



SOCIALISMO, REPUBBLICANESIMO E FEDERALISMO NEGLI STUDI DI LEONARDO LA PUMA.

**ATTI DEL CONVEGNO ORGANIZZATO DAL CENTRO STUDI "LEONARDO
LA PUMA" – PRESICCE (LE) 6 FEBBRAIO 2020**

A cura di

MASSIMO CIULLO



**UNIVERSITÀ
DEL SALENTO**

2021



6

Collana diretta da
Salvatore Colazzo, Piergiuseppe Ellerani e Demetrio Ria

La collana “Sapere pedagogico e Pratiche educative” intende proporre volumi collettanei e monografici in cui la tensione operativa si sappia coniugare con solidi fondamenti epistemologici.

La pedagogia nel corso del XX secolo è passata da una dipendenza dalla filosofia prima, e dalla psicologia poi, alla conquista di una piena autonomia scientifica, che è fatta di capacità di dialogo con una pluralità di discipline, chiamate a contribuire all’elaborazione di modelli di spiegazione e di intervento capaci di inquadrare il soggetto col suo bisogno di identità, la sua tensione progettuale, nel contesto delle relazioni da lui stabilite con l’ambiente socio-culturale in cui è incardinato, con gli altri soggetti, impegnati come lui nella ricerca di senso.

La pedagogia, che vorremmo veicolare attraverso la collana parla di un uomo che è “storicamente determinato”, e, in quanto tale, continuamente proteso a modificare le condizioni del suo esistere, attraverso una costante negoziazione di significati, che, in maniera – verrebbe da dire – frattalica lo interessa, dalla costituzione del suo *bios*, via via a salire fino alla dimensione che qualcuno ha definito dell’*uomo-mondo*. La collana intende, in tale quadro, trattare dei processi di insegnamento/apprendimento iscrivendoli nel più lato processo che fa dell’uomo un soggetto pienamente culturale impegnato progettualmente ad auto-costituirsi.

Tutti i saggi contenuti nel presente volume sono stati sottoposti a peer review con il sistema double blind.

Comitato Scientifico

Salvatore Colazzo, Università del Salento

Piergiuseppe Ellerani, Università del Salento

Pierpaolo Limone, Università di Foggia

Loredana Perla, Università di Bari

Elisa Palomba, Università del Salento Maurizio Sibilio, Università di Salerno Teresa Grange, Università della

Valle d’Aosta Antoine Lubamba Kibambe Langay, Université de Lubumbashi (Congo) Xavier Herrán

Gomèz, Universidad Politécnica Salesiana, Cuenca (Ecuador) Juan Pablo Sakgado Guerrero, Universidad

Politécnica Salesiana, Cuenca (Ecuador)

Roberto Maragliano, Università RomaTre Francesco Bottaccioli, SIPNEI Bruno D’Amore, Universidad

Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia Martha Isabel Fandiño Pinilla, NRD, Dipartimento di

Matematica Università di Bologna P.M. Holmes, Durham University S.E. Higgins, Durham University Paolo

Calidoni, Università di Sassari Paul Vermette, Niagara University Carmen Elboj Saso, Universidad de

Zaragoza Ana Lucía Hernández Cordero, Universidad de Zaragoza

Demetrio Ria, Università del Salento

Coordinamento della Segreteria di Redazione: dott.ssa Antonella Lippo

© 2021 Università del Salento – Coordinamento SIBA

Coordinamento SIBA
UNIVERSITÀ DEL SALENTO
<http://siba.unisalento.it>

e-ISBN: 978-88-8305-170-8

e-ISSN: 2610-8968

DOI: 10.1285/i26108968n6

Indice

Il Centro Studi “Leonardo La Puma”: le finalità, gli obiettivi	p. 3
PREFAZIONE di <i>Anna Cesi La Puma</i>	p. 5
INTRODUZIONE di <i>Massimo Ippazio Ciullo</i>	p. 7
Contro le egemonie. Leonardo La Puma tra intellettualità, filosofia civile e buon governo, di <i>Alessandro Arienzo</i>	p.13
Vincenzo Cuoco repubblicano: interprete di Machiavelli e teorico della rivoluzione politica per l’intera Italia, di <i>Gianfranco Borrelli</i>	p. 25
Del Catechismo repubblicano di Francesco Antonio Astore nella prospettiva di Leonardo La Puma, di <i>Salvatore Colazzo</i>	p. 37
Quella sera a casa di Miguel Abensour dopo il Convegno all’École Normale. Democrazia e socialismo in L. La Puma, di <i>Marisa Forcina</i>	p. 59
Il Ferrari di La Puma, di <i>Robertino Giringhelli</i>	p. 67
Carlo Curcio “federalista” fuori dal coro fascista, di <i>Eugenio Guccione</i>	p. 69
Pisacane e il federalismo kantiano: ipotesi di lettura, di <i>Flavio Silvestrini</i>	p. 77
Aleksandr Herzen. Messianismo e socialismo populista, di <i>Daniele Stasi</i>	p. 87

Centro Studi “Leonardo La Puma”: le finalità, gli obiettivi



Il Centro Studi “Leonardo La Puma” con sede a Presicce-Acquarica, è una libera associazione con durata illimitata nel tempo, senza scopo di lucro, regolata a norma del Titolo I Cap. III articolo 36 e seguenti del Codice Civile. È associazione culturale, di studio e ricerca, di promozione di tutte le iniziative che mirano alla diffusione della conoscenza e del sapere, che contribuiscono al progresso e alla crescita sociale, culturale, politica ed economica del territorio. In particolare, Il Cento Studi intende mantenere vivo il ricordo del Prof. Leonardo La Puma nella sua esemplare figura di cittadino, studioso e amministratore che ha scelto di partecipare alla vita culturale, politica e sociale del suo territorio portando sempre la testimonianza delle sue convinzioni politiche e morali. Non trascurando certamente gli altri risultati che il Prof. Leonardo La Puma ha ottenuto a livello locale, nazionale e internazionale, l’Associazione intende onorare il prezioso e sapiente contributo di idee e di organizzazione fornite in oltre quaranta anni di attività presso l’Ateneo salentino. Per raggiungere questo intento l’Associazione favorisce la collaborazione fra le strutture universitarie e le istituzioni pubbliche e private e, in generale, tutti soggetti che condividano gli stessi obiettivi. Inoltre, costituisce obiettivo dell’Associazione la ricerca di fondi per il supporto finanziario a studenti capaci e meritevoli impegnati ai diversi livelli dell’istruzione superiore, universitaria e post-lauream.

L’Associazione è apolitica ed apartitica e si attiene ai seguenti principi: assenza del fine di lucro, democraticità della struttura, elettività, gratuità delle cariche associative, gratuità delle prestazioni fornite dagli aderenti, i quali svolgono la propria attività in modo personale e spontaneo.

Ai sensi della suddetta democraticità della struttura, tutti gli organi sociali vengono eletti ogni tre anni esclusivamente e liberamente dall’Assemblea Ordinaria dei soci; le cariche all’interno del Consiglio Direttivo (Presidente, Vice-Presidente, Segretario, tesoriere ecc.) vengono attribuite dallo stesso Consiglio Direttivo a maggioranza assoluta dei voti, ad eccezione del primo triennio in cui il Presidente è indicato nell’atto costitutivo nella persona della signora Anna Cesi La Puma, vedova della scomparso Prof. La Puma. Il Presidente su designazione del Consiglio Direttivo nomina altresì, anche tra membri estranei all’Associazione, a maggioranza assoluta dei voti, un Comitato Scientifico che ha funzioni consultive circa le linee di indirizzo e circa la valutazione preventiva o consuntiva dei progetti dell’Associazione. Possono fare parte del Comitato scientifico esperti, ricercatori e docenti di chiara fama che si sono distinti nell’ambito dello sviluppo culturale, sociale ed economico.

Per perseguire gli scopi sopraindicati, l’Associazione realizza, a titolo esemplificativo e non esaustivo, i seguenti interventi: attività di studio, conferenze, dibattiti, convegni, congressi; pubblicazione di un bollettino

semestrale e atti di convegni, di seminari, di studi e ricerche; conferimento e/o promozione di borse di studio volte al raggiungimento delle finalità dell'Associazione.

Possono far parte dell'Associazione, in numero illimitato, persone di specchiata moralità, società o enti che si riconoscano nello Statuto ed intendano collaborare per il raggiungimento dei fini ivi indicati. La richiesta di adesione dovrà essere presentata al Presidente dell'Associazione.

Nessun motivo legato a distinzioni di razza, sesso, religione, possesso di cittadinanza italiana o straniera può essere posto a base del rifiuto della richiesta di adesione all'Associazione. I soci hanno diritto di partecipare a tutte le iniziative e manifestazioni promosse dall'Associazione stessa, di riunirsi in Assemblea per discutere e votare sulle questioni riguardanti l'Associazione, di eleggere ed essere eletti membri degli organi dirigenti. Deliberata l'ammissione, la qualifica di socio si assume con il versamento della quota sociale annuale.

Le entrate dell'Associazione sono costituite da quote dei soci, contributi di privati, contributi dello Stato, di enti o di istituzioni pubbliche finalizzati esclusivamente al sostegno di specifiche e documentate attività o progetti, contributi di organismi nazionali ed internazionali, donazioni o lasciti testamentari, rimborsi derivanti da convenzioni, entrate derivanti da attività commerciali e produttive, purché marginali.



Prefazione

ANNA CESI LA PUMA

Questo libro raccoglie le relazioni presentate al Convegno di Studi svoltosi a Presicce il 6 febbraio 2020 sul tema «Socialismo, Repubblicanesimo e Federalismo negli studi di Leonardo La Puma». È stato curato da Massimo Ciullo, organizzatore e moderatore del Convegno, ma anche fondatore del Centro, sostegno mio, promotore di rapporti con le Università e con coloro che hanno lavorato fianco a fianco con “Nardino”. Questa pubblicazione degli Atti del Convegno è il primo contributo alla conoscenza e alla valorizzazione degli studi di Nardino, l’occasione per affrontare temi tanto cari a lui che ci auguriamo siano oggi più che mai vivi nel dibattito politico-culturale italiano. Un convegno organizzato con l’Università del Salento, Dipartimento di Storia, Società e Studi sull’Uomo, in particolare dal Prof. Salvatore Colazzo, col patrocinio dell’Università di Foggia e della Fondazione Luciano Russi, con il sostegno economico della Ria.so.p. di Presicce-Acquarica, dal *Centro Studi Leonardo La Puma*, nato da pochi giorni per volontà della famiglia e degli amici Colazzo, Ciullo e Stasi.

Uno dei compiti del Centro è quello di dare impulso alla diffusione delle idee e dei valori di libertà, democrazia, solidarietà che sono state oggetto di studio di grandi uomini, non solo italiani, nel corso dei secoli e che oggi è importante che siano recuperati dalle giovani generazioni e di valorizzare la cultura del territorio, diffondendo le idee del Federalismo meridionale, per la nascita di cittadini consapevoli. Centralità della cultura per promuovere nuovi modelli di partecipazione e democrazia.

Ho fortemente voluto che il convegno si svolgesse a Presicce e ringrazio l’Università del Salento di aver accolto il mio invito di portare in un paese il mondo accademico, perché l’Università è la cellula più importante della cultura, perché ne è la prima promotrice, e la cultura promuove la presa di coscienza delle potenzialità del territorio da parte della comunità che lo abita. Quindi è giusto che si sposti nel territorio circostante perché ogni centro, ogni paese, ogni comunità sia acculturata, capisca che lo sviluppo di un territorio dipende da una comunità locale. Era questo il principio su cui si basava l’operato di Nardino. Questo rapporto mondo accademico – territorio era il fondamento del suo impegno professionale e politico-amministrativo. Nardino non ha mai disgiunto l’azione dalla teoria. La cultura per lui non era mai disgiunta dalla Politica, quella con la P maiuscola, quella vera, dei valori. Credeva nel cambiamento e aveva un grande amore per il territorio.

In quest’ottica va visto il coinvolgimento, oltre che delle Università, degli studenti delle Scuole superiori. Ringrazio i dirigenti e i docenti dell’Istituto ISS

«Vanini» di Casarano e dell'Istituto ISS «Giannelli» di Parabita (Liceo musicale di Casarano) per aver dato al Centro Studi l'opportunità di contribuire alla preparazione culturale e alla formazione umana dei loro studenti.

Ringrazio i relatori, redattori dei saggi, non solo colleghi ma amici, con cui si vedeva sempre nei convegni (ai quali anch'io ho spesso partecipato) e si sentiva telefonicamente e via mail. Attraverso le loro relazioni viene fuori come negli studi di Nardino e nelle scelte degli autori ci sia un percorso che rispecchia e ha dato luce alla sua vita e alla sua attività non solo accademica ma anche politica. Figura dell'intellettuale civile, studio e trasformazione politica del mondo a partire dalla città.

Sono certa che questa pubblicazione sarà una pietra miliare nell'attività del Centro Studi per la qualità dei relatori e delle relazioni e mi auguro che susciti interesse nei giovani studiosi e lettori



Introduzione

MASSIMO IPPAZIO CIULLO

In questo volume sono raccolti gli Atti del Convegno “Socialismo, Federalismo e Repubblicanesimo negli studi di Leonardo La Puma”, tenutosi a Presicce il 6 febbraio 2020, organizzato dal Dipartimento di Storia Società e Studi sull’Uomo dell’Università del Salento e dal neocostituito Centro Studi “Leonardo La Puma”, con il Patrocinio dell’Università di Foggia, dell’Associazione Italiana degli Storici delle Dottrine Politiche, della Fondazione Russi, della Regione Puglia, della Provincia di Lecce, del Comune di Presicce – Acquarica e del Comune di Alliste

Il Convegno, il primo in assoluto realizzato dal Centro Studi, ha voluto riannodare le fila dei percorsi di ricerca che Leonardo La Puma ha esplorato in quasi quaranta anni di attività accademica.

Gli interventi degli studiosi che vi hanno partecipato, articolati sotto i vari aspetti che un personaggio poliedrico come La Puma – docente, amministratore, pubblicista – e le contrastanti tensioni del suo tempo comportano, investono l’ambiente e la cultura nazionale e locale tra gli inizi degli anni Settanta del secolo scorso e il primo decennio del XXI secolo; l’attività accademica e il grande impegno in prima linea nella vita politica locale; la rete di relazioni nazionali e internazionali che il Nostro ha intessuto nell’arco di un quarantennio. Relazioni hanno portato La Puma a stringere rapporti, per affinità e convergenze, con studiosi e colleghi italiani e stranieri, trasformatisi in legami di stima e amicizia che tuttora mantengono la loro profonda solidità e genuinità.

Gli Atti che qui presentiamo raccolgono i vari contributi secondo un criterio appunto, di affinità e sensibilità personale, avendo lasciato la libertà di scelta agli studiosi intervenuti di affrontare un testo o un tema delle ricerche di La Puma secondo le proprie inclinazioni. Possiamo asserire, non nascondendo una certa soddisfazione, che ne è risultata una lettura organica, estremamente valida per aprire un percorso possibile per una ricostruzione della personalità intellettuale di Leonardo La Puma.

È il lavoro sulla tesi di laurea che schiude la possibilità dell’ingresso nel mondo accademico a Leonardo La Puma. La scelta del Nostro ricade su Carlo Pisacane (“Formazione e sviluppo dell’ideologia rivoluzionaria di Carlo Pisacane” è il titolo del suo lavoro) ed il suo relatore, Giovanni Invitto, intuisce subito le potenzialità del giovane allievo e propone la pubblicazione della tesi con l’assegnazione di una borsa di studio. Dal 1975 al 1981 La Puma sarà destinatario di una serie di assegni di ricerca che gli permetteranno di approfondire i suoi studi su Carlo Pisacane, Charles Péguy, Pierre Leroux e sul socialismo francese.

Diventa un assiduo collaboratore di Giuseppe Roggerone, titolare della cattedra di Storia della Filosofia alla Facoltà di Magistero. L'attività didattica si orienta fin da subito verso l'insegnamento di Storia delle Dottrine Politiche nel quale, oltre a tenere corsi monografici ed esercitazioni, coordina anche gruppi di lavoro sui suoi principali filoni di ricerca. Nel 1975 organizza un gruppo sul pensiero di Carlo Pisacane; l'anno successivo si occupa del pragmatismo italiano; nel 1977 inizia ad interessarsi della cultura politica italiana del primo Novecento e nel 1978, della presenza del marxismo nel "Politecnico" di Vittorini. Agli inizi degli anni Ottanta, il nostro vira decisamente sui temi che resteranno sempre il nucleo centrale delle sue ricerche: i rapporti tra il Risorgimento e Leroux; le correnti del socialismo francese; il pensiero politico di Mazzini; i rapporti tra Mazzini e Leroux; il socialismo e il liberalismo.

L'intensa attività didattica non gli impedisce di partecipare in qualità di relatore a numerosi convegni in Italia e all'estero, dove inizia ad essere conosciuto ed apprezzato per le sue intuizioni oltre che per la rigosità del suo metodo d'indagine. Oltre a partecipare agli eventi organizzati dalle varie società scientifiche, si fa promotore, insieme a Angelo Prontera, Fernando Fiorentino, Marisa Forcina, Pia Vergine e Angelo Bruno del Convegno "Péguy vivant", tenutosi a Lecce nell'aprile del 1977 che segnerà una svolta fondamentale nei rapporti con i suoi colleghi dell'ateneo leccese e d'oltralpe. A distanza di tre anni, l'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero proporrà l'istituzione del Centro "Péguy", dove finalmente il gruppo di studio coagolatosi intorno alle ricerche sul pensatore francese potrà cementare ulteriormente i propri legami facendosi conoscere anche al di fuori dal ristretto ambito locale e nazionale.

Sempre nel 1980, alcuni tra i più rappresentativi ricercatori salentini parteciperanno al convegno dedicato al Péguy organizzato dall'Università della Provenza ad Aix - en - Provence: Nardino La Puma interviene con una riflessione sulle affinità ideologica tra Leroux e Mazzini.

Dopo un quinquennio di intensa attività, il Centro riuscirà a catturare l'attenzione anche Oltralpe. Nel 1985, Roger Dadoun in un articolo pubblicato sul n.° 452-453 di "Critique", parlerà della straordinaria esperienza della "Ecole de Lecce". Un'esperienza atipica rispetto ad altre similari in altre Università italiane e straniere: la "Scuola di Lecce" non è tale come comunemente viene intesa questa espressione nel mondo accademico (cioè, il classico gruppo di allievi che si riunisce intorno ad un decano e ne prosegue e sviluppa l'opera), ma più come un movimento intellettuale coerente che parte da un'omogeneità di interessi culturali e di dinamiche quasi conviviali, conservando però l'indipendenza dei punti di vista di ogni singolo partecipante. Dadoun cita Roggerone come studioso del contro-illuminismo, Arrigo Colombo e le sue ricerche sull'utopia, Giovanni Invitto alle prese con l'Esistenzialismo e poi Angelo Prontera, Leonardo La Puma e Mario Signore.

Questo fil rouge teso tra Italia e Francia porterà il nostro a spostarsi ripetutamente a Parigi e in Costa Azzurra, dove entra in contatto con Annette Troisier de Diaz, pronipote di Demosthene Ollivier e depositaria di un archivio privato che raccoglie le carte della famiglia Ollivier.

La consacrazione di Leonardo La Puma come studioso di rango internazionale sarà certificata dalla partecipazione al convegno parigino organizzato dall'Ecole

de Hautes Etudes nel 1986 sui “socialismi francesi”, dove presenterà una ricerca su “Socialisme et Republique dans ‘L’Homme”.

I primi frutti di questo intenso decennio di studi e ricerche si concretizzeranno nella pubblicazione di alcune monografie e numerosi saggi, articoli e recensioni su riviste italiane ed internazionali.

Giuseppe Roggerone lo invita a prendere contatto con Franco Della Peruta per le sue ricerche su Leroux e Mazzini. Il decano della storia del Risorgimento italiano segue con attenzione la stesura del volume dedicato ai due pensatori democratici e, riconoscendone le indubbie qualità, ne propone l’edizione presso una casa editrice di rilevanza nazionale.

Così, nel 1984, sarà Franco Angeli a pubblicare *Il socialismo sconfitto*, saggio sul pensiero politico di P. Leroux e G. Mazzini, che riconoscerà solennemente La Puma come studioso di rango nell’ambito della storia del pensiero politico europeo. Nello stesso anno, il Nostro partecipa ai giudizi d’idoneità per l’inquadramento nel ruolo dei ricercatori universitari confermati per il gruppo disciplinare n. 52 della Facoltà di Magistero dell’Università di Lecce. La commissione, composta da Armando Rigobello, Paolo Lucentini e Giuseppe Roggerone, certifica le capacità del candidato prendendo atto dell’attitudine e della metodologia messa in mostra nelle prime produzioni scientifiche di rilievo, ed esprime all’unanimità un giudizio di idoneità per il ruolo di ricercatore.

Sarà sempre Della Peruta poi, il tramite per un altro incontro che avrà un impatto fondamentale per il Nostro, sia a livello accademico sia a livello umano: quello con Luciano Russi. Come spesso accade, il primo approccio tra i due non è dei migliori: allo studioso di Pisacane non piace l’approccio troppo filosofico che La Puma ha adottato nel suo primo lavoro sul martire di Sapri. Ma i rilievi critici di Russi spronano il Nostro a migliorare ed affinare le sue ricerche pisacane, al punto che, a venti anni di distanza (con lo sviluppo di una stima reciproca e di un’amicizia che travalica l’ambito accademico) sarà proprio Russi a spingere per la pubblicazione per i tipi di Giappichelli del “nuovo” Pisacane di La Puma.

Nel triennio 1990-93, dirige la rivista “Note”, organo del “Centro studi e documentazione Ch. Péguy” del Dipartimento di Filosofia dell’Università di Lecce e, fin dalla sua fondazione, membro del Direttivo scientifico del “Centro interuniversitario di Storia del Pensiero e delle istituzioni rappresentative”, con sede presso l’Università di Perugia. Durante gli anni Novanta, La Puma allarga la sua ricerca sul socialismo e sulla democrazia risorgimentali, portando avanti l’indagine sul pensiero politico del 1848 italiano e francese, con studi su Giuseppe Ferrari, su Mazzini e sull’ambiente dell’emigrazione politica all’indomani del fallimento della Rivoluzione di Febbraio, nella prospettiva di analizzare il dibattito ideologico che si sviluppa in Europa, soprattutto tra gli intellettuali in esilio, negli anni 1849-1859.

Contemporaneamente apre un nuovo filone di ricerca dedicato al pensiero politico meridionale che mira a mettere in evidenza il contributo di pensatori noti e meno noti nel dibattito politico-culturale italiano. Su questo versante sviluppa progetti editoriali e di ricerca, con interventi sulla presenza di Machiavelli nella cultura politica meridionale e con una ricerca ad ampio raggio su Vincenzo Russo. Ma i lavori più apprezzati di questo decennio riguardano certamente gli studi sul federalismo nella cultura politica meridionale, a cui sarà dedicato un convegno nel

1998 all'Università di Lecce, che riunisce su impulso di La Puma, i maggiori studiosi italiani su un argomento che occupa gran parte del dibattito politico di quegli anni.

Nel 1999 partecipa al concorso per professore associato in Storia delle Dottrine Politiche, bandito dall'Università del Salento. Al termine della valutazione comparativa viene dichiarato vincitore e nominato il 25 febbraio del 2000. Quattro anni dopo affronterà la prova per l'ordinariato, partecipando ad un concorso bandito dal Sant'Orsola Benincasa di Napoli. Anche in questo caso i giudizi della commissione saranno estremamente lusinghieri, riconoscendo un percorso di studi e ricerche di assoluto livello. Nel 2005, la sua università lo chiamerà come titolare della cattedra di Storia delle Dottrine Politiche nella Facoltà di Scienze della Formazione.

Nello stesso anno, con Decreto del Ministero per i Beni e le Attività Culturali è chiamato a far parte del "Comitato Nazionale per le celebrazioni del bicentenario della nascita di Giuseppe Mazzini"; e la stessa cosa accade l'anno successivo per le celebrazioni dedicate al bicentenario della nascita di Giuseppe Garibaldi. Ai due giganti del Risorgimento italiano saranno dedicate le sue ultime fatiche di maggior rilievo. Con la benedizione di Salvo Mastellone, nel 2008 per Olschki esce il volume dedicato al genovese (Mazzini, Democratico e riformista europeo), seguito nel 2012 dal testo sul Nizzardo (Garibaldi, Le idee politiche).

Il suo ultimo impegno nell'ateneo salentino lo svolgerà come Direttore del Dipartimento di Scienze Pedagogiche, Psicologiche e Didattiche, scelto all'unanimità dai suoi colleghi in un momento di particolare criticità per l'università italiana alle prese con l'ennesima riforma (Gelmini 2010).

Gli studiosi partecipanti al Convegno hanno apportato preziosi contributi nel comune intento di delineare la personalità intellettuale e l'apporto di La Puma all'indagine nel campo della storia del pensiero politico europeo che il ritiro forzato non ha reso meno vasto e ricco di quanto avrebbe potuto essere, ma ha sicuramente interrotto alcuni progetti come, ad esempio, quello sul pensiero politico meridionale (in particolare, sul federalismo) e sull'analisi del linguaggio politico (a cui La Puma voleva dedicare un centro studi specifico all'interno dell'allora Dipartimento di Scienze Pedagogiche, Psicologiche e Didattiche). L'orientamento generale è indicato già dal titolo "Socialismo, Federalismo e Repubblicanesimo negli studi di Leonardo La Puma", individuati come i tre temi portanti dell'indagine lapumiana, della sua idea di ricerca e dibattito intorno ai grandi progetti ideologici e politici dell'Ottocento e del Novecento e del confronto con i suoi amici e colleghi, con cui ha condiviso percorsi di ricerca comuni. Sulla questione del federalismo meridionale riflette l'acutissimo saggio di Eugenio Guccione, che riporta alla luce le posizioni eretiche di Carlo Curcio all'interno del regime fascista. Robertino Ghiringhelli ha ricostruito il suo dialogo con Nardino La Puma, iniziato nei primi anni '80 del secolo scorso, ricordando il punto di intersezione delle rispettive ricerche: Giuseppe Ferrari, legato a Pierre Leroux, autore fatto conoscere in Italia da Mastellone, Rota Ghibaudi appunto da La Puma. In particolare, Ghiringhelli si preoccupa di chiarire gli approfondimenti dedicati a Ferrari e all'analisi dei Filosofi salariati e ai cenni a Leroux. Delle pagine dedicate da La Puma nelle sue riflessioni sui rapporti tra il milanese e il francese, per Ghiringhelli evidenzia quello che è senza dubbio lo scritto più

organico dedicato al milanese: Giuseppe Ferrari dall'eclettismo al socialismo (1839-1849), che è l'Introduzione alla prima versione italiana completa dei *Les Philosophes salaries* del 1849.

Le reciproche partecipazioni a due importanti convegni organizzati tra il 1997 e il 1998, il primo, a Napoli, da Gianfranco Borrelli, su Machiavelli e la cultura politica del meridione d'Italia; il secondo a Lecce, da Leonardo La Puma, su Federalismo nel pensiero politico meridionale, offrono proprio a Borrelli l'occasione di ritornare sul contributo offerto da La Puma sulla penetrazione del pensiero del segretario fiorentino nell'ambiente partenopeo del XVIII secolo. Borrelli si sofferma in particolare sull'originalità dell'approccio di La Puma nell'investigare la diversa incidenza di Machiavelli in tre autori di grande prestigio: Filangieri, Pagano e Russo.

La testimonianza di Marisa Forcina, che ha condiviso con La Puma l'esaltante esperienza dell'Ecole di Lecce, parte da un simposio parigino del 1986 (il Convegno su *Les socialismes françaises*), proseguito oltre i confini accademici a casa di Miguel Abensour, Direttore del prestigiosissimo Collège International de Philosophie, per dare conto dell'efficacia metodologica della condivisione con altri, non tanto del lavoro filologico e del risultato del proprio lavoro, quanto del "senso del proprio studio e del proprio percorso, perché ogni ricerca, anche quella che sembra appartenere a un'altra storia, passa nella nostra vita e contribuisce a darne senso".

Sul rapporto tra la libertà individuale e l'eguaglianza sociale s'incentra l'analisi che Daniele Stasi offre nel suo contributo sul pensiero politico di Aleksandr Herzen, autore a cui La Puma ha dedicato particolare attenzione, nell'intenzione di esplorare declinazioni del socialismo provenienti da culture politiche diverse, come appunto quella russa, che tanta parte avrà nello sviluppo di questa ideologia nei decenni successivi.

L'acutissimo saggio di Alessandro Arienzo riflette sul senso concreto del ruolo dell'intellettuale in un contesto post-moderno o, addirittura "post-umano", attraverso la lettura dei contributi del professore salentino. Leonardo La Puma, secondo Arienzo, ha sempre mostrato una peculiare attenzione al ruolo degli intellettuali in molte delle sue ricerche, divenuto un tema centrale della sua produzione scientifica, particolarmente nei saggi che lui dedica ad alcuni passaggi storici e storiografici che sono al cuore del Novecento.

Flavio Silvestrini, nella sua ipotesi di lettura sull'influenza di Immanuel Kant su Carlo Pisacane, riconosce il merito a Leonardo La Puma di aver condensato "gli elementi kantiani nel pensiero dell'ex ufficiale borbonico, aprendo a un'ipotesi interpretativa storico-filologica e storico-teorica che varrebbe certamente la pena di approfondire".

La minuziosa analisi, condotta su passi fondamentali del Catechismo Repubblicano di Francesco Antonio Astore, è opera di Salvatore Colazzo che di La Puma ama ricordare di essere stato prima, allievo liceale, poi collega all'Università del Salento ed infine, amico di lunga data. La scelta di cimentarsi con l'opera di Astore è certamente scaturita dalla formazione specifica di Colazzo che del gruppo degli intervenuti al Convegno è l'unico a non fare parte della disciplina di Dottrine Politiche, essendo ordinario di Pedagogia Sperimentale.

Colazzo riesce ad individuare le complesse implicazioni che portano La Puma ad interessarsi di Astore, e della sua opera di pedagogia politica diretta a istruire il popolo su che cosa siano virtù, libertà e uguaglianza, dalle quali emerge la piena consapevolezza del primato della politica.

A conclusione, assecondando l'intento espresso dal neocostituito Centro Studi, di ricomporre ad unità l'opera e il pensiero di Leonardo La Puma, grazie ai preziosi contributi degli studiosi presenti in questo libro, l'auspicio è che sia stato gettato il primo seme per una feconda stagione di ricerche, tesa ad evitare che cada il greve velo dell'oblio su un intellettuale che tanto ha dato alla comunità scientifica e al suo territorio.

Massimo Ippazio Ciullo



Contro le egemonie. Leonardo La Puma tra intellettualità, filosofia civile e buon governo

ALESSANDRO ARIENZO¹

1. Il Novecento post-intellettuale e noi

Sono note le tesi con cui nel 1992, pochi anni dopo la fine della Guerra Fredda, Francis Fukuyama associava alla fine del millennio anche la fine della storia (Fukujama 1992). Non qualsiasi storia, ma quella dimensione progressiva e destinale che aveva accompagnato tutta la modernità e che, nella sua fase terminale, aveva assunto la forma kojèviana della lotta a morte tra liberal-democrazie e socialismi reali. Oggi siamo forse al termine anche di quella fase egemonica del globalismo liberal-democratico che dalla fine del blocco sovietico ci ha accompagnato fino ai primi anni del nuovo millennio, tra terrorismi, nuovi conflitti e crisi economiche e politiche (Kojève 1947). E se in quella fase storica gli intellettuali hanno svolto una funzione civile e politica tentando di elaborare visioni complessive del mondo con dirette ricadute sulla politica e sui suoi attori, in un *verste* di coscienza critica pubblica ma anche di partecipanti attivi nella lotta politica, oggi sembra che l'intellettuale generale, oltre che quello organico, siano scomparsi – fatte eccezioni peraltro riconducibili a quelle generazioni che ancora si sono formate nell'orizzonte culturale del secondo Novecento. Una trasformazione profonda che richiama condizioni di contesto storico, trasformazioni radicali nelle forme sociali della produzione che tendono sempre più a segmentare i processi della valorizzazione, a specializzare gli orizzonti scientifici e culturali, a mediatizzare la comunicazione pubblica. In generale, siamo forse in un'epoca storica di radicale cambiamento e probabilmente di transizione culturale (ma verso cosa?) nella quale mancano, dopo la fine dei grandi orizzonti valoriali del secondo Novecento, visioni del mondo che abbiano la pretesa di dare una sintesi generale. Quali categorie abbiamo infatti oggi per leggere, interpretare ed eventualmente cambiare il mondo? Qual è, in altri termini, il ruolo di un pensiero che si vuole critico in una fase post-ideologica? Dimensione critica e autonomia di un pensiero generale si collocano forse nel solco di una lunga tradizione illuministica e ancora, profondamente, umanistica, che oggi appare in crisi. Il nostro tempo, non più solo post-moderno, ma

¹ Professore associato di Storia delle dottrine politiche. Dipartimento di Studi Umanistici, Università "Federico II" di Napoli.

addirittura post-umano, mette in discussione non solo il senso storico che ci ha fino ad oggi accompagnato, ma la centralità stessa dell'uomo e la sua relazione col/nel mondo.²Intorno a questi temi – senza certamente la pretesa di offrire indicazioni – vorrei interrogare alcuni degli studi di Leonardo La Puma, e il suo profilo di intellettuale civile, che nei molti temi che sono stati oggetto delle sue ricerche ha sempre mostrato una peculiare attenzione al ruolo degli intellettuali. Questa è forse la sfida che ha attraversato tutto il suo impegno di studioso, e che si è probabilmente realizzato appieno nel rapporto diretto tra la ricerca storica e filosofica e la politica praticata come governo e amministrazione della cosa pubblica, nella quale è stato lungamente impegnato.

Il tema e il ruolo dell'intellettuale sono centrali nella produzione scientifica di Leonardo La Puma, particolarmente nei saggi che lui dedica ad alcuni passaggi storici e storiografici che sono al cuore del Novecento. Non posso non menzionare, in primissimo luogo, la raccolta di studi dedicata al ruolo degli intellettuali nella guerra di Spagna (La Puma & Vertone 1988). Quindi quella intitolata *Contro le egemonie: percorsi della cultura politica tra Ottocento e Novecento* (2004) che in maniera particolare in alcuni dei suoi contributi offre una serie di indicazioni importanti per una storia dell'intellettualità italiana del Novecento (La Puma 2004a). Ma in fondo tutta la sua produzione scientifica, si pensi ai contributi intorno alle figure di Pierre Leroux, Giuseppe Mazzini, Felice Balbo³, Giuseppe Capograssi, lo stesso Francesco Antonio Astore e il pensiero politico meridionale – da Filangieri a Pagano, a Russo – è una riflessione intorno alla figura dell'intellettuale e al ruolo emancipativo del sapere e della cultura.

Se il “Secolo Breve”, l'età degli “estremismi”, aveva assegnato all'intellettuale una funzione eminentemente egemonica o contro-egemonica, secondo Leonardo La Puma è stata in fondo proprio questa caratterizzazione a rappresentare il limite di quella funzione pubblica del sapere che l'era dell'attivazione di massa, e delle masse, aveva delineato (Hobsbawn 1994). Non a caso, allora, il titolo “contro le egemonie” nella sua raccolta del 2004, sia perché i contributi sono dedicati a indagare momenti di emergenza di percorsi culturali che si presentano in opposizione a posizioni stabilite e affermate (egemoniche), sia perché nella dimensione contro-egemonica di questi percorsi, nella fase della rottura innovativa, emerge un istanza di libertà e autonomia critica del pensiero che, appare evidente nell'opera di La Puma, deve essere salvaguardata in quanto propria dell'uomo. Per questa ragione è su due dei contributi presenti in questa raccolta che vorrei soffermarmi in particolare, per i risvolti ampi e variegati che mostrano e per il confronto diretto che stabiliscono con alcuni dei più importanti momenti storici del Novecento italiano; momenti che offrono indicazioni storiche ben più ampie e, se non generalizzabili, sicuramente utili a comprendere le ragioni

² Tanto, infatti, è accaduto nei decenni che vanno dalla pubblicazione di Jean-François Lyotard, *La conditione postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit (tr. it. Feltrinelli, 1981) al volume di Rosi Braidotti, *The Posthuman*, New Jersey, Wiley, 2013 (tr. it. DeriveApprodi, 2014).

³ F. Balbo, *Marxismo, uno solo*, “Il Politecnico”, n.24 (26 marzo 1945). Su Balbo si vedano le brevi note di L. La Puma, *Appunti (e spunti) su Felice Balbo*, in Id., *Contro le Egemonie*, pp.133-137 e *Le Idee di Felice Balbo*, “Studi Storici”, Anno 22, No. 1 (Jan. - Mar., 1981), pp. 209-212.

del lento declino ancora ai nostri giorni di un certo tipo di intellettualità che, pur con radici storiche lunghissime, ha segnato tutto il secondo Novecento. Vorrei allora partire dallo studio che egli dedica al farsi egemonico del fascismo in alcuni suoi momenti più innovativi (il futurismo in particolare). Attraverso una promessa di rinnovamento di una cultura politica italiana – vecchia, retriva, decrepita, orientata al passato, il fascismo si presenta come una cultura “contro-egemonica” prima di farsi reazione e blocco conservativo. Non dissimile è l’itinerario seguito in tutta la seconda metà del secolo, dalla fine della guerra fino almeno agli anni ’80, dalla cultura politica comunista che, capace di imporsi egemonicamente esaltando la sua capacità di trasformazione radicale del presente, finisce per assumere una postura auto-conservatrice, pian piano allontanando da sé alcune tra le esperienze più interessanti della produzione culturale italiana. Le vicende che accompagnano la nascita e l’esaurirsi di una rivista come *Il Politecnico* mostrano bene – tra le altre – questo itinerario.

