Giornale di

Storia costituzionale

n. 10 / II semestre 2005

TRA ISLAM E OCCIDENTE. CULTURE E DIRITTI

Giornale di Storia costituzionale
Periodico del "Laboratorio Antoine Barnave"
n. 10 / II semestre 2005

Direzione
Giuseppe G. Floridia, Luigi Lacchè, Roberto Martucci

Comitato scientifico
Bronislaw Baczko (Ginevra), Giovanni Busino (Losanna), Francis Delperée (Lovanio), Alfred Dufour (Ginevra), Lucien Jaume (Parigi), Heinz Mohnhaupt (Francoforte), Michel Pertué (Orléans), Michael Stolleis (Francoforte), Joaquín Varela Suanzes (Oviedo)

Comitato di redazione
Paolo Colombo, Federico Lucarini, Giovanni Ruocco, Luca Scuccimarra

Segreteria di redazione
Mauro Antonini, Marco Bruni, Ronald Car, Luca Cobbe, Roberta Ciaralli, Gerri Ferrara, Simona Gregori, Paola Persano, Gianluca Piergiacomi, Monica Stronati, Maria Valvidares

Direzione e redazione
Laboratorio di storia costituzionale "A. Barnave"
Università di Macerata
piazza Strambi, 1 – 62100 Macerata,
tel. +39 0733 258724; 258775; 258365
fax. +39 0733 258777
e-mail: barnave@unimc.it

I libri per recensione, possibilmente in duplice copia, vanno inviati alla Segreteria di redazione.
La redazione si rammarica di non potersi impegnare a restituire i dattiloscritti inviati.

Direttore responsabile
Angelo Ventrone

Registrazione al Tribunale di Macerata
n. 463 dell'11.07.2001

Edizione e distribuzione/Publisher and Distributor
Quodlibet edizioni
via S. Maria della Porta, 43
62100 Macerata
tel.+39 0733 264965
fax +39 0733 267358
e-mail: ordini@quodlibet.it

ISBN 88-7462-050-0
ISSN 1593-0793

Tipografia
Litografica Com, Capodarco di Fermo (AP)

La rivista è pubblicata con un finanziamento dell'Università degli Studi di Macerata, del Dipartimento di diritto pubblico e teoria del governo dell'Università di Macerata.

In copertina: xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx

Finito di stampare nel mese di marzo 2006

Prezzo di un fascicolo
euro 22;
arretrati, euro 26;
Abbonamento annuo (due fascicoli)/ Subscription rates (two iusses)
Italia, euro 35; Unione europea, euro 40; U.S.A. e altri Stati, euro 60;

Pagamento:
A mezzo conto corrente postale n. 14574628 intestato a
Tempi provinciali soc. coop. a.r.l.,
via p. Matteo Ricci, 108 - 62100 Macerata;
Con assegno bancario, con la stessa intestazione;
Tramite bonifico bancario: Banca delle Marche cc. 13004
ABI 6055 CAB 13401
con Carta Visa, inviando, tramite fax o e-mail, i propri dati, numero della Carta e le ultime quattro cifre della data di scadenza.

Payments:
By bank transfer: Banca delle Marche cc. 13004 ABI 6055 CAB 13401
Swift BAMA IT 3A001
By Credit Card (Visa): please send by fax or e-mail the Credit Card number and the last four digits of expiration date.

Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo.

Sommario

GIORNALE DI STORIA COSTITUZIONALE n. 10 / II semestre 2005

Tra Islam e Occidente
Culture e diritti

5 Con un sincero desiderio di conoscenza
LUIGI LACCHÈ

Pagine aperte

11 Alcune osservazioni di metodo a margine di uno studio sulla cultura giuridica dell'Islam
ANDREA SIMONCINI

15 Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī: *lois naturelles* e *nawāmīs fiṭriyya*
PAOLO CASERTA

37 Radici storiche e linguistiche della *Šarī'a* islamica
WA'IL FĀROŪQ

51 *Shari'ah*, *Fiqh* and Egyptian law
WA'IL FĀROŪQ

59 Costituzione e Islam in Italia
GIOVANNI DI COSIMO

Lezioni

71 Affirmation de la souveraineté royale et construction du territoire étatique au temps de Louis XIV
ALAIN LAQUIÈZE

87 Il "discorso" costituzionale nell'opera di Giuseppe Pisanelli
LUIGI LACCHÈ

Ricerche

107 Il governo repubblicano nei progetti dei Convenzionali: *tableaux* di ingegneria costituzionale
GIUSEPPE G. FLORIDIA

131 Il mito degli Stati Uniti nel pensiero costituzionale di Luigi Angeloni (1759-1842)
GIORGIO LA ROSA

147 La "virtuosa gioia". Di alcuni aspetti utopistici nella Carta del Carnaro
SALVATORE CINGARI

Cronache italiane

165 «All'Hobbit, all'Hobbit... siam fascisti!». La giovane destra italiana nei Campi Hobbit
LOREDANA GUERRIERI

Librido

177 Primo piano: Robert Darnton

181 Trentasei proposte di lettura

Con un sincero desiderio di conoscenza

LUIGI LACCHÈ

Nel 1826 il sultano Muḥammad ʿAlī inviò a Parigi una delegazione di studenti egiziani. Li accompagnava un giovane studioso, Rifāʿa al-Ṭahṭāwī, destinato a diventare una delle figure più significative della rinascenza araba. Lo sceicco Rifāʿa al-Ṭahṭāwī rimase a Parigi sino al 1831. Questo incontro con la "modernità" tecnologica e con le istituzioni politiche e amministrative occidentali ne avrebbe segnato l'esistenza. Il resoconto "antropologico" del soggiorno francese, quasi nello stile delle *Lettere Persiane*, è affascinante e di grande qualità espressiva. Ritornato in Egitto fondò nel 1835 la prima scuola di lingue a Il Cairo e, come ben ci racconta l'islamista Paolo Caserta nel saggio a lui dedicato, fu il principale artefice dell'Ufficio di traduzione del governo. A lui e ai suoi collaboratori dobbiamo, tra l'altro, la traduzione in arabo dei codici francesi.

Modernizzazione e traduzione si intrecciano in maniera complessa nell'opera dell'intellettuale egiziano; ma, a ben vedere, si tratta di due termini che connotano profondamente i rapporti tra mondo islamico e mondo occidentale, proprio a partire dai tempi di Rifāʿa al-Ṭahṭāwī. Non è un caso che si guardi a questo autore come a un precursore di quel pensiero "illuminato" che avrebbe dato sostanza alla *Nahḍa* (Rinascita) del mondo arabo tra XIX e XX secolo. Rifāʿa nel periodo francese entrò in contatto con i concetti della cultura laica e della modernità occidentale. Paolo Caserta ci fa vedere come il concetto di *diritti naturali* (appreso soprattutto dalla lettura di Burlamaqui) potesse essere "tradotto" nel contesto culturale e religioso della legge rivelata (*Šarīʿa*) non senza malintesi circa le loro rispettive radici storiche e filosofiche.

Attraverso questa esemplificazione si tocca dunque con mano il problema delle *relazioni* e della *traduzione* dei codici linguistici e culturali che contrassegnano tutti i fenomeni di incontro tra civiltà; e in particolare, in maniera finanche drammatica, la *relazione* odierna tra Islam e Occidente.

I saggi che pubblichiamo nella sezione monografica del «Giornale» discendono

da un Seminario su "Islam e diritti" organizzato l'anno scorso nell'Università di Macerata dai costituzionalisti Andrea Simoncini e Giovanni Di Cosimo. Già dai temi affrontati in quell'occasione emersero con evidenza due grandi campi di interesse, l'uno interno al mondo arabo musulmano legato al problema delle concezioni dell'Islam e della *Šarī'a*, l'altro invece connesso alla crescente presenza di cittadini e immigrati di religione islamica nel mondo occidentale (*rectius* in Italia) e ai conseguenti problemi di ordine costituzionale. Wa'il Fāroūq, professore di lingua e grammatica araba presso l'Arabic Study Center of Zamalek nonché docente di scienze islamiche presso la Facoltà teologica cattolica di Sakakini a Il Cairo, ebbe ad insistere sulla necessità metodologica di leggere l'Islam nel suo contesto storico. Tale orientamento, quasi ovvio per uno studioso occidentale delle religioni, è invece contrastato fortemente da chi studia il fenomeno islamico in una prospettiva tutta "divinizzata" e metastorica. La differenza, come si può capire, è foriera di significative conseguenze. Tale differenza chiama in causa la fortissima dimensione ermeneutica che caratterizza l'essenza stessa e la manifestazione concreta del credo religioso. Leggere i versetti coranici in una prospettiva astorica e perciò ideologica assolutizza i precetti, li isola dal contesto e tende a renderli universali. Wa'il Fāroūq ci fa vedere invece che le pratiche musulmane non hanno un carattere unico e uguale ovunque, differendo molto da luogo a luogo. Non è un caso che lo slogan «La *Šarī'a* islamica è buona per ogni luogo e ogni tempo», già fatto proprio decenni fa da uno dei capi intellettuali dei Fratelli Musulmani, sia ampiamente utilizzato dal pensiero integralista islamico. In realtà, per avere una piena e vitale comprensione della *Šarī'a*, al passo con i mutamenti della storia, non bastano da soli né i testi sacri né la giurisprudenza islamica (*fiqh*). Lo studioso egiziano ci ricorda così che Dio ha dato la *Šarī'a* per fare il bene e la felicità dei popoli ma non ha creato l'uomo per l'applicazione della *Šarī'a*. Questa è la «fonte delle leggi, ma non è *mai* "le leggi"».

La lingua e la parola, e in ultima istanza l'interpretazione, giocano un ruolo straordinario nella configurazione del diritto islamico. Basta leggere le pagine che Wa'il Fāroūq dedica a questo fenomeno per rendersi conto di quanto spesso si sia lontani in Occidente – talvolta anche tra coloro che pure di Islam si interessano – dal comprendere le sottigliezze e la complessità linguistica del "giuridico" nel mondo islamico (cfr. Zubaida 2003). La "legge" non è qualcosa di prefissato per sempre, ma è la "comprensione" (*fahm*) e il "commento" (*tafsīr*) dei testi religiosi. «La comprensione – conclude Wa'il Fāroūq – richiede l'uso della ragione (*'aql*) la quale esiste in quanto capacità di nesso fra la realtà e le sue radici, non come cristallizzazione della realtà».

Andrea Simoncini nel suo intervento ricorda giustamente come uno studio sulla cultura giuridica dell'Islam non possa non interpellare il nostro stesso modo di "comprendere" il fenomeno giuridico. Per molti versi l'atteggiamento "normativistico" della cultura occidentale verso il fenomeno giuridico dell'Islam non è tanto diverso da quello di coloro che dall'"interno" del mondo arabo recidono l'esperienza polimorfica e ricchissima di cultura e di storia della *Šarī'a* dai contesti delle società. Chi vuole realmente "comprendere" il feno-

meno deve valorizzare il dato esperienziale di una diversità che nasce dalla storia e dalle ragioni sociali ed economiche delle regole giuridiche. «Quello che ci attendiamo da questi primi studi – che quindi hanno una natura eminentemente *introduttiva* – è aiutarci a comprendere *come nasce* e *da cosa nasce* il rapporto tra Islam (come fede religiosa) ed il fenomeno giuridico» (Simoncini). Wa'il Fāroūq ci fa vedere le difficoltà di una lettura odierna, nel mondo arabo-musulmano, del rapporto fra fede, diritto e interpretazione. In fondo quello che ha un senso nell'Islam vale anche in Occidente, ovvero come sia possibile e fino a che punto trovare punti di equilibrio tra l'esperienza della fede islamica e i processi di modernizzazione che investono da due secoli sia i paesi arabi sia, tanto più, i cittadini di fede islamica nei paesi occidentali. Se l'«infelicità araba» deriva non dallo "scontro" con la modernità in quanto tale ma piuttosto dall'interruzione del cammino verso una idea equilibrata di modernità autoprodotta e non subita da gran parte dei paesi arabi (Kassir 2006), il problema fondamentale, che tocca non solo la realtà ma forse prima ancora l'immaginario e i sentimenti, è quello di riportare la discussione sul terreno dei fatti allontanandolo da quello delle ideologie contrapposte. Non dimentichiamo che venti milioni di musulmani vivono (spesso da decenni) dentro i confini dell'Unione Europea. La stragrande maggioranza vive il rapporto tra fede religiosa e dimensione sociale in termini fisiologici, pur nel quadro di inevitabili tensioni. Il fondamentalismo cosiddetto religioso, attraverso il ricorso al fanatismo e alla propaganda, come è ormai ben chiaro, vuole contrastare anzitutto l'evoluzione di quei paesi arabi che cercano di trovare una propria via verso la modernità, mostrando di poter accordare i valori tradizionali con le trasformazioni interne alle stesse società arabe. E la natura della democrazia non è certo incompatibile con questo sforzo (Sen 2005).

D'altro canto l'evoluzione multiculturale delle società occidentali rappresenta una mortale minaccia solo per chi si fa guidare da un obiettivo "assolutista" e fanaticamente monoidentitario. L'esperienza e i fatti ci dicono altro, ovvero che i problemi – che ci sono – sono per lo più problemi della *nostra* società, solo enfatizzati (magari strumentalizzati) nel contronto con *l'altro*. Non è con la retorica né con il conflitto – terreni privilegiati da sempre dai fondamentalismi – che ne verremo a capo. Abbiamo armi diverse: la ragione, la cultura, i valori di fondo della società, e uno strumento comprovato di democrazia: la costituzione. È proprio sul terreno dei principi costituzionali – come mostra Giovanni Di Cosimo – che si gioca la partita del confronto tra culture e diritti *diversi*. È soprattutto in ambito giurisprudenziale che si ricercano punti di equilibrio e di bilanciamento. La costituzione e l'insieme dei valori che esprime in accordo all'evoluzione della società rappresentano una risorsa fondamentale per dare soluzione a conflitti specifici che nascono solo in alcuni casi dal contrasto tra il diritto islamico (il che, come detto, presuppone un serio problema di "comprensione") e i codici linguistico-normativi propri del nostro ordinamento. In molti casi il problema, forse, prima che religioso è culturale (e solo in parte supportato dalla visione religiosa), discendendo da tradizioni patriarcali, mentalità tribali, atteggiamenti sociali che potranno essere superati con la

prevalenza, nel tempo, delle ragioni dell'integrazione. La via non è certo delle più semplici, ma si tratta anche di una sfida epocale e di una opportunità per arricchire la nostra *lingua* dei diritti.

La religione e il sacro sono da sempre (o lo possono diventare) delle formidabili macchine di mobilitazione e di affermazione di una identità. Se ciò avviene nella pratica del dialogo e nella cultura del reciproco rispetto, la società, qualsiasi società, non potrà che goderne nel suo insieme. Se a prevalere, però, sarà la cultura dell'odio e della violenza, dovremo essere capaci di reagire con fermezza, ma secondo ragione.

Che lo si voglia o non, il problema del rapporto tra Islam e Occidente è e sarà per molto tempo uno degli snodi fondamentali degli equilibri e dello stesso futuro pacifico del mondo. Se la *Šarī'a*, come ci ricorda Wa'il Fāroūq, è per traslato la via che conduce alla vita eterna, essa è prima ancora in senso proprio la strada che nel deserto conduce all'acqua. Noi non dovremmo dimenticare la strada percorsa due secoli fa da Rifā'a al-Ṭahṭāwī con un sincero desiderio di conoscenza.

Bibliografia

Kassir (Samir), *L'infelicità araba*, Torino, Einaudi, 2006;
Sen (Amartya), *Democrazia, l'Occidente non ha il monopolio*, in «Il Corriere della Sera», 16 giugno 2005;
Zubaida (Sami), *Law and Power in the Islamic World*, London-New York, Tauris, 2003.

Pagine aperte

Alcune osservazioni di metodo a margine di uno studio sulla cultura giuridica dell'Islam

ANDREA SIMONCINI

Solo quattro brevissime riflessioni al fine di evidenziare alcuni profili di metodo implicati in uno studio sulla cultura giuridica dell'Islam. Penso, infatti, che prima ancora di rappresentare una cruciale sfida sul piano politico-normativo, la relazione con uomini e donne islamiche interpelli, innanzitutto, la stessa cultura giuridica e cioè la comprensione che (consapevolmente o meno) abbiamo del fenomeno giuridico.

1. Oggi (quantomeno in Europa) la domanda di conoscenza circa la cultura giuridica propria del mondo islamico sta diventando pressante.

Le ragioni di tale urgenza non richiedono eccessive spiegazioni, essendo sotto i nostri occhi.

Innanzitutto, come ricorda Gianni Di Cosimo in questo numero, a seguito degli imponenti flussi migratori degli ultimi decenni, un numero sempre crescente di cittadini (e non) di fede islamica vivono nei nostri paesi: in Italia il numero è ancora esiguo, sebbene vada accrescendosi rapidamente[1], ma in paesi come la Germania, la Francia o la Gran Bretagna le presenze sono estremamente significative[2].

Questo dato di fatto pone una serie di domande nuove sia sul piano dell'analisi sociologica, che sul piano religioso, economico o della sicurezza interna; e a queste domande non può, dunque, sottrarsi anche l'ordinamento giuridico.

A livello statale (potremmo dire, a livello dei «microsistemi» giuridici in senso kelseniano – Kelsen, *Teoria*, pp. 332 ss.) la convivenza sempre più frequente ed intima tra persone di fede islamica e non, innesca problemi di rapporto tra diversi ordinamenti giuridici, quantomeno nell'ottica pluriordinamentale delle relazioni tra (e con) le confessioni religiose (si pensi soltanto al possibile contrasto tra alcuni obblighi giuridici previsti nel nostro ordinamento e determinati precetti religiosi o viceversa).

A livello sovranazionale (a livello dei «macrosistemi» giuridici), le forti dinami-

che di integrazione politico-giuridica oggi in atto (si pensi solo al processo di costituzionalizzazione dell'Unione Europea) pongono il problema di come elaborare nuovi cataloghi di diritti *all-encompassing*, capaci, cioè, di essere riconosciuti sia da paesi di tradizione cristiana (o comunque non islamica) che da paesi di tradizione islamica.

Una seconda ragione che sta imponendo all'attenzione generale la relazione esistente tra l'Islam ed il diritto è la particolare condizione della scena geopolitica mondiale contemporanea, colpita e polarizzata da alcuni episodi di terrorismo internazionale che, quantomeno nella loro "autoqualificazione", hanno usato la religione islamica come fattore determinante.

Un fenomeno tendenzialmente antigiuridico (se non del tutto "agiuridico") come il terrorismo indubbiamente porta con sé una questione *lato sensu* giuridica: i movimenti terroristici attraverso la loro azione propongono un totale sovvertimento dell'assetto dominante e, per questo, si pongono come alternative radicali all'ordine giuridico che combattono. Che ruolo, dunque, ha il diritto nella visione islamica del mondo? Questa domanda cresce, non foss'altro per dimostrare che tale visione non ha nulla a che fare con l'aberrazione "agiuridica" dei terroristi.

In terzo luogo, molte analisi sociologiche affermano che i tempi che viviamo sono caratterizzati da un fenomeno tendenzialmente globale che potremmo definire di ripresa del "sacro" e della dimensione religiosa; questa condizione enfatizza in tutti i contesti sociali – e quindi anche nei contesti giuridici – la necessità di conoscere le diverse religioni, i loro contenuti propri, il contributo causale che queste portano alle dinamiche sociali e culturali.

Per queste – e probabilmente per molte altre – ragioni, la relazione tra cultura giuridica europea e cultura giuridica islamica è oggi divenuta inevitabile e così ci troviamo nuovamente ad un tornante della storia della nostra civiltà in cui la relazione tra l'Islam e le altre culture torna a rappresentare uno snodo cruciale ed imprescindibile.

2. Posto, quindi, che tale relazione è inevitabile, la questione sulla quale vorrei richiamare l'attenzione riguarda *come* si intenda affrontare questa relazione.

Molto spesso, infatti, dinanzi alle nuove domande che la realtà sociale pone al giurista, questi suggerisce risposte vecchie e, soprattutto, viziate da un inconsapevole pregiudizio.

Il pregiudizio, nel caso di specie, nasce dal fatto che i tentativi di rispondere a queste domande in molti casi muovono da una "precomprensione" superficiale – se non del tutto errata – degli elementi fondamentali della cultura giuridica islamica.

In altri termini, chi studia il diritto sovente dà per scontata la conoscenza dell'ordinamento giuridico islamico e, soprattutto, dei suoi presupposti storici e culturali.

A dimostrazione di ciò sta il fatto che mentre assistiamo a numerosi dibattiti per cercar di capire come possiamo convivere con la cultura giuridica islamica, molto più raramente ci si pone l'obiettivo di capire cos'è il diritto per l'Islam ed in quale rapporto il diritto sta con la cultura islamica. Confesso che è spesso scoraggiante la sensazione che si prova dinanzi a molti dei dibattiti su questi temi; occasioni in cui non c'è reale dialogo perché gli attori sono para-

lizzati da un duplice preconcetto incrociato: quello "occidentale" per cui tutto l'Islam è egualmente fondamentalista e quello "islamico" per cui tutto l'occidente è antimusulmano.

Come dicevo in apertura, questo punto mi pare estremamente rilevante proprio sul piano del metodo di studio dei fenomeni giuridici.

Limitare la comprensione del diritto allo studio di disposizioni a carattere normativo e pensare, di conseguenza, che il rapporto tra diversi ordinamenti giuridici si risolva, prima o poi, in un problema di rapporto tra norme diverse, è un approccio del tutto parziale.

Così facendo si disconosce tutta l'inevitabile esperienza storica e sociale di cui si nutre una certa norma giuridica o un certo istituto.

La norma ed il diritto presuppongono sempre una storia, una cultura, una certa visione del fenomeno sociale e di quello giuridico; pensare che il dialogo tra diversi sistemi giuridici sia solo un problema di "traduzione" da un codice linguistico ad un altro è, a dir poco, riduttivo.

3. Per questa ragione il dialogo tra i giuristi nasce spesso afflitto da un vizio d'origine, poiché rischia di utilizzare sul piano del linguaggio giuridico medesime parole senza condividerne il senso.

Si prenda, ad esempio, la considerazione di uno di pochi studiosi italiani che si è occupato del diritto costituzionale dei paesi arabi, secondo il quale

> in questi paesi il costituzionalismo non si identifica necessariamente con la nozione della limitazione dei poteri, né con quella della separazione e neppure si traduce negli schemi classici del regime rappresentativo.
> [Oliviero, *Il costituzionalismo*]

Dinanzi ad affermazioni del genere viene da chiedersi: senza limitazione del potere, senza separazione dei poteri e senza la nozione di democrazia rappresentativa, cosa resta del termine "costituzione", quantomeno nel significato che di quel termine ci ha consegnato la tradizione culturale del costituzionalismo europeo?

Dinanzi ad una realtà giuridica così differente occorrerà cercare di evitare un duplice errore: da un lato, quello di ridurre il dialogo ad un confronto sordo tra codici linguistico-normativi assolutamente incomparabili e, dall'altro, quello di utilizzare il nostro vocabolario giuridico per indicare fenomeni giuridici differenti.

L'alternativa praticabile sul piano del metodo, mi pare quella di muovere dall'esperienza giuridica o meglio quella di cercar di capire queste diverse esperienze giuridiche.

Il diritto, infatti – perlomeno ad avviso di chi scrive – va còlto, prima che come espressione della volontà di un potere (pubblico o religioso), nell'esperienza giuridica[3] e la funzione del giurista non è solo quella di descrivere le regole giuridiche e le loro relazioni, ma, in primo luogo, è quella di capire la *ragione* delle regole.

Perché nascono o non nascono. A quale esigenza sociale rispondono. Questi *fatti*, assieme alle ben note tecniche dell'interpretazione giuridica, aiutano l'opera di chi intende comprendere correttamente il contenuto di un sistema giuridico.

4. Per questo motivo abbiamo voluto avviarci ad uno studio del diritto islamico collocandolo in un contesto più ampio.

Quello che ci attendiamo da questi primi studi – che quindi hanno una natura eminentemente introduttiva – è che ci aiutino a comprendere *come nasce* e *da cosa nasce* il rapporto tra Islam (come fede religiosa) ed il fenomeno giuridico.

In primis, cercando di mettere a fuoco come questo rapporto nasce rispetto alla condizione storica, sociale e culturale *pre-islamica*.

Ed in secondo luogo, evidenziando come questo nesso si presenti e si inserisca nella *attuale* condizione storica, sociale e culturale dei paesi arabi.

Ovviamente, lo scopo non è puramente speculativo (i giuristi, com'è noto, sono "speculativi applicati").

Quello che interessa cogliere sono innanzitutto i gradi di "rigidità" e di "flessibilità" di questa relazione, al fine di immaginare le soluzioni che consentano alle persone di vivere la propria fede islamica in contesti socio-culturali e, dunque, giuridici diversi.

Bibliografia

Allievi (Stefano), *Islam italiano. Viaggio nella seconda religione del paese*, Torino, Einaudi, 2003;

Capograssi (Giuseppe), *Studi sull'esperienza giuridica*, Roma, Maglione, 1932;

Ferrari (Silvio) (a cura di), *I musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Il Mulino, 2000;

Frisina (Annalisa), *Giovani musulmani d'Italia. Trasformazioni socio-culturali e domande di cittadinanza*, Relazione presentata al Convegno del Centro Studi Religiosi Edoardo Agnelli, Torino 11 giugno 2004, poi in J. Cesari, A. Pacini (a cura di), *Giovani musulmani in Europa, Tipologie di appartenenza religiosa e dinamiche socio-culturali*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2005;

Kelsen (Hans), *Teoria generale del diritto e dello stato*, Milano, Etas libri, 1980;

Oliviero (Maurizio), *Il costituzionalismo dei paesi arabi*, Milano, Giuffrè, 2003;

Pace (Enzo), *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*, Roma, Carocci, 2004.

[1] Secondo il Dossier Statistico sull'immigrazione Caritas/Migrantes i musulmani regolari in Italia alla fine del 2002 erano circa 553.007 (ovvero il 36,6% dei 1512.324 stranieri regolarmente presenti in Italia) facendo dell'Islam la seconda religione d'Italia. Diversamente da quanto avvenuto in altri paesi europei, le provenienze nazionali dei musulmani presenti in Italia sono molto diversificate (Frisina 2005). Cfr. anche Allievi 2003; Ferrari 2000. Secondo i più recenti dati del «Zentral Institut Islam Archiv Deutschland» di Soest i musulmani in Italia sarebbero circa 1 milione.

[2] Il numero di musulmani presenti nei paesi della Comunità Europea era nel 2003 almeno di undici milioni. In Francia la popolazione musulmana non era inferiore al 7 % della intera popolazione (Cfr. Cesari, Pacini 2005; Pace 2004. Lo «Zentral Institut Islam Archiv Deutschland» di Soest afferma che i musulmani nei paesi aderenti all'Unione Europea sono 14 milioni, di cui in Francia 5,5 milioni, in Germania 3,2 milioni, in Gran Bretagna 1,5 milioni. Sempre secondo lo stesso Istituto nell'intera Europa vivrebbero 53 milioni di musulmani di cui 25 milioni nell'ex-Unione Sovietica e 5,9 milioni nella parte europea della Turchia.

[3] L'elaborazione del concetto si deve, com'è noto, a Capograssi 1932.

Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī: *lois naturelles* e *nawāmīs fiṭriyya*

PAOLO CASERTA

Lo *šayḫ* Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī (1801-1873) è un autore molto studiato da alcuni decenni in Egitto ed anche in Occidente. L'interpretazione più diffusa in Egitto è quella che lo vuole "*Ra'id al-Tanwīr*" (precursore del *Tanwīr*), un padre della Rinascenza araba. (cfr. Ǧamāl al-Dīn al-Šayyāl, 1945; Fatḥī Rifā'a, 1958; Ḥussayn Fawzī al-Naǧǧār, 1987; Muḥammad 'Amāra, 1988).

Il Supremo Consiglio di Cultura del governo egiziano (Al-Maǧlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa) gli ha dedicato un importante Convegno (Il Cairo, 20-22 Aprile 2002), i cui atti sono in corso di stampa, in occasione del bicentenario della sua nascita. Nel programma del Convegno, Ṭahṭāwī è definito «*Ra'id al-Tanwīr*» e «Figlio de *al-Azhar* e della Rivoluzione Francese». "*Al-Tanwīr*" – "illuminismo", o "il dare luce"[1] (traduzione più corretta in quanto non rimanda a una completa identificazione con quello che gli europei intendono per illuminismo) – è un concetto programmatico che, a partire dagli anni '90, indica una politica culturale dai lineamenti definiti: il governo egiziano all'inizio dello scorso decennio, per rispondere alla massiccia iniziativa di fondamentalisti, ha favorito il formarsi di una classe intellettuale moderata, composta da numerosi docenti universitari, opinionisti e scrittori, per promuovere un pensiero di tipo "illuminato", in grado di conciliare Islam e modernità occidentale.

In questo contesto iniziative culturali, convegni, pubblicazioni su autori definibili "dell'Età dei lumi" sono state frequenti e oggetto di grande considerazione. Soprattutto la figura di Ṭahṭāwī, "precursore" di questo tipo di pensiero illuminato, ha assunto importanza di primo piano fra gli argomenti di studio; negli anni '90 e in occasione del bicentenario molte delle sue maggiori opere sono state riedite a cura del Supremo Consiglio di Cultura del governo egiziano (Al-Maǧlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa) e della Biblioteca Centrale Nazionale (Dār al-Kutub).

Molto si è trattato dell'importanza di Ṭahṭāwī anche nel recente Convegno Internazionale su Muḥammad 'Alī (Il Cairo, 12-14 Novembre 2005) – in ricorrenza del bicen-

tenario della sua ascesa al governo in Egitto –, occasione in cui il Supremo Consiglio di Cultura del governo ha presentato la riedizione a cura della Biblioteca Centrale Nazionale dell'opera più nota di Ṭahṭāwī, il *Taḫlīṣ al-ibrīz fi talḫīṣ Bārīz* (*Dell'oro raffinato a Parigi in condensato*), riproducente l'originale impaginazione dell'edizione del 1849.

Già nel 1993 a Il Cairo la casa editrice di Stato (Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb) aveva riedito questo libro, in formato economico in una collana chiamata significativamente *al-Tanwīr*, nella serie *Al-Muwāǧaha* ("il confronto")[2] secondo l'edizione già pubblicata nel 1958, al tempo del Governo Nasser, da Anwar Lūqā, Mahdī 'Allām e Aḥmad Aḥmad Badawī.

Del *Taḫlīṣ* e di Ṭahṭāwī si è molto parlato anche in occasione del bicentenario (1798-1998) dell'occupazione napoleonica dell'Egitto, da molti ritenuta la data d'inizio del contatto di questo paese con l'Occidente e l'avvenimento da cui prende avvio la svolta verso la modernità (cfr. Gran, *Islamic roots of capitalism*, 1999, pp. XI-L; Branca, Tradizione e modernizzazione in Egitto, 2000; Panzac-Raymond, *La France et l'Égypte*, 2002; Samir Khalil Samir, *L'Islam tra tradizione e modernità*, 2002).

Rifā'a al-Ṭahṭāwī – famoso fra l'altro perché fu fondatore nel 1835 della Scuola di lingue straniere a Il Cairo (l'attuale Facoltà di Lingue dell'Università cairota di 'Ayn Šams) e responsabile della traduzione in arabo di opere letterarie e scientifiche europee – durante la giovinezza trascorse gli anni 1826-1831 a Parigi in veste di *šayḫ* della compagine di studenti che Muḥammad 'Alī, al potere dal 1805 al 1849, inviò a formarsi in Europa con la prospettiva di modernizzare la struttura sociale e militare dell'Egitto. Il *Taḫlīṣ al-ibrīz fi talḫīṣ Bārīz* è il resoconto di ciò che il giovane Rifā'a vide ed apprese a Parigi. Tale resoconto fu fatto pubblicare nel 1834, presso la stamperia governativa cairota di Būlāq, e poi distribuire da Muḥammad 'Alī a tutti i funzionari e allievi delle scuole della sua amministrazione. Dopo cinque anni, nel 1839, fu tradotto anche in turco. Nel 1849, poco prima della morte di Muḥammad 'Alī, Rifā'a ne curò una seconda edizione, sempre per la stamperia governativa, con alcune modifiche.

Fra i molti aspetti della vita francese descritti da Rifā'a in questa sua opera, dobbiamo segnalare anche un'ampia parte dedicata all'ordinamento dello Stato francese, nella quale troviamo tradotti settantaquattro articoli della *Charte constitutionnelle* del 4 giugno 1814, seguiti da alcune riflessioni (con giudizi positivi) del pensatore egiziano. Giacché poi Rifā'a assistette di persona agli avvenimenti parigini del 1830, ebbe modo di tradurre anche le modifiche che alla *Charte* vennero apportate in tale occasione. Gli avvenimenti rivoluzionari del 1830 furono descritti da Rifā'a in una sezione del suo libro, preceduti da un incipit in cui erano definiti «uno dei momenti più belli e memorabili», di quelli che segnano un nuovo inizio per la storia.

Dopo il suo ritorno da Parigi Rifā'a lavorò per Muḥammad 'Alī, in particolare come responsabile dell'Ufficio di traduzione: nel progetto di Muḥammad 'Alī era fondamentale acquisire nuova tecnologia dai paesi più progrediti per porla al servizio del suo Stato.

Morto Muḥammad 'Alī (1849), Rifā'a subì varie traversie sotto il governo di 'Abbās I (al potere fino al 1854), fra cui l'allontanamento in Sudan che equivalse a un esilio: la Scuola di lingue straniere fu soppressa e le sezioni di traduzione smantellate.

Sotto il Governo di Ismā'il (1863-1879) Rifā'a, tornato dal Sudan nel 1854, riprese il suo ruolo di direttore del ricostituito Ufficio di traduzione; e a questi anni si deve per volontà di Ismā'il un lavoro particolarmente fecondo nel campo del diritto: nel 1865 fu tradotto il *Code pénal français* da Muḥammad Qadrī con la supervisione di Rifā'a; nel 1866 il *Code français de procédure civile* da 'Abd Allāh Abū al-Su'ūd e Ḥasan Fahmī, sempre con la supervisione di Rifā'a, e il *Code civil français* da Rifā'a e 'Abd Allāh al-Sayyid (il primo volume) e dagli stessi con Aḥmad Ḥilmī e 'Abd al-Salām (il secondo volume); nel 1868 il *Code français de Commerce* dal solo Rifā'a (cfr. Delanoue, *Moralistes et politiques*, vol. II, pp. 618-630).

In Occidente l'interesse per la figura di Rifā'a è dovuto soprattutto al suo ruolo di primo mediatore della moderna cultura europea in un paese arabo. A Rifā'a si riconosce il merito di aver introdotto per primo in Egitto per esempio concetti fondamentali della modernità occidentale come *Nation, Patrie, Citoyen, Civilisation*, *Liberté* (cfr. Delanoue, *Moralistes et politiques*, vol. II, pp. 381-487; Orany, *Nation, Patrie*; Addabbo, *Rifā'ah Rāfi' al-Ṭahṭāwī*; Sorman, *Les Enfants de Rifaa*; Lewis, *L'Islam*).

Ṭahṭāwī secondo interpretazioni molto schematiche fu un illuminista che traslò una cultura laica e liberale nel mondo arabo. Questo stereotipo è assai diffuso e spesso utilizzato da chi tenta di presentare la storia dell'Egitto moderno nei suoi nessi con l'Occidente. Si tratta di una diffusa lettura, basata su stereotipi consolidatisi in Egitto (Cfr. Lūys 'Awaḍ, 1969, 'Abd al-Mālik, 1969) ma fondati su schemi ideologici occidentali (cfr. Gran, *Tahtawi in Paris*, 2002).

Chi ha fatto profondi studi su Ṭahṭāwī ha potuto constatare come egli rimase coerente per tutta la vita con la sua formazione musulmana di *šayḫ*, acquisita presso l'Università dell'Azhar.

In quale modo Rifā'a riuscì a conciliare concetti della laica modernità francese con la propria fede e cultura musulmana, nelle quali ruolo fondamentale ha la Legge Rivelata (*šarī'a*)?

La risposta a questo interrogativo è particolarmente importante, in quanto la concettualità introdotta in Egitto da Rifā'a è la stessa su cui si fonda il contemporaneo pensiero arabo moderato.

Rifā'a riuscì a creare un corpo coerente di idee, un sistema filosofico politico-sociale musulmano, in cui assimilò concetti fondamentali della modernità francese: fra i più importanti quello di *civilisation*. Secondo Gilbert Delanoue l'operazione sarebbe riuscita per una vicinanza assai stretta fra il concetto di *loi naturelle* (fondamentale nel pensiero europeo fra '700 e '800) e "legge rivelata" (*šarī'a*), alle quali Rifā'a attribuiva la medesima origine divina. Citando *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, l'opera più matura di Rifā'a (1872), Delanoue scrive:

> La *loi naturelle*, en effet, a été instituée par Dieu en même temps qu'il a créé l'homme et conformément aux exigences d'une existence humaine heureuse; la *loi naturelle* est comme inscrite dans le coeur humaine par une inspiration divine directe [...].
> A partir de là, Rifā'a pose toute une série d'équivalences, à coup sûr simplistes, qui finissent par créer un amalgame idéologique singulier.
> [Delanoue, *Moralistes et politiques*, vol. II, pp. 432-433]

Paola Pizzo, sulle orme di Delanoue, così ha sintetizzato questo aspetto centrale del pensiero di Rifā'a:

> Per questo pensatore, frequentatore della cultura francese, non vi è quasi differenza tra i principi della legge islamica e quelli della legge naturale su cui si basa il diritto europeo. Quindi la legge islamica potrebbe essere reinterpretata per le esigenze dei tempi moderni e per far questo è legittimo, a suo giudizio, il ricorso a codici giuridici provenienti da tradizioni estranee all'Islam. [Pizzo, *L'Egitto agli egiziani*, pp. 87-88]

Anwar Lūqā (uno dei maggiori studiosi egiziani di Ṭahṭāwī, cristiano protestante, per molti anni docente universitario in Francia e a Ginevra, nonché autore della traduzione francese del *Taḥlīṣ*), nell'articolo in lingua araba *Waṣiyyat Rifā'a al-fikriyya* (*L'eredità del pensiero di Rifā'a*), individua nel legame messo in luce da Ṭahṭāwī fra *al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya* (traduzione araba di *droits naturels*, concetto appreso in Francia) e *uṣūl al-fiqh* (fondamenti della giurisprudenza islamica, i quali coincidono con l'esercizio di *al-aḥkām al-šar'iyya*), la sua maggiore eredità alle successive generazioni "riformiste" egiziane.

Infatti – secondo Lūqā (*ibidem*, p. 83) – durante il periodo francese Ṭahṭāwī ebbe un "profondo incontro" con la *šarī'a* («*muwāǧahatuhu al-'amīqa li-l-šarī'a*»). Questo "incontro profondo" avvenne mediante il confronto con il concetto di *droits naturels* che egli apprese studiando Rousseau e soprattutto il filosofo protestante Burlamaqui (1694-1748), teorico del diritto naturale nella linea di Pufendorf e Barbeyrac, nato a Ginevra da una famiglia italiana originaria di Lucca, convertitasi al protestantesimo e rifugiatasi a Ginevra dal 1591 (cfr. Delanoue, *Moralistes et politiques*, vol. II, p. 621). Lūqā insiste sulla priorità dell'influenza di Burlamaqui, citando anche un passo in traduzione araba del *Discours sur l'origine et le fondament de l'inégalité parmi les hommes* in cui Rousseau cita Burlamaqui per spiegare il concetto di *al-ḥaqq al-ṭabī'iyy* (*droit naturel*). Nel *Taḥliṣ* Ṭahṭāwī ci informa che relativamente a *al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya* (*droits naturels*) lesse e tradusse il libro sugli elementi del diritto naturale di Burlamaqui (*Les éléments du droit naturel et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Paris, 1820, pubblicato in latino a Ginevra nel 1754 ed edito la prima volta in Francia, in lingua francese, nel 1775), la cui traduzione è purtroppo andata persa. Scrive Lūqā (*Waṣiyyat Rifā'a al-fikriyya*, pp. 84-85):

> Il concetto di *al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya* produsse una forte impressione su Rifā'a provocando in lui accettazione e consenso; senza dubbio il suo punto di riferimento fu un libro facilmente assimilabile ma solido, in cui esponeva i suoi argomenti un pensatore credente in Dio, che eccelleva con la sua fede sui filosofi laici (*al-'almāniyyun*): si trattava del professore in Legge (*al-qānūn*) Burlamaqui, il quale iniziava la sua riflessione dal fatto che Dio creò l'uomo (*Allāh ḫalaqa al-insān*) per il suo essere felice mediante il risveglio della ragione (*al-'aql*). La dottrina del *droit naturel* (*al-ḥaqq al-ṭabī'iyy*) si fondava su leggi universali (*qawānīn 'āmma*) che ogni singolo individuo normale estrae dalla sua *fiṭ ra* umana aspirante agli ideali (*yastaḥliṣuhā kull fard sawiyy min fiṭratihi al-insāniyya al-mutaṭalli'a ilā al-miṯāliyyāt*). [...] La capacità di giudicare è della ragione (*al-'aql*), e la ragione riecheggia la voce del suo Creatore (*ḫāliquhu*), che tutti ascoltano nelle profondità dell'intimo e a Lui riconducono nell'intimo dei loro animi. [...] In questo libro di piccolo formato, facile a comprendersi, dall'argomento importante, vi è una esaltazione mirabile pertanto della potenza del Creatore (*al-ḫāliq*) che ha elargito all'uomo la grazia dell'intelligenza *fiṭriyya* (*ni'mat al-ḏakā' al-fiṭriyy*). Qui è una sorgente di pensiero ricca (*manhal fikriyy ġazīr*) che sgorgò dalla mente di Rifā'a. E fra gli indizi della sua limpidezza è che rimosse ciò che sostenevano i retrogradi (*al-muta'aḫḫirun*) criticando il rapporto tra la volontà divina (*al-irāda al-ilāhiyya*) e la luce

dello spirito (*nūr al-rūḥ*). E in questo vi era un sostegno al rianimarsi degli esperti del *fiqh* (giurisprudenza musulmana) e al loro aderire alle cerchie di *ḏikr* dei *ṣūfi*. Non vi è dubbio che Rifa'a, come altri sapienti egiziani del XIX secolo, avesse molta familiarità con il *sufismo*, e fosse versato nella conoscenza di manifestazioni spirituali.

Dopo una breve notizia su Jean-Jacques Burlamaqui, dove è ben evidenziata la sua appartenenza alla tradizione di pensiero iniziata con la Riforma Protestante, Lūqā inizia un percorso per chiarire le basi sulle quali Rifā'a poté armonizzare i concetti moderni francesi e la tradizione concettuale musulmana. Il punto di partenza è *Al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*.

Fra i due percorsi Lūqā pone un punto di sintesi, riferendo come centrale ancora la lettura del libro di Burlamaqui (*ibidem*, p. 86):

> Il martello di *al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya* continuò a battere nella coscienza di Rifā'a, lasciando il segno, come continuò a battere nel suo intimo la forza della sua fede in Allāh il Potente su tutte le cose. [...] tradusse con amore intenso il libro di Burlamaqui. E ogni volta richiamò alla mente questa traduzione che non pubblicò. Il suo contrasto interiore si dissolse con lo spuntare dell'alba di intuizioni evidenti nel suo pensiero: "La giustizia e l'equità sono centrali nella natura dell'essere umano" ("*inna al-'adl wa-l-inṣāf markūz fī ṭabi'a al-insān*"). Si fecero avanti nella sua memoria versetti coranici che gli confermarono che l'*Islam* è la religione della *fiṭra* (*al-Islām dīn al-fiṭra*)[3]: questo è un pensiero fondamentale. E perché no, la volontà del Creatore, elargitore di Grazia (*irādat al-ḫāliq al-mun'im*), quando l'uomo usufruì della natura (*ṭabī'a*), non avrebbe dovuto renderlo capace di preferire fra il bene e il male (*al-tamyīz bayna al-ḫayr wa-l-šarr*), natura universale degli attributi dell'umano (*ṭabī'a ǧāmi'a li-ṣifāt al-insāniyya*) – la quale è propria di tutta la gente; e fra i suoi frutti il volgere degli uomini alla vita [...] nella società con sentimenti di amore per l'uguaglianza (*al-tasāwī*), la libertà (*al-ḥurriyya*) e la fratellanza (*al-iḫā'*), sotto l'egida della giustizia (*al-'adl*) che garantisce la loro felicità (*sa'āda*), sviluppo (*numuww*) e prosperità (*izdihār*).

Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī.

Rifā'a in *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* (p. 124), tradusse *droits naturels* – e *lois naturelles* – (punto di partenza attorno cui si struttura, secondo Delanoue, «un amalgame idéologique singulier») con *ḥuqūq ṭabī'iyya* e *nawāmīs fiṭriyya*:

> Ciò che presso di noi è chiamato scienza dei fondamenti del *fiqh* (*'ilm uṣūl al-fiqh*) ha un corrispettivo presso questi paesi [cioè la Francia] in ciò che è chiamato i *droits naturels* (*al-ḥuqūq al-ṭabī'iyya*) o le *lois naturelles* (*al-nawāmīs al-fiṭriyya*), ed è un'espressione indicante regole scoperte dalla ragione (*qawā'id 'aqliyya*), stabilenti il bene e il male (*taḥsīnan wa-taqbīḥ an*), sulle quali si fondano i loro principi civili (*aḥ kāmuhum al-madaniyya*)[4].
> [Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī, *Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn*, p. 124]

L'aggettivo *fiṭriyya* in verità non corrisponde al concetto francese lessicalizzato da *naturelles*.

Il nome *fiṭra* (da cui l'aggettivo *fiṭriyya*) lessicalizza un concetto molto importante nel discorso religioso islamico. Questo concetto non ha equivalenti nel discorso cristiano, cioè nella teologia cristiana, e quindi nella cultura occidentale. Infatti Gardet e Anawati, nel loro fondamentale studio di teologia comparata, dedicano a *al-fiṭra* solamente una nota, in quanto questo concetto, benché importante in un *de fide* musulmano, non interessa direttamente il loro fine, cioè ricondurre specularmente i temi della teologia musulmana a quella cristiana (cfr. Gardet-Anawati, *Introduction*, p. 337). Un interessante accostamento è invece accennato dalla studiosa francese Geneviève Gobillot (*Réflections*, p. 17), la quale pur riconoscendo la non esistenza di un corrispondente di *fiṭra* nella teologia cristiana, ci dice che esso potrebbe approssimarsi a quello di «grazia santificante» (che tanto è stato importante per la riforma protestante), suggerendoci così un primo nesso fra questo concetto musulmano e concetti propri della cultura occidentale.

Nel presente articolo ci proponiamo di indagare il significato di *fiṭra*, rinviando a un nostro prossimo studio maggiori approfondimenti intorno alle modalità di traslazione – che da tempo andiamo indagando – messe in atto da Rifa'a.

A nostro avviso infatti, l'impatto con la cultura francese costrinse il giovane egiziano Rifa'a a una profonda presa di coscienza della propria identità culturale arabo-musulmana, fino a mettere a fuoco un nucleo concettuale – fondante la propria identità – che gli permise di interpretare e di assimilare alla propria cultura una cultura altra. Le culture infatti – pur non essendo immutabili e non avendo contorni fissati, impermeabili alle influenze esterne – non sono essenze indefinite (non sono miriadi di *springs* senza relazione) ma hanno realtà centrali, che a nostro parere fondano la traducibilità o l'assimilazione di dati provenienti da altre culture.

Il nucleo concettuale messo a fuoco da Rifa'a – come ha riconosciuto Anwar Lūqā dopo oltre mezzo secolo di studi dedicati a questo pensatore – è lessicalizzato dalla parola *fiṭra*.

È interessante notare che se quanto abbiamo appena detto a proposito della centralità del concetto di *fiṭra* è evidente dall'articolo arabo che abbiamo tradotto in parte (*Waṣiyyat Rifā'a al-fikriyya*), meno esplicito appare dall'articolo in lingua francese sullo stesso argomento dello stesso Lūqā, *La médiation de Ṭahṭāwī*, pubblicato nel medesimo anno 2002, allorché l'autore si esprime mediante concetti francesi: in questo articolo francese egli non esplicita chiaramente la centralità nella riflessione di Rifā'a del fatto che l'Islam fu riscoperto essere la religione della *fiṭra*, ma si limita ad osservare la scoperta di un'analogia fra diritto naturale e fondamenti del *fiqh*, per cui Rifā'a tradusse il diritto francese usando una terminologia islamizzante. Riportiamo comunque un brano dell'articolo francese che ben sintetizza l'operazione di radicamento nella cultura musulmana di concetti francesi svolta da Ṭahṭāwī facendo perno sul concetto di *droit naturel*:

> Ṭahṭāwī va jusq'à discerner une analogie, sur le plan formel, entre la théorie du droit naturel et le processus de la conceptualisation juridique en Islam, *uṣūl al-fiqh*. Dans toute cette thématique, il ne prononce pas le nom de Burlamaqui, mais

> emploie à satiété une terminologie islamisante: *fiqh* (jurisprudence), *šarī'a* (Loi révélée), *fiṭra* (disposition naturelle), *aḥkām* (jugements), *taklīf* (obligation), *mubāḥ* (licite), etc. Sa motivation manifeste de rattacher à des racines islamiques les principes en viguer chez les Européens perce déjà, et de façon systématique, dans sa relation de voyage [*Taḥlīṣ*]. Loin de demeurer une finalité, sa documentation française lui servira de moyen pour construire son prope discours à ses coreligionnaires.
> [Lūqā, *La médiation*, pp. 68-69]

Questa breve osservazione su una diversa focalizzazione della centralità dei concetti fatta da un medesimo studioso, nel medesimo arco temporale, allorché scrive sullo stesso argomento in due lingue diverse (arabo e francese), ci rende maggiormente consapevoli della necessità di chiarire la concettualità implicata dai termini originali arabi usati da Ṭahṭāwī, come quello di *fiṭra*, senza assimilarla e ridurla a categorie occidentali: Lūqā infatti usa la parola *fiṭra*, appartenente – come egli evidenzia scrivendo in francese – alla terminologia islamica, anche per esprimere, quando scrive in arabo, i concetti del pensatore ginevrino Burlamaqui, benché nel medesimo articolo arabo abbia sottolineato che *fiṭra* è una parola che lessicalizza un concetto fondamentale del pensiero musulmano.

Geneviève Gobillot, da diversi anni, ha posto la sua attenzione sul concetto di *fiṭra*. Nella pubblicazione del 2000, nei «Cahiers des annales islamologiques» dell'Institut Français d'Archéologie Orientale del Cairo, – dal titolo *La conception originelle (la fitra): ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans* – essa ha iniziato il suo saggio sottolineando come ancora ai nostri giorni il concetto musulmano di *fiṭra* può avere un ruolo fondamentale nel dialogo fra Islam ed Occidente (cfr. anche Borrmans, *Convergences*, 1999, pp. 14-17); a sua testimonianza ha citato la relazione dello storico tunisino Muḥammad Ṭalbī, tenuta il 5 dicembre 1997 al Senato francese nel quadro del dialogo islamo-cristiano. Ṭalbī nel suo discorso ha sostenuto che lo statuto di *ḏimmi* (protetto), riservato alle "genti del Libro" non musulmane, è estraneo all'Islam originale ed è storicamente superato, mentre l'Islam richiede la convivenza con i non musulmani e il rispetto per tutti gli individui fondandosi sul concetto di *fiṭra* (Gobillot, *La conception*, pp. 1-7).

Questo spunto è servito alla Gobillot ad introdurre una riflessione storica su questo concetto, ricostruendone le origini mediante uno studio etimologico e filologico. Ella ha ripercorso poi i diversi significati assunti dal termine nel dibattito teologico-giuridico-filosofico e nell'opera di pensatori dell'età medievale (pertanto rinviamo a tale studio per approfondimenti etimologici e storico-filosofici).

