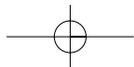
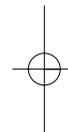
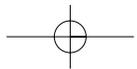


# Bollettino

Con questa rubrica la redazione si propone di dare notizia di convegni, seminari e progetti di ricerca, ritenuti di particolare rilievo per le tematiche trattate dalla rivista.





*Monarchia e legittimazione politica in Europa tra Otto e Novecento.* Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia. Bologna 22-24 novembre 2007

Organizzato da un comitato scientifico composto da Volker Sellin, Pierangelo Schiera, Paolo Pombeni, Fulvio Cammarano e Giulia Guazzaloca, il convegno, svoltosi nel novembre 2007 presso il Dipartimento di Politica, Istituzioni, Storia dell'Università di Bologna, ha avuto come oggetto le trasformazioni che investirono, tra Otto e Novecento, l'istituto monarchico in Europa. La monarchia costituzionale, elemento fondante dell'esperienza politica europea ottocentesca, si trovò infatti a dover affrontare il problema della propria legittimità «tradizionale» nel nuovo contesto delle istituzioni rappresentative. Il convegno ha dunque preso le mosse da due interrogativi cruciali per comprendere le trasformazioni politico-istituzionali dei sistemi europei tra Otto e Novecento. In primo luogo, chi o cosa legittima il potere monarchico all'interno di uno spazio fondato sul nuovo riconoscimento del *civis* come perno della comunità politica; e, in secondo luogo, quali prerogative rimasero al sovrano nell'evoluzione del raccordo corpo elettorale-Parlamento-capo dello Stato.

Proprio su questi quesiti si è focalizzato Volker Sellin nel suo intervento dedicato al periodo 1789-1815; fu in quel periodo, infatti, che si verificò una rottura profonda nella legittimazione del governo monarchico e in Francia, con l'attribuzione del potere costituente alla nazione e l'accettazione della Costituzione del 1791 da parte di Luigi XVI, la legittimità di diritto divino perse la sua storica validità. A dimostrazione dell'impossibilità di ripristinare il vecchio corso della monarchia di diritto divino, Sellin ha evidenziato come anche la restaurazione borbonica di Luigi XVIII fosse in realtà un artificio destinato a vita breve. Il sovrano, infatti, cercando di influire sulle elezioni e di intralciare i lavori parlamentari, pensò di riuscire a sostituire la monarchia per volontà della nazione con la monarchia di diritto divino. Ma si trattò di un esperimento fittizio non in grado di risolvere il problema della «responsabilità politica», come puntualmente dimostrò la rivoluzione del luglio 1830.

La fine della monarchia di *ancien régime* non privò, tuttavia, l'istituto monarchico di un ruolo costituzionale fondante. Nella sua relazione Pierangelo Schiera ha infatti sottolineato che, nella prima metà dell'Ottocento, il complesso nesso tra rappresentanza politica, società ed economia passò ovunque attraverso l'istituto monarchico, dando al sovrano la funzione di «attuare la costituzione» in sintonia con le nuove forme di legittimazione sociale e politica emerse dopo

la rivoluzione francese. Il ruolo costituzionale del sovrano, che Schiera ha inteso nella funzione di garanzia e difesa della costituzione, è stato al centro anche dell'intervento di Fulvio Cammarano. A suo avviso, uno dei modi di leggere la trasformazione dell'istituto monarchico dopo il 1848 è quello che vede la monarchia costituzionale come il principale strumento, assieme alla Camera Alta, di limitazione dell'inarrestabile ascesa del «legislativo». Facendo un'analisi comparata tra il sistema britannico e quello italiano, Cammarano ha posto l'accento sul sovrano come mediatore dei conflitti e garante dell'integrazione nazionale nei confronti di quello che si stava rivelando il più potente elemento della democrazia politica, ovvero la Camera elettiva.

Le due sessioni successive hanno avuto per oggetto i vari casi nazionali con l'obiettivo di far emergere analogie e differenze in un processo che interessò tutte le principali monarchie europee, a partire dal quella inglese dove la parlamentarizzazione del sistema di governo fece progressivamente del sovrano, ma non senza contraddizioni e contrasti, colui che «regna ma non governa». Sul caso inglese è intervenuto Teodoro Tagliaferri, che ha illustrato la definitiva affermazione del principio del *government by party* durante il regno vittoriano e la grande capacità adattiva dell'istituto monarchico dinanzi all'avvento della politica di massa. Ripercorrendo la storia politica britannica da metà Ottocento alla Prima Guerra mondiale, Tagliaferri ha mostrato l'evoluzione della legittimazione monarchica, che acquisì via via nuovi elementi fondanti fino a fare del sovrano la personificazione simbolica della totalità della nazione, mediatore nei conflitti e garante della democrazia costituzionale.

Modello opposto a quello inglese fu la Francia della prima metà del XIX secolo dove, come ha mostrato Regina Pozzi, la monarchia si rivelò «impossibile» perché fallirono tutti i tentativi di conciliare la «nuova tradizione» della legittimità popolare e «legicentrica» inaugurata dalla Rivoluzione dell'89 con la «vecchia tradizione» della legittimità di tipo dinastico. Pur essendo, anche in Francia, molto sentiti il problema della stabilizzazione del sistema parlamentare e la necessità di disporre di un «centro moderatore» in grado di compensare i poteri dell'Assemblea rappresentativa, tutti i tentativi di dar vita a forme di «monarchia limitata» o «dualista», compreso l'esperimento innovativo dell'impero di Napoleone III con la sua triplice legittimazione (popolare, dinastica e carismatica), non ressero nel lungo periodo. Pozzi, d'altro canto, ha evidenziato come tutta la storia francese successiva sia stata caratterizzata dal tentativo di creare forme di «monarchia repubblicana» o di «repubblica monarchica»; una peculiarità francese con cui, dalla Terza Repubblica in poi, si è

cercato di ovviare al rischio di un nuovo assolutismo, quello parlamentare, senza tuttavia ripristinare un sovrano ereditario.

