piani successivi riflettano la scoperta delle opportunità di profitto implicite nei (e costituite dai) piani precedenti. Viceversa, sottolineano i fautori dell'EDA, assumendo una prospettiva di EEG walrasiano, non è affatto ovvio quale sia il motivo per cui ci si debba attendere che tali scoperte vengano effettuate¹⁶.

¹⁶ Non manca chi ritiene che la natura del profitto contemplato in un modello neoclassico di breve periodo non differisca sostanzialmente da quella assunta dai fautori dell'EDA. Questo perché, al fine di spiegare il permanere nel tempo del profitto puro, ambedue i filoni di ricerca devono far riferimento a qualche *barriera* che impedisca il pieno operare della concorrenza. Tale posizione non è, però, condivisa dagli autori au-

Si noti che, per i sostenitori dell'EDA, il fatto di divenire consapevoli di ciò che si è precedentemente trascurato non equivale a *produrre* conoscenza in senso stretto, dato che ciò che emerge è soltanto la propria (precedente) mancanza di consapevolezza. Ciò che distingue la *scoperta* (di opportunità di profitto prima sconosciute), dalla «ricerca» (relativa a informazioni di cui si ignorava il contenuto, ma la cui esistenza era nota) è che solo la scoperta comporta quella sorpresa che accompagna la comprensione di aver trascurato un'occasione immediatamente disponibile. In effetti, la *casualità* della scoperta è, per Kirzner, la caratteristica discriminante dell'azione imprenditoriale. Se l'attività di ricerca sistematica consiste nel trovare qualcosa che si presume esista, e del quale si ignora solo il contenuto specifico (si potrebbe parlare, in questo caso, di *ignoranza razionale*), l'imprenditore kirzneriano scopre per caso, ossia senza averle deliberatamente cercate, imperfezioni e opportunità di profitto delle quali non immaginava nemmeno l'esistenza. È per questo che Kirzner parla di ignoranza pura o inconsapevole. Ed è questa peculiarità della scoperta che caratterizza, per Kirzner, l'attività imprenditoriale come processo che conduce all'equilibrio del mercato, e sia pure soltanto in termini tendenziali.

Peraltro, ciò che giustifica la tendenza sistematica alla scoperta e alla sorpresa non è un'implausibile serie di fortunate coincidenze, ma, piuttosto, quella naturale *prontezza* dell'imprenditore nel cogliere le opportunità di profitto (ovvero di avvertire il pericolo di un possibile fallimento) che, per gli autori austriaci, è una caratteristica immanente all'essere umano (cfr. Kirzner 1973: 35, 75). In condizioni di incertezza radicale, tale naturale *prontezza* si esprime nell'intraprendenza tipica della figura dell'imprenditore. Si noti, altresì, che il carattere di *immanenza* dell'imprenditorialità si esprime non soltanto nel fatto che l'azione economica viene intrapresa dall'individuo in un contesto di incertezza radicale, ma, soprattutto, nel fatto che egli sentirebbe naturalmente l'esigenza di esplorare l'ambiente in cui è inserito, alla perenne ricerca di opportunità, presenti e future, non ancora notate. Senza conoscere esattamente *cosa* cercare, senza impiegare una ben definita tecnica di ricerca, l'imprenditore austriaco, moderno bucaniere, scruta continuamente l'orizzonte in attesa di nuove scoperte e in cerca di nuove possibilità di profitto. Così, per Kirzner, proprio la nozione di scoperta, a metà strada tra il concetto nuovo-keynesiano di informazione mancante e deliberatamente prodotta, e l'idea di un guadagno derivante da un colpo di fortuna generato dal puro caso, è uno degli elementi centrali nella riflessione dell'EDA. Le opportunità di profitto create dai precedenti errori imprenditoriali tendono sistematicamente a stimolare successive scoperte imprenditoriali. L'attività imprenditoriale è, dun-

striaci, per i quali è lo stesso operare della concorrenza rivale ad impedire il raggiungimento *effettivo* dell'equilibrio.

que, un processo che tende a migliorare la conoscenza reciproca dei partecipanti al mercato. Ed è l'attrattiva esercitata dal profitto puro che avvia il processo attraverso il quale si cerca di sfruttare ogni possibile opportunità lucrativa. La crescita della consapevolezza reciproca, resa possibile dal processo di scoperta imprenditoriale, rappresenta perciò la *fonte* delle proprietà equilibratrici del mercato.

Nondimeno, per Kirzner e i fautori dell'EDA è necessario ribadire: (a) che il continuo cambiamento nei gusti, nella disponibilità di risorse e nella tecnologia disponibile, impedisce sempre al processo equilibratore di giungere a compimento; (b) che l'intraprendenza imprenditoriale può portare, ovviamente, anche a *perdite pure*. In particolare, gli errori commessi dall'imprenditore indicano che egli ha frainteso le indicazioni del mercato in termini di prezzi e di quantità prodotte. Se, infatti, è vero che il processo imprenditoriale, al contempo, produce e riflette una tendenza sistematica all'equilibrio, ciò non significa che esso segua una traiettoria unidirezionale garantita e perfettamente convergente. Per i suoi sostenitori, ciò che l'EDA cerca di descrivere non è una immaginaria e meccanicistica convergenza ad uno stato finale di quiete. Esso tratteggia, piuttosto, quelle tendenze (la scoperta e lo sfruttamento delle opportunità di profitto puro) che tendono a spingere il mercato nella direzione dell'equilibrio. In questo processo, assumere la capacità degli imprenditori di scoprire e correggere gli errori precedenti è, ovviamente, di importanza fondamentale.

5.3 *Il processo di concorrenza rivale e i limiti del «piano»*

Se ciò che guida il processo di mercato sono caratteristiche quali l'audacia, l'intraprendenza e l'immaginazione imprenditoriali, ciò che costituisce quel processo è la serie di scoperte generate dalla prontezza imprenditoriale. Lo sviluppo dinamico della concorrenza è reso possibile dalla libertà per gli imprenditori di entrare nei mercati in cui essi intravedono opportunità di profitto non (ancora adeguatamente) sfruttate. È proprio rimanendo sempre in allerta, in attesa di cogliere tali opportunità, che gli imprenditori competono tra di loro. È, del resto, evidente che la concorrenza di cui parlano gli autori austriaci è il processo rivale che caratterizza la quotidianità del mondo degli affari, in cui ciascun imprenditore cerca di superare le offerte dei propri rivali offrendo ai propri clienti, ai propri fornitori o ai propri finanziatori condizioni contrattuali migliori. È collocandosi in questa prospettiva che gli autori austriaci sottolineano: (a) il potenziale di scoperta insito nella concorrenza rivale; (b) il carattere imprenditoriale di tale forma di concorrenza.

Quanto al primo punto, per i fautori dell'EDA è proprio la concorrenza che caratterizza il processo di mercato a far emergere le informazioni mancanti, la cui presenza era stata fino a quel momento ignorata. Tale convinzione non è che il riflesso dell'antica sfiducia de-

gli autori austriaci nei confronti della possibilità che un *superministro del piano* sia in grado di replicare, in una economia pianificata e centralizzata, i risultati ottenibili in una economia di mercato¹⁷. In effetti, per Mises il merito dell'economia di mercato non va cercato tanto nella sua capacità di giungere ad una configurazione ottima, come sostenuto dagli autori neoclassici. La superiorità dell'economia di mercato (rispetto alle economie centralmente pianificate, ma anche alle *terze vie*) andrebbe, invece, individuata nella sua capacità di creare gli *incentivi* adeguati affinché gli imprenditori decidano di oltrepassare i vincoli imposti dalle funzioni di produzione esistenti, sperimentando nuovi processi, introducendo nuovi prodotti o raggiungendo nuovi mercati (cfr. Colombatto 2001: 15-18). Questo è certamente ciò che Hayek aveva in mente quando si riferiva alla concorrenza come ad una procedura di scoperta (cfr. Hayek 1978: 179). Il processo concorrenziale è *imprenditoriale* nel senso che dipende crucialmente dall'incentivo rappresentato dalla possibilità di conseguire un profitto.

Si noti che qui *concorrenza* significa non solo e non tanto libertà di accesso ai mercati, ma soprattutto libertà di appropriarsi dei frutti della scoperta, ossia del profitto puro generato dalla capacità di non ripetere gli errori altrui, ed anzi di trarne vantaggio. Il profitto puro deve perciò essere riguardato non tanto come un indizio della presenza di un errore imprenditoriale (il che certamente è), quanto come un incentivo ad abbassare l'incidenza di tali errori nel computo delle decisioni prese.

6. Le critiche «interne» all'EDA

Non sono pochi gli aspetti dell'EDA, a partire da quelli di critica alla microeconomia neoclassica, ad essere condivisi da pressoché l'intera comunità di economisti austriaci. Nondimeno, tale approccio – con la sua idea di un processo di mercato caratterizzato da tendenze equilibratrici sistematiche e riconducibili alla mutua scoperta e all'apprendimento degli agenti individuali – non trova consenso unanime tra gli studiosi di scuola austriaca. Ad esempio, una parte non marginale di essi mette l'accento, più di quanto faccia l'EDA, sul contesto di incertezza radicale circa gli scenari presenti e futuri nei quali gli attori economici si trovano ad operare. Ma se alcuni studiosi rifiutano risolutamente il presunto carattere equilibratore del processo di mercato, altri rifiutano, invece, l'enfasi posta dall'EDA sul processo di apprendimento sistematico, inteso come caratteristica chiave del

¹⁷ Si noti che, benché la maggior parte degli autori di scuola neoclassica avrebbe condiviso il favore degli austriaci per il mercato rispetto al piano, è, però, dubbio che tale fosse la posizione di Léon Walras, che si considerava uno *scientific socialist* e il cui modello di EEG ha (assunto nel tempo) un chiaro valore *normativo*. Si noti, altresì, che almeno un altro padre fondatore del pensiero economico neoclassico, Knut Wicksell, propendeva per un ruolo assai attivo dello Stato in economia.

processo di mercato (dato che – si sostiene – ciò implicherebbe che il mercato sia teoricamente in grado di raggiungere con successo una posizione equilibrio, sebbene in termini soltanto approssimati).

Quanto al primo punto di dissenso, il rifiuto esplicito del carattere equilibratore del processo di mercato si deve, anzitutto, a Ludwig Lachmann, una delle figure di spicco nell'ambito del moderno *revival* Austriaco. Per Lachmann non solo il processo di mercato è in incessante movimento (questione su cui anche i teorici dell'EDA sarebbero d'accordo), ma in nessun momento c'è alcuna assicurazione che le forze equilibratrici siano più forti delle controtendenze squilibranti messe in moto dai cambiamenti nelle variabili indipendenti del sistema. Cosicché non è più possibile affermare che il processo di mercato tenda sempre a promuovere la mutua scoperta tra i partecipanti (cfr. Lachmann 1986, 1990). Si noti che, sulla scia degli ultimi contributi di George Shackle, alcuni economisti neo-austriaci hanno messo in discussione la rilevanza stessa della nozione di equilibrio (cfr. Lachmann 1976: 56-62). Ai loro occhi l'EDA appare semplicemente un modo, erroneo perché *ambiguo*, di analizzare i mercati rimanendo nell'alveo del paradigma neoclassico. In un mondo di cambiamenti incessanti – argomentano tali autori – sono precisamente le azioni, audaci ed innovative, degli imprenditori che finiscono per frustrare ogni sforzo di scoperta fatto dai rivali. Infatti, il carattere imprenditoriale del processo di mercato (che non è contestato) garantisce virtualmente che quel processo non si caratterizzi mai come una procedura sistematica di mutua scoperta. Si noti, altresì, che i discepoli di Lachmann contestano non soltanto la rilevanza del concetto di equilibrio (o della nozione di tendenza equilibratrice), ma l'idea stessa che si possa, anche solo in linea teorica, *identificare* una posizione di equilibrio. In un mondo *open-ended* non c'è – sostengono tali studiosi – alcuna posizione di equilibrio *là fuori*, esogenamente data, che possa servire come punto di riferimento per la discussione sulla presenza o sulla assenza di eventuali tendenze equilibratrici (cfr. Buchanan e Vanberg 1991: 167-86).

Venendo al secondo elemento di dissenso, alcuni autori di formazione austriaca, come Murray Rothbard e Joseph Salerno, rifiutano l'idea del processo di mercato come processo di apprendimento sistematico (cfr. Rothbard 1994: 90-95; Salerno 1993: 113-46; Salerno 1994: 111-25). Benché la loro posizione sia relativamente recente, essa ha ottenuto un grande seguito e sembra in grado di suscitare interessanti discussioni nell'immediato futuro. In particolare, Rothbard e Salerno considerano il processo di mercato non come un processo progressivo di acquisizione di conoscenza, ma come un susseguirsi continuo di decisioni che, in ogni momento, gli imprenditori prendono sulla base dei profitti stimati, in un mondo in perenne cambiamento. Il grado di coordinamento raggiunto dal mercato è attribuito, nella visione Rothbard-Salerno, non ad un processo sistematico di accrescimento della conoscenza (guidato dalla prontezza

imprenditoriale o altro), ma alla naturale abilità degli imprenditori. Questi ultimi, utilizzando i prezzi monetari come strumenti di calcolo, allocano le risorse disponibili sulla base di una stima della domanda dei consumatori. Accade così che, in ciascun momento, il mercato generi proprio quella combinazione di prezzi dei fattori che riflette *sempre* la circostanza che le risorse esistenti sono allocate secondo gli usi più profittevoli (cfr. Salerno 1993: 124).

Si noti che Rothbard e Salerno non negano che l'EDA catturi adeguatamente le riflessioni di Hayek sulla conoscenza. Semplicemente sostengono che l'EDA si discosti nettamente dal paradigma misesiano a cui essi fanno esplicitamente riferimento. Un'importante implicazione di questa posizione è l'asserzione che, a causa degli incessanti cambiamenti nei dati esterni del mercato, si deve negare ogni reale progressione nel tempo storico verso un equilibrio di lungo periodo. Questa convinzione implica non soltanto che i mutamenti esogeni impediscano la *realizzazione* dell'equilibrio in ogni istante temporale (una posizione che l'EDA certamente condivide), ma anche che – a meno che non si assuma la presenza di «periodi di tempo inattivi che separano i successivi *shocks* esogeni» (Salerno 1993: 129, *traduzione nostra*) – tali cambiamenti frustrino continuamente ogni, pur flebile, tendenza sistematica verso l'equilibrio.

7. Nichilismo teorico e difesa del «middle ground»

Abbiamo accennato (nel corso del paragrafo 1) al fatto che le continue estensioni del soggettivismo hanno portato gli eredi della tradizione Austriaca ad una situazione di *impasse*, provocata dall'incipiente incompatibilità di tali posizioni con la fondazione epistemologica di Mises e di Menger, ma anche con la diversa impostazione di Hayek. A questo riguardo, va sottolineato che non tutti gli economisti austriaci condividono la svolta ermeneutica imposta dal radicalismo soggettivista. Questo perché essa conduce ad un nichilismo teorico che non solo nega ogni rilevanza alla nozione di equilibrio, ma mette in discussione la possibilità stessa di *fare teoria economica*. Anche Kirzner, che rispetto ad altri austriaci moderati si dimostra certamente più aperto nei confronti delle nuove direzioni di ricerca, prende inequivocabilmente le distanze dai filoni neo-austriaci più radicali. Egli rifiuta, in particolare, i «tentativi, presenti in contributi radicalmente soggettivisti, di dichiarare il soggettivismo austriaco incompatibile con il riconoscimento delle tendenze equilibratrici del mercato». Per Kirzner «questi tentativi, benché fatti nello sforzo lodevole di approfondire l'approccio austriaco, sono nondimeno inopportuni ed errati» (Kirzner 1992: IX, *traduzione nostra*). Qui Kirzner sposa l'idea di Garrison secondo cui la Scuola Austriaca (nella formulazione dell'EDA) costituirebbe una sorta di *via di mezzo* teorica, contrapposta tanto alla microeconomia neoclassica, quanto a coloro i quali considerano i dati dell'economia così mutevoli da negare qua-

lunque tendenza del mercato verso l'equilibrio. E ciò perché, senza l'assunzione di una tendenza equilibratrice, la scienza economica sarebbe essa stessa inesistente (cfr. Garrison 1982: 133)¹⁸.