Se osservate con uno sguardo di più lungo periodo, che dalle pieghe della tarda modernità giunge all’oggi, questa serie di tensioni egemonizzanti e contro-egemonizzanti ben ricostruite dagli studi di Leonardo La Puma si presentano come elementi tipici di quel secolo breve variamente segnato da paradigmi ideologici alternativi e conflittuali. Almeno fino al momento in cui la fine della storia mostra il fallimento di una aspirazione tutta moderna alla rivoluzione, alla trasformazione radicale dell’esistente ai fini della realizzazione di un mondo nuovo. Una fine che non è tanto il fallimento del fatto storico della Rivoluzione, quanto la fine di un soggetto, di una soggettivazione rivoluzionaria, che dalle grandi rivolte seicentesche, attraverso le rivoluzioni moderne per eccellenza (quella Americana e quella Francese), accompagnano i moti ottocenteschi, le stagioni risorgimentali e i percorsi di costruzione nazionale, quindi le grandi utopie (e i drammi) del Novecento, per arrivare fino alle sue ultime propaggini: tra gli anni ’60 e ’70 del Novecento.

In Leonardo La Puma, questo orizzonte i problemi appare innanzitutto in un quadro prospettico e metodologico che (nel dialogo con la filosofia) deve definire un rapporto diverso tra cultura e politica. Questo orizzonte si declina come una riflessione sul problema del soggetto politico – la classe, il partito, la nazione, lo stesso intellettuale – che trova forse solo “fuori dal pensiero”, o se si vuole nel suo farsi incarnato, una parziale, precaria ma necessaria soluzione: quella dell’intellettuale che è anche buon cittadino, uomo politico e amministratore della cosa pubblica. Ecco perché vorrei mettere in risalto una pratica dello studio e della ricerca che è essa stessa intellettuale e civile. E vorrei mettere in evidenza le ragioni per le quali ritengo che questo itinerario acquisti un suo senso pieno solo se collocato, perché agito, in un una scena intellettuale, una filosofia civile, come forma di vita.

2. Futurismo fascista, passatismo futurista

Il primo dei contributi sui quali intendo soffermarmi è dedicato a quella straordinaria esperienza artistica, e politica, che è stata per l’Italia e l’Europa di primo Novecento il futurismo (La Puma 2004b) Una esperienza però controversa, attraversata e segnata da “suggestioni culturali e pulsioni politiche” che possono

apparire contraddittorie tanto quanto sono epocali e di rottura. Indicativa di questa complessità è la difficoltà nel dibattito pubblico di ricomprendere in un unico giudizio la radicalità comunicativa dell'arte futurista, il suo cogliere il nuovo che il ferro e il fuoco della società industriale promettevano, e i caratteri talvolta socialmente e politicamente reazionari. Come interpretare allora il carattere rivoluzionario del futurismo e la dimensione propria di uno sforzo intellettuale teso a prefigurare l'avvenire; come interpretare il tentativo di farsi egemonico nel contesto culturale fascista? Quale elemento qualificante il futurismo La Puma mette in risalto il suo imporsi come esperienza artistica integrale, e quindi rivoluzionaria, in quanto aspirazione a farsi "forma di vita". Una forma di vita che non poteva che darsi, nel suo nascere, come un "altro" artistico connesso ad un "altro" vitale. Credo valga allora la pena ricostruire i nuclei di questa lettura che, non a caso, prende avvio la cesura tra Giovanni Papini e il movimento futurista che prende avvio al Teatro Costanzi di Roma nel 1913. La denuncia del vecchiume professorale e decrepito della cultura italiana, tutta tesa alla contemplazione del passato, fatta da Papini non solo riecheggia le parole di Tommaso Marinetti che, nel 1909, aveva lanciato il movimento, ma esprime tutto lo spirito di un tempo lacerato tra una cultura ancora largamente tradizionale e una sempre più rapida e feroce modernizzazione industriale e tecnologica. Una modernizzazione che si avviava a trasformare la società nel suo complesso (Papini 1913). Ed ecco che il Partito Politico Futurista fondato da Marinetti nel 1918, le cui radici politiche sono nel sindacalismo rivoluzionario, confluisce nel 1920 nei Fasci Italiani di Combattimento. Dall'orizzonte mussoliniano se ne distaccherà lentamente, sia perché questo aveva le originali pregiudiziali antimonarchiche e anticlericali, sia perché il "socialismo nazionale" del Duce appariva sempre più conservatore e borghese. Eppure Marinetti e pochi altri conserveranno, anche dopo il 1922, un rapporto organico e diretto col fascismo.

Uno spirito del tempo in sostanza, perché: «in Europa, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del XX secolo, è l'azione generale e simultanea degli intellettuali diretta contro quel tipo di cultura che essi definivano indifferentemente 'materialismo', 'meccanicismo', 'naturalismo'. È in poche parole la rivolta contro la ragione: dal pragmatismo magico (di origini americane) a Bergson, da Stirner a Nietzsche, a Freud». (La Puma 2004 b, p. 78). Questo orizzonte culturale e filosofico prende le mosse da una radicale critica al pragmatismo, ridottosi a sapere classificatorio, dogmatico e universalizzante. Un sapere ormai rigido e statico, sempre più formalizzante, che non poteva rispondere alle ansie e alla propensione verso il nuovo di generazioni che si affacciavano al nuovo secolo "col ferro e con l'industria" ed esaltando la dimensione performativa, se si vuole anche irrazionale e vitalistica, del gesto, della forza, della volontà. Eppure, proprio per questi tratti culturali e filosofici inediti, nella cultura europea queste giovani generazioni sembravano distaccarsi anche dall'orizzonte repubblicano e democratico, per lasciarsi sedurre verso prospettive immediatamente "rivoluzionarie" – anche laddove queste finivano per assumere pieghe reazionarie come, nel caso italiano, col fascismo. Certamente, all'anti-tradizionalismo che emerge con forza nelle molteplici forme artistiche, culturali e filosofiche che accomunano le generazioni a cavallo tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX si affianca – esemplare l'arte di Boccioni – la rappresentazione

netta di uno scarto tecnologico, che permea quell'esaltazione di un rinnovamento fatto di "potenza", velocità, acciaio e "elettricità".

Nel contesto italiano, la crisi culturale del positivismo – ma anche a quella del marxismo – lasciavano peraltro il campo libero per l'affermarsi dell'idealismo – o crociano, o gentiliano. Nel contempo, la crisi politica del giolittismo prendeva le forme della corruzione e della spregiudicatezza. Il futurismo e i suoi protagonisti incarnavano bene le nuove figure di intellettuali che dall'arte alla filosofia, dall'industria alla politica esprimevano innanzitutto «una concezione o interpretazione della vita, e perciò, a suo modo, una filosofia»³ (Croce 1928, p. 236). Forse proprio questo elemento giustifica, secondo Leonardo La Puma, un'avventura intellettuale segnata dal culto della retorica, della polemica e della "confutazione superficiale" delle prospettive classiche. Non è in sostanza nella coerenza teoretica che dobbiamo cercare il significato del fenomeno culturale futurista. Piuttosto, nello sforzo di gettare le basi di una cultura popolare (non a caso le prime favorevoli letture di Gramsci secondo cui i futuristi sarebbero «la reazione all'assenza di un carattere popolare della cultura in Italia») (Gramsci 1975, p. 935). Questa avventura si presenta, paradossalmente, come una fenice che emerge dalle ceneri della massa e del popolo; modello di ideale aristocratico intellettuale ben lontano dall'ideale populistico e nazionalistico che sarà poi propriamente fascista. In questo senso sì, il rifiuto della democrazia e del riformismo e l'esaltazione dell'aspetto creativo e intuizionistico della lotta rivoluzionaria. Del resto, l'arte è vita, e l'«Arte non può che essere violenza, crudeltà ed ingiustizia» (Marinetti 1968), il *polemos* diviene il fatto sociale fondamentale della vita dell'uomo, occasione di rinnovamento vitalistico delle forze. Peccato che nella retorica esaltante del rinnovamento, il *polemos* finisce per essere ridotto alla guerra e si scontrerà, e scontrerà, la tanato-politica delle trincee e del gas nervino. In tal senso, secondo il futurismo: «la radice della crisi dell'uomo non era vista, per dirla col Marx giovane, nell'uomo stesso e non in questo, quindi, la si cercava, ché anzi l'umano, apparentemente privilegiato e divinizzato da un empito prometeico, ma di fatto sommerso dal furore tecnologico e dall'ideamito della macchina, veniva irrazionalisticamente svalutato» (La Puma 2014b). E allora uno sforzo di cogliere e praticare la "vita" è al cuore del futurismo, intesa come materia in movimento, energia debordante e forze in contrasto, guerra e lotta esistenziale, continuo rinnovamento ed eccedenza (*la vie déborde l'intelligence*).

Certamente, nel tentativo di darne una lettura complessiva – in quanto fenomeno intellettuale complesso e a suo modo organico – Leonardo La Puma segnala come si debba necessariamente partire dalla differenza tra i due fondamentali momenti dell'esperienza futurista, innanzitutto la sua fondazione (il 1909), quindi la torsione peculiare che il movimento assume attraverso l'influenza di Papini tra il 1913 e il 1914 e l'esperienza della rivista *Lacerba*. In particolare, per il rilievo e lo spessore filosofico di Papini che non si trova in Marinetti o in altri esponenti del movimento, e per lo sforzo del primo di comporre – attraverso il futurismo – una vera e propria visione del mondo in cui le dimensioni vitalistica e polemologica divengono il perno di una "metapolitica" che rende comprensibili, tanto secondo De Maria quanto secondo lo stesso La Puma, l'adesione al

fascismo nel solco di una visione destinale della “razza italica”.⁷ (De Maria 1968). Una visione che integra elementi filosofici diversi: certamente Nietzsche, sebbene letto in una chiave neodarwinista e vitalistica ed epurato dalla sua radice classicheggiante; quindi Sorel, Bergson (ma anche questo prima riletto e fatto proprio, quindi ripudiato in un furore iconoclasta che su soprattutto di Marinetti). E che nell’operazione politico-ideologica papiniana e prezzoliniana rappresentata da *Lacerba* – una vera e propria scalata al movimento futurista – trovano una sintesi “sistematica”: il futurismo è allora presentato come esplicitamente come avanguardia intellettuale, l’unica esistente in Italia, in lotta contro la chiusura passatista della cultura italica del momento. Il prezzo in gioco è alto, da un lato “il crepuscolo dei filosofi”, dall’altro il rilancio demiurgico e palingenetico di una nuova e inedita “gaia scienza” capace di sottomettere il futuro. Quali gli esiti di questo sforzo egemonico? Il fallimento intellettuale che porterà Papini tra le braccia del cattolicesimo e farà confluire il futurismo nel fascismo. Eppure, come ci ricorda La Puma: «Papini, se non altro aveva compreso, e non solo per smanie egemoniche, la “questione futurista”, che è la questione di ogni empirismo destinato a fallire senza il supporto e il rapporto dialettico col fondamento teorico. Ma né lui, né forse altri, in quell’Italia culturalmente caotica, seppur viva, avevano le capacità per operare una tale sintesi». (La Puma 2014b). Ecco allora il nuovo scoprirsi reattivo, e farsi quindi forma di vita reattiva e conservativa perché incapace di darsi un effettivo progetto, un fondamento culturale e intellettuale autonomo e critico.

3. Elio Vittorini: umanesimo e intellettualità eretica

In *Umanesimo e marxismo in Vittorini e “Il Politecnico”*⁹ (La Puma 2014c). La Puma si sofferma su un percorso differente di costruzione intellettuale e di direzione politica, offerta da un nucleo, seppur ristretto, di intellettuali. In un contesto ancora diverso di ricostruzione civile ma anche segnato dagli sforzi di costruzione di un nuovo orizzonte egemonico: quello che da lì a poco riuscirà a costruire il Partito Comunista. Sicuramente una egemonia intellettuale mai compiuta e sempre parziale; ma in alcune importanti fasi della storia italiana il PCI riuscirà effettivamente ad esercitare una direzione ampia delle *élites* culturali italiane. Eppure, la storia di questa lenta affermazione si associa ad un pluralismo di posizioni e visioni che assumeranno anche esplicite forme di dissidenza, in qualche caso interna all’orizzonte del partito, in altri casi sono dissidenze che finiranno per collocarsi all’esterno del PCI. Esempari di queste tensioni sono i casi del Gruppo Gramsci nei primi anni Cinquanta a Napoli,¹⁰ (Monti 2017), quindi il caso della rivista *Il Politecnico*, e la figura di Elio Vittorini, su cui La Puma si è soffermato. È un contesto intellettuale in cui la prospettiva vittoriosa della Resistenza e della liberazione prometteva una più complessiva ricostruzione del paese, sulla base di uno sforzo esistenziale di costruzione di un orizzonte nuovo. Come scrive La Puma, per quanto concerne la rivista *Il Politecnico* – e i suoi artefici – questi erano guidati dalla necessità e dall’urgenza: «di dare vita a un uomo nuovo mediante una nuova cultura; e di individuare, sia pure per linee molto generali e schematiche, ma non per questo prive di fondamento, il carattere precipuo di questa cultura nel suo essere non più consolatoria, ma finalizzata alla

felicità umana» (La Puma 2014c). È in questo spirito del tempo che si svolge la complessa vicenda del *Politecnico*, una rivista che nasce dalle prospettive sicuramente diverse del lavoro politico-intellettuale svolto dal Partito, e dall'impegno intellettuale e civile di Vittorini. Sue prospettive diverse forse fin dall'origine, certamente non omogenee nei principi di partenza anche se, almeno in una prima fase, comuni negli obiettivi. Eppure, se per il PCI la rivista aveva una funzione di diffusione e disseminazione di una specifica prospettiva politica, seppure aperta nelle interlocuzioni, in Vittorini era soprattutto quell'afflato ideale e profondamente umanistico di ricerca della verità che orientava il lavoro culturale che andava prospettando nel *Politecnico*. Due prospettive solo parzialmente compatibili e che, in fondo, ci permettono di far risaltare quello iato strutturale tra politica e cultura; la prima, orientata alla costruzione nelle condizioni date di un futuro possibile, la seconda, vincolata alla relativa autonomia di uno sforzo di ricerca del vero, in quanto in esso può esservi di autonomo dal fatto. In questa divergenza si trova la ragione del velletarismo – secondo La Puma – della prospettiva del Vittorini: convinto che la cultura possa senza alcuna mediazione condizionare la politica e incidere sul pubblico. Del resto, siamo in una fase storica segnata dalla supremazia delle organizzazioni politiche di massa e dalla loro capacità di incarnare e prospettare orizzonti valoriali e ideali forti, e di orientare il conflitto tra questi. Si trattava di costruire il futuro sulle macerie del passato, di dare vita ad un uomo nuovo e, in fondo di dotarsi di quegli strumenti culturali necessari a configurare una visione del mondo che potesse essere e farsi egemonia. Nel *Politecnico* si muovono una vera e propria filosofia della felicità umana, e una interrogazione pratica sul ruolo dell'intellettuale in un rapporto tra cultura e politica, tra uso pubblico della ragione e le necessità di una politica che è costruzione e pratica di una prospettiva egemonica. Certo è che, almeno nei primi numeri, la necessità di reagire alla morte "culturale" dell'uomo rappresentata dal fascismo, e la prospettiva di dare vita a qualcosa di nuovo operano facendo convergere le istanze del PCI e le visioni di Vittorini. In questa prospettiva la cultura si presenta come quella opzione tutta umanistica che deve operare in profondità contro un fascismo – inteso come la negazione dell'umano, della sua sofferenza, del suo essere asservito – di cui la società italiana è ancora profondamente impregnata. Una cultura, tuttavia, come è chiaramente rappresentato dal titolo della rivista, deve sapersi occupare del pane e del lavoro. In Vittorini era però chiaro che questo orizzonte richiedesse anche un qualche ripensamento del marxismo, per dare una nuova e diversa centralità alla persona. Si trattava, insomma, se non di negare, certamente di rimodellare quella distinzione tra struttura economica e sovrastruttura politico-sociale che rischiava di negare, nelle sue rigidità, il proprio dell'uomo e della sua libertà di produrre e fare la storia. Oltre il marxismo, anche se non contro Marx per il quale se non si può negare che «nella produzione sociale dell'esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali» (K. Marx 1867) la storia resta tuttavia il regno della libertà. Sebbene le condizioni che gli uomini si trovano dinnanzi non siano mai arbitrarie, esse non sono però neppure necessitanti. (Su questo tema trovo molto utile la lettura di Mezzara 2014). Il

problema della storia, in contrapposizione allo scientismo economicistico della teoria del valore e delle sue determinazioni, è allora il secondo tema intorno al quale Vittorini ritiene di poter ripensare il marxismo. Dal quale ne discende il terzo, essenziale e fondamentale, il contrasto con una immagine deterministica del destino dell'uomo per rivendicare la sostanziale e profonda libertà che l'umano incarna. Vittorini era insomma consapevole, pur nella scelta convinta di adesione alla prospettiva comunista, del pericolo che il processo di costruzione di una egemonia culturale e politica potesse ribaltarsi nell'egemonia di una politica che poteva ridurre la cultura a suo strumento. Del resto, come sottolinea La Puma, «se il carattere specifico della cultura è nel suo essere 'umana' e se l'umanità, e la sua storia e il suo destino sono un fatto strettamente 'culturale', diventa chiaro per Vittorini come la cultura in sé non possa più essere intesa e praticata come 'mezzo'». (La Puma 2014c). Certo, lo studioso sottolinea come questa tendenza vittoriniana fosse forse in contraddizione con le istanze espresse "dalla classe operaia", in altri termini dal PCI, e che essa rappresentasse più una momentanea risposta alla degenerazione antiumanistica del fascismo che una spinta culturale rispondente alle necessità di sviluppo di una coscienza di classe. E quindi una prospettiva tesa alla rinascita e alla rigenerazione dell'umano che se pure prendeva a riferimento alcune pagine marxiane dell'*Ideologia tedesca* e dei *Manoscritti economico-filosofici*, certamente strideva con l'orizzonte culturale del partito. (E non è di poco conto l'osservazione che Vittorini non avesse che una conoscenza abbastanza generica delle opere marxiane, se non forse per quelle più marcatamente storiche e filosofiche e che, in fondo, anche i Quaderni del carcere di Gramsci non saranno che pubblicate tra il 1948 e il 1951). In questo orizzonte ideale Vittorini introduce tuttavia campi di dibattito e ricerca ancora inediti per quegli anni: in primo luogo la psicoanalisi, in uno dei primi tentativi di gettare un ponte col marxismo, quindi la fisica (in particolare Einstein e la teoria della relatività), ma anche l'esistenzialismo, il surrealismo, Cattaneo e il suo "illuminismo", e non a caso quel pragmatismo tanto osteggiato dai futuristi e dalla cultura fascista. Eppure: «l'apertura del "Politecnico" ad altre correnti filosofiche, alcune delle quali, come l'esistenzialismo, tentavano anch'esse un incontro col marxismo, non converge con l'ipotesi culturale togliattiana dell'esistenza di una vita italiana al comunismo, sulla quale la politica culturale del partito comunista contava di coagulare, come in effetti avvenne, l'attenzione degli intellettuali». ¹⁶ (La Puma 2014c). Un dato storico che non può essere negato, ma che resta comunque condizionato da un certo "velleitarismo" e soprattutto un fraintendimento sul ruolo del marxismo come scienza politica che proprio Felice Balbo (1945) gli obietterà dalle stesse pagine de *Il Politecnico*.¹⁷ (La Puma 2014d). E un giudizio su cui lo stesso La Puma in fondo concorda, nel giudicare la posizione di Vittorini segnata da una scarsa chiarezza di analisi e di indicazione degli strumenti teorico-pratici da parte dell'intellettuale siciliano, e tutta tesa a rivendicare una piena indipendenza della cultura e una lettura del marxismo come generica ricerca della verità. Una posizione insomma eretica, profondamente umana, "inattuale" ed a tratti ambigua, ma che rispecchiava l'ambiguità dello stesso PCI e della linea culturale togliattiana. Una tensione, tuttavia, che nella interpretazione di La Puma, avrebbe segnato (e sicuramente segna ancora) i continui sforzi di ripensamento del marxismo italiano e europeo.

4. Filosofia civile e intellettualità pratica

Anche solo un rapido attraversamento come quello che necessariamente ho dovuto fare in alcuni degli studi di Leonardo La Puma consente di mettere in risalto quanto il rapporto tra cultura e politica e la funzione politico-culturale dell'intellettuale sia stato un terreno di scontro decisivo nel Novecento. E non solo sul piano dell'analisi della relazione da costruire tra i grandi soggetti di massa e la funzione culturale di quegli intellettuali più o meno a loro organici. Esso è stato, in effetti, uno scontro tra corpi e soggettività, tra forme di vita, in una trama complessa fatta di rapporti di forze, forme sociali di produzione (anche culturale), orizzonti ideali e di discorso. L'intellettuale non poteva non essere partigiano, ossia prendere parte e posizione nella trama dei conflitti e delle parti in conflitto. Letti alla luce dei "fallimenti" e delle incrinature tra politica e cultura, negli studi di La Puma affiora non solo il fallimento dell'intellettuale impegnato, magari organico a un progetto politico, ma anche un più complessivo indebolirsi di quel soggetto rivoluzionario⁴ che ha attraversato tutta la modernità fino alle soglie del suo farsi post-moderno: le sue istanze di emancipazione (in primo luogo eguaglianza e libertà) – e si veda l'attenzione che egli ha dedicato alla figura di Francesco Antonio Astore (Astore 2003) – quindi il vuoto e quel "Socialismo sconfitto" dalla storia risorgimentale e unitaria (La Puma 1994). Ma ancora i drammi delle pure avanzatissime esperienze artistiche e culturali, come quella del futurismo, che in breve tempo si convertono in reazione e in conservazione, dopo essersi presentate come contro-cultura e afflato rivoluzionario. A questa crisi si affianca, oggi, quella della figura stessa dell'intellettuale. Non solo di quella dell'intellettuale "organico" che ha accompagnato i grandi partiti di massa, ma anche di quella più sfaccettata e variegata dell'intellettuale "civile", il cui impegno è certamente nell'esercizio di verità (lo studio) ma anche di trasformazione pratica del mondo. Non che sia la fine, tutt'altro, di quel criticismo illuminista che consegnava alla conoscenza la funzione di rischiarare e illuminare (come fare a meno di quell'uso pubblico della ragione che Habermas e da noi Bobbio hanno costantemente posto al cuore delle democrazie), ma siamo forse alla fine di quella sua specifica derivazione che al soggetto emancipatore di massa e alla sua funzione di direzione, il Moderno Principe, affiancava una sorta di "moderno Cortegiano", nel senso propriamente umanistico del Castiglione: un consigliere politico e morale, figura paideutica, che nell'accompagnare il principe lo educa e lo in/forma. Tanto che nella premessa ad una straordinaria intervista ad Alberto Asor Rosa, la curatrice Simonetta Fiori si chiede, e gli chiede: «Com'è potuto accadere che il nesso politica e cultura, indissolubile in Italia fin dagli albori della storia unitaria, sia stato negli ultimi tempi polverizzato, e da ciò abbia

⁴ Sull'esaurirsi della soggettività rivoluzionaria ci sono solo brevi ma incisive osservazioni M. Foucault in *L'ermeneutica del soggetto*, Milano, Feltrinelli, 2003 e nelle conferenze raccolte in: *Sull'origine dell'ermeneutica del soggetto*, Napoli, Cronopio, 2012. Su questo tema vedi il saggio di G. Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all'epoca della mondializzazione*, in *Dalla rivoluzione alla democrazia del comune. Lavoro, singolarità, desiderio*, a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Napoli 2015.

avuto origine la stagione del grande silenzio (copyright Eugenio Garin), ossia il vuoto del pensiero critico, travolto e neutralizzato dal chiacchiericcio della civiltà massmediatica?». (Asor Rosa 2010; pp. VI-VI). E la riposta di Asor Rosa è netta: siamo di fronte alla liquidazione delle forme tradizionali della cultura intellettuale; non, tuttavia, della “funzione” intellettuale *tour court*: «È finita una lunga storia intellettuale, ma non la possibilità di esercizio critico dell’intelligenza, anche se oggi è più difficile vederne le manifestazioni» (Asor Rosa 2010, p. 4).

Non è questo il contesto in cui ripercorrere le riflessioni articolate in questa intervista, ma è certo utile cogliere i due problemi cruciali che in essa vengono espressi: se finisce l’intellettualità che il Novecento ci ha consegnato, non si esaurisce la funzione intellettuale, ossia l’istanza di autoriflessività critica che essa ha sempre incarnato; il secondo punto è invece ben rappresentato dalla più recente edizione del suo *Scrittori e popolo* del 1965 che aggiunge una lunga post-fazione intitolata *Scrittori e Massa* (2015): non è più il popolo il soggetto della trasformazione politica e sociale, ma è tornato ad essere quella moltitudine apparentemente indistinta di soggetti che la prima società industriale aveva posto sul pilastro della storia (Asor Rosa 2015; Asor Rosa 2017). Le tesi di Asor Rosa sono assolutamente rilevanti e credo che le si possa leggerle, soprattutto nel loro aprire ad una ricerca di forme inedite di espressione della funzione intellettuale, alla luce di quell’intreccio nuovo tra riflessione e militanza, tra teoria e pratica, che Michel Foucault discute nell’importante conversazione con Gilles Deleuze del 1976: «Il ruolo dell’intellettuale non è più di porsi “un po’ avanti o un po’ a lato” per dire la verità muta di tutti; è piuttosto di lottare contro le forme di potere là dove ne è ad un tempo l’oggetto e lo strumento: nell’ordine del “sapere” della “verità”, della “coscienza”, del “discorso”». (Foucault 2001, p. 121). Le nuove lotte, come i nuovi soggetti che emergono dalle lotte degli anni Sessanta in poi, e Asor Rosa pur nella sua militanza convintamente “operaista” e marxista ne era, in fondo, una espressione, rifuggono dalle totalizzazioni e si presentano come parziali, composite. È questo in contesto di emersione di un nuovo intellettuale, che lo stesso Foucault ha presentato come “specifico”, una figura nuova – emersa nel contesto della crisi dell’intellettualità classica – impegnata in lotte delimitate, particolari, ma capaci di decostruire attraverso saperi e specializzazioni gli “ordini di discorso” tradizionali o dominanti, quindi esercitando altrimenti – se si vuole in tono minore – il “coraggio della verità” e la critica. Siamo insomma del tutto dentro quel processo di decostruzione critica dei soggetti moderni di cui l’intellettuale organico – espressione dell’intelligenza di partito – è stato solo uno degli esiti politici novecenteschi. Del resto, quale esito della prospettiva critica dei corsi dalla fine degli anni ’70 e dei primi anni ’80 proprio il filosofo francese approda ad una “ontologia critica del presente” i cui presupposti sono più ampi del solo sforzo di offrire una analitica del potere, cercando di fare i conti con un problema nuovo, quello di un’ermeneutica del sé che faccia della vita una forma di filosofia e della filosofia, e diremmo noi della politica (nel suo senso più nobile) una forma di vita. E in tal modo rispondere ai problemi di «come non essere governati in questo modo, da queste cose, nel nome di principi come questi, in vista di questi obiettivi e attraverso questo genere di procedure», e di darsi un’arte di non essere eccessivamente governati. (Foucault 1997).

I temi della verità e della direzione di coscienza (nuovamente, ancora, l'interesse di La Puma per Astore e i catechismi repubblicani), così come vengono declinati nella crisi del soggetto moderno in un certo qual modo sancita dal Sessantotto globale, e dalle sue molteplici soggettività, permettono di far risaltare ancora oggi l'importanza di una educazione all'autonomia e alla padronanza. Il problema del governo oggi diviene, in sostanza, «il punto di contatto tra [il modo in cui] gli individui sono [conosciuti e] guidati dagli altri e il modo in cui [essi conoscono e] conducono se stessi» (Foucault 2012, p. 40). L'urgenza presente è allora forse sbarazzarsi di quell'antropologismo di fondo che segna la cultura occidentale, ma nel farlo non abbandonare la prospettiva umanistica e storica che ci è propria. Ricercare insomma «una politica di noi stessi», una ontologia critica di noi stessi non più connessa al problema della verità, ma a quello della libertà. La prospettiva «critica» può oggi tentare di sfuggire alle nuove arti di governo, certamente sotto la forma del rifiuto, ma anche come ricerca di una linea di differente sviluppo del nostro stare insieme. Del resto, «che cos'è l'etica se non la pratica della libertà, la pratica riflessa della libertà? [...] La libertà e la condizione ontologica dell'etica. Ma l'etica e la forma riflessa che assume la libertà» (Foucault 1994, p. 276) Ed allora, la pratica della libertà è tale se è capace di essere anche ermeneutica del sé; capacità attiva di praticare se stessi per non cadere nel «sogno vuoto della libertà». Mettere, in sostanza, come credo abbia fatto Leonardo La Puma, «la riflessione storico-critica alla prova delle pratiche concrete (Foucault 1994, p. 231).

Sono questi i piani sui quali, certamente senza alcun riferimento diretto alla riflessione di Foucault o al suo orizzonte di pensiero (sarebbe facile mostrare che le loro prospettive metodologiche sono differenti e conducono ad esiti politici molto diversi). Credo infatti si possa forse interpretare il profilo intellettuale di Leonardo La Puma – non certo organico nel suo impegno politico ad un qualche soggetto di massa – nei termini di un intellettuale specifico, operatore del pensiero politico e storico-filosofico, impegnato nell'amministrazione e nel governo locale, nel confronto con quella intelligenza e intellettualità diffusa che il nostro sud ci consegna. E quindi un intellettuale «radicato»: di qui il rilievo che nei suoi studi ha assunto il meridione d'Italia, non certo quale centro identitario del suo fare politica, ma come orizzonte di storicità, sguardo e corporeità concreta; una riflessione meridionalistica, pur quando non riflette espressamente su autori e temi del Sud Italia, ma perché è collocato nelle condizioni sociali e storiche concrete in cui egli è vissuto e ha agito politicamente e civilmente. In questo incrocio di teoria, come autocomprensione critica, e di agire civico è allora forse il suo insegnamento più significativo e duraturo.

Riferimenti bibliografici

- Asor Rosa A. (2010), *Il grande silenzio. Intervista sugli intellettuali*, a cura di Simonetta Fiori, Roma-Bari, Laterza.
- Asor Rosa A. (2015) *Scrittori e popolo. Scrittori e massa*, Torino, Einaudi.
- Asor Rosa A. (2017), *Da «Scrittori e popolo» a «Scrittori e massa»*, “Griseldaonline”, v.16, 2016/2017.
- Astore F. A. (2003), *Catechismo repubblicano. In sei Trattamenti in forma di dialogo*, a cura di L. La Puma, Manduria, Piero Lacaita Editore, 2003.
- Braidotti R. (2013), *The Posthuman*, New Jersey, Wiley, 2013 (tr. it. DeriveApprodi, 2014).
- Croce B (1956), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Bari, Laterza.
- Foucault M. (1994), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. 3. 1978-1985, Estetiche dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano.
- Foucault M. (1997), *Illuminismo e critica*, Roma, Donzelli (*Qu'est ce que la critique, [Critique et Aufklärung]*), in “Bulletin de la Société française de Philosophie”, anno 84/n°2, Parigi, Aprile-Giugno 1990, pp. 35-63).
- Foucault M. (2001) *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Torino, Einaudi, pp.119-131,
- Foucault M. (2012), *Soggettività e verità*, pp. 31-60, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Cronopio, Napoli.
- Fukujama F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press (tr. it Rizzoli, 1992).
- Gramsci A. (1975) *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Hobsbawm E., *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, New York, Vintage Books, 1994 (tr. it., Rizzoli, 1995).
- Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard (tr. e ed. it. Adelphi, 1966).
- La Puma L. (1994), *Il socialismo sconfitto: saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano, FrancoAngeli.
- La Puma L. (2004a), *Contro le egemonie: percorsi della cultura politica tra Ottocento e Novecento* (2004), Genova, Name Press.
- La Puma L. (2004b), *Il futurismo: suggestioni culturali e pulsioni politiche*, in Id., *Contro le egemonie*, pp. 77-103.
- La Puma L. (2004c) *Umanesimo e marxismo in Vittorini e «Il Politecnico»*, in Id., *Contro le egemonie*, pp. 105-132.
- La Puma L., Vertone T. (a cura di), (1988), *Gli intellettuali e la Guerra di Spagna*, Lecce, Milella.
- Lyotard J.F. (1981), *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Editions de Minuit (tr. it. Feltrinelli, 1981)
- Marinetti F.T (1968), *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Milano, Mondadori.
- Marx K. (1867), *Il Capitale*, Libro I,
- Mezzadra S. (2014), *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Roma, Manifestolibri.
- Papini G. (1973), *Il discorso di Roma*, in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, IV, “Lacerba” “La Voce” (1914-1916), 3ª ed., a cura di G. Scalia, Torino,



Vincenzo Cuoco repubblicano: interprete di Machiavelli e teorico della rivoluzione politica per l'intera Italia

GIANFRANCO BORRELLI¹

Con Leonardo La Puma ho condiviso certamente la passione della ricerca su argomenti e figure appartenenti alla tradizione del pensiero politico meridionale; a fronte delle linee principali e privilegiate dei rispettivi progetti di ricerca, questo interesse particolare è rimasto per entrambi ben saldo. Abbiamo peraltro dedicato l'impegno di questi studi a periodi diversi dell'articolata composizione della cultura civile meridionale; il mio lavoro ha fatto riferimento a personaggi e scrittori che potremmo definire della prima modernità: da Giordano Bruno a Ottavio Sammarco, da Fabio Frezza a Giovanni Antonio Palazzo; gli autori di Leonardo La Puma erano quelli impegnati nel mezzogiorno sul fronte della nascita e dell'affermazione politica del socialismo e nell'elaborazione teorica del federalismo: in sintesi, da Carlo Pisacane a Gaetano Salvemini. Entrambi abbiamo pure rispettato il criterio metodologico di riportare l'approfondimento di questi argomenti nel quadro complessivo delle vicende e dei pensatori di quella tradizione meridionale: e ciascuno di noi riconosceva e rispettava nel lavoro dell'altro questo genere d'attenzione. Tali le motivazioni del dialogo e dello scambio scientifico intercorsi nel tempo più intenso del nostro lavoro di ricerca e dell'impegno accademico; su queste basi intervenne la sua partecipazione al colloquio organizzato a Napoli dal sottoscritto su *Machiavelli e la cultura politica del meridione d'Italia* (1997) e, per converso, il mio contributo al convegno da lui organizzato sul *Federalismo nel pensiero politico meridionale* (2001).² Nell'importante saggio preparato per l'incontro napoletano, Leonardo fermava la sua attenzione in modo originale sulla diversa incidenza che il pensiero politico di Machiavelli aveva incontrato in tre autori di grande prestigio: Filangieri, Pagano e Russo. Nel contesto di tale ricostruzione veniva pure richiamato il pensiero di Vincenzo Cuoco nel merito del dibattito sulla stesura del testo di Costituzione approntato da Mario Pagano da assegnare a fine Settecento alla neonata Repubblica napoletana. Mi sembrava una preziosa indicazione quella d'indagare sulle posizioni del *Cuoco repubblicano*, autore che pure aveva incontrato e

¹ Già professore ordinario di Storia delle dottrine politiche. Facoltà di Lettere e Filosofia, Università "Federico II" Napoli.

² Il saggio di Leonardo La Puma *La lettura di Machiavelli a Napoli tra illuminismo e giacobinismo: Filangieri, Pagano, Russo*, è contenuto in *Machiavelli e la cultura politica del meridione d'Italia, Atti del convegno 27/28 novembre 1997*, a cura di Gianfranco Borrelli, Napoli 2001.

utilizzato il pensiero di Machiavelli: accogliendo quel suggerimento, ho cercato di dialogare ancora con Leonardo e di offrire in questo modo un sentito riconoscimento alla sua vicenda umana, interrotta precocemente.