Il caso spagnolo, trattato da Rafael Zurita Aldeguer, si pone a metà strada tra quello inglese e quello francese. Come in Francia, infatti, anche in Spagna il passaggio dall'antico regime al sistema liberal-democratico avvenne in modo travagliato e contraddittorio; tuttavia, la relazione di Zurita ha mostrato che, a differenza della Francia, ciò non avvenne mediante una rottura radicale o la cancellazione totale del passato. Il sistema liberal-costituzionale, al contrario, fu introdotto e si resse per molto tempo su di un compromesso tra le istituzioni tradizionali della storia spagnola, ovvero corona, esercito e Chiesa cattolica, e le istituzioni nuove, ossia Parlamento e partiti.

Jörn Leonhard ha invece preso in esame il caso della monarchia prussiana tra il 1806 e il 1848. Facendo un ampio inquadramento concettuale sulla nozione di «legittimazione» e richiamandosi alle tre forme di legittimazione (tradizionale, carismatica e legale-razionale) teorizzate da Max Weber, Leonhard ha mostrato come tutte e tre queste forme interagirono nel processo di legittimazione della monarchia prussiana nella prima metà dell'Ottocento; un processo nel quale entrarono in gioco altri due elementi, ovvero l'efficienza, sia militare sia amministrativa, e la capacità dei sovrani prussiani di presentarsi come «risolutori» di crisi. A differenza del caso prussiano, la monarchia asburgica, presentata da Georg Christoph Berger Waldenegg, non poté far proprie, nel tentativo di rifondare le basi della sua legittimazione, le aspirazioni nazionali dei popoli a essa soggetti in quanto si trattava di un impero multinazionale e multi-etnico. Per questo, secondo Berger Waldenegg, il caso degli Asburgo rappresentò un'«anomalia» nella storia europea dell'Ottocento, dal momento che la monarchia non poté abbracciare la causa patriottica, né scelse di imboccare la strada inglese della parlamentarizzazione del sistema. Il solo compromesso possibile, ma circoscritto e temporaneo, fu quello della riforma del 1867 con cui Francesco Giuseppe accettò di trasformare l'impero in «austro-ungarico»; ma la stessa impossibilità di dotare la monarchia di un nome vero e proprio lasciava presagire tutta la fragilità di tale compromesso.

Il caso della Russia, tra autocrazia e «pseudo-costituzionalismo», è stato trattato da Giovanna Cigliano che, con un lungo *excursus* partito dalla fase di «occidentalizzazione» promossa da Pietro il Grande e Caterina II, ha evidenziato il perdurare del potere autocratico degli zar e la debole legittimazione delle fragili istituzioni parlamentari introdotte dopo la rivoluzione del 1905. Nel corso della Prima Guerra mondiale, mentre già da tempo si era acuito il problema interno delle varie nazionalità, la crescente delegittimazione perso-

nale dello zar e della sua famiglia e l'andamento disastroso del conflitto si tradussero in una perdita generale di legittimità dell'istituzione monarchica, ostinatamente interpretata dagli stessi sovrani in senso personalistico.

L'ultima giornata del convegno ha visto gli interventi di Paolo Colombo sul caso italiano e di Paolo Pombeni, che ha analizzato gli sviluppi dell'istituto monarchico all'indomani della Prima Guerra mondiale. Colombo ha messo in luce come il cuore della legittimazione nazionale dei Savoia debba essere cercato nelle scelte di politica estera e nell'impegno militare; se, infatti, quello delle prestazioni militari costituì un *leit motiv* in pressoché tutte le dinastie europee, nel caso dei Savoia esso fu determinante fin dal Sei-Settecento. Per Colombo, quindi, la facoltà del monarca di disporre del comando militare e di presiedere agli svolgimenti della politica estera rappresentò una fonte di legittimazione cruciale non solo nella fase di *nation building*, ma in tutta la storia della monarchia sabauda.

Italia e Gran Bretagna costituirono, secondo Pombeni, le anomalie pressoché uniche del contesto europeo all'indomani della Grande Guerra; un contesto in cui la forma monarchica finì per passare dal campo della modellistica a quello delle «eccezioni». A suo avviso, infatti, la Prima Guerra mondiale fece naufragare definitivamente il principio monarchico che aveva retto le monarchie tradizionali, ovvero il primato di un assetto politico basato sulla «grazia di Dio», per confermare in modo stabile sistemi fondati sulla «volontà della nazione», ossia sulla legittimazione di classi politiche in competizione fra loro. In questo nuovo contesto, se il caso inglese costituì una vera e propria eccezione in quanto la Corona continuava a disporre di uno spazio di intervento nel caso in cui il Parlamento non fosse riuscito a uscire da una crisi, in Italia l'avvento del fascismo eliminò di fatto l'istituto monarchico dalla sfera dell'influenza politica, anche se il sovrano restò come potenziale arma di riserva nella negoziazione col potere fascista.

Il convegno, che ha visto la partecipazione anche di Maurizio Grifo, Giulia Guazzaloca, Stefano Cavazza e Marina Tesoro in qualità di *discussant*, non solo ha richiamato l'attenzione degli storici su un tema centrale dell'evoluzione politico-istituzionale dei sistemi europei tra Otto e Novecento, ma ha altresì dimostrato l'efficacia di un approccio comparato allo studio dei fenomeni politici.

*Giulia Guazzaloca*

*Penser le monde moderne: le bon grain et l'ivraie?*. Institut Catholique d'Etudes Supérieures. La Roche sur Yon, 22-23 maggio 2008

Sebbene siano ormai molti gli elementi della realtà contemporanea che inducono ad attribuire fondatezza alle tante voci che, in ambito di riflessione storiografica o filosofica e a vari livelli di radicalità, annunciano ormai da tempo l'esaurimento della capacità ermeneutica e morfogenetica della concettualità moderna, l'impressione è che quell'insieme di presupposti, processi, e concetti che hanno concorso a definire il "Moderno" costituisca tuttora il riferimento ineludibile (fosse anche in via negativa) di ogni discorso sul presente e il perimetro teorico disponibile per l'agire individuale e politico. Con o senza "disagio", si potrebbe dire, siamo ancora *coinvolti* nella modernità. Le divergenze nella comprensione e concettualizzazione della congiuntura attuale sembrano, infatti, prendere prevalentemente le sembianze di un'interpretazione dell'esperienza moderna e della sua eredità nel *nostro* mondo: rappresenta quest'ultimo il superamento dell'universo moderno o il suo approfondimento? Il suo compimento destinale o l'immagine del fallimento inscritto nel suo codice originario? L'esplosione manifesta delle sue aporie o l'affermazione su scala planetaria delle sue logiche e del suo *animus*? La mole incontrollabile di opere, convegni, discorsi direttamente o implicitamente dedicati, negli ultimi decenni, a simili questioni sembra in questo senso registrare questa consapevolezza: la decifrazione della «configurazione presente delle cose», per dirla con Montesquieu, e dei suoi possibili spazi di trasformazione necessita ancora e innanzitutto un ripensamento profondo del "problema Moderno".