Gli aspetti equilibratori presenti nel mercato sono, del resto, strettamente connessi con la visione del ruolo dell'imprenditore secondo Kirzner. Come egli scrive in anni in cui la controversia con i neo-austriaci non è ancora esplosa, «l'imprenditore di Schumpeter agisce per disturbare una situazione esistente di equilibrio. [...] In contrasto, la mia trattazione dell'imprenditore sottolinea gli aspetti equilibratori del suo ruolo» (Kirzner 1973: 72-73, *traduzione nostra*). Così, secondo alcuni studiosi (si veda, in particolare, Vaughn 1994: 139-162), la differenza tra le due differenti declinazioni del pensiero Austriaco si radicherebbe, in ultima analisi, nel diverso modo di concepire la natura delle azioni intraprese dagli attori economici. L'interpretazione moderata (o *middle ground*) considererebbe l'agente economico, e in particolare l'imprenditore, come un individuo che vede opportunità che *già esistono*. Laddove, invece, i soggettivisti più radicali concepirebbero ogni azione o scelta economica come un genuino *atto creativo*, che nasce sempre *ex nihilo* e che, perciò stesso, è a-sistematico e irripetibile. Non sono in pochi (tra i non-austriaci, oltre che tra gli i soggettivisti radicali) a ritenere, anzi, che l'approccio moderato non sia realmente incompatibile con la visione neoclassica. La sola, vera, differenza sostanziale riguarderebbe il *tipo* di informazione che gli individui sono chiamati a scoprire: un'informazione *oggettivata*, e quindi acquistabile o producibile (e sia pure in modo oneroso), per gli autori di formazione neoclassica (e in particolare per i fautori della NEK); un'informazione non immediatamente disponibile, intrinsecamente *soggettiva* e quindi generabile solo nel turbinio del processo di concorrenza rivale, e cioè dal mercato, per i sostenitori dell'EDA. E non manca nemmeno, tra gli esponenti degli altri filoni di pensiero eterodossi, chi ritiene che gli autori austriaci, moderati e non, in fondo *bluffino*, perché le loro analisi non potrebbero fare a meno di assumere l'esistenza di un equilibrio di lungo periodo di tipo wickselliano.

Considerazioni conclusive

Se la Scuola Austriaca ha avuto il merito di riscoprire il ruolo

¹⁸ Si tratta, per la verità, di una posizione tutt'altro che condivisa dagli altri economisti critici del pensiero neoclassico. Si pensi, a titolo di esempio, agli studiosi di impostazione marxista o ad alcuni autori di scuola post-keynesiana (su tutti Hyman P. Minsky), la cui riflessione prende le mosse proprio dalla constatazione che, benché un equilibrio possa essere identificato in linea teorica, le economie capitalistiche presentano un'intrinseca tendenza allo squilibrio e alla crisi. Per questi ultimi, ciò che è necessario per *fare teoria economica* è non già l'individuazione di una tendenza *equilibratrice*, ma l'individuazione di un'insieme di tendenze di fondo e, magari, di contro-tendenze alla luce delle quali ri-leggere continuamente le prime.

dell'imprenditorialità, virtualmente annullato modello neoclassico di EEG, spetta a Kirzner (dopo Schumpeter) il merito di aver riportato in primo piano la figura dell'imprenditore in quanto fulcro dell'attività economica. L'imprenditore, per Kirzner, è colui che coglie le opportunità che altri avevano trascurato e rende possibile la definizione di nuove attività economiche. Perciò, l'atto imprenditoriale non va identificato tanto «nella invenzione di ciò che prima non esisteva o che fino a quel momento esisteva, ma non era noto; quanto nel “vedere” realtà già presenti, ma non ancora percepite da altri imprenditori come opportunità di crescita e di benessere» (Colombatto 2001: 17). In questo contesto, il profitto non è la remunerazione delle capacità organizzative dell'imprenditore neoclassico, caratteristiche tipiche di un *manager* stipendiato dall'impresa, più che di un vero uomo d'affari. Né può essere assimilato alla remunerazione del rischio relativo allo specifico fattore produttivo *capitale*, o ancora al compenso per il lavoro che il proprietario ha prestato personalmente nell'impresa. Il profitto puro d'impresa è, piuttosto, il compenso per l'abilità mostrata dall'imprenditore nell'individuare e sfruttare a proprio favore gli errori altrui e, dunque, nel cogliere le opportunità generate dal processo concorrenziale di mercato. Tale reddito «si materializza solo quando si realizza l'attività di impresa», con la vendita di beni o servizi sul mercato. Nondimeno, il profitto va riferito «ad un atto avvenuto ancor prima, poiché l'atto imprenditoriale precede – e non accompagna – l'attività aziendale» (Colombatto 2001: 18-19). Questo atto economico è la *scoperta imprenditoriale* (di un'opportunità di profitto non ancora adeguatamente sfruttata) ed è, in ultima analisi, ciò che distingue la figura dell'imprenditore-bucaniere di Kirzner da quella dell'imprenditore-Sisifo¹⁹ della letteratura neoclassica.

È stato, anzi, osservato che l'imprenditore puro non apporta (perché non possiede) mezzi di produzione, giacché l'atto imprenditoriale non consiste nell'allocare risorse scarse tra usi alternativi, ma nell'individuare le opportunità di profitto emergenti in ciascun frangente temporale. Fatto assai importante, la scoperta imprenditoriale origina sempre da un processo di concorrenza rivale (per gli austriaci radicali essa addirittura nasce *dal nulla*), dato che, diversamente, il profitto rappresenterebbe semplicemente la remunerazione delle risorse inutilizzate. Con ciò il profitto d'impresa acquisisce un fondamento etico ed una giustificazione sociale evidenti. Per contro, nel contesto neoclassico dell'equilibrio generale e simultaneo, il compenso per l'imprenditore (da distinguere dalla remunerazione del fattore capitale) non appare giustificato, essendo assimilabile ad una sorta

¹⁹ Quest'ultima definizione, riferita alla figura della mitologia greca condannata dagli dei a spingere in eterno un masso sulla cima di un monte, ricominciando ogni volta la propria scalata al precipitare del masso a valle, è ripresa da Screpanti e Zamagni (2000: 191-92).

di appropriazione indebita dell'eventuale sovrappiù prodotto. In un mercato perfettamente concorrenziale esso è, infatti, una grandezza frizionale e residuale, nei confronti della quale nessun agente può vantare alcun diritto di appropriazione. D'altra parte, il permanere nel tempo di un profitto positivo segnala un'anomalia, perché sta ad indicare assenza di equilibrio concorrenziale, fallimenti del mercato o comportamenti inefficienti. Ma soprattutto – ed è questa la vera *bestia nera* degli economisti austriaci – potenziale spazio per l'intervento correttivo dei poteri pubblici²⁰. Il *merito* di Kirzner è allora quello di aver cercato di dare legittimità al profitto a prescindere dalla debole, quanto *pericolosa*, argomentazione marginalista secondo cui, se i fattori vengono remunerati in base alla produttività marginale, ovvero se le rispettive remunerazioni sono il frutto di uno scambio volontario effettuato sul mercato, il profitto «non costituisce una appropriazione indebita, poiché nessun altro agente economico può rivendicarlo» (Colombatto 2001: 20).

In secondo luogo, siccome l'attività d'impresa, in una economia di mercato, è un «susseguirsi di scoperte, di successi e di insuccessi, di nuove opportunità emerse e di altre svanite, per gli autori austriaci non vi sarà mai equilibrio, né sarebbe auspicabile che vi fosse» Colombatto (2001: 16). Al riguardo, Kirzner riprende l'argomentazione di Hayek secondo cui l'equilibrio denota null'altro che una situazione in cui ciascun agente nutre aspettative corrette nei confronti dei piani e dei comportamenti degli altri agenti. Il punto focale dell'analisi non è, dunque, il raggiungimento dell'equilibrio, ma l'individuazione dei meccanismi attraverso i quali gli squilibri vengono corretti automaticamente. A questo proposito, va notato che il mercato in cui opera l'imprenditore kirzneriano è, almeno secondo la tassonomia tradizionale delle forme di mercato, un mercato *imperfetto*, contrassegnato da squilibri e da opportunità di profitto non adeguatamente sfruttate. L'imprenditore è motivato alla scoperta imprenditoriale proprio dall'esistenza di tali opportunità. In stato di equilibrio l'imprenditore-bucaniere di Kirzner non potrebbe esistere. E, tuttavia, per quest'ultimo la configurazione di equilibrio non è il Nirvana di cui parla ironicamente Mises, ma uno stato in cui i piani di ciascun (altro) agente vengono previsti con esattezza. Una concezione questa, che si colloca a metà strada tra la nozione di *disequilibrio* (che implica l'esistenza di una *norma* a cui l'economia tende o dovrebbe tendere) dei neoclassici e quella di *squilibrio* (inteso in senso stretto, e cioè come dinamica che non ammette alcuno stato normale) degli esponenti più radicali del soggettivismo austriaco, e che è, al contempo,

²⁰ Ciò perché, mentre non varrebbe a descrivere l'effettivo funzionamento dei mercati (piano positivo dell'analisi), il modello di EEG finirebbe col tratteggiare un *dover essere* a cui la realtà deve tendere (piano normativo). Esso fornirebbe, in tal modo, una giustificazione all'*intrusione* dello Stato nelle faccende economiche ogniqualvolta (e nella misura in cui) la realtà si discostasse dalla propria rappresentazione ideale.

fonte di attriti proprio con le nuove generazioni di economisti austriaci.

Bibliografia

- ARENA RICHARD E FESTRÉ AGNÈS, 2006, *Knowledge and beliefs in economics: the Austrian tradition case*, in R. Arena e A. Festré (a cura di), *Knowledge, Beliefs and Economics*, Cheltenham: Edward Elgar, pp. 35-58.
- ARROW KENNETH J. E DEBREU GÉRARD, 1954, "Existence of an Equilibrium for a Competitive Economy", *Econometrica*, 22(3), pp. 265-290.
- BARROTTA PIERLUIGI E RAFFAELLI TIZIANO, 1998, *Epistemologia ed Economia. Il ruolo della filosofia nella storia del pensiero economico*, Torino: UTET.
- BELLOFIORE RICCARDO, 1994, *The socialist calculation debate: some comments from a Schumpeterian perspective*, in M. Colonna, H. Hagemann e O. Hamouda (a cura di), *Capitalism, Socialism and Knowledge. The Economics of F.A. Hayek*, Aldershot: Edward Elgar, pp. 195-200.
- BELLOFIORE RICCARDO, 2000, *Von Hayek dopo Mises: banche e ciclo nella teoria austriaca*, in G. Clerico e S. Rizzello (a cura di), *Il pensiero di Friedrich von Hayek. Società, Istituzioni e Stato*, Torino: UTET, pp. 346-363.
- BUCHANAN JAMES M. E VANBERG VIKTOR J., 1991, "The Market as a Creative Process", *Economics and Philosophy*, 7(2), pp. 167-86.
- COLOMBATTO ENRICO, 2001, "Dall'impresa dei neoclassici all'imprenditore di Kirzner" (versione preliminare dell'articolo successivamente pubblicato in *Economia Politica*, 18(2), 2001, pp. 157-79, e liberamente scaricabile all'indirizzo: <http://web.econ.unito.it/colombatto/mulino.pdf>).
- DONZELLI FRANCO, 1988, *Introduzione*, in F. Hayek, *Conoscenza, mercato e pianificazione*, Bologna: Il Mulino, pp. 9-90.
- FESTRÉ AGNÈS, 2003, "Knowledge and individual behaviour in the Austrian tradition of business cycles: von Mises vs. Hayek", *History of Economic Ideas*, 11(1), pp. 13-46.
- FESTRÉ AGNÈS E GARROUSTE PIERRE, 2009, "The economic analysis of social norms: A reappraisal of Hayek's legacy", *The Review of Austrian Economics*, 22(3), pp. 259-279.
- FRIEDMAN MILTON, 1953, *The Methodology of Positive Economics*, in M. Friedman (a cura di), *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press.
- GARRISON ROGER W., 1982, *Austrian Economics as the Middle Ground: Comment on Loasby*, in I. Kirzner (a cura di), *Method, Process, and Austrian Economics. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Lexington (Massachusetts): Lexington Books.
- HAYEK FRIEDRICH A., 1937, "Economics and Knowledge", *Economica (New Series)*, 4(13), pp. 33-54 (trad. it., *Economia e conoscenza*, in F. A. Hayek, 1988, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna: Il Mulino, pp. 227-52).
- HAYEK FRIEDRICH A., 1945, "The Use of Knowledge in Society", *American Economic Review*, 35(4), pp. 519-30.
- HAYEK FRIEDRICH A., 1948, *Individualism and Economic Order*, Londra: Routledge & Kegan Paul.
- HAYEK FRIEDRICH A., 1978, "The Pretence of Knowledge", *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Londra: Routledge (trad. it., *La presunzione del sapere*, in F. A. Hayek, 1988, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, Bologna: Il Mulino, pp. 211-24).
- HAYEK FRIEDRICH A., 1988, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, a cura di Franco Donzelli, Bologna: Il Mulino.
- INGRAO BRUNA E ISRAEL GIORGIO, 2006, *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*, Roma: Laterza.
- KIRZNER ISRAEL M., 1973, *Competition and Entrepreneurship*, Chicago: University of Chicago Press.
- KIRZNER ISRAEL M. (a cura di), 1982, *Method, Process, and Austrian Economics. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Lexington (Massachusetts): Lexington Books.
- KIRZNER ISRAEL M., 1992, *The Meaning of Market Process*, Londra & New York: Routledge.

- KIRZNER ISRAEL M., 1997, "Entrepreneurial Discovery and the Competitive Market Process: An Austrian Approach", *Journal of Economic Literature*, 35(1), pp. 60-85.
- KNIGHT FRANK H., 1921, *Risk, Uncertainty and Profit*, Boston: Houghton Mifflin Co.
- LACHMANN LUDWIG, 1976, "From Mises to Shackle: An Essay on Austrian Economics and the Kaleidic Society", *Journal of Economic Literature*, 14(1), pp. 54-62.
- LACHMANN LUDWIG, 1986, *The Market as a Economic Process*, Oxford: Basil Blackwell.
- LACHMANN LUDWIG, 1990, *Austrian Economics. A Hermeneutic Approach*, in D. Lavoie (a cura di), *Economics and Hermeneutics*, Londra: Routledge.
- LAVOIE DON (a cura di), 1990, *Economics and Hermeneutics*, Londra: Routledge.
- LAVOIE MARC, 2004, *L'Économie postkeynésienne*, Parigi: La Découverte (edizione inglese: *Introduction to Post-Keynesian economics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006).
- MOTTERLINI MATTEO, 2000, *Metodo e valutazione in economia: dall'apriorismo a Friedman*, Università di Trento, Dipartimenti di economia, Discussion Paper No. 3.
- MISES LUDWIG, 1999[1924], *Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione* (a cura di R. Bellofiore), Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- MISES LUDWIG, 1949, *Human Action*, New Haven: Yale University Press.
- PASSARELLA MARCO, 2007, "Per una storia analitica dell'economia politica", *Foedus: Culture, Economie e Territori*, 18(2), pp. 9-20.
- PHELPS EDMUND S., 1991, *Sette scuole di pensiero. Un'interpretazione della teoria macroeconomica*, Bologna: Il Mulino.
- ROTHBARD MURRAY, 1994, "Book review (of Austrian Economics: Tensions and New Directions)", *Southern Economic Journal*, ottobre, pp. 90-95.
- SALERNO JOSEPH T., 1993, "Mises and Hayek Dehomogenized", *Review of Austrian Economics*, 6(2), pp. 113-46.
- SALERNO JOSEPH T., 1994, "Mises and Hayek on Calculation and Knowledge: Reply", *Review of Austrian Economics*, 7(2), pp. 111-25.
- SCHUMPETER JOSEPH A., 2001[1942], *Capitalismo, Socialismo e Democrazia*, Milano: ETAS.
- SCREPANTI ERNESTO E ZAMAGNI STEFANO, 2000, *Profilo di storia del pensiero economico*, Roma: Carocci.
- VERNON L. SMITH, 1962, "An experimental study of competitive market behavior", *Journal of Political Economy*, 70(2), pp. 111-137.
- SONNENSCHN HUGO, 1972, "Market Excess Demand Functions", *Econometrica*, 40(3), pp. 549-63.
- THOMSEN ESTEBAN F., 1992, *Prices and Knowledge: A Market Process Perspective*, Londra & New York: Routledge.
- VARIATO ANNA M., 2008, *Perché studiare la macroeconomia?* Roma: Aracne Editrice, 2008.
- VAUGHN KAREN, 1994, *Austrian Economics in America*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WALRAS LÉON, 1974[1874], *Elementi di economia politica pura*, Torino: UTET.
- ZAPPÀ CARLO, 1996, "The notion of private information in a modern perspective: a re-appraisal of Hayek's contribution", *The European Journal of the History of Economic Thought*, 3(1), pp. 107-31.

Abstract

CONCORRENZA SENZA EQUILIBRIO: LA «SCOPERTA IMPRENDITORIALE»
NELLA TEORIA ECONOMICA AUSTRIACA

(UNBALANCED EQUILIBRIUM. THE «ENTREPRENEURIAL DISCOVERY» IN
AUSTRIAN ECONOMIC THEORY)

Keywords: Austrian Economics; Entrepreneurial Discovery Approach; Methodological Individualism.

JEL Classification: B25; B53; D21; D41; D81.

The aim of this paper is to supply both a description and an interpretation-key of the recent developments in Austrian Economics, with particular attention to the role played by the concept of «entrepreneurial discovery». Without knowing exactly «what» he is looking for and without using a particular research method, the Austrian entrepreneur, like a modern buccaneer peers at the horizon, waiting for new opportunities to make money.