Più interessante, per il nostro argomento, è la già citata relazione della Gobillot scritta a Il Cairo nel 1983 intorno alla nozione di *fiṭra* nelle opere di alcuni autori minori arabi moderni (Gobillot, *Réflections*). La studiosa ha osservato che nell'epoca moderna il concetto di *fiṭra* è emerso importante in autori musulmani che si sono dovuti confrontare con il mondo e il pensiero occidentale. Altresì essa ha notato in questi autori una profonda confusione nell'uso e nello scambio dei termini *fiṭra* e *ṭabī'a* (natura). La studiosa ipotizza che tale confusione debba imputarsi a ragioni storiche: il contatto con l'Occidente moderno e soprattutto l'influenza dell'illuminismo francese e della sua filosofia della natura nella cultura araba moderna.

Rifā'a è uno dei primi autori arabi che si confrontarono con la moderna cultura europea ed è di sicuro interesse comprendere la valenza semantica di *nawāmīs fiṭriyya* nel suo pensiero, giacché egli li riteneva corrispondere alle *lois naturelles* dei filosofi francesi. Cercheremo pertanto di mettere in luce il significato di *fiṭra* partendo dalle accezioni che questa parola ha nella tradizione musulmana. Per quanto riguarda il nome plurale *nawāmīs* ("leggi", sing. *nāmūs*), ci limitiamo a dire che si tratta di una parola non di origine araba: la lingua araba, originalmente, non aveva una parola per indicare la legge, e le parole *qānūn* (pl. *qawānīn*) e *nāmūs* (nel senso di legge), sono calchi di origine greca estranei alla prima tradizione musulmana.

Fiṭra è un sostantivo che deriva dalla radice di origini semitiche *fṭr*, presente in tutte le lingue semitiche antiche. Il più antico utilizzo del verbo *faṭara* con significato di "creare" si ha nell'etiopico classico. Il verbo *faṭara* è usato in numerosi passaggi della traduzione etiope cristiana della Bibbia dal testo greco avvenuta nel V sec. d.C. (cfr. Gobillot, *La conception*, pp. 8 e ss.). Un significato preferenziale del verbo arabo, derivante dalla radice *fṭr*, *faṭara* è quello di *šaqqa* (fendere, fendere aprendo). A questo significato si collegano quelli di *faṭara* nel senso di: *ṭala'a* (spuntare aprendo una superficie), che si usa per indicare lo spuntare di un dente del cammello e a cui si lega anche la parola *fuṭr* (fungo); *ḍaraba* ("battere le dita fino a spaccare la pelle e fare uscire il sangue"); *ḥalaba* ("mungere usando le punta delle dita"). Altri significati sono quelli di "mangiare o bere interrompendo il digiuno", da cui l'espressione *faṭara al-ṣā'im* (*al-ṣā'im*: colui che digiuna. A questo significato è legato il nome della festa musulmana con cui si interrompe il digiuno del mese di Ramaḍān: *'īd al-fiṭr*), e di "infornare la pasta del pane senza avervi prima aggiunto il lievito" (per cui *al-faṭīr* indica una focaccia di pane azzimo e *'īd al-faṭīr* indica l'importante festività ebraica. *Al-faṭīr* è il nome di un tipo di focaccia assai diffuso in Egitto. Rifā'a usa il termine *al-faṭīra* e – secondo *Taḥlīṣ*, ed. 1993, p. 257 – *al-faṭīr* per indicare una focaccia tipica che i francesi preparano per la festività pasquale: *Taḥlīṣ*, ed. 2005, p. 129). Il significato più importante per la cultura musulmana è quello di *ibtada'a* e di *iḫtara'a* ("iniziare ed inventare"). A questo significato si unisce quello di *faṭara* nel senso di *ḫalaqa* ("creare"), ed è a questi ultimi significati che è legato il concetto di *fiṭra*.

In *Al-Munǧid fi-l-luġa*, che è un dizionario moderno, i significati di *fiṭra* riportati in modo lapidario sono: *al-ibtidā' wa-l-iḫtirā'* (l'inizio e l'invenzione); *al-ṣifa allatī yattaṣif bihā kull mawǧūd fī awwal zamān ḫilqatihi* (la caratteristica che caratterizza tutti gli esseri nel primo tempo della loro creazione); *ṣifat al-insān al-ṭabī'iyya* (caratteristica naturale dell'uomo); *al-dīn* (la religione); la *Sunna*.

Nel *kalām* musulmano *fiṭra* è interpretato con molti significati, come si desume da quelli che troviamo riportati nel dizionario classico *Lisān al-'arab* (finito di compilare da Ibn Manẓūr nel 1290). Essi sono il risultato di diverse interpretazioni del testo coranico e dei *ḥadīṯ* e testimoniano dibattiti teologici avvenuti intorno a questo termine. Le diverse interpretazioni ruotano attorno ad un comune nucleo: il versetto coranico «*fa-aqim waǧhaka li-l-dīn ḥanīfan fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḫalq Allāh*» (*Sūrat al-Rūm*, 30, unico passo coranico in cui si cita *al-fiṭra*: «E rivolgi il tuo

volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini. Non c'è mutamento per la creazione di Dio») e alcuni *ḥadīṯ*. Proviamo ad individuare i significati di *fiṭra* nell'ordine in cui li troviamo riportati nel *Lisān al-'arab*, nell'intento di non trascurare nessuna sfumatura di ogni diversa interpretazione. Solo in un secondo momento proveremo a ricondurli a una sintesi.

Al-fiṭra nel *Lisān al-'arab*

1. *al-ibtidā' wa-l-iḫtirā'* (l'inizio e l'invenzione), significato legato all'attività del Creatore (*al-Fāṭir*), inteso come Dio o come l'uomo che inizia o scopre una cosa nuova:

> *Al-fiṭra*: l'inizio e l'invenzione. Nel *Corano*: «Sia lode a Dio creatore (*Fāṭir*) dei cieli e della terra» [VI, 14; XII, 101; XIV, 10; XXXV, 1; XXXIX, 46; XLII, 11]; dice Ibn 'Abbās [...]: «Non mi capacitavo circa «*Fāṭir* dei cieli e della terra» fino a che mi furono d'aiuto due beduini arabi che litigavano presso un pozzo, e uno dei due disse: «*faṭartuhā*» cioè io ho iniziato (*ibtada'tu*) il suo scavo». Abū 'Abbās ricorda che ascoltò Ibn al-A'rābiyy dire: «Io sono il primo che *faṭara* questo» cioè che lo iniziò (*ibtada'ahu*).

2. *al-ḫilqa*, cioè le caratteristiche naturali innate che definiscono un essere della creazione; per esempio *ḫilqat al-kalb* (*fiṭrat al-kalb*), cioè le "caratteristiche naturali del cane": sia quelle fisiche (l'avere quattro zampe, la coda, il muso lungo, abbaia, ecc.) sia quelle comportamentali che lo contraddistinguono (l'aggressività e la rapacità quando ha fame, l'obbedire senza libertà non essendo uomo, il seguire gli istinti concupiscibili, ecc.):

> *Al-fiṭra*: *al-ḫilqa*; cantò questi versi Ṭa'lab «Non te la prendere! Un uomo regalò le ricchezze / mosso dalla *fiṭra* del cane, non dalla pietà religiosa e dalla stima» (*Hawwin 'alayka! Fa-qad nāla al-ġinā raǧul / fi fiṭrat al-kalb, lā bi-l-dīn wa-l-ḥasab*).

3. *mā faṭara Allāh 'alayhi al-ḫalq min al-ma'rifa bihi*, cioè «ciò con cui Dio infuse il creato della conoscenza di Sé»: è una conoscenza infusa originalmente negli esseri:

> *Al-fiṭra*: ciò con cui Dio creò (*faṭara*) il creato (*al-ḫalq*) della conoscenza di Sé (*min al-ma'rifa bihi*). [...] *Faṭara* cioè creare (*ḫalaqa*).

4. *al-ḫilqa allatī yuḫlaq 'alayhā al-mawlūd fi baṭn ummihi*, cioè «la natura originale innata con la quale è creato il neonato fin dal ventre materno»:

> Circa le parole del *Corano* [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḫalq Allāh*» («*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio»), Al-Farrā' dice: [*fiṭra*] è *naṣb* (accusativo) concordato con il verbo, e Abū al-Hayṭam dice: *al-fiṭra* è *al-ḫilqa allatī yuḫlaq 'alayhā al-mawlūd fi baṭn ummihi* ("la natura originale innata con la quale è creato il neonato fin da quando è nel ventre materno"); dice a proposito delle parole del *Corano* [*Sūrat al-Zuḫruf*, 27] «*alladī faṭaranī fa-innahu sa-yahdīni*» («Colui che mi creò, Egli mi guiderà»), [*faṭ aranī*] significa "mi creò" (*ḫalaqanī*); e ugualmente nelle parole del *Corano* [*Sūrat Yā sīn*, 22]: «*wa-mā lī lā a'budu alladī faṭaranī*» («cosa me ne verrebbe a non adorare Colui che mi creò»).

5. *al-ḫilqa allatī futira* [*al-mawlūd*] *'alayhā fi al-raḥim min sa'āda aw šaqāwa* (*fiṭrat al-mawlūd*): cioè la natura originale di felicità o infelicità nella quale il neonato è stato

creato nell'utero materno (la *fiṭra* del neonato):

> Le parole del Profeta «*Kull mawlūd yūlad ʻalā al-fiṭra*» («Ogni neonato nasce secondo *al-fiṭra*») significano la natura originale di felicità o infelicità nella quale il neonato è stato creato nell'utero. [Per esempio, il neonato] se lo concepirono due giudei lo fecero giudeo dal punto di vista del suo *status*, o se due cristiani lo fecero nello *status* di cristiano, o se due zoroastriani lo fecero zoroastriano come *status*, e il suo *status* è lo *status* dei suoi genitori fino al raggiungimento della capacità di parlare; ma se muore prima di tale sviluppo, muore secondo ciò che gli viene fin da prima [dell'intervento dei suoi genitori] da *al-fiṭ ra* con la quale è stato creato, la *fiṭrat al-mawlūd*. (*yaʻni al-ḥilqa allatī fuṭira ʻalayhā fi al-raḥ im min saʻāda aw šaqāwa, fa-iḏā waladahu yahūdiyyāni hawwadāhu fi ḥukm al-dunyā, aw naṣ rāniyyāni naṣṣarāhu fi-l-ḥukm, aw maǧūsiyyāni maǧǧasāhu fi-l-ḥ ukm, wa-kāna ḥukmuhu ḥukm abawayyihi ḥattā yuʻabbiru ʻanhu lisānuhu, fa-in māta qabla bulūġihi māta ʻalā mā sabaqa lahu min al-fiṭra allatī fuṭira ʻalayhā, fa-haḏihi fiṭrat al-mawlūd*).

6. *al-fiṭra li-l-dīn* che consiste nel riconoscimento, espresso dalla professione di fede musulmana (*šahāda*), che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, viene secondo verità da Lui:

> Dice [Al-Farrā' che riporta Abū al-Hayṭam]: una seconda *fiṭra* sono le parole cui dà forma il servo di Dio essendo musulmano, ossia la professione che non c'è altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥ ammad, il Suo profeta, viene secondo verità da Lui. Questa è *al-fiṭra li-l-dīn*.

7. *al-fiṭra li-l-dīn*: *fiṭra fuṭira ʻalayhā al-mu'min* (*al-fiṭra* con la quale è creato il credente). *Al-ḥanīf* è l'uomo religioso che si è mantenuto fedele a questa *fiṭra* con la quale Dio ha creato l'uomo quando lo estrasse dai lombi di Adamo, grazie alla quale egli è cosciente che Dio è il suo Signore e Creatore:

> La prova di questo [che *al-fiṭra li-l-dīn* consiste nel riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥ ammad, il Suo profeta, viene secondo verità da Lui] è il *ḥadīṯ* di Al-Barā' bn ʻāzib, Dio si compiaccia di lui, sul Profeta: "Egli educò un uomo a dire quando dormiva: se morirai durante la notte, morirai secondo *al-fiṭra*". Dice [il commentatore]: le sue parole sono [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fa-aqim waǧhaka li-l-dīn "ḥanīfan" fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ʻalayhā*» («e rivolgi il tuo volto alla religione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini »); questa è *al-fiṭra* con la quale è creato il credente (*fa-hādihi fiṭra fuṭira ʻalayhā al-mu'min*).
> Si dice che ogni uomo è creato (*fuṭ ira*) per riconoscere che Dio è il Signore di tutte le cose e il suo creatore (*fuṭ ira kull insān ʻalā maʻrifatihi bi-anna Allāh rabb kull šay' wa-ḥāliquhu*); [...] si potrebbe dire che ogni neonato nasce secondo *al-fiṭra* ("*Kull mawlūd yūlad ʼalā al-fiṭra*") secondo la quale Dio creò la stirpe di Adamo, quando la estrasse dai lombi di Adamo, come dice l'Altissimo: [*Sūrat al-Aʻrāf*, 172] «e quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare di se stessi dicendo: "Non sono io il vostro Signore?", risposero "Sì"» («*wa iḏ aḫaḍa rabbuka min banī Ādama min ẓ uhūrihim ḏurriyyatahum wa-ašhadahum ʻalā anfusihim alastu birabbikum qālū balā*»).

8. *qaḍā' sabaqa min Allāh li-l-mawlūd:* destino (*qaḍā'*) che Dio ha prestabilito per il neonato. Tale significato di predestinazione, per cui fin dall'origine, a causa della sua *fiṭra*, un uomo è destinato all'Islam o alla miscredenza, alla felicità o all'infelicità, al paradiso o all'inferno nel giorno del Giudizio, diverge dal significato di *fiṭra* come natura originale con la quale l'uomo è creato per essere vero credente.

Disse Abū ʿAbīd: mi hanno informato che a Ibn Mubārak fu chiesta la spiegazione di questo *ḥadīṯ* [*"Kull mawlūd yūlad ʿalā al-fiṭra"*] e disse: la sua spiegazione è l'altro *ḥ adīṯ*, che il Profeta fu interrogato a proposito dei bambini dei politeisti e disse: *"Allāh aʿlam bimā kānū ʿāmilīna"* (Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto); sosteneva quindi l'opinione che erano nati secondo ciò cui erano destinati dell'Islam o della miscredenza.
Disse Abū ʿAbīd: ho chiesto a Muḥammad bn-al-Ḥasan la spiegazione di questo *ḥadīṯ*; egli disse: ciò accadde nei primi tempi dell'Islam, prima della rivelazione dei precetti (*al-farāʾiḍ*) [che regolavano la questione dell'eredità]; sosteneva quindi l'opinione che se il bambino era nato secondo *al-fiṭra* e moriva prima che i genitori ne facessero un giudeo [per esempio], essi non dovessero ereditare da lui perché egli "era un musulmano" e loro due miscredenti.
Disse Abū Manṣūr: Muḥammad bn al-Ḥ asan ignorava il significato del *ḥadīṯ* ed era dell'opinione che le parole del Profeta *"Kull mawlūd yūlad ʿalā al-fiṭra"* fossero un suo precetto prima della rivelazione dei precetti [che regolavano la questione dell'eredità], poi abrogato; [...] non era la cosa come Muḥ ammad bn al-Ḥasan riteneva, perché il significato di *"Kull mawlūd yūlad ʿalā al-fiṭra"* [...] [riguarda] il "destino (*qaḍāʾ*) che Dio ha prestabilito per il neonato (*qaḍ āʾ sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*) e ciò che è scritto nel Libro dall'Angelo per volere di Dio Onnipotente circa la sua felicità o infelicità".

Un'altra interpretazione che attribuiva alla sentenza del Profeta un significato legato alla "predestinazione" era quella di Abū Hurayra. Egli giustificava la sua lettura accostandovi il versetto coranico [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ʿalayhā lā tabdīl li-ḫalq Allāh*». Isḥaq bn Ibrāhīm commentava questo accostamento sottolineando «*lā tabdīl*» («nessun mutamento»), cioè «nessun mutamento per quanto era stato deciso di destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio» per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo: «ogni uomo è concepito secondo questa *fiṭra*» (*Kull mawlūd yūlad ʿalā tilka al-fiṭra*). A conferma di questo Isḥaq bn Ibrāhīm citava l'episodio di Al-Ḫaḍir cui si fa menzione nel *Corano*:

> «Non vedi il ragazzo di Al-Ḫaḍir, su di lui la pace?» («*Alā tarā ġulām Al-Ḫaḍir, ʿalayhi al-salām?*»). Il Profeta di Dio disse «Lo formò (*ṭabaʿahu*) Dio, il giorno in cui lo formò, miscredente e lui era fra due genitori credenti, e Dio istruì Al-Ḫaḍir di questa sua natura (*ḫilqa*) con la quale lo aveva creato (*ḫalaqa*), e non lo insegnò a Mūsā, e Dio rivelò questo versetto per accrescere scienza alla sua scienza»[5].

Sempre a questo episodio coranico si riferisce il Profeta in un altro *ḥadīṯ* come appare dal commento di Isḥaq bn Ibrāhīm:

> Non è dato a voi di conoscere le caratteristiche naturali [del bambino] (*ḫilqatuhu*) con le quali fu creato. Non vedi che quando Ibn ʿAbbās scrisse al Profeta circa il problema di uccidere i bambini dei politeisti, egli gli rispose «Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḫaḍir del bambino che uccise, allora uccidili»? («*In ʿalimta min ṣ ibiyānihim mā ʿalima Al-Ḫaḍir min al-ṣabiyy alladī qatalahu fa-uqtulhum*»). Voleva dire con ciò che nessuno conosce la scienza di Al-Ḫaḍir. Egli era un'eccezione per opera di Dio che lo aveva fornito di questo dono speciale nella questione della nave e del muro, e se secondo le apparenze [il suo comportamento] era mancante, [era perché] Dio gli aveva insegnato la scienza di ciò che sta dentro l'apparenza. Dice Abū Manṣūr: "allo stesso modo i bambini del popolo di Nūḥ, su di lui la pace, ai quali Nūḥ augura di annegare con i loro padri: egli considera ben fatto l'augurio contro di loro benché bambini, perché Dio Onnipotente lo ha istruito che essi non saranno credenti, quando gli disse [*Sūrat Hūd*, 36] «*lan yuʾmina min qawmika illa man qad āmana*» («Non crederà del tuo popolo se non chi già credette»), istruendolo che furono creati (*fuṭirū*) secondo la miscredenza".

9. *dīn Allāh allatī faṭara al-nās ʿalayhā*: la religione di Dio (*dīn Allāh*) con la quale è stata creata originalmente la gente. È la religione retta (*al-dīn al-qayyim*) cioè *al-ḥilqa allatī ḫalaqa ʿalayhā al-bašar* (la natura originale, *al-ḥilqa*, con la quale fu creato l'uomo), essendo stato creato in accordo con la fede in Dio:

> Dice Abū Manṣūr: "ciò che disse Isḥaq sono le parole di Al-Ṣaḥīḥ il quale le corroborò con il Libro e poi la Sunna; dice Abū Isḥaq circa le parole di Dio Onnipotente «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ʿalayhā*»: [*fiṭra*] *manṣūb* (accusativo) con significato "segui la *fiṭra* di Dio" (*ittabiʿ fiṭrat Allāh*), perché il significato delle Sue parole «*fa-aqim waǧhaka*» è "segui la religione retta" (*ittabiʿ "al-dīn al-qayyim*"), "segui la *fiṭra* di Dio" (*ittabiʿ fiṭrat Allāh*), cioè "la natura originale (*al-ḥilqa*) con la quale fu creato l'uomo" (*al-ḥilqa allatī ḫalaqa ʿalayhā al-bašar*)". E dice: "le parole del Profeta «*Kull mawlūd yūlad ʿalā-l-fiṭra*» significano che Dio creò (*faṭara*) il creato (*al-ḫalq*) "secondo la fede in Lui", in accordo a quanto viene detto nel ḥadīṯ: Dio estrasse dai lombi di Adamo la sua discendenza come fossero piccole particelle e li fece testimoniare di se stessi che Lui era il loro Creatore (*ḥāliquhum*); questo dice l'Altissimo [nella *Sūrat al-Aʿrāf*, 172] da «*wa-iḏ aḫaḏa rabbuka min banī Ādama*» fino a «*qālū balā šahidnā*»". Dice: "ogni neonato (*wa-kull mawlūd*) appartiene a questa discendenza che testimoniò che Dio è il suo Creatore; e il significato di *fiṭra* di Dio (*fiṭrat Allāh*) è perciò "la religione di Dio" (*dīn Allāh*) con la quale è stata creata originalmente la gente (*dīn Allāh allatī faṭara al-nās ʿalayhā*)".

10. *ibtidāʾ al-ḥilqa*: lo stadio iniziale della natura originale, che ha in sé scritto il destino dell'uomo:

> Dice al-Azhariyy: "le parole che disse Isḥaq bn Ibrāhīm a commento del versetto e del significato del ḥadīṯ sono: secondo le parole di Al-Ṣaḥīḥ, «*fiṭrat Allāh allatī faṭ ara al-nās ʿalayhā*» indica "la *fiṭ ra* di Dio con la quale fu creata originalmente (*faṭara*) la gente [secondo un destino] di infelicità o felicità"; la conferma di questo sono le parole dell'Altissimo «*lā tabdīl li-ḫalq Allāh*» («non c'è mutamento per la creazione di Dio»), cioè non c'è mutamento per ciò con cui li creò [secondo un destino] di paradiso o di inferno; e *al-fiṭra* in questo punto [indica] l'inizio della natura originale (*ibtidāʾ al-ḥilqa*), come disse Isḥaq".

11. *ḥālat al-ibtidāʾ wa-l-iḫtirāʿ*: la condizione originale dell'inizio che consiste in una disposizione naturale (*ǧibilla*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*). Essere fedeli alla propria *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*) conduce a seguire la vera religione:

> Dalle parole di Ibn al-Aṭīr: "«*Kull mawlūd yūlad ʿalā-l-fiṭra*»: se *al-faṭr* è l'inizio e l'invenzione (*al-ibtidāʾ wa-l-iḫtirāʿ*), *al-fiṭra* è la condizione, il *modus* (*al-ḥāla*) di questo inizio, come il modo di sedersi o il modo di cavalcare [sono la condizione o lo stato del sedere e del cavalcare]. Il significato è che il neonato nasce secondo un genere di "disposizione naturale" (*ǧibilla*) e un'indole preparata (*al-ṭabʿ al-mutahayyʾ*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*), e se egli è lasciato vivere coerentemente a questa [indole], continuerà a seguire la sua esigenza e non l'abbandonerà per altro ("*fa-law turika ʿalayhā la-istamarra ʿalā luzūmihā wa-lam yufāriqhā ilā ġayrihā*"), e certamente ci si allontana da questo [assetto umano] per i difetti dell'uomo e della tradizione".

Pertanto i bambini degli ebrei e dei cristiani nel seguire i loro padri e propendendo per le loro religioni, divergono dall'esigenza della loro *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*).

12. *maʿrifat Allāh Taʿālā wa-l-iqrār bihi*: la conoscenza di Dio l'Altissimo e il suo riconoscimento. Ogni uomo, anche il politeista,

nasce fatto per la conoscenza di Dio l'Altissimo e il suo riconoscimento:

> E si dice: "il significato [di «*Kull mawlūd yūlad ʻalā-l-fiṭra*»] è che ogni neonato nasce predisposto alla 'conoscenza di Dio' l'Altissimo e al suo riconoscimento (*maʻnāhu kull mawlūd yūlad ʻalā maʻrifat Allāh Taʻālā wa-l-iqrār bihi*); e non troverai nessuno che non riconosca che [Dio] è il suo artefice; se egli lo chiama con un altro nome e se adora con Lui altri [dei], si ripete quanto detto su *al-fiṭra* nel ḥadīṯ".

13. *fiṭrat Muḥammad*: la religione dell'Islam:

> Nel *ḥadīṯ* di Ḥ udayfa è detto: "diversamente dalla *fiṭra* di Muḥ ammad"; voleva dire [con *fiṭra* di Muḥammad] "la religione dell'Islam" che a lui è messa in relazione.

14. *al-sunna*:

> Nel *ḥadīṯ*: *ʻašara min al-fiṭra* cioè *min al-sunna*: significa "modi di agire abituali dei profeti" (*sunan al-anbiyāʼ*), per loro la benedizione e la pace, i quali siamo comandati a prendere come modello.

15. *ḫilaq* (plurale di *ḫilqa*): è il significato attribuito a un plurale di *fiṭra*, cioè *fiṭarāt*:

> Nel ḥadīṯ di 'Alī, Dio si compiaccia di lui, è detto: "Il dominatore dei cuori secondo le loro *fiṭarāt* cioè secondo le loro caratteristiche innate (*ḫilaq*)".

Riproponiamo i significati di *fiṭra*, così individuati nel *Lisān al-ʻarab*, in un ordine che ci consenta di giungere a una loro sintesi:

I) *al-ḫilqa*: le "caratteristiche naturali innate" che definiscono un essere creato (il cane e qualsiasi altro essere).

II) *al-ḫilqa allatī yuḫlaq ʻalayhā al-mawlūd fī baṭn ummihi*, ossia «la natura originale innata con la quale è creato il neonato fin dal ventre materno».

III) *mā faṭara Allāh ʻalayhi al-ḫalq min al-maʻrifa bihi*, ossia «ciò con cui Dio infuse il creato della conoscenza di Sé». È una «conoscenza infusa originalmente da Dio» nel cuore dell'uomo, facendolo a sé dipendente, secondo un patto pre-eternale (cfr, punto 7: «ogni neonato nasce secondo *al-fiṭra* secondo la quale Dio creò la stirpe di Adamo, quando la estrasse dai suoi lombi, come dice l'Altissimo» [*Sūrat al-Aʻrāf*, 172] «e quando il tuo Signore trasse dai lombi dei figli di Adamo i loro discendenti e li fece testimoniare di se stessi dicendo: "Non sono io il vostro Signore?", risposero "Sì"»). Si tratta di una natura originale che non può essere mutata, secondo l'interpretazione del versetto coranico [*Sūrat al-Rūm*, 30] «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ʻalayhā lā tabdīl li-ḫalq Allāh*» («*fiṭra* di Dio con la quale sono stati creati gli uomini; Non c'è mutamento per la creazione di Dio»).

IV) *maʻrifat Allāh Taʻālā wa-l-iqrār bihi*: «la conoscenza di Dio l'Altissimo e il suo riconoscimento». Ogni uomo, anche il politeista, nasce fatto per la conoscenza di Dio l'Altissimo e per il suo riconoscimento.

V) *dīn Allāh*: cioè «la religione di Dio» con la quale sono stati creati originalmente gli uomini (*dīn Allāh allatī faṭara al-nās ʻalayhā*). Ogni uomo nasce per natura secondo la fede in Dio. Lo *ḥanīf* è colui che rimane fedele alla *dīn Allāh*, secondo il citato versetto coranico «*fa-aqim waǧhaka li-l-dīn ḥanīfan fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās ʻalayhā*» («e rivolgi il tuo volto alla reli-

gione al modo degli *ḥanīf*, *fiṭra* di Dio con la quale Egli creò gli uomini»).

VI) *ḥālat ibtidā' al-ḫilqa*: la condizione originale della natura creata. Tale condizione per l'uomo è una disposizione naturale (*ǧibilla*) e una indole preparata (*al-ṭab' al-mutahayy'*) ad accettare la religione (*li-qubūl al-dīn*). Se l'uomo vive secondo la sua *fiṭra* autentica (*al-fiṭra al-salīma*) non si allontana dalla vera religione.

VII) *sunan al-anbiyā'*: cioé i modi di agire abituali dei profeti (*sunan al-anbiyā'*), i quali siamo chiamati a prendere come modello su comando di Dio.

VIII) *dīn al-Islām*: "la religione dell'Islam". Tale è il significato dell'espressione *fiṭrat Muḥammad*; ma viene attribuito a *fiṭra* anche in altri contesti. Infatti si dice che *fiṭra* concide con il riconoscimento che non esiste altro Dio al di fuori di Dio e che Muḥammad, il Suo profeta, viene secondo verità da Lui, il quale riconoscimento è l'atto di professione (*šahāda*) della fede (*al-imān*) musulmana. Quando si parla di "vera religione" si intende quindi l'Islam. Altro caso, molto interessante, riguarda l'interpretazione del *ḥadīṯ* nel quale il Profeta, interrogato, si espresse circa il comportamento da tenere nei confronti dei bambini dei politeisti con la frase: «*Allāh a'lam bimā kānū 'āmilīna*» («Dio è il più sapiente circa ciò che avrebbero fatto»). Una interpretazione (legata al problema dell'eredità) era che originalmente tutti i bambini nascessero musulmani. Tale interpretazione era plausibile in accordo alla spiegazione del famoso ḥadīṯ «*Kull mawlūd yūlad 'alā al-fiṭra*» («ogni neonato nasce secondo *al-fiṭra*»).

IX) *qaḍā' sabaqa min Allāh li-l-mawlūd*: destino (*qaḍā'*) che Dio ha prestabilito per il neonato. A questo alludeva il Profeta – secondo una diversa interpretazione – con la frase già citata «*Kull mawlūd yūlad 'alā al-fiṭra*». Anche quanto scritto nel versetto coranico «*fiṭrat Allāh allatī faṭara al-nās 'alayhā lā tabdīl li-ḫalq Allāh*» confermava questa interpretazione legata alla predestinazione. Si sottolineava infatti "*lā tabdīl*" («nessun mutamento»), cioè «nessun mutamento per quanto era stato deciso di destino di paradiso o di inferno nel giorno del Giudizio» per ogni uomo fin da quando era stato estratto dai lombi di Adamo. Si tratterebbe di un «destino di felicità o infelicità» scritto fin dall'origine. Ed anche di «una natura buona o malvagia» con cui il cuore dell'uomo è creato fin dall'origine. Ad ulteriore conferma si citava l'episodio di Al-Ḫaḍir, per cui il Profeta, interrogato sulla liceità o meno di uccidere i bambini dei politeisti, avrebbe risposto: «*In 'alimta min ṣibiyānihim mā 'alima Al-Ḫaḍir min al-ṣabiyy alladī qatalahu fa-uqtulhum*» («Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḫaḍir del bambino che uccise, allora uccidili»). Allo stesso modo anche la risposta del Profeta, sempre riguardante i bambini dei politeisti, «*Allāh a'lam bimā kānū 'āmilīna*», significherebbe che solo Dio sapeva fin dall'origine se essi erano stati creati "destinati all'Islam o alla miscredenza".

X) *ibtidā' al-ḫilqa*: l'inizio della natura originale. Questo significato è legato alla lettura di «*lā tabdīl li-ḫalq Allāh*» («non c'è mutamento per la creazione di Dio»), cioè non c'è mutamento per ciò con cui Dio creò l'uomo di destino di paradiso o di inferno fin dall'inizio.

Ulteriori attestazioni nella tradizione musulmana

Le più antiche attestazioni del concetto di *fiṭra* presenti nella tradizione musulmana corroborano e completano le accezioni precedentemente viste. Nel *Kitāb al-ǧanā'iz*, trattato giuridico scritto da Mālik (m. 795), si riporta un famoso ḥadīṯ, la cui interpretazione verrà riproposta nel *Ṣaḥīḥ* da Al-Buḫārī:

> Secondo la testimonianza di Abū al-Zināḍ, secondo la testimonianza di al-A'raǧ, Abū Hurayra narrò che il Profeta – Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – aveva detto: "Ogni essere umano nasce secondo la *fiṭra* e sono i suoi genitori che fanno di lui un giudeo o cristiano; allo stesso modo in cui il cammello partorisce un animale integro: forse che ne trovate di mutilati finché non avete mutilato loro le orecchie voi stessi?". Domandarono allora: "O Inviato di Dio, qual è la sorte di quelli che muoiono nell'infanzia?". Rispose: "Dio sa meglio di tutti che cosa avrebbero fatto".
> [Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* , t. I, p. 326. Leggibile in traduzione italiana in Al-Buḫārī, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, p. 620, dove *fiṭra* è reso con "stato di natura"]

Il ḥadīṯ era riferito a proposito della convenienza o meno di fare la preghiera musulmana per i bambini figli di non musulmani morti in tenera età. Benché la risposta del Profeta resti ambigua, essa sembra invitare all'adempimento della preghiera, giacché lo stato di qualsiasi bambino è quello della *fiṭra* originale; Dio poi riconoscerà i suoi fedeli (cfr. Gobillot, *La conception*, pp. 14-15). L'accezione data da Mālik a *fiṭra* si accorda con i punti VIII, IX e X che abbiamo desunto dal *Lisān al-'arab*.

Il termine *fiṭra* era usato in un contesto differente da Abū Ḥanīfa (m. 767). L'esistenza della *fiṭra* era per lui il fondamento della responsabilità individuale umana; ogni uomo poteva optare per la fede o la miscredenza, essendo fedele o infedele a questa *fiṭra* che gli aveva fatto dichiarare nella pre-esistenza il suo riconoscimento dell'unico Dio (come detto in *Sūrat al-A'rāf*, 172): «Essi nascono secondo questa *fiṭra* – scriveva Abū Ḥanīfa – e coloro che diventano miscredenti è perché operano una diversione e un cambiamento dal loro stato creaturale primo. Quanto a chi è credente e sincero, egli resta fedele a questo patto e lo perpetua» (cfr. *ibidem*). L'interpretazione di Abū Ḥanīfa si accorda in particolare con i punti III, IV, V e VI desunti dal *Lisān al-'arab*.

In estrema sintesi possiamo dire che il termine *fiṭra* è portatore di una tradizione secolare che lo vede legato a una fondamentale e duplice interpretazione circa la responsabilità umana: coloro che affermavano la predestinazione all'Islam o alla miscredenza fin dalla nascita e coloro che affermavano un patto pre-eternale, per cui gli uomini avevano pronunciato il "*tawḥīd*" (il riconoscimento dell'unico Dio) nella loro pre-esistenza, e per cui ogni uomo era fatto per Dio e nasceva disposto naturalmente alla vera religione, l'Islam, e perciò era potenzialmente musulmano (cfr. Gardet, *Gli uomini dell'Islam*, p. 37, n. 7: «Questo "patto", secondo i commentatori, è come un sigillo che Dio pone sul cuore di ogni uomo che viene al mondo e lo predispone così all'Islam»).

Inoltre *fiṭra* lessicalizza un concetto fondamentale del processo conoscitivo. Anche Rifā'a condivideva l'insegnamento comune dei teologi musulmani, che riconosceva nella *fiṭra* il fondamento della conoscenza: «*aṣl al-ma'rifa min al-fiṭra*» (cfr. Paul Nwyia, cit. in Gobillot, *La conception*, p. 17, n. 31). La

fiṭra sarebbe una condizione primordiale originale, con cui l'uomo è creato, di assenza di conoscenza che è allo stesso tempo disposizione (e condizione necessaria) per la conoscenza. Ricorrendo al concetto di "*fiṭra* originale" Rifā'a si spiegò il profondo amore per la conoscenza dei francesi e il grado evoluto della loro civilizzazione. Anche se i francesi non ne erano consapevoli, essi acquisivano la scienza e il progresso perché seguivano la loro "*fiṭra* originale".

Alcune accezioni moderne di al-fiṭra

Gobillot (*Réflexions*, p. 6) ci informa che nell'accezione popolare, ancora in vigore oggi, il significato di *fiṭra* è stato desacralizzato in "istinti primari" (slancio vitale, riproduzione, ricerca del piacere), in conseguenza di quello scambio fra *fiṭra* e *ṭabī'a* avvenuto quando la cultura musulmana si è confrontata con la filosofia greca prima e poi con la modernità occidentale.

Resta in realtà difficile credere che Ṭahṭāwī non conservasse nessuna memoria teologica e filosofica di questo termine. Lo *šayḫ* Ṭahṭāwī, coerentemente alla sua formazione (si formò studiando *ḥadīṯ* e teologia dogmatica all'Azhar) era molto preciso nell'uso delle parole della tradizione musulmana con cui argomentava il suo pensiero; nelle sue opere inoltre aveva sempre come principale interlocutore molto probabilmente la classe dirigente egiziano-musulmana che faceva riferimento all'Azhar (non per caso il *Taḫlīṣ* è preceduto da una presentazione di Ḥasan al-'Aṭṭār, maestro di Ṭahṭāwī e, all'epoca in cui il libro venne pubblicato, *Šayḫ al-Azhar*, ovvero massima autorità dell'Azhar).

Ancora oggi, nell'uso popolare, il termine *fiṭra* non è usato solo nell'accezione desacralizzata riferita dalla Gobillot (di cui in verità durante un nostro lungo soggiorno a Il Cairo abbiamo ottenuto minimi riscontri), ma ha conservato in modo diffuso i suoi significati di natura originale religiosa fatta per Dio (a cui è fedele lo *ḥanīf*) e di natura morale profonda innata.

Una prova del diffuso significato moderno di natura originale religiosa fatta per Dio sono le molte pubblicazioni avvenute nel XX sec. – citate dalla stessa Gobillot (*La conception*, p. 6, n. 14) – contenenti nel titolo il termine *fiṭra* con questo significato, caratterizzante la religione islamica secondo gli autori: 'Abd al-Ra'ūf Bahnasī, *Al-islām wa-naz'at al-fiṭra* [L'islām e la propensione della *fiṭra*], Dār al-'Urūba, Il Cairo, 1961; 'Abd al-'Azīz Ǧawīš, *Al-islām dīn al-fiṭra wa-l-ḥurriyya* [L'islām religione della *fiṭra* e della libertà], Dār al-Ma'ārif, Il Cairo, 1968; Muḥmmad al-Bāhī, *Al-islām fiṭrat-Allāh* [L'islām, *fiṭra* di Allāh], Maǧmū' al-buḥūt al-islāmiyya, Il Cairo, 1976; Ṣābir Tu'ayma, *Al-'aqīda wa-l-fiṭra fi-l-islām* [Il credo e la *fiṭra* nell'islām], Dār al-Ǧīl, Beyrouth, 1978. A queste aggiungiamo il libro *Al-islām dīn al-fiṭra*, scritto nel 1905 dallo šayḫ 'Abd al-'Azīz Ǧāwīš (autore già citato sopra), allorché era professore di scienze arabe all'Università di Oxford, nella sua seconda edizione pubblicata a Il Cairo nel 1910 con una prefazione di Aḥmad Ḥilmī, che dovrebbe essere colui che da giovane lavorò con Rifā'a nel 1866 alla traduzione del *Code civil français*. Altro riscontro è l'uso che del verbo *faṭara* – nell'accezione religiosa di *ḫalaqa* – fa Ṭaha Ḥussayn in *al-Ayyām* (uno dei romanzi del XX secolo più diffusi e letti anche a livello popolare nell'Egitto odierno): *faṭara*, nella sua

forma passiva *fuṭira*, è usato in un contesto piuttosto ironico in cui il piccolo Ṭaha, che viveva in campagna, ricorda la grande impressione che gli facevano gli *šuyūḫ* (Ḥussayn, *al-Ayyām*, vol. I, p. 79) «*wa-yakādu yu'min bi-annahum fuṭirū min ṭīna naqiyya mumtāza ġayr al-ṭīna allatī fuṭira minhā al-nās ǧamī'an*» («e quasi credeva che essi fossero stati creati con un fango puro eccellente diverso dal fango con il quale era stata creata tutta l'altra gente»). L'accezione religiosa di *ḫalaqa* è infatti il significato moderno prevalente di *faṭara*. In particolare l'uso della forma passiva *fuṭira* («essere creati») presuppone un agente sottinteso che nella cultura musulmana è *Allāh*. Anche nella sua traduzione di *Zadig* di Voltaire, Ṭaha Ḥussayn rende il francese «né avec un beau naturel» (Voltaire, *Zadig*, p. 10) con l'arabo «*fuṭira 'alā ṭab' karīm*» (*Zadīǧ aw al-qaḍā', qissa šarqiyya*, p. 369), esprimendo con il verbo passivo *fuṭira* il concetto di «essere nato» ovvero «essere stato fatto, creato» (cfr. Lane, *An arabic*, p. 2415, col. III: «*fuṭira 'alā šay'*: *ṭubi'a*»).

Il significato moderno di natura morale profonda innata ci è stato invece documentato dalla poetessa cairota Zahra Yusrī. Nel corso di una conversazione privata, ella ha più volte usato l'espressione *fiṭrat al-liṣṣ* («natura morale innata del ladro») per indicare il tema centrale del racconto di Naǧīb Maḥfūẓ *Ahl al-qimma*. Questo racconto è in effetti una riflessione sulla natura morale dell'uomo ed è centrato sui dialoghi fra un poliziotto e un ladro. Naǧīb Maḥfūẓ fa concludere il dialogo più importante fra i due con questa battuta del ladro (Maḥfūẓ, *Ahl al-qimma*, p. 34): «*Hal ta'rif al-ǧarīma bi-l-fiṭra?*» («Conosci il crimine a causa della *fiṭra*?»). Altro esempio di uso di *fiṭra* nell'accezione di «natura morale innata» è l'aforisma che Ṭaha Ḥussayn dedica proprio a questo concetto nel libro *Ǧannat al-šawk* (p. 124); è da notare che Ṭaha Ḥussayn usa in questo contesto il verbo *walada* (nascere), rinviando così alla tradizione del famoso ḥadīṯ «*Kull mawlūd yūlad 'alā al-fiṭra*»:

> *Fiṭra: Qāla al-ṭālib al-fatā li-ustāḍihi al-šayḫ: "A-lam tara ilā fulān lam yakād yaz'ar za'īr al-asad ḥattā mā'a mawā' al-qiṭṭ". Qāla al-ustāḍ al-šayḫ li-tilmīḍihi al-fatā: "Liannahu lam yūlad asadan, wa-innamā wulida qiṭṭan"* (*Fiṭra*: Disse il giovane studente al suo anziano professore: "Non vede il tale che ruggendo il ruggito del leone quasi non arriva a miagolare il miagolio del gatto?". Disse l'anziano professore al suo giovane allievo: "Perché non nacque leone, bensì nacque gatto"). [Ḥussayn, *Ǧannat al-šawk*, p. 124]

Al- fiṭra e al-ṭabī'a *in Muḥammad 'Abduh*

In ultimo vogliamo proporre un passo del *Tafsīr al-Manār*, commentario coranico scritto in Egitto all'inizio del XX sec. da Muḥammad Rašīd Riḍa (1865-1935), trascrivendo ed elaborando i corsi di esegesi coranica tenuti fra il 1899 e il 1905 dal suo maestro Muḥammad 'Abduh (1849-1905). Questo passo (V, 220), che proponiamo in traduzione francese, contribuisce a chiarire il rapporto fra *fiṭra* e *ṭabī'a* nel pensiero di Muḥammad 'Abduh, figura fondamentale del riformismo musulmano e del pensiero egiziano moderno, ed anche egli confrontatosi con la moderna cultura occidentale:

> Le coeur de la deuxième vérité que Dieu nous a apprise et dans laquelle Il nous a éduqués, c'est que sa *sunna* ["modo di agire secondo quanto stabilito dalla volontà creatrice divina"] dans la *fiṭra* de l'homme est comme ses *sunan* dans la *fiṭra* de

> tous les animaux et plantes - «Tu ne vois, en la création du Miséricordieux, aucune inégalité» [*Al-Qur'ān*, LXVII, 3] -; elles sont toutes sources de bonnes choses et il ne s'y trouve rien de mauvais par nature (*bi-ṭab'ihi*). Mais l'homme excelle sur les autres [créatures] en ce qu'il à reçu comme disposition pour la connaissance, et come volonté et liberté de choix dans l'action. Alors s'il maîtrise la connaissance et fait bien son choix, se laissant guider par les *sunan* de la *fiṭra* et les stipulations de la Loi révélée – qui viennent toutes de Dieu et de sa pure faveur et bonté –, alors donc il sera couvert de toutes sortes de bonnes choses. Si [, au contraire,] il défaille dans la connaissance et choisit mal dans l'utilisation de ses facultés et de ses membres en ce qui n'est pas demandé par l'ordre de la *fiṭra* et le besoin de la nature [*ṭabī'a*], alors il tombe dans les choses qui lui font du mal. Il faut donc qu'il se livre à un examen de conscience, se faisant des reproches à lui-même, chaque fois qu'un mal (*sayyi'a*) lui arrive...
> [cit. in Van Nispen, *Activité humaine*, pp. 213-214]

Questo pensiero è assolutamente coerente con il pensiero dello *šayḫ* Ṭahṭāwī, e mostra come *fiṭra* conservi sempre un'accezione religiosa.

Conclusione

Se è vero che Rifā'a introdusse concetti francesi che contribuirono ad un'evoluzione moderna della cultura araba e del suo diritto, allo stesso tempo l'uso fatto del vocabolario concettuale arabo-musulmano per tradurre concetti europei lascia aperte interpretazioni semantiche non sempre chiaramente definite, in cui restano irrisolte zone di ambiguità. Tale ambiguità è una non completa coincidenza fra il significato del termine arabo-musulmano e quello originale francese: infatti *fiṭra* allude a una concezione originale comune a tutti gli uomini, stabilita da Allāh in un patto pre-eternale. Acutamente Henry Corbin osservava che l'Islam è in verità una religione "meta-storica" ancora prima di essere una religione rivelata storicamente:

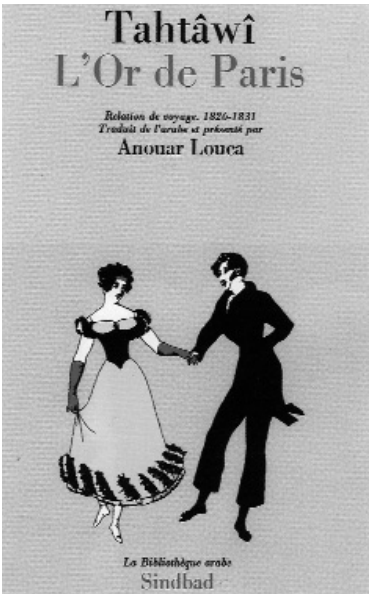
> La conscience religieuse de l'islam est centrée non pas sur un fait de l'histoire, mais sur un fait de la métahistoire [...] Ce fait principal, antérieur au temps de notre histoire empirique, c'est l'interrogation divine posée aux esprits des humains préexistant au monde terrestre "Ne suis-je pas votre Seigneur?".
> [cit. in Paul Nwya, *Exégèse coranique*, p. 46]

Ne consegue una visione antropologica i cui aspetti positivi – riconducibili ad una posizione autenticamente religiosa e sinceramente aperta agli uomini e alle altre culture – ma anche le possibili ambiguità – dovute al riconoscimento di una radice musulmana in ogni aspetto positivo dell'umano – non possono essere ignorate da un non musulmano. Il concetto di *nature* francese era un concetto laico, che aveva subito un'evoluzione filosofica notevole nel corso della storia del pensiero occidentale: si era allontanato molto dal concetto per esempio di Tommaso d'Aquino, attraverso la Riforma Protestante, fino ad arrivare all'illuminismo. Nella cultura araba del XIX e del XX secolo non vi è stata la percezione di questo divenire storico, anche perché gli intellettuali europei, soprattutto i moderni francesi, trasmisero concetti che avevano perduto le loro radici originarie.

Già nel 1948 due dei più importanti arabisti del XX secolo, il padre domenicano egiziano Anawati e il francese Louis Gardet, notavano nell'Islam moderno una decisiva influenza proveniente dall'illuminismo europeo, da un "occidente scristianizzato":

> Le monde musulman, lui, y a préludé: sa "renaissance" actuelle, sa *nahḍa*, cherche à se développer sous l'activation de la culture occidentale moderne, un peu comme le grand siècle 'abbāside avait dû à l'activation de la culture hellénique son èclat. Mais peut-être est-ce trop exclusivement à la culture moderne d'un Occident déchristianisé qu'est allé d'abord l'Islam contemporain. Ce qui reste source de malentendus.
> [Gardet, *Introduction à la Théologie*, p. 7]

I malintesi erano dovuti al fatto che i concetti europei erano giunti e continuavano a giungere nel mondo musulmano privati della loro radice storica e filosofica: nel mondo musulmano poi assumevano una nuova radice storica-religiosa. Come nel caso di *nawāmīs fiṭriyya*, che per gli intellettuali francesi (da un punto di vista illuminista) – e per Rifā'a (da un punto di vista musulmano) – corrispondevano alle *lois naturelles*: ma questo è vero solo in parte e può essere causa ancora oggi di fraintendimenti nel dialogo fra uomini di cultura musulmana e uomini di cultura occidentale.



Ṭahṭāwī, L'Or de Paris, *copertina dell'edizione francese, Sindbad, 1988.*

Opere citate

Opere di Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī:

Taḫlīṣ al-ibrīz fi talḫīṣ Bārīz, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2005.

Taḫlīṣ al-ibrīz fi talḫīṣ Bārīz, Dār al-Hilāl, Il Cairo, 2001.

Taḫlīṣ al-ibrīz fi talḫīṣ Bārīz, Al-Tanwīr, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, 3 voll., Il Cairo, 1993 (il secondo volume, esaurito, è stato riedito nel 2003 nella collana "Maktaba al-Usra", diretta erede della collana "Al-Tanwīr", patrocinata dalla signora Sūzān Mubārak).

Al-a'māl al-kāmila li-Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī, a cura di Muḥamad 'Amāra, Al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, 5 voll., Bayrūt, 1973.

Manāhiǧ al-albāb al-miṣriyya fi mabāhiǧ al-ādāb al-'aṣriyya, Al-Maǧlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

Mawāqi' al-aflāk fi wāqā'i' Tilīmāk, Dār al-Kutub, Il Cairo, 2002 [traduzione de *Les Aventures de Télémaque* di Fénelon].

Al-Muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn, Al-Maǧlis al-A'lā li-l-Ṭaqāfa, Il Cairo, 2002.

Traduzioni del *Taḫlīṣ*:

L'or de Paris, Relation de voyage 1826-1831, Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, Sindbad, Paris, 1988.

Ein Muslim entdeckt Europa, Rifā'a al-Ṭahṭāwī, Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826-1831, Herausgegeben von Karl Stowasser, Verlag C.H. Beck, München, 1988.

Daniel L. Newman, *An Imam in Paris. Al-Tahtawi's Visit to France (1826-31)*, Saqi Books, London, 2004.

Dizionari:

Al-Munǧid fi-l-luġa, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 2000.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, Dār Ṣadir, Bayrūt, 2000.

Edward William Lane, *An arabic english lexicon*, Book I, Part VI, edited by Stanley Lane Poole, William and Norgate, London, 1877, pp. 2415-2417.

Vocabolario arabo-italiano, Istituto per l'Oriente, Roma, 1999.

Enciclopedie:

The Encyclopaedia of Islam, Brill Academic Publishers, Leida, WebCd edition, 2003.

Corano:

The meaning of The Glorious Qur'ān, The World Islamic Call Society, Tripoli, 1980 [traduzione inglese di M. Marmanduke Pickthal con testo arabo a fronte].

Studi ed opere in lingue occidentali:

Francesca Addabbo, *Rifā'ah Rāfi' al-Ṭahṭāwī (1801-1873), traduttore e primo mediatore culturale tra Egitto ed Occidente*, in «Il Traduttore Nuovo», 2001/1, pp. 67-74.

Maurice Borrmans, *Convergences et divergences entre la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 et les récentes déclarations des droits de l'homme dans l'Islam*, in «Islamochristiana» 24 (1999), pp. 1-17.

Paolo Branca (a cura di), *Tradizione e modernizzazione in Egitto*, Franco Angeli, Milano, 2000.

Al-Buḫārī, *Detti e fatti del Profeta dell'Islam*, a cura di Virginia Vacca, Sergio Noja, Michele Vallaro, UTET, Torino, 2003.

Jean-Jacques Burlamaqui, *Les éléments du droit naturel et devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils lui sont prescrits par la loi naturelle*, Janet et Cotelle, Paris, 1820.

Massimo Campanini, *Storia dell'Egitto Contemporaneo, dalla rinascita ottocentesca a Mubarak*, Edizioni Lavoro, Roma, 2005.

Gilbert Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans dans l'Égypte du XIX siécle, 1798-1882*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Il Cairo, 1982.

Id., *Deux pages de Rifā'a al-Ṭahṭāwī sur la langue arabe (1868)*, in Daniel Panzac – André Raymond (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut française d'archéologie orientale, Il Cairo, 2002, pp. 71-90.

Louis Gardet-Georges C. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de théologie comparée*, Librarie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

Louis Gardet, *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano, 2 ed., 2002.