Della perdurante attualità e urgenza di quella riflessione globale ha inteso essere espressione questo convegno internazionale dal suggestivo e rivelatore titolo *Penser le monde moderne: le bon grain et l'ivraie?* (i cui atti sono di prossima pubblicazione). Momento di confronto scientifico – pur "coinvolto" rispetto all'oggetto – tra approcci disciplinari diversi ma convergenti nel rivolgersi all'essenza del problema, l'incontro ha costituito anche un'occasione di interrogazione dei decisivi nodi teorici attorno ai quali ruota da sempre l'interpretazione della modernità politico-filosofica, nodi che hanno preso ormai la forma di vere e proprie *querelles* la cui eco è risuonata in più momenti dell'incontro: sulla secolarizzazione, sullo statuto della razionalità, sulla teologia politica, *des Anciens et des Modernes*, sull'origine e l'eredità del fenomeno totalitario, sulla soggettività, sul significato dello Stato moderno, etc.. Come chiarito dalla sintetica ma profonda *Presentazione* di Philippe Bénéton, sono stati il titolo e l'organizzazione interna dell'incontro a definire preliminarmente

lo sfondo problematico comune ai vari interventi, a partire dalla stessa opzione “metodologica” in favore della compresenza di diversi piani d’analisi e angoli visuali – dalla reinterrogazione della metafisica e della contingenza originaria del Moderno all’indagine delle sue alternative istituzionali e di significativi profili intellettuali – che ha tradotto l’intenzione orientativa di tenere insieme le varie dimensioni dell’oggetto considerato. Una tale proposta ermeneutica, ha ricordato Bénéton, è ovviamente correlata al problema e ne rivela da principio un aspetto decisivo che ha percorso, quale domanda preliminare, le due giornate: esiste *una* modernità da interrogare filosoficamente rispetto al suo *progetto* travolgente, alla sua *metafisica*, alla sua *struttura essenziale*, capace di circoscrivere uno spazio dell’azione efficace o delle forme istituzionali legittimabili e di fissare un “regime delle finalità politiche”, o esistono *diverse* modernità possibili da cercare all’opera nel corso storico e rispetto alle quali la “tendenza fondamentale di svolgimento” del Moderno resta aperta a soluzioni concorrenti e decisive? Come integrare “l’epocalità” e la dipendenza da comuni premesse dei fenomeni politici che hanno convissuto nell’età moderna nella constatazione che questa ha albergato esperienze e vissuti radicalmente diversi: la democrazia liberale e il totalitarismo; Aron e Sartre; la modernità americana e quelle europee? Lo *sguardo* proposto risponde così a quest’interrogazione ed esprime una postura intellettuale davanti alle manifestazioni del mondo moderno – il paziente discernimento del *buon grano* e della *zizzania* che come parabola evangelica ha offerto materia di riflessione dal Sant’Agostino della polemica contro i donatisti fino a noti pensatori contemporanei – che i vari interventi si sono incaricati di illustrare nelle sue varie declinazioni. Questi ultimi sembrano retrospettivamente presentabili enucleando dalla loro specificità interna le risposte implicitamente avanzate rispetto a tre ordini di preoccupazioni che è stato ancora Bénéton a fissare nella sua introduzione: è identificabile un *principio generatore* del Moderno capace di determinarne la genealogia? In quale passaggio filosofico o storico-politico situarlo? In che misura sono separabili il “volto luminoso” e quello “oscuro” del Moderno e che relazione lega il primo al secondo, al suo “doppio”, al suo lato opaco? Quale luce getta la ricostruzione proposta di volta in volta sulla nostra *situazione presente*, sia essa definita come modernità tardiva o post-modernità?

Lo spessore di questa forma di interrogazione è stato chiaro fin dalla prima sessione che ha preso le mosse dall’ancora imprescindibile confronto con le patologie della modernità novecentesca – *in primis* il suo male radicale, il fenomeno totalitario – e con i suoi interpreti, dibattito che si è dispiegato a partire dalle relazioni dello

storico Stéphane Courtois, su *Totalitarisme: pouvoir moderne ou modernité archaïque?*, e del filosofo americano Daniel J. Mahoney, su *The self-deification of man: Solzhenitsyn on "anthropocentricity" and the origins of the modern crisis*. Nel primo intervento incentrato sull'«enigma» del novecento – quello che François Furet definì lo «charme universel d'Octobre» –, è stato messo in evidenza l'intrecciarsi nel fenomeno sovietico di elementi arcaicizzanti, o reattivi, e vettori ipermoderni, o «avanguardisti». In questa lettura, è la «mediazione» leniniana – la stessa tragica biografia di Lenin e ancor più il «passaggio all'atto» di cui questi fu teorico e strumento – a dar ragione della natura dell'esperienza rivoluzionaria, in cui agirono sia specifiche condizioni storico-politiche sia i più generali presupposti moderni. La «modernità» del totalitarismo – la sua minacciosa eredità – risiederebbe allora in questa chiave nella *struttura* del suo sistema ideale, in ciò per cui «fece agire gli uomini», nelle sue premesse volontaristiche e nel suo costitutivo sottrarsi ai limiti della «natura delle cose». Questa possibile contemporaneità della «radice totalitaria» è stata articolata, per vie diverse, anche da Mahoney nel suo attraversamento di un influente profilo umano e intellettuale come quello di Aleksandr Solzhenitsyn di cui lo studioso americano ha inteso fornire un quadro unitario calato nella storia del pensiero politico – in un dialogo che va da Aristotele a Tocqueville, fino ad Arendt e Strauss – e capace di tenere insieme, mostrandone l'intima coerenza, l'opera di smascheramento della «menzogna totalitaria» del reduce dall'*arcipelago Gulag* e i moniti critici all'Occidente consumista del noto discorso di Harvard. Eroico testimone, prima ancora che interprete, della «crisi moderna», Solzhenitsyn lesse in quest'ultima l'esito possibile di un percorso destinato a reggersi su basi fragili e problematiche come quelle fornite dall'apologia incondizionata dell'immanentismo, della *volontà* e della *sovranità* politica e individuale, in una genealogia della modernità filosofica e dei suoi precipitati storici a cui lo scrittore russo affiancò l'intento di sottrarne lo sviluppo alle speculari derive pseudo-progressiste e reazionarie. L'inserimento di questa figura in un confronto sulla modernità è sembrato poi giustificarsi anche quale via alternativa e storicamente fondata in direzione della messa in questione della «legittimazione interna» della modernità politica: da quale *patrimonio* la resistenza ai totalitarismi attinse le sue energie morali? È solo «sociologica» la tenuta dei regimi liberal-democratici?