HERVÉ BARON

Università degli Studi di Firenze
Dipartimento di Scienze Economiche
hbaron@libero.it

MARCO PASSARELLA

Università degli Studi di Bergamo
Dipartimento di Scienze Economiche
marco.passarella@unibg.it
<http://www.marcopassarella.it>

Interventi/Remarks

PAOLO BAGNOLI

UNA DEMOCRAZIA SENZA PROGETTO

La situazione del sistema politico italiano derivata dal fenomeno malversatorio di Tangentopoli - per diversi anni definita di “transizione” - oramai è chiaro che non può essere più considerata tale. Non perché la cosiddetta “prima repubblica” non è razionalmente transitata in un luogo politico-istituzionale ben definito, ma in quanto è stato eluso, e continua a esserlo, il problema di fondo evidenziato dalla crisi politica, quello riguardante la democrazia italiana quale sistema fondato su partiti politici.

Ogni democrazia si basa su partiti che ne costituiscono l'ossatura e le leve del meccanismo di rapporto tra la gente e lo Stato; nel caso italiano, tuttavia, questa funzione specifica è stata caratterizzata da una valenza di natura storica dovuta alle radici stesse della democrazia repubblicana. Vale a dire che, in Italia, i partiti non sono stati solo i mezzi della libertà espressiva del popolo per governare il sistema, ma soggetti aventi il *mandato politico*; le sedi della legittimità politica a sua volta fondamento di quella costituzionale della Repubblica.

La crisi di Tangentopoli ha cancellato i partiti che dalla conquista della libertà esprimevano il *mandato politico*; al processo di disgregazione non ne è seguito uno di ricostruzione - la tanto conclamata “transizione” - e così il quadro politico, civile e istituzionale del Paese è degenerato in forme, mentalità e comportamenti deficitari del senso stesso della politica intesa come azione collettiva. È accaduto, invece, che la politica si è insterilita in competizioni che, riducendo il fattore politico alla mera conquista del governo e alla gestione del potere, hanno prodotto una delegittimazione del sistema democratico consegnandolo a pulsioni personalistiche, populistiche e pure autoritative. L'insieme di tale fenomeno ha generato una sempre più vasta delegittimazione di quanto, tramite la proprietà del *mandato politico*, si era affermato come *ethos* civile; come elemento realmente condiviso del senso rappresentato dalla Costituzione, dalla funzione storica della Repubblica stessa e di quella oggettiva della legge e del diritto. Ne è derivato un corso di eventi che hanno prodotto il quadro attuale ritenendo che la cosiddetta “transizione”¹ dovesse, per un lato, implicare

¹ Sulla crisi della democrazia italiana post-Tangentopoli esiste, oramai, una nutrita letteratura; ci limitiamo a segnalare Caracciolo (2010).

una democrazia senza partiti e dall'altro, risolversi in un aggiustamento sostanzialmente tecnico del nostro sistema politico e pure della nostra statualità. Lo dimostra quanto si sia parlato di sistema elettorale, di come assettare i governi locali e regionali, quali nuovi rapporti dovessero essere instaurati tra il centro e la periferia con il conseguente rafforzamento dei poteri locali fino all'approdo riformatore del federalismo per ora riguardante i settori del demanio e della fiscalità. Ha osservato Carlo Trigilia: «Eppure, sembra sempre che le vere riforme – quelle più efficaci e decisive – debbano ancora venire, in una continua corsa al rilancio. A questo punto è la 'sindrome delle riforme istituzionali' che dovrebbe invece suscitare qualche sospetto e indurre più cautela, cioè l'idea che la 'buona politica' discenda automaticamente ed esclusivamente dal cambiamento delle regole (elettorali e istituzionali). Questa sindrome esprime la debolezza della politica, ma diffondendosi rischia di accrescerla, alimentando la deresponsabilizzazione delle forze politiche. In altre parole, i partiti continuano a cercare fuori (nel cambiamento delle regole) delle soluzioni a problemi che essi stessi contribuiscono a creare in misura crescente e che dipendono largamente dalla loro azione. Quali sono questi problemi? Quelli attinenti alla selezione e valutazione di una classe politica decentemente preparata e orientata all'interesse pubblico» (Trigilia, 2010:13).

L'insistere sulla tecnicità ha prodotto prima un sistema bipolare di coalizione, poi un sostanziale bipolarismo² ed, infine, la costruzione di una vera e propria democrazia personale funzionale «a preparare una cultura presidenziale trasversale in cui il leader è più importante del partito che rappresenta» (Gotor, 2010:13) realizzantesi attraverso soggetti politici concepiti come contenitori, pensati non ai fini della politica quale azione collettiva, bensì conquista leaderistica del potere con il vincitore proclamante "legittima" la parte d'Italia che ha prevalso, a scapito dell'altra. In tal modo il sistema democratico-costituzionale è andato a perdere di senso scivolando, con accelerazione progressiva, verso il populismo e un non malcelato cesarismo e non c'è bisogno di scomodare la dottrina per comprendere che si può arrivare a rompere quanto unitariamente pensato al di là delle articolazioni proprie di una libera democrazia.

L'artificiosità di meccanismi alieni alla nostra storia politica, quali le primarie (Gotor, 2009; Campi 2010:17), da una parte, e l'insofferenza verso la libertà d'informazione e l'azione della giurisdizione, dall'altra, sono la riprova del problema generale sia che lo si consideri secondo una prospettiva o quella che le si presenta come

² Secondo Angelo Panebianco «Prosegue il lento disfacimento della trama bipolare» ("Il bipolarismo al tramonto", *Corriere della Sera*, 25 novembre 2009, 1), ma con ciò non va rimpiainta la "prima repubblica" in quanto «regime partitocratico (...) nel quale i tentacoli dei partiti si estendevano ovunque». ("Quelle inutili nostalgie", *Corriere della Sera*, 15 marzo 2010, 1).

alternativa. Il nuovo sistema si è poi saldato nella scelta di passare da un Parlamento di eletti ad uno di nominati, stravolgendo il *mandato politico* per affermare una funzione oligarchica di *leadership* sublimata nella potestà di nomina dei parlamentari. Gli effetti sono stati catastrofici poiché l'evolversi del sistema lungo il paradigma *bipolarismo-bipartitismo-populismo-cesarismo* non ha assicurato una funzionante governabilità del sistema considerati i travagli delle varie maggioranze comprese quelle ampie come l'attuale, con la conseguente paralisi del Parlamento cui fa riscontro un patologico ricorso alla decretazione d'urgenza e ai voti di fiducia. Inoltre si assiste pure ad una caduta di livello della stessa corruzione politica che è ben più ampia rispetto a quella rilevata ai tempi di Tangentopoli, ma se prima erano i partiti ad esserne gli artefici e i fruitori, se si trattava, cioè di una corruzione di sistema e del sistema, ora sembra *uti singoli* e pure il menù delle sue forme appare molto diverso prevalendo la dimensione *ad personam* (Turno, 2010:6).³ Viene fatto di pensare che si sia passati da un sistema di partiti ad uno personale gestito da potentati in associazione di impresa che presidiano la politica e le istituzioni per fini singoli e interessi privati. Tutto ciò non autorizza più a parlare di "transizione" poiché essa, se pure in forme anomale e con risultati devastanti, è già avvenuta nei fatti provocando una destrutturazione della nostra forma democratica che è oggi un sistema senza progetto poiché la progettualità del farsi politico è correlata all'esercizio del *mandato politico*. In effetti la "transizione" si è risolta in una democrazia senza progetto e questo non è surrogabile né dalla nascita dei nuovi soggetti – i partiti contenitori⁴ – funzionali solo al

³ Secondo i dati della magistratura contabile le denunce della Guardia di Finanza per corruzione nel 2009 sono cresciute del 229% e quelle per concussione del 153%. Si è giustamente chiesto Ernesto Galli della Loggia: «Davvero in questo Paese la sfera della politica è malata e il resto della società è sano? (...) La corruzione italiana appare invincibile. Rinasce di continuo poiché in realtà non muore mai, dal momento che a mantenerla viva ci pensa l'enorme serbatoio del Paese». ("La corruzione e le sue radici", *Corriere della Sera*, 17 febbraio 2020, p. 1). Per Luca Ricolfi ci dobbiamo cominciare a chiedere «se non siamo per caso di fronte a una Tangentopoli 2, un nuovo tsunami giudiziario destinato a travolgere la politica come nel 1992». (*L'abisso morale del Paese*, "La Stampa", 18 febbraio 2010, p. 35. Per quanto concerne, poi, la corruzione nel settore dei contratti pubblici cfr: Santilli (2010:20).

La gravità del quadro malversatorio complessivo che ci dice quanto la questione morale sia di devastanti dimensioni e come essa segni una qualificazione propria riguardante l'etica civile della Repubblica è supportata dai dati concernenti l'evasione dell'Iva che, tra il 2005 e il 2008, ha raggiunto il 30% della base imponibile media ossia in media due punti di Pil all'anno, vale a dire circa 30 miliardi di euro. Tanto che Mario Draghi ha osservato: «Se l'imposta fosse stata pagata il rapporto tra debito e Pil in Italia sarebbe oggi tra i più bassi dell'Unione Europea» (Cfr.: Mobili-Bruno, 2010)

⁴ La controprova sta nella replica della realtà ossia nel fatto che, oramai da diverso tempo, assistiamo al nascere di cosiddette "fondazioni" promosse da esponenti politici. Il fenomeno è presente in entrambi gli schieramenti a dimostrazione che il "partito contenitore" non permette, per la sua stessa natura, di vedere sviluppato al proprio interno quel confronto di idee, di proposte e di ruoli come è nella fisiologia del partito politico. Ed è veramente illuminante che, là dove la coesione dovrebbe essere maggio-

conformarsi della “democrazia personale”, in soggetti tecnici strumentali e meramente funzionali del tutto estranei ad ogni istanza identitaria. Per quanto, dall’inizio degli anni Novanta si sia assistito al nascere di numerose nuove formazioni politiche che via via sono venute meno o si sono ulteriormente modificate, è singolare e pure significativo che tutto questo convulso e talora confuso processo non sia stato accompagnato da una riflessione seria sul partito politico quale soggetto della democrazia. Le poche considerazioni sull’argomento non sono andate oltre la tematica del finanziamento e di una loro “oggettiva” configurazione democratica per quanto concerne il loro funzionamento come se il fare e il farsi di un partito fosse materia riconducibile ad una mera questione di laboratorio e non riguardasse, *in primis*, i grandi orizzonti dell’idealità, della rappresentanza e della partecipazione e tutto si dovesse risolvere nel trovare un punto di equilibrio tra il populismo e gli assetti istituzionali. Ed anche il tanto conclamato processo federalistico non ha niente a che vedere con un nuovo modo di essere dell’Italia unita, presupponendo che il Paese, pur nelle sue diversità, venga pensato, come dovrebbe essere, tutto insieme e non come mera disarticolazione di un insieme storico con un implicito patto per una possibile, auspicabile, futura dissolvenza.

Il ragionamento, in effetti, è molto complesso. Tuttavia, se non si coglie con precisione la fase che l’Italia sta attraversando con grande e crescente sofferenza civile e istituzionale oramai da oltre un quindicennio, è difficile poter pensare ad una ricostruzione democratica i cui motivi vanno ricercati conformemente ai geni costitutivi del nostro Paese senza ritenere che esistano fecondazioni eterologhe o una genetica istituzionale progettista che possa risolvere i problemi di fondo che la nostra crisi evidenzia in maniera netta.

Chiusasi una fase storica della politica democratica occorre costuirne un’altra di necessità visto che in caso contrario, qualunque ne siano le cause, finisce per essere a rischio la democrazia *tout court* occorre domandarsi su quale idea di politica essa debba fondarsi e su quale sia la base di legittimità della medesima. Domanda assolutamente prioritaria in quanto è invalso il convincimento che dalle cri-

re, vale a dire nel partito chiamato a governare, il Popolo della Libertà, di tali “fondazioni” se ne registrino, al momento, ben 22 che vogliamo qui riportare di seguito indicando gli esponenti di riferimento: “Italia Protagonista” (Maurizio Gasparri, Ignazio La Russa); “Movimento per l’Italia” (Daniela Santanchè); “I club della libertà” (Michela Brambilla, Sandro Bondi, Giancarlo Galan); “Rete Italia” (Roberto Formigoni, Mario Mauro, Giancarlo Abelli); “Free” (Renato Brunetta); “Liberamente” (Mariastella Gelmini, Franco Frattini); “ResPublica” (Giulio Tremonti); “Magna Carta” (Gaetano Quagliariello); “Nuova Forza Italia” (Giancarlo Lehner); “Il Predellino” (Giorgio Straquadano); “Il Buongoverno” (Marcello Dell’Utri); “Circoli Nuova Italia” (Gianni Alemanno, Barbara Saltamartini); “Costruiamo il futuro” (Maurizio Lupi); “Fare Futuro” (Adolfo Urso, Flavia Perina, Filippo Rossi); “Generazione Italia” (Italo Bocchino, Andrea Ronchi); “Area Nazionale” (Roberto Menia); “Libertiamo” (Benedetto Della Vedova); “Spazio Aperto” (Silvano Moffa); “Libertà per il bene comune” (Altero Matteoli).

si dei sistemi democratici si debba e si possa uscire con un minore tasso di democrazia rispetto a quello precedente. Da Paese a Paese, da situazione storica a situazione storica, la ragione della politica cambia in relazione a particolari e connotanti motivi. Così se in Francia la ragione della politica è lo Stato repubblicano nato, per capirci, dalla rivoluzione del 1789, in Inghilterra da un liberalismo dai caratteri fortemente pragmatici mentre la Russia non può prescindere, al di là del lungo comunismo subito, del fatto che una rivoluzione spazzò via un arcaico e barbaro regime feudale, l'Italia trova la ragione della propria modernità politica nella nascita della Repubblica. Con essa, per la prima volta nella propria storia, il popolo italiano passato da suddito a cittadino avviando un lungo e tormentato processo di ricostruzione nazionale in quanto lo Stato, tramite la maieutica costituzionale semina il senso stesso della Nazione riuscendo là dove il Risorgimento non era riuscito; quel Risorgimento che rappresenta un grande evento e che, per quanto sia lecito e pure doveroso talora sottoporre a critica, non è da liquidare come da qualche parte si vorrebbe fare attraverso una persistente opera di denigrazione essendo la base di un ciclo storico che ha permesso ai popoli italiani di avere finalmente un'Italia indipendente. La Repubblica, infatti, sottende un progetto democratico di unità morale e culturale del Paese non riconducibile ad un mero fattore ordinamentale, sanando, in termini di cifra nazionale, i germi dissolutori emersi dopo la prima guerra mondiale sui quali il fascismo basò parte sostanziale del proprio successo. Le conseguenze interne del conflitto, infatti, svelano come l'unità non avesse composto la intimità dello Stato quale prodotto della nazione; il fascismo ne trarrà forza presentandosi come un movimento capace di fondere gli italiani in un'Italia finalmente nazione facendosi esso stesso Stato, completando le insufficienze del processo risorgimentale chiusosi non con la terza guerra d'indipendenza, bensì con la prima guerra mondiale. Una posizione, questa, linearmente rappresentata da Giovanni Gentile convinto, tra l'altro, che il fascismo avrebbe finito per inglobare l'insieme complesso del Paese dando, alla lunga, cittadinanza "politica" anche a coloro che non se ne sentivano parte. Ciò, ben oltre ogni motivo di umanità o semplice tollerante intelligenza, spiega anche perché Gentile non abbia mai disdegnato di avvalersi della collaborazione di persone che sapeva benissimo antifasciste e sia più volte intervenuto in loro soccorso. Era chiaro, infatti, in Gentile che il fascismo aveva il *mandato politico* per forgiare quella nazione italiana che lo Stato unitario non aveva, nonostante tutto, realizzato attraverso i processi e i meccanismi di unificazione amministrativa, la creazione di istituti conformi in tutta la penisola, ricomponendo simboli formalmente rappresentativi di un'identità che continuava a latitare anche per la permanente distanza civica tra l'italiano comune e lo Stato non considerato come "cosa" sua, quale elemento di promozione e non di intralcio nella propria realizzazione.

Il fascismo, in effetti, negando la libertà negava anche tutto il resto compresa l'indipendenza e l'unità del Paese asservito alla Germania nazista che di esso si era pure arbitrariamente annessa una parte ipotecando, così, un dopoguerra pagato a caro prezzo con la perdita di territori storicamente italiani, dovuti cedere, per riannettere Trieste all'Italia, all'Jugoslavia di Tito.

Il fascismo, oltre ai motivi tragici che sono sempre connessi alle conseguenze che producono le dittature, ha dimostrato come fattori di matrice spirituale – Gentile *docet* – costituiscono illusorie fondamenta culturali fuorvianti in distorsioni logicamente oggettive le piattaforme politiche che su di esse si fondano con prezzi altissimi che i popoli che le subiscono devono pagare al momento della resa dei conti. Lo stesso discorso si può fare per il nazionalsocialismo e per il comunismo che pure si origina per vie diverse da quelle delle altre due dittature.