1. Nel saggio dedicato a *La lettura di Machiavelli a Napoli tra illuminismo e giacobinismo: Filangieri, Pagano, Russo*, Leonardo La Puma prende avvio dal giudizio *tranchant* di Filangieri su Machiavelli con il proposito di cogliere le motivazioni interne di questa considerazione decisamente negativa (La Puma 2001, p. 146). A differenza dell'attenzione che i contemporanei ancora dedicavano agli scritti del segretario fiorentino, Filangieri sosteneva apertamente l'impossibilità di richiamare all'attualità il genio machiavelliano poiché troppo puntato sull'attenzione alla *realtà effettuale*, considerato criterio poco utile e paralizzante a fronte delle recenti aperture indotte in tanti paesi europei dal secolo dei Lumi, dalle esperienze civili moderne e dalle dottrine del progresso scientifico e morale. Sicuramente ingiustificate erano dunque da considerare i proponimenti di quegli autori, come Giuseppe Maria Galanti e Matteo Palmieri, di dedicare approfondimenti filologici ed ulteriori sforzi critici al pensiero machiavelliano poiché *obliqua*, ambigua, era l'esaltazione che il fiorentino faceva del potere del Principe: secondo Filangieri, la politica non poteva essere ridotta all'«armamentario concettuale, psicologico e pratico da riconoscere quasi come una dote genetica al detentore di potere»; il riformismo settecentesco apriva ormai alla prospettiva di «forme di governo sempre più aperte e sensibili ai richiami del progresso e della felicità per tutti» (La Puma 2001, p. 147).

Radicalmente differente dall'impianto critico delle considerazioni di Filangieri è invece il discorso che prende corpo in tanti autori di fine Settecento, in tutta Italia e pure a Napoli, che fa di Machiavelli il *caposcuola* e il *padre della scienza politica*. Per tutti costoro il segretario fiorentino è inevitabile termine di riferimento di un progetto di riforma che assume intonazioni peraltro differenti: il lavoro di ricerca è dunque costretto a cogliere le caratteristiche particolari di queste letture del pensiero machiavelliano. Su questa strada La Puma richiama il complesso variegato delle interpretazioni che a fine Settecento vengono offerte da una schiera notevolissima di pensatori, da Ranza al Bocalosi, al Galdi; quindi, la sua argomentazione viene via via mettendo a fuoco le posizioni di Mario Pagano e di Vincenzo Russo come due polarità particolarmente significative dei percorsi teorici che arrivano con determinazione a progettare una ricaduta concreta del pensiero di Machiavelli sulle vicende politiche della propria epoca. Da un lato, Pagano appare come colui che riprende – con argomentazioni filosofiche assunte da Vico e Genovesi – gli aspetti principali del discorso machiavelliano sul governo misto per giustificare quella necessaria serie di articolazioni costituzionali necessarie per l'affermazione della *repubblica aristocratica*; in particolare, La Puma si sofferma sul quinto dei *Saggi politici*, in cui Pagano richiama la teoria machiavelliana dei conflitti come origine e fonte del vivere politico e istituzionale: a Roma sono le disunioni e le inimicizie tra plebe e Senato a scandire le dinamiche attraverso le quali le lotte provocate dai plebei si trasformano via via nel nuovo e più civile ordine assegnato alle Repubbliche per via della *iurisprudenzia*; la formazione di stati *mezzani* della popolazione consente infatti di rinforzare le parti del popolo che combattono a salvaguardia e ad

incremento della libertà politica. Per un altro versante, Vincenzo Russo si sforza di trovare nel fiorentino «il teorico della rivoluzione e interpreta lo schema teorico del *ritorno ai principi* come una vera e propria teoria della rivoluzione» (La Puma 2001, p. 153). Russo avrebbe positivamente adombrato nella figura del Silla dei *Discorsi* (III, p. 8 e p. 24) la figura di Robespierre, vale a dire del principale soggetto politico e simbolico della Rivoluzione francese: un Silla considerato non dittatore dispotico e sanguinario, piuttosto come colui che aveva tracciato, seguendo le considerazioni dello stesso Montesquieu, «la prospettiva di una purificazione filosofica e ascetica dalle vanità e dal male del mondo» (La Puma 2001, p. 154). Ecco allora delineate, secondo le argomentate considerazioni di La Puma, i due principali modelli del richiamo e della riproposizione del pensiero machiavelliano nell'epoca che precede il dibattito ottocentesco sul progetto dell'unificazione politica dell'Italia: il riformismo illuministico moderato di Pagano e il radicalismo ultragiacobino di Russo avrebbero fin da questo momento, partendo da modalità differenti della rivalutazione di Machiavelli, anticipato quei percorsi teorici e politici che in seguito segneranno gli sviluppi delle future vicende risorgimentali.

Nei *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, ricorda pure La Puma, Cuoco interviene ed assume una posizione critica nei confronti di Pagano e del suo progetto di Costituzione; questi non avrebbe inteso nel giusto senso la *lezione di realismo e di utilitarismo* offerta da Machiavelli: quel progetto di Costituzione sarebbe stato *troppo francese e poco napoletano*, quindi astratto e intellettualistico. Con questa ulteriore notazione, La Puma apre ad un problema di sicuro rilievo: bisogna approfondire nei dettagli quale genere di lettura Cuoco opera degli scritti di Machiavelli e cercare di intendere se la breve stagione repubblicana del 1799 a Napoli, come pensa Cuoco, sia stata un'occasione perduta a motivo dell'inconsistenza di un progetto politico che allontanava da sé una più approfondita concreta riflessione sulle politiche di trasformazione. Accogliendo quest'indicazione di Leonardo La Puma, ho provato ad offrire qualche ulteriore elemento d'analisi sul repubblicanesimo di Cuoco, che sicuramente molto attinse dal pensiero machiavelliano.

2. Il *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli del 1799* di Vincenzo Cuoco ha una precisa finalità, alla stesso tempo politica e teorica; lo scritto viene alla luce sul «Corriere milanese», in tre puntate (gennaio, febbraio e marzo 1801), nel fuoco del vivo dibattito sugli eventi rivoluzionari avvenuti nelle diverse regioni italiane a fine Settecento; si trattava di sottoporre ancora ad accurata analisi quegli eventi in modo costruttivo, al fine di porre rimedio agli errori occorsi e di contribuire quindi a riprendere e a rinforzare quel progetto di libertà che prendeva corpo pure nella penisola italiana, nel contesto dei rivolgimenti che tanti paesi europei stavano vivendo a partire dagli ultimi decenni del secolo appena trascorso. L'analisi del fallimento della *rivoluzione napoletana* viene condotta dall'autore mettendo in campo un dispositivo d'indagine articolato e fortemente critico: dapprima la ricostruzione storiografica degli avvenimenti napoletani nel contesto nazionale ed europeo; quindi, la riflessione critica sulla serie di difficoltà e di problemi che quel tentativo aveva incontrato nelle comunità meridionali; infine, l'elaborazione di una prospettiva teorica utile alla ripresa di quel progetto

politico, a Napoli e in tutta l'Italia. Da questo impegno consegue un risultato straordinario, che nella cultura civile nazionale incontra ormai la piena e dovuta considerazione: Cuoco mette capo ad una teoria della rivoluzione valida per tutte le regioni d'Italia, poiché è tra i primi a porre in chiaro la serie delle difficoltà e dei conflitti che tanti piani di differenze – nei comportamenti dei soggetti, nell'economia, negli ordinamenti giuridici e istituzionali di quelle popolazioni – venivano producendo nell'avvio della lotta per l'unificazione nazionale.

Il contributo di Cuoco costituisce uno strumento tempestivo e straordinariamente determinato, critico degli avvenimenti rivoluzionari partenopei, che innanzitutto individua nell'*astrattezza* del progetto politico l'elemento principale che ha caratterizzato le esperienze rivoluzionarie a Napoli, ma anche in tutta Italia:

«Quanto più astratte sono le idee della riforma, quanto più remote dalla fantasia e dai sensi, tanto meno sono atte a muovere un popolo»: la teoria che vuole incidere sulla realtà civile deve rimanere saldamente ancorata alla diretta percezione della vita, all'immaginazione di strumenti concreti, agli affetti normali delle relazioni umane;

«coloro che agiscono con idee *soverchiamente astratte*, come pure accadde per i rivoluzionari in Francia, cadono in un errore imperdonabile: quello di confonder le proprie idee colle leggi di natura. Tutto ciò che avean fatto o volean fare, credettero esser dovere e diritto di tutti gli uomini»: è presunzione teorica quella di costruire percorsi astrattivi generalizzanti ai quali si assegna il carattere di una necessità quasi naturale destinata comunque ad affermarsi, anche contro le volontà degli esseri umani;

«idee tanto astratte portano seco loro due inconvenienti: sono più facili ad eludersi dagli scellerati, sono più facili ad adattarsi a tutt'i capricci dei potenti»: l'intelligenza riflessiva che argomenta attraverso passaggi concreti agevola sicuramente il progresso della giustizia e mette al riparo dalle fumose espressioni utilizzate strumentalmente nel proprio interesse dai soggetti potenti e ingiusti;

«in una rivoluzione è necessità distinguere le operazioni dalle massime. Quelle sono figlie delle circostanze, le quali non sono mai simili presso due popoli; queste sono sempre più diverse di quelle, perché il numero delle idee è sempre molto maggiore di quelle delle operazioni, ed in conseguenza più facile la diversità, più difficile la rassomiglianza»: ³ le rivoluzioni devono operare nel rispetto delle differenze concrete e procedere evitando di privilegiare i luoghi comuni presenti nei facili precetti provenienti da tante parti del popolo.

La messa a fuoco di Cuoco è precisa: il fallimento della rivoluzione napoletana consiste nel carattere di *rivoluzione passiva* che è stato assunto dal progetto e dall'azione dei repubblicani, che non sono stati in grado di trasformare radicalmente il modo di relazionarsi alle popolazioni, non sono stati capaci di

³ Le citazioni dagli scritti di Cuoco provengono dalle seguenti edizioni: *Scritti vari*, a cura di N. Cortese e F. Nicolini, Bari 1924, 2 voll.; *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli del 1799*, a cura di Antonino De Francesco, Manduria-Bari-Roma 1998, che segnala le differenze delle edizioni del 1801 e del 1806 (Saggio); *Platone in Italia*. Traduzione dal greco, a cura di Antonino De Francesco e Annalisa Andreoni, Roma-Bari 2006 (Platone); *Scritti politici e giuridici*, a cura di Nunzia Di Maso, Roma-Bari 2009 (SPG); *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di Domenico Conte e Maurizio Martirano, Napoli 1999 (SG). Il primo gruppo di citazioni appartiene a *Saggio*, pp. 257-260.

superare l'ostacolo della storica separatezza tra governanti e governati. Quel carattere di passività è stato certamente indotto da sfasature nell'esercizio dei poteri di governo e nella gestione non sufficientemente ragionata degli avvenimenti: il sostegno francese ha provato ad accelerare processi d'innovazione civile in regioni e per popolazioni certamente non pronte a partecipare attivamente agli eventi; peraltro, i rivoluzionari francesi e napoletani non hanno provveduto a formare i nuovi cittadini e si sono riservati in ogni occasione la facoltà di decidere con dispositivi calati dall'alto:

«Le idee della rivoluzione di Napoli avrebbero potuto esser popolari, ove si avesse voluto trarle dal fondo istesso della nazione. Tratte da una costituzione straniera, erano lontanissime dalla nostra; fondate sopra massime troppo astratte, erano lontanissime da' sensi; e, quel ch'è più, si aggiungevano ad esse come leggi, tutti gli usi, tutt'i capricci e talora tutt'i difetti di un altro popolo» (Saggio, p. 316).

Secondo Cuoco, esiste dunque uno scarto da colmare tra la situazione complessa dei conflitti in atto, che induce inevitabilmente ai fenomeni di rottura, e la capacità dei soggetti a costruire pratiche e discorsi idonei a dare sostanza ai processi di concreta trasformazione politica. La possibilità dei cambiamenti rimane vincolata alla capacità d'intervenire dall'interno delle pratiche poste in essere dai soggetti; se questo elemento risulta assente, bisogna allora provvedere a formare e a rendere solide quelle soggettivazioni che si dispongono a perseguire finalità di trasformazione. Questa teoria della rivoluzione ci dice innanzitutto che bisogna appunto prestare attenzione alla serie dei conflitti che permeano inevitabilmente e normalmente le comunità, ai linguaggi ed alle pratiche che esprimono le istanze differenti, individuali e collettive, dei poteri; quindi, laddove risultano strutturate soggetti collettivi pronti allo scontro, si tratta d'intervenire efficacemente per riconoscere i conflitti effettivamente incidenti e porvi rimedio:

- «la verità è che le rivoluzioni sono inevitabili nell'ordine politico come nell'ordine fisico: tutto ciò che è deve finire di essere; e quegli elementi istessi, che compongono lo stato attuale delle cose, son quelli che debbono distruggerlo un giorno» (SG, I, p. 688); difatti è il groviglio degli antagonismi, palesi o occulti, che conduce irrimediabilmente agli scontri cruenti e dolorosi: «I Gesuiti rimproverano ai Giansenisti il congresso di Borgo Fontana; i Giansenisti rimproverano ai Gesuiti la loro condotta nel Paraguai: i Gesuiti, i Giansenisti, i filosofi, i teologi, i re, la nobiltà, il terzo stato, tutti a buon conto tendevano, chi più, chi meno sollecitamente ad una rivoluzione; perché ciascuno tendeva a preponderare su gli altri nella segreta ma continua lotta che formava poi l'equilibrio da cui dipendeva il nostro essere sociale» (SG, I, p. 688);

- gli eventi rivoluzionari così in Francia come in Italia derivano da queste reti inestricabili di antagonismi, di conflitti che intervengono come eventi d'impossibile soluzione: «mentre tutti gli altri sovrani si erano elevati proteggendo i popoli contro i baroni, quello di Francia avea nel tempo istesso nemici ed i feudatari, ivi più potenti che altrove, ed il popolo stesso, ancora oppresso; le tante diverse costituzioni che ogni provincia avea; la guerra sorda ma continua tra i diversi ceti del regno...; quindi la massima contraddizione tra il governo e leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e i costumi, tra una parte della nazione ed un'altra: contraddizione che dovea produrre l'urto vicendevole di tutte

le parti, uno stato di violenza nella nazione intera, ed in seguito o il languore della distruzione, o lo scoppio della rivoluzione. Questa sarebbe stata la storia degna di Polibio» (Saggio, pp. 255-256);

- anche per Napoli bisogna risalire molto indietro per comprendere la serie genealogica degli antagonismi che periodicamente hanno dato vita a rivolte e insurrezioni che si sono sommati attraverso le diverse epoche e che precipitano periodicamente in tagli rovinosi: «quel regno è stato per cinque secoli (quanti se ne contano dall'estinzione della dinastia de' Normanni fino allo stabilimento di quella dei Borboni) l'infelice teatro d'infinite guerre civili, senza che una di esse abbia potuto giammai produrre un bene alla patria» (Saggio, pp. 320-321). A Napoli, proprio a causa della stratificazione storica delle diverse dominazioni, risulta in modo più chiaro che altrove la rappresentazione delle asimmetrie, dei conflitti e degli antagonismi che via via le popolazioni sono venute a soffrire.

3. Questa teoria degli antagonismi indivisibili tra soggettivazioni differenti che inevitabilmente portano alla distruzione del *vivere civile* richiama direttamente Machiavelli,⁴ secondo Cuoco, il pensiero del segretario fiorentino costituisce la chiave principale dell'interpretazione degli avvenimenti rivoluzionari a Napoli e, contemporaneamente, offre suggerimenti determinati per mettere capo ad una teoria della rivoluzione che possa essere riferita all'intero contesto italiano:

- intanto, la rivoluzione viene considerata da Cuoco come l'espressione diretta ed ineliminabile delle *gare tra ottimati e plebe* (SG, I, p. 123),

«vicendevoli prepotenze tra città che vogliono dominare su le altre città, e cittadini che vogliono dominare su gli altri cittadini» (Platone, LXII, 452); «la storia di queste rivoluzioni forma la storia degli imperi; ed una storia, che ne esami le cause, forma la loro storia filosofica... Una tale storia è la storia delle leggi, delli costumi, della religione, dell'arti, che sono tutti mezzi onde sussistono le società; e. paragonando queste cause coi fenomeni delle rivoluzioni, si viene a comprendere in quali casi le leggi si debbono mutare, quali sieno gli effetti della religione e degli altri oggetti simili, che, ben meditati, possono ritardare la caduta de' Stati» (Scritti vari, II, p. 244);

- attraverso la rivoluzione, gli individui e le parti civili intendono porre termine al dilagare della corruzione del corpo politico fondando una nuova costituzione civile, in modo da *ritornare ai principi* (come argomentava Machiavelli nel noto brano di *Discorsi*, III, p. 1); su questo decisivo risvolto le parole di Cuoco riecheggiano esplicitamente la scrittura di Machiavelli: «Quando gli ordini ed i costumi son corrotti, e per tale corruzione tutta la città è infelice,

⁴ Cuoco conosce in profondità gli scritti di Machiavelli; tanto viene reso possibile dalla frequentazione stretta di Giuseppe Maria Galanti, presso cui il molisano trovò dimora nei primi mesi del suo stabilimento a Napoli. Galanti dedica al segretario fiorentino un importante saggio *Elogio di Niccolò Machiavelli cittadino e segretario fiorentino con un discorso intorno alla costituzione della società e al governo pubblico* (s.l.n.d.); inoltre progetta un'edizione delle opere politiche di Machiavelli che però non vedrà mai la luce; su queste vicende vedi di Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Bari 1995, pp. 337-340. Un importante lavoro di ricostruzione della straordinaria ripresa del pensiero di Machiavelli da parte dei grandi autori del Settecento napoletano – da Vico a Genovesi, da Galanti a Galiani – è stato prodotto da Nunzia di Maso, *Il repubblicanesimo di Vincenzo Cuoco. A partire da Machiavelli*, Firenze 2005.

ove è chi dica: io porrò un argine a tanta ruina, io ritornerò alle antiche idee, alle antiche virtù, e toglierò quei vizi e quei disordini che ne hanno menato a passo sì crudele?» (SG, I, p. 163);

- ancora riprendendo il fulcro dell'antropologia machiavelliana, Cuoco avvisa che non bisogna avere timore nell'introdurre innovazione rivoluzionaria, anche se può costare quella sofferenza, la *mala contentezza* che deriva agli uomini dalle *contenzioni* civili (Discorsi, I, p. 37): «Dopo le grandi vicende politiche gli animi umani soglion rimanere malcontenti, poiché il maggior numero suole confondere le novità col male, e di questi mali ciascuno crede di soffrirne la parte più grande» (SG, I, p. 319);

- non si può infatti fermare la rivoluzione che è processo inevitabile e continuamente attivo; per questo motivo nemmeno conviene deviarla o ritardarla poiché essa emergerà in forme sempre più distruttive:

«La rivoluzione prima di esser nelle nostre operazioni fu nelle menti nostre; e se oggi i suoi effetti sono nelle operazioni cessati, nelle menti in parte sussistono ancora. Prima di una rivoluzione si suole dagli uomini abusar delle idee liberali, e dopo si suol troppo temer delle medesime; l'abuso suol produrre agitazioni violente, ed il timore soverchio ci fa cadere nel languore. La troppo amara rimembranza de' mali che ha cagionati l'ultimo decennio del secolo scorso ci fa correr pericolo di privarci anche de' beni che esso ci avea dati, e di rinunciare a tutt'i suoi lumi, e di ripristinar le pratiche di due secoli fa, sol perché due secoli fa non vi fu una rivoluzione. Ma finire una rivoluzione vuol dire fermarsi; e non si ferman coloro i quali retrocedono di due secoli per preparare una nuova rivoluzione tanto più funesta quanto più sfornita si troverà la nazione di que' capitali di lumi, di arti, di umanità, di ordini e d'idee liberali che per due secoli avea accumulati. Gli uomini diventeranno più irritabili, e le vicende politiche più crudeli» (SG, I, 27-28);

- infine, il punto forse più sensibile: i conflitti devono essere riconosciuti e trattati in modo che possano essere risolti in modo produttivo per l'intera comunità, poiché le disunioni gravi e distruttive lasciate a se stesse o affrontate in modo maldestro sono destinate a moltiplicare nel tempo gli inevitabili danni; qui ancora viene ripreso Machiavelli nella riflessione sulle differenze tra la gloria di Roma e ed il destino tragico di Firenze, ed ancora nella polemica costante del segretario fiorentino contro ogni genere di *sette*; trattando sull'argomento dell'annunciato *ristabilimento dell'ordine gesuitico*, Cuoco commenta:

«L'uomo che appartiene a una di esse non solo dovrà sragionare, che pure lo sragionare in teorie astruse e lontane dall'uso della vita è più ridicolo che dannoso; ma incomincerà a preferire le pratiche della setta ai doveri dell'umanità, e ad amare la setta in preferenza alla patria. È questa l'istruzione di cui noi abbiam bisogno per esser felici? Ohimé! Nella decadenza in cui è presso di noi lo spirito pubblico per soverchia ammirazione delle cose straniere, altro non mancherebbe che riprodur sette; perché così al disprezzo di noi stessi si aggiunga l'odio; ed indi ne venga l'intera dissoluzione della troppo infelice Italia» (SG, I, p. 690).

4. Grazie all'approfondita conoscenza del pensiero machiavelliano, Cuoco ricollega il progetto della rivoluzione in Italia agli sforzi, rimasti sospesi, del laboratorio politico rinascimentale: il criterio di *praticare i conflitti* costituisce l'orizzonte di questa teoria della rivoluzione rivolta a sostenere ormai la lotta per la libertà dell'intera Italia, resa da secoli soggetta alle potenze straniere. Il

richiamo al *vivere politico repubblicano* di Machiavelli è piena adesione a quel progetto rimasto interrotto agli inizi del Cinquecento. Al suo centro è l'imperativo di alimentare la crescita di una soggettivazione particolare ordinata al vivere libero e repubblicano; i soggetti rivoluzionari hanno operato a Napoli purtroppo in modo inadeguato: la rivoluzione «senza il consenso del popolo nulla avrebbe potuto tentare, ed il popolo non si move per raziocinj, ma per bisogni» (Saggio, p. 259). Come argomentava Machiavelli (*Principe*, xix), bisogna rendere i soggetti almeno *contenti* e tenerli lontani dalle insorgenze inutili e dannose soddisfacendo i loro bisogni primari; per quanto concerne le istituzioni politiche «la loro complessità e composizione cresce in rapporto direttamente proporzionale al progressivo innalzamento della soglia di soddisfazione del desiderio del 'vivere' e 'ben vivere'» (Scritti vari, vol II, p. 54). Si deve dunque innanzitutto restituire ai soggetti la *materia dignitosa* del *vivere civile*; peraltro, per realizzare il *vivere libero* non sono sufficienti solamente gli ideali e l'immaginazione politica, piuttosto devono prendere corpo condotte propositive di cittadini che perseguono esperienze e tradizioni comportamentali di libertà; quando poi il *vivere libero* viene offuscato e compromesso dalle pratiche di corruzione, diventa inevitabile intervenire con un progetto politico ben definito che richiede di ripristinare la libertà perduta oppure di fondare un nuovo ordinamento civile. Completa è l'adesione di Cuoco al dispositivo politico di Machiavelli, che prevede per l'appunto due fasi distinte:

- per un versante, bisogna affidare la funzione di *ripigliar lo stato* ad un soggetto particolarmente capace, che utilizzi la forza con prudenza, ambizioso ma non in maniera eccessiva (*Discorsi*, III,1); questo *principe nuovo* deve poter contare sull'appoggio del popolo e non deve mai diventare tiranno (*assoluto*). All'epoca dell'insurrezione di fine Settecento, a Napoli sarebbe stata risolutiva una figura del genere e pure all'assenza di un soggetto del genere si deve il fallimento di quel tentativo:

«Parve che in Napoli niuno si fosse preparato a questo avvenimento; e quando si videro in mezzo al vortice, tutti si abbandonarono in balia delle onde. Non è molto onorevole a dirsi per lo genere umano, ma pure è vero: quasi tutte le nazioni, nelle loro crisi politiche, allora sono giunte più facilmente al loro termine, quando si è trovato tra loro un uomo profondamente ambizioso, il quale, prevedendo da lontano gli avvenimenti, vi si sia preparato, e, riunendo tutte le forze a proprio vantaggio, abbia prodotto poi il vantaggio della nazione» (Saggio, p. 318).

Per Cuoco, il personaggio che incarna questa funzione drammatica – che operò con il risultato di mantenere unito il potere del popolo durante il processo rivoluzionario in Francia – è Robespierre: questi riuscì a praticare quell'autorità «che Macchiavelli chiama pericolosissima, libera nel potere, limitata nel tempo, onde nell'uomo nasce brama di perpetuarla, né gli mancano i mezzi, ma questi non essendosi dati dalle leggi a quel fine al quale egli li indirizza, debbono per necessità divenir tirannici» (Saggio, p. 342; vedi anche pp. 339-342). In definitiva, nell'esercizio della forza, bisogna essere determinati ed utilizzare senza dubbio la strategia dell'offesa posta in essere in prima istanza da un soggetto particolarmente dotato, come suggerito dallo stesso Machiavelli (SPG, p. 301);

- oltre la concentrazione di una forza enorme che consenta di reggere l'urto fisico della prima frattura rivolta a colpire istituzioni e soggetti corrotti ed a ripristinare i principi originari del vivere civile, bisogna impegnare il popolo nella *guardia della libertà*; a tale proposito Cuoco riprende quasi alla lettera Machiavelli,

«il quale più di ogni altro politico conosceva il popolo», «il popolo è ordinariamente più saggio, e più giusto di quello che si crede»; dunque «le rivoluzioni attive sono sempre più efficaci, perché il popolo si dirige subito a ciò che più da vicino l'interessa. In una *rivoluzione passiva* conviene, che l'agente del governo indovini l'animo del popolo, e gli presenti ciò che desidera, ma che da se stesso non si procura... Il primo passo di una *rivoluzione passiva* è quello di guadagnar l'opinione del popolo; il secondo è quello d'interessare nella rivoluzione il maggior numero delle persone che sia possibile» (Saggio, pp. 525, 142,144, 146).

Il progredire del processo rivoluzionario deve poter contare sulla *pubblica opinione* della più larga parte popolare; inoltre, bisogna che

«tutti abbiano un interesse comune, allora seguirà la rivoluzione, ed andrà avanti solo per quell'oggetto, che è comune a tutti. Gli altri oggetti rimarranno forse trascurati? No; ma ciascuno adatterà il suo interesse privato al pubblico; la volontà particolare seguirà la generale: le riforme degli accessorj si faranno dal tempo insensibilmente, e tutto sarà nell'ordine» (Saggio, p. 413 e p. 333).

Le due fasi del progetto repubblicano restano distinte e non possono operare congiuntamente in modo confuso: la prima parte richiede l'intervento di un'energia politica concentrata, un *principe nuovo* capace di rappresentare l'unità del popolo, che procede attraverso l'esercizio determinato della forza per via militare; questa funzione – che resta assegnata a individui particolarmente dotati – vive una durata limitata e deve aprire con tempi discreti all'espressione diretta delle parti popolari. Tanto è accaduto in Francia dove la soggettivazione rivoluzionaria è stata ampia ed attiva fin dall'avvio degli eventi rivoluzionari; questo può essere replicato in Italia, dopo il fallimento dei tentativi che sono rimasti delimitati nell'ambito di quella figura di *rivoluzione passiva*, di una possibilità introdotta da Napoleone e dai francesi che non si è stati capaci di riconvertire grazie all'impegno di un soggetto politico particolarmente audace e capace di rendere attiva la partecipazione popolare. Ancora richiamando Machiavelli, Cuoco riprende il senso complessivo del *vivere libero* e repubblicano argomentando come in definitiva il punto di arrivo del processo rivoluzionario consista in quella capacità di dare vita al *moderantismo*, al *sistema dei moderati*, che dovrebbe contribuire a stabilizzare gli eventi d'innovazione in un punto di positivo equilibrio (Saggio, p. 342 e p. 340). In questo modo, la larga parte popolare viene ad esercitare quella capacità di autogoverno del popolo libero che si sottrae ai pericoli dell'anarchia; Cuoco mostra di avere bene inteso l'adesione di Machiavelli alla teoria aristotelica del *governo misto* (vedi in particolare i luoghi machiavelliani del *Discursus florentinarum rerum* e le *Historie florentine*,

IV, 1-4).⁵ I cittadini mezzani sono attenti a bilanciare gli interessi delle parti diverse della città, a proteggere le istituzioni di libertà dalle pressioni tiranniche e distruttive che possono provenire dai grandi o dai miseri: «Questo è il corso ordinario di tutte le rivoluzioni. Per lungo tempo il popolo si agita senza sapere ove fermarsi: corre sempre agli estremi, non sa che la felicità è nel mezzo. Guai se, come avvenne al popolo fiorentino, esso non ritrova mai questo punto» (Saggio, p. 343). Purtroppo quanto avvenne nella Firenze di Machiavelli è accaduto anche a Napoli; una serie interminabile di conflitti ha contribuito al fallimento del generoso tentativo di un così grande numero di patrioti, che hanno pagato con la vita il proprio amore per la patria:

«La nazione napoletana si potea considerare come divisa in due popoli, diversi per due secoli di tempo e per due gradi di clima. Siccome la parte colta si era formata sopra modelli stranieri, così la sua coltura era diversa da quella di cui abbisognava la nazione intera, e che potea sperarsi solamente dallo sviluppo delle nostre facoltà... Non si può mai giovare alla patria se non si ama, e non si può mai amare la patria se non si stima la nazione. Non può mai essere ibero quel popolo in cui la parte che per la superiorità della sua ragione è destinata dalla natura a governarlo, sia coll'autorità, sia cogli esempi, ha venduto la sua opinione ad una nazione straniera: tutta la nazione ha perduto allora la metà della sua indipendenza» (Saggio p. 326 e p. 328).

5. Poche notazioni finali al breve sviluppo qui proposto per meglio inquadrare figura e ruolo del *Cuoco repubblicano*, che trae la forza della lunga e importante riflessione politica sugli eventi rivoluzionari di fine secolo grazie all'interpretazione acuta e attualizzante del pensiero politico di Machiavelli.

Intanto, conviene ribadire che le considerazioni di Cuoco sono profetiche. Il fallimento della rivoluzione a Napoli ha avuto un peso enorme per l'intera penisola: così come il fallimento delle Repubbliche settentrionali è pesato sull'esito negativo della Repubblica napoletana. Per gli interessi egoistici della propria parte, la Francia non ha voluto sostenere fino in fondo i tentativi rivoluzionari nella penisola: ha disatteso quelle finalità d'unità e d'indipendenza per l'Italia; soprattutto non ha inteso che «l'Italia non dev'essere divisa ma riunita, e la riunione d'Italia dipende dalla libertà di Napoli» (Saggio, 454). Il problema della libertà d'Italia viene segnato come il cuore del progetto repubblicano, quello proprio già individuato per l'Italia da Machiavelli. Bisogna dunque formare i soggetti repubblicani capaci di vivere quell'*amor di patria* per la libertà: nel futuro è questa la verità da perseguire.

Allora, riprendendo infine ancora le acute riflessioni di Leonardo La Puma su quella tensione concettuale che vede a fine Settecento, nel contesto della cultura civile meridionale, la ripresa del pensiero machiavelliano sotto la duplice veste dell'illuminismo riformatore (Mario Pagano) e del giacobinismo rivoluzionario (Vincenzo Russo), possiamo aggiungere che in fondo la prospettiva politica di Cuoco rimane legata alle argomentazioni di questi due autori: non certamente nel senso di un'operazione intellettuale che vuole mediare tra quelle posizioni,

⁵ Per la ricostruzione del dispositivo politico machiavelliano *Principato/Repubblica* rinvio al mio lavoro *Repubblica, ragion di Stato, polizia cristiana. Genealogie I*, Napoli 2017; in particolare vedi l'intero capitolo primo.

finalizzate con argomentazioni teoriche pure divergenti a sostenere quello che rappresentava il comune sforzo di dare vita ad un governo repubblicano in Italia. Piuttosto, rileggendo in modo straordinariamente intelligente e appropriato lo straordinario dispositivo politico progettato da Machiavelli, Cuoco perviene a delineare una complessa teoria della rivoluzione per l'Italia, laddove intende che per sottrarsi alla soggezione da parte delle potenze straniere, bisogna provocare un urto risoluto, una rottura distruttiva in grado di porre fine alla corruzione dei costumi e delle istituzioni civili: oltre questa inevitabile scossa di violenza bisogna poi assegnare la guardia della libertà alle espressioni del *moderantismo*, delle soggettivazioni capaci di contribuire alla costruzione di un'autonoma società civile. Su questo versante, i repubblicani italiani potranno sperimentare nel loro paese, fino a quel punto frazionato e diviso, la grande novità del governo rappresentativo, quel modello ormai già funzionante negli Stati Uniti, in Inghilterra e in Francia, potente funzione pacificatrice dei conflitti civili e sociali. Ecco infine il messaggio ultimo di Cuoco: per concretizzare quel progetto bisogna curare la formazione dei nuovi patrioti pronti a combattere per una nuova Italia da unificare; anche se questo progetto rimane ancora solo un impegno di sparute avanguardie, l'attuazione della libertà d'Italia può affermarsi, dopo la frattura necessaria per realizzare l'indipendenza politica della penisola e l'autonomia delle sue popolazioni, solo grazie al dispositivo della costituzione repubblicana valida per tutte le sue genti.

Vale infine la pena sottolineare che il dibattito interno alla cultura civile napoletana di fine secolo e il disegno rivoluzionario di Vincenzo Cuoco costituiscono difatti contributi rilevanti da cui trassero spunto e suggerimenti tante parti politiche che operarono, nella prima metà dell'Ottocento, per la libertà e l'autonomia dell'Italia da rendere unita: dai cattolici come Gioberti e dai repubblicani come Ferrari e Pisacane quest'acuta riflessione – che innestava il progetto delle insorgenze risorgimentali sul solido tronco del dispositivo politico machiavelliano – venne ripresa ed ulteriormente elaborata. È questa la medesima considerazione che Leonardo La Puma esprime alla fine del bel saggio, sopra citato, dedicato ai grandi autori di quella straordinaria filosofia civile.



Del *Catechismo repubblicano* di Francesco Antonio Astore nella prospettiva di Leonardo La Puma

SALVATORE COLAZZO¹

1. Introduzione

Leonardo La Puma nel 2002 ottiene, per condurre una ricerca che gli sta a cuore, un piccolo contributo economico da parte del CUIS, il Consorzio Universitario Interprovinciale Salentino, che era stato il nucleo propulsore dell'Università di Lecce, e che, una volta nato l'ateneo salentino nel 1955, aveva deciso invece di sciogliersi, di rimanere in piedi per fare da pungolo e supporto territoriale alla neonata istituzione, finanziando, fra l'altro, ricerche per la valorizzazione della storia e del territorio locale. Tuttora, nonostante le difficoltà derivanti dal riordino delle province, il CUIS continua a essere attivo e, seppur con fatica, svolge un ruolo di stimolo della cultura salentina e di valorizzazione degli studiosi che se ne occupano.

A seguito di quel finanziamento, La Puma potrà approfondire gli studi su un pensatore politico piuttosto trascurato fuori dagli ambiti culturali locali, Francesco Antonio Astore², nativo di Casarano, che aveva aderito alla rivoluzione napoletana del 1799, trovandovi la morte, al termine infelice di quell'avventura politica.

L'anno dopo, avendo compiuto l'impegno di studio, La Puma dà alle stampe il *Catechismo repubblicano in sei Trattamenti a forma di dialoghi* di Francesco Antonio Astore, con un ampio suo saggio introduttivo, affidando il testo

¹ Professore ordinario di Pedagogia sperimentale. Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo, Università del Salento

² Francesco Antonio Astore nasce a Casarano il 28 agosto 1742. Compie il ciclo di studio pre-laurea, avendo come istitutore dei dotti sacerdoti salentini e poi frequentando il Seminario di Lecce. A 18 anni si trasferirà a Napoli per intraprendere gli studi giuridici, che compie brillantemente. Inizierà ad esercitare la professione, all'inizio con vigore ed entusiasmo, poi con sempre minore convinzione, fino a pervenire ad un sostanziale ritiro dai tribunali, per dedicarsi agli amati studi filosofici. Avvicinatosi ad Antonio Genovesi, maturerà l'idea di aprire l'orizzonte dei suoi interessi, guardando con più attenzione alle questioni politiche e sociali. Allo scoppio della Rivoluzione del 1799 si schiererà con la Repubblica, accettando un incarico nell'ambito della Commissione militare, nonostante in passato avesse manifestato simpatie per il Papato e la Corona, nonché ammirazione per l'ammiraglio Nelson. Conclusa la parentesi rivoluzionaria, gli verranno confiscati tutti i suoi beni, con grande disappunto del figlio, e sarà condannato a morte, con esecuzione della sentenza il 30 settembre 1799.

all'editore Piero Lacaita di Manduria,³ noto per le sue simpatie repubblicane e socialiste.

La pubblicazione si inserisce coerentemente nell'itinerario di ricerca di Leonardo La Puma, che dedicò gran parte delle sue energie allo studio del pensiero politico democratico e socialista, in particolar modo dell'Ottocento.

Il motivo precipuo per il quale tra tutti i lavori pubblicati da La Puma la mia attenzione cade su questo relativo ad Astore è nel fatto che il *Catechismo repubblicano* sollecita La Puma a un'attenta riflessione sul nesso educazione – politica, nel quadro di un'opzione riformista, che, ponendo in equilibrio scelte politiche e capacità del popolo di sollecitarle avendone compresa la necessità, interpreta la democrazia come educazione in atto del popolo e la scuola come preparazione all'esercizio della democrazia.