Approfondendo ulteriormente l'interrogazione del problema, a una seria presa in considerazione della modernità *liberale* ha invitato anche Pierre Manent nel suo penetrante e misurato intervento su *Modernité libérale et Christianisme*. Lo sguardo «esterno» al discorso moderno ma attento alle sue *ragioni* è in questo caso d'aiuto per co-

glierne alcuni aspetti decisivi. Ogni critica al liberalismo che non si prefigga di comprenderne preliminarmente e in profondità la capacità propulsiva, ha sottolineato Manent, è vana e persino «frivola». Inserendosi implicitamente nell'ormai noto dibattito imperniato sulle posizioni alternative di Carl Schmitt e Hans Blumenberg e fornendo altresì un'acuta lettura del problema teologico-politico, Manent ha ingiunto a «rispettare il temporale» (secondo l'adagio di Peguy) anche a livello di ermeneutica storiografica e a riconoscere «l'autonomia spirituale» della modernità liberale, i motivi potentemente radicati nella natura stessa dell'uomo – i tre grandi *desideri* «autarchici» che lo muovono (l'eros, l'indipendenza della ragione, l'autogoverno) – su cui essa ha fatto leva e l'energia intrinseca del suo progetto d'autonomia, di liberazione di quelle forze, d'intenzionale saldatura del desiderio filosofico con quello politico. È solo in questa prospettiva attenta alle cause profonde che divengono, per Manent, comprensibili il *movimento* moderno e il suo necessario confluire nella verità generale dello Stato sovrano e liberale: il suo riposare *essenzialmente* sulla separazione «neutrale» tra il *potere* e l'*opinione*. I meriti e i limiti della *soluzione* liberale emergono più nitidamente in una tensione resa possibile da questo sguardo esterno – rispettoso del temporale senza esserne in tutto parte, operante in esso come memoria dei suoi confini e della sua condizione *mista* (il suo buon grano e la sua zizzania) – e alimentata da una forma argomentativa che non si vuole teologia politica o «sociale» ma quotidiana «magistratura della ragione».

Coerenti con un convegno che ha cercato di affrontare il problema della natura e dell'eredità del Moderno seguendo i sentieri impervi, perché sempre più solitari, della «giusta misura» sono risultati anche gli interventi, in parte complementari, di Chantal Delsol e Henry Hude, articolati attorno a una delle questioni che lacerano la modernità fin dalla sua origine: la definizione di «ciò che è comune» ai membri di una società. Nel primo, intitolato *L'enracinement et l'émancipation: l'antinomie tronquée*, l'esperienza moderna è stata riconsegnata nelle sue decisive linee di sviluppo all'interno di una ricostruzione che, dopo aver richiamato i fondativi passaggi dal Bene ai «valori» e alla concezione di un uomo che si vuole ora *maître et possesseur* della natura, ha assunto la chiave interpretativa dell'antinomia tra il progetto d'emancipazione che contraddistingue l'età moderna e il suo «doppio» come generale desiderio di *radicamento*. Della problematica dinamica emancipativa che ha attraversato la vicenda occidentale – in un percorso che ha finito per essere comprensibilmente simboleggiato dalla «rondine di Kant» – e del suo contrario sono in quest'ottica espressione i due movimenti estremi di cui è stato teatro il Novecento, cioè la «*perversione* del radicamento» (se-

condo la formula di Nolte) che rappresentò il nazismo e la “virtù ipertrofica” del nostro tempo che consisterebbe invece nella sua *delegittimazione* ultimativa. In questo senso allora, il volto migliore offerto dalla modernità – in primo luogo politica – sarebbe quello capace di tenere viva la dialettica tra i due “movimenti” (così come tra innovazione e tradizione, ordine e disordine) e lo sfondamento postmoderno consisterebbe nell’esaurimento progettuale di quella tensione feconda, intenzionale esaurimento che sul piano del dibattito teorico si dà nella forma polemica ed escludente del «registro della derisione» sistematica di uno dei suoi poli. La postura intellettuale è tornata così, in quest’intervento, a esplicitare il carattere sostanziale che ha rivestito nell’intero convegno: la *forma mentis*, come attitudine morale e teorica, è sempre parte del problema e della risposta. Discorso analogo e complementare può esser fatto per l’intervento di Hude, intitolato *Modernité et privatisation du bien*, che della situazione presente del mondo moderno ha inteso interrogare l’«ideologia privatista» che la identifica, fornendo di questa una genealogia definita nell’evocazione di due delle sue matrici essenziali: la stessa dinamica di «privatizzazione» crescente dell’esperienza umana – implicata, secondo complessi rapporti, in parallele tendenze connaturate al Moderno quali almeno la spoliticizzazione, la soggettivazione, l’immanentizzazione – e il nominalismo che dal *Principes Nominalium* Guglielmo d’Ockham nel XIV secolo arriva a Hobbes e che del soggettivismo incommensurabile al cuore della modernità tardiva costituisce forse una delle principali radici. Nella lettura di Hude, l’essenziale del Moderno consisterebbe pertanto in una rottura della socievolezza umana e nella neutralizzazione della sua dimensione naturale, così come – analogamente all’approccio di Delsol – eminentemente problematico e funesto sarebbe il venir meno nell’approfondimento contemporaneo, post-totalitario, della dialettica tra il *comune* e il *proprio* (ma si potrebbe anche dire tra unità e pluralità) che è condizione virtuosa dell’umano associarsi allorché *entrambi* i poli vengono sottratti alle possibili evoluzioni ideologiche, patologiche e parossistiche. Ne discende allora, in questa proposta ermeneutica, l’implicita ingiunzione a cercare uno sguardo diverso su due categorie nodali della nostra condizione quali libertà e politica, attraverso il recupero di un *koinon* rettamente inteso e capace di rendere possibili entrambe.