Geneviève Gobillot, *Réflections sur la notion de «fiṭ ra» à travers quattre textes modernes*, Il Cairo, 1983 (dattiloscritto conservato presso l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire).

– *La conception originelle (la fiṭra): ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Il Cairo, 2000.

– *«Faṭara» et «fiṭra», quelques acceptions oubliées*, in Marie-Thérèse Urvoy (a cura di), *En hommage au Père Jacques Jomier*, Les èditions du CERF, Paris, 2002, pp. 101-120.

Peter Gran, *Islamic roots of capitalism, Egypt, 1760-1840*, The American University in Cairo Press, Il Cairo, 1999 (già pubblicato nel 1979 da University of Texas Press).

– *Tahtawi in Paris*, in «Al-Ahram Weekly», 10-16 January 2002, n. 568 (da sito internet *http://weekly.ahram.org.eg*, consultato il 20 maggio 2002).

Bernard Lewis, *L'Islam e la porta aperta alla democrazia*, in «La Repubblica», 12 lug. 2005, pp. 1 e 33.

Anwar Lūqā, *La médiation de Ṭaht āwī*, in Daniel Panzac-André Raymond (a cura di), *La France et l'Égypte*, cit., pp. 59-70.

Anwar 'Abd al-Mālik, *Idéologie et rainassance nationale. L'Égypte moderne*, Ed. Anthropos, Paris, 1969.

Paul Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, èd. Recherches, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 1970.

Ezzat Orany, *Nation, Patrie, Citoyen chez Rifā'a al-Ṭaht āwī et Khayr-al-Dīn al-Tounsi*, in «MIDEO», Mélanges 16, Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, Librairie du Liban, 1983, pp. 169-190.

Daniel Panzac-André Raymond (a cura di), *La France et l'Égypte à l'époque des vice-rois 1805-1882*, Institut française d'archéologie orientale, Il Cairo, 2002.

Paola Pizzo, *L'Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*, Silvio Zamorani Editore, Torino, 2002.

Samir Khalil Samir, *L'islam tra tradizione e modernità*, in «Rivista Teologica di Lugano», anno VII/2002, n. 3, pp. 359-373.

Guy Sorman, *Les Enfants de Rifaa, musulmans et modernes*, Fayard, Paris, 2003 [recensito da Roy Olivier, *Le dernier livre de Guy Sorman, un pari sur l'«islam des Lumières»: «Les Enfants de Rifaa», un optimisme réaliste*, in «Le Figaro», 31 gen. 2003; in Italia da Gianluca Arrigoni, *Mondi musulmani*, in «Il Foglio», 15 feb. 2003; in Spagna da Alberto Mìguez, *Estados y cultura musulmanes*, in «Nueva Revista de Politica, Cultura y Arte», n. 86, marzo-abril 2003].

Christian Van Nispen Tot Sevenaer, *Activité humaine et agir de Dieu: le concept de "Sunan de Dieu" dans le Commentaire coranique du Manār*, Dār al-Mašraq, Bayrūt, 1996.

Voltaire, *Zadig*, Einaudi, Torino, 1997.

Leon Zolondek, *Al-Ṭahṭāwī and political Freedom*, in «The Muslim World», 1964, n. 54, pp. 90-97.

Studi ed opere in lingua araba:

Al-Buḫārī, *Ṣaḥīḥ* , ed. Krehl, Leida, 1862-1908.

Ṭaha Ḥussayn, *al-Ayyām*, Dār al-ma'ārif, Il Cairo, 2000.

– *Ǧannat al-šawk*, Dār al-Ma'ārif, Il Cairo, 1986.

– *Zadīǧ aw al-qaḍā', qissa šarqiyya* [*Zadig ou La destinée, Histoire orientale*], in «al-Kātib al-Miṣriyy», agosto 1947, anno II, n. 23, pp. 357-449.

'Abd al-'Azīz Ǧawīš, *Al-islām dīn al-fiṭra*, Maṭba'at al-Hidāya, Il Cairo, 1910.

Ġamāl al-Dīn al-Sayyāl, *Rifā'a al-Ṭahṭāwī, za'īm al-Nahḍa al-fikriyya fī 'aṣr Muḥammad 'Ali*, Rā'idat al-ma'ārif al-islāmiyya, Il Cairo, 1945.

Fatḥī Rifā'a al-Ṭahṭāwī, *Lamḥa tārīḫiyya 'an ḥayāt wa-mu'allafāt al-šayḫ Rifā'a Badawī Rāfi' al-Ṭahṭāwī Mu'assis al-Nahḍa al-'ilmiyya al-ḥadīṯa*, Il Cairo, 1958.

Lūys 'Awaḍ, *Tārīḫ al-fikr al-miṣriyy al-ḥadiṯ*, 2 voll., Dār al-Hilāl, Il Cairo, 1969 (in particolare vol. II, pp. 90-201).

Muḥammad 'Amāra, *Rifā'a al-Ṭahṭāwī, Rā'id al-Tanwīr fī al-'aṣr al-ḥadīṯ*, Dār al-Šurūq, Il Cairo, 1988.

Anwar Lūqā, *Waṣiyyat Rifā'a al-fikriyya*, in «Mağallat al-Alsun li-l-tarğama» 2002, n. 3, pp. 82-89.

Naǧīb Maḫfūẓ, *Ahl al-qimma*, in *Al-mu'allafāt al-kāmila*, Maktabat Lubnān Nāširūn, Bayrūt, 1994, vol. 5, pp. 21-38.

Ḥussayn Fawzī al-Naǧǧār, *Rifā'a al-Ṭahṭāwī, Rā'id fikr wa-imām Nahḍa*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Il Cairo, 1987.

Altri riferimenti bibliografici:

Studi ed opere in lingue occidentali:

Ahmad Amin 'Amer, *The mental picture of the europeans in the opinion of the muslims*, in Mahmoud Salem Elsheikh (a cura di), *Europe and Islam: evaluations and perspectives at the dawn of the third millennium. Proceedings of an international conference: Pontifical Gregorian University, Rome, 6-8 May 2000*, Florence University Press, Firenze, 2002, pp. 107-135.

Georges Anawati, *La notion de péché originel existe-t-elle dans l'Islam?*, in «Studia Islamica», XXXI, 1970.

Paolo Branca, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova, 1997, pp. 105-109.

– *Moschee inquiete. Tradizionalisti, innovatori, fondamentalisti nella cultura islamica*, Il Mulino, Bologna, 2003, pp. 65-67.

Rémi Brague, *La loi divine dans le christianisme et l'islam*, Convegno *Genesi, sviluppi e prospettive dei diritti umani in Europa e nel Mediterraneo*, 26-28 ottobre 2004, Genova [dattiloscritto consegnato dall'autore ai partecipanti].

Isabella Camera D'Afflitto, *Letteratura araba contemporanea. Dalla Nahḍ ah a oggi*, Carocci, Roma, 1998, pp. 42-47.

Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, Institut française d'archéologie orientale, Il Cairo, 1956.

Richard Jacquemond, *Retour à Nasser des intellectuels égyptiens*, in «Le Monde Diplomatique», 1997, n. 7.

Anwar Lūqā, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^ème^ siècle*, Didier, Paris, 1970.

Samir Khalil Samir, *Cento domande sull'Islam*, Marietti 1820, Genova, 2002.

Studi ed opere in lingua araba:

AA.VV., *Nadwat al-šayḫ Rifā'a Rāfi' al-Ṭahṭāwī 18-21 dīsambar 1976, Kulliyyat al-Alsun*, Maṭba'at Ġāmi'at 'Ayn šams, Il Cairo, 1984.

Zahrān al-Badrāwī, *Rifā'a al-Ṭahṭāwī wa-waqfa ma'a al-dirāsāt al-luġawiyya al-ḥadīṯa*, Dār al-ma'ārif, Il Cairo, 1983.

Rifa't al-Sa'īd, *Miṣr... al-Tanwīr 'abra ṭuqb ibra*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Il Cairo, 2000.

Al-Sayyid Amīn Šalbī, *Al-ġarb fī kitābāt al-mufakkirīn al-miṣriyyīn*, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Il Cairo, 2003.

Ġābir 'Aṣfūr, *Miḥnat al-Tanwīr*, Al-Tanwīr, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993.

Anwar Lūqā, *Tawrat al-naṯr al-'arabī yaqūduhā Rifā'a min Bārīs*, in «Al-Risāla al-Ġadīda», 1958, n. 8, pp. 44-45.

– *Rifā'a yurabbī Muḥammad 'Alī wa-usratahu*, in «Mağallat al-Alsun li-l-tarğama», 2002, n. 2, pp. 81-84.

Muṣṭafā Māhir, *Madrasat Rifā'a*, in «Mağallat al-Alsun li-l-tarğama», 2001, n. 1, pp. 65-80.

Salāma Mūsā, *Mā hiya al-Nahḍā?*, Al-Tanwīr, Maṭābi' al-hay'a al-miṣriyya al-'āmma li-l-kitāb, Il Cairo, 1993.

Māǧid Muṣṭafā, *Rifā'a al-Ṭahṭāwī al-mutarğim: al-fi'l wa-l-dalāla*, in «Mağallat al-Alsun li-l-tarğama», 2002, n. 2, pp. 85-89.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche si rinvia alla recente traduzione inglese del *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz* curata da Daniel L. Newman, cit., alle pp. 374-398, e a Delanoue, *Moralistes et politiques musulmans*, cit., pp. 651 e ss. Questo ultimo volume (alle pp. 618-630) contiene un'eccellente scheda bio-bibliografica su Rifā'a e le sue opere.

[1] *Tanwīr* è *maṣdar* (nome verbale) del verbo *nawwara*, *fi'l mazīd* di forma *fa"la*, che significa «rendere luminoso», «dare luce», «illuminare», ma anche «fiorire» ed «essere in piena fioritura» (cfr. *Vocabolario arabo-italiano*, ad vocem *nwr*).

[2] *Al-Muwāǧaha* tradotto con l'italiano "il confronto" ha in sé anche il senso di "posizione opposta", "resistenza". Con *Al-Muwāǧaha* si intende *Muwāǧahat al ẓalāmiyyina* ("opposizione agli oscurantisti"), ovvero *Muwāǧahat "al-ḥaraka al-islāmiyya al-siyāsiyya"* (opposizione al fondamentalismo islamico politico).

[3] L'espressione "l'Islam è la religione della *fiṭra*" richiama inevitabilmente alla mente del lettore arabo contemporaneo una fondamentale riflessione propria di gran parte del mondo arabo-musulmano venuto in contatto con l'Occidente durante il XX secolo. In seguito esemplificheremo questa affermazione citando alcune opere di autori arabi moderni che richiamano fin nei loro titoli l'espressione *al-Islām dīn al-fiṭra*.

[4] Proponiamo anche la traduzione francese del Delanoue: «De la sorte, ce qui – chez ces peuples – ressemble à ce qui, chez nous, est nommé *uṣūl al-fiqh*, s'appelle chez eux "droit naturel" (*ḥuqūq ṭabī'iyya*) ou "lois naturelles" (*nawāmīs fiṭriyya*), et consiste en régles rationnelles qui permettent de déclarer bons ou mauvais les actes des hommes et sur lesquelles ces peuples fondent leurs lois civiles (*aḥ kām madaniyya*)» (Delanoue, *Moralistes*, vol. II, pp. 433-434, nota 143).

[5] Si riferisce a quanto narrato nel *Corano*, *Sūrat al-Kahf*, 60-82. La storia di Al-Ḥaḍir (l'unico uomo cui Dio avrebbe concesso di conoscere la predestinazione) e di Mūsā (l'altro profeta cui è concessa la conoscenza eccetto quella della predestinazione) nel *Corano* è per molti aspetti non raccontata esplicitamente. Al-Ḥaḍir accetta di essere accompagnato durante un suo viaggio da Mūsā, a condizione che questi non gli ponga domande (non gli sarà concesso di sbagliare in questo più di tre volte, e quando ciò avverrà essi si separeranno per sempre). Di fronte a tre gesti di Al-Ḥaḍir apparentemente insensati, Mūsā non riesce a stare ai patti e per tre volte gliene chiede le ragioni. Al-Ḥaḍir, dopo avere dato ragione delle sue azioni, si separa per sempre da Mūsā («*Hāḍā firāq baynī wa-baynaka*»). I tre gesti apparentemente insensati di Al-Ḥaḍir sono: il danneggiamento di una nave, sulla quale i due profeti si erano imbarcati per la generosità del suo capitato (episodio della *safina*); l'uccisione del giovane ed unico figlio di una coppia di poveri anziani giusti di cuore; la ricostruzione della parete (*al-ǧidār*) di una casa che stava per crollare, in un paese dove a Al-Ḥaḍir e a Mūsā (stremati dalla fatica ed affamati) era stata rifiutata ogni ospitalità. Le ragioni di Al-Ḥaḍir sono: il muro celava un tesoro destinato a due piccoli orfani, che il profeta non voleva fosse conosciuto dagli abitanti malvagi del paese; la nave danneggiata si sarebbe salvata dalla requisizione che un re andava facendo di tutte le navi in buona condizione per una guerra; il giovane era destinato ad uccidere i due genitori giusti. Pertanto, secondo il *ḥadīṯ*, Maometto, interrogato circa l'uccidere o meno i figli dei pagani in guerra da Ibn 'Abbās, rispose: *"In 'alimta min ṣibiyānihim mā 'alima Al-Ḥaḍir min al-ṣabiyy alladī qatalahu fa-uqtulhum"* (Se conosci dei loro bambini ciò che conobbe Al-Ḥaḍir del bambino che uccise, allora uccidili). Ṭaḥṭāwī cita Al-Ḥaḍir – detto anche Al-Ḥidr – nel paragrafo su Alessandria (*Taḥliṣ* , ed. 2005, p. 24), parlando di Alessandro Magno, identificato con l'uomo dalle due corna di cui si parla in *Sūrat al-Kahf*, 83-98.

Radici storiche e linguistiche della *Šarī'a* islamica

WA'IL FĀROŪQ

Questo articolo intende fornire al lettore occidentale elementi introduttivi alla comprensione dei problemi implicati nel dibattito sull'applicazione della *Šarī'a*[1]. Esso si divide in due parti:

Contesto storico e radici della *Šarī'a* islamica;

Radici linguistiche del termine *Šarī'a*.

I temi sono trattati contestualmente al dibattito in corso nel mondo arabo (anche se di tale dibattito si faranno solo cenni).

1. *Contesto storico e radici della* Šarī'a *islamica*

1.1 *In quale contesto nasce l'Islam*

L'Islam non fu una "intromissione" divina, dal nulla, nella vita dell'uomo e della società, proponendosi come opposizione a ciò che vi era prima.

L'Islam fu anche il risultato di condizioni storiche maturate nel corso dei precedenti secoli nella penisola araba e nel mondo.

L'Islam rappresenta il vertice cui giunsero movimenti di natura sociale, economica, politica, culturale e religiosa.

La relazione fra Islam, realtà in cui nacque e le radici storiche di questa realtà non è di opposizione e rottura, ma di continuità ed armonia.

Questa concezione – malgrado la sua evidenza – non trova spazio, ancora adesso, negli studi di islamica nel mondo arabo. Pochi sono i ricercatori musulmani i quali nei loro studi prendono le mosse da questa idea.

Questi ricercatori sono divenuti argomento di diffidenze e sospetti che talvolta hanno generato nei loro confronti atteggiamenti violenti ed isolamento.

La visione che proverò ad introdurre adesso diverge dalla visione più tradizionale e diffusa. Ma la mia visione risponde maggiormente alla realtà storica e alle esigenze di uno spirito scientifico.

I cento anni che precedettero l'apparire dell'Islam furono un periodo di gesta-

zione in cui prese forma ciò che sarebbe nato. In questo periodo iniziò a disgregarsi la concezione di tribù (*qabīla*) come la sola unione (*al-wiḥda al-waḥīda*), come era stato precedentemente, e del legame di sangue tribale come il centro di ogni dinamismo umano sia per chi viveva spostandosi nel vasto deserto sia per chi viveva negli insediamenti stanziali che erano sparsi nella regione.

Probabilmente il più importante dei fattori che spinsero nella direzione di questo disgregamento fu il commercio. Le continue guerre fra persiani e bizantini e i pericoli del percorrere la via marittima del Mare Rosso avevano portato la via di terra che attraversava il deserto arabo ad essere la via principale dei commerci fra oriente ed occidente. Molti dei capi tribù arabi si arricchirono mediante la riscossione di imposte che persiani e bizantini pagavano loro in cambio di protezione per i loro commerci; altri arabi si arricchirono grazie ai servizi prestati alle carovane dei commercianti che percorrevano questa via. Chi trasse maggior beneficio da questo mutamento fu la tribù *qurayš*, alla quale appartenne il Profeta Muḥammad.

Questa tribù, che viveva a Mekka – la quale si trovava nel punto medio di questa via commerciale – iniziò a trasformarsi da prestatrice di servizi per i commerci altrui ad operatrice di commerci suoi propri all'interno della penisola, e finì per controllare completamente tutti i movimenti commerciali fra oriente e occidente del tempo. Ciò fu possibile soprattutto grazie all'opera dei suoi capi Quṣayy bn Kilāb, Hāšim bn ʿAbd Manāf, ʿAbd al-Muṭṭalib (gli antenati diretti del Profeta).

Essi presero accordi con i capi delle tribù per quanto riguarda l'interno della penisola, con l'imperatore bizantino, con l'imperatore persiano e i re etiope e yemenita, per regolare e proteggere i movimenti commerciali che caddero così sotto il loro controllo; questo è detto nel *Qur'ān* con il nome *al-Ilāf* (la concordia): *Sūrat Qurayš:*

> Nel nome di Dio, clemente, misericordioso! Per la concordia (*Ilāf*) dei coreisciti! Per la loro concordia nelle carovane d'inverno e d'estate! Adorino dunque il Signore della Caaba, che li nutrì salvandoli dalla fame e li rassicurò da ogni timore.

Tale mutamento ebbe influenza profonda in tutti i settori della vita. Mekka divenne un centro cosmopolita, paragonabile a ciò che per il tempo odierno rappresenta la città di New York, dove vi era circolazione di razze, di attività, di pensiero, di culture e religioni. Ciò a fianco del fatto che Mekka era la "città santa" per gli arabi, dopo che i coreisciti riuscirono a farne un centro religioso per tutti gli arabi grazie al pellegrinaggio alla Caaba; pellegrinaggio che costituiva anche una periodo commerciale fissato, il quale puntellava il ruolo dei *qurayš* per la penisola arabica.

I *qurayš* utilizzarono – fin dai primi tempi – la religione e i sentimenti religiosi degli arabi al servizio del commercio e a garanzia della sua continuità.

Cercheremo di osservare brevemente la condizione degli arabi prima dell'Islam in diversi aspetti della vita.

La condizione religiosa prima dell'Islam. La vita religiosa aveva aspetti numerosi e multiformi, ma tutti spingevano nella direzione de *al-wiḥda al-qawmiyya* (l'unità di tutti gli arabi) e del superamento dei confini della propria tribù. Nonostante le gran-

di differenze fra le religioni politeiste e monoteiste, il risultato finale era *al-wiḥda*.

Le religioni politeiste: benché ogni tribù salvaguardasse la specificità degli dei che adorava, vi era un qualcosa che assomigliava a una "religione generale", rappresentata dal pellegrinaggio (*al-ḥaǧǧ*) e dalla sacralità della Caaba di Mekka, rito e luogo di culto fondamentali nei quali tutti credevano come riconoscendo un Signore di tutti gli dei. Perciò la numerosità delle religioni politeiste si inseriva comunque nella cornice de *al-wiḥda*.

Il giudaismo: il giudaismo si diffuse in luoghi numerosi nella penisola arabica. Tribù ebraiche, nella loro interezza, emigrarono e si stabilirono presso le oasi e si mescolarono con tribù arabe e alcune di queste si convertirono al giudaismo, sebbene poche di numero. Il giudaismo giocò il ruolo maggiore nella diffusione della credenza in un unico Dio.

Il cristianesimo: il cristianesimo si diffuse mediante la testimonianza di missionari. I monasteri si dislocarono anche fra i beduini delle zone più lontane ed ebbero un ruolo importante nella diffusione del cristianesimo fra numerose tribù arabe sia nelle estremità della penisola arabica sia al suo interno. Ebbe un ruolo importante nella divulgazione dell'idea di "profeti", "paradiso e inferno", e "giudizio universale" e lavorò il terreno per la coltivazione dell'Islam in questo ambiente. Inoltre il cristianesimo fu con il giudaismo uno dei fattori più potenti della diffusione di uno spirito unitario (*ruḥ al-wiḥda*) fra le tribù nelle quali erano presenti le religioni monoteiste.

Al-Ḥanīfiyya: si tratta di una "corrente religiosa" monoteista araba che seguiva la "religione del profeta Abramo", l'antenato degli arabi. Per un occidentale, probabilmente, sarebbe più comprensibile l'espressione "religiosità del profeta Abramo", piuttosto che "religione del profeta Abramo". Ma i musulmani definiscono il monoteismo di Abramo una "religione" (*dīn*). Fra gli arabi pre-islamici vi furono uomini che professavano questo tipo di monoteismo ispirandosi alla figura di Abramo. La differenza con il giudaismo, per i musulmani, è nel fatto che questo ultimo ha un libro rivelato e profeti, mentre al-Ḥanīfiyya è un modo di vivere la religione riconducibile unicamente al profeta Abramo, e non ha libri rivelati e la struttura di una religione come Legge rivelata. Questa corrente religiosa fu uno dei punti di sostegno più importanti su cui si appoggiò l'Islam nel suo invito. Fu di aiuto al recepimento di tale invito il fatto che l'Islam fosse una religione monoteista legata a un luogo d'origine (*waṭan*) – come il cristianesimo si legò ai romani e all'Europa – per molti arabi.

Comunque anche la situazione religiosa – nei cento anni precedenti l'Islam – si mosse nella direzione di un disgregamento del sistema della tribù e dell'unità degli arabi. Questo fu ciò che più fece sentire la mancanza di quella forma di vita appropriata, la quale invece venne presentata dall'Islam.

La condizione sociale. Il commercio contribuì al disgregamento della tribù secondo una divisione in classi.

Nella tribù legata da vincoli di sangue originariamente i suoi membri non si dif-

ferenziavano rispetto agli altri se non per lignaggio: la ripartizione era fra categoria dei figli della tribù liberi; categoria degli schiavi affrancati, i quali partecipavano delle loro tribù d'origine ed erano obbligati alla tribù che li aveva affrancati; categoria degli schiavi, catturati durante le guerre, che erano continue, fra le tribù. Vi era poi un'altra categoria, quella dei "rinnegati" (*al-ḫula'ā'*), scacciati dalle loro tribù in modo pubblico durante i mercati, tribù che si dichiaravano non più responsabili delle azioni del "rinnegato", sottraendosi così all'impegno della *diya* (il prezzo del sangue); cioè "i rinnegati" erano privati del loro essere come valore, in quanto non vi era più alcun dovere verso loro né loro avevano più diritti.

Questa ripartizione era predominante nella penisola araba, anche se la natura della vita sociale cambiava a seconda dell'ambiente in cui si svolgeva: città, regioni agricole, deserto.

Con il commercio la tribù iniziò a dividersi in due grandi parti: i ricchi che fecero fruttare la situazione economica della penisola, e i poveri che appena riuscivano a trovare ciò che serviva a sfamarsi. Comparvero ripartizioni all'interno delle tribù in base alla disparità di ricchezza.

Questo è ciò che troviamo per esempio nella stessa tribù dei *quraysˇ*, dove vi erano i ricchi *quraysˇ al-biṭāḥ* e i poveri *quraysˇ al-ẓawāhir*, e in questa divisione interna alla tribù non vi era alcuna relazione con il lignaggio.

Le relazioni commerciali e gli interessi comuni contribuirono al formarsi di un'aristocrazia araba che andava oltre i confini della tribù, in quanto era espressione di una cosa diversa da *al-wiḥda*.

La condizione politica. I cambiamenti di cui abbiamo parlato facevano sentire la mancanza di una forma politica chiaramente definita.

La società tribale originalmente rifiutava assolutamente l'obbedienza a qualsiasi potere, e già gli imperatori persiani e bizantini avevano fallito nel tentare qualsiasi genere di controllo sui beduini (si ricordi per esempio il combattimento di Ḏī Qār in cui i persiani vennero sconfitti dalle tribù arabe).

La vita economica. Gli arabi nella penisola conoscevano diversi generi di attività economica, come l'agricoltura e la pastorizia, e come le razzie e le guerre – le loro fonti di ricchezza più continue. A fianco di ciò, il commercio, di cui abbiamo già detto, ma di cui ci vogliamo occupare per un aspetto importante ad esso connesso: i mercati. I mercati erano legati al pellegrinaggio (*al-ḥaǧǧ*) a Mekka. Essi erano anche luogo di "incontri" politici aperti a cui partecipavano i condottieri delle tribù da ogni dove della penisola, in cui avevano corso le rappacificazioni fra tribù combattenti e le alleanze fra le altre tribù. Ciò avveniva nel tempo del pellegrinaggio nella città di Mekka, cioè nel tempo in cui era proibito uccidere e rubare o fare la guerra (il tempo di *al-ḥaǧǧ*), ed anche nella città (Mekka: *al-balad al-ḥarām*) in cui queste cose erano proibite sempre.

Il diffondersi di mercati nella penisola ebbe come conseguenza il diffondersi del denaro, e ciò fu uno dei fattori che affrettarono il disgregarsi dell'ordine tribale.

La cultura. Le diverse circostanze che abbiamo descritto contribuirono all'affer-

marsi di una lingua condivisa fra le tribù arabe. Vi erano già forti differenze fra i dialetti parlati dalle tribù, a motivo dell'isolamento cui le costringeva il deserto. Fra ciò che consolidò l'affermarsi di una lingua condivisa, che si modellò sul dialetto dei *qurayš*, il motivo maggiore è da attribuirsi ai mercati, i quali, accanto al loro ruolo economico e politico, ne svolgevano anche uno culturale di grande importanza. I mercati erano alla stregua di «luoghi di diffusione del sapere», come erano l'occasione più importante per i poeti e gli oratori di rendere pubbliche le proprie opere fra la gente e discuterle. I poeti e gli oratori aspiravano a che tutto ciò avvenisse con questa lingua condivisa, affinché vi fosse comprensione e accoglimento fra la gente nonostante le diverse appartenenze tribali.

Questa lingua condivisa è quella che fu adoperata ne *al-Qur'ān* e con cui parlerà la gente dell'Islam. Non vi è dubbio che questa lingua condivisa fu uno dei più importanti fattori di unione fra le tribù dal punto di vista della religione islamica.

1.2 *I fondamenti storici della* Šarī'a *islamica*

Dopo aver cercato di conoscere i contesti storici in cui apparve l'Islam, possiamo dire che molto della *Šarī'a* islamica fu dall'Islam ereditato dal contesto in cui nacque, non solamente a livello penale, ma anche a livello di pratiche di culto e di osservanze religiose. Porteremo di ciò qualche esempio.

Le pratiche di culto. La sacralità della Caaba: nonostante l'esistenza di ventuno caabe nella penisola arabica prima dell'Islam, le tribù arabe convennero nell'adorare la Caaba di Mekka, al punto che se un uomo vi incontrava l'assassino di suo padre non lo offendeva in alcun modo.

Il pellegrinaggio a Mekka nel periodo prestabilito (*al-ḥağğ*) e il pellegrinaggio che si può fare in qualsiasi periodo dell'anno (*al-'umra*): gli arabi usavano fare il pellegrinaggio (*al-ḥağğ*) alla Caaba già prima dell'Islam. L'Islam ne fece uno dei suoi cinque pilastri (gli altri sono la professione di fede, la preghiera rituale, l'elemosina e il digiuno). L'Islam conservò gli stessi "riti del pellegrinaggio" (*manāsika*) senza mutamenti persino nel nome, se non purificandoli dalle espressioni politeiste e vietando di girare intorno alla Caaba completamente svestiti. Infatti alcuni arabi giravano attorno alla Caaba nudi, non per cattivi costumi morali, ma per una forma di venerazione della Caaba in quanto non volevano avvicinarvisi con i vestiti con i quali avevano peccato.

La sacralità del mese di Ramaḍān: gli arabi consideravano sacro questo mese. I seguaci della *Ḥanīfiyya* in questo mese si ritiravano sulle montagne per l'adorazione e il digiuno. Anche il digiuno è uno dei cinque pilastri dell'Islam: «Nel mese di Ramaḍān – mese in cui fu rivelato il Corano come guida degli uomini, chiara prova della giusta direzione e criterio per distinguere il bene dal male – chi di voi vede la luna nuova, digiuni; chi è malato o in viaggio digiuni più tardi per altrettanti giorni. Dio vuol farvi le cose facili e non già difficili: vuole che completiate il numero dei giorni di digiuno e glorifichiate Dio per avervi guidati, nella speranza che Gli siate riconoscenti» (*Sūrat al-Baqara*, 185); «In verità il Corano l'abbiamo rivelato nella notte del destino. E come potrai sapere cos'è la notte del destino? La notte del

destino vale più di mille mesi. Scendono in essa gli angeli e lo Spirito, col permesso del loro Signore a fissare ogni cosa. Notte di pace, fino allo spuntar dell'Aurora» (*Sūrat al-Qadar*). La notte del destino è la notte dal 26 al 27 Ramaḍān, in cui fu «fatto scendere», cioè fu rivelato, il Corano a Maometto tramite l'angelo Gabriele.

I mesi del divieto: per gli arabi era proibito uccidere durante quattro mesi (*Ḍī al-Qa'da*, *Ḍī al-Ḥiǧǧa*, *Muḥarram*, *Raǧab*). Va ricordato che il sostentamento economico delle tribù si basava su guerre e razzie. In questi mesi era obbligo per le tribù sospendere queste azioni, anche per permettere il commercio e il pellegrinaggio. Con l'Islam rimase il divieto di fare guerra in questi mesi: «In verità, dodici è il numero dei mesi presso Dio secondo il Libro di Dio, fin dal giorno in cui Egli creò i cieli e la terra. Quattro mesi sono sacri: questa è la vera religione. In questi quattro mesi non fate torto a voi stessi violandoli! Gli idolatri, però combatteteli tutti, come essi combattono tutti voi! E sappiate che Dio è con quelli che lo temono» (*Sūrat al-Tawba*, 36); «Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri ovunque li troviate» (*Sūrat al-Tawba*, 5).

Il venerdì: già gli arabi santificavano il venerdì. L'Islam confermò anche questo: «O voi che credete! Quando sentite l'invito alla preghiera nel giorno dell'adunanza, accorrete al ricordo del nome di Dio e lasciate ogni affare» (*Sūrat al-Ǧum'a*, 9). *Yawm* al-*Ǧum'a*, espressione con cui in arabo si indica il venerdì, significa "giorno dell'adunanza".

Tutto questo a fianco di ciò che l'Islam ereditò dalla corrente de *al-Ḥanīfiyya* (la religione di Abramo) la quale lasciò un'impronta evidente nella nuova religione:

la proibizione dell'usura;

il divieto di uccidere le bambine appena nate seppellendole. Questa barbara usanza aveva soprattutto due motivi: la povertà (per l'economia della tribù il maschio era maggior fonte di ricchezza in quanto abile alla guerra); l'onore (la donna era un rischio per l'onore della tribù, in quanto probabile preda di razzie: se catturata era destinata ad essere schiava e prostituta di altre tribù);

il divieto di bere alcolici;

la circoncisione;

il lavarsi per liberarsi da impurità corporali e spirituali (l'atto sessuale, il mestruo per la donna, ecc.).

Vorrei fare un'osservazione che ha anche carattere metodologico: il versetto citato «Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete gli idolatri ovunque li troviate» (*Sūrat al-Tawba*, 5), come altri, estrapolato dal contesto storico in cui fu rivelato, ed estrapolato dal contesto dell'intero Corano, ha un significato violento e contraddittorio con il messaggio di pace dell'Islam. I fondamentalisti odierni, coloro che vivono la fede come ideologia e non come dimensione umana, ne fanno un uso letterale dando un'interpretazione universale. Una corretta lettura storica, che ricostruisce il contesto e i modi di vivere degli arabi, permette invece di rendere comprensibile che si tratta di un'affermazione non in contraddizione con la storia e la dimensione religiosa di quella società (non della nostra). Il versetto fu rivelato quando era in corso una guerra fra i musulmani arabi e i politeisti arabi, e i musulmani dovevano difendersi per la stessa sopravvivenza dell'Islam. D'altra parte molti versetti coranici sono invece in sintonia con il rispetto verso ogni libertà religiosa (senti-

mento proprio di un uomo musulmano autenticamente religioso).

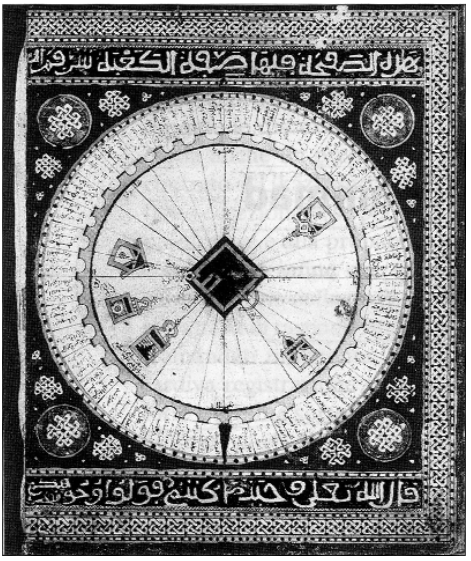
Sistema penale. L'Islam mantenne il sistema penale che era presente nella penisola arabica. Esso conteneva già quelle norme per cui la legge islamica è diventata notoria oggi giorno nell'immaginario occidentale.

Taglio della mano per il ladro: questa "pena" (*ḥadd*, pl. *ḥudūd*) era stata introdotta dal nonno del Profeta, 'Abd al-Muṭṭalib, e da al-Walīd bn al-Muġīra. L'applicazione di questa pena iniziò dopo la divisione della tribù in ricchi e poveri; possiamo osservare che essa era già da prima applicata nelle città, ma non fra le tribù che si spostavano nel deserto.

Lapidazione per l'adulterio: si era diffusa per tramite della religione ebrea. Le fonti che parlano della sua applicazione fra gli arabi prima dell'Islam sono rarissime. Il Profeta dell'Islam applicò questa pena seguendo la legge ebraica e per un uomo e una donna ebrei.

Legge del taglione (*al-qiṣāṣ*): gli arabi conoscevano il taglione e l'applicavano da prima dell'Islam. L'Islam lo mantenne, come vediamo da questi versetti coranici:

> O voi che credete! In materia d'omicidio vi è prescritta la pena del taglione: libero per libero, schiavo per schiavo, donna per donna; ma colui al quale il fratello condona una parte della pena sia trattato con moderazione: egli però risarcisca di buon animo il fratello. Questo è un alleggerimento di pena da parte del vostro Signore e una prova della sua misericordia; ma chi, dopo tutto questo, trasgredirà la legge, avrà un castigo doloroso. Nel taglione avete una garanzia di vita, o uomini di sano intelletto, nella speranza che acquistiate il timor di Dio.
> [*Sūrat al-Baqara*, 178-179]



La Mecca centro del mondo. *Frontespizio di un portolano del Mediterraneo orientale (Sfax, Tunisia, 1551).*

> Nel Pentateuco abbiamo prescritto agli ebrei vita per vita, occhio per occhio, naso per naso, orecchio per orecchio e dente per dente e, per le ferite, la legge del taglione. Chi però rinuncia alla legge del taglione, la sua rinuncia gli varrà come espiazione dei peccati. Chi non giudica secondo ciò che Dio ha rivelato è un vero iniquo.
> [*Sūrat al-Mā'ida*, 45]

Usanze sociali. Poligamia: L'avere più mogli era una delle caratteristiche sociali più importanti per gli arabi. Gli arabi prendevano mogli senza limite di numero: non era per loro accettabile porre un limite. Molte mogli garantivano una maggiore procreazione e la tribù necessitava di molti uomini per la guerra. La famiglia faceva perno sull'uomo, che era chiamato "*ba'l*" (signore e padrone) della donna; questo era anche il nome di un'antica divinità maschile semitica, da cui possiamo ben desumere il posto dell'uomo nella famiglia. Egli "pos-

sedeva" la moglie, la proteggeva e le procurava i mezzi di sussistenza. Questa serie di azioni è ciò che rappresentava "la protezione" (*al-ḥimāya*) in una società che si reggeva sul saccheggio e sulla depredazione: ciò è il motivo per cui le donne erano appellate "*al-ḥarīm*" (inviolabili), cioè godenti di "protezione". Abbiamo già visto che Mekka era detta *al-balad al-ḥarām* (il luogo inviolabile): *al-ḥarām* e *al-ḥarīm* significano "ciò che non è lecito profanare".

Con l'avvento dell'Islam vennero mantenute queste tradizioni sociali legate all'ambiente desertico.

> Fra le donne che vi piacciono sposatene due o tre o quattro, e se temete di non essere giusti con esse, sposatene una sola, oppure sposate le schiave che possedete: è il modo migliore di non deviare dalla giustizia.
> [*Sūrat al-Nisā'*, 3]

Alcuni commentatori hanno detto che questo versetto non significa un limite a quattro mogli; ma la comunità dei musulmani non ha deciso altrimenti.

L'Islam mantenne la posizione d'eccezione riservata al marito, e il *ḥadīṯ* sul Profeta dice: «Se mi fosse stato ordinato di fare adorare a qualcuno un altro, avrei ordinato alla moglie di adorare il marito».

Vorrei aggiungere una breve considerazione desumibile dalla questione della poligamia, utile ad esemplificare anche il contesto attuale. Le pratiche musulmane non hanno carattere unico, uguale ovunque; la loro messa in pratica differisce da luogo a luogo, legandosi alla natura topografica e geografica, alle condizioni economiche, alla storia culturale di ognuno di questi luoghi. Per esempio l'avere più mogli in Arabia Saudita è cosa socialmente ovvia e diffusa che si appoggia sulla confessione islamica; allo stesso tempo in Egitto è principio socialmente detestabile – in quanto la tradizione egiziana, fin dai tempi faraonici e cristiano-copti, prevede una sola moglie – e ciò si appoggia su una preferenza rintracciabile nella *Šarī'a* islamica per il matrimonio monogamico. Due diversi popoli, con diverse tradizioni di antiche radici, i beduini del deserto e gli egiziani agricoltori, perciò riconducono oggi le loro diverse pratiche alla medesima religione musulmana.

1.3 *Conclusione*

Nessuna cultura o civiltà appare improvvisamente sulla scena della storia. L'Islam, come le altre religioni, reagì con il contesto storico. Per questo non possiamo comprendere cosa sia la *Šarī'a* islamica senza conoscere il contesto in cui si sviluppò. Forse questo appare come cosa "evidente" al lettore occidentale; ma le circostanze in cui viviamo in Egitto ne fanno solo una "aspirazione conoscitiva ideale" per la quale combattere.

Chi svolge studi sulla *Šarī'a* (nonostante le grandi differenze fra essi, dalla destra tradizionalista, agli *šuyū?* dell'Università dell'Azhar – i quali hanno una posizione intermedia – fino agli accademici) generalmente si basa soltanto su: a) i testi sacri (*al-Qur'ān* e la *Sunna*), che rappresentano le fonti della *Šarī'a*; b) la comprensione di questi testi degli antichi esperti di *fiqh* (la giurisprudenza islamica). Questo avviene senza considerare il contesto storico cui appartengono questi testi e in cui si svolse il lavoro degli antichi *fuqahā'* (esperti di *fiqh*), cioè il legame di tutto ciò con una società ben definita in un'epoca ben definita.

La diffusa impostazione "a-storica" ha permesso e permette ai ricercatori delle diverse correnti di trattare l'idea di applicazione della *Šarī'a* come fosse l'effettuazione letterale di questi testi. Qui appare l'importanza di questa introduzione che fissa la storicità dei giudizi (*aḥkām*, sing. *ḥukm*) della *Šarī'a* musulmana, i quali hanno radici in epoche precedenti all'Islam, e di conseguenza non erano giudizi o leggi religiose.

Sennonché chi invoca l'applicazione della *Šarī'a* islamica, sia fra i musulmani estremisti sia fra i moderati, fa mostra sempre delle parole: «La *Šarī'a* islamica è buona per ogni luogo e ogni tempo»[2]. Alcuni di essi si spingono fino alla richiesta di pagare la *diya* (il prezzo del sangue) per l'omicidio con i cammelli (oggi!) giacché così afferma in proposito il giudizio della *Šarī'a*, e questo non ha bisogno di commento.

Lo scopo di cercare di stabilire la storicità della *Šarī'a* non significa che la *Šarī'a* islamica non è buona oggi in quanto connessa con un'epoca storica lontana; ma vogliamo dire che i ricercatori del nostro tempo confondono i giudizi della *Šarī'a* (*aḥkām al- Šarī'a*) con la *Šarī'a* medesima. La *Šarī'a* è la realizzazione del bene della società generale e pertanto deve camminare insieme ai mutamenti della vita ed essere confacente ad ogni nuova realtà. Non il contrario, cioè il mutamento della realtà per adeguarlo alla *Šarī'a*! Perché Dio ha dato la *Šarī'a* per realizzare il bene della gente e la loro felicità e non ha creato l'uomo per l'applicazione della *Šarī'a*.

Infatti nei libri degli antichi esperti di *fiqh* troviamo questa opinione, specialmente se il libro risale a un'epoca ricca e sviluppata. La ragione dell'uomo libero ha la responsabilità di decidere il bene della società in ogni tempo. La ragione, come troviamo nella tradizione filosofica musulmana, precede la *Šarī'a*.

Dice il grande giurista damasceno Muḥammad Ibn 'Abdīn (1784-1842):

> Molti giudizi [della *Šarī'a*] cambiano con il mutare del tempo – in ragione del cambiare delle tradizioni delle genti vissute un tempo, o per l'accadere di cose nuove – [...], in quanto se il giudizio rimanesse come era prima ne conseguirebbero difficoltà e infermità per la gente; il giudizio non può essere contro i fondamenti della *Šarī'a* islamica che è edificata per rendere leggero il peso della vita ed eliminare l'infermità.

Dice un altro:

> La *Šarī'a* è tutto giustizia, misericordia, bene, sapienza. Ogni caso che fuoriesce dalla strada della giustizia verso l'iniquità, e dalla misericordia verso il suo contrario, e dal bene verso ciò che causa rovina, non è dalla *Šarī'a*.

La *Šarī'a* è la "fonte" delle leggi? ma non è *mai* "le leggi".

La parola *Šarī'a* nella lingua araba significa "la strada (*al-ṭarīq*) verso l'acqua", cioè verso la fonte della vita, rarissima (e pertanto preziosissima) in un luogo come il deserto. Affinché prosegua la vita occorre un rinnovamento continuo, come lo sgorgare di acqua nuova dalla fonte. L'assenza di rinnovamento significa la fine della strada, ovvero la morte.

2. *Radici linguistiche del termine* Šarī'a

2.1 *Introduzione: l'importanza della lingua araba*

2.1.1. La lingua gioca un ruolo fondamentale nella forma e nella comprensione delle leggi in ogni cultura passata e presente.

Nella cultura araba l'importanza della lingua non si arresta alla forma, ma va oltre, fino ad essere parte integrante dello stesso pensiero giuridico. Questo può chiarire il motivo per cui il patrimonio culturale degli arabi è pieno di libri sulla lingua scritti da giudici. Un uomo nel passato per essere giudice doveva essere un sapiente della lingua. I libri su argomenti linguistici del giudice, insieme alla sua conoscenza dei testi sacri e alla sua rettitudine morale, era ciò che lo rendeva abile al suo ufficio e ciò che rendeva i suoi giudizi accetti agli altri.

La conoscenza linguistica e la capacità di stabilire una logica specifica per la lingua possono cambiare i giudizi della *Šarī'a* e fissarli meglio. Faremo un esempio. È risaputo che nella *Šarī'a* islamica ogni uomo può sposare fino a quattro donne, e ciò è quanto hanno compreso gli esperti di *fiqh* dal versetto citato: «Fra le donne che vi piacciono sposatene due o tre o quattro» (*Sūrat al-Nisā'*, 3). Vi è però un esperto egiziano di *fiqh*, al-Layṯ bn Sa'd (sec. X), il quale comprese – e fissò quanto comprese – mediante la logica della lingua che la congiunzione *wāw* (corrispondente alla "e" italiana) in questa frase aveva la funzione di sommare i termini (per cui in italiano sarebbe: «Fra le donne che vi piacciono sposatene due e tre e quattro») e non di congiungerli come alternativi (nel senso della "o" italiana, come normalmente intendevano tutti), e per questo un uomo poteva sposare fino a nove donne (2+3+4). Non vi è dubbio che tale interpretazione, se le circostanze storiche e la necessità sociale lo avessero richiesto, sarebbe divenuta la regola e diversamente l'eccezione.

2.1.2. La lingua ha un posto eccezionale nella cultura araba, legato alla natura del deserto nella quale si è formata. Non è possibile comprendere la differenza sostanziale fra la cultura araba e la cultura europea senza una riflessione profonda su come l'ambiente desertico ha formato la mentalità e la coscienza degli arabi.

Il deserto è un luogo dove non è possibile stabilizzarsi. Esso obbliga i suoi abitanti a spostarsi continuamente giacché non permette a nessun posto di conservare le sue caratteristiche: i venti muovono cumuli di sabbia e rendono nuova la fisionomia geografica del posto. Ciò rende l'idea di appartenenza a un luogo, nella cultura del deserto, un principio lontanissimo.

Ciò dà corpo alla lingua araba e infatti le parole che esprimono il permanere in un luogo sono legate a un concetto di transitorietà: per esempio *bayt* (casa) viene dal verbo *bāta*, cioè trascorrere una notte; *manzil* (anche "abitazione") significa il luogo della scesa dal cammello, dal verbo *nazala*, cioè scendere; quando apparve la città fu detta *ḥāḍira* dal verbo *ḥaḍara* ("essere presente", ma anche "venire", "giungere").

I beduini non appartenevano a un luogo ma alla tribù che si spostava continuamente di luogo in luogo. La tribù medesima non apparteneva a un luogo ma agli antenati, ed essi erano allo stesso tempo gli dei della tribù. Gli antenati avevano la loro esistenza nel "tempo" (*al-zamān*); pertanto gli arabi traevano il loro modo di essere dall'esistenza delle loro radici nel "tempo" della storia. Perciò se ad uno nel deserto si voleva chiedere circa le sue radici, non si diceva "Di dove sei?" ma "Di chi sei?".

Nel deserto l'esistenza umana era fissata nel "tempo" che scorreva e scorreva nel "luogo" che era mutevole. Il "tempo" nel deserto è il "padre"; ma allo stesso tempo è un padre che uccide i figli, perché il movi-

mento del tempo conduce alla dimenticanza e la dimenticanza significa cancellazione e morte. Per questo troviamo che tutte le parole in lingua araba che portano in sé il significato di "tempo" portano nello stesso tempo in sé il significato di "morte", "malattia", "guerra", "carestia", "disastro". Per esempio la parola *zamān* (tempo) significa "malattia" e "inabilità"; la parola *sana* (anno) significa "aridità" e "carestia"; *yawm* (giorno) significa "guerra"; *ḥīn* (momento) significa "dannazione" e "tempo stabilito" (cioè "tempo della morte").

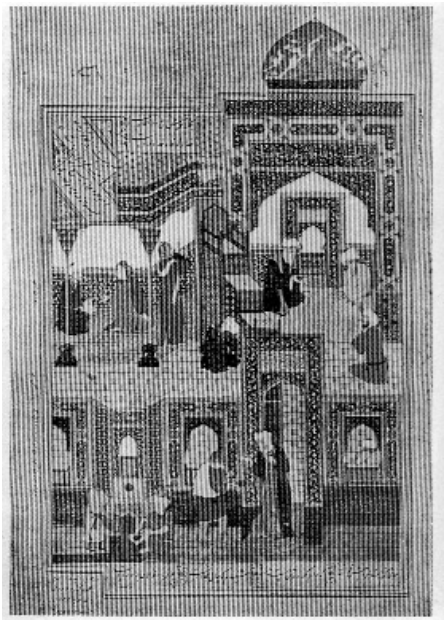
Come preservare nel deserto l'esistenza dalla cancellazione e dalla morte?

Grazie alla "memoria" (*al-ḏākira*).

Nella lingua araba *ḏākira* viene dal verbo *ḏakara*, che significa "ricordare", "dire", "informare", "studiare", "preservare", e da cui *ḏakar* ("maschile" e anche "il membro dell'uomo"), *ḏikr* (onore), *ḏikr* (preghiera) e *al-ḏikr al-ḥakīm* (uno dei nomi de *al-Qur'ān*). Tutti questi significati sono legati al senso di preservazione della vita.

Il preservare nella memoria (*al-ḏākira*) avviene mediante la parola (*al-kalima*). Per questo la parola presso gli arabi era sacra: prima dell'Islam i poeti erano come profeti che facevano da tramite con la divinità; la tribù festeggiava il natalizio di un poeta per anni.

Nelle lingue semitiche la "parola" non è una "cosa": "parola" (*kalima*) significa "movimento", "avvenimento", "azione", "ferita". La parola nel deserto non era un mezzo di comunicazione, ma un modo e uno strumento di vita: l'uomo non può vincere sul "muoversi del tempo" che è causa della dimenticanza, se non mediante la parola che "fissa" il tempo e lo rende capace di richiamare ciò che è passato e di ripeterlo.



Scene in una moschea. *Miniatura, 1489.*

In questa cultura desertica il giudice pronunzia i suoi giudizi mediante versi poetici o proverbi. La forza del nesso fra poesia o proverbi e procedimento giudiziario è ciò che rende accettabile il giudizio del giudice. Non è sufficiente che il giudizio sia rispondente alla realtà e giusto; è necessario anche trovare le "parole" che lo rendono *šar'iyy* (legale).

La "parola" (*kalima*) è *Šarī'a*. Essa è accomunata nel significato a livello di radice con la parola ragione (*'aql*): *kalima* e *'aql* entrambe hanno significato di "legare". Il compito della "parola" è di "legare", "fissare" l'esperienza affinché non si perda con il tempo, e il compito della "ragione" è nel comprendere la realtà mediante queste parole scoperte come legame con l'esperienza.

Possiamo meglio comprendere adesso il sistema delle punizioni prima dell'Islam: il corpo era l'unico "luogo" da cui non si pote-

va andarsene, l'unico "luogo fisso" dove i giudizi potevano avere esecuzione. Sennonché la più pesante punizione non era corporale: era la punizione del rinnegamento, cioè dell'allontanamento dalla tribù. L'allontanamento non significa l'uscita della persona da un luogo, ma il rendere pubblico da parte della tribù che si è liberata dal vincolo con la persona, cioè che non tiene più in nessun conto la sua esistenza e che la persona stessa e il suo avere sono divenuti accessibili a chiunque lo voglia.

Gli arabi definivano i non arabi *al-ʿağam*. *Al-ʿağmā'* sono gli animali, perché emettono sì voci, ma incomprensibili. La lingua è anche identità: tutti quelli che parlano la lingua araba sono arabi, giacché la lingua è il luogo d'origine (*al-waṭan*).

2.1.3. Il Profeta dell'Islam non ha fatto nessun miracolo dirompente per l'ordine naturale. In questo contesto è naturale che il miracolo sia la parola (*al-kalima*) ed essa è il sacro *al-Qur'ān*. Il miracolo dell'Islam è *al-Qur'ān*, ed esso è la fonte de *al-Šarīʿa*.

Nell'Islam il commettere peccati gravissimi comportava una punizione spirituale che somiglia al rinnegamento in uso prima dell'Islam, ed essa è la perdita del diritto di testimonianza: la testimonianza non è accettata in quanto si è perduta l'idoneità giuridica.

2.2. *Il termine* Šarīʿa *nella lingua e ne* al-Qur'ān

Nonostante ciò che abbiamo precedentemente detto circa la compenetrazione fra lingua - sacralità -tempo - legge, il termine *Šarīʿa* non ha nessun significato in origine riconducibile al significato di legge. *Šarīʿa* nella lingua araba è la strada che conduce all'acqua; il verbo *šaraʿa* significa aprire una strada verso l'acqua (la fonte della vita nel deserto). Quindi per traslato la *Šarīʿa* è la strada che conduce alla vita. Da questo significato nacque l'accezione religiosa di *Šarīʿa*. La *Šarīʿa* è la religione stessa, cioè la strada che conduce alla vita eterna.