Approfondire Astore, attraverso la lente interpretativa di La Puma, per me significa rendere un meritato omaggio a un uomo di cui ho potuto soppesare il valore umano e professionale sin da giovanissimo. Lo ebbi infatti come docente di filosofia al liceo che frequentavo. Qui potei apprezzare come, in occasione del rapimento di Aldo Moro, spinse dei ragazzini frastornati dal succedersi di eventi per loro di difficile decifrazione, a tentare di leggere l'oscuro passaggio storico che stavamo vivendo grazie ad un approfondimento di studio della storia del pensiero politico. Successivamente lo rincontrai da collega all'Università: stringemmo un rapporto di sincera amicizia, mi rendeva partecipe dei suoi studi, ne diventai anche l'editore per aver pubblicato con una piccola casa editrice, per la quale svolgevo funzioni di consulente, alcuni suoi ultimi lavori.

2. Elementi di scenario

2. 1. Illuminismo e questione educativa

L'illuminismo ebbe al centro dei suoi interessi il problema educativo, tentando un approccio innovativo ai temi dell'alfabetizzazione delle masse. Infatti, mentre fino a quel momento di educazione si erano occupati (e da un punto di vista teorico e da un punto di vista pratico) soprattutto i religiosi, nel Settecento furono gli intellettuali a tentare un approccio laico al tema, legando la riflessione sull'istruzione alle problematiche sociali ed economiche. Si poneva la necessità di un rinnovamento degli studi poiché si andava affermando una nuova concezione dell'uomo e della conoscenza, affidata sempre più al metodo scientifico, che prometteva migliori condizioni di vita, che per essere accessibili anche ai meno abbienti avrebbe necessitato di un'ampia diffusione del sapere liberatore dalla superstizione.

Appariva indispensabile, per agevolare la nascita di una nuova società ispirata ai valori di libertà, uguaglianza, solidarietà, praticare la possibilità di intervenire sulla natura umana per renderla più consona a una tale idea di convivenza civile. Lo si sarebbe fatto grazie all'educazione. Fondata su metodi nuovi, la pedagogia dell'epoca prometteva di formare le coscienze in modo che esse fossero funzionali al progetto emergente. Perciò crebbe in epoca illuministica l'interesse nei

³ Piero Lacaita (1923–2009) svolse l'attività editoriale sin dal 1947 sulla scia della tradizione della editoria pugliese intrapresa da Valdemaro Vecchi e Giovanni Later

confronti dell'infanzia, di cui si volevano cogliere le essenziali caratteristiche per meglio intervenire educativamente, intuendo che proprio in quella fase d'età si potessero gettare le basi della vita adulta e quindi ottenere le forze idonee alla costruzione del nuovo mondo.

Appariva evidente che il modello educativo ereditato dalla tradizione andasse profondamente rivisto, essendo esso funzionale alla riproduzione dell'ordine sociale tradizionale. Venne presa di mira l'educazione che si realizzava nei collegi religiosi, in cui gran parte del tempo era impegnata nello studio del latino e dei classici e nell'acquisizione di principi filosofici inadeguati a sviluppare lo spirito critico degli allievi.

Si avanzò l'idea che dell'educazione dovesse occuparsi lo Stato, per offrire ai suoi membri la possibilità di mettere a disposizione i propri talenti a favore della nazione. Grazie all'educazione si sarebbe potuto puntare a realizzare il bene comune, ad organizzare armoniosamente la società e tendere alla pubblica felicità. Anche per tale ragione, andava allargato il numero delle persone che potessero avere accesso all'istruzione, in modo che maturasse in loro la consapevolezza d'essere parte di uno Stato, apprendessero a conoscere e rispettare le sue leggi e inducessero gli altri a fare altrettanto, avendo altresì la possibilità di imparare un mestiere o intraprendere una professione. Il curriculum scolastico quindi andava rivisto, ammettendo le scienze tra le discipline meritevoli di studio e approfondimento, privilegiando la lingua nazionale per veicolare gli apprendimenti, abilitando la riflessione sulla contemporaneità.

Tuttavia, l'anelito ad universalizzare l'istruzione riscontrava dei limiti, ad esempio le donne venivano degnate di limitata attenzione, anzi chi se ne occupava sosteneva che la formazione femminile dovesse seguire una via differente, dovesse cioè essere funzionalizzata al ruolo che la donna avrebbe dovuto ricoprire nella famiglia: studio dell'alfabeto, religione, lavori donneschi e un po' di musica, idonea all'intrattenimento. Matura, nella sensibilità comune dell'epoca, anche quelli nelle classi popolari, l'idea della necessità di dotare i figli di un minimo d'istruzione. Nasce così una serie diversificata di istituzioni volte allo scopo. Rispetto all'istruzione popolare, non si può fare a meno di notare una certa ambiguità d'accento nei teorici dell'epoca, i quali per un vero dicevano dell'esigenza di aprire le porte del sapere a tutti, dall'altro mettevano sull'avviso rispetto alle possibili conseguenze di una universalizzazione degli accessi alla conoscenza, che avrebbe potuto comportare la messa in discussione dell'incipiente egemonia della borghesia, protesa a scardinare il vecchio ordine per fondarne uno nuovo, ma tale da non comportare la rinuncia ai sostanziali privilegi economici conquistati.

E allora si immaginò, da parte di taluni, una soluzione che prevedesse due vie all'istruzione, una per la classe dirigente e l'altra per il popolo, questa caratterizzata da saperi di tipo strettamente professionali. L'eguaglianza, sebbene teoricamente affermata, trovava in linea di fatto delle limitazioni, spesso giustificate con argomenti speciosi. Si ammetteva che i più meritevoli tra i figli delle classi popolari potessero avere accesso al mondo delle professioni, ma avrebbero dovuto accettare il sistema valoriale della borghesia. Filangieri, da questo punto di vista, mostra chiaramente il disegno della borghesia relativamente all'istruzione (Roggero 1997). L'educazione - egli sosteneva - deve essere

universale, ma non necessariamente uniforme, per le classi più povere imparare un mestiere è la via maestra; l'educazione deve essere pubblica ma non comune. Ci deve essere insomma un criterio di selezione, su base meritocratica (leggi: di classe) del ceto dirigente. Quindi in buona sostanza: due percorsi differenziati precocemente, con modelli pedagogici diversi, atti a riprodurre la gerarchizzazione sociale, con all'apice la borghesia.

In Europa queste idee incisero in maniera differente sui concreti processi educativi e sull'organizzazione istituzionale scolastica: ci furono paesi che adottarono le proposte riformiste degli illuministi, altri che si mostrarono decisamente più riottosi, per ragioni ideologiche o corporative, sicuramente, ma anche economiche, poiché i programmi riformisti si rivelavano gravosi per le finanze dello stato. Le istituzioni educative superiori si presentavano solide, con ottimi agganci con il potere costituito e molto determinate a difendere i propri privilegi. Esse si presentavano come dei filtri all'accesso alle professioni più lucrose, quindi potevano facilmente legare la loro causa a quella delle corporazioni professionali gelose del monopolio di cui godevano. Per avere successo, la riforma dell'università avrebbe dovuto rompere questa convergenza di interessi, cioè sarebbe dovuta avvenire in contemporanea con lo smantellamento delle privative nei contesti professionali, ammorbidendo le strutture corporative.

Nonostante le fiere resistenze delle istituzioni universitarie e del mondo delle professioni, di un rinnovamento degli studi in una certa misura passò, rendendo le università capaci di accogliere nuove materie di studio, di dotarsi di biblioteche e laboratori, di aprirsi a teorie nuove. Ciò nondimeno l'accesso agli studi universitari rimase numericamente limitato a una ristretta fascia di popolazione, quella che aveva le necessarie possibilità economiche.

Gli interventi riformatori ebbero migliore sorte nel campo del segmento pre-universitario, ove l'opera dello stato poté consentire - soprattutto nell'Europa centromeridionale - una razionalizzazione della miriade di differenti istituzioni che se ne occupavano. Tuttavia un punto debole fu nel non adeguato riconoscimento della professionalità docente: gli stipendi furono generalmente bassi e la credibilità sociale del ruolo non crebbe. Si procedette anche alla revisione dei programmi, tentando di porre in questione la consolidata tradizione della *ratio studiorum* fissata dai gesuiti, che avevano esercitato un'indubitabile egemonia in quel segmento formativo; ma con scarso successo: essa fu solo parzialmente intaccata, con l'aggiunta dello studio della lingua nazionale, della storia, della geografia. Conservò una certa centralità lo studio del latino. Ad ogni buon conto, parte della domande di istruzione rimaneva scoperta nell'ambito pubblico e quindi nacquero una serie di corsi, promossi da istituzioni private, per rispondere a specifiche esigenze, legate soprattutto al mondo del commercio, a quello di professioni emergenti, richieste da un'economia che andava espandendosi. A livello elementare si osservò nel corso del Settecento un allargamento del numero degli alfabetizzati, anche se nelle aree rurali l'analfabetismo venne tutt'altro che debellato. La crescita di domanda di istruzione indusse anche l'incremento dell'offerta: nacquero maestri che offrivano i loro servizi a pagamento per l'insegnamento della scrittura, della lettura, del calcolo e di rudimenti di ragioneria, di lingue straniere; accanto a loro, maestre che

offrivano servizi di custodia e insieme di insegnamento dei rudimenti della scrittura e della lettura. Si trattava di forme di insegnamento a carattere essenzialmente pratico, per tale ragione fortemente individualizzato, che spesso andava ad integrare le competenze che si acquisivano *on the job*, attraverso l'apprendistato o per aggiornare il mestiere alla luce di esigenze emergenti dallo sviluppo socio-economico.

Sulla spinta dell'ideologia illuminista, spesso lo Stato si fece carico di programmi di diffusa alfabetizzazione, creando un'ampia rete di scuole pubbliche e gratuite, in cui si imparava a scrivere, leggere e far di conto. Si dedicò un qualche impegno nel formare i maestri e ciò procurò un avanzamento dei metodi didattici usati. La istituzionalizzazione dell'istruzione elementare comportò un disciplinamento dei corpi (avrebbe detto Foucault), inquadrati da norme che definivano con rigore le prassi consentite e quelle vietate.

Nel suo complesso tuttavia il XVIII secolo, sotto il profilo dell'istruzione, in linea di fatto realizzò solo parzialmente gli ideali illuministici, furono molte le persistenze del passato, lo sforzo di razionalizzazione si scontrò con il disordine precedente, che vedeva una miriade di forme di costruzione del capitale cognitivo atto a "far fortuna" nella società. La ricchezza, lo status e l'esercizio dei mestieri e delle professioni, nonostante tutto continuarono a trasmettersi ereditariamente, non riuscendo la scuola a garantire un' almeno relativa mobilità sociale.

2. 2. La questione educativa nel Regno di Napoli

Il sistema scolastico a Napoli nei decenni antecedenti il 1799 aveva dimostrato scarso interesse a diffondere l'istruzione e l'alfabetizzazione della popolazione, nonostante il pungolo degli intellettuali più illuminati, che suggerivano ai governanti di intervenire su questo tema, alla stregua di quanto in altre parti d'Europa si andava facendo, per incrementare il "capitale sociale" della nazione, presupposto d'un balzo sociale ed economico, che consentisse al Regno di Napoli di tenere il passo di altri paesi europei.

Antonio Genovesi³ già nel 1753 sosteneva nel *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* la necessità di istituire una scuola pubblica e statale, aperta a tutte le classi sociali e perciò gratuita. Per Genovesi la diffusione dell'alfabetizzazione e l'innalzamento culturale dei sudditi avrebbe consentito un avanzamento economico significativo del Regno⁴.

La posizione è ribadita nelle *Lezioni di economia civile*, la cui prima edizione risale al 1765. Le leggi – dice Genovesi –, che finora sono state lo strumento per la soddisfazione delle passioni di pochi e per la strumentalizzazione di tutti gli altri, debbono essere sottoposte al vaglio della ragione, la quale può trovare il modo di rendere le inclinazioni della natura umana funzionali al principio dell'utilità generale. Finora i sottomessi hanno dato il loro contributo al

⁴ Antonio Genovesi (1713-1769) appare fortemente convinto che non può esservi benessere sociale senza che lo Stato si occupi di promuovere la cultura e la civiltà. Per dare un segnale in questo senso volle impartire le sue lezioni all'Università in italiano anziché in latino. L'istruzione dovrebbe essere un bene accessibile a tutti - afferma Genovesi -, anche ai contadini, anche alle donne. Ne trarrebbe giovamento la società nel suo complesso, che avrebbe delle persone più intraprendenti e più capaci di contribuire con i loro commerci all'incremento del reddito complessivo della nazione.

mantenimento del sistema per “semplicità e buona fede”, ma se un’opportuna azione educativa li metterà nelle condizioni di usare la ragione, si renderanno conto della necessità di rivedere le basi delle modalità con cui finora la società è stata organizzata al fine di inaugurare una fase storica di ricerca della “felicità naturale e civile” (Genovesi 1765, p. 24). Contestualmente i regnanti, illuminati dallo “spirito universale del secolo”, attueranno le riforme necessarie avendo al loro fianco il popolo educato all’esercizio della ragione.

Ci fu un momento in cui i discorsi riformatori sembrarono attecchire: nel 1787 vi fu l’espulsione dei gesuiti,⁵ crebbe nel governo l’influenza di Tanucci, sicché si cominciarono ad elaborare dei progetti per riformare la scuola, facendo riferimento alle idee di Filangieri e di Genovesi. Beccadelli Gravini, marchese di Sambuca, che era succeduto, nel 1776, nella guida del governo a Tanucci, elaborò una bozza di riforma universitaria (1792).

Tuttavia questi progetti non decollarono, poiché, dopo lo scoppio della rivoluzione francese, i ceti dominanti cominciarono a diffidare delle idee degli illuministi. Non dimentichiamo che la regina Maria Carolina era sorella di Antonietta d’Austria, giustiziata dai rivoluzionari francesi. Il timore del contagio fu tale che portò i gruppi dirigenti a rinchiudersi ancor di più su se stessi, ad avversare qualsiasi iniziativa in grado di legittimare le pretese della borghesia e del ceto intellettuale (Chiosi 1992). Andava ad ogni costo evitata la saldatura tra l’intellettualità e il popolo.

Il potere regio mostrò con gli atti mancati (verrebbe da dire) di non avere alcuna volontà di ridurre le enormi differenze di classe esistenti e soprattutto di offrire agli intellettuali l’opportunità di incrementare la loro capacità di influenzare le scelte politiche della Corona. Non è d’altro canto un mistero che i regnanti di Napoli non ebbero mai in considerazione la cultura: i sovrani non avevano alcuno scorno ad esibire la loro ignoranza e ad esplicitare il disprezzo nei confronti di quelli che usavano definire i “pennaruli”.

Così, mentre in Lombardia, Toscana e Piemonte la spinta riformatrice portò ad un allargamento di coloro che accedevano all’istruzione, nel Regno di Napoli, dove pure vi erano fervide menti, in grado di sostenere il dibattito internazionale sui temi allora sul tappeto, non fu varata alcuna riforma in campo educativo.

Può senz’altro adottarsi la formula che ha usato Giuseppe Galasso a proposito dei rapporti tra il ceto intellettuale e i sovrani borbonici per descrivere la situazione di Napoli del Settecento: “non furono i sovrani borbonici a rendere grande la Napoli del Settecento, bensì, al contrario, fu questa Napoli a dare ad essi la possibilità di giocare un ruolo anche superiore alle loro capacità e a conseguire una fama superiore ai loro meriti” (Galasso 1988, p. 224).

⁵ L’espulsione avvenne con una prammatica del 31 ottobre 1767, in cui il re Ferdinando decretò l’allontanamento dei Gesuiti dai territori del Regno. La prammatica recita: *Son venuto a risolvere, come ho risoluto, voglio e comando, che sieno espulsi, e per sempre esclusi da tutt’i miei dominj delle Sicilie tutt’i Sacerdoti, Diaconi e suddiaconi della Compagnia di Gesù, e tutti anche i Fratelli Laici, della stessa Comunità, i quali vogliano ritenere l’abito, e seguirne l’Istituto: ed ho risoluto parimente, e voglio, e comando, che si occupino tutte le temporalità della Compagnia suddetta né miei dominj delle Sicilie, per farsene da me l’uso, che io stimerò giusto, e conveniente....*

I Borbone mostrarono di non comprendere l'opportunità di possedere un ceto intellettuale così avanzato e pensarono bene dopo il 1799 di privarsene, condannandolo a morte: la cultura fu giustiziata e Napoli subì una inevitabile decadenza culturale. Da quel momento in poi il sospetto verso gli intellettuali fu tale che fu perseguita l'ignoranza. Gli intellettuali ripagarono i Borbone e i loro accoliti con un'aperta ostilità, tramarono per sovvertirli e si fecero promotori di un disegno che, puntando all'Unità nazionale sotto i Savoia, li destinava a finire miseramente.

Saltando ogni possibile dialogo fra il sovrano e il ceto colto, la Corona si legò al sottoproletariato, ai lazzari, ai camorristi, ai briganti. Osserva Croce: avendo i Borbone esperito "che solo le plebi, o il fecciume delle plebi", in occasione dei fatti del 1799 erano rimaste loro fedeli, ritennero di "attenersi fermamente al pensiero che in queste sole la restaurata dinastia doveva riporre il suo sostegno e la sua difesa, e che a tal fine bisognava serbarle, con ogni cura e industria, nell'essere loro di plebi ignoranti e forti di una bestialità che era utile nelle evenienze" (Croce 1943). Non meraviglierà perciò più di tanto il provvedimento che fu assunto nell'immediatezza della ripresa del potere da parte della Corona, a seguito della Restaurazione, dopo la parentesi murattiana, che vietò ai giovani provenienti dalle province presenti nella capitale per motivi di studio di permanervi: intimò loro di tornare nei paesi d'origine. Ma soprattutto non desterà stupore la giustificazione, che mise nero su bianco l'avversione dei Borbone per la cultura: il provvedimento si rendeva necessario a causa dei "molti giovani sedotti o da qualche maestro speculatore di rivoluzioni, o da certi moderni libri faziosi, o dal contagio morale di pericolosi compagni" (Decreto n. 16 del 4 aprile 1821). La Chiesa, d'altro canto, faceva la sua parte nell'alimentare tali sospetti. Il clero si dichiarò contrario all'alfabetizzazione delle masse - che qualcuno fra i prelati definì "peste del Regno" - poiché, ove fosse avvenuta, avrebbe danneggiato la moralità, avrebbe allontanato il popolo dalla Chiesa, avrebbe messo in questione l'obbedienza nei confronti delle autorità politiche e avrebbe minato il rispetto delle gerarchie sociali (Bertoni Jovine, 1965).

Gli investimenti per le scuole e le università furono sempre irrisori. Gran parte dei fondi - soprattutto dopo la Restaurazione - andavano all'esercito che avrebbe dovuto difendere la monarchia da attacchi interni ed esterni. Nel 1820 all'istruzione primaria era destinato appena lo 0,57% del bilancio statale. E questa cifra, col passare degli anni diminuirà, sia in termini percentuali sia assoluti. Vi erano poche scuole e quelle che c'erano non avevano i materiali necessari per svolgere un minimo di didattica (parliamo di quaderni, lavagne, libri, banchi e persino sedie). Spesso le scuole erano ubicate negli edifici privati dei maestri, mancando luoghi pubblici destinati a questo scopo (Lupo, 2013).

3. Astore: chi era costui?

Chiunque voglia misurarsi con Astore trova di fronte a sé un inciampo di non piccola entità: il giudizio severissimo espresso nei suoi confronti da Benedetto Croce (1949, 1961), che lo liquida come un opportunista che, trovandosi in una grave situazione economica, gravata da cospicui debiti, decide di farsi imbarcare nell'avventura rivoluzionaria, col solo scopo di garantirsi uno stipendio. Parlano

contro di lui - dice Croce - gli scritti che precedono la sua presunta svolta giacobina.

La Puma, con argomentazioni a mio parere convincenti, riesce a dimostrare come la adesione di Astore alla Repubblica napoletana avvenga in sostanziale continuità con le sue idee lungamente coltivate all'ombra degli insegnamenti di Genovesi. Nonostante le apparenze, Astore è una figura di intellettuale coerente, che compie con consapevolezza le sue scelte. Se passa nelle fila dei giacobini, ciò è dovuto a un ragionamento politico.

Croce sembra ricalcare, nella sua critica, la presa di distanza che Giambattista Lezzi, corrispondente da Casarano con l'Astore, volle palesare chiosando, appena saputa la misera fine dell'amico, la lettera del 22 dicembre 1798 - in cui Astore gli confida i suoi tormenti familiari, derivanti dai difficili rapporti con il figlio, nonché i suoi turbamenti filosofici (e conseguentemente politici) - chiosando si diceva con una frase in cui Lezzi palesa lo scarso apprezzamento per le ultime scelte politiche fatte dall'amico. Il commento è insidioso: ecco, dice, la scelta fatta da Astore gli fruttò sì un ufficio pubblico, ma lo condusse alla morte. "L'infelice autore di questa lettera, forse per la miseria [...], si prestò alle mire dei patrioti e quindi a finir la vita con un capestro. Sapea di tutto, fuor che quello che era necessario a sapersi" (La lettera in epoca a noi prossima è stata portata all'attenzione del pubblico da Iaccarino 1978). Il giudizio di La Puma non appare molto dissimile da quello di altri intellettuali salentini che si sono occupati di Astore, come ad esempio Aldo Vallone (1984), Nicola Carducci (2005), Gino Pisanò (2004), tutti convinti della buona fede di Astore.

Come interpretare la decisa presa di distanze di Lezzi? Non è - insinua La Puma - che l'opportunist fosse proprio Lezzi, che, caduta la Repubblica napoletana, aveva necessità di far sapere quanto si volesse lontano dalla posizione dei rivoluzionari? D'altro canto sappiamo bene quanti nel Salento, dopo che Lecce fu nel giro d'una giornata sottratta ai giacobini, temendo d'essere additati come simpatizzanti della Repubblica napoletana, si affrettarono ad andare dai notai e dichiarare la loro estraneità, avallata da testimoni, alla causa giacobina, spesso - per essere più credibili - accompagnarono queste dichiarazioni con delazioni nei confronti di terzi soggetti (La Puma 2003).

4. Astore era un moderato imprestato alla rivoluzione

Astore appare - agli occhi di La Puma - come un intellettuale propenso ad un sostanziale moderatismo. Formatosi ai valori cattolici, non rinnegò mai la fede a cui era stato educato nel Salento. Pur aderendo all'illuminismo, polemizzò sempre con i filosofi deisti e con Rousseau, contrapponendo ad essi Mably, Montesquieu, i nostri Genovesi, Filangeri, Filomarino. Riteneva che i filosofi dovessero rendersi disponibili a fare pratica esperienza dell'uomo sociale tanto quanto i politici dovessero incrementare la conoscenza della filosofia, per rendere la loro prassi meno legata alla stretta attualità. D'altro canto la scienza e l'arte - diceva Astore - devono ritenersi imprese che hanno senso solo se si rendono funzionali al miglioramento delle condizioni materiali e spirituali dell'uomo. Similare compito dovrebbe avere la religione, che invece è troppo prona al potere. Perciò essa va riformata, le istituzioni che l'hanno in ostaggio vanno sfrondate delle loro

ricchezze affinché tornino alla povertà evangelica e siano interpreti autentiche del messaggio cristiano che guarda al riscatto dei poveri.

Il moderatismo riformista di Astore era un tutt'uno col suo anelito pedagogico. Egli riteneva che il suo compito come intellettuale impegnato fosse quello di convincere la monarchia e la Chiesa ad accettare l'idea di doversi riformare, per andare incontro al popolo, ai suoi bisogni di emancipazione materiale e morale. Aldo Vallone (1984) descrive quest'atteggiamento come quello proprio di un intellettuale che ha maturato un'idea della tradizione come processo che, evolvendosi, può inaugurare nuove configurazioni della realtà, in cui tutti possono agevolmente ritrovarsi. Riteneva che politica ed educazione potessero convergere in una comune azione volta a conciliare i conflitti sociali e procurare un generale avanzamento morale.

E dunque perché mai, ad un certo punto, Astore fa sua la causa rivoluzionaria? Se Astore aderisce alla Repubblica, lo si deve alla delusione conseguente al fallimento suo e dell'intellettualità moderata napoletana in ordine alle risposte ricevute dalla monarchia e dalla Chiesa, tetragone ad ogni richiesta di riforma. Il conservatorismo delle due istituzioni lo spinge nelle braccia del giacobinismo. Questo ci sembra di poter arguire anche dal seguente passaggio del *Catechismo*, in cui si accusa la monarchia di aver favorito l'ignoranza rimanendone vittima, in quanto "quella istessa ignoranza [che essi si sono studiati di coltivare, avendo in spregio la cultura e l'istruzione] non ha fatto capire a' sovrani, se coloro che erano intorno al trono davan loro buoni, o cattivi consigli, che essi sovrani non sapevano discernere. Il non saper discernere tali consigli ha distrutto il dispotismo, il quale credendosi di nuocere alle scienze ed alle nazioni, ha nociuto a se stesso, cadendo nella fossa da esso fatta e precipitando per ignoranza e per seguir certi progetti, e certi consigli così stupidi, che non si sarebbero progettati nemmeno in un'ospedale di matti, né si sarebbero eseguiti dal pazzo Orlando. Questo è stato il caso dell'ultimo tiranno di Napoli" (Astore 2003, p. 74). Propostosi come consigliere del potere regio, le sue idee ispirate a buon senso e ragionevolezza erano state ignorate, ora Astore deve riconoscere l'ottusità della monarchia e abbandonarla alla sua sorte; la Repubblica appare più consona a rendere realizzabili i suoi sogni di libertà.

L'*exergo* del *Catechismo* sembra essere chiaro a tal proposito, Astore trascoglie una frase da Voltaire per la quale si afferma che quando le istituzioni offendono la dignità umana e si propongono come esercizio arbitrario del potere, esse abilitano alla disobbedienza e alla rivolta. Pur abbracciando il giacobinismo, tuttavia Astore non rinnega alcunché di ciò in cui fino a quel momento ha creduto. Nel *Catechismo* sono ribaditi i principii della sua filosofia: l'uomo è un essere ragionevole, che, acquisita consapevolezza di un problema, ha tutti gli strumenti per risolverlo grazie al suo ingegno, di cui Iddio ha voluto dotarlo. Ed è proprio la ragione a farci riconoscere l'esistenza di un essere superiore che ci consente di interagire con il mondo applicando la nostra ragione, che ci dispiega i fondamentali meccanismi di funzionamento delle cose. Il contratto sociale deve partire da questo dato: ogni uomo è un essere ragionevole, deve poter condurre un'esistenza in cui esercitare le sue facoltà razionali per guidare la propria vita e metterla a disposizione del bene comune. Quando lo Stato tratta l'individuo come un essere su cui esercitare un assoluto dominio, lo nega proprio nella sua capacità

di essere razionale, lo degrada ed è giusto che questi si ribelli per rivendicare un diritto di cui è dotato per volontà divina.

La Puma a questo punto accusa Astore di ingenuità: il popolo - commenta - perde la propria dignità per la mancanza dei mezzi di sussistenza, non perché non può esercitare le sue facoltà razionali: al popolo bisogna parlare di pane negato e Astore invece discetta di libero esercizio della ragione, questione troppo astratta per suscitare nel popolo alcuna emozione. Ma Astore, nel commettere quest'errore non è solo: egli riverbera lo scollamento tra il ceto rivoluzionario e il popolo, che, deluso da chi avrebbe dovuto indicargli la via del riscatto, si consegnerà alla reazione.

5. Echi rivoluzionari nel Salento

Quanto dei fermenti politici della capitale interessavano il Salento? Ossia, quant'ansia rivoluzionaria poteva registrarsi nelle periferie del Regno?. Molto poca ci dice La Puma: la rivoluzione del 1799 si ridurrà in quest'estremo lembo di terra in pochi rilevanti rigurgiti, repressi rapidamente e con facilità. E in precedenza gli echi del fermento politico che montava nella capitale erano stati labili. Così pure sarà in altri luoghi periferici. Come potevano sperare i rivoluzionari di vincere la loro battaglia politica se non avevano curato l'organizzazione politica dell'opposizione alla monarchia?

Nel biennio 1793-94 l'affermarsi del giacobinismo a Napoli non aveva scalfito minimamente la vita politica fuori dalla capitale. Nel Salento proprio quando a Napoli si preparava la rivoluzione, tra gli intellettuali locali prevaleva il senso di impotenza e sfiducia, nel Salento le novità rivoluzionarie suscitavano solo scetticismo. Questi sentimenti li si può facilmente comprendere: i pochi intellettuali presenti si trovavano a operare in una realtà prevalentemente rurale, in cui le plebi erano ostaggio della propaganda della Chiesa, decisamente schierata in senso antirivoluzionario. I militanti del giacobinismo, ossia dell'opzione repubblicana e democratica, in Salento si contavano sul palmo di una mano: erano studenti o uomini di cultura malvisti dai loro consimili, che preferivano o non prendere affatto posizione o abbracciare la causa dell'Illuminismo moderato, da loro considerata in linea con la tradizione, da rinverdire, ma non da rinnegare, se non di astenersi del tutto, in attesa dell'inedere degli eventi.

L'istanza rivoluzionaria, portata avanti da una così esigua minoranza, senza contatti col popolo, si rivelava incapace di intercettare anche solo minimamente le sue istanze. Quella minoranza era così esigua anche a causa dalla "continua emigrazione intellettuale verso la capitale dapprima per motivi di studio, poi per l'esercizio delle professioni" (La Puma 2003, p. XXIX). Rimanevano in loco o vi facevano ritorno nella terra d'origine in pochi e questi erano insufficienti a sostenere lo sforzo rivoluzionario collegandolo al popolo attraverso un'azione necessaria di mediazione. D'altro canto, chi era nella capitale non avvertiva l'esigenza di creare in periferia dei circoli rivoluzionari territoriali in grado di diffondere le nuove idee capillarmente. I salentini residenti a Napoli, ad esempio, già a partire dal 1792 avevano cominciato a frequentare i circoli massonici e giacobini della capitale, ma non si erano minimamente preoccupati di sollecitare i loro conoscenti leccesi a crearne nella loro terra. La conclusione da trarre -

soggiunge La Puma - è amara: la provincia è abbandonata a se stessa non solo dal governo, ma anche da coloro che vi si opponevano. La provincia quindi rimane sguarnita di quella necessaria "funzione di mediazione fra le nuove idee e le nuove sensibilità politiche da un lato e i bisogni del popolo dall'altra" (La Puma 2003, p. XXIX). Astore ad esempio è uno di quelli che avendo lasciato il Salento a 18 anni, non vi farà mai più ritorno, pur ricavando la massima parte del suo reddito dalle rendite che gli provenivano dalle terre che aveva nella provincia. Quando D'Elia, un altro dei corrispondenti di Astore si lamenta in una lettera delle condizioni deprimenti socio-culturali in cui si trova a vivere, abbozza un tentativo di analisi e mostra di chiedere all'amico cosa possa farsi per riscattarla, ottiene in cambio una risposta che manifesta in buona sostanza tutta la sfiducia che Astore ha nella possibilità che quel disagio possa trasformarsi in opportunità di cambiamento, gli suggerisce infatti di dedicarsi alla filosofia e alla meditazione, approfittando del deserto in cui è, che favorisce gli studi più che se fosse nella capitale, dispersiva e poco idonea a sollecitare alla riflessione. (Lupo 2013).

6. Astrattezza della proposta rivoluzionaria

Lo scollamento tra intellettuali e popolo che la rivoluzione del 1799 rese evidente, merita - ci suggerisce La Puma - di essere indagato a fondo, fuori da ideologismi, avendo comunque presente l'apporto irrinunciabile di Vincenzo Cuoco (1935), che qui vogliamo sommariamente riassumere. Cuoco sostanzialmente rimprovera i "patrioti" napoletani di aver voluto importare in una realtà dissimile da quella d'origine un esperimento sociale e politico, che per tale regione non poteva attecchire, avallando l'idea dei rivoluzionari d'oltralpe che si arrogavano il diritto di parlare e agire per l'umanità intera e legittimando la loro idea di esportare la Rivoluzione. "Tutto ciò che avean fatto e volean fare credertero essere dovere e diritto di tutti gli uomini" (Cuoco 1935, p. 39). Essi dovevano capire (e con loro i rivoluzionari nostrani) che la rivoluzione non può realizzarsi secondo idee troppo generali e perseguendo un piano unico. La molla di una rivoluzione non può consistere in astratti principii, ma si sviluppa dagli interessi dei più. "Ecco tutto il segreto delle rivoluzioni: conoscere ciò che tutto il popolo vuole e farlo; egli allora vi seguirà" (Cuoco 1935, p. 95). Contestava infine l'idea, che aveva trovato numerosi sostenitori fra gli artefici della rivoluzione napoletana, di doversi perseguire una forte convergenza di intendimenti e comportamenti, riducendo la varietà delle opinioni. Invece egli auspicava che "la massima libertà della patria si ottenga conservando la massima libertà dell'individuo" (Cuoco 1935, p. 234), da cui discenderebbe un'educazione molto variegata, assicurata da una molteplicità - diremmo noi oggi - di agenzie educative. Bisogna promuovere - sosteneva Cuoco - il pubblico dibattito delle idee e lasciare accrescere l'iniziativa individuale, solo così saranno soddisfatti i nuovi bisogni (Cuoco 1935).

Negli anni antecedenti la rivoluzione del 1799 si stava formando una classe intellettuale, fatta di professionisti, che esercitavano soprattutto nella capitale. Essa rivendicava le ragioni di una borghesia urbana bisognosa di maggiori spazi di libertà e di visibilità politica. Tuttavia la borghesia della provincia era poco interessata agli eventi politici, appariva più proiettata nello sforzo di consolidare

la sua forza economica che anelare ad accedere alla politica. La plebe della capitale, il popolo minuto, gli artigiani e i servitori legavano i loro interessi a quelli dei patrizi e dei padroni, da cui traevano le loro fonti di sostentamento e non manifestavano alcuna consapevolezza politica. Altrettanto i contadini, che erano succubi dell'autorità costituita, col concorso complice della Chiesa.

Si poneva il problema di allargare la base favorevole alla rivoluzione. Perciò gli intellettuali moltiplicarono i loro sforzi aggredendo il tema che allora veniva identificato con la locuzione "istruzione pubblica". In quella sparuta minoranza costituita dagli artefici della rivoluzione, in verità, non mancava chi credeva che i meno abbienti non appena avessero visto il primo cenno di rivoluzione si sarebbero schierati contro il potere costituito, sapendo ben discernere quanto la libertà fosse da preferire alla tirannia. Neanche mancava, chi, per opposto, non riponeva alcuna fiducia nel popolo, che riteneva avrebbe aderito alla causa rivoluzionaria dopo che questa avesse esplicito i suoi effetti e avesse dimostrato la sua forza e la sua capacità di costruire un nuovo ordine, a cui anche i riottosi avrebbero dovuto consentire. La maggior parte riteneva che il popolo andasse adeguatamente preparato - attraverso un'attività propagandistico-educativa, definita enfaticamente "istruzione pubblica" - alla rivoluzione. Si trattava di destrutturare l'immaginario modellato dall'opera educativa svolta dalla Chiesa e dalle istituzioni del potere per offrirgli nuove prospettive. Era necessario un doppio movimento: far comprendere la natura superstiziosa delle idee instillate nella sua mente dalle classi dominanti e fornire nuove idee, consone a quelle propugnate dall'illuminismo. La soluzione era giocata nell'ordine del simbolico, dell'immateriale. Tuttavia qualcuno osava timidamente far osservare che il popolo non di libertà aveva esigenza, ma di pane, pertanto se il nuovo regime avesse dimostrato d'essere capace di sollevare le sorti materiali degli indigenti, questi avrebbero abbracciato la causa rivoluzionaria. Rimase voce sostanzialmente inascoltata poiché la leva che si preferì muovere fu quella dell'"istruzione pubblica", rinviando la questione sociale a tempi successivi, quando le masse opportunamente istruite avrebbero saputo apprezzare il lavoro svolto in nome loro dai ceti rivoluzionari e potuto rivendicare per proprio conto i loro diritti e ottenerne soddisfazione, attraverso le vie della partecipazione politica.