Rivelatori dello sguardo proposto dal convegno sono stati allo stesso modo i due interventi di Laurent Lemasson, *La démocratie moderne contient-elle des remèdes à ses propres maux? L'exemple du Fédéraliste*, e Christine Sourgins, *Les métamorphoses de la modernité et l'avènement de la post-modernité à partir de l'histoire de l'art*, che dell’esperienza moderna oggetto d’interrogazione hanno approfondito

il carattere *allo stesso tempo* aperto a decisive diramazioni interne e “inglobante”. Nell’interpretazione di Lemasson definita attraverso il filtro di un classico quale il *Federalist*, la modernità politica appare come un “fatto” – principalmente quello “democratico” – suscettibile di effetti perversi e sviluppi virtuosi, come un’esperienza destinata a convivere con “mali” specifici, passibili però di “rimedi” efficaci. La duplice risposta approntata dal *Publius* preso in esame da Lemasson fu quella che potremmo oggi definire con un consapevole anacronismo la “lezione di Tocqueville”: un mondo nuovo richiede una nuova scienza politica così come il fatto “provvidenziale” del movimento democratico può e deve essere educato attraverso antidoti e correttivi istituzionali e culturali. Nella scienza politica del *Federalist* sono rintracciabili perciò un’intera concezione del mondo moderno e la sua nuova antropologia, una scienza politica che significativamente resta qui ancora alla frontiera tra l’accezione classica che la voleva rivolta alle virtù e all’educazione (innanzitutto delle élites) e quella “nuova” inaugurata da Montesquieu e principalmente attenta alla «disposizione delle cose» e agli accorgimenti istituzionali. Via vai questo tra Antichi e Moderni che lascia in eredità una vecchia ma persistente domanda: sono *immediatamente* democratici i rimedi ai mali della democrazia? A certe patologie di quest’ultima, e sempre nella prospettiva “tocquevilliana” sensibile alla potenza trasformatrice del dispositivo moderno, ha guardato anche la storica dell’arte Sourgins, in un suggestivo attraversamento delle pratiche e delle sistemizzazioni teoriche dell’arte contemporanea che ha lasciato scorgere le potenti “corrispondenze” che consentono di ricondurre queste ultime all’interno del più generale orizzonte della *politica* moderna. È stato, infatti, difficile non lasciarsi trasportare dai molti indizi rintracciabili in una relazione comunque specialistica del carattere *speculare* della vicenda artistica e di quella politica moderne, a partire dal loro comune quadro filosofico: dalle trasformazioni del «rappresentare» in direzione di una pratica artistica che non si vuole più aristotelicamente *mimesis* ma «gesto creativo», alla febbrile ricerca del Nuovo; dal passaggio dalla «forma» al «concetto autorale», alla negazione «scismatica» dell’ambizione propria all’arte classica (ma sopravvissuta a lungo in età moderna) di porsi come ricerca della perfezione nell’avvicinamento al vero, come *scala* verso la vera liberazione umana. A fronte di esiti attuali in cui per Sourgins – lo si noterà di passaggio richiamando l’intervento di Delsol – essa finisce per esprimersi nei codici provocatori della «derisione» e della desacralizzazione di ambiti «seri» della vita, l’arte contemporanea si presenta come un rivelatore sismografo del genio del tempo. Non stupisce allora che siano riemerse anche in quest’ambito apparentemente marginale della riflessione alcune delle più im-

portanti questioni iniziali: era quell'evoluzione già implicita nelle premesse moderne o ha subito negli ultimi decenni una trasformazione ontologica? Stiamo andando nella direzione di una liberazione *dell'uomo* o *dall'uomo*?

Della delegittimazione moderna della *natura* quale riferimento paradigmatico (o orientativo) e delle sue conseguenze ha trattato anche, in questo caso sul versante politico, Claude Polin, in una relazione dall'immediato titolo *La modernité ou l'homme déshumanisé* in cui sono evidenti sia l'equazione identificativa della modernità proposta nell'intervento (cioè in quale spazio cronologico e teorico l'uomo smette di rivolgersi alla natura per cercare compimento, o per interrogare se stesso, e inizia a "vivere nella storia" e nel suo "processo"), sia il giudizio critico espresso a proposito di quella trasformazione. Nell'impossibilità di riconsegnare, senza banalizzarla eccessivamente, una densa ma anche problematica relazione, è qui utile richiamare almeno gli interrogativi che essa finisce per sollevare nel suo intenzionale rivolgersi "oltre" la contraddittorietà apparente del reale: se è vero, come ha sostenuto Polin, che l'oblio della natura in favore del soggettivismo e dell'artificialismo moderni sottrae all'uomo il criterio esterno in riferimento al quale *giudicare* se stesso e i fini degni d'essere perseguiti, non è però fuorviante imputare all'ordine politico liberale mali che non necessariamente gli appartengono *in quanto liberale*? E non lo è anche eliminare la possibilità che quel riferimento alla natura possa operare per altre vie all'interno del suo orizzonte, che certo non lo promuove ma non lo esclude nemmeno? Non pecca poi una simile analisi di "proiezionismo storico" nell'esasperare la compattezza "naturale" di quell'ordine pre-moderno posto quale implicito paradigma virtuoso, oltre che di giustizia e misura al cospetto di alcune evidenti conquiste (non solo tecnico-scientifiche) del nostro mondo? E anche ammessa la "produttività" irresistibile delle logiche del Moderno e della sua riduttiva immagine dell'uomo – il «tutto perfetto e solitario» di Rousseau come *l'homme homini lupus* di Hobbes –, non si dimostra questa "condanna globale" sterile come ogni condanna e incapace persino di arginare i mali che denuncia, come obiettato da più parti durante il dibattito?