Questo è il significato con cui ne fa uso *al-Qur'ān*: «Poi ti abbiamo posto sulla via [*Šarīʿa*] dei nostri comandi. Seguila dunque» (*Sūrat al-Ǧāṯiya*, 18); «Ad ognuno di voi abbiamo dato una legge e una via [*širʿa wa-manhāǧ*]» (*Sūrat al-Mā'ida*, 48); «Dio vi ha prescritto [*šaraʿa*] quella religione che già raccomandò a Noè e che rivelammo a te e che raccomandammo ad Abramo e a Mosè e Gesù, dicendo: "Osservate la religione e non dividetevi in sette!"» (*Sūrat al-Šūrā*, 13); «I miscredenti hanno dunque idoli che prescrivono [*šaraʿū*] loro, in fatto di religione, ciò che Dio non permette?» (*Sūrat al-Šūrā*, 21).

Nei versetti del *Qur'ān* i nomi *širʿa - Šarīʿa* e i verbi *šaraʿa - šaraʿū* sono legati al significato di strada e fare la strada; ma il nome *Šarīʿa* e il verbo *šaraʿa* compaiono in due versetti rivelati nel periodo mekkano, cioè a Mekka, prima della rivelazione "legislativa" (*al-tašrīʿ*) che iniziò solamente dopo *al-Haǧīra* (l'emigrazione del Profeta a Medina).

I versetti coranici che legiferano giudizi (*aḥkām*) non fanno uso della parola *Šarīʿa* o di alcun derivato dalla stessa radice, bensì usano la forma del comandare (*al-amr*) e del proibire (*al-nahyy*), come troviamo in questo versetto:

> Di': "Venite" e vi dirò io che cosa il vostro Signore vi ha proibito. Egli vuole che non adoriate altri

dei accanto a Lui, che siate buoni con i vostri genitori, che non uccidiate i vostri figli col pretesto che sieno poveri (provvederemo Noi a voi e a loro), che vi teniate lontani dalle turpitudini esteriori ed interiori e che non uccidiate gli uomini che Dio ha proibito di uccidere, se non per causa giusta. Ecco ciò che Dio vi comanda, nella speranza che ragionate.
[*Sūrat al-An'ām*, 151]

Allo stesso modo il termine *al-ḥadd* (punizione, pl. *ḥudūd*), definito dagli esperti di *fiqh* la «punizione (*'uqūba*) specifica per un peccato», aveva un diverso significato nella lingua araba, ovvero: "separazione fra due cose", "divieto", "chiarimento", "confine". Il suo significato coranico è legato al significato che aveva nella lingua, il quale non ha in sé alcuna indicazione al legiferare della legge: significa "comandi e proibizioni di Dio", generalmente, in senso morale, ma senza relazione con i crimini e punizioni (il penale).

«Questi sono i limiti (*ḥudūd*) fissati da Dio. Chi obbedisce a Dio e al suo Profeta...» (*Sūrat al-Nisā'*, 13).

3. *Conclusione*

Il termine *Šarī'a* nel senso di "legge" e tutti i termini relativi alla legge inscritti gradualmente in esso non hanno fondamento né nella lingua né in *al-Qur'ān*. Ciò che porta in sé di significato di "legge" prende luogo dall'operato degli antichi esperti di *fiqh*.

Per questo possiamo dire che ciò che è "legale" nell'Islam non è la "religione", ma la "comprensione" (*fahm*) e il "commento" (*tafsīr*) dei testi religiosi.

La stessa parola *fiqh* significa "comprensione" (*fahm*). La comprensione richiede l'uso della ragione, (*'aql*) la quale esiste in quanto capacità di nesso fra la realtà e le sue radici, non come cristallizzazione della realtà.

(*Traduzione dall'arabo a cura di Paolo Caserta; la traduzione dei vv. coranici è da:* Il Corano, *Introduzione, traduzione e commento di Cherubino Mario Guzzetti, Elle Di Ci, Leumann - Torino, 1993*)

[1] Sull'argomento "dibattito sull'applicazione della *Šarī'a?*", per quanto riguarda le pubblicazioni italiane, ricordiamo: Andrea Pacini (a cura di), *Dibattito sull'applicazione della Šarī'a*, Dossier Mondo Islamico 1, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995.

[2] L'autore si riferisce a uno degli slogan più noti del pensiero integralista islamico, già fatto proprio da 'Abd al-Qādir 'Ūda, uno dei leaders intellettuali dei Fratelli Musulmani e nel 1954 una delle prime vittime delle purghe nasseriane: «la *Šarī'a* è venuta da Dio per bocca del suo Profeta perché avesse corso in ogni tempo e in ogni luogo» ('Abd al-Qādir 'Ūda, *La* Šarī'a: *costituzione fondamentale dei musulmani*, in Pacini, *Dibattito*, cit., p. 15). Ma il concetto espresso dalla formula è fatto proprio anche da non estremisti, come Muḥammad al-Ḥidr Ḥusayn, già *šayḫ al-Azhar*, autore del volume *Al-Šarī'a al-islamīyya ṣaliḥa li-kull zamān wa-makān*, cioè «La *Šarī'a* islamica, buona per ogni tempo e ogni luogo» (cit. in *ibidem*, p. 126), e da altri giuristi che Ḥusayn Aḥmad Amīn, scrittore e membro dell'alta diplomazia egiziana, criticava per esempio nell'articolo *Avere il senso della storia: osservazioni sulla pretesa di applicare la legge islamica*, in *ibidem*, pp. 57-68: «Quanto alle leggi celesti, i giuristi pensano che non vi sia alcuna ragione di introdurvi considerazioni storiche. Il principio fondamentale di tali leggi è che esse sono valide per ogni tempo e in ogni luogo» (p. 60). [N.d.T].

Shari'ah, *Fiqh* and Egyptian law

WA'IL FĀROŪQ

In the aftermath of World War II, several currents, from the extreme right to the extreme left, surfaced in Egypt, for a variety of deep-rooted and interrelated reasons. One of these currents raised the slogan of religion and targeted the revival of Islamic Caliphate and the application of *Shari'ah*.

But the revival of Islamic Caliphate clashes with the political regimes and government status – not just in Egypt, but all through the Muslim world. So, that current concealed the call for reviving the Caliphate and pushed through with the call for applying the *Shari'ah*, hoping such application is their way of reviving the Islamic Caliphate.

Maybe as a result of that trend – and also for other reasons – the expression "principles of Islamic *Shari'ah*" made its way into the contemporary Egyptian legislations. The second paragraph of the first article of the civil law – effective from October 15, 1949 – states that, «In the case of absence of a legislative text to be applied, a judge is to rule, in sequential order by either customary law or the principles of Islamic *Shari'ah* or under the principles of natural law and the rules of justice». The second article of the Egyptian Constitution – adopted in 1971 – states that, «The principles of Islamic *Shari'ah* are a major source of legislation». In the Constitutional amendment of May 22, 1980, that article was changed to be «The principles of Islamic *Shari'ah* are the major source of legislation», adding the definite article to make it «the major source», instead of «a major source».

In reference to the aforementioned current, whether agreeing with it or trying to control it, the legislator made the call for legalizing the Islamic *Shari'ah* a contentious issue, causing problems for both the people for and against its legalization.

The changes Egypt witnessed during the past half a century increased that unresolved issue. The political system changed completely in persons, institutions and ruling philosophy. The traditional social system, based on hierarchy – where respect for

the superior and pity on the inferior spread – fell apart. School learning increased, but without being accompanied by a general cultural atmosphere or wiping out illiteracy. Fortune was redistributed randomly, without always emphasizing the respect of work values or resorting to honest means or following economic regulations or respecting state laws or caring for the interest of the citizens. The infrastructure of society was altered without control or guidance. Measures of evaluation were destabilized, losing objectivity and clear definitions. The balances of effort were turned upside down, giving more value to manual labor than mental work or any other work. The very standards of work lost their meaning, with the higher value shifting from work itself to public relations or easy gains or deceitful appearances. The overwhelming majority no more demands what they deserve, but rather the utmost they can get, changing the general principle from «each [gains] according to their work» or «each [gains] according to their needs» to «each [gains] as much as they can take», even without effort or work.

Adding to this the outer factors of war defeats, change of treaties between East and West, increase of oil-producing Arab countries' fortunes, labor forces going abroad for work and the effects of money transfer to and from the country and security and economic international unrest… All these factors – apparent or concealed – led to the voices calling for the application of Islamic *Shari'ah*. Judging such an application would immediately lead to instant reform of the society, making it purified and idealistic.

Through repetition and persistence, the call gained supporters, especially upon seeing the official approach of the state – considering that, «the principles of Islamic *Shari'ah* are the major source of legislation» – which convinced them with the seriousness and soundness of the call.

In any society, throughout history, when the power of work shrinks, the power of slogans increases and when the ability of labor retreats, that of speeches takes prominence. When the capabilities of scientific research are weakened, the effect of empty talk strengthens. This being the case of our modern society, the call for legalizing *Shari'ah* sufficed with just repeating the call – considering it an end rather than a means. In doing so essential aspects were not considered in sufficient depth: what is meant by "legalizing *Shari'ah*"; are there other, better means for implementing reform, such as through education, good example and forming the conscience of the people.

The civil and constitutional legislator – both or one of them – never defined the term "principles of Islamic *Shari'ah*". The committees formed to legalize what they thought to be Islamic *Shari'ah*, went straight to work without ever trying to determine: what is meant by that term; their method in adopting that legalization; and the relevance to the current Egyptian law. Furthermore, a comparative study between the proposed *Shari'ah* law and the existing Egyptian law has not been made.

The word *Shari'ah* does not mean – either in *The Noble Qur'an* or dictionaries of Arabic – legal rulings, but rather the path of water or methods – very broad and general meanings.

The Noble Qur'an, Sura XLV, 18, says: «And now have We set thee (O Muhammad) on a clear road of (Our) commandment; so follow it», meaning We set you, Prophet, on a road or a way. And in Sura V, 48, it says:

«For each We have appointed a divine law and a traced-out way». That means there is one religion for all messengers and prophets and one road or way for that religion. And in Sura XLII, 13, it says: «He hath ordained for you that religion which He commended unto Noah, and that which We inspire in thee (Muhammad), and that which We commended unto Abraham and Moses and Jesus». That is to say a road from that religion to follow. These are all the references to the word *Shari'ah* in *The Noble Qur'an*, all in reference to religion in general.

That Qur'anic meaning about the word *Shari'ah* – as a noun and a verb – is the same linguistic meaning in the language dictionaries. The verb *shara'* means – in language – watering place and the noun *Shir'ah* or *Shari'ah* means "water source"; that is water opening; that is a way or road (Dictionary *Lisan El-Arab* – Tongue of the Arabs).

The word *Shari'ah* underwent amendments and changes several times in the Islamic thinking. It was first used under its original meaning ("way", "road", ecc.). Then the meaning was broadened to include legal regulations (legislations) mentioned in *The Noble Qur'an*. Then it was extended to include similar regulations and rules mentioned in prophetic sayings. The meaning then changed to include explanations, interpretations, fatwas and judgments issued to explain these rulings or to measure against them or deduce wherefrom to apply; that is to say jurisprudence. Currently, the word *Shari'ah* means exactly – in the common usage – *Fiqh* (Islamic jurisprudence) or the historical system of Islam.

The call to legalize *Shari'ah* actually means legalizing *Fiqh* or reviving the historical system of Islam, without awareness of the confusion between *Shari'ah* and jurisprudence and without realizing that the rules of *Fiqh* and Islamic systems were formed across history and during certain events. These conditions change according to emerging and new situations, and without realizing *Fiqh* and systems are man-made resulting from human applications and thinking, thus enjoying no sanctity, thus they should not be an obstacle before new thinking or blocking creativity and renovation.

The Egyptian legislator also fell victim for that confusion between *Shari'ah* and *Fiqh*, leading to detrimental consequences in both legal and political thought, not only in Egypt, but all throughout the Islamic world. The preparatory works for the civil law, commenting from the text of the second paragraph of the aforementioned first article stated: «First of all, an Egyptian judge is demanded, in the absence of a clear law article, to seek a solution for the dispute before him guided by the principles included in the general law for all Egyptians with all their different religions [...]. It is clear through research [...] that many modern theories were known to Muslim jurists» (*Preparatory Works for the Civil Law*, Part 1, p. 184). These preparatory works stated:

> Highlighting the principles of Islamic *Shari'ah* is a renovation aiming at meeting the rights of that *Shari'ah* not only in its capacity as an historic source for a part of the project's rules (later known as the civil law), but as a unique model of fine technical linguistic formations. The Islamic *Shari'ah* has enjoyed a distinguished place in the jurisprudence of comparative law and headed the finest modern techniques on the theory of arbitrary use of right and other human theories. Therefore, it is entitled to be a source of inspiration for Egyptian judiciary, especially that

> most of the project's rulings (later known civil law) can be produced under the *Shari'ah* rulings on its various schools without burdens.
> [*Ibidem*, p. 189]

The preparatory works also stated: «The article speaks about the principles of (Islamic) *Shari'ah*, that is its general concepts, which are not a subject of contention among jurists». (*ibidem*, p. 191)

It is clear, from what is above mentioned, that the legislator did not put a definition for the word «principles» or «the Islamic *Shari'ah*», even though that was a must, especially the expression and word were used in an important law, like the civil law and were later used in the constitution.

But it is clear from the preparatory works of the civil law that the legislator, by using the expression «principles of Islamic *Shari'ah*», meant the general rulings jointly agreed upon by the Islamic schools of Fiqh. This is obvious when it was stated that «many modern theories were known to Muslim jurists», and «The article speaks about the principles of (Islamic) *Shari'ah*, that is its general concepts, which are not a subject of contention among jurists». The context of the legislator's words in the preparatory works – in addition to his phrases referred to above about the *Fiqh* theories known to jurists and the different schools of *Fiqh* – all that determines the fact that the legislator fell victim to the confusion between *Shari'ah* and *Fiqh*. In fact, he meant the general rulings of Islamic *Fiqh* or the joint principles among the schools of *Fiqh* when he used the expression «principles of Islamic *Shari'ah*».

The Constitution of 1971 has no explanatory memorandum or preparatory works that could be consulted to clarify the legislator's goal or intention behind the usage of the expression «principles of Islamic *Shari'ah*». But it is clear the legislator of 1971 Constitution had taken the expression from the civil law, with all the confusion of understanding and chaos of usage.

The Constitutional amendment of May 22, 1980, was preceded by two reports of the special committee formed to introduce that amendment. They said

> It is known that the major sources of Islamic *Shari'ah* are the Book (*Noble Qur'an*), *Sunnah* (prophetic tradition), unanimous rulings and *Fiqh*. In addition, there are several sources opinions differ on them from one school (of Fiqh) to another, such as open-ended interests, custom…ecc.
> […] It is also known that *Shari'ah* rulings are divided into two sections: The first is clear-cut rulings with no room for human interpretation (*Ijtihad*). The second is *Ijtihadi* rulings. […] It is a given fact for the second section that these rulings change according to place and time, a matter that led to the existence of various schools of *Fiqh* and even different opinions within the same school. That gave Islamic *Fiqh* vitality and flexibility, making it safe to rule Islamic *Shari'ah* is applicable at all times and places.
> […] Excluding Islamic *Shari'ah* to the rulings of previous jurists is a matter rejected by the texts and spirit of the *Shari'ah*. It is a given fact for Islamic *Shari'ah* – being a comprehensive organization for religious and worldly affairs – that it includes two essential principles in dealing with non-Muslims: First is no compulsion in (getting people to adopt) religion, and second is they share the same rights and duties as Muslims.

It is clear from what is above mentioned that the legislator of the latest Constitutional amendment severely confused religion, *Shari'ah* and *Fiqh*… This is a really unfortunate matter.

First: He mentioned *The Noble Qur'an*, *Sunnah*, unanimous rulings and *Fiqh* to be the major sources of Islamic *Shari'ah*, while

these sources are *The Noble Qur'an*, *Sunnah*, unanimous rulings and *Al-Qiyas* (Comparison of incidents), which are all sources of *Fiqh* or for producing rulings and not sources of *Shari'ah*. This is confusion between *Fiqh* and *Shari'ah*.

Second: He divided Islamic rulings into clear-cut proved rulings and *Ijtihadi* ones that change with time and place, whereas clear-cut rulings are those related to worship and *Ijtihadi* ones what jurists thought.

Third: In referring to how the existence of various schools of *Fiqh* gave *Shari'ah* vitality and flexibility, making it applicable at all times and places, he – as usual – confuses *Shari'ah* with *Fiqh*.

Fourth: Again in deciding that limiting Islamic *Shari'ah* to rulings of previous jurists is a matter rejected by the texts of the *Shari'ah*, he is confusing what *Shari'ah* is with what is *Fiqh*.

Fifth: In referring to two principles as being *Shari'ah* principles; first is no compulsion in religion which is at the core of religion itself and the second is non-Muslims share the same rights and duties as Muslims is a *Fiqh* principle.

There is a big difference between a *Shari'ah* principle or ruling and a *Fiqh* principle or ruling. The *Shari'ah* principle is taken directly from *The Noble Qur'an* or *Sunnah*; such as: «No laden soul can bear another's load» (Sura XVII, 15), and «And every man's augury have we fastened to his own neck» (Sura XVII, 13), and «Divorce must be pronounced twice and then (a woman) must be retained in honor or released in kindness» (Sura II, 229). *Fiqh* principle or ruling, on the other hand, is put forward by jurists, even though inspired by the spirit of religion and *Shari'ah*.

The *Shari'ah* principle or ruling is established by the Great Legislator in *The Noble Qur'an* or what the Prophet (God bless and keep him) spoke of in well-proved *Sunnah*. Whereas *Fiqh* principle or ruling is any *Ijtihad* or a rationale by a Muslim or a jurist.

That means a *Fiqh* principle or ruling is not fortified (against mistakes) or sacred or constant, because it is the point of view of a human that he said or did in certain circumstances that change accordingly. It is known that Imam Shafie' made changes to his *Fiqh* when he moved from Iraq to Egypt; that is to say he changed *Fiqh* by merely changing place, despite time being the same and circumstances generally similar.

All that means that the call for legalizing *Fiqh* (mistakenly called *Shari'ah*) could be political, party, national or sectarian, but definitely not religious. Any other saying leads to odd and perverted results. An opponent of that call might be considered *kafir* (unbeliever[1]), even though he is merely rejecting or refuting a human judgment, no matter how highly esteemed is that human. How could the non-legalization of *Fiqh* be deemed *Kufr* ("negation of the faith") or the government that does not apply it be deemed *kafir*? What is so "atheist" about being not subjected to (following) a human opinion? How could be following an opinion by Shafie' and not by Malik be deemed *Kufr*? Or even following a Shiite school, not a Sunni one? What is atheist in following the rulings of an Egyptian, not French or Italian jurist, as long as it is for the best interest of society? A *Fiqh* ruling says: Wherever interest lies, it is the *Shara'* (Ruling) of Allah. What is so atheist in applying the legacy and rulings of Egyptian courts that continued for over a century to be a model of comprehensiveness and accuracy, by the whole world's testimony?

If non-legalization of *Fiqh* (mistakenly called *Shari'ah*) is deemed *Kufr*, its legalization could also be deemed *Kufr*. A legislator should adopt the opinions of some jurists and neglect those by others. Therefore, followers of the neglected *Fiqh* opinions are entitled to deem the legislator *Kafir*, as he opposed *Shari'ah* as he himself (legislator) claimed. The clearest example here what happened during the amendment of personal affairs' law through Law Decree number 44 for 1971. The draft was put by then deputy of Waqf Ministry (Islamic Endowments), deputy head of Al-Azhar and the Mufti of Egypt. They said the amendment conformed with *Shari'ah* (they meant *Fiqh*), whereas opponents of the law – many actually – say it opposes *Shari'ah* (they mean *Fiqh*), with some of them being as radical as deeming those who put or apply it as *Kafir*.

So, legalizing *Shari'ah* (meaning *Fiqh*) may lead to a deep whirlwind of *Kufr* accusations, sending the whole society into a downward spiral, bound to end up with violence and terrorism, under the belief such works are carried out to achieve Allah's orders. In fact, this is confusion between *Shari'ah* and *Fiqh* and ignorance of the reality of *Shari'ah* and *Fiqh* rulings.

It is clear, from the above mentioned, that the Egyptian legislator – in using the expression «principles of Islamic *Shari'ah*» – always meant rulings of *Fiqh* or the joint rulings among the different schools of *Fiqh*.

The civil law authorizes the judge – in case of absence of a legal text matching the dispute before him – to resort to custom, then to rulings of Islamic *Fiqh*. The legislator then authorizes the judge – in case of *Fiqh* rulings missing a judgment on the dispute – to resort to the principles of natural law and foundations of justice; that is to say human conscience. Had the legislator been confident the rulings of *Fiqh* contain solutions for any problem or trouble, even in the future, he would have stopped there and not refer to natural law or justice (conscience). The Divine source inherent in individuals and societies cared for by all heavenly religions.

As regards the constitution, it is obvious the legislator – by using the expression «principles of Islamic *Shari'ah* are the major source of legislation» – meant the general rulings of Islamic *Fiqh*, as demonstrated in the two paragraphs explaining the reasons for amendment. These rulings are like the rulings «There should be neither harm nor reciprocating harm», «Hardship brings about easiness» and «Necessities know no law», all are applied in the Egyptian Code, with its various branches. «There should be neither harm nor reciprocating harm» is applied in article 163 of civil law, which states «Every mistake causing harm to others invokes compensation upon who caused it». «Hardship brings about easiness» is applied in the theory of emergencies, stated upon in article 147 civil law, «In cases of general exceptional incidents that could not be anticipated and that led making the meeting of a contract commitment – even though not impossible – very hard on the debtors part threatening him with severe losses, the judge is authorized to reduce that debt (commitment) to a reasonable limit». «Necessities know no law» is applied in the case of necessity stated in article 61 penal law, «No penalty for someone, who committed a crime under the circumstances of necessity of protecting himself or others from an imminent grave danger threatening the self or others, and he

had no power or will in stopping it by any other way».

Henceforth, following the principles of *Fiqh* or the general rulings of schools of *Fiqh* in the Egyptian legal system – and in other Arab and Islamic systems – leads to proving them all in one ruling or another, in a clear manner or applicable one necessitated by tailoring rulings, diversity of texts and multiplicity of targets.

So, a constitutional text is considered a statement of an already existing affair in the legal system and it is not considered – upon examination and verification – a call for any change or a base for any demand for a new legalization.

[1] The verb *Kafara* originally means "to be ungrateful" "to show ingratitude" towards some good done or some favor shown by some other person. Islam as a religion is an exhortation to gratitude towards God, an exhortation addressed to man to become deeply conscious of his ultimate and essential dependence on God. This explains how the verb *kafara*, and its nominal form *kufr*, deviates little by little from the original meaning of "ingratitude" to the meaning of "disbelief" or "unbelief" as the negation of the concept of *iman* (faith). This semantic development is clear in *The Noble Qur'an*. In modern common use we translate *kufr* in english also with "atheism", but in a different and more negative sense than the english word "atheism" has in modern western cultures.

Costituzione e Islam in Italia

GIOVANNI DI COSIMO

1. *Stranieri*

La crescente presenza degli islamici nel nostro Paese pone una serie di questioni giuridiche che toccano libertà e diritti fondamentali. Nella prospettiva del costituzionalista è importante tenere conto dei caratteri peculiari dell'Islam italiano, a partire dalla composizione che vede una forte prevalenza di stranieri immigrati (Aluffi Beck-Peccoz 2003), ai quali si applicano le molteplici previsioni normative che nel nostro ordinamento tutelano i diritti fondamentali degli stranieri (Bonetti 2004, pp. 88 ss.).

Per parte sua, la Corte costituzionale ha più volte affermato che gli stranieri sono titolari di diritti fondamentali per la semplice ragione che questi diritti riguardano la persona in quanto tale. La tendenziale equiparazione fra cittadino e straniero a cui conduce quest'impostazione si fonda sull'articolo 3 della costituzione che prevede il principio di eguaglianza, sull'articolo 2 secondo cui la Repubblica riconosce e garantisce i diritti fondamentali dell'uomo, sul secondo comma dell'articolo 10 relativo alla condizione giuridica dello straniero. Questi parametri costituzionali sono oggetto di una lettura coordinata da parte della Corte (Luciani 1992, pp. 213 ss.), le cui decisioni volte a equiparare stranieri e cittadini hanno ormai toccato una vasta serie di diritti e libertà fondamentali. L'ultima pronuncia in ordine di tempo riguarda una legge regionale giudicata incostituzionale nella parte in cui riserva il diritto alla circolazione gratuita sui mezzi di trasporto pubblico ai soli invalidi civili di cittadinanza italiana (sent. 432/2005).

L'equiparazione è *in re ipsa* quando la costituzione accorda a tutti un certo diritto fondamentale, ad esempio il diritto di difesa (sentenze 198/2000, 222/2004) oppure la libertà di manifestazione del pensiero (sentenze 11/1968). Ciò vale naturalmente anche per gli stranieri di religione islamica, come emerge dalla recente sentenza amministrativa secondo cui il provvedimento di espulsione dell'Iman di Carmagnola è giustificato unicamente da «semplici manifestazio-

ni di pensiero», espressione di «facoltà tutelate direttamente dalla Costituzione», che «possono essere compresse "amministrativamente" soltanto ove il loro esercizio si sia rivelato (o si riveli) idoneo [...] a porre concretamente in pericolo l'ordine costituito» (Tar Lazio, sez. I ter, sent. 15336 /2004).

La giurisprudenza costituzionale equipara la condizione dei cittadini e degli stranieri anche quando la costituzione, pur senza riconoscere testualmente a tutti un certo diritto, non faccia esplicito riferimento ai cittadini, come è per la libertà personale (sentt. 62/1994, 58/1995, 222/2004). Stessa cosa per il diritto all'unità familiare che secondo i giudici di Palazzo della Consulta si radica negli articoli 2 e 29 della costituzione (sentenze 28/1995, 203/1997, 224/2005). La conferma di questa linea interpretativa in relazione a una persona di fede islamica viene da una recente decisione della Cassazione relativa a un caso di ricongiungimento familiare fra madre e figlia (Cass. civ., sez. I, sent. 12169/2005).

In precedenza la Cassazione – sulla base della Convenzione europea dei diritti dell'uomo, che contempla il divieto di espulsione dello straniero come corollario del diritto alla conservazione dei propri legami familiari – aveva sostenuto che il giudice deve operare un bilanciamento tra il diritto all'unità familiare e le esigenze di ordine pubblico assicurate dalla norma che dispone l'espulsione automatica dello straniero a seguito della condanna per reati in materia di stupefacenti (sez. I penale, sent. 2194/ 1993).

L'equiparazione è invece meno scontata quando il testo costituzionale si riferisca espressamente ai cittadini, come avviene per la libertà di circolazione, che nondimeno la Corte costituzionale ha esteso agli stranieri, ammettendo però la possibilità di un diverso trattamento nel godimento del diritto, giustificato da «differenze di fatto e di posizioni giuridiche» (sent. 244/1974).

2. *Libertà religiosa*

In base alla costituzione tutti hanno il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa, pertanto questo diritto va riconosciuto anche agli stranieri, compresi quelli di religione islamica. Ma cosa vuol dire in concreto riconoscere la libertà religiosa ai musulmani oggi in Italia?

Una tutela della libertà religiosa delle confessioni senza intesa, e dunque anche degli islamici, viene da quella giurisprudenza costituzionale secondo cui lede i princìpi di eguaglianza e libertà religiosa la legge regionale che subordini la concessione di contributi per le confessioni religiose alla stipulazione di un'intesa con lo Stato (sentenze 195/1993, 346/2002).

Altre pronunce riguardano direttamente la libertà religiosa degli islamici, come la sentenza relativa al diniego opposto da un genitore al riconoscimento del figlio da parte dell'altro genitore a causa della fede islamica di questi, diniego che secondo la Cassazione viola la libertà religiosa e l'eguale libertà delle confessioni religiose (sez. I civile, sentenza 12077/1999). Si tratta dell'ennesima riaffermazione di un consolidato orientamento giurisprudenziale valido per tutti i casi in cui la religione – qualsiasi religione – costituisca causa di discriminazione, come da ultimo hanno affermato la Corte europea dei diritti dell'uomo (sent. sul caso Palau-Martinez *v.* Francia, 16 dicembre

2003) e la stessa Cassazione per la quale il mutamento della fede religiosa di uno dei coniugi non costituisce di per sé causa di addebito della separazione, salvo che non comporti violazione dei doveri che nascono dal matrimonio (sez. I civile, sent. 15241/2004).

Un orientamento affine nega che in determinate situazioni si debba dar rilievo alla religione, come risulta dalla decisione secondo cui l'appartenenza a una famiglia islamica non incide in merito alla definizione dello stato di adottabilità, ma caso mai «in sede di affidamento in adozione del bambino» (Cass. civ., sez. I, sent. 5911/1995), e dalla decisione secondo cui la scelta del genitore a cui affidare i figli dopo la separazione non deve essere influenzata dalla religione che essi professano (Cass. civ., sez. I, sent. 1714/1985, che giudica in contrasto con i princìpi di ordine pubblico la norma del codice civile iraniano in base alla quale i figli vanno comunque affidati al padre).

La pronuncia del giudice Montanaro che tanto clamore suscitò due anni fa, sostiene invece che l'esposizione del crocifisso nelle aule scolastiche può comportare una lesione della libertà di religione «dei piccoli alunni di fede islamica» (ord. 23 ottobre 2003). Molta diversa, se non opposta, è la lettura che riconosce al crocifisso «una valenza particolare nella considerazione che la scuola pubblica italiana risulta attualmente frequentata da numerosi allievi extracomunitari, ai quali risulta piuttosto importante trasmettere quei principi di apertura alla diversità e di rifiuto di ogni integralismo – religioso o laico che sia - che impregnano di sé il nostro ordinamento» (Tar Veneto sez. III, sent. 1110/2005).

In un altro caso relativo a persone di religione islamica il giudice afferma che nulla «impedisce a chi lo ritenga necessario o opportuno dal punto di vista religioso di sottoporsi a circoncisione», ma che costituisce reato di truffa accollare al servizio sanitario il costo di tale intervento qualora non sia effettuato per ragioni terapeutiche ma, appunto, religiose (Tribunale Pavia, sent. 539/2003).

3. *Weltanschauung*

Al di là di questi circoscritti interventi giurisprudenziali, la tutela della libertà religiosa dei musulmani solleva interrogativi spinosi: cosa fare, per esempio, con istituti come la poligamia, che si presenta sporadicamente all'attenzione dei tribunali italiani malgrado sia di fatto vietato dalla moderna esegesi coranica (Colaianni 2002)? Oppure con istituti come il ripudio, che consente al marito di allontanare la moglie a propria discrezione e senza dover addurre alcun motivo a giustificazione (Galoppini 2005)?

Queste domande portano al secondo carattere peculiare dell'Islam, ossia il contrasto fra certe regole del diritto islamico e taluni princìpi dell'ordinamento italiano, in particolare la laicità e l'eguaglianza (in realtà, bisognerebbe distinguere fra il diritto islamico espressione della *shari'a* e il diritto positivo dei singoli stati, e ulteriormente distinguere fra le diverse legislazioni statali, ma un'analisi così dettagliata richiederebbe troppo spazio).

I contrasti sul fronte della laicità nascono soprattutto dall'indistinzione fra sfera religiosa e sfera politica che caratterizza l'Islam (Guolo, *L'Islam*, 2004, pp. 33 ss.). I contrasti sul fronte dell'eguaglianza nasco-

no invece dalla subordinazione della moglie al marito che caratterizza la concezione islamica della famiglia, e più in generale dal ruolo subalterno assegnato alla donna (Carré 1997, pp. 100 ss.; Ruthven 1999, pp. 90 ss.). Questo argomento viene invocato nel caso citato prima, di opposizione al riconoscimento del figlio: secondo il genitore ricorrente, i princìpi dell'ordinamento islamico relativi alla condizione della donna e dei figli determinano una posizione di netto svantaggio della donna e rischiano di avere implicazioni negative per il figlio (Cass. civ., sez. I, sent. 12077/1999).

Al contrario di quel che accade in Francia con l'*affaire du foulard*, profondamente segnato dalla tensione fra principio di laicità e libertà religiosa, non pare che sul fronte della laicità in Italia siano esplosi contrasti di particolare rilievo, o per lo meno non si segnalano significativi casi giurisprudenziali ruotanti attorno a tale principio. Invece, come già accennato e come vedremo meglio fra poco, sempre più spesso i giudici italiani si trovano ad affrontare questioni legate al diritto islamico di famiglia.

Nonostante che il conflitto fra la visione islamica e quella liberal-democratica sia stato interpretato secondo il paradigma dello scontro di civiltà, sembra più opportuno parlare di culture differenti (Lanchester 2002, pp. 810 ss.), come suggerisce da ultimo la Convenzione Unesco sulla protezione e promozione delle diversità culturali del 20 ottobre 2005. In tal modo si attenua la radicalità del contrasto e appare chiara la necessità di favorire la conoscenza reciproca: il tema centrale diventa il difficile rapporto fra le "differenze culturali" e la concezione universalistica dei diritti (Wieviorka 2001), e l'attenzione cade sul diritto all'identità culturale e sulle intricate questioni poste dal multiculturalismo (Benhabib 2002), che in sede teorica sono state oggetto di molteplici letture (fra gli altri, Walzer, Taylor, Habermas, Kymlicka, Galeotti, Sartori). Tenendo sullo sfondo tali letture, si tratta di capire quale sia la via migliore per affrontare alla luce della costituzione le questioni giuridiche connesse alla presenza degli islamici in Italia.

4. *Approccio normativo*

La tutela della libertà religiosa e i diritti degli stranieri, a cui si aggiunge la tutela per le minoranze religiose (Castro 1998), permettono di affrontare solo una parte di tali questioni, motivo per cui si è pensato di ricorrere allo strumento che la costituzione prefigura per i rapporti fra Stato e confessioni religiose. Effettivamente vari gruppi islamici hanno chiesto di stipulare un'intesa con lo Stato, ma proprio la pluralità di soggetti rappresentativi ha fin qui costituito un ostacolo preliminare alla conclusione dell'accordo. In realtà si possono immaginare diverse soluzioni alternative, come per esempio intese separate con i vari gruppi (Casuscelli 2000, p. 102), oppure un'intesa aperta alla quale i vari gruppi possano progressivamente aderire (Botta 2002, p. 103). Sicuramente da escludere è la riconduzione forzata a un'unica leadership, soluzione che la Corte di Strasburgo ha giudicato in contrasto con l'articolo 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo che tutela la libertà religiosa (sent. sul caso Supreme Holy Council of the Muslim Community *v.* Bulgaria, 16 dicembre 1994).

Ciò significa che il vero ostacolo alla

conclusione dell'accordo è un altro: la preoccupazione che le richieste islamiche ledano alcuni princìpi fondamentali dell'ordinamento, come l'eguaglianza e la laicità (Musselli 1995). Fermo restando la natura politica della decisione di concludere l'intesa, il punto è che l'accertamento di tale lesione prescinde necessariamente dall'analisi delle situazioni concrete, e comporta perciò un giudizio sui princìpi dottrinari di una religione che l'articolo 8 della costituzione non prevede (Ferrari 2000, pp. 10 ss.). Oltre a ciò, non va dimenticato che l'intesa non è lo strumento adatto per affrontare gli aspetti più controversi, come per esempio la concezione islamica di taluni istituti del diritto di famiglia (Berlingò 1998, pp. 651 ss.).

Del resto sul piano normativo non c'è solo la via dell'intesa. Mentre non sarebbe auspicabile una normativa speciale per i musulmani relativamente al diritto di famiglia, un "sistema di diritto personale" che ci riporterebbe indietro di secoli (Musselli 1992, p. 625), nell'ordinamento esistono norme di garanzia che sono applicabili agli islamici anche se non sono dettate specificamente per essi, come per esempio le disposizioni del testo unico sull'immigrazione relative alle discriminazioni per motivi di religione. Ben difficilmente, invece, vedrà la luce in questa legislatura la tanto attesa legge sulla libertà religiosa che dovrebbe sostituire la vecchia e ormai inadeguata disciplina sui culti ammessi.

5. *Approccio giurisprudenziale*

Sul piano giurisprudenziale si tiene conto delle situazioni concrete e si possono bilanciare gli interessi in campo meglio di quanto non sia possibile sul piano normativo caratterizzato dalla generalità e astrattezza delle norme.

Di fronte alle tensioni indotte dalle "differenze culturali" la soluzione giurisprudenziale appare preferibile soprattutto quando costituisca applicazione ai casi specifici di princìpi generali e costituzionali (Guazzarotti 2002, p. 877). E proprio il rinvio ai princìpi costituzionali costituisce il *fil rouge* di una serie di casi giurisprudenziali caratterizzati dal contrasto fra diritto islamico e diritto italiano. Probabilmente, i frequenti riferimenti alla costituzione sono dovuti alla natura del contrasto fra sistemi normativi e culturali profondamente diversi, che richiede di essere affrontato al livello dei princìpi fondamentali dell'ordinamento.

6. *Prevalenza dei princìpi interni*

Alcune pronunce, riguardanti soprattutto il diritto di famiglia, fanno prevalere i princìpi dell'ordinamento italiano sulle contrastanti regole del diritto islamico. In particolare, la giurisprudenza ha considerato contrari all'ordine pubblico internazionale tanto la regola del diritto musulmano che non riconosce il figlio naturale (Cass. civ., sez. I, n. 1951/1999), quanto la poligamia (Tar Emilia-Romagna, sentenza 926/1994, che rigetta il ricorso di un cittadino marocchino avverso il divieto di ricongiungimento familiare con la seconda moglie).

Stessa cosa con la regola che vieta alla donna di sposare un non musulmano per cui, in caso di matrimoni fra italiani e stra-

nieri di religione islamica, le autorità straniere condizionano il rilascio del nulla osta alla conversione all'Islam del cittadino italiano: in simile ipotesi la giurisprudenza unanime rileva il contrasto con l'ordine pubblico internazionale (per esempio Tribunale di Napoli, dec. 29 aprile 1996 e Tribunale di Taranto, dec. 13 luglio 1996).

Contraria ai princìpi dell'ordinamento italiano è pure la concezione gerarchica del rapporto coniugale per cui la moglie deve obbedienza al marito, se questa concezione porta al compimento di atti di violenza nei confronti della moglie. In particolare, a fronte della tesi difensiva di un marito che invoca a suo discarico il diverso concetto islamico della convivenza familiare e delle facoltà spettanti al capo famiglia, la Cassazione risponde che i principi costituzionali relativi alla garanzia dei diritti inviolabili dell'uomo e alla eguaglianza senza distinzioni di sesso

> costituiscono uno sbarramento invalicabile contro l'introduzione di diritto e di fatto nella società civile di consuetudini, prassi, costumi che suonano come "barbari" a fronte dei risultati ottenuti nel corso dei secoli per realizzare l'affermazione dei diritti inviolabili della persona.
> [Sez. VI penale, sent. 55/2003]

Allo stesso modo non possono essere concesse le attenuanti generiche a un padre che non passa gli alimenti alla moglie con figlio a carico adducendo che tale comportamento costituisce una conseguenza dell'insubordinazione nei suoi confronti della moglie da lui ripudiata (Tribunale Genova, sent. 7 novembre 2003). Infine, la Cassazione ha stabilito che la regola del diritto musulmano per la quale il padre è l'unico titolare della potestà di genitore contrasta con il dovere-diritto di entrambi i genitori di educare i figli (Cass. civ., sez. I, sent. 12169/2005).

Queste pronunce sono accomunate dalla tutela dei soggetti deboli della relazione familiare e dalla tutela di posizioni di libertà e di eguaglianza. Funzionale al raggiungimento di questi obiettivi di tutela è l'utilizzo dei parametri costituzionali, come l'art. 30 comma 1 per il dovere-diritto di entrambi i coniugi di educare i figli, l'art. 30 comma 3 per la tutela dei figli naturali, l'art. 19 e l'art. 3 per la libertà di contrarre matrimonio, l'art. 29 comma 2 e l'art. 3 per l'eguaglianza fra i coniugi. Lo stesso concetto dell'ordine pubblico internazionale è in fin dei conti riconducibile alla costituzione, dato che la sua portata è in concreto determinata dal parametro costituzionale (Pastore 1993, p. 115).

7. *Bilanciamento degli interessi*

Può capitare che nei casi di contrasto fra diritto italiano e diritto islamico siano coinvolti vari interessi che l'ordinamento italiano considera meritevoli di tutela. In questi casi si rende necessario operare un bilanciamento fra i vari interessi e dunque fra i princìpi costituzionali invocabili a loro protezione.

Dopo la sentenza che ha considerato la poligamia in contrasto con l'ordine pubblico internazionale, altre pronunce hanno preso in considerazione situazioni più complesse: si è giunti così, in nome dell'interesse del coniuge, a riconoscere effetti di carattere successorio al matrimonio musulmano, benché preveda la possibilità di istituti come la poligamia e il ripudio (Cass. civ., sez. I, sentenza 1739/1999). Peraltro, questo caso

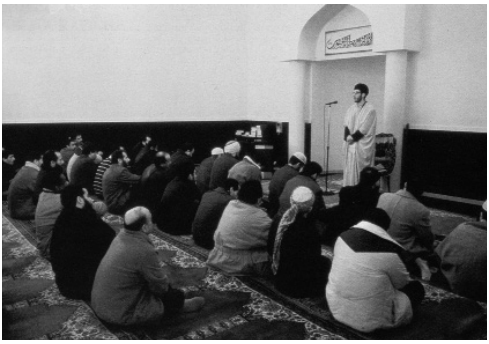
non riguarda un matrimonio poligamico in atto, ma la potenzialità di esso, nel senso che la parte ricorrente nega il diritto alla successione della moglie basandosi sul fatto che il matrimonio musulmano teoricamente consente la poligamia.

Un matrimonio poligamico in atto c'è invece nel caso in cui il giudice ammette che la seconda moglie si ricongiunga con il marito che già convive con la prima moglie. L'autorizzazione al ricongiungimento familiare

> viene concessa nell'interesse del figlio minore, per garantirgli la vicinanza del genitore, indipendentemente dal fatto che questo sia o meno sposato con l'altro genitore del figlio, e che sia sposato in regime monogamico o poligamico. [Corte appello Torino, dec. 18 aprile 2001]

La Corte dà la prevalenza all'interesse del minore e quindi premia il principio posto a protezione di tale interesse, rispetto al principio di eguaglianza che tutela l'interesse della seconda moglie: in tal modo opera un bilanciamento fra i princìpi costituzionali che non impedisce l'applicazione della regola islamica sul matrimonio poligamico. Facendo riferimento all'esperienza giurisprudenziale di altri paesi ciò può anche essere spiegato con il concetto dell'ordine pubblico attenuato (Campiglio 1999, p. 26), purché sia chiaro che il terminale ultimo del ragionamento resta la costituzione, dato che la coesistenza con la regola islamica è un effetto del bilanciamento effettuato dal giudice, ovvero della protezione offerta a un interesse che la costituzione considera degno di tutela.

Su questa scia si pone un'altra decisione che consente il ricongiungimento familiare fra un figlio, regolarmente residente in Italia, e la propria madre, il cui marito pure risiede in Italia con l'altra moglie (Tribunale Bologna, ord. 12 marzo 2003). In questo caso il diritto al ricongiungimento prevale sul principio di eguaglianza fra uomo e donna e coesiste con la regola islamica sul matrimonio poligamico.



Immigrati musulmani in preghiera a Milano nella moschea di Lambrate.

8. *Efficacia dei princìpi esterni*

Altre volte i giudici sono alle prese con istituti del diritto islamico che non sono in contrasto con i princìpi dell'ordinamento, ma sono significativamente diversi dai corrispondenti istituti italiani. È il caso della *kafala*, istituto funzionale al soccorso dell'infanzia abbandonata, che si distingue dall'adozione perché il bambino non assume il cognome della famiglia che lo accoglie e non acquista diritti ereditari (Orlandi 2005).

Nel valutare la domanda di adozione presentata da una coppia italiana a cui le autorità giudiziarie marocchine hanno affidato un bambino, il giudice sostiene che la *kafala* non sia equiparabile né all'adozione né all'affidamento preadottivo; nondimeno, in considerazione dell'interesse del minore che «si trova ormai in territorio italiano, affidato a una coppia di nazionalità

italiana e senza prospettiva alcuna di poter trovare adeguata accoglienza in caso di ritorno in patria», ritiene che la coppia possa chiedere la cosiddetta adozione in casi particolari (Trib. minorenni Trento, dec. 11 marzo 2002). Al di là delle possibili critiche alla soluzione adottata (Galoppini 2004), è interessante notare come il giudice si preoccupi di salvaguardare l'interesse del minore valorizzando un istituto del diritto islamico: una linea che trova conferma nella pronuncia secondo cui la *kafala* nella sostanza corrisponde a un'adozione, anche se non negli effetti legali, motivo per cui ad essa va riconosciuta efficacia nel nostro ordinamento (Corte appello Torino, sent. 762/2004); e nella pronuncia secondo cui, in quanto provvedimento straniero di volontaria giurisdizione in materia di diritto di famiglia e delle persone, ha efficacia *ex lege* nell'ordinamento in forza della legge sul diritto internazionale privato (Corte d'appello Bari, decr. 16 aprile 2004).

9. *Incroci*

Nella prospettiva del costituzionalista le questioni più intricate sono quelle segnate dall'intersezione fra regole del diritto islamico e princìpi costituzionali. Questi incroci generano forti tensioni che talvolta, quando il giudice deve operare un bilanciamento fra princìpi costituzionali, si risolvono con l'applicazione della regola islamica accanto al principio costituzionale prevalente.

Questa soluzione, al pari dell'altra tesa a valorizzare istituti del diritto islamico che non trovano riscontro nell'ordinamento italiano, risponde al bisogno di cui parla Jayme (1993, pp. 303 ss.) di elaborare tecniche di decisione adeguate ai conflitti fra culture differenti, ed è una conferma degli scambi e delle interferenze che caratterizzano tali conflitti.