Il giacobinismo napoletano rimase, nonostante i tentativi fatti, elitario: continuò a riguardare il ceto intellettuale borghese e limitati gruppi provenienti dall'aristocrazia, non interessò in alcun modo le masse urbane e rurali, che anzi ad esso guardarono con sospetto, ritenendo che non vi potesse essere alcuna convergenza di interessi. Se ne ebbero molti riscontri: le vedute dei patrioti e quelle del popolo erano estremamente distanti, gli uni e gli altri avevano pochissimo in comune, neanche la lingua. Non ha senso, di fronte a questo quadro, parlare di *rivoluzione passiva*, quasi ci fosse una maggioranza silenziosa favorevole alla rivoluzione. C'è rivoluzione passiva quando il popolo, pur non prendendo l'iniziativa, tuttavia sente che chi guida il movimento sa indovinare le sue istanze profonde e lo porta ad aderire progressivamente alla causa rivoluzionaria, finendo con indurlo a sposarla appieno. Ci sarebbe stata rivoluzione passiva se appena giunti al potere i giacobini avessero provveduto ad un riordino delle finanze, assicurando maggiore giustizia fiscale, e se si fossero posto il problema dell'accesso alla proprietà terriera da parte dei contadini,

liberandoli dalla persistenza di una feudalità sfruttatrice. Chi guidava il movimento non seppe prescindere dalla sua appartenenza di classe, ragionava da proprietario e diffidava del popolo, perciò era contrario ad intaccare il principio della proprietà privata, era disposto a ridurre i privilegi più smaccati dell'aristocrazia feudale, ma intendeva confermare i suoi diritti di proprietà sulle terre, che consentivano rendite a cui non voleva in alcun modo rinunciare. Anzi si intaccò il demanio, per acconsentire agli appetiti della borghesia agraria, con un sostanziale danneggiamento del popolo. Il ceto rivoluzionario lottava per diffondere gli ideali illuministi, ma in quanto élite proveniente dall'aristocrazia e dall'alta borghesia, che solevano angariare il popolo, usurpare le terre demaniali, a cui questo accedeva recuperando possibilità di sopravvivere, era visto con la massima diffidenza da chi intuiva di non poter essere da esso rappresentato. I circoli politici borghesi mostravano scarsa consapevolezza dei reali problemi del Regno, parlavano astrattamente dei valori della rivoluzione francese, e non si rendevano conto dei problemi strutturali che aveva la loro nazione: necessitava di strade, acquedotti e altre opere pubbliche, di riforme della macchina dello Stato. Le proposte politiche provenienti da quegli ambienti sembravano ignorare queste urgenze e si avvitavano in astratte filosofiche discussioni.

La minoranza intellettuale manifestava di certo una forte carica ideale, ma non sapeva farsi un quadro realistico del proprio paese, e questo fu di grande nocumento per gli sviluppi rivoluzionari. I pochi studiosi che avevano indicato la via da seguire, quella di un riformismo, che, raccordandosi alla lezione di Machiavelli e di Vico, fosse capace di incidere sulla realtà economica e sociale del Regno non lasciandosi irretire da nocivi ideologismi, furono marginalizzati. Si preferì invece immaginare che trasferire la rivoluzione francese a Napoli avrebbe significato la soluzione di tutti i problemi che il meridione aveva. L'anno decisivo dal punto di vista politico a Napoli è il 1792, poiché i riformatori monarchici decisero di prendere l'abbrivio, collegandosi coi circoli patriottici francesi e trasformando le logge massoniche in club giacobini, al fine di pervenire all'esito rivoluzionario e introdurre istituzioni repubblicane e democratiche. Semplificarono, per ragioni contingenti, il loro pensiero, rinunciarono all'esigenza di mediare. Il parere di La Puma è che repubblicani non riuscirono a far aderire alla causa rivoluzionaria il popolo perché non capirono che il consenso non è questione di propaganda o educazione che dir si voglia, ma di condizioni di vita materiale da migliorare.

Il movimento rivoluzionario si illudeva che il sentimento antiborbonico del popolo, giustificato dall'appoggio che la monarchia dava ai latifondisti, causa dello sfruttamento diffuso nelle campagne, si sarebbe facilmente convertito in consenso alla causa rivoluzionaria. I repubblicani napoletani, interpretando le ribellioni - che pure, appena caduti i Borbone, fiorirono qui e lì -, come l'espressione di un rifiuto della monarchia e di adesione alla causa illuminista, commisero l'errore di non comprendere come esse non fossero l'effetto di una consapevolezza politica, ma il risultato di esplosioni emozionali, dettate spesso da rivendicazioni localistiche, molto particolari, contro il senso di oppressione che caratterizzava la esperienza di vita del popolo. O, come dice La Puma di "impulsi egoistici, per quanto giustificabili e sacrosanti" (La Puma 2003, p. XV), che

andavano raccolti e opportunamente canalizzati per diventare germi di una consapevolezza politica.

La ristrettezza della base sociale aderente alla loro causa,, indusse i rivoluzionari a mosse che si riveleranno disastrose: tutti i vecchi funzionari vennero confermati nei loro incarichi, non ci fu nessuno *spoils system* nelle province (non c'erano i numeri per garantire il ricambio amministrativo e politico), neanche il riconoscimento formale dell'eguaglianza dei cittadini fu pieno, si negò l'accesso all'elettorato e alla Guardia nazionale ai non abbienti. Pagano (1792), d'altro canto, si espresse chiaramente: egli non vedeva come interlocutore possibile la plebe, che obnubilata dall'ignoranza e dalla servitù di secoli non sa intravedere il suo vero interesse. L'intelligenza degli illuministi avrebbe dovuto provvedere ai suoi interessi in sua vece e all'occorrenza l'avrebbe dovuto fare coercitivamente. Nel frattempo un'intensa opera pedagogica avrebbe provveduto a rischiarare le menti e renderle consapevoli dello sforzo che i governanti stavano facendo a suo favore. Quando diciamo intensa opera pedagogica ci riferiamo a opere divulgative come i Catechismi laici, i teatri repubblicani, i giornali patriottici, le feste attorno all'albero della libertà, che però, causa le condizioni di diffuso analfabetismo difficilmente arrivavano ai loro destinatari. Diventavano elementi di un'autoreferenzialità esiziale.

Emerse una voce fuori dal coro, quella di Vincenzo Russo (Cantimori 1956), che, ispirandosi a Rousseau, voleva limitare la proprietà privata, si dichiarava contro le fabbriche e la finanza e vagheggiava una società agraria di piccoli produttori, caratterizzata da un artigianato strettamente funzionale alle esigenze di questi piccoli possidenti. Egli, pur propugnando un evidentemente utopistico programma, tuttavia si legava a motivi sotterranei circolanti nella realtà meridionale: i contadini volevano la terra per soddisfare i bisogni essenziali, odiavano il mercato e non tolleravano il capitale, rifiutavano la cultura, interpretandola come strumento di dominio. Russo avrebbe potuto avere nel movimento una funzione preziosa: il suo messaggio era in grado di raccogliere presso i più poveri consensi verso la causa rivoluzionaria; ma la sua voce rimase del tutto inascoltata all'interno del giacobinismo napoletano, che voleva sì la rivoluzione politica, ma temeva quella sociale.

E così il popolo rimase divaricato dalla borghesia, preferì l'interesse immediato a un ipotetico vantaggio futuro, rimase legato agli antichi padroni, poiché almeno avrebbero garantito il grano per la semina e avrebbero consentito il minimo per la sopravvivenza. La logica dello stomaco la vinse sulla forza delle idealità. Il cardinale Ruffo seppe lavorare in quella frattura tra borghesia e popolo, ottenendo il consenso delle masse rurali che ebbero facilmente la meglio sul velleitarismo degli intellettuali.

Le masse urbane, e ancor più quelle rurali, che vivevano in condizioni di sostanziale schiavitù sotto il regime monarchico, si rivelarono del tutto indifferenti alle idee di patria, libertà, repubblica, ideali troppo lontani dal loro bisogno di riscatto. Il cambio di regime fece sperare i contadini di poter ricevere concreti e tangibili provvedimenti a loro favore; ma ne uscirono prontamente delusi quando capirono che la nuova classe dirigente sarebbe stata tutt'altro che disponibile a impegnarsi per migliorare le loro condizioni di vita. Fu abbastanza inevitabile il distanziamento, che è da interpretarsi come "una forma di ribellione

sociale-esistenziale più che politica, in quanto non coinvolge scelte di regime e di forme di governo" (La Puma 2003, p. XVIII). Distanziamento che si mutò facilmente in adesione "a quel regime borbonico che invece era la vera causa di oppressioni e di sfruttamento" (La Puma 2003 p. XV). Più della propaganda sanfedista, osserva La Puma, riuscirono a portare il popolo sulle posizioni reazionarie "gli inutili sermoni sotto gli alberi della libertà, le feste, le danze, le declamazioni poetiche per decantare le virtù della repubblica, l'azione velleitaria dei democratizzatori, spesso giovani imberbi privi di qualsiasi esperienza" (La Puma 2003, p. XVIII).

Emblematico il caso di Lecce, dove la rivoluzione durò solo 22 ore. L'8 febbraio arriva da Napoli un dispaccio che annuncia l'avvento della Repubblica e quindi intima alle autorità locali di rendersi disponibili a servirla. I giacobini escono allo scoperto, organizzano una grande festa, anche una messa con *Te Deum*, in cattedrale, dove il padre Arcangelo Carbonelli tiene un sermone a favore del nuovo corso. In piazza Sant'Oronzo viene piantato l'albero della libertà. Ma il giorno dopo il clima in città cambia: vecchi borbonici e preti antirivoluzionari spargono la voce del miracolo della statua di Sant'Oronzo che, per non dover vedere dinnanzi a sé i simboli giacobini, si è volto dalla parte opposta. L'albero della libertà viene abbattuto e comincia la caccia al giacobino: lo si va a trovare a casa, gli si saccheggia la residenza, lo si sequestra.

7. Politica vs Pedagogia

La percezione di una scarsa disponibilità all'impegno rivoluzionario da parte delle masse governate dai Borbone dovette essere presente ai repubblicani, durante gli anni immediatamente precedenti la rivoluzione del 1799, dal momento che essi si determinarono ad occuparsi di quella che definirono "istruzione pubblica" (cioè un'attività di propaganda), che sarebbe dovuta servire a suscitare gli animi indolenti e poco propensi all'impegno civico. Educare il popolo alla libertà diventò uno slogan imprescindibile, si ritenne di poter attuare quest'opera in molti modi, uno fra questi la redazione e diffusione dei catechismi repubblicani, con esplicito intento politico-pedagogico, o - se si vuole - di indottrinamento.

L'illuminismo napoletano fino ad allora aveva presentato caratteri pragmatici, dimostrandosi desideroso di discutere, in chiave non ideologica, i temi politici, economici e giudiziari. Richiamandosi espressamente a Vico, riteneva imprescindibile dover prestare attenzione ai processi storici, al peso della contesto culturale entro cui le dinamiche umane si sviluppano. Antonio Genovesi, da parte sua, mostrava nella religione una possibilità di rinnovamento etico del popolo, che, educato al civismo, avrebbe potuto altresì acquisire - in apposite scuole da istituire - nozioni di agraria, di matematica elementare, apprendere la lingua volgare per poter comunicare agevolmente all'interno del Regno, superando il localismo indotto dall'uso esclusivo del dialetto. Quest'opera di diffusione della cultura ai livelli più bassi della società era da Genovesi propugnata come indispensabile per promuovere il benessere della nazione. Sulle sue orme, Gaetano Filangieri (1752-1788) concentrò i suoi sforzi sullo studio del diritto, ispirando alle idee di Montesquieu e alle opere di Rousseau, rendendosi conto che

le riforme legislative, se non accompagnate da un'azione pedagogica, che porti a comprendere il loro senso culturale, servono a ben poco.

Ma ad un certo punto si credette, anche da parte di chi era stato molto prossimo all'insegnamento di Genovesi, come Astore, per l'appunto, di dover abbandonare la fatica della mediazione e tentare di produrre il salto rivoluzionario, rimandando a fase successiva i *distinguo*. L'educazione del popolo si ritenne essere divenuta questione prioritaria. Si doveva favorire il parto della rivoluzione e bisognava convincere i più di quest'impellenza storica.

L'opera di indottrinamento del popolo fu tentata attraverso diverse vie: si scrissero pamphlet, si realizzarono giornali, furono fatti spettacoli e montate feste, ma con scarso successo. Tutto si prospettò come un grande esercizio retorico, che non riuscì ad attivare gli animi della gente. Anzi contribuì a creare la sensazione che tra coloro che parlavano in nome del popolo e il popolo vi fosse un'insanabile divaricazione; i destinatari degli ampollosi messaggi maturarono l'idea che dei "patrioti" non ci si dovesse fidare, avendo essi tutt'altro che difeso la patria, visto che l'avevano affidata ai francesi, interessati unicamente a spremere il popolo.

Gli eccessi retorici contro la religione, i preti, ma soprattutto contro le tradizioni a cui il popolo era legato, accusate di superstizione, contribuirono ad allontanarlo dalla causa dei giacobini, che ai loro occhi - visto anche l'esempio francese - si qualificarono come nemici della religione, della famiglia e della morale. La propaganda controrivoluzionaria ebbe buon agio a tirar su la diga ideologica: organizzò i "miracoli" che puntualmente si verificavano quando in una città entravano i francesi, a significare il disgusto del santo amato dagli abitanti del luogo per il nuovo corso.

Dell'apparato di istruzione pubblica messo in piedi dai rivoluzionari quanta parte si rivelò autenticamente popolare? Il popolo destinatario dell'azione di informazione e propaganda giacobina entrò in contatto con questi messaggi o piuttosto ne ebbe solo un'eco indiretta e distorta? Gli estensori dei catechismi repubblicani avevano atteso a queste opere poiché sapevano la difficoltà a raggiungere il popolo con gli altri strumenti: confidavano che i almeno i catechismi, messi nelle mani degli agitatori, sarebbero diventati strumenti di diffusione del verbo rivoluzionario, alla stregua di quello che i preti avevano sempre fatto nel corso della plurisecolare storia della Chiesa. La rivoluzione aveva bisogno dei predicatori e questi necessitavano di agili vademecum, di slogan e ben tornite verità per appropriarsene velocemente e altrettanto velocemente veicolarle.

Accanto a quest'azione, i repubblicani pensavano anche ad un parallelo programma di estesa alfabetizzazione attraverso una riprogettazione del sistema scolastico, a partire da quello di base, in modo da avviare in età assai precoce e con azione sistematica i bambini agli ideali della libertà e della democrazia. Ma quest'opera, ben complessa da intraprendere, rimase sostanzialmente nelle intenzioni dei riformatori e non si vide manco l'inizio dell'impresa.

La necessità dell'impegno intellettuale e politico a favore di un progetto di scuole pubbliche saldamente in mano dello Stato fu tanto più avvertito quanto più l'informazione e la propaganda rivoluzionaria mostravano di avere difficoltà ad attecchire. Si disse, dunque, che non valesse la pena insistere a tentare di modificare i convincimenti degli adulti, che, essendo cresciuti in un ambiente

fortemente condizionato dai principi dell'autoritarismo, informato agli insegnamenti della Chiesa, difficilmente avrebbero cambiato i loro modi di pensare, e che invece bisognasse scommettere sulle giovani generazioni, che, modificate dall'educazione, avrebbero prodotto dei cambiamenti sociali i quali sarebbero stati determinanti per decretare la definitiva vittoria degli ideali illuministi. Per gli adulti valeva esercitare il rigore della legge.

Tale convinzione divenne merce comune tra i filosofi, i pedagogisti e anche i politici. Si arrivò a postulare l'obbligatorietà della formazione di base: Vincenzo Russo invocò una legge volta a indurre i bambini a frequentare la scuola almeno un'ora al giorno per quattro anni, al fine di ricevere adeguata educazione civile e politica e per imparare a leggere, scrivere, far di conto e ricevere nozioni di agricoltura. Lo scopo dichiarato di Russo era quello di pervenire a "una generazione di contadini filosofi, felici elementi di democrazia". (Russo, in Cantimori 1956, capitolo XXX di *Pensieri politici*, interamente dedicato all'istruzione).

La principale preoccupazione dei rivoluzionari era sottrarre i bambini all'educazione familiare, per avviarli ai principi conformi all'ordine della repubblica. In democrazia, diceva Russo, bisogna creare un comune sentire, un comune pensare, studiarsi di ridurre le differenze, poiché ciò facilita a praticare l'uguaglianza. La scuola, dunque, dovrebbe assicurare il "pensare conforme": in tal modo i conflitti sociali scomparirebbero, i partiti non avrebbero più senso, si otterrebbe mitezza e docilità, cioè senso di fratellanza.

C'era anche una certa propensione iconoclasta rispetto al passato, ben espressa da questa frase di Russo: "per rigenerare veramente la terra, bisogna distruggere il più che si può fatti e memorie degli errori o della corruzione del mondo antico". Da ciò l'idea, che sorpassava anche le leggi emanate in campo educativo dalla Repubblica francese, della necessità di rendere la scuola di base obbligatoria. Si dirà che la posizione di Russo è estremistica, e sostanzialmente solitaria, tuttavia molti altri intellettuali napoletani maturarono nei confronti della cultura una certa diffidenza e soprattutto giudicarono la vita del popolo miserevole per gli inganni e le superstizioni che guidavano la sua esistenza. Questo sostanziale disprezzo era un grave ostacolo per generare l'auspicata adesione alla rivoluzione da parte dei ceti meno abbienti.

I giacobini si trovarono ad aprire due fronti, l'uno contro la cultura classica, avversavano infatti l'insegnamento del latino, diffidavano degli autori della letteratura italiana, poiché la loro penna - dissero - fu sempre asservita, con la sola eccezione di Dante, al potere religioso e politico; l'altro contro la cultura del popolo, che volevano riscattare educando (indottrinando) i suoi figli ai principi democratici, pochi e ben definiti, in modo da non dover essere imbastarditi con distinguo e sottili (fuorvianti) interpretazioni. Ciò indica come - ci avverte De Felice - gli illuministi nostrani evitassero il confronto con gli avversari, essi erano "portati a concepire l'istruzione, molto più che come consapevole conoscenza del 'bene' e del 'male', come mero apprendimento di alcune regole di comportamento e di alcuni procedimenti schematici di razionalizzazione" (De Felice 1990a, p. 193).

Quindi tutto sommato, per De Felice, non c'era presso i rivoluzionari una sostanziale distinzione fra l'opera di indottrinamento perseguita con i Catechismi e

gli agitatori politici e l'opera di insegnamento nelle scuole, piegate anch'esse a diventare funzionali al regime repubblicano e ai suoi valori.

Nel redigere i Catechismi repubblicani, ci si ispirò a quanto già si era fatto in Francia: opuscoli con domande e risposte, incisivi nel linguaggio, con ragionamenti elementari e precetti indicanti i comportamenti del buon cittadino. Luciano Guerci in un'ottima e documentatissima pubblicazione uscita a duecent'anni di distanza dalla rivoluzione napoletana, segnalava quale valore i rivoluzionari assegnassero a questi strumenti nel perseguimento della loro azione: nel 1799 circolarono ben quattro catechismi repubblicani, compreso quello di Astore. Va esattamente inteso lo scopo di queste pubblicazioni: esse erano strumenti atti a diffondere le idee repubblicane, ad ottenere il consenso del popolo al nuovo corso politico. Si collocano a metà strada tra scrittura e oralità, dobbiamo infatti pensarli come vademecum per l'attivista, il quale li trovava quanto gli necessitava per efficacemente imbeccare il popolo. Non poteva essere diversamente poiché nel Regno di Napoli la massima parte della popolazione era analfabeta. I Catechismi tagliavano le idee con l'accetta, non svolgevano riflessioni di tipo storico né contenevano analisi politiche d'una qualche finezza. Volevano enunciare i principi ideologici della rivoluzione e dare alcune norme di comportamento per incarnare la figura del buon repubblicano. Alcuni tra i rivoluzionari pensavano che i Catechismi potessero entrare nelle scuole come manuali e che potessero essere letti pubblicamente in occasione delle assemblee pubbliche. Astore ritiene che i maestri debbano contribuire alla causa rivoluzionaria, lavorando a "sterpare le radici dell'ignoranza, del fanatismo, della superstizione, e della Tirannia". Bocalosi scrive *Dell'educazione democratica* (1797), in cui l'intento è chiaramente esplicitato: ai maestri suggerisce di far esercitare i bambini nella lettura e scrittura facendoli lavorare sui catechismi, di addestrarli nell'aritmetica facendo fare somme, sottrazioni e moltiplicazioni "di quantità ed oggetti repubblicani, come del numero de' voti positivi e negativi di un'assemblea" e altre amenità di questo genere. Altri suggerivano di spronare i ragazzini a scrivere di propri catechismi repubblicani per rinforzare la loro fede laica. I Catechismi repubblicani sono dunque chiari strumenti di indottrinamento. Non si mira allo sviluppo del pensiero critico, ma a produrre consenso: è come se si prendesse a modello l'opera di evangelizzazione della Chiesa per sostituirla non tanto il modello comunicativo, ma i contenuti. Proprio per questa finalità, i Catechismi laici presentano un elemento interessante: costringono i redattori a una semplificazione del linguaggio, i termini debbono essere scelti accuratamente e debbono poter essere facilmente ricondotti all'esperienza del popolo. Se il caso, li si deve spiegare, per evitare fraintendimenti. Sotto questo profilo non mi sembra che il *Catechismo* di Astore sia particolarmente efficace: giri di frasi ampie e talvolta involute non aiutano ad una immediatezza di lettura.

Si veda, a titolo di esempio questo passaggio che dovrebbe diventare convinzione ben radicata del cittadino fedele all'idea repubblicana

«L'iniquità del governo monarchico è stata tale, e tanta, che ad onta de' molteplici artifici usati da essi tiranni, e delle artificiose macchine di taluni del Clero, per coprir sotto l'imponente segreto di religione e di virtù tali macchine, e così scellerate iniquità, pure non è riuscito all'inganno, alla menzogna, all'artificio, il nascondere l'infanzia de' loro disegni, in modo che niuno se ne fosse avveduto. Si è verificato in essi il caso dell'Asino della favola di M. de la Fontaine, il quale vestitosi da Leone,

per ricever gli omaggi degli animali tutti, fu scoperto e smascherato da una piccola punta di una sua lunga orecchia, uscita fuori dalla pelle del leone, che gli copriva la testa. Un petit but d'oreille ècheppè par Malheur, Decouvert la fourbe, et l'ereur.

Così si è scoperta la tirannia, l'impostura, gl'intrighi. Così l'idolo è smascherato e caduto, ed il fanatismo non esiste». (Astore 2003, p. 75).

Non mancò chi - e fra questi Astore - sostenesse non incompatibile il repubblicanesimo e il cattolicesimo. Riteneva che i preti dovessero diventare essi stessi predicatori del nuovo verbo, studiandosi di conciliarlo coi fondamenti della religione cattolica. La religione è stata scuola di morale e pertanto non ha senso combatterla. Bisogna prendere quel che di buono ha e trasferirlo nel nuovo assetto valoriale, che non può contraddire quello cristiano.

«D. - Come si adora Iddio degnamente? R. - Uniformandosi e prestando ubbidienza alle sue santi leggi, manifestate a noi per mezzo della natura, della ragione e della rivelazione nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Si adora specialmente Iddio amando il prossimo come se stesso, conservando e difendendo i diritti dell'uomo, illuminando l'uomo, aiutando l'uomo, compassionando l'uomo, soccorrendo l'uomo, come Iddio ha prescritto». (Astore 2003, p. 46).

Astore, sostenendo la conciliabilità di rivoluzione e religione, faceva parte di una minoranza, poiché in genere i repubblicani erano atei o al massimo deisti, diffidavano della religione, giudicata *instrumentum regni*. Ai Catechismi repubblicani si legava l'apostolato repubblicano, cioè la predicazione degli ideali illuministi fra il popolo e lo scardinamento delle superstizioni del volgo. Si vagheggiava di istituire missioni per suscitare la fede negli ideali di libertà e democrazia e soppiantare le idee inculcate dai preti. Ma quest'osteggiare la religione si rivelò mossa politicamente poco accorta, poiché le masse di fronte a queste forzature reagivano allontanandosi da chi sosteneva di voler soppiantare l'antica con una nuova religione.

8. Nota conclusiva

Il *Catechismo repubblicano* di Astore condivide - ci avverte La Puma - con tutte le iniziative educative rivoluzionarie un limite: ripone nell'educazione del popolo la piena speranza di poterlo ricondurre alla causa repubblicana. Astore, come gran parte dei "patrioti", non comprende che la miccia della rivoluzione non può essere una perorazione astratta della causa repubblicana, ma la capacità invece di cogliere le più viscerali istanze del popolo, che ha necessità di risposte concrete e non di laici sermoni. Ai sermoni è abituato, e dimostra di preferire quelli consolatori dei preti. Con ciò la riflessione sul *Catechismo* si sposa col tema dei limiti dell'azione politica rivoluzionaria, che sembra ripiegare sulla pedagogia intuendo il velleitarismo della sua fuga in avanti, non riuscendo a misurarsi con la passività del popolo che presto si sarebbe volta in aperta ostilità.

Si apprezza nel *Catechismo* il tentativo di rendere conciliabili le cause del repubblicanesimo con quelle della religione: questo è il segno più evidente di quanto tentasse nella difficoltà dei tempi che trovò a vivere di rimanere fedele alle sue più intime convinzioni. Per lui le virtù del buon cristiano, legato profondamente ai messaggi evangelici, e le virtù civiche del repubblicano si sovrappongono: contribuiscono entrambe a definire il profilo di un uomo capace di

trascendere il proprio particolare interesse avvertendo il bene comune e accettando di spendersi per esso.

Riferimenti bibliografici

- Astore F.A. (2003), *Catechismo repubblicano in sei Trattamenti a forma di dialogo*, a cura di L. La Puma, Piero Lacaita editore, Manduria.
- Bertoni Jovine D. (1965), *Storia dell'educazione popolare in Italia*, Einaudi, Torino.
- Bocalosi G. (1797), *Dell'educazione democratica da darsi al popolo italiano*, Francesco Pogliani, Milano.
- Cantimori D. (1956), (a cura di), *Giacobini italiani*, Laterza, Bari.
- Carducci N. (2005), *Francesco Antonio Astore illuminista e rivoluzionario*, "Apulia", giugno. All'indirizzo internet: <http://bpp.it/Apulia/html/archivio2005/II/art/R05II106.htm>.
- Chiosi E. (1992), *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'illuminismo*, Gianni, Napoli.
- Croce B. (1961), *La rivoluzione napoletana del 1799*, Laterza, Bari.
- Croce B. (1949), *La Filosofia dell'eloquenza di F.A. Astore*, in "Varietà di storia civile e letteraria", Laterza, Bari.
- Croce B. (1943), *Il cardinal Ruffo e la riconquista del regno di Napoli*, "La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia", n. 41.
- Cuoco V. (1935), *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*, Laterza, Bari.
- De Felice R. (1990a), «Istruzione pubblica», e *rivoluzione nel movimento repubblicano italiano del 1796-1799*, in "Rivista storica italiana", a. LXXIX, fasc. IV, 1967, pp. 1144-1163. Il saggio è ripubblicato in R. De Felice (1990b).
- De Felice R. (1990b), *Il triennio giacobino in Italia (1796-1799)*, Bonacci, Roma, 1990.
- Decreto n. 16 del 4 aprile 1821*, Decreto con cui si dispone che tutti gli studenti i quali appartengono a' diversi comuni del regno e che risiedono nella capitale, tornino in seno alle loro famiglie ove continueranno i loro studi, in Collezione delle leggi e de' decreti reali del Regno delle due Sicilie, anno 1821, primo semestre, reperibili in internet .
- Galasso G. (1988), *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266-1860*, Electa, Napoli.
- Genovesi A. (1753), *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, recentemente ripubblicato da Gaia, Milano, 2014.
- Genovesi A. (1765), *Lezioni di economia civile*, recentemente ripubblicato da Vita e Pensiero, Milano, 2013.
- Guerci L. (1999), *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna.
- Iaccarino G. (1978), *Francesco Antonio Astore attraverso Lettere inedite*, "Studi Urbinati", n. 1-2, 1978, pp. 163-265.
- Iaccarino G. (2000), *Francesco Antonio Astore e i lumi del 700*, Congedo, Galatina, 2000.
- La Puma L. (2003), *La rivoluzione napoletana del 1799 e il giacobinismo in Terra d'Otranto*, in Astore F.A. (2003), pp. VII – CXIV.
- Lupo M. (2013), *Il sistema scolastico*, in Malanima P., Ostuni N. (2013), (a cura di), *Il Mezzogiorno prima dell'Unità. Fonti, dati, storiografia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, pp. 283-310.
- Pagano F.M. (1792), *Saggi politici de' principii, progressi, e decadenza della società*, Edizione seconda, corretta ed accresciuta, Filippo Raimondi, Napoli.
- Pisanò G. (2004), *F.A. Astore e gli illuministi salentini nella Napoli dell'ultimo Settecento*, ora in G. Pisanò (2012), *Studi di Italianistica fra Salento e Italia*, EdiPan, Galatina; pp. 71-94.
- Roggero M. (1997), *Educazione*, in Ferrone V., Roche D. (2012), (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, CDE Milano; pp. 244-255.
- Russo V. (1956), *Pensieri politici*, in Cantimori D. (1956).

Vallone A. (1994), *L'illuminismo nel Salento: Francesco Antonio Astore di Casarano*, "Apulia", marzo. Anche in rete all'indirizzo: <http://www.bpp.it/Apulia/html/archivio/1984/I/art/R84I011.html>

Ho inoltre consultato:

Battaglini M. (1983), *Atti, leggi, proclami ed altre carte della Repubblica napoletana. 1798-1799*, Società Editrice Meridionale, Salerno.

Broccoli A. (1968), *Educazione e politica nel Mezzogiorno (1767-1860)*, La Nuova Italia, Firenze.

Capobianco R. (2007), *La pedagogia dei catechismi laici nella Repubblica napoletana*, Liguori, Napoli 2007.

Capobianco R. (2020), *L'educazione alla libertà durante la Repubblica napoletana del 1799. "Nuova Secondaria"*, n. 7, marzo, pp. 84-97.

Codignola E. (1925), *La pedagogia rivoluzionaria*, Vallecchi editore, Firenze 1925.

Di Castiglione R. (2006), *La Massoneria nelle Due Sicilie. I "fratelli" meridionali del 700*, Gangemi, Roma.

Guerci L. (1990), *I catechismi repubblicani*, in Benassati G., Rossi L. (1990), (a cura di), *L'Italia nella Rivoluzione 1789-1799*, Grafis, Casalecchio di Reno.

Nappi E. (1999), *Banchi e finanze della Repubblica Napoletana*, Istituto italiano di studi filosofici, Napoli.

Panarese A. (2012), *Storia del Regno di Napoli: un confronto con Benedetto Croce*, Capone, Lecce.

Pancera C (1985), *L'utopia pedagogica rivoluzionaria (1789-1799)*, Janua, Roma.

Pasetti C. (2011), *Educare alla democrazia: Giorolamo Bocalosi e l'esempio eroico del pisano gioco del ponte*, Alfonzetti B., Turchi R. (2011), *Spazi e tempi del gioco nel Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma; pp. 163-175.

Pisanò G. (1994), *Lettere e cultura in Puglia tra '700 e '900*, Congedo, Galatina.

Rao A.M (2018)., *Antonio Genovesi. Economia e morale*, Giannini editore, Napoli.

Scafoglio D. (1999), *Lazzari e giacobini. Cultura popolare e rivoluzione a Napoli nel 1799*, L'ancora, Napoli.

Venturi F. (1969), *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino.

Quella sera a casa di Miguel Abensour dopo il Convegno all'École Normale Democrazia e socialismo in L. La Puma



MARISA FORCINA¹

Il significato di questo intervento, che parte e si radica su dati privati e come tali, talvolta, considerati testimonianza ininfluente nella ricerca scientifica, è nel voler sottolineare invece una questione di metodo: nei gruppi di ricerca, tanto più se i membri del gruppo sono legati da amicizia reale e amano condividere oltre lo studio anche momenti ludici di condivisione, la riflessione prosegue e si chiarisce anche nelle riunioni informali, nello scambio veloce delle intuizioni, nelle battute ironiche, persino nei paradossi che accompagnano la conversazione e l'arricchiscono con quel di più che è dato dalla presenza dell'altro, da quel «pensare in presenza»² che positivamente si aggiunge non solo a ogni conversazione, ma come vedremo, anche a ogni ricerca – e a quelle di carattere politico anche di più - e, spesso, trasforma anche quello che poteva sembrare acquisizione culturale e storica in scelta di vita.

Userò spesso il pronome personale «noi», non per autoincludermi nel percorso intellettuale di La Puma o per sottolineare un'appartenenza o la sicurezza di ricerche comuni e contigue, ma proprio per mostrare come e con quale modalità «noi» che eravamo amici e colleghi in una piccola università del sud d'Italia praticavamo la ricerca.

Vorrei mostrare, infatti, quanto sia metodologicamente efficace e a livello esistenziale appassionante condividere con altri non tanto il lavoro filologico e il risultato del proprio lavoro, quanto il senso del proprio studio e del proprio percorso, perché ogni ricerca, anche quella che sembra appartenere a un'altra storia, passa nella nostra vita e contribuisce a darne senso. La condivisione, infatti, non solo rafforza l'intesa con chi condivide il progetto, ma dà sostanza alla ricerca e sposta e muove l'orizzonte in cui essa si posiziona. In tal modo la risonanza diventa consonanza e, anche fenomenologicamente, il dato teorico mette in moto momenti di vita che appartengono alla storia e alle decisioni del soggetto e che segneranno anche in seguito il suo percorso.

Come nella vita e, nella vita di chi fa ricerca politica ancora di più - e Nardino lo sapeva bene - condividere ciò che costituisce l'intuizione base della propria

¹ Già professore associato di Storia delle dottrine politiche, Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo, Università del Salento.

² Cfr. Chiara Zamboni, *Pensare in presenza*, Liguori, Napoli 2009. L'autrice sottolinea come il pensare con altre e altri e ragionare in loro presenza, richiedendo pratiche e modi di argomentare diversi da quelle dello scrivere, porti a guadagni di verità che spesso, come è avvenuto per il femminismo, sono anche rivoluzionari, perché la parola viva sottratta al simbolico dominante orienta il pensiero e l'azione politica.

indagine consente di sfuggire a ogni automatismo e accumulo, che comincia con quello delle note e va verso la povertà dell'esperienza di senso: quella povertà che H. Arendt indicava come mancanza di condivisione, ossia come una forma di estraneazione nelle relazioni, che genera in coloro che ne sono vittime un sentimento di non appartenenza al mondo. Perché, quando manca il senso condiviso nella ricerca ed è assente l'amicizia politica e scientifica che restituisce la sicurezza di appartenere al mondo e al proprio mondo, anche l'identità del soggetto che ricerca è annientata, e l'autore e i suoi testi diventano una merce come un'altra nella tecnica capitalistica e nel mercato delle valutazioni e dei posti e delle poste in gioco, universitarie e non.

Noi, a metà degli anni '80, non vivemmo mai né questa sicurezza, né l'insicurezza della superfluità e della «non appartenenza al mondo» della ricerca, così come non vivemmo mai il fantasma del gruppo-uno, fuso nella ricerca dell'unità sostanziale, nell'idea di una scuola fortemente saldata alla sua testa. *Nell'école de Lecce* che Massimo Ciullo ha ricordato nel suo invito di partecipazione a questa giornata di studio, nessun capo incarnava l'essenza e il percorso, perché il nostro gruppo, straordinariamente, si era liberato sia dalla divisione oppositiva come dall'unità fusionale. Eravamo diversi e autonomi nelle nostre ricerche che passavano dalla fede nell'utopia (Arrigo Colombo- Schiavone, Tundo) alla ricerca del socialismo più originario o radicale (La Puma- Prontera), all'esistenzialismo di Giovanni Invitto. Io, tra gli uni e l'altro, ero attratta soprattutto dal quello che Leroux chiamava «scienza della vita» e mi andava molto bene che, con questa denominazione, Leroux e i suoi collaboratori intendessero la filosofia e il sua inevitabile incarnazione politica e sessuata e la questione de *i diritti dell'esistente* (che scelsi come titolo per la mia prima monografia datata 1987).

Utopia, socialismo, democrazia non solo furono l'oggetto dell'indagine scientifica di Leonardo La Puma, ma costituirono la prassi costante nel suo modo di essere. Così come d'altra parte lo furono di Miguel Abensour³, un intellettuale che andrebbe studiato con l'attenzione che merita, e non solo per essere stato Direttore del prestigiosissimo Collège International de Philosophie, dopo Derrida e Lyotard. Accomunava Abensour e La Puma la profonda conoscenza dei testi di Pierre Leroux.

Per riprendere e spiegare, quindi, il titolo del mio intervento, racconterò di come «quella sera», dopo un'intensa giornata *all'École Normale*, dove il 2, 3 e 4 maggio 1986 avevamo partecipato al Convegno su «Les socialismes français», Abensour ci⁴ invitò nella sua bella casa di Parigi, piena di libri e resa elegante da due divani bianchi e un tappeto da intenditore. Il nostro incontro, accompagnato da un buon rosso italiano che eravamo riusciti a trovare nell'impero dei vini francesi, si tradusse ben presto in un durissimo attacco alla scientificizzazione

³ Miguel Abensour ha approfondito soprattutto il tema della democrazia e dell'utopia, mettendo però al centro di esse la pratica della relazione. I suoi studi sulla Scuola di Francoforte, Saint-Just, Leroux, Morris, e poi Lévinas e Lefort sono molto innovativi. Segno soltanto i volumi disponibili in italiano: *Per una filosofia politica critica* Jaka Book, 2011; *Della compattezza, Architetture e totalitarismi*, Jaka Book, 2014, *La comunità politica*, Jaka Book, 2017 e il suo *La Democrazia contro lo Stato. Marx e il movimento machiavelliano*, Cronopio, 2008, che lo aveva fatto conoscere subito anche in Italia.