Si rimane ancora al centro del "problema Moderno" con l'intervento del politologo americano James Ceaser, *The role of political foundations in the rise and fall of the nation*, e con la chiusura di Philippe Portier dedicata a *Jean Paul II, le christianisme et la modernité*. L'intervento del primo è parso riepilogare molte delle tematiche risuonate nel corso delle due giornate poiché ha preso le mosse da quel che appare sul piano politico un possibile esito unitario dei tanti filoni interni alla metafisica moderna, cioè dall'affermazione del-

la possibile e virtuosa infondatezza della democrazia. Per parafrasare, rovesciandola, la famosa tesi di Böckenförde sullo Stato moderno, la democrazia riposerebbe ormai su presupposti e su un ordine che essa stessa può assicurare. È questa la generale ipotesi su cui convergono, a partire da presupposti talvolta diversi, influenti autori contemporanei come Rorty, Vattimo, Habermas e Derrida. Nella sua relazione, lo studioso americano si è così riproposto di interrogare gli assunti comuni di quella galassia intellettuale mettendoli a confronto con i vari «schemi argomentativi fondazionali» che da Platone a Rawls si sono alternati nella vicenda occidentale. Ne è derivata una ricostruzione che da un lato è giunta a isolare quattro possibili fondamenti – la storia, la natura, l'ordine cosmologico, la fede – su cui le principali tradizioni teoriche hanno potuto imperniare la loro interpretazione dell'ordine politico; dall'altro ha messo in risalto le premesse taciute, i “valori” occultati e non negoziabili, le soglie “forti”, persino l'immagine della natura umana (dialogica, finalmente pacificata, in un certo senso “ironica”) su cui si reggono più o meno consapevolmente le tesi non-fondazionali. Pare allora comprensibile come la *vexata quaestio* del “cosa tiene insieme le società?” – o appunto del fondamento del vivere comune – ritorni in questa prospettiva una legittima materia di confronto razionale, ancorché ormai immune da ogni aspirazione costruttivistica o “assolutista”. L'attraversamento conclusivo del profilo intellettuale di Giovanni Paolo II ha invece rappresentato un ulteriore tentativo di far luce sui punti di forza e i limiti dell'esperienza moderna attraverso la presa in considerazione di figure e letture “esterne” a essa, ma attente a coglierne possibilità e elementi positivi. Di particolare interesse si è dimostrato in questo caso l'inserimento della discussione del magistero teorico di un pontefice dal riconosciuto impatto storico-politico all'interno del più generale problema dei rapporti tra cristianesimo e politica (e si pensi alla “fondativa” polemica machiavelliana) e tra Chiesa cattolica e mondo moderno. A proposito di quest'ultimo polo dell'indagine, oggetto da decenni, anche in Italia, di una rinnovata e fruttuosa attenzione in ambito storiografico, filosofico e teologico, Portier ha fornito un'essenziale ricapitolazione delle varie letture critiche che, all'interno dell'orizzonte cristiano, si sono confrontate sull'emergenza del mondo moderno – dalla posizione “discontinuista” di de Maistre, Del Noce e altri (il Moderno che rompe con la verità cristiana) al modello “continuista” à la Maritain (il Moderno che in un certo senso la inverte) – e in riferimento alle quali è definibile la posizione di Giovanni Paolo II. Nel suo pensiero e magistero, ha ricordato Portier, non si dà ovviamente hegeliana conciliazione di cristianesimo e mondo moderno, ma nemmeno irriducibile contraddizione, perché quest'ultimo appare

davvero come un “campo” in cui buon grano e zizzania convivono – un campo in cui, a causa dell’immanentismo radicale che lo “tenta” costantemente (o in cui rischia di rinchiudersi) e della logica dissociativa o totalitaria della politica che vi presiede, deve sempre operare quella fonte di *animazione* (in senso tomista) che è la proposta cristiana.

Come *pensare* il Moderno, come *parlare* di esso? Si può senza dubbio concludere la presente nota richiamando l’iniziale “premessa ermeneutica” mostrata poi all’opera in interventi tra loro molto diversi, lo *sguardo* sul mondo moderno che il convegno aveva inteso avanzare quale sua principale proposta, uno sguardo attento ad apprendere e discernere questo tempo alla luce dei “tempi” – cioè innanzitutto senza catastrofismi o esasperazioni storiografiche – e capace di coglierne i meriti (le conquiste materiali, politiche e morali), il volto oscuro (le patologie che lo minacciano dall’origine, il male radicale che ha ospitato) e le “sirene” (il finto oro che luccica di alcune sue promesse), senza concessioni preliminari e al di fuori di ogni ideologia, mistica o religione politica. Pascalianamente, resta ancora oggi vero che chi vuol fare l’angelo, a volte fa la bestia. Ne sono così derivate due indicazioni generali. Per il pensiero – o per la “scienza” – volto a comprendere e fronteggiare le grandi alternative che il vivere moderno continua a presentare, resta l’indicazione antica e “inattuale” ironicamente condensata nella citazione del più ambiguo “scopritore” del nostro mondo, il Machiavelli di una lettera del febbraio 1514 posta in epigrafe all’incontro come memoria della più importante lezione novecentesca, l’inscindibile legame tra verità e libertà: «Dire la verità è accondiscendere. Mentire è dominare». Per l’agire politico rimane attuale il messaggio reso presente e vivo sullo sfondo dalla figura “esemplare” di Thomas More – quello della tela di Hans Holbein il Giovane del 1527 – ritratto «con le vesti del potere, ma senza gli occhi del dominio» (Bénéton).