Bibliografia

Allievi (Stefano), *Islam italiano*, Torino, Einaudi, 2003;

– e Castro (Francesco), *The Islamic Presence in Italy: Social Rootedness and Legal Questions*, in Ferrari (Silvio), Bradney (Anthony) (edited by), *Islam and European legal systems*, Aldershot, Ashgate and Dartmouth, 2000;

Algostino (Alessandra), *L'ambigua universalità dei diritti*, Napoli, Jovene, 2005;

– *La condizione degli stranieri in Italia fra diritti universali e difesa della fortezza*, in «Diritto pubblico comparato europeo», 2003, pp. 622-643;

Bascherini (Gianluca), *Europa, cittadinanza, immigrazione*, in «Diritto pubblico», 2000, pp. 767-792;

Aluffi Beck-Peccoz (Roberta), *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi – codificazione e riforme*, in «Rivista di diritto civile», 1988, I, pp. 595-618;

Aluffi Beck-Peccoz (Roberta), *The situation of muslims in Italy*, relazione al convegno *Il trattamento giuridico delle minoranze islamiche in Europa e negli Stati Uniti*, Torino, 19-21 giugno 2003, in www.Fieri.it;

Andò (Salvo), *Cristianesimo ed Islam tra società e Stato*, in «Rassegna parlamentare», 2002, pp. 158-203;

Belvisi (Francesco), *Una riflessione normativa per la società multiculturale. L'esempio del matrimonio islamico*, in «Diritto, immigrazione e cittadinanza», n. 4/2003, pp. 28-47;

Benhabib (Seyla), *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002 (trad. it. *La rivendicazione dell'identità culturale*, Bologna, il Mulino, 2005);

Berlingò (Salvatore), *La prospettiva di un'intesa con l'Islam in Italia*, in «Anuario de derecho eclesiástico del Estado», vol. XIV, 1998, pp. 643-664;

Bernardi (Alessandro), *Il diritto penale tra globalizzazione e multiculturalismo*, in «Rivista italiana diritto pubblico comunitario», 2002, pp. 485-534;

Berti (Giorgio), *Cittadinanza, cittadinanze e diritti fondamentali*, in «Rivista di diritto costituzionale», 1997, pp. 3-18;

Bonetti (Paolo), *I principi, i diritti e doveri. Le politiche migratorie*, in Nascimbene (Bruno) (a cura di), *Diritto degli stranieri*, Padova, Cedam, 2004, pp. 81 ss.;

Botta (Raffaele), *Tutela del sentimento religioso ed appartenenza confessionale nella società globale*, Torino, Giappichelli, 2002;

Campiglio (Cristina), *Matrimonio poligamico e ripudio nell'esperienza giuridica dell'Occidente europeo*, in «Rivista di diritto internazionale privato e processuale», 1990, pp. 853-902;

– *La famiglia islamica nel diritto internazionale privato italiano*, in «Rivista di diritto internazionale privato e processuale», 1999, pp. 21-42;

– *Famiglia e diritto islamico. Profili internazional-privatistici*, in Ferrari (Silvio) (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, il Mulino, 2000;

Carré (Olivier), *L'Islam laïque ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin, 1993 (trad. it. *L'Islam laico*, Bologna, il Mulino, 1997);

Caritas/Migrantes, *XV Rapporto sull'immigrazione*, ottobre 2005;

Castro (Francesco), *Diritto musulmano e dei paesi musulmani*, in «Enciclopedia giuridica», vol. XI, 1989, pp. 1-17;

– *L'Islam in Italia: profili giuridici*, in Ferrari (Silvio) (a cura di), *L'Islam in Europa*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 269-280;

– *La minoranza islamica in Italia*, in Bartole (Sergio), Olivetti Rason (Nino), Pegoraro (Lucio) (a cura di), *La tutela giuridica delle minoranze*, Padova, Cedam, 1998, pp. 171-187;

Casuscelli (Giuseppe), *Le proposte d'intesa e l'ordinamento giuridico italiano. Emigrare per Allah/emigrare con Allah*, in Ferrari (Silvio) (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, il Mulino, 2000;

Cerrone (Francesco), *La cittadinanza e i diritti*, in Nania (Roberto), Ridola (Paolo) (a cura di), *I diritti costituzionali*, vol. I, Torino, Giappichelli, 2001, pp. 209-291;

Cilardo (Agostino), *Il diritto islamico e il sistema giuridico italiano*, Napoli, ESI, 2002;

Colaianni (Nicola), *Tutela della personalità e diritti della coscienza*, Bari, Cacucci, 2000;

– *Poligamia e principi del «diritto europeo»*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2002, pp. 227-261;

Corsi (Cecilia), *Diritti fondamentali e cittadinanza*, in «Diritto pubblico», 2000, pp. 793-816;

– *Lo Stato e lo straniero*, Padova, Cedam, 2001;

Cuniberti (Marco), *La cittadinanza*, Padova, Cedam, 1997;

Cuniberti (Marco), *Espulsione dello straniero e libertà costituzionali*, in «Diritto pubblico», 2000, pp. 817-848;

Dal Lago (Alessandro), *Esistono davvero i conflitti fra culture?*, in «Il Mulino», n. 5/2005, pp. 809-820;

D'Arienzo (Maria), *Diritto di famiglia islamico e ordinamento giuridico italiano*, in «Diritto di famiglia e delle persone», 2004, pp. 189-219;

D'Orazio (Giustino), *Straniero (condizione giuridica dello)*, in «Enciclopedia giuridica», vol. XXX, 1993, pp. 1-8;

Ferrari (Silvio) (a cura di), *L'Islam in Europa*, Bologna, il Mulino, 1996;

Ferrari (Silvio), *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, il Mulino, 2000;

– *Profili giuridici e valoriali dell'integrazione dell'Islam nella società europea e italiana e modelli di rapporto tra confessione islamica e stato in corso di elaborazione in Europa*, relazione al convegno *L'Islam in Italia. Appartenenze religiose plurali e strategie diversificate*, Torino, 2-3 dicembre 2004, in www.centroedoardoagnelli.it;

– *Libertà religiosa e sicurezza nazionale in Europa dopo l'11 settembre*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2005, pp. 161-184;

Facchi (Alessandra), *I diritti nell'Europa multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2001;

Fiorita (Nicola) e Tarchiani (Francesca), *L'Islam a Colle di Val d'Elsa: pregi e difetti di un protocollo d'intesa*, in www.olir.it, maggio 2005;

Floris (Pierangela), *Appartenenza confessionale e diritti dei minori. Esperienze giudiziarie e modelli di intervento*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2000, pp. 191-248;

Galoppini (Annamaria), *Democrazia, uguaglianza, differenze: il caso dell'immigrazione islamica*, in «Diritto di famiglia e delle persone», 1995, pp. 257-262;

– *Ricongiungimento familiare e poligamia*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», 2000, pp. 739-757;

– *L'adozione del piccolo marocchino, ovvero gli scherzi dell'eurocentrismo*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», 2004, pp. 138-150;

– *Il ripudio e la sua rilevanza nell'ordinamento italiano*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», 2005, II, pp. 969-989;

Gelli (Rebecca), *La* kafala *di diritto islamico: prospettive di riconoscimento nell'ordinamento italiano*, in «Famiglia e diritto», n. 1/2005, pp. 63-71;

Guazzarotti (Andrea), *Giudici e minoranze religiose*, Milano, Giuffrè, 2001;

– *Giudici e Islam. La soluzione giurisprudenziale dei «conflitti culturali»*, in «Studium iuris», 2002. pp. 871-877;

– *L'Islam è compatibile con la democrazia?*, Roma-Bari, Laterza, 2004;

– *La rappresentanza dell'Islam italiano e la questione delle intese*, in Ferrari (Silvio) (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna, il Mulino, 2000;

Guolo (Renzo), *Le organizzazioni islamiche in Italia e le reti transnazionali di riferimento*, relazione al convegno *L'Islam in Italia. Appartenenze religiose plurali e strategie diversificate*, Torino, 2-3 dicembre 2004, in www.centroedoardoagnelli.it;

Jayme (Erik), *Diritto di famiglia: società multiculturale e nuovi sviluppi del diritto internazionale privato*, in «Rivista di diritto internazionale privato e processuale», 1993, pp. 295-304;

Lanchester (Fulco), *Gli studi sul diritto islamico in Italia*, in «Rivista trimestrale di diritto pubblico», 2002, pp. 809-823;

Lillo (Pasquale), *Famiglie «musulmane» e diritti «fondamentali» dell'uomo*, in «Archivio giuridico», 1995, pp. 91-119;

– *Profili giuridici del pensiero islamico*, in «Archivio giuridico», 2003, pp. 409-424;

Luciani (Massimo), *Cittadini e stranieri come titolari di diritti fondamentali. L'esperienza italiana*, in «Rivista critica di diritto privato», 1992, pp. 203-236;

Martinelli (Maurizio), *L'Europa del terzo millennio e la cultura islamica: la nuova frontiera dei diritti umani*, in «Archivio giuridico», 2004, pp. 65-83;

Melica (Luigi), *Lo straniero extracomunitario*, Torino, Giappichelli, 1996;

Ministro dell'interno, *Istituzione presso il Ministero dell'Interno della Consulta per l'Islam italiano*, decreto ministeriale 10 settembre 2005;

Musselli (Luciano), *Islam e ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, in «Diritto ecclesiastico», I, 1992, pp. 621-644;

Musselli (Luciano), *Libertà religiosa ed Islam nell'ordinamento italiano*, in «Diritto ecclesiastico», I, 1995, pp. 444-472;

– *I rapporti tra Islam e ordinamento italiano: una problematica intesa*, in «Il politico», 1999, pp. 293-305;

– *La diffusione dell'Islam in Europa e in Italia. La problematica giuridico-istituzionale*, in «Iustitia», 2002, pp. 442-461;

– *Le manifestazioni di credo religioso nella realtà multiculturale italiana*, in «Diritto pubblico comparato ed europeo», 2005, I, pp. 208-222;

Open Society Institute, *Monitoraggio della protezione delle minoranze nell'Unione Europea: la situazione dei Musulmani in Italia*, 2002;

Orlandi (Maurizio), *La* Kafala *islamica e la sua riconoscibilità quale adozione*, in «Il diritto di famiglia e delle persone», 2005, pp. 635-665;

Pace (Alessandro), *Problematica delle libertà costituzionali. Parte generale*, Padova, Cedam, 2003, pp. 315 ss.;

Pastore (Ferruccio), *Famiglie immigrate e diritti occidentali: il diritto di famiglia musulmano in Francia e in Italia*, in «Rivista di diritto internazionale», 1993, pp. 73-117;

Piccinelli (Gian Maria), *Diritto musulmano e diritti dei paesi islamici: tra orientalismo e comparazione giuridica,* in «Iura Orientalia», I/1, 2005, pp. 131-143, in www.iura-orientalia.net;

Pin (Andrea), *La Corte di Strasburgo e le divisioni interne della comunità islamica*, in «Quaderni costituzionali», 2005, pp. 437-440;

Rescigno (Giuseppe Ugo), *Note sulla cittadinanza*, in «Diritto pubblico», 2000, pp. 751-765;

Verdoscia (Domenico), *Integrazione. Il dibattito sull'Europa policulturale: il caso Islam*, in «Affari sociali internazionali», n. 1/2005, pp. 113-125;

Ruthven (Malise), *Islam. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1997 (trad. it. *IslÇm*, Torino, Enaudi, 1999);

Schacht (Joseph), *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964 (trad. it. *Introduzione al diritto islamico*, Torino, Edizioni Fondazione Agnelli, 1995);

Sicardi (Stefano), *Questioni aperte nella disciplina del fenomeno religioso: dalla laicità al sistema delle fonti*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2005, pp. 3-29;

Vanzan (Anna) e Miazzi (Lorenzo), *Kafala e protezione del minore in Italia*, in «Diritto, immigrazione e cittadinanza», n. 2/2004, pp. 75-82;

Vincenzo (Ahmad 'Abd Al-Waliyy), *Una prospettiva islamica sulla libertà religiosa in Europa e in Italia*, in «I diritti dell'uomo», n. 3/2003, pp. 30-35;

Wieviorka (Michel), *La différence*, Paris, Éditions Balland, 2001 (trad. it. *La differenza culturale*, Roma-Bari, Laterza, 2002).

Affirmation de la souveraineté royale et construction du territoire étatique au temps de Louis XIV*

ALAIN LAQUIÈZE

Le débat qui a eu lieu récemment sur l'incertitude des frontières de l'Europe – la Turquie doit-elle faire partie de l'Union européenne? – n'a pas seulement révélé la confusion qui règne actuellement sur l'identité géographique et culturelle de notre continent. Il a également mis en lumière l'idée que l'Union européenne n'est pas un État. Car ce sont les États qui fixent classiquement les bornes spatiales de leur puissance (Laquièze, *Quelles sont*, p. 12).

Il est d'usage de définir l'État de la manière suivante: une population, un territoire, un gouvernement. Dans cette définition, le territoire apparaît comme une condition d'existence de l'État. Or, les juristes de droit public considèrent en réalité que le territoire est non pas la condition, mais bien plutôt la conséquence de l'existence d'un État, qu'ils définissent comme une personne morale dotée de la souveraineté. Au cœur de la définition de l'État se trouve le concept de souveraineté qui est défini par Jean Bodin, dans la deuxième moitié du XVI^{ème} siècle, comme «la puissance absolue et perpétuelle d'une République» (Bodin, *Les six livres*, p. 111). Dans le *Traité des seigneuries* publié sous le règne d'Henri IV, Charles Loyseau écrit que «la souveraineté est du tout inséparable de l'État, duquel si elle était ôtée, ce ne serait plus un État [...] »[1] (Loyseau, *Traité*, p. 25).

Ces légistes français définissent en effet l'État à partir du seul concept de souveraineté et non pas en prenant en considération des données sociologiques ou politiques. La population, l'espace géographique, les villes, etc. ne sont pas utiles pour définir l'État. L'étendue physique du territoire ou la taille de la population sont des caractéristiques indifférentes pour une telle définition: une collectivité de quelques kilomètres carré dotée d'une population de quelques centaines d'habitants sera un État, dès lors qu'elle est souveraine. À partir du XVI^{ème} siècle, la doctrine juridique voit dans la

* Ce texte est issu d'une conférence prononcée le 26 août 2005 au Mans dans le cadre de l'université d'été du Centre d'Études Historiques.

population et le territoire à la fois l'objet et le cadre d'application de la puissance de l'État. Le territoire étatique apparaît finalement artificiel, en ce qu'il dépend de la souveraineté, on pourrait même ajouter du bon vouloir du souverain. Plus de quatre siècles plus tard, cette définition est toujours d'actualité (Beaud, *La puissance*, pp. 124-125; Laquièze, *Le térritoire*, pp. 10-18).

Si l'on analyse plus précisément ce que la doctrine juridique française écrit sur les relations entre l'État et son territoire autour des années 1580-1630, on peut présenter les trois observations suivantes:

1) d'abord, la souveraineté de l'État s'affirme par rapport aux liens de féodalité entre suzerain et vassal. Dans la société féodale du Moyen Âge, il existe des liens personnels entre seigneurs et vassaux, le roi n'étant qu'un seigneur parmi d'autres, même s'il est placé symboliquement au sommet d'un système d'alliances. Le fief, accordé par le suzerain en échange de services, n'est un territoire que pour le seigneur, et non pour le roi. La société féodale s'est construite d'abord sur une logique de la réciprocité, de l'échange, alors qu'à partir du XVI^{ème} siècle et de l'apparition d'États centralisés, apparaît une logique territoriale, en vertu de laquelle l'espace devient le terrain d'élection du pouvoir royal qui s'exerce pleinement et sans limitation (Lavialle, *De la fonction*, pp. 19 et ss.; Bloch, *La société*, pp. 209 et ss.).

Les juristes Charles Loyseau et Cardin Le Bret, ce dernier, auteur du traité *De la souveraineté du roy*, dont la première édition date de 1632, définissent du reste la souveraineté par rapport aux liens de vassalité. Etre souverain, c'est ne dépendre de personne, et en particulier d'aucun suzerain.

Charles Loyseau écrit dans le *Traité des seigneuries*:

> il y a deux sortes de seigneuries publiques *in abstracto*, à savoir la Souveraineté et la Suzeraineté; aussi y a-t-il deux sortes de seigneuries *in concreto*, ou terres seigneuriales, à savoir les Souveraines et les Suzeraines. Les Suzeraines sont celles qui ont puissance supérieure, mais non suprême, ainsi subalterne. Les Souveraines […] sont celles qui ont la puissance souveraine […].
> [Loyseau, *Traité*, p. 24]

Loyseau n'hésite pas à dire que toute seigneurie publique, définie comme «puissance publique en propriété», doit être souveraine et déplore le fait que des seigneurs aient usurpé la suzeraineté.

Cardin Le Bret précise pour sa part

> [qu'] on ne doit attribuer le nom et la qualité d'une Souveraineté parfaite et accomplie, qu'à celles (les puissances de la terre) qui ne dépendent que de Dieu seul, et qui ne sont sujettes qu'à ses lois […] quand elles sont dépendantes et sujettes à d'autres puissances supérieures, comme sont les feudataires, celles qui doivent tribut ou qui sont sous la protection d'un autre, l'on ne peut pas dire qu'elles soient pleinement souveraines.
> [Le Bret, *De la souveraineté*, p. 3]

Et il est clair, dans l'esprit de Cardin Le Bret, que la France de Louis XIII et Richelieu est une puissance souveraine.

2) L'émergence d'un État centralisé, doté d'une souveraineté ancrée par définition dans un territoire, est accompagnée par le développement d'un discours sur la raison d'État. La concordance de ces événements n'est pas une coïncidence. Le terme «raison d'État» fait florès dans la littérature politique du XVII^{ème} siècle (Thuau, *Raison*, pp. 166 et ss.) et est souvent rapproché de l'idée d'intérêt ou de nécessité de l'État. Un auteur, Priezac, écrit en 1666:

> La Raison d'État, qui est la loi vive et supérieure, commande à toutes les autres lois, les tempère,

> les corrige, et, quand il est nécessaire, les abroge et les annule, pour un bien plus universel. [cité par Thuau, *Raison*, p. 401]

C'est en réalité faire de la raison d'État une manifestation de la souveraineté dans sa dimension la plus radicale.

Mais au-delà d'une manifestation de la puissance étatique, il faut sans doute déceler dans la raison d'État, une justification profonde qui consiste en la conservation de l'intégrité, notamment territoriale, de l'État. La raison d'État est donc profondément conservatrice et met au-dessus de tout la conservation de l'État lui-même, ce qui revient à inscrire l'action politique dans un horizon détaché de toute transcendance. Comme le remarque Michel Foucault qui distingue l'art de gouverner chez Saint-Thomas et chez les théoriciens de la raison d'État du XVII[ème] siècle,

> la fin de la raison d'État, c'est l'État lui-même, et s'il y a quelque chose comme une perfection, comme un bonheur, comme une félicité, ce ne sera jamais que [celui] ou celles de l'État lui-même. Il n'y a pas de dernier jour. Il n'y a pas de point ultime. Il n'y a pas quelque chose comme une organisation temporelle unie et finale. [Foucault, *Sécurité*, p. 264]

3) Le territoire du royaume est l'espace physique sur lequel s'exerce la puissance du souverain. Ce dernier exerce l'*imperium*, mais il n'est pas le seul propriétaire sur ce territoire. Il n'a la propriété directe, utile que des biens exploités en régie, les autres biens étant la propriété des particuliers. Le souverain n'a pas la prétention d'être propriétaire des biens privés, des *res singulorum*, comme l'indique Charles Loyseau[2]. Ainsi, le domaine de la couronne, le *dominium*, ne recouvre pas le territoire du royaume, sur lequel s'exerce l'*imperium*.

A. Coysevox, Louis XIV (Paris, Notre-Dame).

Toutefois, la confusion subsiste entre propriété et souveraineté chez certains auteurs du XVII[ème] siècle, puisque les biens qui sont destinés à l'usage du public (les fleuves, les chemins…) sont considérés comme des propriétés du roi, en vertu de ses droits souverains. C'est notamment le cas de Cardin Le Bret[3], contrairement à Loyseau. Jean Domat, sous le règne de Louis XIV, distinguera pour sa part très nettement ces biens à l'usage du public, des biens qui font partie du domaine de la Couronne (Lavialle, *De la fonction*, pp. 29-30).

On assiste donc progressivement à la distinction entre le domaine de la Couronne, c'est-à-dire des biens immobiliers et mobiliers qui sont inaliénables et imprescriptibles, avec le territoire du royaume soumis à la souveraineté royale. Le *domi-*

nium tend à se distinguer de l'*imperium*, même s'il est visible chez nombre d'auteurs que la distinction entre le droit de propriété et les droits de souveraineté reste pour le moins hésitante.

Si l'on quitte la dimension doctrinale pour aborder l'histoire politique du royaume de France, on constate une extension très nette des limites du territoire français entre le règne de Louis XI et celui de Louis XIII. En 1461, à l'avènement de Louis XI, le territoire français se rapproche du tracé du traité de Verdun de 843: au nord, l'Escaut le sépare du Saint-Empire; à l'Est, la Meuse, la Saône, le Rhône le délimitent; à l'ouest et au sud-ouest, l'océan, encore que la Bretagne reste en dehors, et les Pyrénées. De 1460 à 1610, comme l'a noté l'historien Denis Richet, on constate un double mouvement: extension aux dépens des voisins et réunion au domaine royal de grands fiefs jusque-là indépendants. Si au sud-ouest et au nord, les tentatives d'extension n'aboutirent pas, partout ailleurs, la progression fut nette: la Provence (1480-1481), la réunion du duché de Bretagne au royaume de France (1522), la Bourgogne, la Bresse, des villes comme Metz, Toul et Verdun. En 1610, Louis XIII hérite d'un royaume nettement agrandi par rapport à celui de Louis XI (Richet, *De la Réforme*, pp. 343-347).

Louis XIII et Richelieu, Mazarin puis Louis XIV continueront, grâce à une politique ambitieuse de conquête, à agrandir le territoire: des régions comme le Roussillon, l'Alsace, la Lorraine, le Hainaut, la Flandre, la Franche-Comté tomberont progressivement dans l'escarcelle française, reconnus par les traités successifs qui jalonnent la politique étrangère du royaume, du traité de Westphalie (1648) à celui d'Utrecht (1713). La France comprenait 450 000 kilomètres carré sous le règne de François I^er^; elle en compte 514 000 à la mort de Louis XIV (Sueur, *Histoire*, pp. 42-43).

Parallèlement à ce mouvement d'extension du royaume de France, c'est à une consolidation de son territoire auquel on assiste dans le courant du XVII^ème^ siècle. Cette consolidation territoriale s'accompagne d'une affirmation de la souveraineté royale, les deux phénomènes étant concomitants. Avec l'apparition d'un État centralisé, l'espace français jusqu'alors morcelé en principautés se transforme progressivement en un territoire, modelé en quelque sorte par la souveraineté royale, incarnée par Louis XIII puis par Louis XIV, et célébrée par les légistes.

La construction d'un État centralisé, c'est-à-dire d'une puissance souveraine, implique également l'édification d'un territoire étatique, phénomène que l'on retrouve dans d'autres pays d'Europe: les Provinces Unies, l'Autriche, le Brandebourg par exemple. Et cette construction du territoire étatique se décline en deux points: la sanctuarisation du territoire, qui passe par la canalisation de la violence et l'affirmation de la «guerre publique» par rapport à la «guerre privée» (I), et sa délimitation, ce qui pose la question des frontières du royaume (II).

1. *La sanctuarisation du territoire étatique*

Le XVII^ème^ siècle français va consacrer l'idée que le territoire du royaume forme un tout qui doit être protégé contre d'éventuelles agressions. Le temps où des seigneurs locaux se combattaient disparaît peu à peu, au profit d'un pouvoir royal qui s'af-

firme de manière uniforme sur un territoire progressivement pacifié à l'intérieur, mais qu'il faut encore défendre des attaques provenant de puissances étrangères. Finalement, la naissance d'un territoire français est étroitement liée au phénomène de la guerre qui prend une forme nouvelle au XVII^{ème} siècle.

A – *La disparition de la guerre civile au profit de la guerre publique*. Les premières décennies du XVII^{ème} siècle voient les conflits se déplacer et se transporter sur la scène des relations internationales. D'une certaine manière, les guerres de religion que le siècle précédent a connues vont prendre une forme nouvelle: elles ne sont plus des guerres civiles, mais plutôt des conflits qui opposent à travers toute l'Europe les grandes puissances catholiques, l'Espagne, l'Autriche, aux puissances protestantes, les Pays-Bas, la Grande Bretagne, les principautés luthériennes, la France jouant un rôle ambigu. La guerre de Trente Ans (1618-1648) marque un tournant dans ce nouveau visage de la guerre qui est d'abord un affrontement mettant aux prises des États et non plus des communautés ou des principautés (Villey, *La formation*, p. 530).

Un pas de plus est franchi dans la délimitation de la guerre à la fin du XVII^{ème} siècle, avec la guerre de la Ligue d'Augsbourg (1688-1697) et celle de la Succession d'Espagne (1701-1713). Elles se distinguent des précédentes par l'importance du nombre de troupes engagées, par l'accumulation de moyens matériels et par une nouvelle gestion territoriale de la guerre, à savoir la séparation de plus en plus marquée entre l'espace des combats et les espaces où est préservée la paix civile. L'État joue un rôle primordial dans cette canalisation de la violence guerrière: à la guerre diffuse, en grande partie incontrôlable qui se développait sur de vastes territoires en Europe, ont succédé des guerres de mieux en mieux circonscrites (Cornette, *Le roi*, p. 33).

Cette mutation du phénomène guerrier et le rôle des États dans cette mutation est bien analysée par les théoriciens du temps. Ainsi, dans le *Traité de la guerre et de la paix*, publié par le juriste néerlandais Grotius en 1625, une distinction très claire apparaît entre ce qu'il appelle les «guerres privées» et les «guerres publiques», ces dernières étant faites par l'autorité de celui qui possède la souveraine puissance. Pour autant, Grotius entend démontrer que la guerre civile n'est illicite ni selon le droit naturel, ni selon le droit de l'Évangile (Hugo Grotius, *Le droit*, spéc. pp. 87 et ss., livre Ier, chapitre III intitulé «Division de la guerre en guerre publique et guerre privée. Explication de la souveraineté»).

Thomas Hobbes, dans le *Léviathan* (1651), démontre que lorsque l'État n'existe pas, il y a toujours la guerre de chacun contre chacun. La création d'un État, c'est-à-dire d'une puissance souveraine qui exerce son autorité sans partage sur un territoire, permet d'assurer la sécurité des particuliers et de préserver leur vie. Il leur permet de sortir de ce «misérable état de guerre» qui est

> une conséquence nécessaire des passions naturelles qui animent les humains quand il n'y a pas de puissance visible pour les maintenir en respect et pour qu'ils se tiennent à l'exécution de leurs engagements contractuels par peur du châtiment, comme à l'observation [des] lois de nature […]. [Hobbes, *Léviathan*, p. 282]

La création d'États centralisés en Europe a entraîné plusieurs conséquences:

1) C'est l'État désormais qui détient seul l'exercice de la violence légitime. Dans une société dotée du monopole de la contrainte physique, l'individu est à l'abri d'une attaque subite, d'une atteinte brutale à son intégrité phbysique; mais il est aussi contraint de refouler ses propres passions, ses pulsions agressives qui le poussent à faire violence à ses semblables. Comme le note Norbert Elias,

> le refoulement des impulsions spontanées, la maîtrise des émotions, l'élargissement de l'espace mental, c'est-à-dire l'habitude de songer aux causes passées et aux conséquences futures de ses actes, voilà quelques aspects de la transformation qui suit nécessairement la monopolisation de la violence et l'élargissement du réseau des interdépendances. Il s'agit donc bien d'une transformation du comportement dans le sens de la "civilisation".
> [Elias, *La dynamique*, pp. 189-190]

On peut trouver de nombreux exemples de cette montée de la civilisation dans la société française du XVII^{ème} siècle, dans le sens d'une pacification de celle-ci. Deux illustrations sont particulièrement significatives:

- l'interdiction du duel, cette «guerre privée», par Henri IV dans un édit de juin 1609, confirmée par Louis XIII dans un autre édit de 1626. Ces édits faisaient du duel un crime légal, à punir par les juges. On sait que la peine de mort fut appliquée, à plusieurs reprises, sous le règne de Louis XIII, à l'encontre de nobles qui avaient bravé l'interdiction (Mousnier, *Les institutions*, pp. 114-120; Id., *L'homme*, pp. 152-153 et 319-320; Cornette, *Le roi*, pp. 90-92).

- Le remplacement progressif d'une noblesse de guerriers par une noblesse «domestiquée», habituée à refouler ses émotions. Le guerrier laisse ainsi la place à l'homme de cour (Elias, *La dynamique*, p. 221). Cette tendance s'est en particulier affirmée sous le règne de Louis XIV, ce dernier ayant été fortement marqué par la Fronde qui est le dernier moment, jusqu'à 1789, d'une résistance de la noblesse française au pouvoir royal. Cette période de guerre civile conduisit également le roi à avoir une armée permanente, toujours prête à la guerre (Mac Neill, *The Pursuit*, pp. 124-125).

2) L'état de nature, la guerre de tous contre tous, est désormais reporté entre les États. Ces derniers sont placés, les uns par rapport aux autres, dans un état de guerre, alors que les individus, pour leur part, sont protégés sur le territoire de chaque État, puisque celui-ci a canalisé, à son seul profit, la violence physique qui s'exerçait jusqu'alors sur les individus.

3) En même temps, la guerre, en devenant un conflit étatique, se rationalise et s'humanise, si on la compare à la guerre de religion et à la guerre civile. La guerre devient une «guerre en forme», car elle se déroule entre États européens, entre des unités spatiales de même nature s'affrontant sur le sol européen commun et qui sont par là en mesure de se reconnaître mutuellement comme *justi hostes*, comme des ennemis et non des criminels. La guerre entre États européens devient une sorte de duel avec ses règles qui vont constituer le *Jus publicum Europaeum*. On ne peut pas assimiler la guerre entre États européens et les guerres de religion et de partis qui visent à l'anéantissement de l'adversaire, considéré en réalité comme un criminel; on ne peut pas l'assimiler non plus à une guerre coloniale qui s'exerce sur des espaces extérieurs à l'Europe, espaces qui sont librement occupables par les États européens.

La guerre dans l'Europe du XVII[ème] siècle s'exerce entre des parties belligérantes qui sont toutes des États. Si un État entend combattre un autre désigné comme ennemi, il ne vise certainement pas à l'anéantir. Au contraire, il conçoit de discuter avec lui et même de signer un traité de paix, puisqu'il est également une personne étatique. Ainsi se met en place le droit des gens européens qui parvient à circonscrire la guerre à l'aide du concept d'État. Un ordre juridique international fondé sur la liquidation de la guerre civile tend à apparaître: l'égalité des souverains fait d'eux des belligérants jouissant de droits égaux et tient à l'écart les méthodes de la guerre d'anéantissement (Schmitt, *Le nomos*, pp. 143-143). La littérature politique du temps, suscitée par le gouvernement français, ne s'y trompe pas: elle conçoit en effet les relations de la France avec les autres pays de l'Europe sous l'aspect d'une balance des forces. Les mots d'«équilibre», de «balance» et de «contrepoids» sont fréquemment utilisés par les écrivains étatistes pour décrire les relations qui doivent exister entre les grandes puissances européennes (Thuau, *Raison*, pp. 307 et ss.).

Outre la disparition progressive de la guerre civile, la sanctuarisation du territoire va s'exprimer par sa préservation à l'encontre d'éventuelles agressions venant d'autres États.

B – *La défense du territoire: l'importance des fortifications*. Dans la France de Louis XIV, cette défense du territoire passe par l'art des fortifications. On n'a toutefois pas attendu Vauban pour construire des forteresses sur les frontières du royaume. Déjà, François I[er], faisant appel à des ingénieurs italiens, avait lancé un projet de fortifications des frontières septentrionale et orientale du royaume, face à la menace de Charles Quint. Ce premier essor de construction se poursuivit sous Henri II, puis sous Henri IV.

Une école française de fortifications se crée à la fin du XVI[ème] siècle avec Errard de Bar-le-Duc, puis le comte Blaise de Pagan (1604-1665) qui fut le maître et l'inspirateur de Vauban. Pagan exprima ses idées dans un traité intitulé *Les fortifications du comte de Pagan* (1645): elles reposaient sur une considération primordiale, à savoir l'efficacité accrue du canon dans la défense comme dans l'attaque. Pour Pagan, les bastions constituaient la partie essentielle d'une fortification; on pouvait en déterminer la position et la forme à l'aide de simples règles géométriques qu'il formula, en considérant l'extérieur plutôt que l'intérieur de l'enceinte. Le premier système de fortifications de Vauban consista à utiliser le tracé de Pagan; le contour des forts était, dans la mesure du possible, un polygone régulier: octogonal, quadrangulaire, voire grossièrement rectangulaire. Les bastions formaient la clé du système de défense, bien qu'ils fussent en général plus petits que ceux des prédécesseurs de Vauban. Quelques améliorations de détail seront faites par Vauban: un recours plus important aux défenses extérieures détachées et une adaptation au modelé du terrain et aux lignes d'obstacles naturels – fleuves, montagnes, morphologie du littoral (Guerlac, *Vauban*, pp. 45 et 55-56).

Si les Français devaient progresser grandement dans l'art des fortifications au XVII[ème] siècle, les maîtres de cet art en Europe étaient les Hollandais. Ils avaient, dès la fin du XVI[ème] siècle, édifié pour leur

défense un solide réseau de forteresses protégeant leurs villes et le plat pays des attaques espagnoles. Ils complétèrent ce dispositif par un nouveau programme systématique et coûteux de fortifications supplémentaires au début des années 1620. Pour un jeune aristocrate désireux d'apprendre le métier des armes, un voyage en terre batave était alors très recommandé (Cornette, *Le roi*, pp. 36-38).

C'est sous le règne de Louis XIV que Vauban perfectionne l'art des fortifications à la française. Surtout, il met en place, après les traités de Nimègue (1678-1679), le «pré quarré», désignant un ensemble de forteresses, dont le but premier est de protéger la frontière du nord, mais qui vise également à protéger Paris. Dans un rapport de novembre 1678, Vauban précise les objectifs qui doivent être ceux d'une frontière fortifiée: fermer à l'ennemi toutes les entrées du royaume et en même temps, faciliter les attaques en territoire ennemi. Les places fortifiées doivent permettre de commander les voies de communication de son propre territoire et de donner accès au territoire ennemi par le contrôle des routes ou têtes de pont importantes. Elles doivent être suffisamment vastes pour contenir les approvisionnements nécessaires à la défense, mais aussi les réserves indispensables pour soutenir toute offensive dont elles seraient la base (Guerlac, *Vauban*, pp. 60-61).

Pour le nord du royaume, Vauban proposait d'installer deux lignes de places fortes se soutenant mutuellement, «à l'imitation des ordres de bataille». La première ligne, «la ligne avancée», serait composée de 13 grandes places et de deux forts, renforcée par des canaux et des redoutes, à l'imitation du système batave. La seconde ligne, en retrait, comprendrait aussi 13 places. Louvois lut le mémoire à Louis XIV qui souhaita aussitôt que la même politique défensive fût appliquée de la Meuse au Rhin.

L'œuvre de Vauban a contribué à opposer deux France. La France des frontières et du littoral était composée de villes anciennes aux murailles repensées, ou de cités-places fortes nouvelles construites de manière géométrique autour d'une place d'armes centrale (Neuf-Brisach, Longwy, Sarrelouis…), et comportant des casernes qui abritaient des régiments à l'année. Au contraire, la France de l'intérieur tendait de plus en plus à devenir un espace civil où les remparts des villes, dont beaucoup avaient été démantelés au temps de Richelieu, étaient peu à peu transformés en promenades, à l'image de Paris, dans les années 1670 (Cornette, *Le roi*, p. 43).

Nous avons ici, dans la géographie politique de la France de Louis XIV, une traduction de la distinction sans ambiguïté entre la guerre qui doit concerner l'extérieur du territoire et la paix qui règne à l'intérieur de celui-ci. Par là même, se pose nécessairement la question de la délimitation des frontières du royaume.

2. *La délimitation du territoire étatique: les frontières du royaume*

Pour les historiens, comme pour les juristes, parler de frontières a un sens précis, et pour tout dire, renvoie à une représentation d'une ligne sur un territoire et non à l'espace géographique. Comme le rappelle l'historien Daniel Nordman, à la suite de Lucien Febvre, rien dans l'espace n'impose une frontière. Entre deux communautés villageoises ou

entre deux États, le nombre des limites virtuelles est considérable: un simple ruisseau ou un fleuve, la lisière d'une forêt ou d'un champ, d'autres repères encore.

Bref, aucune frontière n'est naturelle en soi. Il faut, dans tous les cas, une convention, une décision, commune ou non à tous les voisins intéressés, pour qu'une frontière, éventuellement perceptible dans un paysage, soit acceptée comme telle. Il n'y a donc pas de frontière par nature: celle-ci n'est que le produit de la volonté de l'être humain (Nordman, *Frontières*, pp. 10-11).

Et comme l'indiquent bien les auteurs de droit international, aujourd'hui comme hier, la détermination du tracé d'une frontière terrestre est une question purement conventionnelle: elle est le fruit d'un accord entre les parties, par le biais d'un traité, sans obligation de respecter des principes juridiques tirés des exigences de la nature (frontières naturelles), de l'histoire (attachement des populations à l'un des rivaux) ou de l'équité. «Les traités établissant des frontières terrestres ne concrétisent pas des droits déjà existants dans le chef des États qui les concluent, ils les constituent», observe Jean Combacau (*Droit*, p. 418).

Il faut en outre prendre garde à l'utilisation du terme "frontière", tel qu'il est utilisé au XVII^{ème} siècle. Il désigne alors une zone qui peut se rétracter, s'élargir ou se déplacer au gré des modifications territoriales. Le mot est généralement utilisé dans un contexte militaire: ainsi, des provinces sont garnies de forteresses frontières. Il se distingue du mot "limite" qui implique d'ordinaire une ligne géographique plus précise: une limite de pouvoir, de souveraineté, acceptée d'un commun accord, au terme de négociations parfois difficiles mais qui aboutissent à un compromis. Si la frontière appartient au registre de l'agression, la limite appartient à celui de la paix. Du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle, un État repousse ses frontières, aux dépens d'une principauté ou d'un État voisins. Mais deux États fixent, entre eux, leurs limites. La frontière est mouvante, la limite est fixe.

Il semble que ce soit vers la fin du XVIII^{ème} siècle que les deux termes vont devenir synonymes dans la langue française: on parle alors indifféremment de «règlement des limites» ou de « délimitation des frontières», ce qui est sans doute un signe sémantique que la frontière cesse de se déplacer, qu'elle s'assagit, qu'elle se pacifie. C'est peut-être également le signe que l'édification territoriale est ressentie désormais comme achevée (Nordman, *Des limites*, pp. 50-51; Nordman, *Frontières*, pp. 23 et ss.).

Puisque la frontière est, notamment au XVII^{ème} siècle, un problème de représentation par les individus, ainsi que de revendication par les gouvernants, il faut examiner comment ces deux questions sont abordées dans la France de Louis XIV.

A – *Comment les Français se représentent les frontières de la France au XVII^{ème} siècle?*

Il semble que la représentation des limites de la France, au moins par les Français cultivés, est beaucoup plus déterminée et stable que dans les faits, le royaume étant soumis à des phénomènes d'extension puis de rétractation de son territoire. Et cette constatation est valable avant même le règne de Louis XIV. Dès les années 1550-1560 en effet, les géographes identifient la France à la Gaule. C'est le cas du géographe Sébastien Münster, dont la cosmographie

universelle, parue initialement en allemand à Bâle, est traduite en français en 1565. Suivent d'autres cosmographies universelles, publiées cette fois par des géographes français, qui glorifient la Gaule, critiquent les démembrement médiévaux et revendiquent certains territoires pour la France. Ainsi, André Thevet, cosmographe du roi, écrit en 1575:

> Or était la France, ou Gaule, lorsqu'elle commença d'être occupée par nos rois, une province des mieux bornée qui fut sous le ciel, à raison que le pied des monts Pyrénées, deux ou trois lieues par-delà la rivière de Saulces, du côté de Perpignan tirant à l'Ouest, et tout le reste du mont jusqu'à la Biscaye, et vers l'Italie les Alpes, et vers le nord la mer, et aux Pays-Bas la rivière du Rhin, lui servaient de limites: lesquels elle a presque encore tous retenus excepté ledit Rhin, et ce à l'occasion que les apanages des maisons ont égaré une partie de la Belgique de la Couronne de France.
> [cité par Nordman, *Des limites*, p. 37]

Outre les in-folios savants des géographes, on trouve dans d'autres volumes, de format réduit, destinés aux voyageurs, marchands et pèlerins une image très nette des limites de la France. Dans *La Guide des chemins de France* de Charles Estienne (1552), qui présente un ensemble d'itinéraires ramifiés, se trouve un inventaire de ces limites: le Rhône, la Saône, la Meuse et l'Escaut, soit les quatre fleuves du partage de Verdun. Il s'agit là de limites historiques, encore prudentes. Une autre *Guide des chemins*, publiée en 1615 par Théodore de Mayerne-Turquet, retrouve cette idée selon laquelle le royaume de France devrait être équivalente à la Gaule: il est caractéristique de noter que l'auteur propose ici une analyse normative – ce que le royaume devrait être – et non pas descriptive – ce qu'il est effectivement sous le règne de Louis XIII (Nordman, *Des limites*, p. 38).

En réalité, toute une littérature géographique et politique a contribué à répandre l'image d'une France historique et idéale, contenue dans l'immense espace borné par les limites naturelles de l'Océan, des Pyrénées et du Rhin. Elle se réfère ainsi à la Gaule décrite par César: l'identification de cette dernière et de la France de Louis XIII confère au royaume sa justification territoriale. On trouve dans les manuels scolaires de l'époque, c'est-à-dire les abrégés d'histoire et de géographie rédigés par les jésuites, une image géographique d'une France forte et puissante entre tous les États. «Regardons l'Allemagne, le Rhin nous obéit, notre frontière s'avance toujours de ce côté-là», s'exclame René de Ceriziers, aumônier du roi et proche de Richelieu, dans son *Tacite françois* qui connaît quatre éditions entre 1648 et 1665. Et il écrit de la Gaule:

> Cette partie de l'Europe que les Alpes et les Pyrénées, les deux mers et le Rhin séparent du reste du monde fut autrefois le pays de ces peuples que l'histoire nomme Celtes et Gaulois. La Nature l'avait ainsi bornée pour opposer des défenses à l'avarice de leurs voisins, ou pour mettre des limites à leur propre courage.

Le jésuite français Philippe Labbe, dans un ouvrage intitulé *La Géographie royale*, dédié au tout jeune Louis XIV, qui connaîtra dix éditions de 1646 à 1681, déclare parmi tant d'autres que les bornes de la Gaule furent à l'est, le Rhin, une partie des Alpes et le Var. On peut dénombrer au total plus d'une centaine d'éditions et 150 000 à 200 000 exemplaires de ce type d'ouvrage, ce qui permet d'imaginer le nombre important de personnes qui ont pu rêver à

cette France qui épouserait les limites mythiques de la Gaule (Nordman, *Des limites*, pp. 38-39; Nordman, *Frontières*, pp. 98-105).

En diffusant l'image de cette France idéale, ces livres assurent également la diffusion de l'idée de frontière naturelle de la France. Non seulement cette idée est bien antérieure à Richelieu, mais l'historiographie nous démontre en outre que le grand cardinal n'a jamais eu une politique étrangère fondée sur les limites naturelles. En particulier, les objectifs rhénans de sa diplomatie ne se sont pas exprimés en un programme clair de limite définitive, mais étaient avant tout liés à des préoccupations de pure opportunité[4]. On pourrait dire la même chose de Louis XIV, dont le souci, tout en assurant sa gloire et la grandeur de la France, est de garantir le territoire du royaume en repoussant les frontières et en revendiquant de nouveaux territoires. Ainsi s'affirme sans ambiguïté la souveraineté royale.

B – *Les frontières revendiquées par Louis XIV*.

1) C'est bien le pragmatisme, avant toute considération idéologique, qui guide Louis XIV lorsqu'il revendique de nouveaux territoires. On le voit bien lors de la succession d'Espagne.

Le roi Philippe IV meurt en septembre 1665, ne laissant qu'un enfant d'un deuxième lit, qui va devenir Charles II, bénéficiaire de l'héritage entier. La diplomatie française, s'appuie alors sur la coutume de Brabant qui prévoit qu'en cas de mariages successifs, l'héritage va aux enfants du premier lit. Dès lors, Marie-Thérèse, reine de France, fille du premier mariage de Philippe IV, posséderait au Brabant et dans les provinces voisines, le droit à la totalité de l'héritage, à l'exclusion de Charles II.

Cet argument spécieux, puisqu'il transpose une règle de succession applicable aux personnes privées à une question de droit public, est communément appelé le droit de dévolution. Or, en vertu de ce droit, la France revendique «dans les Pays-Bas, du chef de la Reine», quatorze provinces ou grands fiefs, parmi lesquels Anvers, la Flandre impériale, Malines ou le duché de Brabant. Le droit n'est ici qu'un prétexte. Le mobile profond est défensif et frontalier, et s'inspire du programme de reconquête prévu par Louis XIII et Mazarin. Louis XIV réclame le maximum de territoires dans l'espoir d'en obtenir une partie, ce qui va se passer effectivement. S'il veut grignoter ce qui reste des possessions espagnoles aux Pays Bas, il ne souhaite pas effrayer les puissances protestantes que sont l'Angleterre et les Pays-Bas qui pourraient s'allier pour s'opposer aux prétentions hégémoniques françaises (Bluche, *Louis XIV*, pp. 351-352).

Parmi les revendications territoriales affichées par Louis XIV, il faut donc bien faire la différence entre celles qui sont faites pour la forme et celles qui au contraire sont sérieuses et concernent plus particulièrement les provinces limitrophes du royaume de France.

2) La construction d'une frontière: l'exemple de la frontière du nord.

Cette défense du territoire se voit bien également dans l'édification de la frontière nord de la France qui constitue une des grandes préoccupations de Louis XIV.

La frontière septentrionale de la France est assurément celle qui a subi le plus de variations entre le traité des Pyrénées (7 novembre 1659) et celui d'Utrecht (1713).

Pourtant, on voit apparaître à partir des traités de Nimègue (août 1678 – février 1679), en dépit des revendications territoriales disproportionnées et des enclaves qui subsistent, une conception linéaire de la frontière. Cette stratégie territoriale cohérente se décline à partir des quatre principes suivants:

1er principe: l'abandon de positions fortifiées avancées, afin d'éviter la confusion de places amies et ennemies dans une même zone. Il s'agit là d'une suggestion de Vauban, inventeur du fameux "pré quarré".

2ème principe: l'édification d'une solide barrière défensive, constituée par des places alignées du sud-est au nord-ouest, éloignées les unes des autres de quatre à cinq lieues, de telle manière que les intervalles ne soient pas trop exposés aux infiltrations ennemies.

3ème principe: une politique des axes de communication, révélée lors des négociations de Nimègue, qui obéit à des nécessités de circulation et de communication, introduisant par là même des objectifs en partie d'ordre économique.

4ème principe: l'échange de territoires. Cette technique est mise en œuvre à l'échelle macroscopique lorsque la France et l'Espagne cèdent leurs positions avancées en terre étrangère (Nordman, *Frontières*, pp. 233-239).

Quant au dispositif militaire de Vauban, on peut dire qu'il est une esquisse de la frontière. Certes, il dessine, avec les différentes places fortes articulées sur deux lignes, une armature générale du royaume qui souligne encore grossièrement la limite juridique du royaume, telle qu'elle peut être décidée par traité et aménagée sur le terrain. Certes, sa frontière est moins une ligne continue qu'un cordon de nœuds où la discontinuité se mêle à la continuité. Il n'en demeure pas moins que la frontière se construit, selon un axe régional Dunkerque-Lille qui rattache la frontière maritime à la frontière continentale et oriente la Flandre vers des ports français. Cette direction est de toute évidence en rapport avec le tracé de la frontière politique (Nordman, *Frontières*, pp. 244-253).

3) Le roi et la connaissance du territoire.

Enfin, la souveraineté royale ne peut s'exercer que par une connaissance la plus exacte possible du territoire du royaume. Un certain nombre de procédés de connaissance sont utilisés dans ce but:

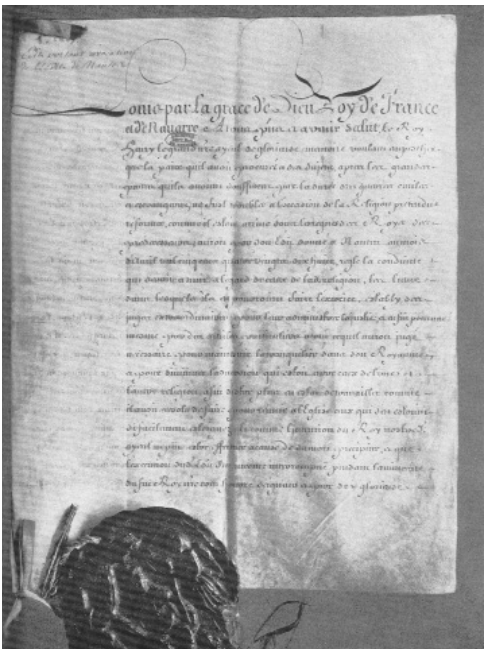
- Il y a le voyage d'Etat: le plus célèbre est celui de Charles IX qui, pendant 24 mois, du 24 janvier 1564 au 1er mai 1566, avec la reine mère Catherine de Médicis, ses principaux conseillers et une cour de 10 000 à 15 000 personnes vont faire un tour de France, alors que la situation politique est dramatique. Déchiré par les conflits religieux et les particularismes périphériques, notamment au sud-ouest, le royaume est menacé de désintégration. Ce voyage constitue, pour le monarque, un pari risqué, mais réussi, de reconquérir le territoire. Il va d'abord à l'est pour consolider une frontière menacée, puis voyage le long de la vallée du Rhône, puis se rend à Bayonne, avant de remonter vers Moulins. Nous avons là, de la part de Charles IX, la démonstration d'une souveraineté itinérante qui présente toutefois une particularité marquante: à aucun moment, le roi ne s'aventure au-delà des limites du royaume. L'itinéraire royal révèle donc les limites du royaume, en même temps qu'il les consacre[5].

Le jeune Louis XIV effectuera à son tour un grand voyage d'août 1659 à août 1660. Ce périple royal qui intervient quelques années après la Fronde est un nouveau

témoignage du souci de la monarchie de remettre de l'ordre dans le royaume. Il inclut les visites des provinces périphériques, telles que le Languedoc et la Provence. À Toulouse, le roi reçoit l'hommage des corps de la ville; à Aix, il accueille Condé, passé aux Espagnols, qui demande son pardon; à Marseille, le 2 mars 1660, il dirige la répression contre une cité agitée. Le voyage se poursuit par le mariage de Louis XIV avec l'infante Marie-Thérèse à Saint-Jean de Luz le 9 juin 1660, puis par l'importante entrevue avec le roi d'Espagne, Philippe IV. Ces événements se déroulent à la limite même du royaume (Nordman, *Frontières*, pp. 157 et ss.).

Il faut également noter les voyages du roi Louis XIV qui va inspecter pratiquement chaque année, de 1679 à 1693, les travaux de réalisation des forts au nord et à l'est et s'entretient longuement avec Vauban, cartes et plans en main, pour vérifier que les dossiers étudiés avec Louvois dans les bureaux de Versailles sont exécutés conformément à ses instructions.

- Un autre procédé de connaissance du territoire est l'enquête statistique: les besoins croissants d'un État de plus en plus centralisé requièrent une saisie plus exacte du royaume. Ils déterminent donc une série d'enquêtes à un rythme soutenu. Ainsi, Colbert demande en 1664 aux intendants, afin de mieux connaître le fonctionnement de l'administration royale et d'en corriger les défauts, de nombreux renseignements sur la justice, les finances, sur certaines infrastructures et sur les échanges, sur les gouvernements militaires et la hiérarchie ecclésiastique. Il souhaite en outre disposer de cartes géographiques et administratives satisfaisantes, tant l'inventaire des ressources du royaume apparaît inséparable du



*Première page de l'*Edit de Fontainbleau, *octobre 1685.*

contrôle d'un espace unifié, au moment d'ailleurs où s'affirment le programme absolutiste ainsi que le projet mercantiliste. En 1697, une grande enquête sera décidée pour l'instruction du duc de Bourgogne qui constitue la version la plus achevée de l'ambition statistique: il s'agit de «connaître l'état présent du royaume», en s'intéressant plus spécialement aux fonctionnements administratifs et économiques à l'intérieur de l'espace français (Nordman, Revel, *La formation*, pp. 84-86).

- La carte est un instrument essentiel pour l'étude du territoire: l'entreprise cartographique est en effet indissociable du renforcement du pouvoir monarchique sur le territoire français. La représentation de celui-ci est d'abord et avant tout l'affaire du roi. De François I^{er} à Charles IX, les demandes d'information concernant le

royaume se multiplient, la carte devenant le relais et le moyen privilégiés d'une volonté politique.

La carte a plusieurs usages pratiques possibles qui tous concourent à une meilleure maîtrise du royaume: elle peut servir la gestion administrative, la gestion fiscale, la gestion économique. Elle offre un nouveau support, visuel, aux ambitions de la monarchie. La guerre constitue un terrain d'élection tout particulier de la cartographie, notamment à l'occasion des guerres d'Italie menées par Charles VIII et François Ier. Cette cartographie militaire se développe tout spécialement sous le règne de Louis XIV. Les cartes qui relatent les guerres du Roi-Soleil[6] ont, au même titre que les plans-reliefs qui représentent en trois dimensions la construction spatiale du royaume, une double mission:

– une mission pédagogique, en ce qu'elles permettent à la cour de suivre visuellement, comme sur le terrain, les épisodes majeurs des campagnes;

– une mission politique, puisque la gloire du roi est le véritable objet de ces représentations belliqueuses. Les plans reliefs, installés d'abord au Tuileries, puis dans la grande galerie du Louvre devint alors un objet de prestige pour le roi qui accordait parfois à un visiteur étranger éminent, le privilège de jeter un regard sur cette France forte en miniature (Nordman, Revel, *La formation*, pp. 101 et ss.; Cornette, *Le roi*, pp. 168-169).

C'est à Colbert que revient enfin le projet d'une cartographie systématique du royaume qui n'est jusqu'alors représenté que par des cartes plus ou moins récentes et de qualité inégale. L'opération, très ambitieuse, est une affaire d'État, ce dernier en assurant le financement, alors que la conception et la réalisation en sont confiées à l'Académie des sciences en 1668. Le projet qui nécessite de nombreuses mesures, telles que le repérage des côtes et la mesure de la méridienne de Paris, ne sera achevé qu'en 1744, sous le règne de Louis XV! (Nordman, Revel, *La formation*, pp. 109-112).

On peut, en guise de conclusion, dire à la suite de Joël Cornette, que «la souveraineté royale sur l'espace s'exprimait avant tout par la maîtrise militaire des limites du royaume, matérialisées par les "bornes" que constituaient les places-fortes. Complémentaires des voyages d'inspection du roi, les plans-reliefs jouaient un rôle essentiel dans la connaissance de ces territoires particulièrement sensibles». (Cornette, *Le roi*, p. 168; v. Cosandey et Descimon, *L'absolutisme*, pp. 154 et ss.).

Incontestablement, la guerre, la guerre entre États souverains puisque la guerre privée est désormais proscrite, joue un rôle décisif dans le modelage d'un territoire français encore en extension et l'émergence de frontières qui se stabilisent progressivement. Cette situation n'est pas propre au royaume de Louis XIV, mais à bien d'autres pays en Europe. En revanche, les considérations de type linguistique n'ont que très peu joué à cette période dans la revendication de nouvelles provinces. Ainsi, l'Alsace et la Lorraine, annexées par Louis XIV, continuent à parler allemand et la monarchie française prend bien soin de respecter les traditions culturelles et de ne pas heurter les consciences. La révocation de l'Édit de Nantes n'est pas à l'ordre du jour en Alsace (Le Roy Ladurie, *Histoire*, pp. 30-31 et 48-49). Il faudra attendre le XIXème siècle pour que s'impose progressivement en France l'idée de frontières linguistiques[7].

Si les leçons de l'histoire ont une signification pour la période contemporaine, il faudrait en tirer comme conséquence que seul un État peut identifier clairement quelles sont ses frontières. Ce qui impliquerait que tant que l'Union européenne ne sera pas un État, c'est-à-dire une personne morale dotée de la souveraineté, elle sera bien en peine de proposer une délimitation précise de son territoire.

Bibliographie

Beaud (Olivier), *La puissance de l'État*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1994.

Bloch (Marc), *La société féodale*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 1998 (1ère édition, 1939).

Bluche (François), *Louis XIV*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1994.

Bodin (Jean), *Les six livres de la République* [1576], Paris, Le livre de Poche, 1993.

Combacau (Jean), Sur (Serge), *Droit international public*, Paris, Montchrestien, coll. Domat droit public, 5ème édition, 2001.

Cornette (Joël), *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, Bibliothèque historique Payot, 1993.

Cosandey (Fanny), Descimon (Robert), *L'absolutisme en France. Histoire et historiographie*, Paris, Seuil, coll. Points histoire, 2002.

Elias (Norbert), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, Presses Pocket, Coll. Agora, 1990.

Foucault (Michel), *Sécurité, territoire, population*, *Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard, Seuil, coll. Hautes Études, 2004.

Grotius (Hugo), *Le droit de la guerre et de la paix* [1604], traduit par P.Pradier-Fodéré, Paris, PUF, coll. Léviathan, 1999.

Guerlac (Henri), *Vauban: l'impact de la science sur la guerre*, in Edward Mead Earle (dir.), *Les maîtres de la stratégie*, traduit par Annick Pélissier, Paris, Flammarion, coll. Champs, 1987, t. 1, pp. 39-64.