⁴ Oltre a me e Leonardo c'erano Angelo Prontera con sua moglie e Fernando Fiorentino

della politica. Contemporaneamente, quell'appartamento diventò un insospettabile luogo di resistenza verso ogni restaurazione di quella filosofia politica che, tradizionalmente, aveva quasi sempre perseguito il primato al dato filosofico-speculativo, ritenendo che il governo della filosofia o della logica di un'idea, cioè dell'ideologia, fosse destinato a imporre il proprio dominio sulla città. Riprendendo i temi del Convegno, ma liberi da testi, andavamo al nocciolo delle questioni. La discussione si orientò su Leroux e il suo bisogno di tenersi alla larga da ogni forma di dominio. Come? Attraverso la realizzazione *dell'égalité* (il diritto) o attraverso la non gerarchia, quella che Leroux aveva descritto in *De l'Humanité* come distruzione delle caste, e quindi distruzione dei poteri? La costituzione della libertà *dell'humanité* non era forse la messa in pratica del legame politico? Ci chiedevamo se l'essere-uniti (in corpo e spirito) e l'essere insieme nella pluralità, non fosse il primo dato della politica e il dato più caratterizzante.

A Parigi, due anni prima, nell'84, promosso da Françoise Collin, si era tenuto il primo convegno dedicato a Hannah Arendt e proprio Collin aveva contribuito non tanto a far conoscere la filosofa ebrea tedesca - dopo la pubblicazione de *La banalità del male* (1963) con giudizi spesso negativi, i riflettori della critica si erano accesi su Arendt oscurandola o distorcendone la percezione - quanto a fare di questa autrice una filosofa dal pensiero profondamente innovativo, con cui la sinistra avrebbe potuto e dovuto confrontarsi. Abensour, che a quel convegno aveva partecipato, era uno di questi. La sua amicizia con Collin e, quindi, con le posizioni più eversive del femminismo della differenza -il più impegnato teoreticamente- e la sua radicalità nelle analisi filosofico politiche lo ponevano già tra i più innovativi intellettuali di quegli anni.

Quella sera la nostra conversazione passava dai richiami al *Discours sur la servitude volontaire* di La Boétie al *De l'Humanité* di Leroux al *The Human Condition* di Arendt e intrecciava le questioni dell'uguaglianza e della libertà. Come nel *Progetto di Costituzione* di Lamennais ci chiedevamo: «Ma, l'uguaglianza viene davvero prima della libertà, perché la libertà deriva dall'uguaglianza, o è prioritaria la libertà che non si deduce dall'uguaglianza?»⁵ Più che la realizzazione dell'uguaglianza, di fronte alla quale sapevamo di poter fare tutto sommato abbastanza poco per realizzarla, ci interessava la questione della libertà che, però, dicevamo, aveva bisogno del diritto per creare pari opportunità e dunque uguaglianza. Le implicazioni negative de l'égalité ci erano palesi e rese comuni dalla lettura di *De l'Égalité* di P. Leroux, dove l'autore aveva distinto tra «il diritto» e «il fatto», tra il diritto spesso negato dalla formalizzazione degli stessi diritti e il fatto (la pratica, la prassi dell'uguaglianza che è nei gesti singoli e singolari). Ci stava appassionando la questione della libertà: quella libertà dei gesti singoli e della conoscenza reciproca, libertà e compagnia, libertà e amicizia. Veniva messo a fuoco che la libertà, indissociabile dalla condizione umana della pluralità, permette di fare esperienza della nostra singolarità non negandola, ma assumendola nel legame sociale (Leroux), legame

⁵ Su questo tema La Puma tornò spesso, cfr. in particolare in *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio il Dibattito Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio politico in Europa dopo il 1848*, Lacaíta, Manduria 1998.

che si manifesta nell'agire politico (Arendt) che ci tiene uniti come umanità, secondo l'espressione di Leroux.

Sulla stessa linea, Abensour citava la Boétie, che aveva inteso la libertà nell'essere dei *tous uns*, pur sapendo che in questo modo sarebbe stata sempre esposta al rischio di trasformarsi nel suo contrario: la fusionalità del *tous Un*. Noi sapevamo che il rischio era di scivolare verso quella volontà generale di un Rousseau molto esposto al *coté* totalitario. Ci giravamo intorno quando, a un certo punto, Nardino, come faceva sempre quando era preso da un'idea, si alzò e si spostò di posto. Lui, ogni volta che era convinto di un'idea nuova, con un movimento tutto suo, indicava letterariamente e non simbolicamente uno spostamento. Disse: «ma è questa la vera questione della democrazia!». Dall'idea del socialismo sconfitto si era spostato alla percezione della democrazia; era cioè passato alla intuizione chiara del senso forte della democrazia che si costituisce anche come forma di governo e comunque sempre nel rispetto della pluralità delle presenze e delle convinzioni. Fu questa chiarezza, indagata non solo concettualmente, ma anche storicamente nella sua affermazione ottocentesca fatta di uomini e progetti vissuti tra diaspora ed esilio, che poi L. La Puma visse personalmente nella sua esperienza di sindaco. Fu questa consapevolezza e questa lettura della democrazia che tanto Salvo Mastellone apprezzava nella ricerca di L. La Puma.

Come quella sera, quello che «noi» cercavamo, tra animate discussioni accademiche e riflessioni politiche che continuavano nei pranzi e le cene con le nostre rispettive famiglie, era sottrarre non solo la tradizione filosofica, ma anche le nostre stesse vite, all'oblio dell'agire politico per cercare di praticare invece un modo d'essere aperto al desiderio, all'ascolto, al cambiamento nel proprio luogo.

Utopia, socialismo, democrazia, cittadinanza non erano più parole da citare in uno o più convegni prestigiosi, ma scelte di vita, lotta a una certa tradizione filosofica fatta solo di lessico convenzionale. Era il nostro desiderio di apertura verso l'avvenire. Per ciascuno di noi, e per Nardino in particolare, fu il modo di far funzionare un'istituzione, o di viverla sia come sindaco che come direttore di un dipartimento della sua università.

Era, la sua, un'esperienza politica, così come vivere la filosofia per lui era aprirla all'esterno, introdurvi ciò che era a margine, considerato non filosofico: non fare, insomma, *I filosofi salariati*⁶, voce del regime, dell'apatia e dell'acquiescenza pavida.

Era comunque una ricerca, ma accompagnata da un «di più» di osservazione che partiva e tornava alle nostre stesse vite. Per L. La Puma lo fu in maniera particolare, perché la militanza politica, l'adesione a un partito, la formazione di un partito o di una lista civica, l'essere sindaco della propria città, incarnarono sempre il suo attaccamento verso una pratica concreta di quella democrazia che tanto aveva studiato.

Direi che proprio intorno a quel 1986 ci fu uno spostamento nelle ricerche di La Puma: dal socialismo di Pisacane e poi di Leroux e Mazzini, che egli definì «socialismo sconfitto», alla ricerca della democrazia come prassi e non come

⁶ A *I filosofi salariati* di G. Ferrari, La Puma tornava spesso nelle sue citazioni. Cfr. in particolare tutta la prima parte di *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio, il Dibattito Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio politico in Europa dopo il 1848*, cit.

ideologia⁷. Il volume su Leroux e Mazzini, era stato molto apprezzato, tra gli altri, in maniera particolare da Franco della Peruta, che lo aveva fatto pubblicare nella prestigiosa collana di Storia del pensiero politico di FrancoAngeli da lui diretta. Allo stesso modo, le ricerche di La Puma sulla democrazia, erano apprezzate nell'ambito degli storici delle dottrine politiche, in maniera particolare da Salvo Mastellone, che, come ho detto, riconosceva in L. La Puma un raffinato ricercatore.

Quello da cui il nostro amico non si spostò mai fu il riconoscimento del valore della comunità scientifica in cui viveva e della qualità di cui si nutriva; non dismise mai i rapporti che aveva cominciato a intessere, né la premura e la condivisione collegiale con cui condivideva anche la lettura dei testi.

Nardino era consapevole di questo, lo viveva come il valore aggiunto della sua ricerca, e ne dava pubblica testimonianza. Per esempio, i ringraziamenti che antepose al suo primo volume non avevano nulla di formale; scriveva, infatti, «Grazie e un consolidato (e mi auguro sempre più crescente) retroterra di rapporti umani e di lavoro, di cui mi sento comunque debitore, bastano poche parole per esprimere la mia gratitudine» erano nominati i proff. G.A. Roggerone per «l'apporto illuminante» con cui aveva seguito «passo dopo passo» la sua ricerca, Franco Della Peruta per «gli utili consigli, il sostegno costante e la *liberalità*». La medesima riconoscenza era riservata a Angelo Prontera e Jacques Viard dai quali ammetteva di aver avuto il «suggerimento» di intraprendere tale tipo di ricerca con un tema che avrebbe lavorato dentro di lui così a lungo e perché «via via» e in «vario modo» avevano seguito il lavoro, e «non da ultimo» ringraziava anche me, «la collega Marisa Forcina per le lunghe discussioni che per quasi due anni hanno proficuamente accompagnato le varie fasi della ricerca».

Al di là dei nomi, alcuni elementi che costituiscono il metodo e la fecondità della ricerca di La Puma vanno sottolineati: il riconoscimento del valore delle proposte provenienti da indirizzi diversi e plurali, la capacità di accoglierli e ammettere «la qualità illuminante delle suggestioni e dei chiarimenti», che giustamente non percepì mai correzioni, ma «pazienza affettuosa» con cui si può seguire «passo dopo passo lo svolgersi di una ricerca», il riconoscimento del «sostegno costante» ricevuto, ma anche offerto e, comunque, accettato con altrettanta fedeltà. Infine le discussioni lunghe e varie che accompagnavano sempre le varie fasi della sua ricerca, discussioni in mancanza delle quali anche il miglior percorso, se diventa solitario, si atrofizza.

Sostenuti da questo clima nutrito di collaborazione e di scambio continuo di letture partecipammo, come già accennato, partendo da Lecce, all'importante convegno organizzato dall'École Normale il 2, 3, 4 maggio 1986. Per noi, essere «à la rue d'Ulm», era essere al tempo.

Le grand colloque sur «*Les socialismes françaises*» vedeva la partecipazione dei più importanti studiosi di storia del pensiero politico⁸. Il titolo, che puntava al

⁷ L'analisi di La Puma che ha considerato la democrazia una prassi garantita da progetti precisi e non da un'ideologia era differente da altre dove prevale il contenuto concettuale. La sua ricerca privilegiava lo sviluppo storico e le differenti manifestazioni che seguivano l'intreccio delle idee.

⁸ Il programma, così come indicato dalla *Société des Études Romantique* prevedeva la partecipazione de Mesdames Nelly Wilson (Angleterre) J. Fornasiero (Australie) M. Forcina e M. Larizza Lolli (Italie). Reid USA, M. Bercot e A. Le Bras- Chopard (France) e de Messieurs W.

plurale su «i socialismi», allungava lo sguardo, senza contrapposizioni escludenti, dal socialismo utopistico di sansimoniani e fourieristi alle suggestioni di Cabet sino al primo Novecento con le analisi del socialismo di Péguy . La Puma presentò un saggio su «*Socialismo e Repubblica ne l'Homme*». Era un testo che, giudicato particolarmente interessante da Luciano Russi, altro raffinato analista del metodo nella storia del pensiero politico, (ricordo qui il suo libro dedicato a De Matteri *Il passato del presente*), fu subito pubblicato in italiano, nella rivista «Trimestre» (n. 3-4, 1986), diretta da Russi. In quel saggio La Puma sosteneva la posizione di Leroux contro i repubblicani accusati di «esclusivismo statico», perché ancorati a una concezione fissa e immobile delle istituzioni e accusati di una sostanziale indifferenza verso le questioni sociali che, invece erano centrali nelle idee socialiste lerouxiane. Leroux, infatti aveva legato la questione della libertà all'uguaglianza e alla cittadinanza e sottolineato una ulteriore distinzione tra istanze democratiche e repubblicane. La Puma citava *La grève de Samarez*, dove Leroux esplicitamente confessava: «sono stato il primo a prendere da quelli della Lega il termine Solidarietà, per introdurlo nella filosofia... ho voluto sostituire la Carità del Cristianesimo con la Solidarietà umana... sono stato io che per primo mi sono servito della parola socialismo, che allora era un neologismo. Un neologismo necessario. Inventai questa parola in opposizione a individualismo, che incominciava ad essere in voga»⁹.

Tornando al Convegno dell'*École Normale*, lì, ovviamente, il tema del socialismo di Leroux era stato centrale. Ma non minore era stata l'attenzione verso la proposta utopica e etica. E se io avevo sottolineato la denuncia che nell'*Encyclopédie Nouvelle* era stata fatta de «la violenza della ragione» e di quelle impostazioni morali che, attraverso la deduzione rigorosa da alcuni principi, prescrizioni e identità programmate e contrapposte, conducono «di divisione in divisione alla polvere di cannone», in una mortifera cannibalizzazione dell'«altro», paragonabile a quella di Saturno che mangia i suoi figli, L. La Puma aveva cercato i nuclei teorici che consentivano, rispondendo alle esigenze di uguaglianza sociale, l'affermazione della libertà e anche l'apertura alla storia e al cambiamento. Tra Leroux e Mazzini aveva trovato affinità e convergenze, ma i due autori gli interessavano soprattutto perché mostravano, testi alla mano, la possibile coesistenza di democrazia e socialismo. Attraverso un'analisi rigorosa, ne *Il socialismo sconfitto* (Franco Angeli 1984) ne aveva dato conto ampiamente, non tanto per dare la benedizione definitiva e sancire la sconfitta del socialismo, ma per riappropriarsi di una memoria storica senza la quale, diceva, non pare pensabile un concreto progetto per l'avvenire.

Il pensiero di Pierre Leroux, cui si deve per primo l'uso della parola socialismo, in quel convegno, fu analizzato da più relatori. Soprattutto Jacques Viard, che dirigeva la rivista dedicata a Leroux: *Les amis de Pierre Leroux* e che

Drost e h. Stenzel (Allemagne)B. Rigby, P. Byrne e C. Crossley (Angleterre), J. Binberg e P. S. Hambly (Australie), D. A. Griffiths ,J. L. Hamm, E.Lehouck (Canada) Fabrizio Bracco, A. Bruno, F. Fiorentino, L. La Puma, A. Prontera, G.A. Roggerone (Italia) e M. Abensour, M. Agulhon, Alexandrian, G. Brey, J. Dubos, M. Herland, L.Le Guillou, J. Rancière, P. Ribérette, F. Rude e J. Viard

⁹ Leonardo La Puma, *Socialismo e libertà- La polemica Leroux- Proudhon* , Lares, Lecce 2007, p. 32.

aveva seguito il lavoro di Nardino¹⁰ mostrava, dati alla mano, la considerazione che Leroux aveva avuto tra i più importanti nomi del socialismo. A cominciare da Marx che nel 1843 lo aveva indicato come «il geniale Leroux», a Blanqui che considerava «l'astro Pierre Leroux», a Mazzini che nel 1840 ne parlava come «la testa più forte della Francia contemporanea», a Proudhon che nel 1841 lo indicava come «l'apostolo dell'uguaglianza e l'antagonista dei nostri filosofi semidei», a Flora Tristan che aveva visto in lui «L'uomo più democratico di Francia l'uomo popolo, operaio», a Michelet che nel 1848 lo definiva «l'illustre operaio», a Baudelaire che nel 1851 indicava «il rivoluzionario pacifico Pierre Leroux autore di pagine toccanti e sublimi», a V. Hugo (1853) che parlava di lui come « il mio amico eloquente», a Lamennais che nel 1840 lo indicava come «il rivelatore, che si crede chiamato a rinnovare il mondo» sino a Jaurès che nel 1905 lo definiva «L'anima più socialista e il cervello più fecondo». J. Viard aveva sostenuto la tesi di un socialismo e di una tradizione socialista che da Leroux a Péguy si spingeva attraverso Boris Souvarine sino a Simone Weil, una tradizione autenticamente rivoluzionaria imperniata sul valore dell'uguaglianza e della pace a cui il marxismo con la sua egemonia politica «aveva fatto torto»¹¹. Il *Colloque* di Aix en Provence da Viard promosso nel 1980, aveva infatti il titolo «*Péguy témoin de la tradition interrompue*». La tradizione del socialismo e della democrazia nella lettura di Viard era stata interrotta dal marxismo. Anche lì «noi» avevamo partecipato (io avevo spostato la tradizione sino al giovane Gramsci lettore di Péguy), L. La Puma, invece, proprio da lì aveva consolidato l'intuizione di una tradizione politica che si poneva *Contro le egemonie* (Capone 1988) e andava sino a Capograssi, una tradizione non solo ispirata al principio della sovranità popolare e alla prevalenza del valore comunitario su quello dei singoli e dei gruppi di potere, ma soprattutto ancorata alle scelte dei singoli e alla prassi. Il volume *Contro le egemonie* chiudeva infatti con le parole significative di Capograssi: «il dovere di ognuno è di lavorare, perché le possibilità positive prevalgano sulle negative». Mi piace sottolineare questa modalità di Nardino, che non fu solo la conclusione di un libro, ma una pratica di vita e di lavoro, sino alla sua conclusione: «il richiamo costante a vivere, ossia a credere nella soluzione positiva del problema». E sottolineo la giustapposizione con cui anteponeva il vivere al credere nella soluzione positiva dei problemi. Vivere la soluzione positiva dei problemi era confidare in quel verbo che «*In principio era*» (Gv. 1-1), non era solo parola buona per tante stagioni, ma come ogni verbo, ogni voce verbale indica sempre un'azione.

Dunque, per La Puma, più che scrivere, programmare, proporre, trasmettere, commentare contenuti era prioritario comprendere, discutere, applicare, trasformare le idee in vita vissuta, così come facemmo quella sera a casa di Miguel Abensour.

¹⁰ Sarebbe interessante riprendere e studiare le lunghe lettere che Leonardo La Puma e Jacques Viard si sono scambiati tra gli anni Ottanta e Novanta e che costituiscono una parte preziosa dell'archivio privato di La Puma.

¹¹ Cfr. «Les amis de Pierre Leroux», n. 2-3, mars 1986.



Il Ferrari di La Puma

ROBERTINO GHIRINGHELLI¹

Ho lungamente dialogato con Nardino La Puma a partire dall'inizio degli anni '80 del secolo scorso attorno ai temi delle ricerche reciproche in corso e sui nostri futuri accademici. Oltre ad una naturale simpatia ci univano il rispetto e la stima per Salvo Mastellone, che ci consigliava sempre di studiare i pensatori italiani, in primo luogo Giuseppe Mazzini, e i loro legami con il mondo francese e britannico. La Puma scelse Mazzini e la galassia democratica e socialista francese. Io mi indirizzai su Romagnosi e su Mosca. Ma i nostri studi si incrociarono attorno ad un allievo romagnosiano, Giuseppe Ferrari, legato a Pierre Leroux, autore fatto conoscere in Italia da Mastellone, Rota Ghibaudi appunto da La Puma.

Questa premessa mi consente di chiarire meglio il capo delle ricerche di La Puma che, sintetizzando, spazia da Cousin a Ferrari, a Pisacane, a Mazzini, a Leroux ed a Proudhon, per finire a Garibaldi e alla galassia risorgimentale e socialista.

Il punto di partenza, confermatomi in vari colloqui, fu *Victor Cousin e il Risorgimento italiano* di Mastellone. In particolare approfondì le parti dedicate a Ferrari e gli esuli, all'analisi dei *Filosofi salariati* e i cenni a Leroux. Su queste pagine sarebbe ritornato più volte nelle sue riflessioni sui rapporti tra il milanese e il francese. Indubbiamente lo scritto più organico dedicato al milanese è *Giuseppe Ferrari dall'eclittismo al socialismo (1839-1849)*, che è l'*Introduzione* alla prima versione italiana completa dei *Les Philosophes salariés* del 1849.

La scelta, favorita dalla lettura delle analisi di Mastellone e della Rota Ghibaudi, lo porta a scrivere che «i filosofi salariati per alcuni versi sono il punto di approdo e, per altri, l'avvio di una nuova esplorazione dottrinale»². Esplorazione che lo porta a passare dall'eclittismo al socialismo e ad avvicinarsi alle teorie di Pierre Leroux che nell'*incendio di Parigi* avrebbe definito con una certa ammirazione «l'operaio che pensa e che scrive; l'intellettuale operaio». E ancora nel paragrafo dedicato ai legami tra i due, riprendendo e approfondendo con ricorso anche all'epistolario del francese quanto affermato da Silvia Rota Ghibaudi in *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero*, alle pagine 76 e 77, sottolinea una vicinanza con la dottrina di Leroux che va dall'idea di religione

¹ Già direttore del Dipartimento di Storia moderna contemporanea e professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Facoltà di Scienze della Formazione, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

² L. La Puma, *I filosofi salariati*, Lecce, Milella, 1988, p. 11.

laica del socialismo alla filosofia della storia, alla fiducia nelle capacità del singolo e in quelle sociali del popolo per giungere al concetto innovativo di solidarietà come sostitutivo della carità cristiana. Difatti avrebbe scritto in *La teoria della solidarietà in Pierre Leroux*³ che il francese coglie pienamente «il carattere dominante dell'epoca moderna ossia uno smodato interesse per i beni materiali» che causa una lotta continua tra chi li possiede e chi non avendone tenta di conquistarli. Ciò porta l'uomo a privilegiare l'individualità e alla rottura della solidarietà con i suoi simili.

Per superare questo dualismo, occorre la solidarietà, che per Ferrari significa la teoria socialista poiché fa di ogni uomo un uguale ad ogni altro uomo ed assume le funzioni della fraternità dei rivoluzionari francesi. Unita alla libertà, all'uguaglianza e all'idea repubblicana, genera un socialismo liberale, democratico e riformista.

La summa teorica di questo percorso intellettuale e politico è data dai due scritti del 1851: *La federazione repubblicana* e *La filosofia della rivoluzione*. Sono due scritti che secondo La Puma consentono al milanese di superare il dualismo tra cielo e terra e di assegnare all'istruzione una funzione meno volta al latino e al greco e più alle scienze sociali ed allo studio dell'umanitarismo come rivendicazione del benessere terreno.

Incontrandoci a Como all'Università dell'Insubria ad un Convegno organizzato in occasione dell'andata in quiescenza di Ettore Albertoni disquisissimo attorno ai legami tra la politica italiana del Risorgimento e quella francese concordando che Giuseppe Ferrari ne fosse uno dei principali attori e che in questo differisse sia da Cattaneo che da Mazzini. E qui si ricordava il quarto capitolo de *La federazione repubblicana*, intitolato non a caso *L'Italia deve rinascere col soccorso della Francia*, ove la storia transalpina dal 1789 è la storia della rivoluzione vivente in un popolo che inizia colla dichiarazione dei diritti dell'uomo che sostituisce il cittadino al suddito per poi arrivare a sostenere il ruolo della filosofia, che assume il compito di governare l'umanità attraverso la ragione e la scienza.

In sintesi per La Puma questi sono i motivi che spingono Ferrari a combattere la filosofia elitaria dell'eclettismo e ad aderire al socialismo ricorrendo alle tematiche sansimoniane, proudhoniane e lerouxiane e alla "ricca" storia delle idee politiche in Italia come documentato dal *Corso sugli scrittori politici italiani*.

Per La Puma Ferrari non è più solo il filosofo della rivoluzione, l'allievo critico di Romagnosi, il nemico principe degli studiosi astratti, ma soprattutto è uno dei primi storici del pensiero politico e dei suoi legami con le istituzioni. Quindi, se ha avuto poca fortuna e ancor meno seguito nell'età risorgimentale e post-unitaria, ciò non inficia le sue intuizioni e il suo continuo perseguire la costruzione di un rapporto continuo tra cultura e libertà e tra uguaglianza e solidarietà sociale.

In breve il presiccese riassumeva il tutto sostenendo che il Ferrari era un nuovo e innovativo Campanella, meno utopico e quindi più realista. Lo dimostrò il suo essere repubblicano che lo aveva portato ad accettare di far parte come onorevole e come senatore del Regno d'Italia.

³ G.Ferrari, *Scritti politici*, Torino, UTET, 1989, p. 1053.



Carlo Curcio “federalista” fuori dal coro fascista

EUGENIO GUCCIONE¹

1. Europeista sotto ipoteca

Carlo Curcio, fascista non ortodosso e intellettuale fine, giocò d'azzardo con il regime. Le sue teorie, più di matrice liberale che 'irregimentate', non sempre collimavano con quelle dell'ideologia ufficiale. Molte sue idee stridevano con un sistema che era dittatoriale per scelta politica, autarchico per necessità e totalitario per definizione. Le ricerche sull'Europa facevano di Curcio un federalista *sui generis*, nel senso che egli, quantunque non postulasse, per l'ipoteca del tempo, l'esigenza di un'unione politica degli Stati del Vecchio Continente, tuttavia indicava in essi la radicata esistenza di comuni presupposti storici, culturali e religiosi perché l'evento potesse realizzarsi. E ciò sarebbe dovuto avvenire tenendo in conto e custodendo le diversità e la 'pluripolarità' delle nazioni europee, perché senza queste l'Europa non avrebbe più avuto una propria identità. Avrebbe perso la sua fisionomia.

Benito Mussolini fu molto tollerante nei riguardi di Carlo Curcio, in compenso, ovviamente, dei servizi da lui ricevuti, come, ad esempio, quello per l'elaborazione nel 1938 dello statuto del Partito Nazionale Fascista. Sul quale documento Curcio profuse la sua preparazione di giurista e di storico delle dottrine politiche e la sua chiarezza espositiva di giornalista. Anche per tale contributo si guadagnò, nello stesso anno, la presidenza della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Perugia, tenuta sino al 1943 per poi, nel 1950, passare sempre come professore ordinario di Storia delle Dottrine Politiche all'Università di Firenze. Qui rimarrà sino al pensionamento, avvenuto nel 1968, per raggiunti limiti d'età.

Era nello stile del duce concedere una certa apertura vigilata a quanti tra i più noti intellettuali italiani, pur manifestando tiepidezza o celata ostilità nei confronti del regime, non osavano criticarne esplicitamente le scelte politiche e legislative. L'atteggiamento 'benevolo' di Mussolini mirava a dimostrare all'Estero il mecenatismo del fascismo, il quale – come egli teneva a provare – non corrispondeva affatto al 'mostro' descritto dai fuoriusciti italiani². Il suo era, in

¹ Già direttore dell'Istituto di Studi Storici della Facoltà di Scienze politiche e professore ordinario di Storia delle dottrine politiche, Università di Palermo.

² Si veda, per tutti, Sturzo 1965..

altri termini, un altruismo interessato, di cui, in varia misura, beneficiarono molti tra gli stessi firmatari nel 1925 del famoso manifesto degli intellettuali antifascisti, come Benedetto Croce, Luigi Albertini, Emilio Cecchi, Giustino Fortunato, Panfilo Gentile, Arturo Carlo Jemolo, Luigi Einaudi, Gaetano Mosca e altri³.

Curcio non si associò a costoro, ma neanche era stato tra i firmatari del Manifesto degli intellettuali fascisti ideato e redatto da Giovanni Gentile. E non tanto e non solo perché egli fosse poco noto per la sua giovane età, appena ventiseienne, quanto perché, già in clima di *leggi speciali*, cominciava ad avere le prime grosse delusioni dal fascismo. Se ne avrà conferma nel luglio del 1938, allorquando Curcio, nel settembre dello stesso anno, non sarà affatto sostenitore della politica razzista e della serie di provvedimenti antisemiti. E ciò malgrado, sette anni prima, come docente universitario, avesse giurato, più per necessità che per convinzione, fedeltà «*al Re, ai suoi Reali successori e al Regime Fascista*».

L'idea di Europa è, certamente, la prova provata del pensiero liberale di Carlo Curcio e rappresenta l'unità di misura per calcolare la distanza tra lui e il fascismo. Paolo Pastori, che fu suo allievo e, ora, ne è uno dei maggiori e più attenti studiosi, ammette e dimostra la matrice liberale del proprio maestro. E precisa che questi sicuramente «non era un antifascista», ma piuttosto «un fascista critico, nel senso che [...] si dipartiva da una concezione liberal-parlamentare, che tutto allora gli faceva credere sarebbe stata attuata dalla rivoluzione fascista» (Pastori 2019⁴).

Esiste una personale teoria federalista, tutta da rapportare agli anni '20 e '30, alla base del forte interesse storiografico di Carlo Curcio per i progetti di unificazione del Vecchio Continente: quegli stessi progetti che il professore napoletano nel 1958, in tempi migliori dei precedenti e niente affatto rischiosi, vengono da lui raccolti nel corposo volume *Europa: Storia di un'idea* (Firenze, Vallecchi) e in altri pregiati scritti minori, antecedenti o successivi a quella data. È significativo che di recente, nel 2017, in coincidenza del sessantesimo anniversario dei *Trattati di Roma* (1957), l'opera originaria, più volte ristampata, sia stata riproposta in versione ridotta e pubblicata dall'editore Bulzoni con la prefazione di Maurizio Ortolani e l'introduzione di Carlo Mongardini. Il titolo, *L'idea d'Europa tra Ottocento e Novecento*, parzialmente diverso dal precedente, punta sul recupero e sull'attualità dell'europeismo curciano.

2. Dal mito a una coscienza continentale

Ci troviamo di fronte a un problema politico in cui è implicita la presenza del mito dell'unione europea, da Curcio costantemente coltivato sin da quando nel 1924, in giovane età, aveva fondato e diretto il giornale «L'idea». I

³ Il *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, noto anche come *Antimanifesto*, fu pubblicato il 1° maggio del 1925 sui giornali «Il Mondo» e «Il Popolo», con i rispettivi titoli: *La protesta contro il 'Manifesto degli intellettuali fascisti'* e *La replica degli intellettuali non fascisti al manifesto di Giovanni Gentile*.

⁴ L'intero saggio di Paolo Pastori è utilissimo ai fini di una maggiore e documentata conoscenza della posizione di Curcio di fronte al regime fascista e, in particolare, di fronte alle leggi razziali (ivi, pp. 54-57).

suoi studi lo inducevano a rivelare con le sue ricerche e a rilevare con la sua attività pubblicistica l'«ideale di una solidarietà europea internazionale», espresso negli ultimi secoli, attraverso le forme e le formule delle varie proposte di federazione.

L'interesse per tale affascinante mito si può cogliere in pieno solo se ci si immerge nel clima del primo dopoguerra. Sotto la spinta delle tragiche esperienze vissute, l'idea di un'Europa **unita**, che aveva trovato grande ospitalità nel pensiero politico del XVIII e XIX secolo, tornava a essere riproposta da più parti e, per giunta, a essere elaborata sul modello degli Stati Uniti d'America, la cui influenza, accresciutasi nell'aprile del '17 con l'entrata in guerra a difesa dei valori della democrazia e della libertà dei popoli, cominciava già a imporsi sui destini dell'umanità. Si può dire che questo periodo segna l'inizio di un primo delinearci del problema del federalismo europeo, che viene introdotto con precisi riferimenti politici e supportato da concrete soluzioni.

Rientra in tale fase tutta una serie di iniziative culturali e politiche che è utile ricordare per un'esatta collocazione del mito curciano d'Europa: nel 1918 Giovanni Agnelli, il fondatore della Fiat, e Attilio Cabiati, professore al Regio Istituto Superiore di Commercio di Genova, davano alle stampe per i tipi dei Fratelli Bocca Editori un sostanzioso saggio dal titolo *Federazione europea o lega delle Nazioni?* (Milano-Torino-Roma), in cui prescrivevano un'efficace 'terapia' per la pace; tra il 1918 e il 1920 Luigi Einaudi (sotto lo pseudonimo di *Junius*) criticava sul «Corriere della Sera» il fallace ordine internazionale scaturito dalla Società delle Nazioni e si faceva sostenitore di un progetto federale (*Junius* 1920).

Nel 1923 nasceva l'*Unione paneuropea* ad opera del conte austriaco Riccardo Coudenhove-Kalergi, noto per avere in precedenza diffuso un messaggio alla stampa europea affinché si facesse paladina dell'unificazione del Continente; il 29 gennaio 1925 il radicale francese Édouard Herriot esponeva con successo, dinanzi all'Assemblea Nazionale, una sua proposta di *Europa unita*; quattro anni dopo, il 7 settembre 1929, un altro politico francese, il socialista indipendente Aristide Briand, assunta la carica di Presidente del Consiglio, presentava, a nome del suo Governo, un progetto di unione europea, alla stesura del quale, nel corso dei lavori della decima Assemblea generale della Società delle Nazioni, riunita a Ginevra, aveva partecipato il cancelliere tedesco Gustavo Stresemann. A queste voci ufficiali, durante e subito dopo il secondo conflitto mondiale, faranno eco quelle dei fuorusciti, dei confinati, degli esuli antifascisti, dai quali non mancavano indicazioni di tipo esplicitamente federalista, come quelle di Luigi Sturzo, di Altiero Spinelli, di Ernesto Rossi e dei fratelli Carlo e Nello Rosselli⁵.

L'ondata di europeismo, seppure ancora non ben definito e aperto a ogni equivoco, investì la cultura italiana. I segni maggiori si ebbero nel 1932 con due grossi eventi: la pubblicazione della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Benedetto Croce (Bari, Laterza) e lo svolgimento a Roma, dal 14 al 20 novembre, di uno dei Convegni Volta, organizzati annualmente dalla Reale Accademia d'Italia, dedicato proprio al tema *Europa*. Si trattava di fatti scaturiti da posizioni ideologiche divergenti, ma, almeno apparentemente, collegati da un unico filo conduttore. Croce, da parte liberale, annotava che in ogni parte d'Europa si

⁵ Per questa parte cfr. Chabod (1961); Romano (2004); Guccione (2009).

assisteva «al germinare di una nuova coscienza, di una nuova nazionalità [...] così e francesi e tedeschi e italiani e tutti gli altri s'innalzeranno a europei e i loro pensieri indirizzeranno all'Europa e i loro cuori batteranno per lei come prima per le patrie più piccole, non dimenticate già, ma meglio amate». E, subito dopo, aggiungeva che «questo processo di unione europea» era «direttamente opposto alle competizioni dei nazionalismi» (Croce 1965, pp. 314-315).

Il Convegno Volta, voluto dal senatore Guglielmo Marconi e sostenuto dall'ala moderata del fascismo con alla testa il giurista e ministro Vittorio Scialoja, avvertiva l'esigenza politica di una nuova Europa, senza, purtroppo, giungere a una solenne condanna dei vecchi schemi e dei vecchi separatismi. Segretario e anima dell'assise romana fu il filosofo aliese Francesco Orestano, che, tre anni prima, al Congresso storico internazionale di Berlino, tenutosi dal 2 al 4 ottobre 1929, aveva tenuto un'interessante e apprezzata relazione su *Gli Stati Uniti d'Europa*⁶. Che sul tema, prettamente politico, del Convegno Volta, ci fosse l'autorizzazione dall'alto – come acutamente osserverà Rodolfo de Mattei, che di quel periodo fu testimone – non ci dovrebbero essere dubbi di sorta⁷.

Non passò, difatti, molto tempo che il *benelacitum* a trattare argomenti di largo respiro sull'unione europea giunse dal massimo vertice del regime. Benito Mussolini il 15 giugno 1934, rivolgendosi al popolo di Venezia, in tono e contenuto retorico così si esprimeva: «Sia detto ancora una volta che una terribile alternativa sta dinanzi alla coscienza di tutti i popoli europei. O essi ritrovano un minimo di unità politica, di collaborazione economica, di comprensione morale, o il destino dell'Europa è irrevocabilmente segnato». Erano, certamente, frasi molto generiche su un problema che, invece, andava affrontato nel dettaglio, ma, in un'Italia da un decennio soggetta a leggi speciali, bastavano per legittimare un dibattito politico-culturale che, fra l'altro, aveva la sua fonte nella migliore eredità del Risorgimento.

Ciò spiega come il trentaseienne Carlo Curcio nel 1934 – anno in cui divenne professore ordinario di Storia delle dottrine politiche nell'Università di Perugia – poté dare alle stampe un saggio dal significativo titolo *Verso la nuova Europa* (Napoli, Chiurazzi Editori), in cui, conciliando fede fascista e mito liberal-europeista, andava oltre gli stessi risultati ufficiali del Convegno Volta sino a sottolineare che il «problema relativo alla instaurazione di un sistema politico di collaborazione effettiva e pratica tra le Nazioni europee, dopo essere passato attraverso una fase utopistica, una fase demagogica ed una fase astrattistica», poteva finalmente «entrare in una fase di concretezza piena e sicura» (Curcio 1934, p. 9). A tal fine l'accademico perugino giudicava positivamente il Convegno Volta, ma, ancor più di questa assise romana, egli asseriva di apprezzare la concretezza del Patto a quattro, siglato a Roma il 7 giugno 1933 da Italia, Francia, Germania e Gran Bretagna per il mantenimento della pace in Europa e per la revisione dei trattati della prima guerra mondiale nello spirito e secondo gli scopi della Società delle Nazioni. Curcio vide in quell'accordo le premesse di una possibile unificazione dell'Europa (Curcio 1934, pp. 24-25 e 105-

⁶ Orestano (1941). Cfr. anche Guccione (2000).

⁷ Cfr. R. De Mattei, *Il Convegno romano (1932) della 'Fondazione Volta sul tema: 'Europa', in De Mattei (1964).*

110), ma presto dovette ricredersi a causa della mancata ratifica del Patto da parte della Germania e della Francia.