*Giulio De Ligio*

*Alcide De Gasperi interprete della crisi politica tra le due guerre. Dal crollo dell'Impero asburgico all'avvento dei regimi autoritari.*  
 Fondazione Bruno Kessler. Studi storici italo-germanici. Trento  
 23 giugno 2008

In occasione dell'uscita del II volume, in tre tomi per complessive 3025 pagine, degli *Scritti e discorsi politici di Alcide De Gasperi*, dedicati al periodo 1919-1942 (*Dal Partito popolare italiano all'esilio interno*), i due curatori del volume, Mariapia Bigaran e Maurizio Cau, hanno organizzato questo incontro per mettere a fuoco sia il periodo in generale – periodo di crisi della democrazia, di crisi dello Stato liberale, di crisi economica postbellica, di nascita dei fascismi e dei sistemi totalitari in Europa – sia alcuni temi che De Gasperi, pur perseguitato dal fascismo mussoliniano, cerca di approfondire per dare risposta a quelle crisi.

Paolo Pombeni introduce la prima sezione del seminario, intitolata “Dal dopoguerra al fascismo”, partendo dall'esperienza precedente, all'interno della monarchia austro-ungarica, di De Gasperi: che era stata un'esperienza forte, quella del cattolicesimo politico di matrice europeo-tedesca e quella di un'esperienza piccolo-territoriale, dotata però di una notevole identificazione e di una discreta autonomia politico-amministrativa. Appena finita la guerra, egli si allontana dal Trentino, perché la sua vocazione politica lo spinge verso l'Italia post-risorgimentale, che, a suo avviso, ha fortemente bisogno di un partito cattolico nazionale e di un movimento costituzionale veramente liberale.

Elena Tonezzer interviene ancora sull'esperienza trentina di De Gasperi, sul suo “trentinismo”: ideologia localistica forte che favorisce in quel complesso mondo politico che è l'impero austro-ungarico, la formazione di identità territoriali ridotte. Di fronte all'ideologia liberale, che non si fonda mai come partito, ma come attivismo sociale e ideale, e a quella socialista internazionalista ed equivoca sul piano nazionale, De Gasperi dà una risposta cattolica, che parte dalla religione per trasformarsi in attivismo religioso, che crea da una parte le basi del nazionalismo (staccandosi per esempio dal cattolicesimo conservatore del Tirolo) e dall'altra una identità localistica accentuata anche sul piano sentimentale (da qui il trentinismo). La guerra scombina i piani dei liberali e anche dei socialisti estremamente divisi, ma sembra anche rendere superato il trentinismo di De Gasperi. Ma non sarà così, perché il suo progetto anteriore svolgerà un ruolo importantissimo anche dopo l'annessione del Trentino all'Italia tanto è vero che sarà impugnato dai suoi avversari politici, e in più di una occasione, per accusarlo di “austriacantismo”.

Guido Formigoni traccia il quadro generale dei movimenti cattolici di fronte allo Stato liberale e alla gerarchia ecclesiastica, a partire da quell'intransigentismo cattolico degli inizi del Novecento, che non è vero abbia vinto, perché in realtà il movimento cattolico di quel primo periodo è stato molto più variegato e regionalmente diversificato. Nei fatti il mondo cattolico si inserisce nello Stato liberale, si politicizza attraverso il Partito popolare italiano e fa i conti con l'intransigentismo gerarchico, mettendo in campo anche una certa opposizione all'autorità pontificia. Questi movimenti cattolici così diversi si scontrarono con la strategia difensiva di papa Pio X, che tuttavia non fu vincente, a parte la condanna del modernismo, che contribuì ad avvelenare il mondo ecclesiale dopo il 1906-'07. Il pontificato nuovo di Benedetto XV cambia gli orientamenti rispetto alla politicizzazione dei movimenti cattolici, mostrando una certa simpatia del pontefice per i movimenti, la sospensione dell'intransigentismo, il superamento del modernismo, qualche tentativo di autonomia, un moderato favore per l'unità dei cattolici, certo non particolare entusiasmo per un partito cattolico. In questo clima si inserisce il Partito popolare italiano sturziano (e poi degasperiano), contributo cattolico alla fondazione di un nuovo modo di vedere la politica rispetto a liberali e socialisti.

Ma il progetto di uno Stato più rappresentativo e democratico, che risponda ai bisogni di una società di massa, non riesce neanche ai popolari, per l'eterogeneità del partito, per il difficile rapporto con la realtà ecclesiale e anche con la realtà sociale (esplosione della questione sociale), per l'incapacità di gestire il problema delle alleanze (fallimento dell'alleanza con i socialisti dopo il '23), per la progressiva rottura della superficiale unità dei cattolici, per una nuova curvatura dell'atteggiamento della Chiesa rispetto alla politica, che cerca, con papa Ratti, un rapporto diretto con lo Stato (ormai fascista!).

Mariapia Bigaran parla di un De Gasperi protagonista di varie transizioni, quelle molteplici affrontate nel dopoguerra, ma anche quelle fondamentali a cavallo fra Otto e Novecento. Prima della guerra, affrontando i nodi fondamentali della sua terra: nell'assetto notabile del Trentino tradizionale, prevalentemente cittadino, De Gasperi cerca di dar voce al ceto valligiano più popolare e più cattolico; nel sistema di voto censitario, De Gasperi si impegna per una sua attenuazione sia a livello imperiale che a livello *dietale* e comunale. In altri campi, la sua azione è più legata alla tradizione ottocentesca, come l'autogoverno, la questione nazionale, il pragmatismo. De Gasperi esprime infine in questa fase una totale estraneità alla radicalizzazione ideologica della questione nazionale. Nel primo dopoguerra, De Gasperi si riallaccia a tutte queste esperienze e

le trasferisce nel campo nazionale del Regno d'Italia. Soprattutto la sua concezione dell'autonomia non cambia: autonomia di una comunità organica radicata nel territorio e capace di governarsi. Dopo che i popolari nell'elezione politica del 1919 portano in Parlamento 100 deputati, si apre la strada stretta e difficile dei rapporti con liberali e socialisti. E quando anche De Gasperi viene eletto fra i popolari nel '21, nel suo primo discorso alla Camera critica il partito liberale e parla del Brennero come punto di passaggio, non di chiusura, e torna sulla questione dell'autonomia in modo cambiato. L'autonomia è per lui adesso una questione di libertà, libertà di autogovernarsi e si riallaccia alla vecchia discussione nazionale interna al Parlamento italiano: quella sui progetti regionalisti.