Il fascismo è finito evidenziando, sempre restando su questo piano, il duplice fallimento di quanto, invece, aveva ritenuto di aver risolto; ossia, da una parte uno Stato che, essendo sempre più inclusivo e penetrante nella dimensione privata della gente, finiva per essere subito accentuando la tradizionale sfiducia degli italiani verso di esso –una sfiducia talora superata cercando di avvalersene per ragioni di tornaconto personale – e, all'altra lievitando, fino al parossismo e alla trionfa retorica, un senso di orgoglio nazionale inteso quale forma espressiva di una nazionalità finalmente conquistata e oramai culturalmente e storicamente nel riallacciarsi alle mitologie della romanità e nell'esaltazione della superiorità della cultura latina da cui far scaturire una vocazione all'incivilimento altrui, ossia un colonialismo rozzo e barbaro come le sue premesse. Il fascismo cioè aveva finito per ingigantire, paradossalmente, la questione dello Stato e quella della nazione facendo di esse le componenti di un forzoso *mandato politico* che proclamava di fonderle entrambe; un *mandato politico* conquistato sulla violenza e reso possibile dalle complicità di una casa regnante che faceva dell'egoismo dinastico e della vocazione militaristica le uniche ragioni del proprio ruolo. Di ciò la storia italiana dal 1922 al 1943 ha dato ampia conferma.

Con la guerra si riapre un processo storico, culturale e politico. Tra l'altro, visto che siamo alle celebrazioni per il 150° dell'unità, sarebbe opportuno rileggere come durante il lungo inverno dell'antifascismo, l'attenzione e la riflessione sul Risorgimento vennero criticamente riaccendendosi, soprattutto nelle file dell'antifascismo democratico sia nei rigori dell'esilio che in quelli dell'opposizione in Patria. Infatti, la guerra nella quale il fascismo aveva trascinato l'Italia rischiava di compromettere sia l'unità che l'indipendenza conquistata dal Risorgimento in nome di un *mandato politico* che avrebbe potuto imporsi dall'esterno quale effetto dell'azione bellica delle forze alleate nelle cui mani sarebbe stato consegnato il destino del Paese se non si fossero stati sul campo soggetti politici italiani che testimoniavano,

schierandosi con l'alleanza dei Paesi in lotta contro il nazifascismo, il ricostituirsi di un *mandato politico* che reclamava, in nome e per conto dell'Italia, la legittimità del Paese a rifondarsi nella libertà e nella democrazia. L'espressione di tale *mandato politico* è stata la lotta dei partiti antifascisti che proprio sui vari campi di battaglia in cui si articolava lo scontro compresi quelli della Resistenza civile si sono guadagnati il diritto e la legittimità di rimettere, in una situazione assai complessa e condizionata da molti fattori, nelle mani del popolo italiano il proprio destino evitando, cioè, una sorte simile a quella patita dalla Germania o dal Giappone.

Questo dato di fondo, al di là delle vicende varie e controverse che hanno contraddistinto la storia d'Italia dalla fase immediatamente postresistenziale e poi per tutto il periodo della "prima repubblica", ha retto e quale ne sia stata l'effettiva portata lo possiamo cogliere oggi nello smarrimento in cui il Paese è immerso; in quella che Giovanni Sartori ha definito «una repubblica del nulla» (Sartori, 2009) e Massimo L. Salvadori «una democrazia minacciata» (Salvadori, 2009:32).

Quel *mandato politico* si era concretizzato nel contributo allo sforzo bellico nei venti mesi della guerra partigiana, nel fatto che il CLN, ossia l'organismo che riuniva i partiti antifascisti, aveva raggiunto un profilo di governo rappresentativo di un'Italia nuova perorandone la rifondazione nella salvaguardia della propria unità e indipendenza concepite in un assetto democratico la cui bussola avrebbe dovuto essere, appunto, l'etica e la pratica della politica democratica. La democrazia, cioè, quale fattore di acquisizione di una consapevolezza di popolo in quanto nazione fondata sulla cittadinanza democratica. Da tale punto di vista la nascita della Repubblica e la Costituzione che la conforma idealmente e giuridicamente rappresentano, al contempo, il punto di approdo e quello di partenza di un processo affidato alla lotta politica democratica di un Paese in cui lo Stato, in quanto a processualità storica, non viene prima dei partiti, ma proprio attraverso questi esso assume legittimità. Ne consegue che la cittadinanza democratica si esplica come forza motrice divenendo motivo di consapevole insieme "nazionale" in quanto, contrariamente a ciò che era avvenuto nel passato, non si ricerca la nazione tramite lo Stato, poiché la legittimità della politica, personificata da partiti che ne hanno *mandato*, coniuga i vari aspetti in un *luogo* comune, la Repubblica costituzionale. Con essa si chiude un lungo e travagliato percorso storico nato con il Risorgimento, segnato dalla Resistenza e finalmente risoltosi in uno Stato, più prefigurato naturalmente che non immediatamente realizzato, che nello spirito e nella prassi della democrazia vive se stesso quale "Stato moderno" risolvendo nell'*ethos* della democrazia repubblicana, l'incompiuta questione della nazionalità italiana.

Con la Repubblica, cioè, e grazie ai partiti, l'Italia matura finalmente un'idea di se stessa che è imprescindibile da quanto le confe-

risce l'antifascismo inteso come accezione non solo contraria, ma per quanto il contrario matura in quella positività che, veramente senza retorica alcuna, costituisce la sua matrice fondante avente nel *mandato* dei partiti la propria ragione nonché i motivi dell'evoluzione sociale e civile del Paese perché è attraverso quel *mandato* che si ricompona la frattura tra i cittadini e lo Stato e ciò avviene in quanto, al di là delle scelte politiche particolari del popolo e delle ideologie cui si ispirano le differenti preferenze, ci si sente corpo collettivo accomunato da un destino comune; per tale strada si è "nazione" al di là della intrigante consapevolezza di cosa essa voglia significare in termini culturali generali o propriamente storico-dottrinali.

È evidente che la lacerazione di ruolo del *mandato* provocasse due conseguenze parallele, ma logicamente convergenti: da un lato la crisi della rappresentatività politica e, dall'altra, lo snaturarsi dell'autorevolezza costituzionale; due fattori che costituiscono il nocciolo della crisi di sistema che da dopo Tangentopoli non si è stati in grado non solo di affrontare, ma nemmeno di mettere a fuoco nelle proprie specificità storico-culturali. Se lo si fosse fatto si sarebbe potuto dare, probabilmente, senso a un cambio vero e serio in direzione federalista dello Stato e non da un processo confuso che è solo la mistificante espressione di una tendenza praticata con intenzioni che prescindono da quelli intimi della politica medesima, ossia della conquista di bene comune e della coesione sociale; l'uno e l'altro significano responsabilità intenzionale della politica quale azione collettiva per eccellenza.

Sulla cosiddetta "seconda repubblica" esiste oramai una produzione letteraria assai ampia e, a dire il vero, si rimane un po' stupiti nel vedere come le più varie analisi latitino tuttavia su questo punto per rimbalzare, alla fine, sempre nel solito quadrilatero composto dalla critica a Berlusconi e delle insufficienze dell'opposizione, all'introspezione sociologica del paese, dall'urgenza di testimoniare novismi superanti il Novecento e dalla necessità di individuare il modello risolutivo della crisi. Quest'ultimo tema, poi, è comprovato autorevolmente dal fatto che la più parte del commento politico è praticamente dominata dagli scienziati della politica che, com'è noto, essendo questo il compito della politologia valutano le caratteristiche del presente prefigurando funzionamenti per il futuro prescindendo, cioè, da ogni valenza storica. Ora, senza nulla togliere al significato e al valore della scienza politica e senza sminuirne la rilevanza per la comprensione del farsi politico, è ineludibile che il fattore storico-dottrinario costituisce motivo imprescindibile nella costruzione della politica medesima poiché anche i modelli, non essendo congegni a se stanti, puri processi di ingegneria costituzionale, sono condizionati da motivi culturali, ideologici, tradizioni e mentalità che esorbitano dal campo proprio delle scienze sociali inerendo altri motivi non meno genetici dell'intenzione politica. Si tratta di quei motivi che costituiscono la cifra progettuale della democrazia e riguardano l'idea di

società e dei rapporti sociali, di organizzazione civile che la politica, come azione collettiva espressa da una forza che si rifà ad alcuni valori, ideali e programmi, mette nel campo della prassi e cerca concretamente di perseguire. È sulla base di tutti questi motivi che la democrazia diviene progetto; insieme di azioni interagenti e consequenziali che si cerca di determinare per il fine che ci si propone di raggiungere. Il progetto della democrazia non è racchiuso nella Costituzione. Essa segna i limiti di valore e di concretezza dell'agire civile e politico stabilendo cosa è compatibile con i principi nei quali, al di là delle diverse opzioni di parte, si riconosce tutto il Paese in quanto basi fondamentali della comune convivenza e dell'*ethos* democratico della nazione e dello Stato. La Costituzione non uniforma, ma conforma ciò che non è appunto uniforme e che, nella logica complessiva dell'essere Paese, ha ragione di contrasto dialettico e pure di unione.

La fine dei soggetti titolari di *mandato politico* ha segnato pure quella dei progetti della democrazia ed è singolare che il *mandato*, che in qualche modo in un sistema politico deve esistere, tanto più in uno democratico, sia stato oggetto di appropriazione da soggetti impropri e non, invece, ricercato dai partiti che, dall'inizio degli anni Novanta, sono via via apparsi sulla scena. Ciò dimostra, per un verso, come la crisi strutturale della democrazia italiana non sia stata colta da chi, per primo, aveva il dovere di coglierla e quanto l'assolvimento di funzioni politiche da parte di soggetti impropri, abbia finito per corrodere l'insieme dell'impianto costituzionale, i suoi ordinamenti, ciò che di scritto e non-scritto vi è ad esso connesso; vale a dire, la lacerazione di quella tramatura costituzionale che è la ragione di essere della democrazia e la sua rete di salvaguardia. La stessa crisi, oramai ad un livello al calor bianco, tra politica e magistratura è dovuta al fatto che, avendo quest'ultima pur con molte eccedenze di ruolo, surrogato al vuoto politico degli anni Novanta, ha finito per assumere essa stessa un *mandato politico* con conseguenze non positive non solo per l'amministrazione della giustizia, ma per il suo stesso ruolo che rimane un cardine fondamentale della vita repubblicana in quanto ordine dello Stato e non potere autonomo. Talora sono stati gli interessi economici organizzati a rivestire il *mandato* muovendo le leve del potere orientativo e ideologico che si esprime attraverso i grandi organi di stampa che rispondono, praticamente senza eccezioni, ad editori che sono tali non per professione propria, ma in quanto articolazioni di interessi economico-impresariali. E parimenti è avvenuto, in taluni casi, per l'ingerenza della Chiesa cattolica negli affari dello Stato; ma l'ingerenza politica è cosa diversa dal vedersi riconosciuta, rispettata e tutelata insindacabilmente la libertà di propagandare le proprie convinzioni al pari di tutte le altre religioni organizzate; diverso è cercare di mettere sotto tutela morale lo Stato che è laico proprio in quanto non ne tollera da parte di nessuno.

Altri fatti a dimostrazione della latitanza di *mandato politico* sono i sempre più frequenti ricorsi di tipo politico avanzati al Presidente della Repubblica dimenticando che le sue prerogative sono stabilite dalla Costituzione e non un'istituzione che si configura alla stregua di un'ultima istanza di appello nel contenzioso politico. Tutto ciò denota perdita di cognizione sul portato stesso della Costituzione sulla quale si cerca sempre più correntemente di scaricare questioni che riguardano la politica e scelte che spettano al Parlamento (Onida 2010; Ainis 2010) mentre il tema delle riforme costituzionali, che per tanto tempo, anche se in maniera confusa, ha tenuto campo, sembra essere stato praticamente abbandonato (Ainis 2010). Giorgio Napolitano ha più volte richiamato con puntualità e autorevolezza il senso della Carta e come ci si debba ad essa rapportare. Dice Napolitano: «La Costituzione non è una semplice carta dei valori. Essa ha certamente una forte carica ideale e simbolica, capace di ispirare e unire gli italiani. Insomma, la Costituzione repubblicana non solo non fu mai intesa come manifesto ideologico o politico di parte, ma nemmeno si limitò a formulare valori nazionali, storico-morali, unificanti. La nostra come ogni altra Costituzione democratica è legge fondamentale, architrave dell'ordinamento giuridico e dell'assetto costituzionale» (Napolitano 2009; 2010).

Un interessante e originale spunto di come può essere concretamente interpretata in termini programmatici la Costituzione l'ha recentemente avanzato Antonio Maccanico incentrando l'attenzione sul problema del Mezzogiorno. Secondo Maccanico esiste uno stretto legame «tra il problema ancora aperto del Mezzogiorno e la irrisolta questione della riforma della struttura istituzionale-amministrativa dello Stato unitario: questione della forma di Stato e problema della unificazione economica del paese sono in sostanza due facce della stessa medaglia. E una vera riforma delle amministrazioni pubbliche, così vitale per il Mezzogiorno è impensabile fuori da un quadro istituzionale meglio definito. Si intende, in altri termini, che un indirizzo politico efficace per l'economia del Mezzogiorno postula e presuppone un quadro istituzionale e amministrativo adeguato. [...] Con la riforma del titolo V della Costituzione del 2009 si è dato vita ad un nuovo tentativo, ad un nuovo modello di organizzazione statale» (Maccanico 2009: 596-597).

Il ragionamento di Maccanico concerne un possibile concreto progetto democratico direttamente correlato e derivante dal dettato costituzionale; il farsi concreto di un disegno applicativo nel quale si risolvono principi e realizzazioni fattuali, ma esso può avere un senso solo se il sistema politico ha preso cognizione di se stesso in quanto bisognoso di un progetto collegato ad un *mandato politico* e non ad una mera esigenza di interventismo riformistico. Esso presuppone la cognizione piena di se stesso. Al contrario, il fatto di scaricare sulla Costituzione questioni propriamente politiche, di politica fattuale, è il sintomo di un malessere profondo e dilagante che offusca i termini

istituzionali del sistema così come, per esempio, la frequenza con la quale nascono comitati spontanei che si posizionano soprattutto rispetto a questioni che riguardano l'ambiente intervenendo direttamente, sono la dimostrazione, al di là del merito specifico, del rifiuto della mediazione politica. Inoltre è da registrare, quale nuovo fenomeno dovuto al contesto di cui dicevamo, il ruolo sempre più attivo esercitato dalle presidenze delle Camere su questioni attinenti il governo o, comunque, in ruoli fuori canone rispetto a quelli istituzionalmente e doverosamente richiesti ossia *super partes*. L'assenza del *mandato politico*, in altri termini, ha travolto la doverosa distinzione tra gli ambiti istituzionali e le dinamiche della politica praticata rendendo tutto investito da una "politica" che cancella la specificità delle funzioni istituzionali in nome di una cogente urgenza di parteggiamento. Siamo, cioè, alla decoazione dell'impianto costituzionale che viene via via modificato da comportamenti politici debilitanti il portato della norma e quanto di non scritto, di solito, caratterizza il comportamento di chi ricopre certe alte responsabilità pubbliche. La conseguenza di tutto ciò è il progressivo essiccarsi delle norme supreme per cui si può ritenere che, alla fine, appaiano come naturali modifiche di assetto costituzionali stravolgenti la *ratio* etico-storica della nostra democrazia.

La democrazia italiana necessita di rielaborare un progetto generale basato sulla rifondazione della politica e, quindi, di partiti politici veri che riconiughino il livello di rappresentatività reale della gente – ossia della società, quella reale e non la fittizia "società civile", un concetto interpretato strumentalmente come rimedio di una politica e di una classe dirigente, incapace di affrontare con la serietà dovuta la propria crisi – quale livello intermedio e mediatore verso le istituzioni. Il problema, perciò, non concerne il dilemma su quale innovazione apportare poiché la ricostruzione del sistema richiede, evidentemente, delle novità topiche, appunto, ma se ciò avviene al di fuori del canone storico della democrazia italiana i risultati possono essere di stravolgimento; uno stravolgimento che, nel cambio di sistema, appunto, ne cancelli pure i motivi storici che ne sono alla base. Non è pensabile che, date queste premesse, il rinnovamento della politica possa essere conseguenza di quello delle istituzioni come, per esempio, del passaggio da una repubblica parlamentare e una presidenziale oppure cercando di modificare gli equilibri di composizione della Corte costituzionale introducendo una rappresentanza diretta espressione delle forze politiche o, ancora, dar vita ad un Senato tipo-federale in un Paese che federale non è, al di là di ogni accentuazione nel trasferimento di poteri alle Regioni e si parli di federalismo demaniale e di quello fiscale che, di fatto così non è, ma solo l'innesto di un'ulteriore accentuazione delle differenze tra le varie parti del Paese. Non si può, cioè, ritenere che si arrivi ad un'Italia federale per vie trasversali mentre tutte le connotazioni, tutte quelle che si ritengono proprie di una statualità federale, sono la diretta conseguenza

del federalismo politico ossia nel ridisegnare l'unità d'Italia sul principio dell'autogoverno e del patto che ne consegue poiché non si può ritenere che ad esso si arrivi tramite il demanio o la fiscalità.

Si tratta, in altri termini, di recuperare la ragione della politica democratica attraverso una riproposizione culturale che ne elabori il senso e la consapevolezza dando spazio a idee degne di questo nome fuori dai furori irresponsabili di un novismo a caratura mediatica e dall'ossessione governista che tutto riduce all'immediatezza di un potere che, se gestito senza un progetto adeguato, diviene fattore corrosivo della morale e distorcente del senso stesso della politica.