Hobbes (Thomas), *Léviathan* [1651], Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2000

Laquièze (Alain), *Le territoire dans la théorie contemporaine de l'État*, «Revue Générale des Collectivités Territoriales», numéro spécial *Territoires et État*, 2002, pp. 10-18.

Laquièze (Alain), *Quelles sont les frontières européennes?*, «Le Figaro», mercredi 2 mars 2005, p. 12.

Lavialle (Christian), *De la fonction du territoire et de la domanialité dans la genèse de l'État en France sous l'Ancien Régime*, «Droits», n° 15, l'État/1, 1992, pp. 19-31.

Le Bret (Cardin), *De la souveraineté du roy*, in *Les Œuvres de Messire Cardin Le Bret*, Paris, Charles Osmont, 1689.

Le Roy Ladurie (Emmanuel), *Histoire de France des régions. La périphérie française des origines à nos jours*, Paris, Seuil, coll. L'Univers Historique, 2001.

Loyseau (Charles), *Traité des seigneuries*, Paris, Abel L'Angelier, 1608.

Mac Neill (William H.), *The Pursuit of Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

Mousnier (Roland), *Les institutions de la France sous la monarchie absolue*, Paris, PUF, 1974 (rééd. 1990), t. 1.

Mousnier (Roland), *L'homme rouge ou la vie du cardinal de Richelieu (1585-1642)*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1992.

Nordman (Daniel), *Des limites d'État aux frontières nationales*, in Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, Bibliothèque illustrée des Histoires, 1986, t. 2, vol. 2, pp. 35-61.

Nordman (Daniel), Revel (Jacques), *La formation de l'espace français*, in André Burguière et Jacques Revel (dir.), *Histoire de la France. L'espace français*, Paris, Seuil, 1989.

Nordman (Daniel), *Frontières de France. De l'espace au territoire XVIème – XIXème siècle*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1998.

Richet (Denis), *De la Réforme à la Révolution. Études sur la France moderne*, Paris, Aubier Histoires, 1991.

Schmitt (Carl), *Le nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, traduit par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2001.

Sueur (Philippe), *Histoire du droit public français. XVème-XVIIIème siècle*, Paris, PUF, coll. Thémis, 1989, t. 1.

Thuau (Étienne), *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, Albin Michel, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, 2000 (1ère édition, 1966).

Vattel (Emer de), *Le droit des gens ou Principes de la loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, Londres, 1758, t. II.

Villey (Michel), *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, coll. Léviathan, 2003.

[1] L'orthographe de cette citation a été modernisée. Il en ira de même pour les citations suivantes, tirées d'auteurs du Grand siècle.

[2] «Ainsi, les princes souverains soutiennent communément, que tout ce qui n'appartient à personne, leur doit être estimé propre, par le moyen de leur seigneurie universelle: de sorte que des cinq sortes de choses [...] ils s'en sont communément attribué les quatre, *nimirum communes, publicas, universitatis et nullius*, et n'ont laissé aux particuliers que la cinquième espèce, à savoir *res singulorum*» (Loyseau, *Traité*, p. 69).

[3] Si Cardin Le Bret déduit du caractère non patrimonial de la souveraineté le principe que le roi a bien la juridiction sur tous les biens de ses sujets, mais non la propriété, il considère aussi, de manière assez contradictoire, que le Prince peut disposer des terres des particuliers contre leur volonté. V. sur ce point, l'analyse d'Étienne Thuau, *Raison*, pp. 276-277.

[4] *Ibidem*, pp. 88 et s.; v. aussi Roland Mousnier, *L'homme*, pp. 12 et ss.: Louis XIII et Richelieu menèrent ainsi une politique de protection à l'égard de la Lorraine et de l'Alsace, considérées comme des provinces stratégiques pour la défense du territoire. «La protection – précise Roland Mousnier – est une tutelle immédiate manifestée par la présence d'une garnison permanente, imposant ses nécessités militaires. Mais la protection doit garantir aux protégés leurs institutions et le rétablissement de leur situation politique antérieure à la cessation du danger, à la paix par exemple» (*ibidem*, pp. 515-516).

[5] Daniel Nordman, *Des limites*, p. 40. Une anecdote confirme le fait que le roi ne quitte jamais son territoire: en 1570, Charles IX va au-devant de sa future épouse Elisabeth d'Autriche qui est arrivée à Sedan, principauté indépendante de la France. Impatient, le roi gagne Sedan incognito: il s'est, pour la circonstance déguisé. Il a donc, en quelque sorte, échappé à son corps royal (*ibidem*).

[6] Voir en particulier le recueil des *Glorieuses conquêtes de Louis le Grand*, préparé par Sébastien de Beaulieu et publié en 1698.

[7] Voir Daniel Nordman, *Des limites*, pp. 52 et ss. L'auteur fait remarquer que les limites entre les langues, du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle, sont beaucoup moins perçues comme des lignes géographiques que sous forme de distinction entre groupes sociaux, voire entre membres d'une même famille (*ibidem*, p. 54). V. aussi du même, *Frontières*, pp. 443 et ss.

Il "discorso" costituzionale nell'opera di Giuseppe Pisanelli*

LUIGI LACCHÈ

1. *Premessa*

> Rimanendo qui [a Napoli] io credo di spendere la mia umile opera nel miglior modo che mi è possibile. L'accoglienza che hanno le mie lezioni mi assicura delle buone intenzioni di questa gioventù e che le mie parole non saranno senza frutto.
> [Museo Centrale del Risorgimento, Roma, sc. 816, n. 34/6, in Confessore 1979, p. 108]

Così scrive Pisanelli all'amico Giuseppe Massari, in una lettera del 17 febbraio 1862, illustrandogli la breve esperienza di professore di diritto costituzionale nel rifondato ateneo napoletano.

È difficile mettere a fuoco e ricomporre l'immagine di Pisanelli "costituzionalista". Tale immagine sembra anzi offuscarsi di fronte alle attività più consuete e celebrate, a cominciare dal processualista e dall'artefice della codificazione. Il riferimento al *discorso costituzionale* nell'opera del giurista salentino vuole anzitutto sottolineare un più vasto àmbito di intervento e di riflessione, in una prospettiva di ricerca rivolta più all'intreccio delle pratiche discorsive che ad una vera e propria specializzazione disciplinare. Pisanelli non è costituzionalista nel senso tecnico-professionale o propriamente disciplinare; lo è invece se tale riferimento individua il *punto di interserzione* tra diritto e politica, tra la dimensione dell'agire politico e i problemi di ordine costituzionale in un significato che trascenda i limiti più angusti dell'assetto statutario. Il Pisanelli costituzionalista conferma la caratura di *giureconsulto pratico*, senza recidere le radici che lo legano alla cultura più vivace e più ricca della penisola italiana. Egli appartiene ad una generazione assorbita completamente dal progetto di *State building* intrecciato all'ancor più delicato processo di costruzione dell'identità nazionale: la sua è un'opera

* Questo saggio è stato edito di recente negli Atti del Convegno *Giuseppe Pisanelli. Scienza del processo, cultura delle leggi e avvocatura tra periferia e nazione*, a cura di C. Vano, Napoli, Jovene, 2005. La versione ivi pubblicata risale al 1999. Lo ripubblico in questa sede con le integrazioni e gli aggiornamenti necessari.

che si rintraccia più nel disegno complessivo che nel singolo dettaglio.

Nel contesto di una scienza costituzionale che, alla metà del secolo, stenta ancora in Italia ad acquisire una qualche autonomia, per Pisanelli il termine *costituzionale* non è un mero sinonimo di analisi e commento del testo fondamentale attraverso il quale disciplinare e organizzare le libertà e i pubblici poteri. In tal senso, l'opera di Pisanelli si inserisce in una prospettiva nella quale è impossibile separare la scienza giuridica dalla prassi politica: un «libro unitario» (Ungari 1967, p. 7) guida sempre i suoi interventi. I *luoghi costituzionali* di Pisanelli rivelano una topografia che esula dal discorso disciplinare: si tratti del codice, dell'unificazione legislativa, dei principi dell'ordinamento giudiziario, dei diritti e delle garanzie, del rapporto Stato/Chiesa, è sempre il disegno complessivo che acquista una forte dimensione costituzionale.

Nel mentre insegna diritto costituzionale a Napoli, Pisanelli è immerso nella lotta politica. L'impegno assunto gli impone di restare nella capitale regnicola, ma questo dovere lo sente, in ultimo, come un limite. È il seggio parlamentare la vera cattedra di Pisanelli. Giustamente lo Stolfi (1919, p. 40) suggerì di ricercare «le dottrine e le idee» della generazione di giuristi che ha posto le basi dell'ordinamento dello Stato italiano negli Atti parlamentari. Anche per Pisanelli sembra valere questa osservazione: il suo *discorso costituzionale* è attingibile solo seguendo il dialogo incessante ed essenziale tra il giurista (avvocato e professore) e il legislatore, tra la politica del diritto e la cultura giuridica nazionale.

2. *«La felice mutazione delle nostre sorti politiche»: l'insegnamento del diritto costituzionale a Napoli (1861-1862)*

La riorganizzazione dell'Ateneo napoletano ad opera di Francesco De Sanctis – nei pochi giorni in cui questi ricoprì la carica di direttore dell'Istruzione pubblica (24 ottobre-6 novembre 1860) – assegna alla Facoltà giuridica un indubbio rilievo e rappresenta un'interessante "sperimentazione" destinata a lasciare ampia traccia negli sviluppi successivi dell'ordinamento nazionale.

Il decreto di nomina del 29 ottobre 1860 – dopo quello di "epurazione" di due giorni prima – segnala nomi di grande prestigio, si direbbe il meglio della vivacissima cultura giuridica napoletana, temprata in larga misura, come ebbe a scrivere Pisanelli a Casimiro De Lieto (Torino 24 gennaio 1850, in M.C.R., sc. 173, n. 37/6, in Confessore 1979, p. 91), dagli «agri giorni dell'esilio»: infatti, leggere i nomi di Paolo Emilio Imbriani (Storia del diritto), di Pasquale Stanislao Mancini (Diritto internazionale), di Giuseppe Pisanelli (Diritto costituzionale), di Roberto Savarese (Diritto romano), di Giovanni Manna (Diritto amministrativo), di Antonio Scialoja (Economia pubblica)... significa richiamare alla memoria almeno un trentennio di studi e di lotte politiche. L'autonomia di impostazione, rispetto alla legge Casati, è evidente nell'assetto della nuova Facoltà ed è una conferma del produttivo innesto della «cultura meridionale con la generale cultura italiana e ancora col movimento della cultura europea» (Russo 1928, p. 26).

Pisanelli ebbe un ruolo primario nella rifondazione della Facoltà dopo aver, tra il dicembre del 1859 e il gennaio del 1860,

contribuito, su istanza di Farini e di Selmi, a dare nuovo vigore alle università emiliane (Canevazzi 1922, pp. 221-222 e 1925, pp. 182-202). Pisanelli partiva per Napoli nella convinzione, condivisa da De Sanctis, che gli esuli avrebbero potuto svolgere un ruolo fondamentale nella terra d'origine, prossima a far parte della nazione. La Facoltà di Giurisprudenza dovette poi fare a meno di alcune delle figure più prestigiose che rinunciarono, per vari motivi, all'incarico: Mancini, in realtà più avvocato e uomo politico che professore, restò formalmente ad insegnare a Torino sulla cattedra di diritto internazionale; Scialoja abbandonò la cattedra torinese di economia politica per intraprendere la carriera ministeriale. Del resto, in una lettera (28 ottobre 1860) al fratello Bertrando, Silvio Spaventa aveva osservato:

> De Sanctis ha abbattuto l'Università che ci era, e che era un orrore, e ne ha creato un'altra, buona se vuoi, ma puramente nominale e di pompa, perché è ben dubbio che i nominati vogliano poi fare davvero i professori.
> [Spaventa 1923, p. 335]

Pisanelli, già consigliere di Luogotenenza dal 1860, non fece mancare il suo nome alla nuova Facoltà e cominciò a professare l'insegnamento del diritto costituzionale.

> Non era lo Stato italiano che da Torino ordinava l'organizzazione statale degli studi – ha scritto il Russo –. Ma era lo Stato vivo, maturatosi nascostamente in quei seminari di sapere e di umanità che eran gli Studi privati a Napoli e nelle province, il quale veniva alla luce e chiedeva di essere riconosciuto ufficialmente [...].
> [1928, p. 27; sulla riorganizzazione desanctisiana v. Casavola 1961, pp. 36-41; Talamo 1965, pp. LI-LVI; Cortese 1972, pp. 8-21; soprattutto Genovese 1994, pp. 118 ss.; Lovato 1999]

Ancora una volta il pensiero corre a quello straordinario crogiolo di scuole private, di indirizzi metodologici, di pratiche professionali, di difficili esperienze politiche che fu la Napoli degli anni Trenta e Quaranta (cfr. Zazo 1926; Oldrini 1973 e 1991, pp. 387-410; soprattuto Mazzacane 1994, pp. 77-113; Beneduce 1996), prima dell'ultima diaspora. Pisanelli è certamente figura centrale ed emblematica di questo lungo percorso: da Napoli a Parigi a Torino, per giungere infine di nuovo a Napoli dove gli studi giuridici risorgevano su un terreno già reso fertile dalla precedente provvida stagione.

Pisanelli aveva vissuto le tappe fondamentali del più recente moto "costituzionale" italiano: il '48-'49 a Napoli, poi gli anni di fondazione del sistema costituzionale subalpino[1], infine la stagione dell'unità e dell'unificazione. Il ritorno di Pisanelli e il varo della cattedra di diritto costituzionale rappresentano anche simbolicamente la fine di un'epoca e il preannuncio, carico di esitante ottimismo, di un'età in cui realizzare finalmente le speranze di più generazioni. Nel Pisanelli costituzionalista del 1861-1862 percepiamo l'eco del suo *alter ego* del '48 e autentico maestro della *intellighenzia* napoletana, ovvero quel Roberto Savarese che allora

> imprese [...] ad insegnare il diritto costituzionale, quasi come compimento del suo insegnamento della giurisprudenza. Sono ormai pochissimi quelli che si ricordano di quelle lezioni, dirò quasi fuggitive; ma essi – osserva Enrico Cenni – ponno attestare di che maraviglia furono compresi vedendosi lanciati in mare così vasto, sotto la scorta di così fido pilota.
> [1876, pp. 40-41; Beneduce 1996, pp. 183 ss.; soprattutto Lovato 1999, pp. 53 ss.]

Enrico Pessina, ricordando Roberto Savarese e Pisanelli, parlò, non a caso, di

«intenti scientifici comuni» (1913, vol. II, p. 133). Nel solco tracciato nel 1848, riconquistate le libertà costituzionali, occorreva ritessere la trama del *discorso costituzionale*. Savarese, ripercorrendo le vie del costituzionalismo antico e poi moderno, individuava taluni punti critici nell'incontro non sempre coerente tra le idee della costituzione inglese e la monarchia accentratrice dell'Europa continentale, nella pretesa realtà della «bilancia de' poteri», nella distruzione «di ogni gerarchia di ordini politici» e

> come questa condizione di cose palleggiasse incessantemente la società tra l'anarchia ed il dispotismo, sia di un solo sia della maggioranza parlamentare; come a cessare tanto disordine non fosse altra via che la ricostruzione della gerarchia politica degli ordini nello Stato.
> [Cenni 1876, p. 40]

La cattedra di Pisanelli risponde a forti contenuti *politici* e *simbolici*. Per certi aspetti – al di là delle più evidenti differenze – l'avvio dell'insegnamento di diritto costituzionale al momento dell'Unità lascia trasparire taluni punti di contatto con l'istituzione in Francia, nel 1834, della prima cattedra di diritto costituzionale affidata a Pellegrino Rossi (Lacchè 2001, pp. 67-108; 2002, pp. 164-173).

L'affermazione della piena *legittimità* del nuovo ordine politico-costituzionale è al centro di un comune progetto. Del resto gli insegnamenti più politicamente sensibili come il diritto costituzionale (anche se "mascherato" come diritto pubblico "interno": è il caso torinese) o l'economia politica hanno avuto, sino all'Unità, una vita difficile (se si eccettua, pur con taluni limiti, il caso sabaudo dalla seconda metà degli anni '40) (Pene Vidari 2003, pp. 5 ss.). Era

> un tempo in cui del diritto pubblico, gloria nostra in antico, si era perduta quasi la nozione, perché ne era stato proibito, come delitto di Stato, lo studio.
> [Zanichelli 1893, p. 472]

In particolare il "costituzionale" appare anzitutto con le sembianze di una politica e di un'ideologia della costituzione. Il testo costituzionale ha un valore in sé, quasi indipendente dagli specifici contenuti: è l'affermazione di una idea, di una rivendicazione, di un regime politico dagli ancora incerti confini, di una indispensabile *retorica della costituzione*. Come nel 1848, adesso, all'interno del processo stesso di formazione del Regno d'Italia (Colao 2003, pp. 199 ss.; Mongiano 2003), l'insegnamento del diritto costituzionale diventa l'occasione per un forte messaggio politico-ideologico, ovvero che professare quel "diritto" è possibile soltanto laddove vige un pur minimale regime costituzionale o almeno laddove si stanno costruendo le basi per arrivare alla sua fondazione, difendendo l'unità appena raggiunta e purtuttavia minacciata da forze centrifughe (Giannini 1949, p. 91).

Nella *Prolusione al corso di diritto costituzionale* pronunciata a Bologna il 18 aprile 1860 da un altro illustre giurista napoletano, Enrico Pessina, è proprio l'insegnamento parigino di Pellegrino Rossi a compendiare «lo spirito della scuola novella, la comune dottrina dei moderni pubblicisti» (p. 20). Pessina nel 1860 – come più tardi Pisanelli a Napoli – era stato chiamato a ricoprire, oltreché la cattedra di diritto penale, anche l'insegnamento di diritto costituzionale da quel Cesare Albicini (allora ministro dell'istruzione pubblica e delle finanze nell'ambito del governo provvisorio presieduto dal Commissario Massi-

mo d'Azeglio) che proprio nel 1861 sarà chiamato su quella stessa cattedra dando così inizio alla "scuola bolognese" (Zanichelli 1893, p. 467; Piretti 1987, p. 197). «L'Italia – osserva Pessina – entra l'ultima nella via del moderno reggimento costituzionale; ma il reggimento costituzionale sarà una verità per l'Italia», quella verità che invece la Francia di Luigi Filippo aveva tradito, malgrado le promesse contenute nella *Charte* del 1830 (1860, p. 23).

Pisanelli che nel 1861 aveva rinunciato alla cattedra di diritto penale nell'Ateneo torinese (Pene Vidari 2003, p. 21), accetta di salire su quella napoletana e, per riprendere le parole di Pessina, di «parlar la parola della libertà d'innanzi ad una eletta gioventù italiana» (1860, p. 5). La cattedra di diritto costituzionale rinasceva a Napoli – come nell'anno precedente in altre parti d'Italia (v. Lanchester 1994, pp. 323 ss.; Lanchester 2004, pp. 42 ss.) – in un clima necessariamente "militante" e "politico", al di fuori di qualsiasi logica "concorsuale".

> L'installazione in questo Ateneo di una cattedra di Dritto costituzionale, prova essa sola la felice mutazione delle nostre sorti politiche,

poteva affermare Pisanelli pronunciando il suo discorso inaugurale nel gennaio del 1862.

> noi possiamo, noi dobbiamo discutere la sua [dello Stato] legittimità e i termini dei suoi poteri; rilevare i diritti de' cittadini e le garentie ad essi dovute.
> [1862, p. 5]

Pisanelli coglie il *momento* del dibattito politico a Napoli. Il discorso costituzionale riprende vigore, investe l'opinione pubblica. Nelle assemblee, nella stampa la vita politica è oggetto vivo, è linfa necessaria.

Giuseppe Pisanelli.

Ma tutto ciò non è privo di rischi: i partiti avversi si riorganizzano, scatenando le passioni. Tutto ciò deve restar fuori «dalla soglia di quest'Aula» (*ibidem*, p. 6). Pisanelli si misura con le «buone intenzioni di questa gioventù», ma il compito è difficile. Sa che la sua opera è da compiersi nel Parlamento, ma per "spirito di servizio" rimane a Napoli.

> Nondimeno io sarei partito ieri stesso se non fossi qui legato per tutto questo mese dalle lezioni per cui non posso assolutamente mancare. Se io parto ci saranno altre lezioni di diritto costituzionale, ossia si aprirà una fucina rivoluzionaria.
> [*Lettera* a Giuseppe Massari, Napoli 7 marzo 1862, in M.C.R., sc. 816, n. 34/7, in Confessore 1979, p. 109]

3. *Unità nazionale, Stato e unificazione giuridica*

Se il corso di Pisanelli ha un altro punto di contatto con quello professato da Rossi[2] negli anni '30, è la condivisione di alcuni princìpi-guida, ovvero l'eguaglianza dinanzi alla legge e l'unità nazionale (Rossi 1866, t. I, *Leçon d'ouverture*, pp. LXXIII-LXXIV), realizzati attraverso il processo di centralizzazione. Pur essendo diversi i contesti e le ragioni ideologiche da cui muovono i due autori, è però significativo il fatto che il dato "strutturante" sia proprio quello dell'unità attorno allo Stato-nazione.

La prolusione di Pisanelli è intitolata significativamente *Lo Stato e la nazionalità*, cioè le fondamenta su cui edificare il diritto costituzionale dell'Italia unita. La scienza, dice il giurista salentino, deve proclamare la «necessaria corrispondenza fra lo Stato e la Nazionalità» (Pisanelli 1862, p. 6). La dimensione progettuale del processo di *State building* non sfugge certo ad uno dei suoi maggiori artefici. Pisanelli è da annoverare infatti tra i personaggi di maggior spicco di quella generazione di esponenti della Destra storica che ha cercato di definire l'intero assetto politico-istituzionale del nuovo Stato. Non sorprende neppure che nella prolusione pisanelliana si distingua l'eco della celebre prelezione *Della nazionalità come fondamento del dritto delle genti* tenuta a Torino, nel 1851, da Pasquale Stanislao Mancini (tra i lavori più recenti, cfr. Jayme 1988; Storti Storchi 1989, pp. 302 ss.; Mansel 1991, pp. 439-470; Treggiari 1990, pp. 145-164; Cammisa 1996, pp. 39-51; Nishitani 1998, pp. 37 ss.; Halperin 1999; Storti Storchi 2001, pp. 53-94; Pene Vidari 2002). Tuttavia, se nel 1851 la nazionalità è per Mancini, in una prospettiva antihegeliana (v. soprattutto Di Ciommo 1993), un *prius* legittimante della sovranità statuale e dei rapporti giuridici tra Stato e cittadino (Colao 2001, p. 274; Costa 2001, pp. 211 ss.), nella prolusione pisanelliana lo Stato sembra assumere una più marcata centralità concettuale e paradigmatica, destinata poi a segnare nel profondo la storia del progetto costituzionale italiano. Dieci anni più tardi, nel 1872, il costituzionalista e internazionalista Augusto Pierantoni pronuncerà, dalla cattedra napoletana, – con evidenti echi pisanelliani – *La famiglia, la nazione, lo Stato. Introduzione al corso di diritto costituzionale*.

Pisanelli muove da una sintetica ricostruzione storica del concetto di Stato, dall'antichità all'età moderna. Individua, secondo stilemi piuttosto abusati, gli "estremi" di tale sviluppo: la concezione antica aveva conculcato la personalità dell'individuo, la concezione moderna, in particolare quella di matrice rousseauiana, aveva annullato lo Stato.

> La riabilitazione adunque delle ragioni dello Stato è dimandata dallo stesso principio di libertà ch'è il sospiro potente di questo secolo; né il diritto pubblico avrà salda base finché non riconosca ad un tempo e non ponga in armonia le ragioni dell'uomo individuo e quelle dello Stato. [Pisanelli 1862, p. 12]

Lo Stato gli appare la forma, la *personificazione* dell'unità sostanziale di un popolo. Lo Stato-nazione diventa la sintesi necessaria della storia di un popolo – di *tutto* un popolo –, della sua uniformità di costumi, della lingua, delle memorie patrie.

> La omogeneità delle idee, dei costumi, delle aspettative, della lingua, delle lettere, delle scienze, sono tali e sì potenti legami che uniscono in un fascio le anime tutte di un popolo e scol-

> piscono sul fronte di questo il carattere di una persona morale; la quale però non si concreta né s'individua che nella unità dello Stato.
> [*Ibidem*, p. 18]

Nel 1853, nel suo *Elogio di Vincenzo Gioberti,* Pisanelli aveva osservato:

> Ciascun popolo ha in effetto un genio, una complessione, un'indole propria e speciale; onde s'ingenera la personalità nazionale; la quale spira manifesta nella unità della sua storia e della sua lingua, e si rivela non dubbiamente in quella comunione di dolore e di gioia, di memorie e di speranze, che mostra comune ai figli d'una medesima patria la sventura e la gloria, il passato e l'avvenire.
> [*Ibidem,* p. 21]

Parimenti, nel lavoro sui giurati, partecipando alla prima fase di costruzione dei paradigmi giuspubblicistici che definiranno poi il "campo teorico" e le immagini dello Stato-persona in Italia (Costa 1986), Pisanelli aveva scritto che l'idea di comunanza civile si poteva attingere «in una suprema fantasticazione».

> Siffatta fantasticazione, divenendo sempre più astratta e più comprensiva, s'incarna di mano in mano nella persona del principe o nel concetto dello Stato; ed al principe ed allo Stato, costituendosi essi come rappresentanti di tutte le comuni utilità, de' diritti e de' poteri comuni, si sentono rannodati tutti i cittadini. Allora la patria dell'uomo è il paese su cui il principe impera, lo Stato a cui esso appartiene […]. [La società] perché sia compiuta, dee spaziare tra tutti coloro che sortirono la medesima origine, corsero gli stessi pericoli, ebbero dolori e glorie indistinte, ed a cui la natura stessa destinò timori e speranze comuni; ed identificarsi per tal modo con quella unità naturale, che sola corrisponde pienamente all'anelito della patria e lo compie, la nazione […]. Il vicinato ed il municipio si sente, lo Stato s'immagina, ma la nazione si intende. Il senso insomma ci porge la prima notizia della comunanza a cui apparteniamo, la fantasia la feconda e la ingrandisce, la ragione la sviluppa e la reca a compimento. Così l'uomo che dapprima ha sentito come proprii i beni e i danni della sua famiglia e del comune, avverte anche in appresso come proprii i vantaggi e i disastri dello Stato, della nazione; in guisa che di mano in mano egli si stima socio de' communicipii, de'regnicoli, de' connazionali.
> [Pisanelli 1856, p. 124]

La prospettiva dello statualismo liberale (Fioravanti, *Appunti*, 1995; *La Stato di diritto*, 1995, pp. 161-177) è dunque il dato di partenza: lo Stato liberale di diritto rappresenta il tentativo di trovare un punto di equilibrio tra l'unità e la sovranità dello Stato (con i suoi corollari di saldezza e stabilità) e le garanzie dell'individuo, anzitutto la sicurezza dei beni e della persona (*liberty and property*). La via dell'unità nazionale è per Pisanelli l'unica possibile: è l'unità politica dello Stato. La generazione di Pisanelli vive questa fase difficile, finanche drammatica, sul confine scomodo che separa ma al tempo stesso unisce *necessità* e *volontà*. Perseguire l'unità significa dover costruire un assetto *costituzionale* in grado di conservare e rafforzare i legami connettivi dello Stato in via di formazione.

La cultura di Pisanelli evidenzia significativamente una parabola comune a numerosi uomini politici della Destra: da simpatie autonomistiche e neoguelfe (per es. Pisanelli 1853) alla *scelta* unitaria e uniformatrice (Confessore 1979, pp. 14 ss.). Questo passaggio, in verità, non è un salto da un estremo all'altro. È piuttosto sul terreno della *mediazione* – dote di cui Pisanelli non difettava di certo (Solimano 2003, p. 51) – e del partito moderato che si cerca di trovare un punto di equilibrio tra il centro come luogo del primato politico e l'autonomia amministrativa quale espressione di

forze e tradizioni locali. Il *progetto costituzionale dell'unità* ha dalla sua la coerenza del modello e l'efficacia sperimentale. L'autonomismo neoguelfo napoletano ricerca soluzioni alternative, ma finisce col diffidare esso stesso «della capacità dei gruppi di potere territoriale di gestire in maniera autonoma dal potere governativo centrale il potere locale» (Cianferotti 1998, p. 164).

I liberali dell'unificazione perseguono un programma unitario che opera a più livelli. Anzitutto quello contingente e immediato della *necessità*: il che significa dare saldezza allo Stato centralizzato per fiaccare le resistenze e le spinte centrifughe nel momento cruciale dell'unità. Ma, al di sopra, troviamo il livello della *volontà*: la convinzione che quel modello di Stato sia una «scelta obbligata per l'individualismo liberale» (Mannoni 1996, vol. II, p. XIII). L'unità del Regno è – dice Pisanelli ministro guardasigilli in una ben nota circolare – «la più salda garentia della nostra unità nazionale» (*Circolare del ministro guardasigilli Pisanelli ai procuratori generali presso le corti d'Appello*, Torino, 24 gennaio 1863, in D'Addio 1966, pp. 779-780).

Il concetto di «patria comune» è l'opzione di modernità che si contrappone alle «passioni municipali», alla propaganda «in senso federativo». La varietà delle leggi, la «babele legislativa» (Pisanelli 1872, p. 6) richiama alla memoria le antiche divisioni, ma soprattuto – come si legge nella Relazione sul progetto di unificazione legislativa – «tende a perpetuarle, accarezzando le consuetudini locali, le rivalità di provincia, gl'istinti municipali, cioè le forze con cui era tenuta divisa l'Italia e che sono ancor oggi la speranza dei nostri nemici» (D'Addio 1966, p. 250; Cammarano 1993, p. 141). Solo sulla norma generale, comune a tutti, può fondarsi la certezza dell'eguaglianza. Un biografo scrisse «Che fu suo assioma fondamentale *Libertà per tutti e Legge eguale per tutti*» (Stampacchia 1880, p.173). I paradigmi ottocenteschi della cultura continentale sono alla base delle comuni preoccupazioni: l'accentramento, il costituzionalismo, i codici, il diritto amministrativo. Il richiamo all'unità e all'uniformità è a tratti ossessivo, ma storicamente fondato. L'unificazione legislativa è una «forza irresistibile», ma non una forza cieca e fatale, è un «concetto che ha per base ragionamenti chiari e perspicaci, che ha per iscopo di evitare danni certi e perenni, di conseguire benefizi immancabili» (Atti Parlamentari, Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 14 febbraio 1865, p. 8210).

Lo Stato liberale nasce all'insegna del *radicalismo* dei moderati (cfr. per es. Ruffilli, *Governo*, p. 298; *Lo stato liberale*, pp. 325 ss.; *L'Unità d'Italia*, pp. 487 ss.). È questo un paradosso che si spiega con il carattere oggettivamente *rivoluzionario* dell'unità italiana. A ciò si accompagnano un culto a volte astratto e superficialmente livellatore, schemi che devono poi, anche drammaticamente, piegarsi di fronte ad ostacoli di vario segno che rallentano o impediscono il processo unitario. In Pisanelli è possibile scorgere l'ambivalenza del disegno di unificazione (v. Romanelli 1988, pp. 7 ss.): l'impaziente desiderio di unitarismo, ma anche la capacità di discernere i vari livelli di intervento. Non manca nella sua impostazione un certo gradualismo (Confessore 1979, p. 31), la consapevolezza di dover tenere distinto il piano delle autonomie da quello del primato politico.

> Ma per la verità – afferma nel 1865 – non crediamo che si debba unificare ad ogni modo e per forza. Noi abbiamo per fermo che si debbano

> estendere a tutto il regno quelle istituzioni che reputiamo utili.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 15 febbraio 1865, p. 8244]

E un esempio di ciò si scorge nei progetti pisanelliani in tema di ordinamento giudiziario (Genovese 1994, pp. 145-149).

Il "piemontesizzato" Pisanelli, moderato di scuola napoletana, lascia spesso trasparire – si tratti del problema dell'Unità (morale) del paese o del rapporto Stato/Chiesa – un sentimento di partecipazione verso quel poderoso travaglio intellettuale che a Napoli aveva salde radici (cfr. Anzilotti 1920, pp. 255-276, 299-303; Lopez 1962; Tessitore s.d; Cianferotti 1998). Il dottrinarismo insito nella dialettica necessità/volontà doveva fare i conti con una domanda reale di unità intesa a meglio rispettare le condizioni e i caratteri propri delle regioni italiane. Qui si stringevano i nodi della storia nazionale in un viluppo destinato a segnare profondamente tutto il suo svolgimento. La generazione del "miracolo" era, in realtà, chiamata a confrontarsi, sin dal principio, con un concetto di politica sempre pragmaticamente divisa tra *decisione* e *mediazione*.

4. *Codice, costituzione, monarchia rappresentativa*

Il *discorso costituzionale* di Pisanelli si definisce a partire anzitutto dal principio di unità. Ma una parte considerevole di tale discorso, nella topografia pisanelliana, non può che identificarsi con lo *spazio del codice civile*, secondo quella tradizione che ha visto nel codice napoleonico il modello di riferimento.

> Voi vedete nel codice francese sviluppato l'elemento politico. Questo sviluppo potete avvertirlo nelle relazioni di famiglia; ed anche meglio in quella parola che appare quasi nuova, e che ha un gran significato, il *diritto dei terzi*. Voi vedete che ogni Codice nuovo, ogni legislatore ai dì nostri si occupa di questo diritto: esso significa il sentimento della comunanza civile, il diritto della società; è il diritto privato irradiato dal diritto pubblico, è il diritto dell'uomo membro di una civile società.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 14 febbraio 1865, p. 8212]

Il diritto del codice civile possiede un'indubbia vocazione costituzionale ed una elevata pretesa di stabilità e di autonomia. I principi informatori, le fonti del diritto, i concetti di cittadinanza, di libertà, di eguaglianza, di proprietà, di volontà – per non ricordare che i pilastri – sono, nella prospettiva dello statualismo liberale, una *parte* primaria della costituzione materiale dello Stato. La certezza del diritto e l'eguaglianza formale sono garantite dal diritto dello Stato e in particolare dal codice civile che stabilisce le "regole del gioco" (per i rinvii cfr. Lacchè 1995, pp. 256 ss.). E la proprietà è la condizione per essere ammessi a partecipare al "gioco" stesso. «Basta volgere un semplice sguardo al codice civile – osserva Pisanelli – per convincersi che la *proprietà* sia il subbietto proprio di quel codice» (Pisanelli, Scialoja, Mancini 1875, vol. I, pp. 494-495).

Se il catalogo dei diritti – nella prospettiva dell'ordine giuridico borghese – è scolpito nelle ampie pieghe del codice civile, alla costituzione vera e propria Pisanelli riserva il compito, più limitato, di determinare «l'organamento dei pubblici poteri» (Pisanelli 1862, p. 6). La scienza costituzionale «investiga e fissa le fondamenta, l'ampiezza, i termini del potere e della libertà, che

sono i due elementari fattori degli ordini politici» (*ibidem*). Potere e libertà sono dunque i concetti elementari degli ordinamenti politici: ma il vero problema risiede nella delicata opera di contemperamento che è propria di ogni regime genuinamente costituzionale. Già nella riflessione sulla nazionalità Pisanelli aveva posto l'accento sulla necessaria armonia tra le ragioni dell'individuo e le ragioni dello Stato. Questa riflessione ritroviamo nel *costituzionalismo pratico* di Pisanelli, quale emerge soprattutto dai dibattiti parlamentari.

> Lo Statuto – afferma nel luglio del 1864 – deve interpretarsi nel suo insieme, sulla scorta dello spirito che lo ha dettato, dei tempi a mezzo ai quali è stato promulgato, col sussidio degli usi e delle consuetudini che hanno preso vigore accanto al regime costituzionale, alla monarchia rappresentativa.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 6 luglio 1864, p. 5994]

Il ministro della giustizia condivide con i costituzionalisti subalpini degli anni '50 l'idea della centralità della monarchia rappresentativa quale forma di compromesso e di accordo tra i diversi principi (l'autorità e la legittimità ereditarie e il potere elettorale) che animano gli ordinamenti razionalizzati della Restaurazione, a cominciare dall'esperienza francese del 1814 e soprattutto del 1830. Come scrive infatti Boncompagni, la monarchia rappresentativa è «l'ordinamento fra tutti meglio adattato ad assicurare così le ragioni delle singole persone, come quelle dello Stato e della potestà che lo governa» (1846, p. 3). Questo concetto, sviluppato dalla pubblicistica subalpina nelle prime opere di Boncompagni, di Balbo, di Peverelli, di Carutti, di Melegari (Ghisalberti, *Il sistema rappresentativo*, pp. 189-217; *L.A. Melegari*, pp. 219-248; *La monarchia rappresentativa*, pp. 291-306; Sartoretti 1996, pp. 67-105; Pene Vidari 2003), ritroviamo riecheggiato nell'opera di Pisanelli, con evidenti impliciti riferimenti ai costituzionalisti francesi: in particolare Benjamin Constant, Charles Hello e Pellegrino Rossi (Lacchè 2002).

La concezione politico-filosofica dello Stato-nazione che Pisanelli traeva dalle più profonde radici del pensiero di scuola napoletana e la teoria della monarchia rappresentativa in senso parlamentare costituiscono i due poli principali del "costituzionalista". La vena eclettica è quindi presente in Pisanelli, ma sempre temperata e orientata dalla consapevolezza della storicità degli avvenimenti. Il regime costituzionale ha ascendenze francesi, ma il modello ideale rimane quello inglese:

> Così accadde che in Inghilterra si mantenessero costantemente, l'uno accanto dell'altro, temperandosi a vicenda, quegli elementi che nel Continente furono in perpetua lotta, e dei quali l'uno fu soffocato dall'altro; l'elemento monarchico, l'aristocratico e il democratico, di cui furono primi rappresentanti appunto quei minori patrizii che si dissero cavalieri. E quindi avviene che colà si osservi quella graduale ed incessante esplicazione degli ordini sociali, che avvalorata dalla salda tempra dei felici abitatori di quel regno, rende stabile l'acquisto di ogni incremento civile, agevole ed immancabile ogni ulteriore progresso, e porge il maraviglioso spettacolo di veder congiunti insieme, nel seno della medesima società, senza turbarsi, ed egualmente pregiati.
> [Pisanelli 1856, p. 6]

5. *Teoria e prassi del liberalismo: Pisanelli e le "franchigie costituzionali"*

In Pisanelli possiamo scorgere anche un altro profilo dell'organizzazione dei poteri

nella storia costituzionale italiana. L'immagine della monarchia rappresentativa sembra incentrata sulla "supremazia" ideale del parlamento, secondo un'interpretazione che da Cavour in poi ha avuto una forte eco nella pubblicistica subalpina (Perticone 1960; Ghisalberti 1986, pp. 67 ss.; Merlini 1995, p. 4). Proprio in tema di interpretazione statutaria Pisanelli ricorda la «giurisprudenza costante del parlamento subalpino». Il riferimento agli usi e alle consuetudini, alla sistematica del testo, allo spirito e ai tempi rivela una decisa connotazione parlamentare. Il ministro guardasigilli, quando deve intervenire sullo spinoso problema delle inchieste parlamentari, ricorda

> che lo spirito con cui si è inaugurato fra noi questo sistema è arra della mutua fiducia con cui sono riguardati finora i varii poteri dello Stato.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, 7 luglio-11 agosto 1863, p. 1328]

In un'altra occasione di dibattito, il giurista pugliese, nel 1864, afferma che

> il pensiero e la diligenza maggiore che deve avere un ministro è quello di evitare qualunque conflitto fra i poteri dello Stato; a questo deve intendere, ma senza pregiudizio certamente delle sue opinioni e delle prerogative del Parlamento, delle quali, lo dichiaro, io sono stato, sono e sarò sempre consequentissimo.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, 27 giugno-22 luglio 1864, p. 6177]

Tale immagine ha il suo contrappunto nella condizione di *necessità* costantemente invocata per derogare all'ordinario rapporto tra Parlamento e governo. Proprio la vicenda della legge sull'unificazione legislativa testimonia come, su questioni cruciali, e sulla base di argomentazioni politicamente forti (l'assoluta urgenza, lo spostamento della capitale ecc.) il Parlamento fosse chiamato a sacrificare – su una linea di dubbia legittimità costituzionale – la sua principale prerogativa a vantaggio del potere esecutivo. Nelle stesse parole del relatore Pisanelli che parla di «lieve deviazione, se tant'è che deviazione alcuna vi sia» (*Relazione della commissione della Camera sul progetto di legge per l'unificazione legislativa*, 12 gennaio 1865, A.P., Camera dei deputati, *Documenti*, n. 276-A, in Aquarone 1960, p. 258) si può leggere un sentimento che accomuna molte delle discussioni politiche e parlamentari di quegli anni e che ha per protagonista un rapporto ambiguo tra regola ed eccezione e, in ultima analisi, il delicato problema dell'*effettività* delle "franchigie costituzionali" nel nuovo Stato (sul punto v. adesso Latini 2005).

La pagina drammatica del brigantaggio meridionale è un difficile banco di prova. Se c'è un'accusa davvero bruciante e tale da suscitare reazioni sdegnate è proprio l'accusa di seguire l'esempio dei Borboni, di derogare al principio del giudice naturale[3], di reintrodurre modi polizieschi che richiamano alla memoria l'*empara* borbonica.

> Come mai da quelle disposizioni può risultare l'opinione che il Governo volesse riprodurre *l'empara*? Certamente gli onorevoli deputati che hanno mossa quest'accusa non ignorano che cosa era l'*empara*. Essa, signori, era un'offesa alla magistratura, un'offesa alla libertà dei cittadini; era l'espressione del concetto politico di tutto il Governo borbonico, il quale come ho detto fin da principio, intendeva a soffocare ogni sentimento generoso, ogni desiderio di libertà. Un cittadino tradotto per reati politici innanzi ai tribunali veniva assolto. Ebbene, la decisione dei magistrati era lacerata, egli rimaneva cionostante in carcere, e rimaneva a disposizione del ministro di polizia.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 5 gennaio 1864, p. 2593; 12 gennaio, pp. 2712-2713]

> Ma al deputato Crispi – replica sempre Pisanelli – è sfuggita la grande differenza che intercede fra i provvedimenti eccezionali che usavano i Borboni e quelli adottati dal Governo italiano. Ferdinando II adoperava anch'egli i tribunali militari e le Giunte, ma tutti i provvedimenti di quel Governo erano informati ad un principio, il principio del dispotismo.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 5 gennaio 1864, p. 2587]

I perseguitati dei Borboni si chiamavano Poerio, Conforti, D'Ondes-Reggio, Crispi[4]. Le misure del governo italiano, con la legge Pica, sono dirette contro Ninco-Nanco e Crocco. Un liberale come Pisanelli – che ha subìto le conseguenze dell'abuso politico – pensa che la minaccia sia grande, tale da mettere in pericolo la sopravvivenza del nuovo Regno e che l'unico modo per venirne a capo sia quello di utilizzare anche mezzi straordinari. Questa vicenda, come è stato osservato, ha molto contribuito a definire impropriamente il rapporto tra ordine e legalità, lasciando nell'ordinamento italiano tracce pressoché indelebili (Sbriccoli 1990, pp. 173 ss.; Lacché 1990). Invocare l'emergenza – affrontando solo in superficie le ragioni profonde del malessere nelle regioni meridionali – poteva essere una facile scappatoia. Le libertà costituzionali dovevano fare i conti con il problema dell'ordine pubblico e con una concezione differenziata – quasi una doppia legalità – dei diritti e delle garanzie. Non a caso, nel dicembre del 1863 Pasquale Stanislao Mancini – che tanto si era impegnato per limitare le "improvvisazioni" della legge Pica – denunciava un regime eccezionale che, mantenuto nelle sole regioni meridionali, appariva la negazione dell'unità italiana, riservando ad esse l'arbitrio e lasciando al resto d'Italia «i tesori della libertà, i diritti e le prerogative che l'accompagnano» (cit. da Mele 2002, p. 27). Si evidenziava così lo scarto tra la "teoria", ovvero il discorso politico-parlamentare di segno "liberale", e la prassi che scopriva un nesso innegabile tra la tradizione borbonica e la legislazione emergenziale italiana.

Del resto, la vicenda legata al brigantaggio meridionale e ai mezzi repressivi adottati per sconfiggerlo è rubricata, dai liberali moderati, proprio sotto la categoria strategica dell'emergenza e del conseguente stato di necessità. Si violava l'ordine liberale, ma solo in via temporanea, per potere affermare alla fine le libertà e le garanzie statutarie. Restaurare la legalità, ma attraverso i dettami della ragion di Stato; educare alla libertà, anche con la repressione, le province meridionali: questo, da ultimo, il programma. Le contraddizioni e i pericoli non sfuggivano certo agli artefici di siffatta politica, ma i valori dell'unità e gli interessi politici dovevano prevalere. In una nota riservata del gennaio 1864, richiestagli dal presidente del Consiglio Minghetti per ragguagliare la legazione italiana a Londra (Martucci 1980, pp. 304-312), il guardasigilli Pisanelli tracciava un elogio incondizionato della politica penale e criminale attuata dal governo nel Meridione. La "leggenda nera" della giustizia borbonica diveniva il facile bersaglio da colpire. Eppure, non vi era accenno alcuno né alla legge Pica, né alle sue proroghe. Obiettivo del documento era del resto quello di evidenziare i progressi dell'azione di governo in tema di giustizia con argomenti e prove che la legazione italiana potesse sottoporre al governo inglese alla vigilia dell'apertura della sessione parlamentare e dei probabili attacchi del partito *tory* contrario all'unità politica italiana.

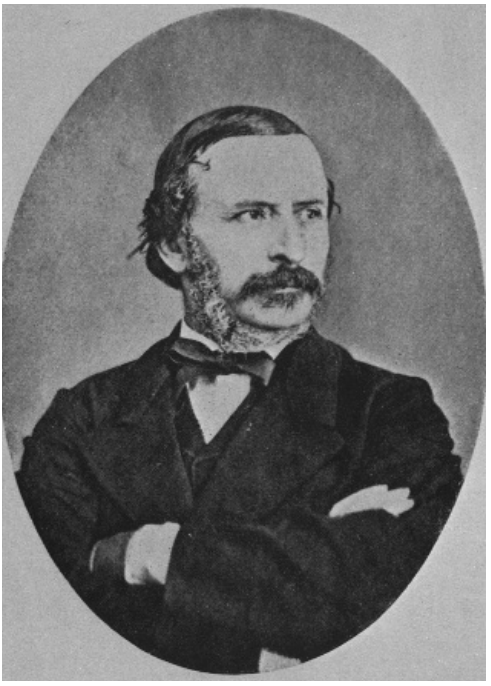
Pisanelli si è dunque trovato in prima linea nella attuazione delle politiche per

combattere il brigantaggio. Le lettere e le circolari inviate ai procuratori generali rivelano il suo atteggiamento. Il richiamo ai procuratori affinché sorveglino i giudici di mandamento sospettati di scarso impegno o di collusioni; l'invito rivolto al clero al fine di «contribuire cogli espedienti morali e colle dottrine alla repressione del brigantaggio»; la richiesta all'autorità giudiziaria di collaborare con i comandi militari sottolineando al tempo stesso la centralità delle giunte provinciali di pubblica sicurezza, insieme ad altre prese di posizione (Martucci 1980, pp. 81, 134-135, 256-257, 262-263, 289-290, 291-292; Molfese 1974, pp. 245, 271, 291), ci offrono un'immagine del Pisanelli politico che – nel difficile contesto appena ricordato – stenta a collimare con l'immagine del giurista liberale.

L'intervento di D'Ondes Reggio, nella tornata del 12 gennaio 1864, è un duro *j'accuse* contro il Guardasigilli Pisanelli:

> Onorevole guardasigilli, ella è anche professore di diritto costituzionale a Napoli; di grazia, se ella salirà di nuovo alla cattedra, ed un suo discepolo le chiederà: negare la difesa è contro lo Statuto, è contro a leggi superiori allo Statuto, le leggi eterne del giusto o dell'onesto: che cosa risponderà? Ella è stato egregio avvocato: se tornerà all'esercizio di quella nobile professione, e verrà un antico suo cliente, lo pregherà di difenderlo innanzi a una giunta, dicendole: sono innocente, vi sono quattro o cinque specchiati uomini che possono testimoniare in favore della mia innocenza: risponderà ella: a produr questi testimoni siete impedito dalla mia legge? Oh ella sarebbe allora confuso e umiliato e sentirebbe anche qualche rimorso [Rumori].
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 12 gennaio 1864, p. 2711]

Il *discorso costituzionale* di Pisanelli sconta, dunque, l'asprezza del paradosso liberale, dal cielo della teoria alle insidie della politica. Con coerenza e riconosciuta onestà, Pisanelli non si è tirato indietro, operando sia al livello "alto" della lotta parlamentare, sia a livello "basso", regionale e di collegio, attraverso una vasta rete di amici e clienti il cui ruolo si rivela fondamentale nell'opera di mediazione.



Pasquale Stanislao Mancini.

> Io credo che questa politica, cioè quella che rifugge dalle passioni e dagli estremi, la quale non ha che per guida unica la legge, sia la politica a cui un Governo serio debbe attenersi, non solamente nell'interesse della stabilità del Governo, ma nell'interesse del paese e dei suoi destini. Oltre la legge, io non ho mai avuto, e non avrò mai altra guida ai miei passi.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, 18 aprile-31 maggio 1864, p. 4409]

La legge dello Stato è formalmente il cardine del sistema costituzionale. Il

distacco del potere legislativo dal potere giudiziario è sancito storicamente dalla cassazione, «propugnacolo della loro mutua indipendenza», che impedisce al giudice «di surrogare alla legge il proprio arbitrio». E sotto questo aspetto la «Corte di Cassazione è una garanzia importantissima dei governi costituzionali: il suo scopo è di mantenere inviolato l'articolo terzo dello Statuto, il quale dichiara che il fare le leggi spetta soltanto al Re ed al Parlamento» (A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 20 febbraio 1864, pp. 8389-8390).

Il Pisanelli subalpino aveva insistito, nel suo brillante e influente saggio dedicato al tema politico-costituzionale della giuria, sulla necessità dell'indipendenza del giudice dal potere esecutivo. Del resto, la sua riflessione sul ruolo dei giurati e sulla prospettiva di un'auspicabile estensione del loro intervento anche ai reati comuni, testimoniava di quella "sana" diffidenza che i sostenitori sinceri dell'istituto mostravano per la magistratura togata di prevalente nomina governativa (Padoa Schioppa 2000, pp. 851-864). Ispirandosi a Benjamin Constant, Pisanelli individuava nella stampa, nell'opinione pubblica e nella responsabilità dei ministri i mezzi fondamentali per frenare gli arbitrî del governo, essendo però ben consapevole di quanto fosse facile per il potere esecutivo «frangere tali freni»; perciò «è prepotente bisogno di questi tempi che i giudizii sieno ordinati in guisa da rendere certa per quanto è possibile la indipendenza del giudice» (Pisanelli 1856, p. 149); la giuria, purché non influenzata dal governo, acquistava pertanto un valore strategico e diveniva la chiave di volta per garantire sino in fondo i "freni" dell'ordinamento costituzionale: la libertà di stampa e con essa l'opinione pubblica e il corretto funzionamento del governo rappresentativo.

Qualche hanno più tardi la *posizione costituzionale* del potere giudiziario nella concezione pisanelliana si accosta di più alla funzione "esecutiva", pur nel sostanziale rispetto del principio di indipendenza: ne conseguono, come è facile immaginare, attriti e contraddizioni. Nella ricordata circolare del gennaio 1863, Pisanelli, appena diventato ministro guardasigilli, invita i procuratori del re a vigilare su quegli organi di stampa che facendo appello alle passioni municipali e suscitando le antiche divisioni minacciano la sopravvivenza del nuovo Regno garante della raggiunta unità politica.