Giorgio Vecchio introduce la seconda sezione dedicata a "Gli anni dell'esilio interno". Dopo il '27 e l'abbandono forzato dell'attività politica, De Gasperi torna a riflettere sui temi a lui cari fin da prima della guerra e sono i temi di fede e politica, i temi del cattolicesimo politico, dell'esperienza del *Zentrum* in Germania, del corporativismo. Seppure isolato nella Biblioteca Vaticana, egli continua a tenere rapporti con i suoi amici ex-popolari, Delugan, Spataro, Sturzo (in esilio), monsignor Montini. Soprattutto si concentra sull'idea di partito, che cambia dall'Unione popolare al Partito popolare. In una lettera a padre Gemelli, pubblicata su "Idea popolare", De Gasperi rivendica al Partito popolare un'anima cristiana come erede di quell'integralismo sociale che era stato proprio dei padri: quello che è mancato è "la maturità politica", cioè la sapienza politica.

De Gasperi legge e osserva in questi anni: osserva le trasformazioni a tutto campo dello Stato, osserva le democrazie emergenti, della Gran Bretagna, della Francia, degli Stati Uniti, dell'Australia. Riflette anche molto sul ruolo della stampa cattolica, specialmente in occasione della Mostra universale della stampa cattolica, da lui curata per il Vaticano nel 1936. Riflette ancora sui rapporti fra cattolici e fascismo, sul fatto che non bisogna guardare solo ai vertici ma vedere cosa avviene sul territorio, nelle parrocchie, nei luoghi particolari in cui si combatte per l'autonomia.

Renato Moro riprende il discorso del rapporto fra cattolicesimo italiano e fascismo e sull'intreccio perverso fra fascismo e nazismo, come emerge in una frase riassuntiva di De Gasperi sull'atteggiamento reciproco fra cattolici e fascisti, ricavata da suoi appunti degli anni '30: «loro fanno i religiosi e noi non ci crediamo, noi facciamo i filofascisti e loro non ci credono». Reciproca diffidenza quindi e molta ambiguità: il fascismo come antico anticlericalismo, come statolatria, ma anche come Patti lateranensi, come grande conciliazione, grande luce del Concordato, grande ombra del totalitarismo fascista. L'impegno cattolico si trasforma in impegno sociale,

in efficace influenza sociale, al di là delle diffidenze e dei sospetti verso il regime. I fascisti vogliono un clero nazionale più controllabile, la Chiesa vuole cattolicizzare la nazione. Il nemico vero sembra essere il comunismo, tanto da accettare agli inizi perfino l'anticomunismo nazista, che qualcuno sperava si sarebbe presto trasformato in fascismo. Ma già dalla salita al potere dei nazisti, l'atteggiamento si trasforma in critica radicale, attribuendo tuttavia al protestantesimo il fondamento dell'opposizione fra nazismo e cattolicesimo. Il cattolicesimo italiano (specialmente attraverso le riviste "Fides" e "Studium") denunciava la natura pagana e la statolatria razzista del nazismo. L'incontro strano e ambiguo fra protestantesimo e nazismo avrebbe potuto creare problemi al cattolicesimo. De Gasperi mostra che la lotta è spirituale e più profonda e dopo la conciliazione in Italia il cattolicesimo, e anche De Gasperi insieme a Sturzo e Giordani, continua a interrogarsi sulla minaccia totalitaria e sulla deificazione dello Stato. Non tutti però la pensano allo stesso modo: una parte guardava al Portogallo, alla Spagna, all'Austria, al cattolicesimo integrale in concorrenza o in sintonia col fascismo. Tutto questo fino agli anni '36-'37. Dopo questi anni si inizia a parlare di cattolici perseguitati e a capire che anche il fascismo, indotto a subire il nazismo, sta diventando un pericolo, anche se questo non li indurrà a passare all'opposizione aperta.

Infine Maurizio Cau si sofferma su un punto cruciale della riflessione di De Gasperi negli anni Trenta: il corporativismo rispetto all'affermazione di regimi autoritari e alla crisi speculare dei regimi parlamentari. Quello delle dottrine corporative fra le due guerre è un tema che ha creato qualche imbarazzo alla storiografia, ma per De Gasperi è stato un modo per esprimere in modo larvato il suo "antifascismo speciale" (come lo chiamerà Togliatti più tardi). Scaturito da basi organiciste sul tronco della dottrina sociale della Chiesa (a partire dall'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII e dalla dottrina sociale di Toniolo), il corporativismo di De Gasperi faceva riferimento a un insieme di dottrine tutt'altro che univoche provenienti soprattutto da paesi cattolici come il Belgio, la Germania, la Francia, l'Austria, la Spagna. Proprio nella sua versatilità e pluralità di contenuto sociale, la riflessione corporativa servirà a De Gasperi per criticare le tendenze statolatriche e autoritarie del regime mussoliniano. Mentre per i teorici fascisti (come Rocco e Bottai), il corporativismo doveva servire a rafforzare l'autorità dello Stato, per i cattolici invece era un'arma difensiva dei corpi naturali, organici, della società nei confronti di uno Stato invadente. Non tutto il pensiero cattolico era così critico nei riguardi del corporativismo fascista: per esempio, il circolo intorno all'Università cattolica di Milano, tendeva ad appoggiare il disegno fascista dichiarandone la potenziale ri-

spondenza alle esigenze cattoliche e recuperandone il valore anti-bolscevico. Ma c'erano anche avversioni nette e profonde per ogni prospettiva di dirigismo sia statalistico che corporativo, come la posizione di Sturzo. Quello di De Gasperi è un corporativismo peculiare, perché un po' taciuto, per ovvie ragioni, e un po' rimosso. «Lo scopo della riforma sociale cristiana – sottolinea più volte – non è di rafforzare il cesarismo dello Stato moderno, ma anzi di limitarlo e distruggerlo colla rinascita delle libertà locali e corporative». In questa frase sintetica si collegano tutti i temi degasperiani affrontati in questo seminario di approfondimento: l'atteggiamento verso lo Stato e verso la società di un cattolico militante, la soluzione corporativa e non autoritaria di fronte alla crisi degli istituti democratici parlamentari, la risposta della dottrina sociale cattolica ai problemi enormi posti dalla questione sociale e di classe fra le due guerre.

*Giuliana Nobili Schiera*