Bibliografia

- AINIS MICHELE, 2010a, "Silenzio tombale sulle riforme", *Il Sole-24 Ore*, 29 maggio 2010.
- AINIS MICHELE, 2010b, "L'impresa e l'alibi dell'articolo 41", *La Stampa*, 8 giugno 2010, p. 1.
- CAMPI ALESSANDRO, 2010, "L'illusione ottica di salvare la politica con le primarie", *Il Riformista*, 27 gennaio 2010.
- CARACCIOLIO PIERO (sous la direction), 2010, *Refaire l'Italie*, Préface de M. Lazar, Paris :Editions Rue d'Ulm.
- GALLI DELLA LOGGIA ERNESTO, "La corruzione e le sue radici", *Corriere della Sera*, 17 febbraio 2020.
- GOTOR MIGUEL, 2009, "Quel pasticciaccio delle primarie", *Il Sole-24 Ore*, 25 ottobre 2009.
- GOTOR MIGUEL, 2010, "Il bipolarismo naviga a vista", *Il Sole-24 Ore*, 6 marzo 2010.
- MACCANICO ANTONIO, 2009, "Mezzogiorno e federalismo:la questione nazionale", *L'Acropoli*, n.6,novembre 2009.
- MOBILI MARCO-BRUNO EUGENIO, "Con la lotta all'evasione ridurre le tasse", *Il Sole-24 Ore*, 1 giugno 2010.
- NAPOLITANO GIORGIO, 2010, *Un patto che ci lega. Per una coscienza repubblicana*, Bologna: il Mulino.
- NAPOLITANO GIORGIO, *Un Paese di sana Costituzione*, "Il Sole-24 Ore", 23 aprile 2009.
- ONIDA VALERIO, *Meno lacci, che c'entra la Carta?*, *Il Sole-24 Ore*, 8 giugno 2010
- PANEBIANCO ANGELO, 2009a, *Prosegue il lento disfacimento della trama bipolare*, *Corriere della Sera*, 25 novembre 2009
- PANEBIANCO ANGELO, 2009b, *Il bipolarismo al tramonto*, *Corriere della Sera*, 25 novembre 2009.
- PANEBIANCO ANGELO, 2010, *Quelle inutili nostalgie*, *Corriere della Sera*, 15 marzo 2010.
- RICOLFI LUCA, "L'abisso morale del Paese", *La Stampa*, 18 febbraio 2010.
- SALVADORI MASSIMO, *Il pensiero liberale e il potere berlusconiano*, *la Repubblica*, 11 novembre 2009.
- SANTILI GIORGIO, "La corruzione annienta gli onesti", *Il Sole-24 Ore*, 23 giugno 2010.
- SARTORI GIOVANNI, 2009, "La repubblica dei giocattoli", *Corriere della Sera*, 12 novembre 2009.
- TRIGILIA CARLO, 2010, *I cervelli giusti per le riforme*, *Il Sole-24 Ore*, 2 gennaio 2010.
- TURNO ROBERTO, "Corte Conti:la corruzione dilaga", *Il Sole-24 Ore*, 18 febbraio 2010.
- ZAGREBELSKY GUSTAVO, 2010, *L'esercizio della democrazia*, Torino: Codice Edizioni.

Abstract

UNA DEMOCRAZIA SENZA PROGETTO

(A DEMOCRACY WITHOUT A PLAN)

Keywords: Italian politics, Republic, Democracy, Constitution, Tangentopoli

In this paper, Bagnoli analyses the main causes of the Italian democratic crisis, by investigating aspects and troubles already dealt with in the first issue of “Storia e Politica”. In a context of doctrinal analysis, the author hopes that the culture and the spreading of ideas – able to bring a new force to the country’s life – will restore the ‘reason of democratic policy’.

PAOLO BAGNOLI

Università degli Studi di Siena

Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo

Dipartimento di Studi storico-sociali e filosofici

Recensioni/Reviews

A cura di Salvatore Muscolino e Giorgio E. M. Scichilone

JACOB SOLL, *The information master. Jean-Baptiste Colbert's secret state intelligence system*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2009, pp. 277.

Un precursore del sistema di ricerca alla *Google*, un Bill Gates del diciassettesimo secolo. È in questi termini che Jacob Soll, già autore di *Publishing the Prince: History, Reading, and the Birth of Political Criticism*, definisce, con qualche studiata forzatura, il celebre ministro delle finanze di Luigi XIV, Jean Baptiste Colbert, nell'affresco originale e attento che emerge da questo suo lavoro monografico.

Inserito in un quadro più ampio e rilevante, Colbert, da noto promotore della dottrina del mercantilismo *tout court*, diviene il fondatore di un monumentale apparato culturale di tipo machiavelliano oltre che di un illuminato mondo della conoscenza direttamente collegato alla storia della monarchia assoluta nell'Europa della prima età moderna. Pur non essendo un enciclopedista, Colbert ottiene da parte degli stessi *philosophes* il titolo di innovatore, incarnando l'esempio del perfetto uomo di stato in grado di mescolare l'erudizione formale al sapere sostanziale applicato alla pratica politica. L'idea di far interagire in un movimento sincronico svariati settori della conoscenza dalle radici culturali profondamente diverse, che spaziavano dall'ambito finanziario, militare e navale a quello umanistico ed ecclesiastico, si prefigurava come vincente nel lavoro ingegneristico di progettazione e costruzione di uno stato assoluto forte. Grande merito va in particolare all'accurato e costante lavoro di raccolta di tutto il materiale librario, documentario e archivistico eseguito da Colbert, grazie anche alla preziosa collaborazione di Etienne Baluze, allo scopo di creare una delle più grandi biblioteche-archivio d'Europa. Progetto condiviso e anticipato da Gabriel Naudé con il quale si riscontrano alcuni evidenti parallelismi. Se però, per l'erudito libertino, la strategia del *coup d'Etat* si rivelò fallimentare nel periodo dei disordini della Fronda, a causa dell'avvenuta rottura tra intellettuali eruditi e corona, per Colbert, la stessa tecnica del *coup d'Etat* si dimostrò decisiva per la sua ascesa al potere. L'arresto di Fouquet, prima sovrintendente delle finanze di Mazzarino poi di Luigi XIV, e la progressiva estromissione del parlamento dalla detenzione di qualunque documento informativo di tipo legale e amministrativo, divennero l'occasione propizia per consentire a Colbert di realizzare un autentico *coup d'Etat* a livello costituzionale. La rivendicazione dell'importanza del fattore segretezza nell'attuazione dei grandi progetti politici unitamente alla convinzione dell'essenziale controllo dell'informazione quale elemento imprescindibile nell'instaurazione di un regno forte e assolutistico, così come si prospettava quello di Luigi XIV, aiutarono Colbert a potenziare quel grande sforzo naudeano di fare della biblioteca mazzarina uno tra i più evoluti e magnificenti santuari del sapere esistenti in Europa. Alla raccolta dei molteplici volumi che costituivano già un cospicuo materiale librario, si aggiungevano documenti informativi di ogni genere, ritenuti necessari alla vita politica e all'amministrazione dello Stato, dalle mappe coloniali alle carte di navigazione, con l'intento non solo di ricostituire ma anche di innovare e ampliare quel gran patrimonio culturale custodito nella biblioteca reale di Francia che Naudé non era riuscito a preservare. Gli stessi do-

cumenti di stato, appartenuti un tempo alla collezione privata di Colbert, rimasero ben salvaguardati dalla famiglia del ministro fino alla Rivoluzione, quando, confiscati dai giacobini durante il periodo del Terrore, entrarono a far parte della nuova Biblioteca Nazionale, nata dalle fondamenta della biblioteca reale di Francia, allora diretta e gestita da Colbert.

L'uomo nuovo, dunque, di cui Luigi XIV necessitava, non era più identificabile con la semplice figura del ministro in grado di tenere informato il monarca sullo stato del suo regno bensì quella di uno specialista, un tecnico, un esperto capace di istruire il re, aiutandolo a costruire e a saper adoperare al meglio il suo innovativo e assoluto apparato statale. Educato secondo gli schemi dei gesuiti, l'*homme de confiance* del Re Sole approdava nel mare inesplorato del sorprendente *state intelligence system*, passando attraverso quel canale di sintesi di acquisite abilità informativo - imprenditoriali direttamente riconducibili alle raffinate tecniche degli eruditi, all'infallibile intuito dei mercanti e all'arte della dissimulazione degli uomini di Chiesa. Operando in sinergia con il re, Colbert era in grado di predisporre e supervisionare progetti di tipo economico, coloniale, finanziario, religioso e persino architettonico, così come testimonia l'ambiziosa progettazione della sontuosa Versailles. Ma l'ambiguità che affianca il compito assolto da Colbert e descritto da Soll con efficace fluidità narrativa nel corso dei dieci intensi capitoli che compongono il volume, è data proprio dalla lezione riguardante il possibile utilizzo del mondo del sapere non soltanto come mezzo di propaganda pubblica ma altresì come strumento di segretezza destinato al buon funzionamento e alla conservazione della forza dello stato. Mantenendo fede al principio in base al quale " bigger business and bigger government meant more money, thus more information" (p.65), Colbert concentrò gli sforzi nella progettazione di un nuovo sistema informativo a struttura reticolare capillare, una sorta di vera e propria banca dati al servizio del potere politico. Sia la creazione di un corpo di intendenti di stato preposti alla raccolta delle informazioni, selezionati da Colbert spesso tra i componenti della sua stessa famiglia e a lui sottoposti, sia la realizzazione dei cosiddetti "Carnets de Louis XIV", come riporta la dicitura dei trenta taccuini tascabili custoditi nella Biblioteca Nazionale, permettono di evidenziare quanto la strategia di Colbert sia stata vincente nel processo di centralizzazione del potere e quanto abbia inciso in quello di trasformazione dell'informazione da semplice accumulo di sapere a indispensabile strumento pedagogico amministrativo. Basti pensare che alcuni stati in epoca moderna, pur rifiutando il mercantilismo colbertiano, hanno tuttavia mantenuto un sistema d'informazione di tipo enciclopedico centralizzato sul modello di quello ideato dal celebre ministro di Luigi XIV.

Il diffondersi dell'idea che l'esperienza finanziaria e la conoscenza di tipo pragmatico potessero rivelarsi utili tanto quanto la cultura umanistica classica, è dunque un lascito derivante dalla costruzione attenta e meticolosa del sistema informativo alla Colbert. Un sistema che, seppur incentrato sulla conoscenza dello Stato basata su una visione universale del sapere, si andava, tuttavia, a intrecciare con le maglie fitte della sfera degli *arcana imperii*. Il segreto, divenuto elemento essenziale nella progettazione e nella realizzazione dei grandi disegni politici, costituiva, infatti, il mezzo più efficace per evitare ostacoli e superare forme di opposizione, consentendo di portare a termine il progetto all'ombra della percezione altrui. La cultura del segreto di stato appariva, dunque, necessaria al rafforzamento del potere politico pur restando comunque perversa e pericolosa nella sua essenza. Il paradosso che si veniva a creare, dunque, nella Francia del secolo XVII, interessava da un lato la formazione della società civile dotata di una coscienza frutto della diffusione del sapere e dall'altro la costruzione blindata di una monarchia assoluta in grado di creare e controllare, a sua volta, grazie all'informazione, diverse istituzioni all'interno della società civile stessa.

Il tentativo di Colbert, che oggi si sposta sul piano globale, apre non solo la strada a un confronto serrato tra sfera del pubblico e sfera del segreto di stato, ma mostra addirittura come la circolazione delle notizie sia utile alla segretezza per dar vita a un certo tipo di propaganda che influenzi l'opinione pubblica. Come risolvere, dunque, l'antinomia che Colbert ha contribuito a generare per lo stato moderno? Nonostante lo sforzo ermeneutico compiuto, un secolo più tardi, da Jacques Necker, ammiratore del ministro delle finanze di Luigi XIV ma risoluto assertore del principio secondo cui la conoscenza, legata al segreto di stato, finiva in realtà per minare l'efficacia del governo, rallentando la crescita economica del Paese, la questione rimane aperta, anzi rappresenta ancora uno dei problemi centrali delle società moderne, comprese le democrazie più avanzate. Il messaggio di Colbert ai posteri, e che costituisce poi il punto nodale sul quale l'autore insiste, specialmente nelle pagine conclusive del testo, è racchiuso proprio nella portata attribuita alla sfera dell'informazione di stato, sia pubblica che segreta, con un'attenzione particolare al modo in cui le due sfere interagiscono e si influenzano reciprocamente. Un dualismo, quello tra potere e conoscenza che, lungi dal rimanere confinato nel passato, confluisce e si amplifica nell'attualità di un presente dominato sempre più dall'illusione di un'informazione diffusa, grazie alle moderne tecnologie ma caratterizzato dalla presenza di nuovi e ulteriori centri di potere come le grandi banche e le global corporations. Tra l'ipotesi alternativa di uno stato basato sui misteri della segretezza e uno stato aperto, fondato sulla libertà d'informazione, Soll sembra non avere dubbi, accordando una netta preferenza a quest'ultimo e invocando con James Madison il prevalere della conoscenza sull'ignoranza come fonte di tutela per le società democratiche.

Giorgia Costanzo

MARIA SOFIA CORCIULO, *Una rivoluzione per la Costituzione. Agli albori del Risorgimento meridionale (1820-'21)*, Pescara, Edizioni Scientifiche Abruzzesi, 2009.

È efficace fin dal titolo questo ultimo libro di Maria Sofia Corciulo. *Una rivoluzione per la Costituzione* propone una lettura delle vicende storiche degli anni '20 e '21 che travalica i troppo rigidi confini geografici e temporali in cui esse sono state collocate dalla storiografia tradizionale e, nel conferire loro un respiro europeo, le collega strettamente alla storia di alcuni snodi teorici e concettuali. Attraverso il peculiare angolo visuale scelto dall'Autrice, che si concentra sulle aspirazioni costituzionali del meridione italiano, il concetto di rivoluzione, così come anche quelli di Restaurazione e di Risorgimento vengono esposti ad un *focus* interpretativo che consente di cogliere aspetti rimasti fino ad oggi sostanzialmente in ombra.

Il volume raccoglie alcuni saggi, quasi tutti scritti negli ultimi dieci anni, sulla storia politico-istituzionale dei moti del '20 e del '21. In essi si illustrano, di volta in volta, aspetti legati al ruolo svolto dai militari, dalla borghesia, dalla diffusione della stampa e dall'opinione pubblica, in un contesto in cui le scelte di tipo istituzionale vengono indicate come elementi particolarmente indicativi ai fini di una corretta valutazione degli eventi storici e del loro significato. Centrale appare dunque essere, nella proposta di lettura avanzata da Maria Sofia Corciulo, l'analisi delle motivazioni della ricezione della Costituzione varata a Cadice nel 1812, che i rivoluzionari napoletani preferirono, per una pluralità di motivi, alla più moderata *Charte* francese del 1814.

Si trattò di una decisione politica da cui derivarono conseguenze di lunga portata sul futuro della Rivoluzione, i cui esiti infausti sono a lungo stati interpretati

come una diretta conseguenza del radicalismo di una scelta istituzionale che privilegiava forme avanzate di parlamentarismo, di decentramento amministrativo e di compressione delle prerogative del re. Nell'ottica proposta in questo volume l'interpretazione delle motivazioni di tale scelta appare finalmente svincolata dal luogo comune che la vuole ancorata a fenomeni di settarismo e all'immatunità politico-istituzionale delle classi dirigenti dell'Italia meridionale che vengono invece colte nelle loro caratteristiche più articolate e più vere, come indistricabile coacervo di una pluralità di istanze, a volte anche intimamente contrastanti. Trovano così spazio murattiani e carbonari, nobili ed appartenenti alle professioni liberali, esponenti della vita cittadina e rappresentanti degli interessi delle province.

Le pagine dedicate al ruolo dei militari, dei nobili, dei borghesi e degli ecclesiastici si affiancano così a quelle destinate allo studio dei principali organi di stampa della rivoluzione e alla loro evoluzione nel corso del nonimestre costituzionale, al fine di contribuire ad una più esatta delineazione della realtà dei primi e meno conosciuti moti risorgimentali, l'interesse per le cui interne dinamiche viene oggi nuovamente coltivato, dopo essere stato spazzato via dall'attenzione per molti decenni dedicata, piuttosto, ai successivi rivolgimenti verificatisi nella penisola italiana nel corso dell'Ottocento.

Una rivoluzione per la Costituzione, che si avvale delle conoscenze maturate dall'Autrice nel corso di una lunga e proficua frequentazione con alcuni dei temi toccati nel volume, si presenta come il risultato di una lunga esperienza di riflessione e di studio e si traduce nell'elaborazione di uno strumento di analisi e di interpretazione che alimenta le possibilità di sviluppo di ulteriori approfondimenti dell'argomento.

Dedicato alla memoria di un collega di Storia delle Dottrine Politiche recentemente scomparso, assieme al quale l'Autrice è stata giovane assistente in quello che oggi è il Dipartimento di Studi Politici dell'Università La Sapienza, questo saggio vuole essere la celebrazione di un'amicizia, oltreché una testimonianza della condivisa sensibilità politico-istituzionale che contraddistingue settori scientifico-disciplinari caratterizzati da un'intima affinità concettuale e metodologica.

Maria Pia Paternò

LUCIANO GUERZONI (a cura di), *Quando i cattolici non erano moderati. Figure e percorsi del cattolicesimo democratico in Italia*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 288.