Indipendentemente dai fatti contingenti, il «nuovo spirito europeo – egli sosteneva – deve rifarsi a motivi attivistici, energetici; vuole essere una scuola di energia, di attività, di opere [...]. Un mito, allora? Fors'anche un mito. Ma, si badi: quando si parla di 'mito' ci si riferisce a una interpretazione nuova e moderna e politica del mito; ove, cioè, questo non sia inteso come mistero da accettare supinamente, non come trasfigurazione del reale; ma come idea precisa o abbastanza precisa, come, anzi, idea-forza vera e propria. Sotto tale aspetto se mito si vuol che sia, dev'essere attivo, cosciente, consapevole; non vago, incerto, impreciso. Volere, cioè, l'Europa; creare la coscienza europea» (Curcio 1934, p. 21).

3. L'ostacolo della sovranità degli Stati

Curcio, affrontando con memoria storica e con senso realistico il problema della realizzazione dell'unione europea e indicandone le possibili soluzioni nella federazione o nella confederazione o nello stato federale, metteva in conto che una qualsiasi di queste tre soluzioni avrebbe comportato automaticamente una limitazione della sovranità dei singoli Stati e che un'aspettativa del genere, almeno in quegli anni '30, sarebbe stata vana e deludente. Il solo ammettere questa possibilità avrebbe costituito, secondo lui, «un forte ostacolo alla realizzazione di una efficace collaborazione europea, collaborazione non solo ideale, ma giuridicamente effettuata» (Curcio, pp. 31-32). Curcio era convinto che occorreva tenere presente un'esigenza di carattere prevalentemente pratico, ossia di «non ledere in nessun modo la sovranità dei singoli Stati». Pertanto s'imponeva la necessità di adottare uno strumento capace di stabilire giuridicamente una solidarietà europea anche allo scopo di scartare, a priori, sia ogni forma di superstato e, per conseguenza, di sovranità interstatale, sia ogni forma di organizzazione che intaccasse «comunque la sovranità statale» (Curcio 1934, p. 32).

La questione sollevata teoricamente da Curcio nel 1934, in pieno regime fascista, sarà, per taluni aspetti, analoga a quella in cui praticamente s'imbattono negli anni '50 i sei uomini di governo che, su una linea rigorosamente democratica, daranno inizio al processo di integrazione europea. Per costoro il più grosso ostacolo all'unificazione del Continente sarà e continuerà a essere la sovranità dei singoli Stati che una guerra più tragica della precedente aveva costretti a riflettere sui propri destini e a cercare i rimedi per evitare catastrofi più cruente. Anche per i nostri tempi il maggiore ostacolo all'unificazione del Continente sarà e seguirà a essere la sovranità dei singoli Stati e, ora, il conseguente, degenerato fenomeno del 'sovranismò'.

Il metodo che sarà adottato dai padri della Comunità Europea per superare quotidianamente le difficoltà frapposte dalle rispettive sovranità degli Stati membri non differirà molto da quello che Curcio sedici anni prima, nella sua diagnosi storica e politologica, aveva immaginato come l'unico possibile per tendere verso una meta lontana, ma non utopica. Egli così si era espresso: «Il problema consiste nel trovare una forma di collaborazione – e forse quasi di

compenetrazione graduale – di tali sovranità. L'organizzazione giuridica dell'Europa, insomma, dovrà fondarsi prevalentemente sulla formazione di un identico concetto di sovranità e, per conseguenza, di Stato, in modo da consentire la minor possibilità di attriti e le maggior possibilità di identità di fini» (Curcio 1934, pp. 32-33).

A tal proposito non era sfuggito a Carlo Curcio il saggio di Vittorio Emanuele Orlando, *I presupposti giuridici di una federazione di stati*, pubblicato nel 1930 negli *Studi di diritto pubblico in onore di Oreste Ranelletti* (Padova, Cedam). Quello scritto gli appariva «seducente». La tesi dello statista siciliano consisteva nell'ammettere come fosse possibile dedurre dalla storia che l'idea di Stato e, parallelamente, le forme di governo subiscano nel tempo «un processo di allargamento», dalle prime organizzazioni sociali a quelle contemporanee, ossia dalla *polis* allo Stato moderno, e che tale processo non può, né deve considerarsi concluso. Curcio non escludeva, d'accordo con Orlando, che presto, per una naturale evoluzione storica, si sarebbe giunti alla federazione degli Stati europei, ma, per la sua parte, era, allora, persuaso che questa meta sarebbe stata perseguita allorquando lo Stato fascista e corporativo avesse acquisito un adeguato «perfezionamento intensivo ed estensivo» (Curcio 1934, pp. 111-114).

Si colgono nella riflessione di Curcio i limiti e i condizionamenti del regime politico del tempo. Ma egli, al mutare delle circostanze, riuscì a recuperare in pieno l'essenza di quel ragionamento e a riproporla in termini nuovi nel contesto democratico del secondo dopoguerra. La pubblicazione nel 1958 dei due volumi *Europa: storia di un'idea* (Firenze, Vallecchi), in coincidenza con l'entrata in vigore dei *Trattati di Roma*, segno di una forte ripresa in campo comunitario, fece dell'autore non solo lo storico ufficiale, ma anche il più accreditato pedagogo dell'europeismo.

In tale veste egli fu accolto e considerato all'interno dello stesso *Movimento Federalista Europeo*, laddove i giovani – come da vecchio militante posso testimoniare - venivano indirizzati alla lettura o, meglio, allo studio dell'interessante opera, tanto da avvertirsi l'esigenza di richiederne una ristampa postuma alle Edizioni ERI (Rai radiotelevisione italiana). L'opera, senza l'apparato delle note e ridotta in un unico volume per favorirne una maggiore divulgazione, uscì con una *Prefazione* di Gian Piero Orsello e una *Nota introduttiva* di Dino Pasini nell'ottobre del 1978 a sette anni dalla scomparsa dell'autore e – come dai due curatori è opportunamente sottolineato – alla vigilia delle elezioni a suffragio universale per il Parlamento Europeo.

Curcio fu consapevole del ruolo attribuitogli e lo svolse in tutta coerenza a un mito, a un'idea, cui aveva dedicato gran parte della sua ricerca scientifica. Da qui la sua preoccupazione, accompagnata a tanta amarezza, quando dovette constatare che nell'Italia democratica, nell'Italia del miracolo economico, l'idea d'Europa non era popolare, non era diffusa (Curcio 1957). E, allora, pensò di intensificare il suo impegno puntando soprattutto sulle nuove generazioni. Tramite una serie di scritti e di interventi a convegni, sino a quando le forze fisiche glielo consentirono, volle ribadire l'importanza e la validità dell'idea d'Europa «quale componente della storia contemporanea ai fini dell'educazione e della formazione civile dei giovani» (Curcio 1968).

In queste circostanze riemergeva in pieno quella sua originaria idea di federazione europea, che, alimentata da linfa democratica e introdotta finalmente in un processo di integrazione economica e politica, consentiva a Carlo Curcio di cogliere, seppure in un lontano orizzonte, l'inizio della trasformazione del mito Europa in realtà. Lo storico dava spazio al politologo. E la ricerca di un'«idea», rilevata e analizzata nel corso dei secoli, si trasformava nel culto di un «ideale» che, se organicamente concretizzato, avrebbe potuto assicurare pace e benessere al più volte martoriato Vecchio Continente.

Riferimenti bibliografici

- Chabod F. (1961), *Storia dell'idea di Europa*, Bari, Laterza.
- Croce B. (1965), *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza (prima edizione 1932).
- Curcio C. (1934), *Verso la nuova Europa*, Napoli, Chiaruzzi.
- Curcio C. (1957), *Perché l'idea europea non è popolare in Italia*, in «Europa», I, 1957, n. 1, pp. 50-51.
- Curcio C. (1968), *L'idea d'Europa quale componente della storia contemporanea*, in AA. VV., *Educazione civica e storia contemporanea nella scuola italiana d'oggi*, Roma, De Luca Editore, pp. 109-113. L'intervento, con lo stesso titolo, è stato integralmente riportato anche in «Rassegna di cultura e vita scolastica», Anno XXII, n. 78, luglio-agosto 1968, pp. 1-3.
- De Mattei R. (1964), *Il Convegno romano (1932) della 'Fondazione Volta sul tema: 'Europa' in R. De Mattei, Europa e unione europea, Appunti tratti dalle lezioni tenute dal prof. Rodolfo de Mattei nell'anno accademico 1963-1964*, Roma, Edizioni 'Ricerche'.
- Guccione E. (2009), *Genesi e sviluppo dell'idea di Europa nel pensiero politico italiano*, in F. Sciacca (a cura di), *La dimensione istituzionale europea. Teoria, storia e filosofia politica*, Le Lettere, Firenze, pp.119-138.
- Junius (1920), *Lettere politiche*, Bari, Laterza.
- Orestano F. (1941), *Gli Stati Uniti d'Europa, discorso al Congresso storico internazionale di Berlino (2-4 ottobre 1929), riportato nel volume dello stesso autore, Verso la nuova Europa, Milano*. Guccione E. (2000), *L'idea di Europa in Francesco Orestano*, in AA.VV., *Federalisti siciliani fra XIX e XX secolo, Assemblea Regionale Siciliana, Intergruppo Federalista Europeo, Quaderno n. 3*, Palermo, pp. 309-351.
- Pastori P. (2019), *Una tradizione politica italiana contro l'organicismo biologico nazional-socialista – Un momento saliente dell'itinerario di Carlo Curcio (1898-1971) fra liberalismo, fascismo e democrazia*, «Vetus Ordo Novus», XXV, Firenze.
- Romano S. (2004), *Storia di un'idea: dall'Impero all'Unione*, Milano, Longanesi.
- Sturzo L. (1965), *Italia e fascismo (1926)*, Zanichelli, Bologna.



Pisacane e il federalismo kantiano: ipotesi di lettura

FLAVIO SILVESTRINI¹

1. L'ipotesi iniziale

È un primo, indubbio merito di Leonardo La Puma aver superato la rapida lettura con cui i precedenti studi pisacanesi avevano liquidato il possibile rapporto tra il rivoluzionario napoletano e gli scritti di Immanuel Kant.

Focalizzati sulla grossolana svista, nel saggio sulla *Rivoluzione*, in cui Kant era indicato come «razionalista [...] inglese», per questo contrario alla violenza regicida in cui era degenerata la rivoluzione francese, tali contributi avevano rinunciato a capire a fondo il lascito di alcuni temi portanti del pensiero politico kantiano, probabilmente per interpolazione, sugli scritti pisacanesi.

In una nota de *Il pensiero politico di Carlo Pisacane*, La Puma condensava gli elementi kantiani nel pensiero dell'ex ufficiale borbonico, aprendo a un'ipotesi interpretativa storico-filologica e storico-teorica che varrebbe certamente la pena di approfondire:

«Mentre scrive [Pisacane, ndr] i *Saggi* percepisce e sviluppa tutto il portato di quell'idea che coglie nella concezione federalista non un processo politico di divisione, ma un processo coinvolgente, inclusivo e tendente perciò ad una più vasta unità. Egli non trascura perciò tutte quelle formulazioni teoriche che i più di mezzo secolo avevano prospettato, tra slanci utopici e costruzioni filosoficamente ancorate, una ideale, pacifica e perpetua unificazione del genere umano» (La Puma 1995, p. 165n.).

Con l'adesione all'idea federale, inserendosi in una tradizione di pensiero già robusta al tempo in cui scriveva, Pisacane avrebbe integrato nella propria riflessione il problema nazionale con quello ben più comprensivo della costruzione di un ordine internazionale pacifico: apriva, in tal modo, alle posizioni più avanzate del pensiero politico coevo, cercando anche di collocare storicamente il proprio progetto per individuarne le condizioni applicative.

Quanto in questa breve, ma densissima, nota lo studioso salentino abbia sintetizzato il progetto pisacanesi dentro il dibattito coevo tra *Unità e federazione* è cosa nota tra gli specialisti: dedicava un capitolo apposito al tema, ricco di nuove e originali intuizioni, focalizzate proprio sul problema delle fonti e sul modo affatto originale in cui il militare napoletano se ne era servito (Cfr. La Puma 1995, pp. 160-176).

Importa piuttosto rilevare, in questa sede, come nel passaggio citato La Puma abbia condensato, oltre al pensiero di Pisacane sulla sola apparente dicotomia

¹ Professore associato di Storia delle dottrine politiche, Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi RomaTre.

unità/federazione, gli aspetti più innovativi della lezione federalista di Kant. Questi ben servono a valutare l'originalità del pensatore di Königsberg dentro il dibattito politico degli anni Ottanta e Novanta del secolo XVIII: il rapporto tra ordinamento interno di uno Stato (repubblicano) e la costruzione di un sistema internazionale federale e pacifico; la declinazione di questo rapporto attraverso due percorsi paralleli, in termini filosofico-ideali e storico-politici.

Senza alcuna pretesa di esaustività, si può affermare che la prima questione entrò nell'agenda kantiana già nella prima parte degli anni Ottanta, durante il confronto sviluppatosi dentro la cultura illuministica berlinese sul ruolo (politico) dell'illuminismo. A partire dall'*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico* (1784), Kant aveva posto la necessaria relazione tra la costruzione di una costituzione interna allo Stato, tesa a garantire le prerogative dell'individuo, e la costruzione di un sistema internazionale, in grado di garantire la coesistenza pacifica dei popoli. Attraverso i saggi degli anni Novanta, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica* (1793); *La religione entro i limiti della sola ragione* (1794); *Per la pace perpetua: un progetto filosofico* (1795); *Metafisica dei costumi* (1797); *Conflitto delle facoltà. II. Riproposizione della questione: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798), questa relazione venne perfezionata attraverso le teorie del repubblicanesimo e del federalismo.

Tale linea di sviluppo del pensiero kantiano ebbe una decisiva sistemazione con l'introduzione della distinzione tra modello ideale di politica repubblicana e sue possibili, imperfette implementazioni concrete. Se alla filosofia rimaneva il compito di elaborare l'ideale *respublica noumenon*, frutto della pura idea di ragione, dove il problema politico statale e internazionale fossero risolti dentro una prospettiva cosmopolitica, alla politica, più concretamente e realisticamente, era demandato il compito di elaborare le varie declinazioni di *respublica phaenomenon*, che di quell'ideale davano una lettura imperfetta, ma percorribile nei limiti delle contingenze terrene:

«la comunità che, pensata in conformità a tale costituzione secondo puri concetti della ragione, si dice ideale platonico (*respublica noumenon*), non è una vuota chimera, ma la norma perpetua per ogni costituzione civile in genere e allontana ogni guerra. Una società civile organizzata in conformità a ciò è la rappresentazione di quell'idea secondo leggi della libertà, attraverso un esempio nell'esperienza (*respublica phaenomenon*) e può essere ottenuta con difficoltà, solo in seguito a molti conflitti e guerre» (Kant, *Progresso*, 1798).

La Puma evidenziava come anche la questione della guerra, così cara a uno stratega come Pisacane, si chiudesse infine con toni kantiani, rappresentando lo strumento storico per il cambiamento umano, una «funzione di levatrice della civiltà». Con il ruolo progressivo dei conflitti, verso la conquista della pace, Kant aveva chiarito la differenza tra un processo ideale e uno reale, allorché l'uomo avrebbe avuto consapevolezza della pace solo dopo l'esperienza tragica della guerra.

Strettamente connesse a questo indizio kantiano sarebbero le osservazioni pisacane sugli «eserciti permanenti» sempre nel saggio sulla *Rivoluzione*, assolutamente in linea con la prospettiva elaborata nella prima parte della *Pace*

perpetua, dedicata a delineare i presupposti, gli articoli preliminari, per la costruzione di un sistema pacificato e durevole. (La Puma 1995, p. 166).

2. Un ulteriore sviluppo: dalla politica alla filosofia della storia

Proseguendo nella felice intuizione di La Puma, sembra opportuno sviluppare uno dei percorsi di indagine che meglio conforterebbero l'ipotesi di un Pisacane lettore del federalismo kantiano. Pur ribadendo come, con la consequenzialità tra «rivoluzione nazionale» e «federalismo mondiale», egli sembrasse aver recepito il binomio kantiano tra ordine interno e ordine internazionale, lo studioso salentino poneva la questione fondamentale di individuare negli scritti pisacanesi il «sintagma “pace perpetua”». Era questo l'elemento decisivo nel ricostruire il rapporto tra il socialista napoletano dell'Ottocento e l'illuminista prussiano del Settecento.

Se, come affermava correttamente, la locuzione non compare mai nel saggio sulla *Rivoluzione*, bisogna guardare a un altro saggio, *Dell'arte bellica in Italia*, per trovarla in un ragionamento ancora di chiara ascendenza kantiana.

Il saggio comincia collocandosi, in maniera scomoda, dentro una tradizione oramai consolidata di autori dediti allo studio della pace e «sarebbe cosa strana a farsi a distendere l'apologia della guerra in tempo che tutti scrivono contro» (Pisacane 1858, p. 7).

Il collegamento, invero, veniva immediatamente stabilito in termini kantiani, esulando da posizioni pacifiste, relegate a modelli ideali, e tracciando invece una strada percorribile storicamente di costruzione politica della pace anche (*rectius* soprattutto) attraverso il conflitto. L' «era fortunata» della pace tra gli uomini sarebbe stata «la conquista di una gran guerra lunga e terribile», poiché, ancora in termini kantiani, «senza la guerra, la civiltà non sarebbe si sparsa sul mondo» (Pisacane 1858, p. 7).

L'adesione al modello kantiano di filosofia della storia appare quasi totalizzante, per cui l'apparente contrapposizione tra civiltà e guerra si risolveva nel meccanismo progressivo per cui una guerra, distruggendo una civiltà contribuiva, infine, a svilupparne un'altra di più alto livello:

«La civiltà tenta livellarsi come le acque; la guerra non sa che abbattere le dighe, distruggere città e nazioni; ma in ognuna di queste vicende l'umanità progredisce d'un secolo verso la civiltà mondiale, perciò non dovrebbero schifare la guerra coloro che la grandezza patria e quella dell'umanità sacrificano volentieri» (Pisacane 1858, p. 7).

Non accettare questa prospettiva realistica significava per l'autore cadere nelle semplificazioni portate avanti dai «propugnatori della pace». A costoro spettava l'impossibile compito di mostrare come tutti i popoli della terra e tutte le classi potessero stare in perfetto equilibrio, o, in alternativa, «dimostrare come possa esso stabilirsi senza la guerra, cioè come possa mutarsi l'umana natura» (Pisacane 1858, p. 8).

Quanto ancora il testo sia in perfetta linea con le intuizioni kantiane di filosofia della storia è evidente, soprattutto se prendiamo le critiche che Kant aveva compiuto – si vedrà in seguito – verso il cosiddetto *eudaimonismo*, ovvero la

concezione storica che vedeva nella civiltà umana un indefettibile cammino verso il miglioramento dell'uomo e delle sue istituzioni.

Pisacane concludeva il ragionamento evidenziando come «parlare di pace perpetua» era dunque nella contemporanea situazione europea pura ipocrisia, poiché il continente era in balia di poche potenze dispotiche e straordinariamente armate e «la decima parte degli abitanti vive eziandio nell'opulenza, mentre nove decimi vivono producendo nella miseria» (Pisacane 1858, p. 8).

La «pace perpetua», la celebre locuzione kantiana, era dunque riferita per criticare posizioni affatto prive di senso di realtà, ma, come già nell'omonimo trattato kantiano, veniva correlata al superamento dei regimi dispotici, i più propensi a utilizzare le armi, e – ed è qui ovviamente l'innovazione pisacaniana – nel superamento della condizione economica di sfruttamento da parte della classe proprietaria. Come già in Kant, dentro una condizione segnata da forti squilibri, guerre e rivoluzioni erano sempre pronte a deflagrare per condurre l'umanità verso una condizione migliore.

Pisacane poneva, infine, le questioni della distruzione degli «eserciti permanenti» e di come fare in modo che lo Stato non potesse più indebitarsi per le spese militari, temi da Kant già affrontati in modo generale negli articoli preliminari della *Pace perpetua* ed ora contestualizzati nell'analisi delle politiche austriache verso l'Italia.

Ancora sulle tracce dell'indicazione di La Puma, si può notare come la più efficace consonanza tra i testi di Pisacane e Kant, oltre il progetto politico, si riscontri nell'analisi storica, o meglio nella filosofia della storia.

L'esordio del saggio sulla *Rivoluzione* è straordinariamente significativo sotto questo aspetto. Ricordiamo che è l'unico passaggio in cui viene citato esplicitamente Kant, «razionalista» e «inglese», dentro una rassegna assai ristretta di filosofi da Platone a Hegel, tesa a giustificare l'idea che la teoria politica non possa essere puramente astratta, ma debba rispondere a una realtà in continuo mutamento. Al tempo della propria scrittura, per Pisacane ciò era funzionale a presentare il socialismo come risposta alle contraddizioni della società capitalistica: da un lato, presentava il rifiuto degli eccessi rivoluzionari fatto da Kant, ma, da un altro, affermava che la rivoluzione giacobina del 1793 aveva sdoganato nella storia nuove questioni teorico-pratiche che ovviamente solo il socialismo era destinato a leggere e risolvere in maniera corretta, portando la civiltà umana a un livello superiore.

È la filosofia della storia che segue a impressionare il lettore kantiano per le consonanze nei lessici come nelle argomentazioni tra i due autori. Affermando che il mutamento delle costituzioni è una legge necessaria risultante «dalla natura umana», Pisacane presentava tre modi di intendere questa legge che «fa duopo migliorare, o peggiorare continuamente, oppure oscillare fra certi limiti». (Pisacane 1860, p. 11).

Una disposizione politica unificante segnava per l'autore tutto il genere umano, attraverso l'incessante formazione di città, nazione e imperi, «l'umanità ha una tendenza verso l'unità mondiale» (Pisacane 1860, p. 12). A questa tendenza la natura aveva affiancato l'umano desiderio di godere di tutti i prodotti della terra, che ovviamente erano sempre diversi in ogni territorio; per questo gli uomini usavano ogni mezzo, anche violento e illecito, per procurarsi ciò di cui

difettavano; solo quando «il globo non formerà un solo ed unico stato, certamente la prosperità e la civiltà saranno uniformemente sparse sulla sua superficie» (Pisacane 1860, p. 13).

Se il fine a cui tendevano le leggi di natura era il bene comune, gli errori che gli uomini compivano erano sempre corretti in direzione di esse, poiché dei propri errori gli uomini subivano le conseguenze. Questo risultava tanto più chiaro nelle scelte istituzionali:

la costituzione sociale insomma, è l'effetto dell'azione degli uomini, gli uni verso gli altri; dunque le costituzioni delle società sono effetto dell'errare dell'istinto, che la ragione corregge avvicinandole sempre alle leggi magistrali della natura. in tal guisa si succedono le rivoluzioni, errori fatali dell'istinto nazionale , che la ragione corregge ed indirizza verso le leggi di natura (Pisacane 1860, p. 13).

Il percorso degli uomini e dei popoli per assecondare il fine comune previsto dalla natura non era mai rettilineo, non essendo un meccanismo perfettamente replicabile in ogni contesto e non essendoci nessuna certezza che ciò che era accaduto in passato si sarebbe ripetuto nel futuro. Nonostante queste incertezze nel cammino dei popoli erano certamente rilevabili i segni per cui tutte le nazioni «corrono tutte verso questa meta comune; uniforme prosperità mondiale» (Pisacane 1860, p. 18); ma nel proprio percorso ciascuna soggiaceva alle peripezie cui andavano incontro le istituzioni politiche.

In questi passaggi della teoria storica pisaciana risuonano evidentemente gli echi di un approccio kantiano, cui l'autore intendeva probabilmente sovrapporre la (più efficace) funzione progressiva della rivoluzione (socialista). Era stato, d'altronde, quel breve inciso su Kant a sintetizzare l'approccio verso questo autore, ancora piegato su un astratto razionalismo poiché incapace di vedere la funzione progressiva anche delle rivoluzioni; questione che, ovviamente, avrebbe risolto la teoria socialista del secolo seguente. In sintesi, Pisacane, da un lato, intendeva esplicitamente collegarsi a un filone di pensiero di cui Kant era uno dei rappresentanti (crono)logicamente più vicini, dall'altro, intendeva aggiungere a esso il contributo del pensiero rivoluzionario socialista.

La rappresentazione della teoria kantiana della rivoluzione data da Pisacane risulta estremamente semplificante: nelle opere della maturità, il filosofo prussiano pur ancora rivendicando l'illegittimità e l'illegalità del metodo rivoluzionario, per questo mai foriero di miglioramenti nella sfera del diritto, apriva a una lettura della rivoluzione francese come «signum rememorative, demonstrative, prognostikon» di un miglioramento spirituale avvenuto nel genere umano, da quel momento non più opprimibile senza conseguenze dalle politiche dispotiche.

A parte questa semplificazione, emergono più chiari punti di contatto tra i due autori.

In primo luogo, anche Kant nel definire la propria idea di progresso umano aveva dovuto posizionarsi rispetto alle teorie storiche dell'*abderitismo*, del *terrorismo* e dell'*eudaimonismo*.

Alla critica al *realismo-pragmatismo* politico Kant aveva affiancato la critica all'*empirismo* storico, che riconduceva ogni ricostruzione dei fatti alla sola raccolta delle evidenze pratiche. La capacità della politica di fare storia smentiva

l'assunto per cui gli uomini non potessero essere governati altrimenti che da una politica adatta alla loro natura incompatibile con la morale. Invertendo i termini del discorso, il politico che tutto fondava su una presunta esperienza immutabile del mondo non conformava la propria volontà a questa realtà, ma la determinava con i propri attimi. (Sul punto si veda De Pascale 2003).

Il mancato progresso storico di una costituzione, e del popolo a essa ordinato, conseguiva perciò a una visione empiristica della storia che Kant, nel saggio sul *Progresso* (1798), chiamava dell'*abderitismo*: la condizione umana era in perenne e irresolubile oscillazione tra bene e male, impedendo sia il progresso sia il regresso della civiltà².

Ancora più contestabile, in questo senso, la visione di chi professava il *terrorismo* storico, ovvero l'idea che il genere umano fosse in una continua corruzione della propria natura e un peggioramento incessante dei modi della convivenza.

Come l'esperienza non poteva dare nessuna base previsionale scientifica del progresso umano, allo stesso modo non poteva fornire la certezza di un percorso opposto. L'imprevedibilità dei fatti (liberi) umani, collegati a una natura dove principio del bene e del male fossero assolutamente (con)fusi, non dava luogo a una scienza esatta, in grado di pronosticare dove si sarebbero posizionati (moralmente e giuridicamente) gli uomini nel loro percorso storico.

Insieme a una lettura *empiristica*, doveva essere sconfessata anche una lettura *eudaimonistica*, fondata sull'attesa millenaristica di un miglioramento etico, cioè relativo alla «quantità» di bene, presente nel genere umano³. Kant ritenne questa speranza inappagabile, perché coinvolgente un mutamento della natura morale dell'uomo. Altro veniva richiesto coll'obbedienza alla legge, quel vincolo esterno degli atti umani che nulla diceva sull'intrinseca moralità dell'atto compiuto.

I passaggi discreti della storia umana non dovevano infine essere recepiti sulla base di due termini assoluti e opposti, *bene* e *male*, ma sulla base di termini relativi, poiché le cose umane «progrediscono a poco a poco dal peggio al meglio». ⁴ Oltre l'analisi dell'*histoire événementielle*, il filosofo-antropologo poteva arrivare a concludere che la specie umana, in una proiezione che al tempo storico sostituisce il tempo naturale (provvidenziale), era composta «di esseri ragionevoli che si sforzano fra ostacoli [di ogni sorta] di progredire continuamente dal male verso il bene». ⁵ Alla storia dei fatti politici concreti e documentabili degli

² Il termine è utilizzato da Kant riprendendo il racconto di Christoph Martin Wieland, *Die Geschichte der Abderiten* (1774), in cui è narrato il folle comportamento degli abitanti di Abdera verso Democrito. Di *abderitismo*, secondo Kant, deve essere bollata la filosofia della storia presentata nell'opera *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) di Moses Mendelssohn, secondo cui la vicenda umana non è segnata né dal progresso né dal regresso.

³ Con la politica Kant compie una netta divaricazione tra l'adesione intrinseca dell'uomo a un precetto morale e l'adesione estrinseca, dettata dalla coazione della legge positiva (cfr. D. Pasini, *Diritto società e stato in Kant*, Milano, Giuffrè, 1957, p. 29).

⁴ *Storia umana*, p. 211.

⁵ *Antr. prag.* p. 179. Come ha efficacemente sottolineato Perni, Kant, accanto alla storia evenemenziale ha concepito una «storia in senso universale, che riguardi il genere umano nella sua totalità e abbia un filo conduttore – lo scopo della natura», R. Perni, *Diritto, storia e pace perpetua. Un'analisi del cosmopolitismo kantiano*, Firenze, Ets, 2012, p. 21. Rimane, come ha sottolineato Tundo, che per quanto la riflessione kantiana «sul senso della storia si espliciti come filosofia del progresso civile – del diritto interno e internazionale», mostra anche un lato, per

uomini *fenomenici* (*Historie*), si affiancava uno sguardo complessivo sull'umanità *noumenica* (*Weltgeschichte*), che era segnata da «un filo conduttore *a priori*»⁶.

Un popolo, per uscire dallo stato di natura, decideva di sottomettersi alla coercizione di una costituzione civile statale (*staatsbürgerliche Verfassung*). Laddove le discordie interne non avessero agito in questa direzione, la guerra esterna era il volano per la costituzione iniziale della comunità politica, poiché la vicinanza di un popolo a un altro costringeva a «costituirsì interiormente a Stato per essere preparato a resistere come potenza».⁷ La condizione naturale dei consorzi politici, formati come macchine di potere concorrenti, doveva condurli, attraverso un progressivo miglioramento della costituzione statale (*Verbesserung der Staatsverfassung*), a una costituzione civile mondiale (*weltbürgerliche Verfassung*) che, come detto, corrispondeva al riconoscimento negli ordinamenti interni e in quello internazionale dei principi repubblicani e alla conquista della pace perpetua.

Ma questo processo, della politica e delle istituzioni umane, sarebbe comunque stato governato dalla natura, che avrebbe assecondato la ricerca umana del perfezionamento istituzionale, ovvero avrebbe forzato, sempre nella medesima direzione, le politiche che vi si opponevano.

Il diritto avrebbe regolato in maniera sempre più precisa il rapporto tra gli individui e tra gli Stati; nato in direzione del bene politico e dell'utile e in conseguenza dell'esperienza tragica del conflitto, sarebbe stato vettore del bene morale; il progresso giuridico internazionale avrebbe eliminato «il massimo ostacolo alla moralità»⁸: la guerra. La ricerca giuridica e politica della pace, con cui contrastava la manifestazione più deteriore della mancanza di moralità nel genere umano, avrebbe indirettamente costituito il *medium* per consentire agli uomini (che lo avessero voluto) di divenire anche morali. Laddove la politica immorale avesse operato in senso contrario, il meccanismo della natura avrebbe trasformato anche la sua azione in miglioramento giuridico e infine morale; poiché l'esperienza della guerra, voluta da regimi autocratici, avrebbe sempre portato a riformare lo Stato e il sistema internazionale in senso repubblicano, senza per questo divenire moralmente più buoni: «*Fata volentem ducunt nolentem trahunt*».

3. L'ambiente londinese e l'incontro con i testi kantiani

Come visto, molti sono i passaggi kantiani che possono essere utilizzati per dare seguito alle intuizioni di La Puma, fornendo eventuali linee di lettura che pongano le riflessioni politiche di Pisacane a confronto con quelle del pensatore prussiano. Notevole, certo, che La Puma abbia ravvisato due temi così peculiari della riflessione kantiana, il federalismo e il rapporto tra ideale e reale in politica, per sintetizzare anche il pensiero di Pisacane. Si trattava evidentemente di questioni di tale portata da poter assorbire anche in chi, come Pisacane, aveva un retroterra dottrinario apparentemente divergente. Ma tale approccio risulta ancora

quanto non intenzionale, di «filosofia del progresso morale dell'umanità» (L. Tundo, *Kant utopia e senso della storia. Progresso, cosmopoli, pace*, Bari, Dedalo, 1998, p. 104).

⁶ *Storia univ.*, p. 39.

⁷ *Pace perp.*, p. 133.

⁸ *Ivi*, p. 262.

più significativo, come visto, se si allarga lo sguardo al problema della lettura storica progressiva che entrambi gli autori diedero, con le loro peculiarità, della vicenda umana.

È stata effettivamente innovativa, per non dire di rottura all'interno degli studi pisacanianiani, l'indicazione di La Puma volta ad ampliare lo spettro delle fonti cui il militare napoletano potrebbe aver attinto. La gran parte della letteratura pisacanianiana aveva contribuito a delineare le citazioni più o meno esplicite o a ricostruire la fitta trama delle amicizie, delle frequentazioni e dei carteggi di Pisacane per spiegare la costruzione del suo pensiero democratico e rivoluzionario, ovvero per cogliere le tradizioni socialiste francesi, italiane e inglesi che lo avrebbero portato ad allontanarsi da Mazzini attorno alla metà del XIX secolo. Da questo punto di vista risultava significativa l'idea di complicare la biografia intellettuale del rivoluzionario napoletano, aprendo a nuovi filoni di indagine sui *milieux* culturali con cui egli venne a contatto.

Una intuizione non di poco conto, che venne subito rilevata dagli studiosi. Così Noto non taceva la novità di un Pisacane lettore della *Pace perpetua*, «capace di usare a propri fini l'idea di una prospettiva di unità confederata mondiale, per contrastare le iniziative di chi con il federalismo rischiava di ritardare *il processo di unificazione*». (Noto 1997, p. 74). Il problema internazionale, la pace, kantianamente connesso a quello nazionale, l'unificazione, era d'altra parte così cogente nella condizione italiana di quegli anni.

Al di là delle vicinanze teoriche e, come visto, anche filologiche, La Puma indicava anche una linea storico-biografica che potesse confortare la sua intuizione.

Poneva infatti maggiore rilievo, a differenza di quanto avevano fatto i suoi predecessori, non tanto sulla svista di Pisacane riguardo al Kant «inglese», quanto sul fatto che avesse fatto riferimento a un saggio kantiano del 1797. Un termine temporale che aiuterebbe anche a collocare nella movimentata biografia pisacanianiana la possibile lettura di Kant.

In prima lettura, secondo La Puma, riferendosi a un testo kantiano del 1797, Pisacane avrebbe fatto un corretto riferimento alla *Metafisica dei costumi*. Egli, però, avrebbe potuto leggere l'opera nella prima traduzione inglese del 1799 (anonima e assai lacunosa), ovvero in quella ben più documentata di J.W. Semple (Edinburgh 1836). Probabilmente il luogo di approccio al testo kantiano sarebbe stato il cenacolo filosofico-letterario che si teneva periodicamente a Londra nella casa di Matilde Ashurst Biggs, con la quale Pisacane ebbe un «carteggio filosofico in inglese» nella primavera del 1850, purtroppo andato perduto. Come afferma La Puma, «a parte un accenno al popolo quale giudice supremo», Pisacane avrebbe dovuto cercare altrove nella scrittura kantiana «precisi elementi per la tesi della federazione mondiale dei popoli», trattata assai sinteticamente «nella seconda parte dei *Principi metafisici della dottrina del diritto*» (La Puma 1995, p. 166).

Si farebbe dunque strada una seconda lettura che avvicinerrebbe Pisacane alla *Pace perpetua*, testo del 1795, di cui uscirono immediate traduzioni in francese e in inglese, anche nel 1797. Di immediato successo fu ad esempio la traduzione

inglese curata in quell'anno per i tipi di Vernor & Hood⁹, cui seguirono numerose recensioni nello stesso anno che contribuirono grandemente a diffondere in area inglese il pensiero kantiano¹⁰. Senza aprire alla questione della recezione, spesso assai polemica, della filosofia critica oltremontana¹¹, è lecito supporre che anche il banale errore di Pisacane, di attribuire a Kant origini inglesi, sia giustificabile dal contesto e dalla lingua in cui lesse o sentì dibattere le opere dell'autore prussiano.

A parte ciò, l'importanza del contesto culturale londinese, indicato da La Puma, consente di ricucire la sua felice, ma certo innovativa, linea kantiana in Pisacane dentro una tendenza, al contrario, ampiamente accolta tra gli studiosi di Pisacane, e tesa a focalizzare soprattutto la prima parentesi londinese della sua vita come elemento centrale della formazione teorica. Luciano Russi (1993), sopra tutti, ma ancor prima Nello Rosselli (1932), Franco Fortini (1945), Franco Della Peruta (1970), Leo Valiani (1978), avevano evidenziato percorrendo diverse linee di lettura la capitale tappa londinese del comandante napoletano; come ha indicato La Puma, si può ancora scavare con profitto in quegli anni della biografia pisacane, alla ricerca di quei cenni kantiani, di prima mano o con più probabilità interpolati, su cui Pisacane si formò e che, anni dopo, utilizzò, adattandoli, per delineare il proprio pensiero politico.