> Lo zelo e il patriottismo dei membri dell'ordine giudiziario – osserva Pisanelli – danno assicuranza al ministro che la magistratura sarà per cooperare, nella cerchia delle sue attribuzioni, alla difesa della grande opera dell'unità nazionale da tanto tempo desiderata, ottenuta a prezzo di tanti sacrifici, con tanto senno mantenuta, ed il cui compimento segnerà una delle più memorabili pagine negli annali d'Italia.
> [*Ibidem*, p. 779]

La difesa dell'unità nazionale ritorna con tutta la sua forza d'urto, quella «forza irresistibile» a cui anche la dialettica dei poteri, di matrice liberale, deve sacrificare, in taluni momenti, dogmi e dottrine. Al limite, l'indipendenza della magistratura può diventare un ipotetico luogo di "neutralità".

> Vi sono, signori, alcuni principii i quali debbono mantenersi inviolati nell'interesse di tutti i partiti. Tale è il principio dell'indipendenza del potere giudiziario. L'ufficio del magistrato deve presentarsi come un campo sereno a cui possano rivolgersi con fiducia tutti i partiti.
> [A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 7 maggio 1864, p. 4176]

Il magistrato, come pubblico impiegato, deve essere libero di votare per chi vuole, ma

> in egual modo io credo che un impiegato del Governo e soprattutto un magistrato non può preservare la dignità del suo ufficio, l'imparzialità del suo Ministero, se non tenendosi alieno da quelle brighe troppo attive che sogliono accadere nelle lotte elettorali nelle quali egli scapita come uffiziale del Governo, con danno del Governo stesso[5].

Quel Pisanelli che nella prolusione al corso di diritto costituzionale invocava il «sindacato della scienza» e incitava i suoi studenti e se stesso a spogliarsi, sulla soglia dell'aula, di ogni passione, appare forse più lontano. Ma in fondo è proprio la mediazione coerente tra politica e diritto ciò che fa del *discorso costituzionale* di Pisanelli un interessante e utile punto di osservazione su una fase decisiva della storia politica e costituzionale italiana.

Bibliografia

Adorni (Daniela), *Il brigantaggio*, in *Storia d'Italia*, Annali 12, *La criminalità*, Torino, Einaudi, 1997;

Anzilotti (Antonio), *Neoguelfi ed autonomisti a Napoli dopo il Sessanta* (1920), in «Nuova Rivista Storica», IV, 1920;

Aquarone (Alberto), *L'unificazione legislativa e i codici del 1865*, Milano, Giuffrè, 1960;

Beneduce (Pasquale), *Il corpo eloquente. Identificazione del giurista nell'Italia liberale*, Bologna, Il Mulino, 1996;

Boncompagni (Carlo), *Della Monarchia rappresentativa*, Torino, Tipografia Cotta e Pavesio, 1846;

Caballo (Ernesto), Rossini (Raul), *Esuli meridionali a Torino nel Decennio*, Torino, Rattero, 1961;

Cammarano (Fulvio), *Nazionalizzazione della politica e politicizzazione della nazione. I dilemmi della classe dirigente nell'Italia liberale*, in *Dalla città alla nazione. Borghesie ottocentesche in Italia e in Germania*, a cura di M. Meriggi e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1993;

Cammisa (Francesco), *Unificazione nazionale e formalismo giuridico*, Napoli, Jovene, 1996;

Canevazzi (G.) *Camillo De Meis insegnante a Modena. Lettere inedite di lui, dei fratelli Spaventa, di Terenzio Mamiani e di altri*, in «L'Archiginnasio», 1922;

– *Giuseppe Pisanelli per le Università di Modena e di Bologna, 1859-1860*, in «L'Archiginnasio», 1925;

Casavola (Francesco), *Professori di Napoli 1860*, in «Labeo», 7, 1961;

Cenni (Enrico), *Della mente e dell'animo di Roberto Savarese. Studio*, Napoli, Tip. Carnasecchi, 1876;

Cianferotti (Giulio), *Storia della letteratura amministrativistica italiana*. I. *Dall'Unità alla fine dell'Ottocento. Autonomie locali, amministrazione e costituzione*, Milano, Giuffrè, 1998;

Colao (Floriana), *L'idea di "nazione" nei giuristi italiani fra Ottocento e Novecento*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 30, 2001;

– *Due momenti della storia costituzionale italiana nella cultura giuridica tra Ottocento e Novecento: la «formazione del Regno d'Italia» e la «trasformazione dello Stato» dall'età liberale al fascismo*, in *Costruire lo Stato, costruire la storia. Politica e moderno fra '800 e '900*, a cura di A. De Benedictis, Bologna, Clueb, 2003;

Confessore (Ornella), *Giuseppe Pisanelli. Lettere inedite con saggio introduttivo*, Milano, Giuffrè, 1979;

Cortese (Nino), *Francesco De Sanctis ed il riordinamento dell'Università di Napoli dell'ottobre 1860*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1972;

Costa (Pietro), *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Milano, Giuffrè, 1986;

– *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. 3. *La civiltà liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2001;

D'Addio (Mario), *Politica e magistratura (1848-1876)*, Milano, Giuffrè, 1966;

Di Ciommo (Enrica), *La nazione possibile. Mezzogiorno e questione nazionale nel 1848*, Milano, Angeli, 1993;

Fioravanti (Maurizio), *Appunti di storia delle costituzioni moderne. Le libertà fondamentali*, Torino, Giappichelli, 1995;

– *Lo Stato di diritto come forma di Stato. Notazioni preliminari sulla tradizione europeo-continentale*, in *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, a cura di R. Gherardi e G. Gozzi, Bologna, Il Mulino, 1995;

Furiozzi (Gian Biagio), *L'emigrazione politica in Piemonte nel decennio preunitario*, Firenze, Olschki, 1979;

Genovese (Francesco Antonio), *La riforma delle Facoltà di Giurisprudenza e l'introduzione dell'ordinamento giudiziario nelle Università italiane (1859-1865)*, in *Università e professioni giuridiche in Europa nell'età liberale*, a cura di A. Mazzacane e C. Vano, Napoli, Jovene, 1994;

Ghisalberti (Carlo), *Il sistema rappresentativo nella pubblicistica subalpina dopo il '48*, in *Stato e costituzione nel Risorgimento*, Milano, Giuffrè, 1972;

– *L.A. Melegari e i costituzionalisti dell'Unità*, in *ibidem*;

– *Storia costituzionale d'Italia 1848/1948*, Bari, Laterza, 1986;

– *La monarchia rappresentativa nel pensiero di Cesare Balbo*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXXXII, 1995;
Giannandrè (Rosanna), *Mancini e l'ambiente degli esuli napoletani a Torino*, in *P.S. Mancini. L'uomo lo studioso il politico*, a cura di O. Zecchino, Napoli, Guida, 1991;
Giannini (Carlo Alberto), *Gli studi di diritto costituzionale in Italia (1848-1948)*, in «Rassegna di diritto pubblico», I, 1949;
Halperin (Jean-Louis), *Entre nationalisme juridique et communauté de droit*, Paris, Puf, 1999;
Jayme (Erik), *P.S.Mancini. Il diritto internazionale privato tra Risorgimento e attività forense*, Padova, Cedam, 1988;
Lacchè (Luigi), *La giustizia per i galantuomini. Ordine e libertà nell'Italia liberale. Il dibattito sul carcere preventivo (1865-1913)*, Milano, Giuffrè, 1990;
– *L'espropriazione per pubblica utilità. Amministratori e proprietari nella Francia dell'Ottocento*, Milano, Giuffrè, 1995;
– *Il potere giudiziario come «potere politico» in Attilio Brunialti*, in «Storia Amministrazione Costituzione», 7, 1999;
– *Tra politica e diritto, ovvero Rossi e la Monarchia di Luglio,* in *Un liberale europeo: Pellegrino Rossi (1787-1848)*, a cura di L. Lacchè, Milano, Giuffrè, 2001;
– *La Libertà che guida il Popolo. Le Tre Gloriose Giornate del luglio 1830 e le «Chartes» nel costituzionalismo francese*, Bologna, Il Mulino, 2002;
Lanchester (Fulco), *Momenti e figure nel diritto costituzionale in Italia e in Germania*, Milano, Giuffrè, 1994;
– *Pensare lo Stato. I giuspubblicisti nell'Italia unitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2004;
Latini (Carlotta), *Governare l'emergenza. Delega legislativa e pieni poteri in Italia tra Otto e Novecento*, Milano, Giuffrè, 2005;
Levra (Umberto), *Dallo Statuto alla Convenzione di settembre*, in *Il Senato nell'età moderna e contemporanea*, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1997;
Lopez (Pasquale), *Enrico Cenni e i cattolici napoletani dopo l'Unità*, Roma, 5 Lune, 1962;
Lovato (Andrea) *Diritto romano e scuola storica nell'Ottocento napoletano*, Bari, Edizioni Giuseppe Laterza, 1999;
Mannoni (Stefano), *Une et indivisible. Storia dell'accentramento amministrativo in Francia*, Milano, Giuffrè, 1996, 2 tomi;
Mansel (Heinz-Peter), *Mancini, Mittermaier und die nationalsozialistische Rechtslehre. Zwei skizzen*, in *P.S. Mancini*, cit.;
Martucci (Roberto), *Emergenza e tutela dell'ordine pubblico nell'Italia liberale. Regime eccezionale e leggi per la repressione dei reati di brigantaggio (1861-1865)*, Bologna, Il Mulino, 1980;
– *L'invenzione dell'Italia unita, 1855-1864*, Milano, Sansoni, 1999;
Mazzacane (Aldo), *Pratica e insegnamento: l'istruzione giuridica a Napoli nel primo Ottocento*, in *Università e professioni giuridiche*, cit.;
Mele (Franca), *Un codice unico per un'Italia nuova. Il progetto di codice penale di Pasquale Stanislao Mancini*, Roma, Carocci, 2002;
Merlini (Stefano), *Il governo costituzionale*, in *Storia dello Stato italiano dall'Unità a oggi*, a cura di R. Romanelli, Roma, Donzelli, 1995;
Molfese (Franco), *Storia del brigantaggio dopo l'Unità*, Milano, Feltrinelli, 1974;
Mongiano (Elisa), *Il "voto della Nazione". I plebisciti nella formazione del Regno d'Italia (1848-60)*, Torino, Giappichelli, 2003;
Musella (Luigi), *Individui, amici, clienti. Relazioni personali e circuiti politici in Italia meridionale tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1994;
Nada (Narciso), *Gli emigrati meridionali a Torino nel decennio di preparazione,* in «Bollettino storico-bibliografico subalpino», XCI, 1993;
Nishitani (Yuko), *Mancini und die Parteienautonomie im Internationalen Privatrecht. Eine Untersuchung auf der Grundlage der neu zutage gekommenen Kollisionsrechtlichen Vorlesungen Mancinis*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1998;
Oldrini (Guido), *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Bari, Laterza, 1973;
– *La missione filosofica del diritto nella Napoli del giovane Mancini*, in *P.S. Mancini*, cit.;
Padoa Schioppa (Antonio), *Pisanelli e la giuria penale*, in *Grundlagen des Rechts. Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburstag*, Hrsg. von R. H. Helmholz, P. Mikat, J. Müller und M. Stolleis, Padeborn, München, Wien, Zurich, Schöningh, 2000;
Pene Vidari (Gian Savino), *Un secolo e mezzo fa (22 gennaio 1851): la lezione torinese di Pasquale Stanislao Mancini sulla nazionalità*, in «Studi piemontesi», 2, 2002;
– *Considerazioni sul contributo degli esuli risorgimentali al rinnovamento della Facoltà giuridica torinese*, in «Rivista di storia del diritto italiano», LXXVI, 2003;
Perticone (Giacomo), *Il regime parlamentare nella storia dello Statuto albertino*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1960;
Pessina (Enrico), *Prolusione al corso di diritto costituzionale pronunciata nella Regia Università di Bologna il 18 aprile 1860 dall'avvocato Enrico Pessina professore di diritto penale nell'Università medesima*, Bologna, 1860;
– *La scuola storica napoletana nella scienza del diritto* (1882), in *Discorsi varii*, Napoli, 1913;
Piretti (Maria Serena), *Cesare Albicini e la scuola bolognese di diritto costituzionale: la «Rivista di diritto pubblico» (1889-1893)*, in «Quaderni fiorentini», 17, 1987;
Pisanelli (Giuseppe), *Elogio di Vincenzo Gioberti letto nell'Accademia di filosofia italica il dì 2 gennaio 1853*, Torino, Tipografia Ferrero e Franco, 1853;
– *Dell'istituzione de' giurati*, Torino, Ute, 1856;
– *Lo Stato e la nazionalità. Discorso inaugurale alle lezioni di diritto costituzionale letto nella Regia Università di Napoli il dì 30 gennaio 1862*, Napoli, Stabilimento tipografico, 1862;

– *Dei progressi del diritto civile in Italia nel secolo XIX*, Milano, Vallardi, 1872;
Pisanelli (Giuseppe), Scialoja (Antonio), Mancini (Pasquale Stanislao), *Commentario del codice di procedura civile dei signori Pisanelli, Scialoja e Mancini coordinato e ridotto dall'avvocato e professore di diritto D. Galdi*, Napoli, 1875;
Romanelli (Raffaele), *Il comando impossibile. Stato e società nell'Italia liberale*, Bologna, Il Mulino, 1988;.
Romeo (Rosario) *Dal Piemonte sabaudo all'Italia liberale*, Bari, Laterza, 1974;
Rossi (Pellegrino), *Cours de droit constitutionnel professé à la Faculté de droit de Paris*, Paris, Guillaumin, 1866;
Ruffilli (Roberto), *Governo, Parlamento e correnti politiche nella genesi della legge 20 marzo 1865*, in *Istituzioni società stato*, Bologna, Il Mulino, 1989, vol.I;
– *Lo stato liberale in Italia*, in *Ibidem*, vol.II;
– *L'Unità d'Italia e lo Stato liberale*, in *ibidem*;
Russo (Luigi), *Francesco De Sanctis e la cultura napoletana (1860-1885)*, Venezia, La Nuova Italia Editrice, 1928;
Saraceno (Pasquale), *Il reclutamento dei magistrati italiani dall'Unità al 1890*, in *Università e professioni giuridiche*, cit.;
Sartoretti (Claudia), *La scienza del diritto costituzionale in Italia nella seconda metà dell'Ottocento: le lezioni di Luigi Amedeo Melegari*, in «Diritto e società», I, 1996, pp. 67-105;
Sbriccoli (Mario), *La penalistica civile. Teorie e ideologie del diritto penale nell'Italia unita*, in *Stato e cultura giuridica in Italia dall'Unità alla Repubblica*, a cura di A. Schiavone, Bari, Laterza, 1990;
Solimano (Stefano), *'Il letto di Procuste'. Diritto e politica nella formazione del codice civile unitario. I Progetti Cassinis (1860-1861)*, Milano, Giuffrè, 2003;
Spaventa (Silvio) *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Bari, Laterza, 1923;
Stampacchia (Leonardo), *Giuseppe Pisanelli. La biografia e il suo progetto del codice civile*, seconda edizione, Lecce, Tipo-Litografia Editrice Salentina, 1880;
Stolfi (Nicola), *Trattato di diritto civile, Parte generale. I. Fonti, disposizioni preliminari e transitorie*, Torino, Utet, 1919;
Storti Storchi (Claudia), *Ricerche sulla condizione giuridica dello straniero in Italia dal tardo diritto comune all'età preunitaria. Aspetti civilistici*, Milano, Giuffrè, 1989;
– *Ludovico Casanova e le sue Lezioni di diritto internazionale*, in *Giuristi liguri dell'Ottocento*, a cura di G.B. Varnier, Genova, Accademica Ligure di Scienze e Lettere, 2001;
Talamo (Giuseppe), *Introduzione* a F. De Sanctis, *Epistolario*, Torino, Einaudi, 1965;
Tessitore (Fulvio), *Aspetti del pensiero neoguelfo napoletano dopo il Sessanta*, Napoli, s.d;
Treggiari (Ferdinando), *P.S. Mancini: Nationales Recht und Recht der Nationalität*, in *Nation und Staat im Internationalen Privatrecht…*, a cura di E. Jayme e H.-P. Mansel, Heidelberg, Muller, 1990;
Ungari (Paolo), *L'età del codice civile. Lotta per la codificazione e scuole di giurisprudenza nel Risorgimento*, Napoli, ESI, 1967;
Zanichelli (Domenico), *Cesare Albicini*, in *Studi politici e storici*, Bologna, Ditta N. Zanichelli, 1893, pp. 461-478;
Zazo (Alfredo), *Le scuole private universitarie a Napoli dal 1799 al 1860*, in A. Monti, A. Zazo, *Da Roffredo di Benevento a Francesco De Sanctis. Nuovi studi sulla storia dell'insegnamento superiore a Napoli*, Napoli, I.T.E.A., 1926.

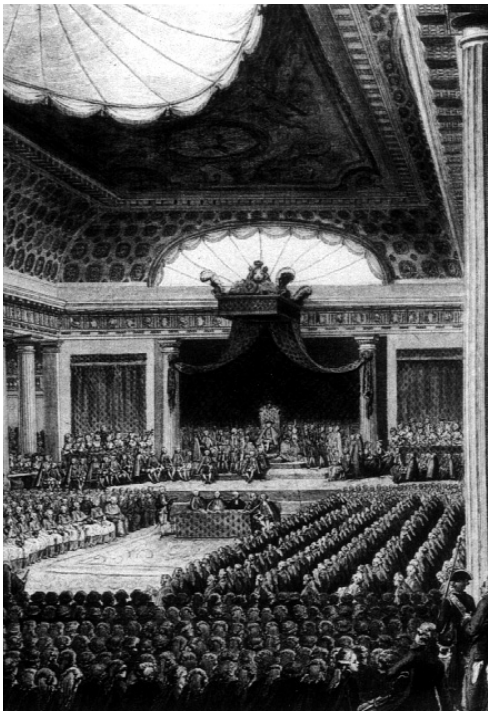
[1] «Io non conosco nel continente un altro paese che meglio del Piemonte ritragga la serietà e la rettitudine dei felici abitatori dell'Inghilterra» (Pisanelli 1856, p. 181). Sull'ambiente culturale torinese e sul ruolo degli esuli, v. Caballo, Rossini 1961, pp. 3-50; Romeo 1974, pp. 165 ss.; Furiozzi 1979; Giannandré 1991, pp. 157-176; Nada 1993, pp. 47-69; Levra 1997, pp. 88 ss.; Martucci 1999, pp. 32 ss.

[2] Pisanelli esprime il seguente giudizio su Pellegrino Rossi: «un pensatore così profondo, e sì spietatamente tolto all'Italia nel punto in cui la sua patria avea maggior uopo del suo alto intelletto» (1856, p. 153).

[3] A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 5 gennaio 1864, pp. 2589-2590. Sul dibattito relativo all' art. 71 dello Statuto (principio del giudice naturale) e sull'interpretazione proposta da Pisanelli, v. Martucci 1980, pp. 20 ss., 162-164 e Molfese 1974, pp. 303-304. Per una sintesi delle vicende legate al brigantaggio post-unitario, si veda Adorni 1997, pp. 281-319.

[4] Una efficace "biografia collettiva" del partito moderato napoletano, che ha i suoi leader in Silvio Spaventa e in Pisanelli, si può leggere in una replica dello stesso Spaventa a Bertani, nella tornata dell'8 dicembre 1861: cfr. Musella 1994, p. 13.

[5] A.P., Camera dei deputati, *Discussioni*, tornata del 3 novembre 1864, p. 6423. Come ha dimostrato Musella 1996, p. 46, «Il partito moderato, bisognoso come tutti i partiti di una organizzazione che lo legasse alla società civile e che trasmettesse al centro la domanda politica proveniente dai propri elettori, utilizzò soprattutto le istituzioni come canali per il controllo e l'acquisizione del consenso. Il ruolo politico della magistratura e della prefettura e di tutti gli organi dell'amministrazione fu inaugurato dunque dagli uomini della Destra». Sulla politicizzazione della magistratura italiana dopo l'Unità, v. la sintesi di Saraceno 1994, pp. 539 ss.; Lacchè 1999, pp. 25-45.



Il governo repubblicano nei progetti dei Convenzionali: *tableaux* di ingegneria costituzionale

GIUSEPPE G. FLORIDIA

1. *L'ingegneria costituzionale repubblicana: una creazione sul campo*

Per chi ne consideri la strumentazione tecnica e la modellistica compositiva, i materiali di lavoro delle Costituenti rivoluzionarie francesi sembrano quasi dar vita ad una serie ulteriore delle celebri tavole annesse all'*Encyclopédie des sciences, des arts et des métiers*. I discorsi illustrativi hanno la precisione e l'eleganza delle grandi incisioni sui telai e sulle macchine idrauliche; le ipotesi organizzative si dispongono come le graduate sequenze degli utensili del carpentiere e dello stampatore; lo sviluppo dei dettagli ricorda le lettere di richiamo alle pagine delle didascalie. Persino i passi retorici, come là gli ornamenti delle vesti o delle carrozze, valgono a dar concretezza e non genericità, a convincere e non a confondere, ad esplicitare e non a nascondere. E se ovviamente si tratta solo di tavole "virtuali", della loro visibilità siamo debitori agli studiosi che quei materiali hanno analizzato con pari attenzione e rispetto.

Queste analisi, per vero, se possono dare alimento alla nostra azzardata analogia, valgono pure ad evidenziarne i limiti: ma a tutto vantaggio dell'originalità e del fascino del versante che ci riguarda. Perché, al di là di ogni forzatura metaforica, c'è il fatto che la scienza o l'arte, o il mestiere, dell'"ingegneria costituzionale" non aveva allora dietro di sé qualcosa di paragonabile ai consolidati "saperi artigiani" raccolti e razionalizzati dagli enciclopedisti.

Certo, è risaputo che la cultura del secondo Settecento conobbe una circolazione vivacissima di informazioni e di analisi sui problemi e sulle tecniche dell'organizzazione costituzionale, fondata sull'attenta osservazione di esperienze effettive (né solo di quella inglese: penso alla Svizzera, all'Olanda, alla Svezia cara a Mably); e che anzi nell'ultimo quarto del secolo questo movimento intellettuale aveva già rappresentato la base teorica e tecnica dei primi esperimenti di ingegneria costituzionale (basti pensare a quelli nordamericani), ricevendone peraltro un *feedback* del massimo rilievo. E va pure nota-

to (cosa forse un po' meno risaputa, almeno nel pensar corrente) che il relativo dibattito non si limitava a princìpi astratti o a modelli generali, ma scendeva a penetranti analisi di casi e di strumenti particolari, dando prova, ben più che di un maniacale *mos geometricum*, di uno studio attento e approfondito del dato storico e positivo. Ne danno larga testimonianza i lavori ed i testi dell'Assemblea Costituente del 1789-91, che, per far solo un esempio, rivelano una sagace conoscenza delle questioni e delle soluzioni emerse nel Seicento inglese, da quelle sulla convocazione e sulle garanzie del parlamento (è ben riconoscibile l'insegnamento del *Triennial act*, ed anche la traccia dei progetti costituzionali per il *Free Commonwealth*) fino a quelle sulla *dimissio coronæ* (cfr. il Tit. III, Capo II, Sez.I, artt. 5-7 della costituzione monarchica, dove le valutazioni *a posteriori* del *Bill of Rights* vengono trasformate in fattispecie tipizzate di abdicazione implicita).

E tuttavia, se è ovvio che i Costituenti francesi non si muovevano nel vuoto, è pure fuori discussione che larga parte dei loro strumenti e dei loro progetti non è riconducibile a tecniche, a modelli o ad esperienze del passato. Nella misura in cui per gli obiettivi perseguiti essi *volevano*, e per le condizioni di partenza *dovevano*, fare qualcosa di sostanzialmente nuovo, anche i mezzi per farlo non potevano che essere nuovi. E questa misura, che già è notevole nel lavoro sulla costituzione monarchica, ovviamente si accresce negli indirizzi confrontatisi in seno alla Convenzione sul disegno di un ordine repubblicano.

Da un lato, infatti, com'è ben noto, il retroterra dell'Antico regime era del tutto diverso rispetto alla tradizione inglese: né "governo misto" né consolidati diritti individuali, ma la "monarchia amministrativa" ed un sistema dei particolarismi sociali e territoriali – in sintesi, un apparato autoritativo troppo potente e una "società civile" per certi aspetti troppo debole, e per altri troppo forte. Sicché, dall'altro lato, gli obiettivi perseguiti non potevano limitarsi ad una riforma delle istituzioni esistenti, né alla logica di un equilibrio tendenzialmente statico tra il massimo possibile di garanzie individuali ed il minimo in dispensabile di potere pubblico. S'imponeva invece una ristrutturazione profonda dell'ordine giuridico ed economico-sociale, e quindi un ruolo dinamico e costruttivo dei poteri pubblici, che dovevano essere spogliati dell'arbitrio ma non dell'autorità; vincolati ai diritti e all'eguaglianza, ma per ciò stesso preponderanti sugli assetti sociali consolidati; affrancati dagli interessi individuali e di ceto, ma rafforzati quali strumenti della volontà generale. Ed in questo quadro – per guardare solo al profilo dell'organizzazione istituzionale – il canone e le tecniche della separazione o (nella versione americana) del bilanciamento dei poteri venivano sì recepiti, ma risultavano insufficienti.

Anche da questo lato è già notevole la costituzione del 1791, che pure, per l'impostazione complessivamente "dualista" della forma di governo, potrebbe dare la fallace impressione di una minore originalità (rispetto, s'intende, al modello inglese di Blackstone e Montesquieu): mentre, a ben vedere, nella disciplina data al rapporto fra il "plesso" elettori/deputati e quello re/governo/amministrazione, la loro reciproca indipendenza formale era superata da una inedita primazìa della rappresentanza. Una primazìa che si voleva tanto più certa ed autorevole in quanto l'Assemblea era, per un verso, distaccata dall'esercizio quotidiano del potere e quindi critica nel sorvegliarlo e severa

nel fissarne le regole; e, per altro verso, rafforzata da un deciso sbilanciamento funzionale, essendole attribuito non solo lo strumento legislativo (peraltro a sua volta originalmente configurato: si pensi all'esclusione della sanzione e del *veto* per talune leggi e per tutti i *décrets*: v. gli artt. 6-8 della Sez. III della Parte III), ma anche rilevantissimi poteri decisionali sull'assetto di strutture e nell'esercizio di funzioni tipiche dell'amministrazione civile e militare (creare e sopprimere uffici; decidere su organici, arruolamenti e risorse dell'esercito; indirizzare le relazioni internazionali, la politica monetaria ecc.: cfr. l'art.1 della stessa sezione).

Ma naturalmente, come si accennava, questa invenzione "sul campo" di disegni complessivi e di strumenti particolari conosce la sua più forte impennata col passaggio alla repubblica, dove alla novità della forma di Stato si connette la complessità delle nuove questioni relative alla forma di governo, e specificamente alle istituzioni di governo.

All'aprirsi della Convenzione, di fronte ai tradimenti del re, alle ambiguità dei ministri, all'inaffidabilità dei "quadri" civili e militari, la diffusa sfiducia verso il potere esecutivo si era ulteriormente accresciuta. Ma nel contempo si era anche fatta più urgente e pretensiva la *domanda di governo*, sia per l'aggravarsi delle emergenze della rivoluzione (la guerra, le insurrezioni interne, la crisi finanziaria), sia per l'ampliarsi dei suoi obiettivi (stante anche il nuovo protagonismo del "quarto stato", nel momento politico-elettorale non meno che in quello insurrezionale).

Sicché, una volta venuto meno, con la monarchia, il "chiodo" a cui appendere l'esecutivo ed il suo carico di funzioni e di responsabilità, nell'assumersi direttamente questo carico la repubblica rivoluzionaria si trovava stretta fin dal suo nascere in uno sconcertante paradosso. E si può ben dire che, del vasto lavoro costituente destinato a dar forma positiva all'idea ancora tutta in negativo di repubblica, il tema del governo fu fra tutti il più problematico. Aspetti come i diritti civili e politici, i meccanismi elettorali, le strutture parlamentari, l'attività legislativa, la funzione giudiziaria ed altri ancora suscitavano certo, per il loro adeguamento al nuovo contesto, problemi di grande complessità e rilevanza, ma in un quadro di acquisizioni teoriche e tecniche ormai abbastanza definito.

Non così il tema dell'esecutivo repubblicano, per il quale – stante anche il rifiuto pressoché unanime dei pochi esempi disponibili, come il presidenzialismo (col suo retroterra federale) degli Stati Uniti – difettavano sia la modellistica generale sia la strumentazione specifica: e non era facile improvvisarle. Il governo repubblicano doveva essere legittimato democraticamente, ma non tanto da porsi in concorrenza con le espressioni assembleari o dirette della volontà popolare; doveva restar separato dalla rappresentanza, ma non tanto da diventare un "potere" ad essa contrapposto; e soprattutto doveva essere forte senza ricadere nell'*arbitraire*, disporre dei necessari mezzi finanziari, organizzativi e coercitivi senza farsene corrompere, coordinare i vari aspetti dell'azione pubblica senza coprirne le specifiche responsabilità.

E fu certo con particolare riguardo a ciò che la consapevolezza di dover creare quasi dal nulla nuove forme e tecniche di organizzazione costituzionale suggerì alla Convenzione il celebre, straordinario appello (*décret* del 19 ottobre 1792) che sollecitava «tutti gli amici della libertà e dell'eguaglianza» e tut-

ti i propri membri «a presentare, in qualsiasi lingua, i piani, gli orientamenti e i mezzi che crederanno adeguati per dare una buona Costituzione alla Francia».

2. *L'esecutivo repubblicano: novità, centralità e profondità del problema*

In effetti, nelle più significative proposte presentate a tal fine alla Convenzione, la centralità del problema dell'esecutivo repubblicano emerge con forza e a diversi livelli (il disegno complessivo del sistema, la specifica fisionomia degli organi di governo, il rapporto tra la direzione politica e le strutture dell'amministrazione): a smentita della tralatizia considerazione riduttiva di questo aspetto del costituzionalismo rivoluzionario.

È ben vero, infatti, che nella tradizione rivoluzionaria (e nella polemica antirivoluzionaria, che ne ha tratto un facile quanto falsante motivo di critica, e spesso di scherno) è diffusa l'idea di un esecutivo ridotto – come suggerisce il suo nome – alla sola applicazione della legge ai casi concreti, appunto alla pura "esecuzione" della *volonté générale*. Ma nelle sue concrete elaborazioni al riguardo l'ingegneria costituzionale rivoluzionaria è andata molto al di là di questa idea: e del resto negli ultimi anni gli studiosi sono venuti progressivamente riscoprendo la rilevanza obiettiva di questa tematica, così come la consapevolezza che se ne ebbe allora. Se cioè nei discorsi dei Convenzionali quell'idea riduttiva ricorre di frequente, sarebbe fallace prenderla alla lettera, quale modo (ingannevole) di concepire l'essere, o quale modo (illusorio) di progettare il dover essere del potere esecutivo: valga per tutti il caso di Condorcet, che da un lato sembra farsene portatore (l'esecutivo repubblicano, a suo dire, non è un «véritable pouvoir», i suoi agenti «n'ordonnent pas, ils raisonnent», e simili); ma dall'altro lato è autore di un progetto forse il più deciso e articolato nel senso di un forte ruolo di comando dell'organo di governo (v. oltre).

Più in generale, un'analisi dei materiali di lavoro dei Convenzionali dimostra quanto sia infondata l'usuale accusa per cui essi non avrebbero "visto" il problema, o (come si è ripetuto spesso in termini contemporanei) non avrebbero identificato la cosiddetta "funzione di indirizzo politico". Essi, al contrario, anche se non la concettualizzarono in questo modo, ne ebbero ben chiara la sostanza. Anzi, i loro contrastanti orientamenti sul tema dell'esecutivo paiono in larga misura riferibili proprio alla percezione del nocciolo del problema, vale a dire la *dimensione politica della funzione di governo*, e la conseguente necessità di definirne la giusta collocazione e, prima ancora, la corretta *configurazione* nel quadro repubblicano. Il vivissimo contrasto al riguardo riflette non solo un denso confronto di soluzioni tecniche, ma anche, e soprattutto, una *contrapposizione fra diversi disegni organici del sistema*. Una contrapposizione che a mio avviso – come intendo mostrare nelle pagine che seguono, sviluppando con una analisi più dettagliata alcune indicazioni già profilate in un precedente lavoro (in Martucci, ed., *Constitution & Revolution*, Macerata, 1995, e, in versione più ampia, negli *Studi in onore di M. Mazziotti*, Padova, 1995, a cui si rinvia per i riferimenti) – va ricondotta a questioni di fondo sulla concezione delle istituzioni di governo. E in particolare va ricondotta alle risposte del tutto diverse date dai Convenzionali all'interrogativo se lasciarne la dimensione politica nelle mani

di coloro che avrebbero gestito direttamente i poteri e gli apparati dell'amministrazione o, in opposta prospettiva, se mettere tale gestione nelle mani di coloro che ne avrebbero avuto la direzione politica.

Questo mi sembra infatti il punto centrale di quel dibattito ed il suo grande portato e insegnamento: una riflessione critica sulla *presunta inevitabilità della congiunzione tra la dimensione politica e quella "gestionale" dell'esecutivo*: tanto radicale e spregiudicata che non solo ribalta la tradizionale accusa di scarsa sensibilità per il tema, ma può persino far dubitare se quest'accusa non sia stata in realtà strumentale ad un *oscuramento ideologico* di tale riflessione, inteso ad escludere in radice la credibilità, o la stessa "pensabilità", di qualsiasi alternativa al riguardo.

Sembra insomma che, nel momento in cui si cominciò a lavorare ad un "governo repubblicano", si sia messa in discussione – con una originalità e un'audacia che a stento oggi, dopo due secoli di opposta tradizione istituzionale, riusciamo a decifrare – l'essenza di quella che era stata fino ad allora, e sarebbe stata poi, l'istituzione governo: cioè il suo porsi come punto di snodo, di controllo, di influenza reciproca tra politica e amministrazione, come il "luogo istituzionale" dove giungono a sintesi gli indirizzi e gli interessi, e dove s'incentra, ma pure si confonde, o si nasconde, il rapporto effettivo tra volontà e possibilità, tra contenuti e modalità, tra responsabilità e coperture.

Nelle sue prime fasi – dalla Costituente alla Legislativa – la rivoluzione non era andata molto oltre all'idea di controllare dall'esterno e dall'alto questo "luogo" chiave, sottoponendolo alla legge e, come si è accennato, riservando all'assemblea molte importanti decisioni di "alta amministrazione". Ma nella fase repubblicana divenne inevitabile farsene carico direttamente, sia nell'organizzare per l'immediato un "governo provvisorio", sia nel progettare per il futuro un "governo costituzionale". Sotto il primo aspetto, non si poteva che procedere per approssimazioni successive e fondate sull'assemblea, rimasta, dopo il 10 agosto, l'unica struttura politico-costituzionale di vertice (che elegge essa stessa i successori dei ministri del re e li sottopone alla propria direzione politica, confidando poi l'esercizio diretto di tale direzione ai propri Comitati di settore, dei quali modifica più volte l'articolazione fino a ricomporre l'unità di indirizzo nel Comitato di salute pubblica e nel «governo rivoluzionario» in esso accentrato).

Sotto il secondo aspetto, invece, si trattava di codificare *a priori*, con un'attenta costruzione razionale di rapporti interorganici, un sistema stabile di strutture e di funzioni. E quindi si trattava di penetrare le logiche profonde dell'istituzione governo, di "smontarne" la macchina per ricostruirla in un modo differente, nella misura in cui i caratteri e i valori della repubblica richiedevano logiche differenti. Ed è appunto sul *quanto* e sul *come* di tale differenza che si svolge lo scontro tra le proposte, si accende il contrasto ideale, si scatena la lotta politica; e, per quanto interessa la nostra analisi, si apre e diverge il ventaglio degli strumenti specifici e delle visioni d'insieme che caratterizzano i vari disegni progettuali.

Torniamo dunque alla nostra metafora iniziale: perché la ricchezza di questa elaborazione, se è ben lontana dall'ebbra e caotica fantasticheria con cui così spesso si è tentato di liquidarla, può ancora rivelare, a tanta distanza di tempo e di cultura, le sue sottese razionalità, solo in quanto le sue mol-

te varianti si dispongano in tavole ordinate: in modo che l'accostamento delle somiglianze e l'opposizione delle dissomiglianze facciano venire in luce, da un lato, le convergenze fondamentali, riferibili alle acquisizioni comuni sul *gouvernement républicain*, e, dall'altro lato, le divergenze profonde, riferibili a mio avviso, come anticipato, al diverso modo di configurare il rapporto tra le componenti e le dimensioni – quella politica e quella operativa – dell'istituzione governo.

3. *Le convergenze fondamentali: elettività, collegialità, responsabilità*

Richiamo anzitutto, ancorché ben noti, il quadro di principio e le coordinate generali di questo dibattito.

Il quadro di principio è riconoscibile nel superamento della logica di *separazione/equilibrio fra i poteri* (ciò che significava essenzialmente garantire i diritti individuali mediante l'opposizione tra le diverse specificità funzionali dei poteri stessi e, in pratica, mediante l'alternativa tra collaborazione e reciproca interdizione fra di loro), a favore di una ben diversa logica di *unitarietà/concatenamento delle funzioni* (ciò che significava invece soprattutto garantire la corretta formazione e la fedele attuazione della volontà generale, in un percorso a senso unico tra elettori, organi costituzionali ed agenti amministrativi).

Le coordinate generali sono diffusamente individuate nei tre canoni della (A) *elettività*, (B) *collegialità* e (C) *responsabilità* del governo repubblicano, a riflesso – quale loro puntuale, quasi puntigliosa negazione – degli opposti caratteri del governo monarchico.

In effetti, (A) se quello era fondato su un'istituzione data *a priori*, cioè la Corona (sia pure «rappresentativa», come nel 1791: tit. III, art. 2) con la conseguente investitura dall'alto e a tempo indeterminato dei ministri, l'esecutivo repubblicano non poteva che essere *elettivo*, nel senso sia di derivare direttamente o indirettamente dal popolo nel suo iniziale formarsi, sia di rivestire un incarico strettamente temporaneo, stante che l'effettività e l'influenza della derivazione elettiva dipendono – come aveva già rilevato Madison – da un rinnovo periodico e frequente (così è per la rappresentanza, per cui sia i Costituenti che i Convenzionali significativamente vollero una durata molto breve per i parametri odierni: uno o due anni).

(B) Parimenti, se il governo del re, pur esercitato attraverso i ministri, era essenzialmente monocratico, in quanto trovava nel suo Capo la decisione suprema e la direzione complessiva (si era ben lontani, del resto, dalla percezione del *cabinet government*), il governo repubblicano non poteva che essere *collegiale*: sia per evitare la tentazione di un primato personale, sia per rendere il processo decisionale ponderato per la necessità del consenso e garantito per l'opponibilità del dissenso.

Infine (C), il governo monarchico, per gli stessi elementi appena detti – il suo porsi come istituzione *a priori*, continuativa e monocraticamente fondata sul "gradimento" del re verso i singoli ministri – era essenzialmente irresponsabile per le scelte politiche e per la direzione amministrativa, che ne costituivano il *proprium* (la responsabilità giuridica dei ministri rifletteva infatti l'idea del rispetto delle leggi quale limite *esterno* alle funzioni, in sé esclusive, del re). Il governo repubblicano invece, avendo caratteri strutturali opposti, sul piano funzionale non poteva che essere *responsabile* per

ogni aspetto della sua attività, essendo impensabile una sfera sua propria. Anche nelle versioni più rigoriste nel senso di una sua separazione e indipendenza nei confronti dell'assemblea (grazie all'elezione popolare diretta e alla sua durata fissa), restava infatti indiscussa la sua natura derivata e temporanea: sicché pure l'attribuzione ad esso di una spiccata autonomia non intendeva certo escludere l'influenza, la critica, il giudizio almeno finale dei suoi elettori e, in forme diffuse, del popolo. E pure la collegialità, implicando che ogni suo membro fosse coinvolto dall'azione degli altri, andava nel senso non di una copertura reciproca, ma di un rafforzamento della responsabilità, inducendo ciascuno di loro a manifestare gli eventuali dissensi, a vantaggio della "trasparenza" e dell'esatta imputazione delle decisioni.

Su queste coordinate generali i progetti dei Convenzionali presentano una larga convergenza. Ma a ben vedere essi compongono un quadro molto più articolato e significativo, in quanto, proprio sui tre canoni basilari dell'elettività, della collegialità e della responsabilità, mentre si aggregano su ciò che li unisce, nel contempo si polarizzano su ciò che li distingue. E se proviamo a disporli secondo la graduazione delle varianti che essi offrono a ciascuno di quei tre canoni, dalla sovrapposizione del triplice *tableau* che ne deriva sembra emergere un disegno ulteriore: cioè alcune linee di demarcazione trasversale che individuano, da un lato, *diverse ipotesi di forma di governo*, e, dall'altro, *un'opposizione di fondo sul modi di concepire l'istituzione governo*.

Nelle pagine che seguono intendo appunto tentare di ricomporre queste "tavole virtuali" e di darne una lettura: nella speranza che gli inevitabili errori costruttivi non vizino troppo le indicazioni interpretative.

4. *(A) Quale elettività?*

Cominciamo con le varianti relative al modo di elezione del collegio esecutivo. Al riguardo si profila una tassonomia piuttosto semplice, attestata su tre sole ipotesi: A1. l'elezione diretta da parte delle stesse "assemblee primarie" di cittadini che eleggono il Corpo legislativo; A2. una elezione di secondo grado da parte di un collegio appositamente eletto dal popolo; A3. l'elezione da parte del Corpo legislativo.

> Si può formare così la Tavola I, in cui i progetti dei Convenzionali (a cui aggiungo la Costituzione del 1793), disposti per autore (prima colonna, con a lato, *sub* *, la rispettiva appartenenza politica: G, Gironda; P, Plaine; M, Montagna), sono riordinati in base alla loro adesione alle varianti anzidette, indicata nelle tre colonne *sub* A col segno • (oppure con una lettera, per segnalare i progetti in cui l'organo da eleggere è: [***a***] un collegio di 250 «ispettori»; [***b***] lo stesso Corpo legislativo, eventualmente [***c***] diviso in due sezioni, legislativa ed escutiva; [***d***] un'assemblea di 83 membri, uno per dipartimento. Infine, [***e***] nella Costituzione del 1793, art.63, il Corpo legislativo elegge 24 persone da una lista di 83 designate ciascuno dall'assemblea elettorale di un dipartimento).

Come si vede, sul piano quantitativo la variante A2 è minoritaria, comparendo solo in quattro progetti. Parrebbe poi stranamente mancare una corrispondenza fra queste scelte e gli schieramenti politici della Convenzione. Ma un'analisi più approfondita suggerisce una ricostruzione alquanto differente.

Va notato anzitutto che le varianti A2 e A3 sono certo molto diverse tra loro, ma entrambe radicalmente opposte alla variante A1.

Sotto il primo aspetto, se è vero che anche l'elezione da parte del Corpo legisativo (A3) è tecnicamente un'elezione di secondo grado, è tuttavia palese la dif-

Tav. I. *Elezione del Consiglio esecutivo*

			A	
PROGETTI	*	1	2	3
Barailon	P	a		
Bourgois	P	●		
Cappin	P	●		
Chabot	M	b		
Condorcet	G	●		
Coupé d.O.	M	b		
Danton	M	●		
Desacy	P	●		
Duplantier	G	●		
Dupont	P	d		
Faure	G	●		
Gensonné	G	●		
Gleizal	P	d		
Poultier	M	d		
Saint-Just	M	d		
Seconds	P	c		
Boissy d'A	P		●	
Defrance	P		●	
Robespierre	M		●	
Rouzet	G		●	
Brunel	G			●
Clootz	M			●
Daunou	G			●
Hérault d.S.	M			●
Kersaint	G			●
Lambert	P			●
Montgilbert	P			●
Penieres	G			●
Pressavin	M			●
Cost. 1793	M			e

ferenza fra quest'ipotesi e quella di un'assemblea elettorale *ad hoc* (A2), che manifesta l'intento di "salvare" l'alterità istituzionale tra il legislativo e l'esecutivo, ipotizzando per quest'ultimo un distinto canale di derivazione dal popolo (il che, peraltro, può leggersi in sensi diversi: sia cioè come un modo per perseguire una distinzione/autonomia dell'esecutivo, nello spirito equilibratore della separazione dei poteri o più semplicemente in vista della separazione e non confusione delle attribuzioni: v. spec. Boissy d'Anglas; sia anche come un modo per *attenuare* la legittimazione popolare dell'esecutivo, che, derivando da un collegio elettorale *ad hoc*, rigorosamente circoscritto per durata e ruolo al momento elettorale, non può competere con quella dell'organo di generale e permanente rappresentanza popolare, cioè il Corpo legislativo).

Ma la divergenza tra le ipotesi A2 e A3 è nettamente in secondo piano in confronto col loro contrapporsi all'elezione diretta. È significativa la simiglianza delle critiche (essenzialmente il rischio di una "deriva plebiscitaria") mosse contro quest'ultima soluzione da fautori delle prime due pur distanti fra loro come Boissy d'Anglas e Saint-Just: il primo si dice

> spaventato dall'immenso credito che avrebbe un uomo che, rivestito di un grande posto, potrebbe ancora contare a milioni i voti che l'avessero nominato, e sarebbe sempre circondato dall'appoggio temibile dell'immensità di cittadini i cui suffragi egli avrebbe ottenuto;

mentre l'altro, col suo modo sempre acceso ma estremamente lucido nel cogliere i punti chiave (qui evidenziati in corsivo), ammonisce che, in caso di elezione diretta,

> per il carattere dello scrutinio che li ha formati, questa *regalità di ministri* tocca solo a persone celebri; e se considerate di qual peso è la loro autorità, *combinata col loro carattere di rappresen-*

> *tanza*, con la loro influenza personale, con la dirittura del loro *potere immediato*, con la volontà generale che li insedia e che essi possono continuamente opporre alla resistenza particolare di ciascuno; e se considerate il corpo legislativo spogliato di tutto questo prestigio, qual è allora la garanzia della libertà?

Questa polemica, peraltro, si può intendere solo in relazione a due aspetti rimasti finora in ombra, cioè il numero dei membri del collegio esecutivo ed il loro ruolo. Da un lato, infatti, è palese che le critiche appena riportate non valgono per, e non puntano contro *tutte* le ipotesi di elezione diretta, altro essendo il caso in cui l'organo da eleggere sia un collegio di pochi membri, ciascuno dei quali potrebbe in effetti «contare a milioni i voti che l'avessero nominato»; altro il caso in cui esso abbia invece le dimensioni di un ampio comitato o di un'assemblea, o addirittura coincida con lo stesso Corpo legislativo o con una sezione di esso (v. i casi evidenziati sopra con le lettere **a-d**). La Tavola I risulta dunque ingannevole se non la si articola ulteriormente in relazione a ciò.

Dall'altro lato, è ben vero che l'investitura "plebiscitaria" appariva pericolosa in sé stessa, potendo esser facilmente giocata contro il Corpo rappresentativo col rischio di un'irresistibile concentrazione di poteri e di autorità politica nelle mani del consiglio esecutivo, anche a prescindere dalle sue specifiche attribuzioni. Ma, come si vede dai brani appena riportati, l'obiettivo polemico dei Boissy e dei Saint-Just era in realtà più preciso, riferendosi non tanto all'eventualità di un'alterazione di fatto dell'assetto costituzionale, quanto ad uno specifico disegno di politica istituzionale (riconoscibile in diversi progetti e in particolare in quello di Condorcet, assunto come progetto ufficiale dal primo Comitato per la Costituzione, a prevalenza girondina) che esplicitamente congiungeva legittimazione diretta e forti attribuzioni dell'organo esecutivo.

5. *(B) Quale collegialità?*

Sotto entrambi gli aspetti, occorre dunque arricchire la nostra tavola, tenendo conto delle varianti relative al secondo degli anzidetti canoni base del governo repubblicano, cioè (B) la collegialità: in relazione al quale, come appena detto, si prospettano *due serie di varianti*, riferibili l'una (B') alla consistenza *quantitativa* del collegio, e l'altra (B") alla sua caratterizzazione *qualitativa*.

(B') Quanto alla consistenza numerica del Consiglio esecutivo, i progetti dei Convenzionali parrebbero da raggruppare su cinque varianti, a seconda che ipotizzino: α) da cinque a sette membri; β) da nove a dodici; γ) da quindici a trenta; δ) ottantatré, uno per dipartimento; ε) un'assemblea più ampia. Ma anche qui vanno fatte alcune precisazioni.

Anzitutto, l'ultima ipotesi (ε) va intesa come un vero e proprio sistema assembleare: la assemblea di cui si parla, infatti (con la sola eccezione di Barailon, che pensa ad un corpo *ad hoc*, distinto dal legislativo), è la stessa rappresentanza nazionale, che si vorrebbe unitariamente dotata di poteri sia legislativi, sia di indirizzo/controllo sull'amministrazione (eventualmente esercitati da sezioni distinte dell'assemblea: Seconds): sicché la sua elezione diretta non sarebbe il frutto di una scelta particolare, ma coinciderebbe con la normale elezione popolare del Corpo rappresentativo.

Quanto all'ipotesi (δ) di un collegio con un membro per ciascuno degli 83 dipartimenti, essa è da intendere (cfr. spec. Saint-Just) come un governo "concertato" non *tra i rappresentanti dei dipartimenti*, ma *tra i responsabili delle rispettive amministrazioni*: in una logica dunque non dal basso verso l'alto (essendo fuori luogo, per ovvie ragioni di contesto, ogni riferimento a moduli federali) ma dall'alto verso il basso, nel senso che gli ottantatré dovrebbero conferire al collegio la conoscenza e il controllo sulle amministrazioni dipartimentali, al fine di indirizzare unitariamente la loro azione e di ricondurre ad una dimensione nazionale le valutazioni sulle esigenze e sulle potenzialità (in termini di operatività, risorse ecc.) di ciascuna di esse.

Per altro verso, sembra lecito semplificare la classificazione anzidetta accorpando le ipotesi α e β (cinque-sette e novedodici membri), in quanto la loro differenza quantitativa non pare abbastanza rilevante da negare la riferibilità di entrambe ad uno stesso modello, cioè quello di un *collegio ristretto*. È invece netta la specificità unitaria dell'ipotesi γ che, pur oscillando tra 15 e 30 membri, è chiaramente costruita sulle dimensioni tipiche di una *commissione* o *comitato* dell'assemblea.

Passiamo così alla Tavola II, con tre nuove colonne: B'1: un collegio ristretto; B'2: un comitato; B'3: un'assemblea (nelle dette modalità δ ed ε). I progetti vi sono riordinati assumendo queste varianti come criterio primario, e quelle sui sistemi di elezione come criterio secondario (per le note ***a***-***e*** cfr. la Tav. I).

Tav. II. *Elezione e consistenza del Consiglio*

		A			B'		
PROGETTI	*	1	2	3	1	2	3
Cappin	P	●			●		
Condorcet	G	●			●		
Danton	M	●			●		
Desacy	P	●			●		
Duplantier	G	●			●		
Gensonné	G	●			●		
Clootz	M			●	●		
Kersaint	G			●	●		
Lambert	P			●	●		
Montgilbert	P			●	●		
Penieres	G			●	●		
Pressavin	M			●	●		
Bourgois	P	●				●	
Faure	G	●				●	
Boissy d'A.	P		●			●	
Defrance	P		●			●	
Robespierre	M		●			●	
Rouzet	G		●			●	
Brunel	G			●		●	
Daunou	G			●		●	
Hérault d.S.	M			●		●	
Cost. 1793	M			***e***		●	
Dupont	P	***d***					δ
Gleizal	P	***d***					δ
Poultier	M	***d***					δ
Saint-Just	M	***d***					δ
Barailon	P	***a***					ε
Chabot	M	***b***					ε
Coupé d. O.	M	***b***					ε
Seconds	P	***c***					ε

(B") Quanto al profilo qualitativo-funzionale, va rilevato anzitutto che le due ipotesi "assembleari" (δ ed ε) hanno in comune un importante aspetto, relativo alle moda-

lità secondo cui s'intende organizzare questi ampi collegi per l'esercizio dei loro poteri: e cioè mediante Comitati specializzati per materia (Barailon, Seconds, Poultier) e collegati con gli organi (monocratici: Dupont, Gleizal, o collegiali: Poultier) posti a capo delle diverse parti dell'amministrazione (gli uni e gli altri fissati in genere nel numero di 12, che è poi lo stesso dei "Consigli esecutivi" introdotti più tardi dalla Convenzione in luogo dei ministri: cfr. il *décret* del 12 germinale anno II, 1-VI-1794).