Il volume – che si apre con un messaggio del Presidente della Repubblica Napolitano – presenta i risultati del convegno nazionale di studio promosso in occasione del primo anniversario della morte di Pietro Scoppola e organizzato nel novembre del 2008 a Modena dalla *Fondazione Ermanno Gorrieri per gli studi sociali*. Il 31 dicembre 2004, a Modena, Scoppola aveva pronunciato l'orazione funebre per Gorrieri e nel gennaio del 2006 aveva voluto commemorare alla Camera dei deputati quella figura «unica nella storia del cattolicesimo democratico». Il patrocinio della Fondazione Gorrieri al convegno in memoria di Scoppola costituisce così un'occasione per suggellare lo stretto legame tra i due intellettuali italiani.

L'espressione riportata nel titolo *Quando i cattolici non erano moderati*, ricorda il curatore, non vuole essere un «assunto storiograficamente fondato», ma un'espressione relativa «al movimento sociale e politico dei cattolici, alle organizzazioni e rappresentanze della loro espressione in ambito civile, al ceto dirigente e alle élite intellettuali, sindacali, politiche» (p. 12).

Nel 1905 Luigi Sturzo aveva registrato nel movimento cattolico due tendenze diverse e opposte: conservatori o moderati (clerico-moderati) e l'altra dei riformisti o

democratici. Tale lotta tra le due tendenze avrebbe caratterizzato le vicende del movimento politico e sociale dei cattolici per tutto il '900 e sino ai nostri giorni. Il titolo del volume, pertanto, vuole alludere al ruolo «culturalmente e politicamente propulsivo» esercitato dalla componente riformista o cattolico-democratica nelle vicende della vita politica italiana.

Le relazioni, presentate da Guido Formigoni, sono suddivise in due parti. La prima, *La politica come cultura e come progetto*, si apre con i lavori di Paolo Pombeni, Alberto Melloni, Giuseppe Tognon, Agostino Giovagnoli, Fulvio De Giorgi. La seconda, dal titolo *La "Democrazia dei cristiani". Tra coscienza religiosa e impegno civile*, raccoglie gli interventi di Valerio Onida, Giuseppe Ruggeri, Paola Gaiotti de Biase, David Sassoli e Paolo Prodi. Tutti i contributi affrontano la partecipazione dei cattolici alla Resistenza ai regimi autoritari, la loro azione a favore della rinascita delle libertà democratiche, della elaborazione della costituzione, della ricostruzione post-bellica.

Tra i maggiori studiosi del movimento cattolico, Scoppola si era inserito nel dibattito avviato da Candeloro, Fonzi e De Rosa negli anni '50 con il suo lavoro *Dal neoguelfismo alla Democrazia cristiana*. Caporedattore della rivista *Il Mulino*, negli anni Settanta si schierò fra i promotori dei Comitati per il "no" al referendum sul divorzio del 1974. Nel 1976, insieme a diversi esponenti del cattolicesimo democratico, che avevano condiviso con lui la battaglia contro l'abrogazione della legge sul divorzio, diede vita alla Lega democratica. L'obiettivo era di promuovere la formazione e l'educazione alla politica, essere coscienza critica della Dc che necessitava di una riforma interna. Ne *La democrazia dei cristiani* (2005) Scoppola ricorderà quel movimento che raccoglieva «il meglio dell'intelligenza cattolica non contro la Dc, ma per la Dc dall'esterno, nella convinzione che gli spazi di una iniziativa dall'interno del partito fossero in sostanza esauriti» (p. 177). E in quelle «interminabili riunioni» della Lega, rammenta Sassoli nel suo contributo, Scoppola non mancava di ripetere la sua idea di politica come stato di necessità «capacità di non lasciare vuoti, di non procedere per strappi ma per convinzioni» (p. 247).

In quegli anni Settanta i suoi «compagni ideali di strada» divennero De Gasperi, Montini e Moro: «solo lui - scrive Tognon - scavandone ripetutamente la storia e l'esempio, è riuscito a porli oltre il dato storico per farne l'esempio del necessario incontro tra spiritualità ed antropologia, sotto il segno di una Provvidenza mite e benigna, che aveva un tratto manzoniano» (p. 95).

La figura e l'opera di Scoppola - il cui archivio personale e la corrispondenza sono stati, per sua volontà, donati all'Istituto Luigi Sturzo di Roma - sono oggetto, in particolare, dei contributi di Tognon, Giovagnoli e De Giorgi. Il primo ricorda che tra gli storici cattolici egli è «colui che ha reso meglio giustizia agli ideali di impegno civile e di rigore spirituale che sono stati alla base dell'avvento della Repubblica e poi del Concilio Vaticano II» (p. 71). Profondo conoscitore del Concilio giovanneo, Scoppola riteneva che esso non si dovesse mitizzare, ma rispettare: «io credo - scrisse nel suo ultimo lavoro, apparso postumo, *Un cattolico a modo suo* - che dobbiamo farci carico, tutti, non solo della fedeltà al Concilio ma della sua difesa. Perché nella Chiesa riemergono spontaneamente tendenze, idee, modi di pensare che sono contro, che sono fuori, che sono prima del Concilio» (p. 72). Il Concilio, precisa Paola Gaiotti de Biase, restituiva «una Chiesa amica della storia moderna e delle libertà conquistate, una Chiesa segnata dal primato della sovranità in essa del messaggio evangelico, dal primato della coscienza sulla legge, della comunità sull'istituzione, dell'amore sulla dottrina, della misericordia sulla disciplina» (p. 234).

Per Scoppola «il cattolicesimo democratico non era solo una realtà storica acquisita ma anche un percorso in divenire, insieme di idee, scelte, movimenti e partiti del passato, ma anche "luogo dello spirito" in cui rinnovamento e cambia-

mento politico si intrecciano strettamente, seppure in modi che cambiano nel tempo e che devono essere ripensati continuamente» (p. 111).

Confrontando, nell'Europa del Novecento, i percorsi compiuti dai cattolici in rapporto ai partiti, sin dai tempi del Zentrum tedesco, del partito cattolico belga e del partito popolare sturziano, Formigoni osserva che i partiti democristiani ebbero il merito di delineare un modello sociale europeo. Tuttavia, negli anni Ottanta, con l'avvio della globalizzazione neo-liberista, cominciò a non esserci più posto per «una posizione democratico-cristiana mediatrice e riformista, di collocazione centrista ma di significato politico e storico innovatore» (p. 23).

Sul significato del cattolicesimo democratico nella ricostruzione del secondo dopoguerra, si incentra la riflessione di Paolo Pombeni, il quale osserva che i cattolici democratici, «cioè l'ala sinistra del movimento politico cattolico, sarebbero divenuti gli alfieri della "modernizzazione" della società italiana: almeno quelli che decisero di rimanere in politica senza seguire la via di Dossetti verso la ricerca "storico-teologica» (p. 55). E proprio su Dossetti «produttore di cultura» e non semplice «consumatore di cultura» (p. 65) argomenta Alberto Melloni. Ancora poco, a suo avviso, si è messa in luce l'esperienza dossettiana della fondazione del Centro di documentazione, della Biblioteca e dell'associazione, «rimasta lettera morta», *Pace fra le culture*. Dossetti considerava la formazione di una cultura politica essenziale alla democrazia e, pertanto, appaiono inaccettabili, secondo Melloni, le semplificazioni che hanno qualificato le *Cronache sociali* come una rivista della corrente della giovane sinistra cattolica poiché Dossetti «non avrebbe mai accettato che una banale qualificazione anagrafica prevalesse su quella delle idee e delle competenze» (p. 66 nota 35).

L'influsso che il pensiero cattolico-democratico ha avuto nell'esperienza costituzionale italiana è analizzato da Valerio Onida secondo il quale non è improprio sostenere che la corrente cattolico-democratica abbia egemonizzato la cultura costituzionale della Dc. Giuseppe Ruggeri, invece, affronta nel suo contributo le grandi figure che hanno operato nella Chiesa in momenti decisivi di importanti transizioni. Tra queste Rosmini - il cui legame tra Chiesa e società si esprime nella parallela lettura delle *Cinque piaghe* e della *Costituzione secondo giustizia sociale* -; Dossetti la cui esperienza politica «ha fatto maturare in lui una valutazione di "catastroficità della società civile" alla quale corrisponde un'inadeguatezza della coscienza ecclesiale descritta in termini di criticità» (p. 212). E, infine, Roncalli la cui visione - come quella del sacerdote roveretano - «è guidata ultimamente dalla convinzione che la Provvidenza dispone sempre al meglio le cose» (p. 217).

Tra memoria del passato, responsabilità del presente e speranza del futuro, l'impegno del cristiano, rileva Paolo Prodi nelle *Conclusioni*, è quello di «un uomo che può desacralizzare ogni forma palese e occulta di potere come sfruttamento dell'uomo sull'uomo e vincere ogni tentazione totalitaria nella misura in cui costruisce la storia della salvezza oltre la politica e non dentro la politica» (p. 261). L'impegno del cristiano è di dimostrare di essere più laico di qualunque altro uomo. E proprio sulla laicità Scoppola volle tornare a riflettere nel suo testamento spirituale, *Un cattolico a modo suo*. La laicità, scrisse, «non riguarda solo gli Stati, le leggi e il modo di essere delle istituzioni: la laicità è prima di tutto un modo di vivere l'esperienza religiosa a livello personale e interiore [...]. Essere laici [...] significa sentirsi partecipi di una comune umanità prima ancora di aderire a qualsiasi credo religioso; se si crede per libera scelta e per libera scelta si aderisce ad una corrente di fede, che è prima di noi e anche senza di noi, essere laici significa coscienza di questa alterità». È stata questa l'ultima lezione di uno storico acuto, di una delle figure più rappresentative del cattolicesimo democratico italiano.

Claudia Giurintano

FABRIZIO SCIACCA (a cura di), *Studi in memoria di Enzo Sciacca*, vol. II, *Liber Amicorum*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. XIII-550.

Questo *Liber Amicorum* in memoria di Enzo Sciacca, il secondo di due volumi alla sua memoria dedicati, è un esempio di come dovrebbe essere ricordato e commemorato uno studioso: non tanto parlando di lui, ma studiando. Infatti, con la doverosa eccezione del saggio di Vittorio Frosini (che di Sciacca fu maestro) che apre la parte prima – e che testimonia di un dibattito tra i due studiosi – il resto del volume non è composto da saggi sull'opera di Sciacca, ma di lavori che gli amici conosciuti nel corso di una lunga e intensa vita accademica hanno voluto scrivere per farli confluire, tutti assieme, in queste pagine. Ciascuno a modo proprio, cioè affrontando i temi propri senza il vincolo di dover per forza, o per malinteso senso di rispetto, confluire sugli argomenti che rappresentavano l'oggetto privilegiato di ricerca dell'amico scomparso. Chi ha conosciuto Enzo Sciacca sa che questo libro gli sarebbe piaciuto, e che probabilmente non gli sarebbe piaciuto poi tanto quell'altro. La dimostrazione della ricchezza del panorama scientifico è il miglior modo per rendere omaggio allo studioso che tiene in massimo conto l'imperativo della libertà nella ricerca.

Nelle sue oltre cinquecento pagine, il libro raccoglie più di una trentina di saggi, ciascuno dei quali rende conto della personalità scientifica del suo autore. Una raccolta suddivisa in due parti: "Pensiero politico e analisi filosofica" e "Storia, istituzioni e scienze sociali". Una raccolta variegata, certo, ma non una mera collazione di scritti sparsi. In apertura del volume, inoltre, due scritti inediti di Enzo Sciacca (*Il problema del costituzionalismo nella storia del pensiero politico moderno*, *Il socialismo nel pensiero politico inglese*), recuperati da Fabrizio tra le carte del padre già belli e pronti per la pubblicazione.

Il lavoro del recensore si ferma qui. Aggiungendo soltanto che, se da un volume *in memoria* è sufficiente aspettarsi che esista – perché ha lo scopo, appunto, di consegnare un ulteriore elemento al ricordo –, questa raccolta di tanti studi profondi e rigorosi offre molto di più; il che, se mai fosse possibile, farà che si ricordi di più e meglio.

Il mio ricordo di Enzo Sciacca è quello di una persona che mi voleva bene. Ho avuto la fortuna di averlo come docente nel dottorato di ricerca pisano di Filosofia politica di Giuliano Marini, dove tenne una appassionata lezione su Jean-Jacques Rousseau. E in seguito, ogni volta che l'amico Fabrizio mi ha invitato a Catania per una lezione o per un seminario, mi ha aperto la sua casa con un'ospitalità che non mi ha mai fatto sentire ospite. Si mangiava in cucina, senza altri convenevoli che non fossero quelli dettati dalla buona creanza più elementare. E spesso si restava a tavola fino a tardi, dopo aver sparecchiato insieme, a bere il caffè o un bicchiere di whisky ("Per me giusto un dito, perché non sono più abituato") e a discorrere di tutto, dalla filosofia alle canzoni di Guccini che Sciacca tanto amava. Il mio ricordo è quello del suo settantesimo compleanno, con la bella casa di Gravina piena di gente. I figli, la moglie Rina, il fratello grecista che mi apostrofava scherzoso come "lettore del Manifesto" (e dopo poco ci trovammo tutti a discutere di Noam Chomsky, con i fratelli Sciacca in fitto dibattito); e i nipoti, i cugini, le mogli e i figli di nipoti e di cugini e i tanti amici. Si mangia in piedi, i vassoi sono sul tavolo, i piatti sono lì, serviti e siediti dove trovi. Questi sono i ricordi non dello studioso, ma della persona. Che poi, nel caso di Sciacca, le due cose si confondono l'una nell'altra è faccenda che riguarda la sua complessione, e il suo esser fatto in modo che la serietà non fosse cosa da ammantare di seriosità, che il rigore scientifico non dovesse forzare la natura fino a renderti una persona rigida, che l'apertura mentale fosse cosa da praticarsi sempre e con chiunque, con i colleghi illustri di una lunga carriera accademica come con gli studenti, che lo amavano al punto che si diceva, di lui preside: "Sciacca governa col favore del popolo".

Quando – ormai sono passati due anni – Fabrizio mi telefonò a un'ora insolita per comunicarmi la morte del suo amato papà, nel dispiacere di quel momento mi tornò in mente un episodio che, per come ho conosciuto Enzo Sciacca, ne ritrae la personalità. Una bella e calda mattinata di settembre di tanto tempo fa, assieme a un collega del corso di dottorato andammo a trovarlo in presidenza. Eravamo a Catania, e avevamo pensato di andare a salutarlo. Erano da poco terminati i lavori di restauro della bella sede di Scienze politiche, da lui fortemente voluti, e la prima cosa che ci disse, dopo averci salutati con grande amichevolezza e domandato sui progressi dei nostri studi, fu se ci piaceva il modo in cui erano stati fatti i lavori. Ci descrisse con orgoglio la minuziosa opera di recupero delle antiche volte stuccate, coperte nel tempo da controsoffitti più funzionali, ma certo meno belli, e ci esortò a fare un giro per vedere tutto. Senza metter tempo di mezzo, aprì un cassetto e tirò fuori un mazzo di chiavi che, suppergiù, sarà stato di mezzo chilo e si avviò verso la porta con passo deciso. La persona che ci accompagnava si mostrò sorpresa: "Preside, ma viene anche lei?". "E certo. Ché, li vogliamo mandare da soli questi carusi?"

Persio Tincani

ALESSANDRO ARGIROFFI, PAOLO BECCHI, ANNA PIA VIOLA, DANIELE ANSELMO (a cura di), *I diversi volti dell'eutanasia. Prospettive teologiche, etiche e giuridiche*, Roma, Aracne editrice, 2009, pp. 210.

Il volume raccoglie gli interventi del Convegno *Eutanasia e suicidio assistito tra vita, sofferenza e morte*, tenutosi a Palermo nel maggio del 2008, organizzato dal prof. Alessandro Argiroffi e dalla prof.ssa Anna Pia Viola con il contributo della Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Palermo e della Facoltà teologica di Sicilia "S. Giovanni Evangelista."

Antropologi, filosofi, teologici e giuristi dalle loro diverse prospettive hanno affrontato tematiche attuali quali l'eutanasia e il suicidio medicalmente assistito, con l'intento di porre le condizioni per un dialogo fra il fronte delle *fedi* e quello dei *saperi*, in grado di «rendere meno distanti le pur divergenti e lontane prospettive» (p.7). Condividendo la tesi secondo la quale fra gli antichi e i contemporanei esiste un filo ininterrotto in quanto entrambi accomunati dal destino di esseri mortali, l'autore del saggio di apertura, Alessandro Argiroffi, si chiede se il pensiero del neostoico romano Seneca sul suicidio abbia qualcosa in comune con l'eutanasia e il suicidio medicalmente assistito odierni. Si tratta, in effetti, di due prospettive diverse: il primo «è inscrivibile nell'ambito della habermasiana *natura che noi siamo*», il secondo si inserisce anche alla luce delle innovazioni biotecnologiche, «all'interno della habermasiana *dotazione organica che ci diamo*» (p.13).