Riferimenti bibliografici

- De Pascale C. (2003), *La costituzione repubblicana al punto di confluenza fra diritto e morale, ovvero della libertà dello storico*, in C. Bertani - M. A. Pranteda (a cura di), *Kant e il conflitto delle facoltà. Ermeneutica, progresso storico, medicina*, Bologna, il Mulino, pp. 171-190.
- Della Peruta F. (1970), *La rivoluzione di C. Pisacane*, Torino, Einaudi.
- Fortini F. (1945), Voce «Pisacane Carlo», ne «Il Politecnico» (Enciclopedia), 5, 27 ottobre 1945, p. 3, scritta sotto il *nom de plume* Giona (poi in F. Fortini, *Saggi ed epigrammi*, a cura e con un saggio introduttivo di Luca Lenzi, Milano, Mondadori, 2003, pp. 1242-1246).
- La Puma L. (1995), *Il pensiero politico di Carlo Pisacane*, Torino, Giappichelli.
- Noto A. (1997), *Le fonti culturali di Carlo Pisacane*, «Trimestre», XXX, 1997.
- Pasini D. (1957), *Diritto società e stato in Kant*, Milano, Giuffrè.
- Pisacane C. (1858) *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, II, Genova, Stabilimento Tipografico Nazionale.
- Pisacane C. (1860), *Saggi storici-politici-militari sull'Italia*, III, Genova, Stabilimento Tipografico Nazionale.
- Rosselli N. (1932), *Carlo Pisacane nel Risorgimento italiano*, Torino, F.lli Bocca.
- Russi L. (1993), *L'Inghilterra di Pisacane*, in L. Russi, *Carlo Pisacane vita e pensiero di un rivoluzionario senza rivoluzione*, Milano, Il Saggiatore.
- Valiani L. (1978), *Il socialismo di Pisacane*, in L. Valiani, *Correnti ideali e politiche della sinistra italiana dal 1841 al 1861*, Firenze, Olschki.

⁹ *For a perpetual Peace, a Philosophical Essay. By Emanuel Kant, Professor of Philosophy at Königsberg. Translated from the German, London, Vernor & Hood. 1797.*

¹⁰ Del saggio kantiano in traduzione si occuparono nel solo 1797 «Monthly Review», «Monthly Mirror», «Analytical Review», «Critical Review», «Gentleman's Magazine».

¹¹ Rimandiamo sul punto al documentatissimo lavoro M. Class, Monika, *Coleridge and Kantian Ideas in England, 1796-1817: Coleridge's Responses to German Philosophy*, London, Bloomsbury, 2012.



Aleksandr Herzen. Messianismo e socialismo populista

DANIELE STASI¹

1. Socialismo, messianismo e unità dei popoli slavi

Il pensiero politico di Herzen, di cui in questo testo si offre una breve analisi relativa agli anni intorno alla metà del secolo XIX², si sviluppa essenzialmente intorno a due nodi tematici tra loro strettamente connessi: il rapporto tra la libertà individuale e l'eguaglianza sociale, da una parte, il legame tra l'Occidente e la realtà russa, dall'altra. Tali temi sono sviluppati da Herzen a partire da alcuni tratti comuni alla mentalità dell'intelligenza russa nell'Ottocento: l'idea di vivere in un mondo in disfacimento³ da cui dovrebbe scaturirne uno nuovo; il riferimento al contesto culturale occidentale quale termine di confronto in base a cui definire il ruolo del ceto intellettuale e, più in generale, lo *status* della civiltà e della cultura russe nella comunità internazionale⁴.

Il biennio 1847-1848⁵ è denso di avvenimenti nella vita del pensatore russo. Giunto a Parigi il 25 maggio 1847, egli ha modo di confrontarsi con il mondo intellettuale progressista ricavandone un'immagine che mette a dura prova le sue passate convinzioni circa il "Paese della rivoluzione", in particolare circa le élite borghesi liberali⁶ e i movimenti riformatori che gli appaiono inadeguati rispetto al

¹ Professore associato di Storia delle dottrine politiche, Dipartimento di Economia, management e territorio, Università di Foggia.

² Il presente lavoro costituisce, in diverse parti, la rielaborazione di alcune tematiche relative al pensiero di Herzen analizzate nel mio saggio apparso su "Politica.eu" 1/2020 dal titolo: "*The roots of Alexander Herzen's populist socialism*"

³ «La vecchia Europa, l'Europa visibile, non dorme - muore! (...) Molto è in apparenza ancora saldo (...) La polizia protegge, salva l'Europa, i troni e gli altari si mantengono sotto la sua benedizione e la sua egida, per superare il momento presente la vita viene sostenuta a forza come con una corrente galvanica» (A. Herzen, *Dall'altra sponda*, Adelphi, Torino 2017, p. 199). L. La Puma, *L'alternativa dell'Est: il socialismo populista di Aleksandr Herzen*, in Id., *Democrazia e socialismo tra diaspora ed esilio. Il dibattito politico in Europa dopo il 1848*, Pietro Lacaita Editore, Manduria-Bari-Roma 1998, pp. 95-115: p. 112.

⁴ Cfr. A. Walicki, *The flow of ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious philosophical Renaissance*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2015, p. 30.

⁵ A. Herzen, *Passato e Pensieri*, Mondadori, Milano 1970, p. 59 e ss.

⁶ «I liberali hanno sempre vissuto in grandi città e in piccole cerchie, sono sempre stati uomini di giornali, di libri, di club, non lo conoscevano affatto quel popolo che pure studiavano con profondità d'intenti nelle fonti storiche, nei documenti - ma non nei villaggi, non al mercato. (...) Se conoscesti la vita interna della Francia non vi stupireste che il popolo francese non ha il benché minimo concetto della libertà, della repubblica, mentre di orgoglio nazionale ne ha anche troppo; ama i Bonaparte e non può sopportare i Borboni» (A. Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., p. 149).

fine della trasformazione dell'Occidente in un senso socialista. Scrive in *Dall'altra sponda*:

«Vedo la morte inevitabile della vecchia Europa e niente rimpiango di quanto esiste, né la sua somma cultura, né le sue istituzioni... In questo mondo non v'è nulla ch'io ami, ad eccezione di quanto esso perseguita, nulla che io rispetti, ad eccezione di quanto esso condanna, eppure resto... resto a soffrire doppiamente, a soffrire del mio dolore e del suo, a perire forse nella disfatta e nel crollo verso cui marcia a tutto vapore. Perché dunque resto? Resto perché la lotta è qui, perché nonostante il sangue le lacrime è qui che vengono decise le questioni sociali, e le sofferenze, sebbene acute, sono almeno *pubbliche*, la lotta è aperta e nessuno si nasconde»⁷.

Sull'abbandono delle speranze di una rivoluzione a Occidente da parte del pensatore russo ebbero un peso, oltre all'osservazione della realtà francese, e segnatamente del lavoro e dell'organizzazione delle élite politiche culturali riformatrici, le *Lezioni al collegio di Francia*⁸ di Adam Mickiewicz: il più grande poeta polacco e teorico del messianesimo. Negli anni precedenti al suo trasferimento in Francia Herzen aveva partecipato alla polemica tra gli slavofili e gli occidentalisti, i primi su posizioni conservatrici e panslaviste i secondi, di cui egli stesso fu esponente, maggiormente progressisti e aperti alle suggestioni culturali e politiche provenienti dall'Occidente⁹.

Nel suo ciclo di lezioni parigine, Adam Mickiewicz aveva elogiato, allo stesso modo dei conservatori russi, la tradizione comunitaria degli slavi. A differenza degli slavofili tuttavia, il poeta polacco scorgeva non in Occidente, ma nelle comunità contadine sorte a Oriente l'alba di una nuova realtà che avrebbe superato il vecchio ordine politico segnato dalla sopraffazione di alcune nazioni sulle altre per fare posto all'eguaglianza sociale e all'armonia tra i popoli. L'idea di una rivoluzione sociale fondata sul modello di comunità agraria - intriso di principi antiborghesi, contrastanti con l'egoismo individuale e con il culto del denaro tipico della società occidentale criticati da Mickiewicz - avevano profondamente affascinato Herzen. Se Mickiewicz attribuiva alla Polonia il ruolo di Cristo delle nazioni - «il popolo-apostolo» il cui sacrificio avrebbe inaugurato una nuova era¹⁰ - il pensatore russo concepiva nondimeno il «passaggio millenaristico» quale realizzazione di una società socialista in grado di integrare i «valori tipicamente occidentali» con la tradizione slava, fondere l'autonomia individuale con l'ordine egualitario della comunità contadina. Per Herzen il modello ideale di comunità era

⁷ Ivi, p. 43.

⁸ A. Mickiewicz, *Prelekcje payskie*, a cura di L. Płoszewski e M. Piwińska, Universitas, Cracovia 1997.

⁹ A. Walicki, *The flow of ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious philosophical Renaissance*, Peter Lang, Frankfurt am Main, p. 30.

¹⁰ Herzen racconta del suo incontro con Mickiewicz nel suo *Passato e Pensieri*. «Mi accostai a lui ed egli prese a interrogarmi sulla Russia. Le sue cognizioni erano frammentarie, conosceva poco il movimento letterario dopo Puškin, perché s'era fermato al momento in cui aveva lasciato la Russia. Nonostante che la sua idea fondamentale fosse l'alleanza fraterna di tutti i popoli slavi, idea che fu tra i primi a sviluppare, in lui rimaneva un certo che d'ostile verso la Russia. E poteva esser diversamente, dopo tutti gli orrori commessi dallo zar e dai suoi satrapi? Per di più eravamo nel peggior periodo del terrore di Nicola I». (A. Herzen, *Passato e Pensieri*, Mondadori, cit., p. 81).

quella dei contadini russi, l'*obshchina*, e non la nazione dei polacchi: un Paese cattolico, «latinizzato» e profondamente legato al vecchio mondo e nel quale, verosimilmente, non si sarebbe realizzata nessuna rivoluzione sociale¹¹. Al posto del primato di una nazione, Herzen sosteneva la validità di un modello di convivenza sociale, quello della comunità contadina. Nell'*obshchina* sono messe in comune le terre e, in spirito di eguaglianza, ogni bene è diviso in modo solidale e secondo i bisogni di ogni suo membro.

La morale socialista dei contadini russi è descritta da Herzen nella sua lettera a Jule Michelet, storico e professore come Mickiewicz al *Collège de France*.¹² La lettera costituiva una risposta a un articolo di Michelet apparso alla fine di agosto del 1851 sulla rivista *l'Événement*¹³, circa l'inesistenza di una letteratura e, in generale, di una cultura russa. La lettera acquista un significato basilare sia dal punto di vista della descrizione dell'ideale herzeniano del socialismo populista o agrario¹⁴, sia del particolare rapporto, che assumerà un significato fondamentale nell'ultima parte della vita di Herzen, tra la Polonia e la Russia. Nella risposta a Michelet, Herzen risponde in maniera piccata, affermando che in questione non è l'influenza della letteratura russa nell'ambiente francese¹⁵, «rispetto alla quale fanno il loro lavoro gli agenti mandati dallo zar», ma il valore del popolo russo, la sua bontà intrinseca e il suo spontaneo spirito di solidarietà contrapposti alla decadenza occidentale. Il popolo russo è vivo e giovane, «il suo presente è terribile, ma ha da rivendicare diritti per il futuro»¹⁶ al contrario dell'Europa che è stata travolta da una grande crisi dalla quale nessuna rivoluzione, nessun artificio di natura istituzionale o politica può risollevarla¹⁷.

Secondo Herzen, le considerazioni di Michelet sarebbero frutto dell'indignazione dello storico francese rispetto alla condizione della Polonia sottoposta al duro regime dello zar. Herzen nella sua risposta afferma di provare per il popolo polacco un sentimento di fratellanza ed esprime il suo sostegno alla

¹¹ A.Walicki, *Dwa oblicza Hercena: filozofia wolności a „rosyjska idea”* in „Pzegląd Filozofii” (2013) nr 3, pp.123-135: p. 124.

¹² A.Herzen, *Le peuple russe et le socialisme, lettre à monsieur J. Michelet, professeur au Collège de France*, in A.Herzen, *Собрание сочинений в 30 томах*, Акад. наук СССР, Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. – Mosca 1954-1965. Scaricabile da <http://philolog.petsu.ru/herzen/texts/texts.htm> and <http://philolog.ru/herzen/index.html>

¹³ «[La Pologne] vit seule dans le Nord, et nulle autre. La Russie ne vit pas. Nous ne nous amusons pas à regarder en haut si quelques gens d'esprit de Pétersbourg, s'exerçant dans la langue russe, comme dans une langue savante, ont amusé l'Europe de la pâle représentation d'une prétendue littérature russe. Sauf mon respect pour Mickiewicz, pour les erreurs des saints, j'accuserais volontiers la facilité (disons mieux, la clémence), avec laquelle il a bien voulu parler sérieusement de cette plaisanterie». (Da M.Cadot, *Herzen et Michelet*, in «Revue des Études Slaves» vol. 78, 2-3, 2007, pp. 177-185: p. 180).

¹⁴ K.von Beyme, *Politische Theorien in Russland: 1789-1945*, Springer, Wiesbaden 2001, p. 110.

¹⁵ A.Herzen, *Собрание сочинений в 30 томах*, cit., p.272.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ «L'Europe touche à un cataclysme terrible. Le monde du moyen âge finit; le monde féodal se meurt. Les révolutions politiques et religieuses s'affaissent sous le poids de leur impuissance; elles ont accompli de grandes choses, mais elles n'ont pas suffi à leur tâche; elles ont dépouillé le trône et l'autel de leur prestige, sans réaliser la liberté; elles ont allumé dans les cœurs des désirs sans offrir aucun moyen de les satisfaire. Parlementarisme, protestantisme, tout cela n'a été qu'ajournement, salut provisoire, endiguement, qui arrêta pour quelques moments la mort et la naissance». (Ivi, p. 273).

causa della Polonia¹⁸. Con «il fratello polacco» è necessario riunirsi contro il nemico comune: la reazione in Europa e il regime dispotico zarista. Il mondo slavo deve congiungersi in una federazione. I russi non hanno alcuna animosità nei confronti dei polacchi, prova ne è il fatto che tra i sostenitori della rivolta del 1830 a Varsavia vi furono molti russi¹⁹.

Il sentimento di solidarietà tra la Polonia e la Russia è necessario a mantenere l'autonomia culturale dei popoli slavi. Senza la Russia, afferma Herzen, tali popoli rischiano di cadere vittima della germanizzazione oppure della penetrante influenza della cultura austriaca²⁰. Il mondo slavo, che a uno sguardo superficiale può apparire eterogeneo²¹, ha dunque «il diritto di rivendicare la sua unità». ²² L'accentramento politico o la fondazione di uno Stato in grado di inglobare ogni comunità nazionale sarebbero tuttavia contrari al «genio slavo». Solo l'instaurazione di un'organizzazione politica federale metterà fine alla «preistoria degli slavi», aprendo la strada alla costruzione di modelli politici alternativi alle istituzioni di tipo occidentale, quali ad esempio lo Stato²³ dispotico. La federazione, nondimeno, non ha nulla a che vedere con il panslavismo che finirebbe per costituire una comunità di nazioni sottomesse a un'unica stirpe, un unico sovrano che costringe gli altri popoli fratelli a una fittizia unità per mezzo della violenza e della sopraffazione²⁴.

I popoli slavi, al pari di tutti gli altri popoli, non sono «totalmente buoni» oppure «fondamentalmente malvagi». Essi sono il prodotto della natura e delle condizioni storiche nelle quali si sviluppano, per cui alcuni popoli vivono in una condizione che può sembrare estranea allo sviluppo storico complessivo mentre altri ne sono in testa; tutti, a ogni modo, fanno parte della Storia quale prodotto dell'«inquietudine creatrice» della natura.²⁵ La storia è il teatro della realizzazione dell'ideale dell'umanità. Un ideale che si afferma per gradi evolutivi, liberandosi, afferma Herzen con parole in cui l'eco della filosofia hegeliana appare evidente, da ciò che non è umano o, più semplicemente, da ciò che contrasta lo sviluppo dell'umanità.²⁶ Nessuna nazione, nessun popolo detiene un primato sugli altri sul versante del progresso della storia. Per questo motivo, al contrario da quanto

¹⁸ Ivi, p. 277.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Ivi, p. 279.

²¹ Ivi, p. 280.

²² *Ibidem*.

²³ «Une fois groupé et lié ensemble dans une association de peuples libres et autonomes, le monde slave pourra enfin commencer sa véritable existence historique. Son passé ne peut être considéré qu'au point de vue d'une préparation, d'une croissance, d'un purgatoire. Les formes historiques de l'Etat ne correspondaient jamais à l'idée nationale des Slaves, idéal vague, instinctif, si vous voulez, mais par là même accusant une singulière vitalité dans l'avenir ». Con una delle sue celebri immagini, il pensatore russo sostiene che il mondo slavo somiglia a una donna che non ha ancora amato e che quindi sembra non interessarsi a tutto ciò che accade intorno a lei. La donna è tuttavia è giovane e ha il cuore aperto al futuro. (*Ibidem*).

²⁴ Ivi, p. 281.

²⁵ Ivi, p. 282.

²⁶ «Dans la grande histoire, c'est-à-dire dans la partie active et progressive de l'humanité, l'aristocratie de l'angle facial s'efface peu à peu comme l'aristocratie de l'épiderme. Ce qui n'est pas homme, n'entre pas dans l'histoire, et conséquemment, il ne saurait y avoir ni peuple-troupeau, ni peuple exclusivement élu». (Ivi, p. 283).

sostenuto da Michelet nel suo articolo, Herzen afferma che «mi risulta impossibile ammettere che la Francia rappresenti una condizione assoluta, *sine qua non*, per il progresso della storia».²⁷

2. La morale dei contadini e quella dei ceti privilegiati.

Michelet aveva sostenuto nella sua lettera che: «Il russo, mente sempre, questa è la sua natura». Herzen chiede provocatoriamente a quale russo egli si riferisca, se si tratti dell'impiegato della Stato, dell'amministratore, del giudice, del poliziotto ossia, in altre parole, dei «nemici giurati del contadino». Il contadino considera ogni rappresentante delle istituzioni un traditore e un «mezzo tedesco», un oppressore verso il quale egli può opporre esclusivamente la sua «astuzia oltre alla sua insincerità».²⁸

«Le paysan russe avec son horreur pour la propriété territoriale, comme vous l'avez très bien remarqué, le paysan, dis-je, nonchalant, insouciant par nature, s'est vu, peu à peu et sans bruit, pris dans les filets de la bureaucratie allemande et du pouvoir seigneurial. Il a subi ce joug dégradant, avec une passivité désespérante, j'en conviens, mais il n'a jamais ajouté foi ni aux droits du seigneur, ni à la justice du tribunal, ni à l'équité de l'administration. Depuis bientôt deux siècles, toute son existence n'est qu'une opposition sourde, négative, à l'ordre actuel des choses; il endure l'oppression, il la souffre, mais il ne trempe en rien dans ce qui se fait en dehors des communes rurales».²⁹

Il popolo contadino mantiene, nonostante la sua refrattarietà nei confronti del potere, un legame particolare con lo zar e con il clero. La fedeltà del popolo allo zar deriva dal mito che circonda il capo dell'aristocrazia russa: lo zar è il vendicatore, il segno della Provvidenza. Allo stesso modo, la vicinanza del popolo al clero ha le sue origini nella figura letteraria e astratta del pope, dallo stile di vita parsimonioso e vicino all'indole più sincera della comunità contadina. Il popolo avvolge il clero e lo zar di un largo consenso, più che altro per ragioni sentimentali o di carattere mistico.³⁰ Il clero va tuttavia perdendo la sua influenza a causa della sua cupidigia, dei suoi costumi tutt'altro che irreprensibili e contrari all'immagine popolare che era stata tramandata.³¹

A parte lo zar e il clero, tutti gli altri rappresentanti del potere politico e dell'amministrazione in Russia rimangono sostanzialmente estranei al popolo, lontani dall'indole e dai modi di vita dei contadini che vivono di fatto “fuori dalla legge” (*hors la loi*) e si limitano ad aderire all'ordine sociale imposto dei ceti privilegiati esclusivamente mercé il pagamento delle imposte e l'esecuzione del proprio lavoro. Ogni contadino considera il governo un'organizzazione a lui contraria. La sua partecipazione all'ordine politico e alla vita civile si riduce al pagamento della doppia imposta: «l'imposta sul sangue e l'imposta sul sudore».³²

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Ivi, p. 284.

²⁹ *Ibidem*

³⁰ «L'idée du tzar exerce encore un prestige sur les paysans; ce n'est point le tzar Nicolas que le peuple vénère, c'est une idée abstraite, un mythe, c'est une Providence, c'est un vengeur, c'est un représentant de la justice dans l'imagination populaire » (*Ibidem*)

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 285.

Il governo dei signori consiste nello sfruttamento del popolo cui si estorce tanto più lavoro e quanti più soldi possibile e a cui non rimane, per difendersi, che il furto o il piccolo imbroglio nei confronti di un potere implacabile e nemico. Di fronte a ogni tribunale il contadino è come «il prigioniero di fronte ad una corte militare in una guerra civile, un viandante di fronte ad una banda di briganti»³³. Ogni condannato rappresenta agli occhi dei più un «povero sfortunato».

Anche il gergo del funzionario ministeriale contribuisce ad approfondire il sentimento di estraneità e la distanza tra lo Stato e il popolo, lo iato tra le norme dell'amministrazione e l'etica che sostanzia la vita quotidiana dei contadini. Tra il popolo e i rappresentanti «dell'ordine costituito» non c'è l'autentica solidarietà che invece caratterizza i rapporti dei membri della comunità rurale, disposti a riconoscere e fare proprie unicamente quelle norme positive che sono in armonia con quelle della morale comune e del buon senso. Nella comunità contadina ogni controversia è demandata al consiglio degli anziani ed è risolta in base alle leggi naturali del vivere comune e al sentimento di solidarietà dei suoi membri³⁴. Lo stesso avviene nelle associazioni dei lavoratori (*artel*) in cui la polizia non ha «la soddisfazione di poter intervenire» giacché ogni disaccordo è superato in spirito di amicizia e all'interno dell'organizzazione.

L'indole del contadino russo, da cui deriva il suo atteggiamento verso il potere, è profondamente comunista.

«Le paysan russe n'a d'autre moralité que celle qui découle instinctivement, naturellement de son communisme; elle est profondément nationale; le peu qu'il connaît de l'Évangile le soutient; l'iniquité flagrante du gouvernement et du seigneur le lie encore plus à ses coutumes et à sa commune».

Sulla morale dei contadini si fonda la coesione della comunità russa. Tale morale ha impedito agli stranieri di piegare l'identità nazionale «alla barbarie mongola e al burocratismo tedesco»³⁵. L'autocrazia in Russia, da Pietro il Grande in poi, priva di principi e di tradizioni, aveva come unico scopo importare la cultura occidentale. Essa ha fallito il suo obiettivo, generando un accentramento del potere che allontana il popolo dalle istituzioni politiche. «Il governo che aveva rotto con il popolo in nome della civilizzazione di tipo occidentale, ha successivamente rotto con la civilizzazione in nome dell'assolutismo».³⁶ Di fronte all'Europa, la Russia ha tuttavia il merito di aver conservato la comunità rurale quale forma di convivenza sociale in cui non è dissolta la proprietà individuale. Pur rimanendo al di fuori della civiltà europea, così come dell'influenza mongola e in generale di quella orientale, il popolo russo offre una soluzione al problema della convivenza dell'individuo con lo Stato di tipo moderno che la cultura

³³ *Ibidem*.

³⁴ « Il est un fait incontestable pour tout homme qui a observé de près le peuple russe. Entre eux, les paysans se trompent rarement; ils manifestent les uns pour les autres une confiance presque illimitée, ils ne connaissent ni contrats, ni compromis par écrit. (...) Les petits différends qui surgissent sont promptement terminés par les anciens ou par la commune; tout le monde se soumet franchement à leur décision. La même chose a lieu dans les communes ». Ivi, p. 286.

³⁵ Ivi, p.287.

³⁶ Ivi, p.289.

occidentale ha il merito di aver posto ma che non può risolvere³⁷. Scrive Herzen in *Dall'altra sponda*:

«perfino negli anni più bui della storia europea incontriamo un certo rispetto per l'individuo, un certo riconoscimento di indipendenza, alcuni diritti riconosciuti al talento, al genio. Nonostante tutta l'ignominia dei governi tedeschi di allora, Spinoza non fu mandato al confino, Lessing non venne fustigato o arruolato nell'esercito. (...) Nulla di simile da noi. Da noi l'individuo è sempre stato schiacciato, zittito, senza che nemmeno potesse tentare di farsi avanti. Da noi la libertà di parola è sempre stata vista come un'insolenza, l'autonomia come sovversione; l'uomo svaniva nello Stato, si risolveva nella comunità di villaggio».³⁸

È la comunità rurale, tuttavia, a costituire la cellula da cui può nascere un'organizzazione sociale che superi le contraddizioni della cultura occidentale e i ritardi di quella russa.

«L'Europe, à son premier pas dans la révolution sociale, rencontre ce peuple qui lui apporte une réalisation rudimentaire, demi-sauvage, mais enfin une réalisation quelconque du partage continuel des terres parmi les ouvriers agricoles. (...) Nous autres Russes passés par la civilisation occidentale, nous ne sommes tout au plus qu'un moyen, qu'un levain, que des truchements entre le peuple russe et l'Europe révolutionnaire».³⁹

Tra gli slavi non è mai esistito il diritto dei signori. L'organizzazione sociale tra questi popoli è di tipo patriarcale, tradizionale e, per questo motivo, si potrebbe dire arretrata. Essa, nondimeno, può fare a meno di una borghesia spesso votata all'esclusiva cura dei propri interessi, in nome di una solidarietà concreta, tra le generazioni e fra ogni membro della comunità⁴⁰. Il contadino russo non è indifferente alla «spudoratezza dei padroni»⁴¹ e la contrasta con i modesti mezzi a sua disposizione. Verso i rappresentanti del potere il contadino, che non è succube del «cinismo governativo»,⁴² potrebbe contrapporre un ribellismo sterile e scivolare in un anarchismo che non è in grado di ribaltare la piramide sociale fatta da «amministratori tedeschi senza cuore e sempre affamati, giudici ignoranti e sempre ubriachi» che insieme agli aristocratici condividono il bottino accumulato ai danni del popolo.⁴³ Per questo motivo è necessaria una classe di intellettuali in grado di guidare le masse contadine verso il riscatto. Il popolo russo è poco aduso

³⁷ «Lo spirito che anima i populistici russi non è il termometro dell'arretratezza dell'immenso paese semif feudale, ma esprime piuttosto l'assimilazione ideologica delle credenze più radicali e irrequiete della società europea da parte di uno strato relativamente sottile di intellettuali rivoluzionari che considerano la loro patria, la Russia, come un carcere da trasformare (...) La caratteristica del populismo è (...) la fiducia illimitata nella capacità della Russia di compiere progressi più rapidi, e soprattutto più rettilinei di quelli che lo scetticismo ivi imperante non consente agli altri paesi europei» F.Venturi, *Il populismo russo. Herzen, Bakunin, Cernysevskij* vol.I, Einaudi, Torino, p. XVIII.

³⁸ A.Herzen, *Dall'altra sponda*, cit., 46.

³⁹ A.Herzen, *Собрание сочинений в 30 томах*, cit., p.291.

⁴⁰ Ivi, p. 293.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, p. 295.

⁴³ Ivi, p. 294.

alla lettura, afferma Herzen. Tuttavia, nemmeno le opere Voltaire e Diderot in Francia erano lette dai contadini, ma dalla parte illuminata del terzo stato.

3. Il ruolo del ceto intellettuale

Tutta la storia russa dopo Pietro il Grande è «solo la storia dell'influenza della cultura occidentale»⁴⁴ sulla nobiltà. La storia di questa «nuova Russia» inizia con l'assoluta negazione della nazionalità e della tradizione⁴⁵ che al contrario è carne e sangue dell'essere russi, rappresenta il senso dell'appartenenza al popolo.⁴⁶ I letterati russi, e gli uomini di cultura in generale, hanno rappresentato l'unica classe in grado di orientare il governo in un senso riformatore o addirittura rivoluzionario⁴⁷. Per questo motivo lo zar ha impedito il lavoro delle università e ha tentato di frenare la corsa verso la civilizzazione che sembrava realizzarsi nel Paese più grande del mondo⁴⁸.

L'avvenire della Russia è connesso a quello dell'Europa⁴⁹ ed entrambe risorgeranno insieme oppure insieme periranno

«L'Europe nous précédera sans faute dans la tombe ou dans la vie nouvelle, non seulement en vertu de son droit d'aînesse, mais à cause du rapport général de la révolution sociale au monde slave»⁵⁰.

Secondo Herzen, il fallimento dei moti in Russia e il disgusto nei confronti del regime di Pietroburgo avevano portato diversi patrioti russi a ritirarsi nelle loro campagne, a rifuggire l'impegno per la trasformazione sociale o, addirittura, si erano rifugiati nel sogno panslavista o nel culto della filosofia tedesca, in particolare quella di Hegel che per Herzen rappresenta «l'algebra della rivoluzione».⁵¹

La lunga lettera di Herzen a Michelet si chiude con un'esortazione a rivedere l'ingeneroso giudizio nei confronti dei russi. Herzen afferma che il legame tra il destino della Russia e quello dell'Europa, tra la civilizzazione occidentale e il rinnovamento della cultura del suo Paese, in cui un ruolo fondamentale è svolto dall'intelligenza, è indissolubile. Il mondo slavo può offrire all'Occidente un modello di organizzazione sociale, di tipo antiborghese, che se contaminato dello spirito delle riforme in Occidente, in particolare di quelle che riguardano l'affermazione dei diritti individuali all'interno della comunità, può costituire una via d'uscita dallo stallo sulla strada del progresso che la

⁴⁴ Ivi, p.298.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ «Le traditionnel en nous, c'est notre organisme, c'est notre nationalité; ils sont inhérents à tout notre être; c'est là notre sang, notre instinct, et nullement une autorité obligatoire ». (Ivi, p. 299).

⁴⁷ «Cette littérature, éclosée sous l'inspiration du génie de Pierre Ier, présentait un caractère gouvernemental, il est vrai, mais gouvernemental alors signifiait réformateur, presque révolutionnaire». *Ibidem*.

⁴⁸ Ivi, p.300.

⁴⁹ «L'avenir de la Russie ne dépend pas d'elle seule; il est lié à celui de l'Europe entière. Qui pourrait prédire le sort du monde slave, lorsque la réaction et l'absolutisme auront vaincu la Révolution en Europe? Il périra peut-être, qui le sait? Mais alors l'Europe périra aussi... Et l'histoire continuera en Amérique... ». (*Ibidem*).

⁵⁰ Ivi, p.301.

⁵¹ A. Herzen, *Passato e Pensieri*, cit., p.12.

Francia, e più in generale l'Europa, dopo il 1848 stanno vivendo. L'ethos popolare e contadino è contrapposto all'egoismo di chi nell'organizzazione dello Stato, nell'ascesa all'interno dei suoi apparati amministrativi, ha costruito la sua posizione di privilegio e la sua fortuna personale. I membri delle "classi alte" della piramide sociale hanno sviluppato un conformismo, una sorta di morale dei privilegiati, completamente distaccata dall'indole più autentica della nazione russa.

Il tema dell'identità dei russi, del rapporto della nazione con la cultura occidentale e del ruolo degli intellettuali era stato ampiamente dibattuto nell'ambito della *querelle* tra due correnti culturali, quella degli «occidentalisti» e quella degli «slavofili»⁵². Il carattere distintivo del movimento degli slavofili era l'affermazione del primato della cultura slava su quella occidentale. La civiltà occidentale era opposta all'"Oriente ortodosso", composto dalla "giovane e sana razza slava". Mentre nel mondo slavo a prevalere è l'ordine sociale fondato sulla tradizione e sulla distinzione cetuale, l'ordine politico in Occidente costituisce il risultato dell'individualismo e del materialismo, che hanno dato forma a una società nichilista.

Walicki osserva⁵³ che uno degli elementi distintivi dell'ideologia degli slavofili è costituito dall'antitesi tra il popolo e l'élite illuminata che aveva adottato modi e costumi occidentali. Il vecchio ordine russo era messo a repentaglio dall'ondata di rinnovamento, inaugurata da Pietro il Grande, che investiva diversi aspetti della vita nazionale. Mentre il popolo preservava il modello di famiglia patriarcale, le élite occidentali mettevano in discussione quella che era la base dell'ordine tradizionale. La società occidentale appariva al movimento degli slavofili essenzialmente "industriale" e dominata da leggi che indebolivano i legami tra gli individui e sacrificavano la spontanea solidarietà del popolo sull'altare del progresso economico e materiale. Nella società occidentale l'egoismo prevale sulla solidarietà; i legami sociali ruotano esclusivamente intorno all'interesse individuale. La vita privata e sociale in Occidente, afferma Kireevsky, uno dei massimi rappresentanti del movimento degli slavofili, si caratterizza per l'isolamento dell'individuo e per una forma di sacralizzazione delle relazioni di tipo formale e giuridico basata unicamente sulla proprietà privata⁵⁴. In Occidente lo Stato rappresenta una forza che ha incatenato le persone ma non le ha unite. In una situazione del genere, una vera armonia sociale appare irraggiungibile. Al contrario, l'*obshchina*, la comunità contadina russa è fondata sull'armonia delle relazioni tra i membri della comunità, sulla tradizione e sulla stabilità delle leggi. La civiltà contadina slava è animata dalla "verità interiore",

⁵² Cfr. R.Pipes, "The historical evolution of Russian intelligentsia" (1960), in "Daedalus" n.3, vol.89.

⁵³ A. Walicki, *The flow of ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious philosophical Renaissance*, Peter Lang Frankfurt am Main, 2015, p. 173.

⁵⁴ M. Shirokova, *Russian cultural-historical consciousness in Early Slavophile philosophy*, in "International Conference on Advanced Studies in Social Sciences and Humanities in the Post-Soviet Era", vol.55, 2018, pp.1-5: p.1.

cioè dalla coscienza, superiore alla "verità esteriore" data dall'insieme delle leggi formali che governano uno Stato.⁵⁵

Nella comunità rurale qualsiasi forma di potere gerarchico è dissolto in favore dell'auto-organizzazione della gente comune. L'egoismo delle élite occidentali è un sentimento sconosciuto alla realtà rurale russa. Herzen deplora i «valori» della società borghese; egli tuttavia difende l'individualismo proprio di quella cultura. «Il popolo anglosassone – scrive - ha emancipato l'individuo negando la comunità, isolando l'uomo. Il popolo russo preserva la comunità negando l'individualità, assorbendo l'uomo. Il fermento che deve essere messo in moto (...) è il principio dell'individualismo, della volontà personale»⁵⁶. L'intelligenza svolge un ruolo fondamentale nel movimento rivoluzionario. Senza la guida da parte del ceto degli intellettuali, esso finirebbe per essere una semplice «rivolta contadina». Agli intellettuali spetta il compito di dare una nuova identità alla nazione; un'identità che coincide con un progetto di trasformazione sociale quale sintesi dei valori occidentali e le peculiarità culturali del mondo slavo. Il socialismo può essere realizzato in Russia. Un socialismo, quale nuova «religione dell'uomo»⁵⁷, ispirato alla comunità contadina e contrapposta a ogni autorità o potere formatosi in Europa. Se si vuole tuttavia, come osserva La Puma parafrasando Herzen, tradurre in prassi politica questa prospettiva teorica, è indispensabile che il ceto intellettuale russo superi i suoi conflitti interni tra slavofili e occidentalisti.⁵⁸

Le radici del socialismo di Herzen possono essere cercate innanzitutto nella sua profonda disillusione rispetto alle rivoluzioni del 1848. A partire da quella data, la patria della rivoluzione, la Francia e l'Europa in generale, non gli appaiono più il contesto politico più adatto alla costruzione del socialismo. Lo sguardo di Herzen si volge al suo Paese natale, alla realtà agraria e al mondo, in larga misura idealizzato, nel quale il ceto dei privilegiati non può costituire una zavorra oppure un ostacolo nella realizzazione di una società socialista. Con La Puma si può affermare che Herzen è un intellettuale «con la mente rivolta all'Occidente e il cuore ai russi villaggi contadini del suo Paese».⁵⁹

La rivolta in Polonia contro la Russia del 1863 e la posizione di Herzen a favore dei polacchi⁶⁰ finirono drammaticamente per allontanare il pensatore russo dai suoi amici e collaboratori. Herzen aveva stretto amicizia con alcuni patrioti polacchi in esilio. La svolta nazionalistica di molti settori dell'intelligenza russa, suscitata dalla rivolta polacca, fece del socialismo populista di Herzen un'utopia romantica rispetto alla *realpolitik* di impronta nazionalistica della seconda metà del diciannovesimo secolo.

⁵⁵ A. Walicki, *The flow of ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious philosophical Renaissance*, cit., p.171.

⁵⁶ A.I. Herzen, 1954-1965, (vol.12), 156.

⁵⁷ L. La Puma, *L'alternativa dell'Est: il socialismo populista di Aleksandr Herzen*, cit., p.112.

⁵⁸ Ivi, p. 115.

⁵⁹ Ivi, p. 98.

⁶⁰ Le dimore di Herzen erano meta di pellegrinaggio da parte dei radicali esuli di molti Paesi, soprattutto polacchi. La sua rivista "La Campana" sostenne la rivolta polacca del 1863. I. Berlin, *Introduzione ad A.Herzen, Dall'altra sponda*, cit., pp. 17-18.

SAPERE PEDAGOGICO E PRATICHE EDUCATIVE

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/sppe>

© 2021 Università del Salento

<http://siba-ese.unisalento.it>