È costante nella filosofia di Seneca il senso della fugacità del tempo, la precarietà dell'esistenza umana contrapposta all'unica certezza: la morte. In tale situazione l'uomo non ammaestrato dalla filosofia vive come se dovesse vivere eternamente. Invece, la saggezza del vivere e dunque del morire, termini inseparabili, consiste nel «saper esser-terzi a sé stessi» (p.14), ossia nel distacco da tutte le cose esterne. Non sono infatti le cose esterne a rendere l'uomo felice o infelice, ma il modo in cui ciascuno sa comportarsi di fronte alle varie situazioni. La vita morale, d'altra parte, esige coraggio in ogni suo momento nella vita come nella morte.

In tal senso Seneca considera immorale il suicidio del debole e dello stolto, mentre è permesso, anzi considerato esempio di sacrificio per l'affermazione di virtù e valori più alti quello del saggio ossia dell'uomo «che si toglie la vita con piena consapevolezza e padronanza di sé, si manifesta come uno che è in tutto e per tutto indipendente, come uno che si regge da sé» (p.22). In altri termini, per

Seneca il suicidio del giusto rappresenta un atto di libertà, quella libertà sapienziale che per il filosofo di Cordova, è sempre congiunta alla responsabilità morale e politica. All'obiezione certamente legittima che l'uomo non è *causa sui* per cui la vita è un bene indisponibile e inviolabile, si risponde con le riflessioni e le argomentazioni di due teologi Hans Küng e Paolo Ricca.

L'autodeterminazione nella decisione di ad-venire alla propria morte quando la vita «perde la sua dimensione biografica per rimanere meramente biologica» (p.31), molto ha in comune con l'autarkeia di Seneca. Entrambe non sono atti egoistici ma possono assurgere, in determinate circostanze, a dono della propria vita, a sacrificio di sé per l'attuazione di ideali più elevati. Tanto da addivenire ad un accostamento tra il martire e il malato terminale. Così come il martire rinuncia alla propria vita liberamente per un ideale laico o religioso, allo stesso modo il malato inguaribile rinuncia consapevolmente alla propria vita, «che non è più riconoscibile come dono» (p.33). L'eutanasia diventa strumento «per preservare il volto umano della morte e, quindi, anche della vita» (p.33). Diversamente il suicidio, su cui si sofferma il saggio successivo, rimane un mistero e l'origine incondizionata di esso «un segreto incommunicabile dell'individuo» (p.48).

Sotto il profilo antropoteologico la riflessione sulla morte pone all'uomo il problema del significato della sua vita. A differenza degli animali l'uomo è consapevole dell'ineluttabilità della morte che, alla luce della fede, non può essere vista esclusivamente come la fine biologica dell'individuo. La morte come esistenza, de-esistenza e in-sistenza costituisce «l'intreccio esistenziale fondamentale che determina la finitezza dell'umano» (p.77), ma al tempo stesso rappresenta la risposta alla domanda sul senso della vita. Tuttavia c'è chi ritiene che proprio perché l'esperienza della morte è parte integrante della vita il diritto di morire consiste «nel diritto di morire coscientemente» e «di rinunciare volontariamente e consapevolmente a certe forme di vita» (p.83).

In questa consapevolezza e volontarietà si inserisce il dibattito sul testamento biologico che ha come oggetto primario evitare l'accanimento terapeutico. Di fronte a queste problematiche, essenzialmente di natura etica, una possibile risposta può essere ricercata nel concetto di proporzionalità delle cure, nel senso che «ognuno è moralmente tenuto a impiegare solo i mezzi proporzionati alla sua particolare situazione» (p.92), tesi, tra l'altro, sostenuta anche dalla tradizione moral-teologica della Chiesa cattolica.

Il dibattito parlamentare sul testamento biologico che è scaturito, anche a seguito dei recenti casi verificatisi in Italia ha portato all'elaborazione di una serie di disegni di legge che hanno evidenziato la confusione esistente a tutt'oggi tra eutanasia e astensione terapeutica. Ne risulta che oggi più che mai la problematica del «fine vita» non può essere risolta con una contrapposizione tra l'argomentazione teologica usata contro l'eutanasia, ossia il principio dell'indisponibilità della vita e quella a favore che essenzialmente si basa sulla rivendicazione liberale del diritto a decidere della propria morte. L'alternativa possibile è l'etica dell'accompagnamento «che consiste nel riconoscere i limiti della medicina di astenersi o interrompere trattamenti sproporzionati», ciò sulla base del «diverso valore simbolico che si attribuisce alla fase terminale dell'uomo» (pp. 121-122). Pertanto, al fine di preservare la sacralità della vita da un lato e i diritti di libertà dall'altro, è auspicabile che il legislatore senza stravolgere le linee generali del sistema giuridico, intervenga per regolamentare le Dichiarazioni anticipate di trattamento. Infatti «rifiutare che si debba vivere ad ogni costo, non è necessariamente la trasgressione di un dovere, ma molto spesso la consapevole accettazione del senso del limite» (p.138).

Il libro ha il merito di offrire una interessante panoramica del dibattito in corso su una problematica di grande rilevanza filosofica, teologica e giuridica. Pur nella varietà delle diverse interpretazioni è possibile rilevare un dato comune: la ricerca

del dialogo per giungere ad una conclusione che abbia come obiettivo primario il rispetto della dignità umana.

Rosanna Marsala

AMARTYA SEN, *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 457.

Il nuovo lavoro del premio Nobel Amartya Sen, pubblicato originariamente nel 2009 e adesso disponibile anche in lingua italiana, è destinato a diventare un classico della filosofia politica contemporanea. L'economista indiano, mostrando ancora una volta vaste conoscenze non solo in campo economico ma anche in quello filosofico, letterario e politico, affronta infatti, come si evince dal titolo del volume, una delle grandi problematiche proprie della filosofia politica soprattutto quella contemporanea dopo l'orientamento fornito in tal senso dalla riflessione del grande filosofo americano John Rawls iniziata con *A Theory of Justice* (1971) e proseguita poi nel 1993 da *Political Liberalism*.

È proprio a partire da un serrato confronto con la concezione della giustizia politica elaborata da Rawls, di cui Sen è stato allievo ed amico, che l'economista indiano si confronta con la tradizione filosofico politica oggi dominante che vede proprio in Rawls il suo maggior esponente, cioè il contrattualismo.

Come spiega nelle prime pagine del volume, Sen ritiene che si possano contrapporre due approcci al problema della giustizia. Il primo viene definito "istituzionalismo trascendentale" perché interessato a identificare la giustizia perfetta e a realizzarla tramite istituzioni giuste ed appare chiaro come tutta la tradizione contrattualistica moderna e contemporanea venga considerata parte significativa di questo approccio (compresa, ovviamente, la giustizia come equità rawlsiana). Il secondo approccio, definito da Sen "comparativo", include invece una lunga tradizione di autori tra i quali A. Smith, Condorcet, J. Bentham, M. Wollstonecraft, K. Marx, J. Stuart Mill i quali non si sarebbero impegnati nella ricerca trascendentale della società perfettamente giusta ma piuttosto si sono interessati a concrete realizzazioni sociali ed hanno soprattutto cercato di correggere le situazioni di ingiustizia effettive che essi avevano sotto gli occhi (23).

Ai vantaggi di questo secondo approccio rispetto al primo è dedicato praticamente tutto il volume attraverso l'analisi di una serie di elementi chiave per una proposta filosofico-politica che possa affrontare le sfide teoriche attuali. Così Sen, riprendendo questioni ed idee già svolte in opere precedenti, sviluppa un ragionamento vasto e ben articolato che si ispira profondamente ai principi della teoria della scelta sociale inaugurata da alcuni matematici francesi nel XVIII secolo (tra i quali, si ricordi, Condorcet) e ripreso in chiave moderna da Kenneth Arrow negli anni '50 del secolo appena trascorso. Questo richiamo alla teoria della scelta sociale è centrale per l'approccio voluto da Sen che, a differenza dell'istituzionalismo trascendentale, intende partire dalla realtà concreta per cercare soluzioni ai problemi di ingiustizia. Siccome il punto in questione è di primaria importanza, il seguente passo può chiarire molti aspetti della critica mossa dall'economista indiano all'approccio trascendentale: «In sé, un'impostazione di tipo trascendentale non è in grado di cimentarsi sul terreno della promozione della giustizia e della comparazione tra proposte alternative per rendere la società più giusta, a parte l'utopistica idea di compiere un salto immaginario verso un mondo perfettamente giusto. Anzi, le risposte che un approccio trascendentale alla giustizia fornisce, o può fornire, sono molto diverse e molto lontane dal genere di questione che induce le persone a impegnarsi in discussioni sulla giustizia e l'ingiustizia nel mondo (iniquità come la fame, la povertà, l'alfabetismo, la tortura, il razzismo, la discriminazione delle donne, la carcerazione arbitraria, l'esclusione

dalla copertura sanitaria, ecc., tutte comprese come problemi sociali cui è necessario porre rimedio» (107).

Nelle pagine del volume in questione, Sen sviluppa così un discorso che partendo dall'analisi dei punti critici dell'opera rawlsiana affronta poi due questioni centrali ai fini dell'argomentazione complessiva come la natura della razionalità e i suoi legami con la discussione pubblica. Una democrazia, sulle modalità del cui funzionamento Sen insiste molto nel corso del libro, può realmente esistere soltanto in presenza di uno reale scambio di informazioni che solo può rendere il dibattito pubblico razionale e libero. Soltanto sulla base di un tale dibattito pubblico diventa possibile argomentare, per esempio, a favore dei diritti umani perché non è più in discussione la questione del loro fondamento che tanto affligge i teorici, quanto piuttosto una loro difesa sulla generale presunzione che, se un esame sulla loro sostenibilità razionale dovesse aver luogo in modo libero e imparziale, le giustificazioni avanzate a troverebbe un ampio consenso (391).

Sen nella difesa delle sue idee attinge non solo alla tradizione filosofica e culturale occidentale ma anche, come noto al suo lettore abituale, alla tradizione indiana allo scopo di mostrare, anche contro certa retorica occidentale, che valori come quello della libertà, dell'eguaglianza, della razionalità e della democrazia non siano soltanto appannaggio dell'Occidente. Ciò è sicuramente vero, almeno per quanto riguarda idee espresse da singoli personaggi, ma nella pratica non ci pare che nelle società non occidentali si sia verificato, almeno fino al Novecento, un processo autonomo di affermazione della democrazia paragonabili al processo che, tra molteplici difficoltà certamente, è avvenuto in Occidente. Ma, ovviamente, non è questa la sede per ulteriori analisi in tale senso.

Questa personale opinione dello scrivente non vuole affatto sminuire il valore del libro in questione che è destinato a far discutere e a costituire un vero e proprio architrave del dibattito filosofico politico contemporaneo.

Salvatore Muscolino

Dalla quarta di copertina Back Cover

A cura di Rosanna Marsala

Libri ricevuti o segnalati

FAUSTO ARICI e FRANCO TODESCAN (a cura di), Introduzione di Guido Fassò, *Ugo Grozio, Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e libro primo*, Padova, Cedam, 2010, pp. 240, prezzo: euro 25,00.

Il problema della guerra e della sua condotta e quello dei rapporti internazionali non possono prescindere dal problema della giustizia e del diritto; vi sono guerre giuste e ingiuste, e guerra giusta è quella che costituisce la sanzione conseguente alla violazione dell'ordine giuridico fondato sulle convenzioni fra gli Stati. Essa, deve in ogni caso, essere condotta secondo norme, che i belligeranti debbono rispettare. Tali argomenti sono da Grozio trattati in un'opera, il *De iure belli ac pacis*, che costituisce un «classico» della filosofia del diritto. Il volume propone una nuova traduzione italiana del primo libro utilizzando l'*Introduzione* e la traduzione dei *Prolegomeni* curata da Guido Fassò.

PIERO BARUCCI, *SUL PENSIERO ECONOMICO ITALIANO (1750-1900)*, A CURA E CON INTRODUZIONE DI ROSARIO PATALANO, NAPOLI, ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI, 2009, PP.498, PREZZO: S.P.

I SAGGI DI PIERO BARUCCI RACCOLTI IN QUESTO VOLUME COPRONO QUASI MEZZO SECOLO DI INTENSA ATTIVITÀ DI ricerca sui temi del pensiero economico italiano. Un campo di analisi oggi fortemente consolidato, e non solo in Italia, come testimonia la crescente attenzione che da qualche decennio gli studiosi stranieri dedicano al pensiero economico italiano tra il XVIII e gli inizi del XX secolo.

ALESSANDRO ARIENZO – GIANFRANCO BORRELLI, *Anglo-American faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo – americana (secoli XVI-XX)*, Monza, Polimetria, 2009, pp.656, prezzo: euro 34,00.

Il volume si colloca come il prodotto dell'ampio progetto internazionale, coordinato da Enzo Baldini, dedicato allo studio dell'influenza di Machiavelli e dei machiavellismi nella cultura politica occidentale. I saggi raccolti in questo volume ricostruiscono i momenti e le forme della presenza della riflessione del Machiavelli e di differenti "machiavellismi" nella cultura politica anglo – americana in un arco storico vasto, dal XVI al XX secolo. Dallo studio della circolazione delle prime traduzioni manoscritte del *Principe* per giungere all'influenza nel Novecento esercitata dalla riflessione storica e politica del segretario fiorentino, questa raccolta intende ricostruire quei passaggi teorici e storici che hanno indotto processi di vera e propria invenzione e costruzione di una nuova terminologia politica a partire dal vocabolario machiavelliano.

PAOLO BAGNOLI, *L'uomo morale e la rivoluzione italiana. Una lettura nuova di Piero Gobetti*, Ravenna, Libro Aperto editore, 2009, pp.111, prezzo: euro 15,00.

Ideatore della formula «rivoluzione liberale», Gobetti testimonia di una contraddizione profonda: da un lato di quanto l'Italia necessiti di una rivoluzione di libertà e, dall'altro, di come ne sia, alla prova dei fatti, impedita. Rileggere la figura di Gobetti «uomo morale», ossia spiegare Gobetti in relazione a quanto egli pone a se stesso come programma di vita, rappresenta per l'autore un'esigenza di comprensione e di maturità: quasi un passaggio obbligato tramite il quale il singolo si rapporta alla vicenda collettiva in uno sforzo di crescita morale di consapevolezza civile.

PIER LUIGI BALLINI (a cura di), *La Comunità Europea di Difesa (CED)*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp.512, prezzo: euro 29,00.

La vicenda della Comunità Europea di Difesa ritorna periodicamente nel dibattito politico e storiografico. Il progetto di formare un esercito comune europeo ha costituito un interessante capitolo del rapporto fra i paesi dell'Europa occidentale e gli Stati Uniti, una tappa significativa del processo di integrazione europea; l'obiettivo era la trasformazione di un progetto di integrazione settoriale nella fondazione di uno Stato federale. I vari contributi presentano alcune vicende e alcuni temi di quella fase della storia dell'integrazione europea: le posizioni degli Stati Uniti e della Gran Bretagna di fronte alla questione della difesa europea, il ruolo svolto dalla Francia, dalla Germania e dall'Italia durante la conferenza di Parigi, i progetti e le iniziative dei movimenti federalisti, la mancata ratifica italiana del Trattato.

ORAZIO CANCELILA, *Castelbuono medievale e i Ventimiglia*, Palermo, Associazione Mediterranea, 2010, pp. 276, s.p.

Con rigore metodologico e approfondite indagini d'archivio, il libro ricostruisce la storia del casato dei Ventimiglia e di Castelbuono, paese natale dell'autore, dal medioevo agli inizi dell'età moderna. Il ritrovamento di due pergamene custodite nell'archivio Capitolare di Patti del 1316/1317 e la lapide del castello costituiscono l'atto fondativo del paese. La trasformazione di Ypsigro in Castelbuono segna la scomparsa del borgo dalla scena della storia: per quasi tutto il Trecento Castelbuono è completamente assente dalla documentazione e non si rinvergono più dati, se non il nome di qualche suo abitante a fine secolo. Il paese esisteva in quanto esistevano i Ventimiglia che operavano in tutta la Sicilia.

ARTURO COLOMBO, *Voci e volti dell'Europa. Idee, Identità, Unificazione*, Milano, Franco-Angeli, 2009, pp. 199, prezzo: euro 21,00.

L'Europa "è uno sciame: molte api e un unico volo", ha sostenuto Ortega y Gasset. Da qui il fascino di ricostruire le molteplici "idee" dell'Europa, ponendo in evidenza se e quando si consolida un'effettiva "identità" dell'Europa, soprattutto in rapporto a quel processo di "unificazione", con cui oggi ci troviamo a dover fare i conti. Ecco la prospettiva suggerita da Arturo Colombo, per evidenziare attraverso la simbologia dei molteplici "volti" assunti dal Vecchio Continente, qual è stato il cammino, lungo e complesso, che l'Europa ha percorso fino a diventare "l'ombelico del mondo", per poi perdere il ruolo di protagonista, senza più riuscire a trasformarsi in un vero "soggetto politico", capace di reggere il confronto nell'attuale mondo "multipolare".

JULIO BAQUERO CRUZ- CARLOS CLOSA MONTERO (a cura di), *European integration from Rome to Berlin: 1957-2007*, Bruxelles, Peter Lang, 2009, pp. 286, prezzo: euro 32,90.

In commemoration of the 50th anniversary of the Treaty of Rome, this volume addresses the lessons of EU history, its current challenger and its future perspectives. Leading scholars from the disciplines of history, political science, political economy and law consider important aspects of European integration. Areas examined include the evolution of the law of integration, Europe's influence on political transitions, economic governance, social governance, the system of Treaty reform and its limits, the future role of the Court of Justice, enlargement and the vexed question of Turkish accession.

NUNZIO DELL'ERBA, *Giuseppe Mazzini. Unità nazionale e critica storica*, Padova, Vincenzo Grasso editore, 2010, pp.184, prezzo: euro 16,00.

Un'esigenza sempre viva della ricerca storiografica è quella di studiare un personaggio nel contesto delle vicende politiche e sociali del suo tempo, ma per alcuni diventa essenziale la critica storica al suo pensiero e alla sua azione politica. Il caso di Giuseppe Mazzini (1805-1872), considerato il più fervente fautore dell'Unità d'Italia, è significativo per i giudizi disparati della sua opera nell'età liberale e in quella fascista e repubblicana. L'autore, dopo aver esposto il pensiero e l'azione politica dello scrittore genovese, analizza i molteplici e contraddittori giudizi espressi nel corso della storia d'Italia, cer-

cando di valutare la figura di Mazzini su un piano strettamente storico per sottrarla al ricatto delle agiografiche e opposte memorie.

FRANCESCO GERMINARIO, *Costruire la razza nemica. La formazione dell'immaginario antisemita tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, Torino, Utet, 2010, pp.390, prezzo: euro 18,00.

È il primo libro in Italia che traccia la storia della teoria politica dell'antisemitismo. Considerato che la sua vicenda storica è stata caratterizzata dagli stermini, dai pogrom alla Shoah, talvolta si è supposto che l'antisemitismo non disponesse di un proprio apparato ideologico, impegnato a fornire una propria lettura della società e della storia. Invece, l'antisemitismo contemporaneo tradisce il riferimento a un apparato ideologico complesso. È nel corso della seconda metà dell'Ottocento, specialmente durante la vicenda dell'Affaire Dreyfus, che l'antisemitismo elabora tutto il proprio apparato culturale e teorico-politico, cui avrebbe poi attinto l'antisemitismo europeo successivo, a cominciare da quello nazista (1850-1933).

RAFFAELLA GHERARDI (a cura di), *La politica, la scienza, le armi. Luigi Ferdinando Marsili e la costruzione della frontiera dell'impero e dell'Europa*, Bologna, CLUEB, 2010, pp.287, prezzo: euro 25,00.

Il generale e scienziato bolognese Luigi Ferdinando Marsili (1658-1730) fu uno dei protagonisti della riconquista dei territori della Corona ungherese precedentemente in mano ai turchi. Plenipotenziario di parte imperiale per la definizione dei confini stabiliti nella pace di Carlowitz (1699), egli è artefice di un importante progetto di nuova regolamentazione della frontiera sud-orientale in cui la politica, la scienza, le armi risultano alleate di necessità. Anche nella sua veste di scienziato, membro delle più importanti Accademie scientifiche europee e fondatore a Bologna dell'Istituto delle Scienze, Marsili amerà spesso sottolineare lo statuto di scientificità del mestiere delle armi, punto di incontro privilegiato fra analisi teorica e prassi concreta.

ANNA MARIA LAZZARINO DEL GROSSO (a cura di), *Miti e Metafore nella storia del pensiero politico*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2009, pp. 311, prezzo: euro 25,00.

I saggi raccolti in questo volume sono frutto dell'attenzione che da alcuni anni i docenti e gli allievi del corso di dottorato in "Pensiero politico e comunicazione politica", attivato presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Genova, vanno dedicando alle modalità comunicative dei progetti politici elaborati nella storia, dall'antichità ai giorni nostri. A conferire unità all'insieme dei contributi è il risalto che in ciascuno si è cercato di dare al nesso tra la presenza dell'elemento discorsivo metaforico e/o tra il ricorso all'evocazione di miti di vario genere e i caratteri dei progetti politici attraverso di essi comunicati e avvalorati. I progetti che nella maggior parte dei casi sono qui considerati inseguono, pur nella diversità dei tempi, dei luoghi e delle istituzioni di riferimento, l'obiettivo di una radicale rigenerazione politica, sociale e culturale.

MAURO LENCI e CARMELO CALABRÒ (a cura di), *Viaggio nella democrazia. Il cammino dell'idea democratica nella storia del pensiero politico*, Pisa, ETS, 2010, pp.382, prezzo: euro 25,00.

Il volume raccoglie gli Atti di un Convegno internazionale, organizzato dalla Facoltà di Scienze politiche dell'Università di Pisa d'intesa con l'Associazione italiana degli storici delle dottrine politiche, e svoltosi a Pisa e a Lucca nel marzo 2008. «Viaggio nella democrazia», tema centrale dell'iniziativa, vuole essere una ricostruzione storica dell'idea democratica e, nel contempo, un bilancio di significati, di contese e di classificazioni che la storia consegna alla teoria e alla prassi politica contemporanea.

TED McCORMICH, *William Petty and the ambitions of political arithmetic*, Oxford, University press, 2010, pp.352, prezzo: \$ 99,00.

William Petty (1623-1687) was a key figure in the English colonization of Ireland, the institutionalization of experimental natural philosophy, and the creation of social science. Examining Petty's intellectual development and his invention of "political arithmetic" against the backdrop of the European scientific revolution and the political upheavals of Interregnum and Restoration England and Ireland, this book provides the first comprehensive intellectual biography of Petty based on a thorough examination not only of printed sources but also of Petty's extensive archive and pattern of manuscript circulation. It is also the first fully contextualized study of what political arithmetic--widely seen as an ancestor of modern social and economic analysis--was originally intended to do.

RINALDO MERLONE, *L'unificazione europea nel pensiero e nell'azione di Carlo Sforza*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 568, prezzo: euro 40,00.

Figura di spicco nella storia italiana del Novecento, Carlo Sforza è anche considerato uno dei padri fondatori dell' Europa unita. Questo volume, partendo da un accurato lavoro di analisi degli scritti editi e inediti dello statista, si propone di gettare luce sul suo pensiero europeista e su quanto egli fece, nel corso dei suoi numerosi incarichi, per avviare e consolidare il processo di integrazione europea.

NICOLETTA MOSCONI (a cura di), *Mario Albertini. Tutti gli scritti VIII. 1979-1984*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp.841, prezzo: euro 53,00.

Mario Albertini ha dedicato la sua vita di studioso e di militante al federalismo, dando un contributo innovativo alla teoria e alla prassi politica. La pubblicazione degli scritti e delle lettere intende mettere in luce l' apporto determinante di Albertini all'organizzazione della forza federalista e all'elaborazione di una strategia adatta a un compito arduo e del tutto nuovo: fondare un nuovo Stato, federale, in un'aria composta da Stati nazionali consolidati. Scritti e lettere danno anche testimonianza del tragico politico e intellettuale nelle fasi della vita del Movimento federalista.

UMBERTO MURATORE, *Rosmini per il Risorgimento. Tra unità e federalismo*, Stresa, Edizioni Rosminiane, 2010, pp. 205, prezzo: s.p.

L'Italia era cresciuta nelle diversità di dialetti, culture, territori, città e campanili e proprio questa diversità doveva essere la forza, il motore di una nazione unita. Le diversità, quando positive, sono un diritto acquisito del popolo e, come tale, frutto della libera espressione e creatività del popolo stesso, quindi di un bene per la nazione. Nell'auspicare l'Unità d'Italia, durante il periodo del Risorgimento, Rosmini ricordava come la nazione dovesse essere l'espressione, al tempo stesso, del comune ideale nazionale e delle diverse realtà territoriali, quindi una unità organica e federale.

SALVATORE MUSCOLINO, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010, pp. 134, prezzo: euro 14,00.

Il compito che il volume vuole assolvere è quello di mostrare come la filosofia rosminiana sia uno strumento importante (anche se bisognoso di continui aggiornamenti) per la corretta interpretazione della modernità e del ruolo della religione cristiana. L'autore mostra, così, come il pensiero politico-giuridico rosminiano sia nella sua quintessenza "liberale" e come la filosofia di Hayek sia uno strumento fondamentale per un'adeguata interpretazione delle dinamiche interne alla società occidentale.

MICHELA NACCI, *Figure del liberalsocialismo*, Firenze, Centro editoriale toscano, 2010, pp.390, prezzo: euro 30,00.

Che cos'è il liberalsocialismo? Chi sono i suoi protagonisti? Bisogna parlare di "liberalsocialismo" o di "socialismo liberale"? È possibile trattare la dottrina liberalsocialista in modo unitario? Quali sono stati i percorsi politici dei personaggi che ne hanno fatto parte? I saggi raccolti in questo volume cercano di rispondere a queste domande sulle quali la storiografia discute ancora in modo vivace: essi sono il frutto di un incontro di studio che si svolse all'Università dell'Aquila prima del tragico terremoto. La cifra che è

stata adottata è quella delle *figure* che hanno composto il liberalsocialismo: da Dewey a Rosselli, da Capitini a Russell, da Ascoli a Calogero, e sempre a partire dal secondo John Stuart Mill.

MONICA QUIRICO (a cura di), *Tra utopia e realtà: Olof Palme e il socialismo democratico. Antologia di scritti e discorsi*, Editori Riuniti, University press, 2009, pp. 200, prezzo: euro 15,00.

Il volume, introdotto da un saggio sulla biografia politica di Palme, ne raccoglie alcuni dei discorsi e degli scritti più emblematici, che testimoniano il suo impegno a favore dell'uguaglianza, della sicurezza sociale, della solidarietà senza confini. Al centro del suo pensiero, coerentemente con la tradizione socialdemocratica svedese, due convinzioni, che ritornano di continuo negli interventi proposti nel volume: che la sicurezza sociale e la crescita economica si stimolino a vicenda, e che la giustizia debba assumere una dimensione internazionale, anziché essere una prerogativa dei paesi ricchi.

ALDO SCHIAVELLO, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista ed i suoi limiti*, Pisa, Edizioni ETS, 2010, pp.203, prezzo: euro 18,00.

L'angolo visuale da cui in questo libro si guarda alla questione della normatività del diritto è quello del positivismo giuridico hartiano e post-hartiano, caratterizzato dalla cosiddetta "svolta convenzionalista". Essa non ha trascurato il tema dell'obbligo giuridico, ha proposto una spiegazione dell'obbligatorietà del diritto almeno in parte originale rispetto alle spiegazioni proposte in precedenza e ha tentato di distinguere l'obbligo giuridico sia dall'obbligo morale sia dalla coazione. L'autore propone una ricostruzione critica di questo modello di giustificazione della normatività del diritto e difende la tesi che l'autonomia dell'obbligo giuridico dall'obbligo morale è meramente apparente. Sostenere questa posizione, tuttavia, non implica affatto una abiura del positivismo giuridico.

CONCETTA SPOTO, *La Bancocrazia a sistema di governo. Associazionismo e credito in Giuseppe Corvaja (1785-1860)*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp.168, prezzo: euro 13,00.

L'incapacità dei governi europei di dare risposte alle necessità dei cittadini e di mettere fine allo sfruttamento dei lavoratori stimola Giuseppe Corvaja a ideare un nuovo sistema di governo, la Bancocrazia. Corvaja propone di convertire tutti i cittadini in azionisti di un'unica banca nazionale con responsabilità di governo, uno Stato-banca che capitalizza le potenzialità e i prodotti dell'ingegno, del lavoro e della proprietà. Attraverso la Bancocrazia Corvaja ritiene di poter combattere la povertà fino alla sua cancellazione.

PINA TRAVAGLIANTE (a cura di), *Liberismo o protezionismo? Ipotesi economiche e considerazioni politico-sociali durante la prima guerra mondiale. I risultati dell'inchiesta De Johannis*, Milano, FrancoAngeli, 2009, pp.96, prezzo: euro 10,50

Tra la fine dell'Ottocento e la Prima guerra mondiale, anni di diffuso caos economico-politico, l'inchiesta sui futuri regimi doganali di De Johannis, sollecita la riflessione degli economisti sulle conseguenze politico-economiche della guerra mondiale e fornisce indicazioni sul sistema economico – liberista o protezionista – più conveniente per ritornare alla stabilità. Un quesito di grande attualità, in presenza di una crisi mondiale di vaste proporzioni e in previsione di una recessione globale.

Norme editoriali

1. **Gli autori devono inviare le proposte di contributi al Direttore della rivista all'indirizzo di posta elettronica: storiaepolitica@unipa.it La redazione, sentito il comitato scientifico e gli anonimi referee, comunicherà il parere sull'accettazione del pezzo entro 60 giorni dalla presentazione.** Gli elaborati, in forma definitiva e rispondenti alle norme editoriali, devono indicare l'Università o ente di provenienza e un indirizzo di posta elettronica. L'articolo deve contenere in inglese un abstract, di massimo ottocento battute spazi inclusi, 5 keyword inerenti il contenuto del lavoro e, se l'argomento lo richiede, i codici della JEL classification.
2. I testi, di massimo ottantamila battute, spazi inclusi, realizzati in file word con il carattere Bookman Old Style di dimensione 11, vanno suddivisi in paragrafi titolati. La redazione si riserva la facoltà di apportare modifiche ai titoli. Le note vanno collocate a piè di pagina con richiamo in apice e scritte con carattere dimensione 9.
3. Le brevi citazioni di massimo tre righe, corredate da un preciso riferimento alla fonte, vanno racchiuse con virgolette a *caporale*: «.....». Nel testo le citazioni più estese devono essere riportate in un capoverso a sé stante, separate da un rigo vuoto al principio e al termine e con dimensione del carattere 10. Le citazioni delle opere oggetto di ricorrenti richiami vanno indicate con un acronimo. Nella prima citazione va riportato il titolo esteso e accanto la sigla tra parentesi. Esempio: *La Scienza della legislazione* (LsdI). In alternativa all'acronimo può impiegarsi un'abbreviazione.
4. L'evidenziazione di parole o termini particolari va indicata con le virgolette ad apice «.....». Non vanno utilizzati il grassetto e il maiuscolo. Il corsivo è limitato ai vocaboli di una lingua differente.
5. I richiami bibliografici nel testo e nelle note devono indicare il cognome dell'autore e l'anno di pubblicazione racchiusi tra parentesi tonde mentre l'eventuale anno dell'edizione originale richiede le parentesi quadre. Es: (Matteucci 1997:138); (Smith 2006 [1776]). I riferimenti agli autori devono essere corredate dall'anno di pubblicazione riportato tra parentesi. Es: Mill (1848).
6. La bibliografia finale consiste nell'elenco completo delle citazioni inserite nel testo e nelle note e va compilata come segue:
 1. FERRONE VINCENZO, 2003, *La Società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari: Laterza.
 2. TRAMPUS ANTONIO (a cura di), 2005, *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, Bologna: il Mulino.
 3. EINAUDI MARIO, 1975, *Rousseau*, in Luigi Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali, IV, L'età moderna*, Torino: Utet, pp.403-446.
 4. SOLA GIORGIO, 2003, "Classe dominante, classe politica ed élites", *Il Pensiero politico*, n 3, pp.464-484.

Instructions for authors

Potential contributors will send the final version of their paper to the Editor-in-chief at storiaepolitica@unipa.it . Editors will communicate if the paper has been accepted within 60 days from its submission, after consulting the scientific committee and the anonymous referees.

Each contribution must follow the style sheet instructions and it must include an abstract in English (max. 800 characters), 5 keywords, the JEL classification codes (if necessary) together with 'bio-data' details (name, e-mail address, affiliation) using the same font and format as for the article.

Style sheet instructions

1. Each article must be written using a Word file. It must contain max. 80.000 characters, including spaces.
2. Use character 11 of Bookman Old Style for the main part of your text.
3. Divide your article in titled paragraphs (editors will reserve the faculty to modify titles).
4. Notes must be footnotes, using Bookman Old Style, character 9.
5. Short quotations (max. 2-3 lines) must be put in inverted commas (e.g. « ... ») and followed by their source.
6. Quotations, which are longer than 2-3 lines, will not be put in inverted commas. They must be preceded and followed by a blank line. Use Bookman Old Style, character 10.
7. If you often quote one or more works, which are the subject matters of your dissertation, use the acronym of their titles, except for the first quotation which must refer to the whole title followed by its acronym in round brackets.
8. Foreign words must be in italics. If you want to underline words or particular terms, put them in quotation marks (e.g. “ ... ”) without using bold type or small capital letters.
9. References, both in the text and notes, must specify the author's surname and the date of publication in round brackets, e.g. (Matteucci 1997) or (Matteucci 1997:38). References to authors must be followed by the date of publication. If the publication date of the original version is also quoted, it must be put in square brackets, e.g. (Smith 2006 [1976]).
10. The final bibliography must list all the references which have been included in the text and notes.
 - a) Books
TRAMPUS ANTONIO (ed.), 2005, *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangeri e la sua fortuna europea*, Bologna: il Mulino.
 - b) Articles in volumes
EINAUDI MARIO, 1975, *Rousseau*, in Luigi Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, IV, *L'età moderna*, Torino: UTET, pp. 403-446.
 - c) Articles in reviews
SOLA GIORGIO, 2003, “Classe dominante, classe politica ed élites”, *Il Pensiero politico* 3, pp. 464-484.