Questo aspetto è particolarmente significativo, poiché siffatti Comitati sono cosa del tutto diversa dal classico Ministero composto dai capi delle amministrazioni: essi hanno infatti natura analoga alle commissioni parlamentari, e tipicamente dispongono solo di poteri di indirizzo e di controllo politico sugli organi di direzione gerarchico-burocratica dei dicasteri. Da questo lato, dunque, le due soluzioni "assembleari", per quanto strutturalmente diverse, risultano qualitativamente convergenti con l'ipotesi (B'2) di un collegio di quindici/trenta membri, che (con rare eccezioni: Daunou, v. subito oltre) si atteggia come un vero e proprio *comité*, riflettendo in modo piuttosto trasparente il sistema già emerso e poi prevalso nella prassi della Convenzione ai fini dell'organizzazione del *gouvernement provisoire*.

È su questa linea che emerge, ponendosi come uno dei modelli dominanti del dibattito in esame (cfr. Boissy d'Anglas, Bourgois, Defrance, Hérault de Séchelles, Robespierre) la più conseguente configurazione del cosiddetto "governo puro": un collegio di medie dimensioni (molto più ristretto di un'assemblea ma ben più ampio un ministero) con un ruolo di direzione e di controllo politico sui ministri e sugli agenti amministrativi, dai quali si vuole rigorosamente distinto sia per la natura delle sue attribuzioni (appunto solo di indirizzo e di controllo), sia per l'incompatibilità delle cariche e per la sua *indivisibilità operativa* (puntualmente sottolineata da Boissy, con la consueta lucidità, nel suo progetto).

L'altro modello dominante è rappresentato dalle ipotesi di collegio ristretto, quella più "direttoriale" di 5/7 membri e quella più allargata di 9/12, che, come accennato, consideriamo qui in modo sostanzialmente unitario in ragione della loro identità sul piano qualitativo-funzionale. Esse infatti si orientano sistematicamente in senso opposto a quelle appena viste, evidenziando in modo più o meno esplicito come ai (comunque pochi) membri dell'organo s'intenda conferire la natura ed il ruolo di veri e propri *ministri*, capi gerarchici delle diverse parti dell'amministrazione e come tali componenti del collegio che dirige unitariamente l'azione di questa (cfr. Condorcet, Gensonné, Kersaint, Peniéres per la Gironda; Cappin, Desacy, Lambert, Montgilbert per la *Plaine*; e, in minoranza nella Montagna, Danton, Clootz e Pressavin. Per il rilievo di tale profilo qualitativo, va inserito in questo gruppo e non nel precedente il girondino Daunou, che forse con minor coerenza prevede un collegio di 25 membri ma di natura ministeriale; cfr. analogamente Brunel).

Alle varianti relative alla consistenza numerica corrisponde dunque, tendenzialmente, un'alternativa di tipo qualitativo-funzionale, a seconda che, al di là della denominazione comune di «Consiglio esecutivo», l'organo (B"1) sia identificato senz'altro con un collegio di ministri, o invece (B"2) sia distinto e sovrapposto rispetto ai vertici gerarchici degli apparati

dell'amministrazione, comunque denominati e configurati (ministri, consigli, agenzie) ma concepiti come agenti strettamente esecutivi, *individualmente* e *separatamente* sottoposti all'organo (comitato o assemblea) che ne ha la direzione politica (si noti come il progetto Saint-Just sviluppi le implicazioni di questo modello con uno specifico divieto per i "ministri" di formare un proprio consiglio e di operare in modo collegiale). A questa stregua il nostro *tableau* va nuovamente ridisegnato.

> Nella Tavola III si introducono infatti le colonne B"1 e B"2 nei sensi appena indicati, assumendo le relative varianti come nuovo criterio ordinatore primario, e le varianti *sub* B' come criterio secondario (per le note ***a***-***e*** e δ-ε cfr. le Tavole I e II).

Ma il quadro che ne deriva suggerisce subito ulteriori indicazioni ricompositive.

Anzitutto, viene a precisarsi quanto si è visto più sopra in merito alle modalità di elezione del Consiglio esecutivo. Le valenze "plebiscitarie" e comunque le rischiose implicazioni denunciate da Boissy e Saint-Just risultano infatti di maggiore evidenza in quanto l'elezione diretta (A1) attribuisce carattere rappresentativo e legittimazione popolare ad un collegio non solo ristretto (B'1), ma specificamente composto di ministri (B"1) che dispongono senz'altro dei poteri e delle risorse degli apparati civili e militari; mentre l'elezione diretta (A1) ha ovviamente un senso del tutto diverso se riguarda un'assemblea (B'3), dotata come tale solo di poteri di indirizzo e controllo sull'amministrazione (B"2) (non a caso, queste due combinazioni sono venute a collocarsi agli estremi opposti della Tavola).

Quanto all'idea dell'elezione diretta (A1) o indiretta (A2) di un Consiglio di 15/30 membri (B'2), si può rilevare che la sua separata ma più debole derivazione popolare potrebbe permettergli di contrapporsi al Legislativo solo se compensata dai poteri di un ministero (B"1) (sicché questa ipotesi, invero minoritaria: Bourgois, Fau-

Tav. III. *Elezione, consistenza e natura*

		A			B'			B''	
PROGETTI	*	1	2	3	1	2	3	1	2
Cappin	P	●			●			●	
Condorcet	G	●			●			●	
Danton	M	●			●			●	
Desacy	P	●			●			●	
Duplantier	G	●			●			●	
Gensonné	G	●			●			●	
Bourgois	P	●				●		●	
Faure	G	●				●		●	
Rouzet	G		●			●		●	
Kersaint	G			●	●			●	
Lambert	P			●	●			●	
Montgilbert	P			●	●			●	
Penieres	G			●	●			●	
Clootz	M			●	●			●	
Pressavin	M			●	●			●	
Brunel	G			●		●		●	
Daunou	G			●		●		●	
Boissy d'A.	P		●			●			●
Defrance	P		●			●			●
Robespierre	M		●			●			●
Hérault d.S.	M			●		●			●
Cost. 1793	M			***e***		●			●
Dupont	P	***d***					δ		●
Gleizal	P	***d***					δ		●
Poultier	M	***d***					δ		●
Saint-Just	M	***d***					δ		●
Barailon	P	***a***					ε		●
Chabot	M	***b***					ε		●
Coupé d. O.	M	***b***					ε		●
Seconds	P	***c***					ε		●

1° SCHEMA
2°SCHEMA
3° SCHEMA
4° SCHEMA

re, Rouzet, appare contigua a quella del "ministero rappresentativo"); e non quando si tratti di un comitato politico, qualitativamente omogeneo all'assemblea ordinaria (B"2) (Boissy, Robespierre).

E ancora, l'elezione da parte del Legislativo (A3) di per sé vale ovviamente ad escludere implicazioni antiassembleari, ma ha sensi ed effetti palesemente divergenti ove riguardi un collegio di ministri (B"1) (Kersaint ed altri) ovvero un comitato di pura direzione politica (B"2) (Hérault).

A questa stregua – e cioè considerandole secondo le connessioni con cui si presentano nei progetti – le varianti sull'elezione, sulla consistenza e sulla natura dell'esecutivo sembrano raccogliersi, con pochissime incertezze, attorno a *quattro schemi* (v. la Tav. III), profilando altrettante e ben distinte "forme di governo" che possiamo così designare:

1°) una forma *ministeriale dualista*, in quanto caratterizzata da un ministero di diretta (o anche indiretta: Rouzet) legittimazione popolare, contrapposto al Legislativo;

2°) una forma *ministeriale monista*, in quanto il ministero (anche di ampie dimensioni: Daunou) sia di derivazione assembleare;

3°) una forma che, in mancanza d'altro, definirei *del comitato*, il cui il Consiglio esecutivo è un comitato di direzione e controllo degli agenti dell'amministrazione, eletto dall'assemblea (Hérault) o subordinato ad essa (Boissy, Robespierre);

4°) una forma *assembleare*, nella versione più rigida centrata sullo stesso Corpo rappresentativo (Chabot, Coupé de l'Oise) o in quella più articolata degli ottantatré eletti dalle assemblee dei dipartimenti (Saint-Just ed altri).

È chiaro peraltro come i confini che dividono questi quattro schemi non siano tutti di pari rilievo. In particolare, il pur notevole divario strutturale tra gli schemi 3° e 4° si riduce, in sostanza, ad un'alternativa "tecnica" (significativamente parallela alle oscillazioni riscontrabili nella prassi della Convenzione) tra un indirizzo-controllo sull'amministrazione svolto coi mezzi più trasparenti ma più pesanti di una vasta assemblea, ovvero con quelli più efficienti e più riservati di un comitato.

Di ben altro rilievo è il crinale tra questi due schemi e i primi due, dove l'alternativa riguarda invece l'essenza del corpo esecutivo, concepito, negli uni, come un organo (comitato o assemblea) di puro indirizzo e controllo politico, e negli altri come un vero e proprio ministero, composto dai vertici gerarchici delle amministrazioni. E – in subordine – è pure notevole il distacco tra il 1° e il 2° schema, dove l'alternativa riguarda l'impostazione della forma di governo, decisamente "dualista" nell'uno (separatezza e contrapposizione tra esecutivo e legislativo) e "monista" nell'altro (che tiene ferma invece la centralità dell'assemblea, fino a spingersi talora verso soluzioni quasi-parlamentari: v. es. Montgilbert, che vorrebbe un esecutivo a durata indeterminata, e quindi dipendente dal persistere del sostegno dell'assemblea che lo ha eletto).

> Non sembra casuale che su questa linea ricostruttiva venga meno il disordinato disporsi degli esponenti dei gruppi politici rilevato nella Tavola I: la Gironda si colloca infatti tutta nella parte superiore della Tavola III, mentre nel lato inferiore troviamo solo esponenti della *Plaine* e quasi tutti quelli della Montagna.

Questo quadro è del resto confermato dalle indicazioni di molti progetti in merito

ai poteri del Consiglio esecutivo: in corrispondenza con gli schemi 3° e 4° vengono infatti evidenziati poteri di indirizzo, nomina e revoca sugli organi di vertice e sui funzionari delle amministrazioni (Boissy, Saint-Just, Barailon ecc.), mentre in connessione agli schemi 1° e 2° sono riproposti i poteri già propri del governo monarchico, non solo sull'amministrazione, ma pure sull'attività legislativa (iniziativa e pareri preventivi in Clootz, Daunou, Dupont, e addirittura il *veto* sospensivo in Kersaint e Pressavin: contrario sul punto il testo di Condorcet, Tit. V, Sez. I, art. 6, che però è inequivoco sulle altre attribuzioni tipicamente ministeriali dell'organo: *ivi*, artt. 7 e 8).

Ma soprattutto sembra coerente l'intreccio fra questi schemi e le varianti relative al terzo dei canoni fondamentali del governo repubblicano, cioè (C) la responsabilità: anche se qui la ricostruzione del *tableau* è più difficile, sia perché i dati rinvenibili nei progetti sono assai meno sistematici, sia perché il tema risulta più ambiguo o problematico sul piano concettuale.

6. *(C) Quale responsabilità?*

Al riguardo, va notato preliminarmente che la contrapposizione già accennata (§ 3) fra strutturale irresponsabilità del governo monarchico e tipica responsabilità del governo repubblicano non deve indurre in equivoci: per un verso, infatti, tale contrapposizione attiene solo al profilo della responsabilità politica; e per altro verso la responsabilità "puramente giuridica" che caratterizzava il primo non può trasporsi sul secondo in termini invariati.

Più precisamente, il governo monarchico non era affatto irresponsabile, ma *il tipo di responsabilità* dei suoi ministri e funzionari rifletteva *il tipo di limiti* del cui rispetto esso doveva rispondere: l'una e gli altri riguardando non le scelte d'indirizzo politico e di gestione amministrativa, considerate prerogativa esclusiva del re, ma solo gli illeciti civili e penali corrispondenti alla violazione della legge, considerata come il suo inderogabile confine operativo. Un confine netto tra un "fuori" dove il potere non sussiste, sicché il suo esercizio è intrinsecamente lesivo dei diritti altrui e comunque della *volonté générale*; e un "dentro" dove invece l'appartenenza e la pienezza del potere escludono *di per sé* una responsabilità per il suo esercizio. E in effetti all'epoca della costituzione monarchica le interferenze del Corpo legislativo sulla politica dei ministri per un verso erano apparse come forzature, a cui il re aveva risposto con revoche e rimpasti (si pensi alla rimozione di Narbonne, in marzo, e alla crisi del giugno 1791); e per altro verso si erano tradotte in un uso improprio degli strumenti della responsabilità giuridica (come nella messa in stato d'accusa di Delessart e Dupont-Dutertre).

Orbene, questa logica appare radicalmente superata nell'edificazione del governo repubblicano, la cui legittimazione derivata esclude – come si accennava al § 3 – un "chiuso", un'area sua propria, che come tale, in quanto sfugga alle previsioni legislative, resti sottratta alla responsabilità. Il governo repubblicano vede invece accentuato il suo carattere "esecutivo" anche in termini di sviluppo e prosecuzione della legge: la quale non costituisce più un limite eteronomo che esso deve solo subire, ma l'espressione sul piano normativo di quella stessa *volonté générale* di cui anche l'esecutivo è portatore, sul piano del provvede-

re. Anzi, è proprio come portatore ed interprete di tale volontà che esso adotta le misure che la legge lascia impregiudicate, e quelle che per il loro carattere contingente e concreto essa non può dettagliatamente predeterminare. Sicché, per un verso, la responsabilità giuridica assume un significato assai più pregnante (è significativa al riguardo l'insistenza di diversi Convenzionali come Desacy, Danton, Robespierre su un formale obbligo di rendiconto del Consiglio esecutivo all'assemblea, che suggerisce un approfondito riesame anche nel merito del suo operato). Ma soprattutto, per altro verso, la responsabilità politica non si atteggia più quale *deroga* alla separazione dei poteri e quale *onere aggiuntivo* rispetto al generale obbligo di osservanza della legge, come accadrà nella transizione fra il governo costituzionale puro e l'"impuro" (tale proprio perché attenua la separazione) regime parlamentare. Al contrario, in un sistema repubblicano la responsabilità politica caratterizza *in linea generale* la posizione del governo: se è mai quella giuridica che costituisce un elemento in certo modo ulteriore, garantendo e specificando sul piano formale alcune delle obbligazioni che sul piano sostanziale comunque incombono a chi esercita le funzioni amministrative in nome e nell'interesse del sovrano popolare.

La questione, dunque, non è *se* il governo repubblicano sia politicamente responsabile, ma *nei confronti di chi* e *in che modo*. Ed è in quest'ottica che vanno lette le non molte indicazioni e gli stessi silenzi – questi, talora, più chiari di quelle – rinvenibili nei progetti dei Convenzionali, rapportandole con le varianti anzidette sulla formazione, la consistenza e la natura dell'organo esecutivo.

A questa stregua, infatti, nel quadro degli schemi 1° e 4°, che affidano la funzione di governo ad un ministero o ad un'assemblea (lo stesso Corpo legislativo o un corpo *ad hoc*) direttamente eletti dal popolo, non suscita difficoltà l'assenza di indicazioni in ordine alla responsabilità politica, che viene in rilievo necessariamente, ma solo nei rapporti con gli elettori e non nei rapporti tra gli organi costituzionali: mentre in questi casi, restando ovviamente fuori discussione che l'organo di governo deve rispettare le leggi e i diritti individuali, le indicazioni relative alla responsabilità giuridica costituiscono puntualizzazioni opportune, ma abbastanza scontate (così nel 1° schema: cfr. Condorcet, Gensonné, Faure), oppure profilano strumenti ulteriori di garanzia a disposizione di altri organi costituzionali (così nel 4° schema: es. Saint-Just).

Nel formare la Tavola IV aggiungendo le varianti relative alla responsabilità (C) si dà quindi per scontata quella nei confronti del popolo, e si guarda solo ai rapporti tra gli organi costituzionali, segnalando: (C_1) i progetti in cui la precisazione di una responsabilità solo giuridica del Consiglio esecutivo è intesa ad escludere un sindacato politico dell'assemblea; (C_2) quelli in cui si ipotizza l'appello al popolo in caso di conflitti politici; (C3) quelli che prevedono espressamente una responsabilità politica del Consiglio verso l'assemblea.

Nell'ambito del 1° schema, peraltro, la soluzione di una responsabilità politica solo verso gli elettori è la più coerente ma pure la più rigida: non manca infatti chi cerca soluzioni più elastiche, come Desacy, che prospetta l'ipotesi di un conflitto politico con la rappresentanza, a cui trovar rimedio con un appello al popolo; o Cappin, che parla senz'altro di responsabilità collegiale del Ministero. Ma si tratta di posizioni minoritarie. Simili meccanismi trovano

infatti la loro più congrua collocazione negli altri due schemi anzidetti, caratterizzati da un rapporo meno semplificato tra il popolo e gli organi costituzionali.

In particolare, nello schema (2°) di un Ministero di derivazione assembleare, se taluno gli ascrive una responsabilità esclusivamente giuridica (Kersaint, Daunou), diversi altri fanno leva su tale derivazione per ipotizzare un appello al popolo in caso di conflitti (Montgilbert) o forme di responsabilità politica verso il corpo rappresentativo (Lambert, Pressavin). Ma è specialmente il 3° schema, quello del comitato, a dar senso a forme di responsabilità politica verso l'Assemblea: sia nell'ipotesi di un'elezione di secondo grado (stante, come già accennato, la minor legittimazione che ne deriva: cfr. Robespierre), sia, soprattutto, nell'ipotesi di elezione assembleare: e qui la soluzione tecnicamente meglio definita è quella della costituzione del 1793, che agli artt. 62-74 evidenzia con particolare chiarezza il rapporto di progressiva derivazione (con incompatibilità delle cariche) fra Assemblea, Consiglio esecutivo e ministri, e la corrispondente catena delle responsabilità politiche.

Sembra dunque che ciascuno dei quattro schemi qui enucleati dia una serie di risposte univoche e coerenti alle domande che abbiamo formulato all'inizio: *quale* elettività, *quale* collegialità, *quale* responsabilità. Se disposte e combinate sistematicamente, le varianti che i progetti dei Convenzionali presentano sotto questi tre profili conducono non ad una loro disordinata frantumazione, ma al formarsi di un quadro d'insieme sostanzialmente organico, in cui vengono in superficie le linee sottese alla loro elaborazione e contrapposizione, e, più al fondo, le concezioni istituzionali che vi danno senso. In relazione a ciò si profila un'ultima tavola, di diverso taglio, non più di analisi oggettiva ma di sintesi – soggettiva, s'intende, come tutte le interpretazioni.

Tav. IV. *Elezione, collegialità, responsabilità*

		A			B'			B''		C			
PROGETTI	*	1	2	3	1	2	3	1	2	1	2	3	
Cappin	P	●			●			●				●	
Condorcet	G	●			●			●		●			1° SCHEMA
Danton	M	●			●			●					
Desacy	P	●			●			●			●		
Duplantier	G	●			●			●					
Gensonné	G	●			●			●		●			
Bourgois	P	●				●		●					
Faure	G	●				●		●		●			
Rouzet	G		●			●		●					
Kersaint	G			●	●			●		●			
Lambert	P			●	●			●				●	
Montgilbert	P			●	●			●			●		2°SCHEMA
Penieres	G			●	●			●					
Clootz	M			●	●			●					
Pressavin	M			●	●			●				●	
Brunel	G			●		●		●					
Daunou	G			●		●		●		●			
Boissy d'A.	P		●			●			●				
Defrance	P		●			●			●				3° SCHEMA
Robespierre	M		●			●			●			●	
Hérault d.S.	M			●		●			●				
Cost. 1793	M			*e*		●			●			●	
Dupont	P	*d*					δ		●				
Gleizal	P	*d*					δ		●		●		4° SCHEMA
Poultier	M	*d*					δ		●			●	
Saint-Just	M	*d*					δ		●	●			
Barailon	P	*a*					ε		●				
Chabot	M	*b*					ε		●				
Coupé d. O.	M	*b*					ε		●				
Seconds	P	*c*					ε		●				

7. *Dai sintagmi al paradigma*

La sintesi, e l'interpretazione, sono date da una ricomposizione in certo modo inversa del *tableau* che si è venuto formando.

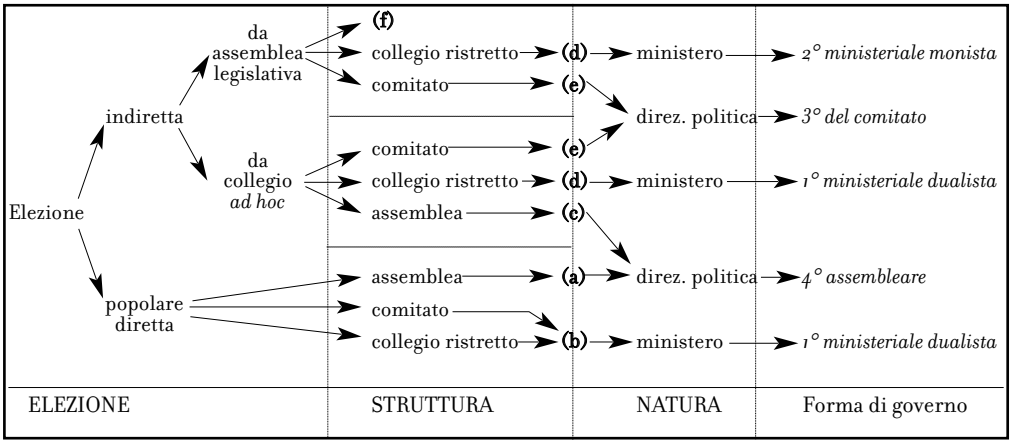
Fin qui, come si è visto, abbiamo scomposto i progetti nelle varianti che vi si rinvengono in merito ai tre profili-chiave anzidetti (tipo di elettività, di collegialità e di responsabilità), e li abbiamo progressivamente riordinati in base alle simiglianze, ed alle simiglianti combinazioni, di tali varianti; con l'effetto del loro raggrupparsi su quattro schemi, abbastanza compiuti e organici da potersi rappresentare come altrettante (ipotesi di) forme di governo. Questi schemi costituiscono dunque i costrutti, le formule, i *sintagmi* che i Convenzionali hanno formato con gli elementi del loro "linguaggio istituzionale": e come tali manifestano il repertorio di quegli elementi, il *paradigma* di quel linguaggio.

S'intende ovviamente alludere, con ciò, al metodo degli strutturalisti, che analizzano i sistemi linguistici considerando l'uso che se ne fa, cioè i concreti atti enunciativi (il c.d. piano sintagmatico), per ricavarne il repertorio degli elementi potenzialmente utilizzabili di cui il sistema linguistico consiste (il c.d. piano paradigmatico): i sintagmi cioè "rivelano" il paradigma, ma è in base a questo che quelli possono essere formati in modo corretto e dotato di senso all'interno del linguaggio considerato. Ebbene, un analogo percorso sembra praticabile nel nostro caso, ed è in questo senso che si parla di ricomporre il nostro *tableau* in direzione inversa. I "sintagmi" (cioè i quattro schemi) che si sono individuati valgono infatti similmente a rivelare il "paradigma" del costituzionalismo rivoluzionario repubblicano, e consentono di definirne la consistenza, l'estensione e la struttura. *La consistenza*, poiché ne evidenziano gli strumenti (in parte ripresi da esperienze anteriori e in parte creati *ex novo*, a riscontro di specifiche esigenze ideali e pratiche). *L'estensione* e quindi, in negativo, i limiti, perché il paradigma è quello e non altro (sicché altri elementi o meccanismi, che in altre esperienze anteriori o successive sono stati utilizzati in un contesto repubblicano, ne restano qui estranei: così ad es. la presidenza di tipo nordamericano, o la "triade" camera-governo-presidente delle più tarde repubbliche parlamentari). Ma ancor più significativa è *la struttura* del paradigma, cioè i canoni compositivi relativi ai rapporti tra le sue parti, le quali non sono affatto combinabili tra loro in modo arbitrario. Questo sembra anzi l'aspetto chiave del paradigma, attenendo alle scelte ed alle strategie essenziali che presiedono al suo impiego.

Se infatti – sempre seguendo il metodo degli strutturalisti – trasformiamo la tavola delle varianti in un grafo ad albero, risulta evidente che non tutte le possibili alternative vi hanno sviluppo. Proviamo anzitutto a farlo costruendo il grafo secondo l'ordine seguito nelle pagine che precedono, cioè prendendo le alternative sull'elezione del Consiglio esecutivo come primo snodo, quelle sulla sua consistenza come secondo snodo e quelle sulla sua natura come terzo (Tavola V).

In base a ciò (cfr. la "matrice" costituita dalla Tav. III), a ciascuna delle tre varianti sull'elezione (A1, popolare diretta; A2, da un collegio elettorale *ad hoc*; A3, dall'assemblea) dovrebbero far seguito le tre varianti sulla struttura (B'1, collegio ristretto; B'2, comitato; B'3, assemblea) e a ciascuna di queste le due varianti sulla natura dell'organo (B"1, ministe-

Tav. V. *Grafo basato sull'elezione*

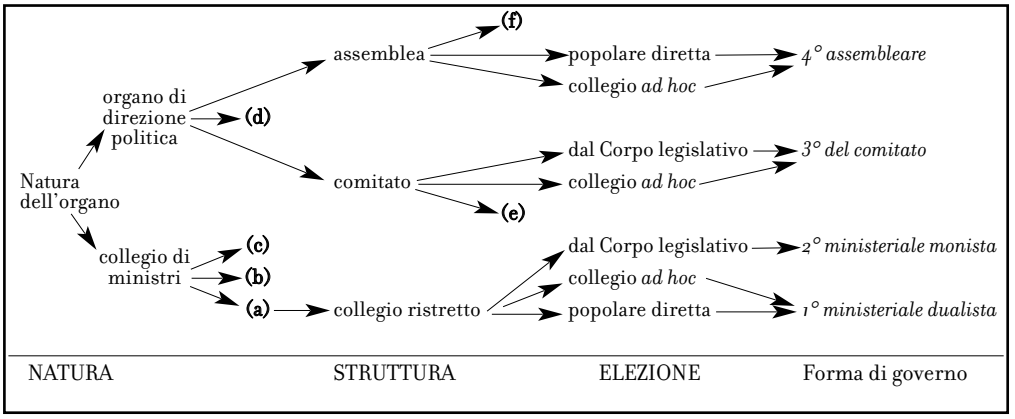


ro; B"2, organo di pura direzione politica), per un totale di 18 combinazioni. Ma, come testimoniano i progetti, il "paradigma" rifiuta molte di tali combinazioni. In particolare (v. le lettere nel grafo): (a) l'elezione diretta di un organo di pura direzione politica è collegata con una soluzione assembleare, mentre (b) se si tratta di un collegio più o meno ristretto questo ha sempre, o finisce per assumere, natura ministeriale (non a caso sarà indiretta l'elezione del Direttorio del 1795, concepito come organo di direzione politica); anche in caso di nomina da parte di un collegio elettorale *ad hoc*, (c) un esecutivo assembleare non potrà che essere un corpo politico, mentre (d) un ministero è possibile solo con una composizione ristretta e non (e) con un comitato (solo Rouzet ipotizza un ministero di più ampie dimensioni); lo stesso vale se l'organo è eletto dal Corpo legislativo, ma ovviamente (f) in questo caso esso non potrà essere a sua volta un'assemblea.

Ma la stessa tecnica di rappresentazione ci può dire di più se, invece di procedere secondo l'ordine anzidetto, diamo al grafo la struttura più conforme ai reali rapporti di connessione e di pregiudizialità, tecnica e di principio, tra i vari ordini di scelte su cui il paradigma si articola.

In particolare, è ovvio – anzi, è così banalmente ovvio che chi sostiene opinioni diverse (come pure è accaduto nel dibattito sulle nostre riforme istituzionali) o è uno sciocco, o pensa che lo siano gli altri – che l'elezione diretta o indiretta di un organo di governo non è una variabile indipendente dal ruolo che s'intende attribuirgli: se mai è un modo per favorire o per determinare implicitamente tale ruolo, e come tale dipende dal disegno che si persegue al riguardo. È quest'ultima, evidentemente, la scelta fondamentale, da prendere come prima ramificazione dell'albero. Sarà bene dunque ridisegnarlo, tenendo fermi tutti i legami combinatori della Tavola V ma dipanandoli a partire non dal bandolo elettorale, bensì dal bandolo istituzionale, cioè dalle alternative sui caratteri da attribuire all'esecutivo repubblicano. I quali peraltro, come si è già più volte notato, presentano a loro volta una palese gerarchia interna, poiché le varianti sulla struttura dell'organo (collegio ristretto, comitato o assemblea) risultano subordinate a quelle sulla sua natura o funzione (ministero o organo di direzione politica), nel senso che la prima alternativa si pone solo all'interno della

Tav. VI. *Grafo basato sulla natura dell'organo*



seconda: un ministero non potrebbe certo avere una struttura assembleare. Ne deriva il grafo della Tavola VI (che peraltro, come insegnano ancora gli strutturalisti, essendo più semplice è anche più attendibile).

In esso è agevole notare che: per un ministero, (a) la struttura tipica è quella di un collegio ristretto, mentre (b) quella di un ampio comitato è scarsamente praticabile (ed è infatti ipotizzata solo da Rouzet) e (c) un'assemblea è ovviamente esclusa. Per un organo di pura direzione politica non è attestata nei progetti né (d) la forma del collegio ristretto (che come già detto finirebbe per trasformarlo in un ministero), né (e) quella del comitato eletto dal popolo, né (f) quella di un'assemblea eletta dal Legislativo.

Questo grafo sembra il punto d'arrivo dell'analisi fin qui svolta. Se infatti l'opposizione tra ministero e organo di direzione politica si impone come articolazione basilare, è in tale alternativa che si deve individuare l'asse fondamentale di tutto il quadro: tanto che anche i quattro schemi di forme di governo sopra enucleati possono essere considerati come degli sviluppi, derivanti dal combinarsi della soluzione ministeriale con un'elezione diretta (1°) ovvero indiretta (2°) e, rispettivamente, dal combinarsi della soluzione del collegio politico con una struttura assembleare (4°) ovvero con quella del comitato (3°).

8. *Quattro forme di governo, due idee del governo*

Quatto forme di governo, dunque, in relazione alla tematica classica dei rapporti fra elettori, rappresentanza, istituzioni di governo; ma anche, sottostanti e pregiudiziali, *due idee del governo*, in relazione alla tematica della natura e del ruolo da attribuire a tali istituzioni. Tematica invero assai meno classica, ma che sta al cuore del costituzionalismo repubblicano della rivoluzione: perché in quel contesto – avvicinabile in ciò all'esperienza inglese della *Great rebellion*, dove non a caso si erano profilate soluzioni analoghe: v. l'*Agreement of the People* del 1647-49 – il repubblicanesimo si è posto anzitutto come *destruens*, cioè come *rimozione* dell'istituzione regia come tale,

con tutte le sue caratteristiche e funzioni: producendo un "vuoto" estremamente problematico per il versante *construens*, specie in relazione al profilo politico dell'istituzione governo.

In effetti, riprendendo in questa prospettiva il raffronto tra governo monarchico e governo repubblicano, si può notare come persino nel sistema del 1791 il re avesse mantenuto quel tanto di autonomia istituzionale e di separata spettanza della funzione di governo che bastava a "coprire" (in tutti i sensi dell'espressione: sorreggere, farsi carico, legittimare, come pure nascondere) la politicità del ruolo svolto dagli uomini posti al vertice degli apparati amministrativi. I quali potevano ancora ben dirsi "ministri" e "del re" nel senso più proprio: "ministri", con l'originario valore latino di funzionari serventi, che agiscono in nome ed in esecuzione della volontà del loro *dominus*; e "del re", perché da lui scelti e revocabili, sottoposti ai suoi indirizzi ed alle sue valutazioni generali e particolari. È così, del resto, che si atteggiò Luigi XVI da monarca costituzionale (e non solo nei momenti di crisi: la stessa politica del ministero girondino Roland-Clavière-Dumouriez fu possibile solo perché e finché fece giuoco anche a lui). Ed è su questa linea che la costituzione monarchica si infranse, quando parve offrire un'intollerabile protezione ed immunità alla politica personale del re.

Ma il passaggio alla repubblica, se da un lato rifletteva la crisi dello schema anzidetto in quanto riferito al sovrano coronato, dall'altro ne rendeva impossibile la trasposizione in quanto riferibile al sovrano popolare: perché mai questo avrebbe potuto sostituirsi a quello *nello stesso ruolo e nelle stesse funzioni*; mai i capi delle amministrazioni avrebbero potuto essere "ministri del popolo" *esattamente nello stesso senso e modo* in cui erano stati "ministri del re". Il mutamento radicale della posizione dei ministri fu dunque la conseguenza oggettiva e inevitabile del "vuoto" prodottosi con la rimozione del re, e non un'invenzione soggettiva e "dottrinaria" dei giacobini (né del resto solo loro: si pensi a Boissy d'Anglas e ai molti altri della *Plaine* su posizioni analoghe: v. sopra). Essi piuttosto sembrano aver tentato di *ri-costruire*, per i vertici dell'amministrazione repubblicana, una posizione che fosse in certo modo analoga. In effetti, a dirla in termini un po' paradossali, l'alternativa dei costituenti repubblicani era proprio questa: o *mantenere i ministri come tali*, cioè nel ruolo di *funzionari serventi rispetto ad una politica imputabile ad un'altra sede istituzionale*, ma al fine di costruire un organo a cui, per legittimazione e capacità operativa, si potessero affidare le relative funzioni di indirizzo e di controllo; o invece *abbandonare un siffatto dualismo tra indirizzo politico e amministrazione* lasciando espandere il ruolo dei capi dei dicasteri fino alla determinazione di una "loro" politica, ma con questo *trasformare i ministri da serventi in governanti* (la «regalità dei ministri» di cui dice Saint-Just) fondando il loro potere su un'adeguata legittimazione istituzionale. E su quest'ultimo punto il cerchio si chiude: se infatti nella prima ipotesi una posizione subordinata e servente dei ministri poteva esser mantenuta solo attraverso la loro derivazione e la loro responsabilità rispetto ad un distinto organo di direzione politica, nella seconda ipotesi al ruolo governante del ministero doveva corrispondere una legittimazione così forte (in pratica l'investitura popolare e quindi il carattere rappresentativo del governo, espressamen-

te teorizzato da Condorcet) da accrescere la loro già formidabile autorità.

Ecco allora le due idee *del* governo di cui si diceva: di cui la prima – contrariamente alle apparenze, forse – è quella più conseguente e di maggior presa nel costituzionalismo repubblicano, almeno fino alla sua ricongiunzione con la linea del parlamentarismo (a cui si arriva però molto più tardi, nella Terza Repubblica del dopo Mac Mahon). Ne è una variante, in fondo, pure la soluzione statunitense, in quanto conferisce il governo e la decisione politica (la «regalità», se si vuol fare il verso a Saint-Just: ma non a caso è diffusa, e sotto questo aspetto comprensibile, l'analogia tra presidenzialismo e monarchia costituzionale) ad un apposito organo elettivo e non ai capi dei dicasteri, concepiti invece come suoi ministri (o "segretari", come si volle denominarli, tanto per ribadirne il ruolo servente). Ma questa configurazione monocratica, se ebbe successo oltre Oceano (dove trovava un fortissimo bilanciamento nei poteri originari degli Stati, nel ruolo del Senato, nella consolidata eredità inglese dei diritti individuali), è risultata invece improponibile in altri contesti (dove in effetti è generalmente degradata in soluzioni autoritarie); e tanto più lo era nel contesto della repubblica rivoluzionaria francese, che, come detto (§ 1), aveva verso il potere maggiori inquietudini e nel contempo più pretensive domande. Ma, se si vuole, in due delle quattro forme di governo ipotizzate dai Convenzionali (3° e 4° schema) c'è, tra l'organo politico ed i "suoi" ministri, un parallelo dualismo che, se risulta poco riconoscibile, lo è soprattutto per i suoi termini molto più netti, diffidenti, rigorosi: da un lato la collegialità dell'organo di governo (da leggersi in chiave non solo di "democratismo", ma pure di preoccupata garanzia anti-personalistica); e, dall'altro, la particolare evidenza data sia alla separata e superiore imputazione del momento politico rispetto alla gestione dell'amministrazione, sia alla conseguente separazione e concatenazione delle responsabilità (dei ministri verso l'organo di direzione politica, e di questo verso la rappresentanza o gli elettori): una logica che, a ben vedere, sopravvive al Termidoro, essendo riconoscibile anche nel sistema direttoriale del 1795.

9. *Idee del governo e idee della democrazia: spunti comparatistici*

In quest'ottica, anche le frasi estreme gettate contro il progetto Condorcet non solo dai giacobini, ma persino da un Boissy («non si rappresenta il popolo nell'esecuzione della sua volontà») rivelano una consapevolezza profonda delle questioni in gioco e delle alternative sottese ai tre *generici* canoni della collegialità, elettività e responsabilità: (I) superare la primazìa e l'esclusività rappresentativa dell'assemblea e sostanzialmente mortificarla a fronte della concentrazione di legittimazione e di potere di un ministero/governo eletto dal popolo, la cui collegialità *ministeriale*, elezione *diretta* e responsabilità solo *giuridica* (salvo che a fine mandato) avrebbero generato quella che oggi si chiamerebbe una "democrazia d'investitura"; oppure (II) tener ferma la primazìa ed esclusività della rappresentanza assembleare, pur nella difficoltà di configurare l'organo a cui riferire la posizione subordinata e servente dei ministri: un organo *collegiale*, ma nel senso ed al fine di escludere la concertazione

fra i ministri e di spezzare così il congiungersi delle loro forze; *elettivo*, ma nel senso ed al fine di derivare dal popolo l'indirizzo politico onde imporlo agli *agents* dell'amministrazione; *responsabile*, ma nel senso ed al fine di imputare ai suoi membri le scelte che esso compie nell'indirizzare e vigilare l'azione dei ministri.

È alle difficoltà costruttive di quest'ultima impostazione, ben più che a frenesie ideologiche o a geometrismi dottrinali, che si debbono le divisioni tra i suoi sostenitori in confronto con la notevole compattezza del disegno istituzionale e della base politica dell'altro indirizzo. È la complessità delle esigenze che vi sono sottese che genera ipotesi così diverse sulla forma di governo – da quella semplice, e forse semplicistica, dell'assemblearismo puro (con una sola assemblea che fa le leggi e nomina, revoca, dirige i ministri) a quelle in cui il più articolato disegno strutturale riflette una più elaborata articolazione funzionale: un'altra assemblea a fianco di quella rappresentativa-legislativa (ma non in concorrenza con essa) onde evitare la concentrazione e la "invisibilità" delle decisioni politiche, pur se a scapito dell'efficienza; oppure un comitato espresso dal corpo rappresentativo o che comunque vi si rapporta in continuazione, per compensare, con l'evidenza e la responsabilizzazione del suo ruolo, quella concentrazione di conoscenze e di potere con cui si paga l'organicità, l'immediatezza e la riservatezza di un'efficiente conduzione politica.

Quest'ultima soluzione parrebbe addirittura avvicinarsi al sistema parlamentare, per il quale si è felicemente detto (Elia) che il rapporto fiduciario conferisce al governo il duplice ruolo di *comitato* insieme *esecutivo* e *direttivo* della maggioranza. Ma, a parte l'ovvia diversità genetica (poiché esso si origina, com'è notissimo, da ministri del re che cercano *anche* il consenso del parlamento, finché tale consenso diventa determinante per la loro nomina e permanenza in carica), dal regime parlamentare siamo ben lontani. In esso, infatti, per la sua stessa origine, quella separatezza tra politica e amministrazione che caratterizza il modello qui enucleato è impensabile, risultandovi anzi strutturalmente necessaria la loro congiunzione o commistione: dove peraltro l'esperienza, specie tardo-ottocentesca, di gabinetti caratterizzati da tale commistione (con le sue note conseguenze di favoritismi, corruzione, manipolazioni elettorali) pare in qualche modo dar ragione ai timori nutriti al riguardo dai Convenzionali, ed alla loro ricerca di un governo "puro".

L'idea di una separazione tra l'istituzione e la funzione politica (il governo) e le istituzioni e le funzioni esecutive (l'amministrazione) appare dunque come un tentativo di risposta al paradosso tipicamente repubblicano di coniugare l'unitarietà del processo decisionale necessaria per un lineare dispiegarsi della democrazia, col bilanciamento istituzionale necessario per evitare l'abuso e l'arbitrio. Una risposta che viene cercata nel senso di sostituire alla *separazione dei poteri* la *divisione del potere*, cioè una sua articolazione strutturale e funzionale in diversi organi e livelli: l'assemblea, il collegio politico, gli "agenti" dell'amministrazione.

Il confronto col modello girondino del "governo rappresentativo" mostra del resto quanto quel paradosso fosse difficile da risolvere, e quanto distanti potessero risultare, su quel banco di prova, le applicazioni dei medesimi strumenti di ingegneria costi-

tuzionale, se ispirate a concezioni così profondamente diverse della democrazia repubblicana. Per riassumere ancora una volta i due principali modelli in competizione (contrapposti in estrema sintesi nell'ultima delle nostre tavole, VII), l'elezione indiretta di un comitato politico soggetto alla vigilanza dell'assemblea esprime, da un lato, un'idea di *unitarietà del processo politico*, grazie al concatenarsi delle forme istituzionali attraverso cui questo prende corpo e si traduce in norme generali ed in misure particolari; e, dall'altro, un'idea di *separazione fra tale processo e la sua esecuzione in senso stretto*, vale a dire la gestione in concreto delle risorse pubbliche, che deve soltanto obbedirvi, e non alterarne la formazione o l'attuazione. Mentre l'elezione diretta di "ministri-governanti" indipendenti dall'assemblea esprime invece, da un lato, un'idea di *dualismo e contrapposizione fra i canali del processo politico*, per cui la separata scelta dei legislatori e dei governanti vale a bilanciare gli uni con gli altri e quindi anche a "moderare" la veemenza della democrazia; e, dall'altro, un'idea di *unitarietà dell'esecutivo nella sua duplice dimensione politica ed amministrativa*, per cui il governo non indirizza, ma senz'altro "è" la gestione politica delle risorse pubbliche: diventando così il potere dominante non solo agli occhi degli ambiziosi e degli interessati, ma pure agli occhi del popolo, che principalmente ad esso rivolgerà la sua attenzione, le sue domande, le sue aspettative.

Certo, anche al di là della dittatura dei comitati rivoluzionari e delle continue forzature della costituzione direttoriale, persino il bonapartismo ha preso inizialmente, col governo consolare, le vesti del primo modello, dell'organo politico che dirige l'amministrazione in nome della volontà popolare: ma deformandolo ben presto proprio sugli altri due suoi profili chiave – la primazìa politica dell'assemblea e l'elezione indiretta – col riportare la propria investitura a forme più o meno illusorie di scelta popolare.

Tav. VII. *I due modelli principali*

	Modello del comitato (Coat. anno I9	*Modello ministeriale* (Condorcet)
ELETTIVITÀ →	elezione indiretta	↔ elezione popolare
COLLEGIALITÀ →	collegio politico	↔ collegio dei ministri
RESPONSABILITÀ →	giuridica e politica	↔ soltanto giuridica
LINEE DI POLITICA ISTITUZIONALE	*monismo istituzionale, divisione del potere, separazione tra politica e amministrazione, centralità dell'assemblea*	*dualismo istituzionale, separazione dei poteri, unitarietà dell'esecutivo, governo rappresentativo*

Ma anche l'altro modello, quello del Ministero rappresentativo, ha insegnato molto: e non tanto all'Ottocento, che con poche eccezioni (peraltro infelici, come la II Repubblica francese) ha seguito la diversa strada, più moderata ma infine più solida, del passaggio graduale dalla monarchia costituzionale al parlamentarismo; quanto piuttosto al Novecento. Appartiene infatti specialmente al sec. XX – prima nelle varie forme "semipresidenziali" e poi, secondo una moda più recente, in quelle della cosiddetta "democrazia immediata", con l'elezione diretta del *premier* o simili – la ripre-

sa dell'idea di dividere il processo democratico in canali distinti, contrapponendo alla rappresentanza assembleare un esecutivo con carattere di rappresentatività. Una contrapposizione però che, proprio nel senso e per i motivi considerati più sopra, non può che andare a detrimento dell'assemblea, e di quell'idea non irrigidita e non semplificata di democrazia che vi s'incentra. Condorcet da un lato, ed i suoi oppositori dall'altro, l'avevano già capito perfettamente.

Il mito degli Stati Uniti nel pensiero costituzionale di Luigi Angeloni (1759-1842)

GIORGIO LA ROSA

Antonio Canova, artista spiritualmente e politicamente più a suo agio nell'*Ancien régime* e nell'età della Restaurazione, piuttosto che nell'epoca napoleonica, quando accettò dal governo della Carolina del Nord la commissione per una grande statua di George Washington da collocare nella sede del locale Senato, immaginò il classico "eroe" panneggiato in vesti romane, avulso dalle reali circostanze in cui il soggetto ebbe a vivere ed operare. Certo il sommo scultore di Possagno non avrebbe mai immaginato che uno dei suoi principali collaboratori nella delicatissima missione di recupero del patrimonio artistico trafugato da Napoleone negli Stati italiani, secondo le clausole della seconda Pace di Parigi, ossia l'esule frusinate Luigi Angeloni, avrebbe attribuito un valore ben diverso alla figura del primo Presidente americano, e che la scritta dedicatoria «Alla grande Nazione degli Stati Uniti di America» (quale compare in alcune incisioni raffiguranti la statua, ora non più esistente) avrebbe avuto per l'Angeloni un valore programmatico di altra sostanza.

La costante "americana" nel pensiero costituzionale dell'Angeloni

Quando l'Angeloni accettò di partecipare alla "missione Canova" all'epoca della seconda e definitiva sconfitta di Napoleone (1815), egli si trovava in Francia già dal 1800, da quando cioè – via Corsica – vi era giunto dopo la caduta della Repubblica Romana, nei ranghi della quale aveva raggiunto la carica di presidente del Tribunato. Luigi Angeloni era un facoltoso e particolarmente colto commerciante di Frosinone, coinvolto nella vita politica suo malgrado – così almeno egli afferma – dall'arrivo dei Francesi e dalla caduta del potere temporale del Pontefice (1798).

I suoi rapporti con le truppe occupanti – sempre stando alla testimonianza del diretto interessato – furono piuttosto tesi, anche se l'Angeloni si distinse senz'altro come uno dei sostenitori più leali della Repubblica. Al ritiro dei Francesi egli, come molti altri, preferì la via dell'esilio: solo che, per lui, questo esilio dalla Penisola sarebbe durato per

sua espressa volontà tutto il resto della sua lunga vita, ossia quarantadue anni, prima in Francia (1800) e poi in Inghilterra (1823). E ciò nonostante il potente ministro di Polizia Fouché – con il quale il frusinate intrattenne costanti e non limpidi rapporti – gli avesse offerto di ritornare a Roma, e certo non da privato cittadino. Inoltre, proprio grazie alla sua preziosissima collaborazione alla "missione Canova", il restaurato governo pontificio gli propose di tornare con la prospettiva di un incarico adeguato al merito ed alle qualità dimostrate, dimenticando graziosamente tutte le "colpe" politiche dell'antico repubblicano.

Proprio poco prima di questa seconda offerta, nel 1814 l'Angeloni aveva dato alle stampe un *pamphlet*, che conteneva il suo progetto politico per l'assetto dell'Italia uscita dalla bufera napoleonica, e che era indirizzato specificatamente ai Sovrani della Coalizione che aveva costretto all'abdicazione il Corso. Della questione circa la circostanza che un anonimo esule potesse far giungere senza difficoltà ai nuovi padroni d'Europa un proprio scritto, ricevendone anche cortesi risposte di ringraziamento, ho trattato in un mio altro articolo (La Rosa, *Note per una storia del pensiero federalista in Italia*, pp. 449-452). Ciò che conta in questa sede è il fatto che, già nella sua prima opera specificatamente ed apertamente politica, l'Angeloni proponga come modelli ideali per l'Italia gli Stati Uniti e la Svizzera:

> […] niun'altra più acconcia via io per me veder non avrei saputo, se non quella di far che l'Italia così fosse a un bel circa istituita, come sono gli Stati uniti d'America o i Cantoni elvetici.
> [Angeloni, *Sopra l'ordinamento*, p. 12]

Di proposito utilizzo il termine di modelli "ideali", perché nella stessa opera l'autore, realisticamente, propone ai Sovrani vincitori un progetto "minimo", nel quale, ferma restando l'assoluta necessità di creare una federazione italiana, egli si dichiara più che disponibile alla restaurazione, nelle entità federate, delle monarchie "legittime".

Ben ventitré anni dopo, quando il frusinate, ormai in esilio a Londra, pubblica la sua ultima, ponderosa opera (1837), il riferimento alla Svizzera e, soprattutto, agli Stati Uniti, non solo è ancora presente, ma appare anzi decisamente rafforzato. Infatti, in questo lungo lasso di tempo, il pensiero, ma principalmente l'atteggiamento operativo dell'Angeloni è mutato, in conseguenza anche delle delusioni politiche che ebbe ad affrontare. Abbandonando infatti la precedente linea "morbida", che gli aveva fatto sperare di ottenere l'appoggio delle grandi Potenze europee – in special modo Gran Bretagna e Russia – alla causa dell'indipendenza e dell'assetto federale dell'Italia, egli si rivolge decisamente, all'età di settantotto anni, alla gioventù italiana, perché con la violenza assicuri finalmente la libertà della Penisola:

> che ha disio di Libertà, della Forza ha a volersi, s'egli voglia conseguirla. […] Non fu forse per via di forza, negli andati tempi, fondata la libertà dell'Elvezia? E così non fu pur quella, che senza fallo è maggiore e migliore, degli Americani Stati Uniti?
> [Angeloni, *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, p. 12]

Ed ancora, con maggiore forza e decisione:

> E così voi, Animosi Italici Giovani, come prima n'avrete il destro, levatevi unanimemente a romore, correte all'arme; e […] rendetevi pur una volta Indipendenti e Liberi, per via d'una

> popolar governazione, pari a quella fiorentissima, fruttuosissima ed impareggiabile degli Americani Stati Uniti, la quale io sempre vi proposi nelle mie politiche opere, siccome quella che proprio a pennello si conviene all'Italia Nostra. [*Ibidem*, p. 57]

L'affermazione dell'anziano cospiratore, secondo la quale egli propose in tutte le sue opere politiche il modello statunitense, corrisponde sicuramente al vero, come si vedrà peraltro nell'analisi dei suoi trattati della maturità, il primo del 1818 ed il secondo del 1826. Già più discutibile appare il fatto che tale modello convenga "a pennello" al caso italiano, secondo le idee costituzionali espresse dallo stesso Angeloni. Nei casi fin qui esposti, il riferimento agli Stati Uniti è più che altro "retorico", nel senso positivo del termine.

L'esule frusinate, infatti, era considerato, ed effettivamente era, un letterato di solida preparazione, interessato profondamente alla "questione della lingua" (che risolveva in senso strettamente "purista") e ben memore ed orgoglioso della sua robustissima cultura classica. Questo spiegherebbe l'utilizzazione nelle due opere citate dell'esempio americano come strumento di perorazione e stimolo all'azione. Tutt'al più, nel *pamphlet* del 1814, gli Stati Uniti appaiono come un modello piuttosto lontano, confinato nell'Iperuranio dei sistemi politici ideali – almeno per il momento, nell'Europa del Congresso di Vienna – da sbandierare ai Sovrani vincitori, per convincerli che, comunque, la proposta angeloniana per l'Italia era la meno pericolosa per essi.

2. *Gli Stati Uniti d'America: modello o mito? La prima fase della riflessione politica angeloniana*

A questo punto la questione si pone in tutta la sua evidenza: gli Stati Uniti, per l'Angeloni, sono un *tòpos* letterario, un modello concreto, o non piuttosto un "mito" che l'autore utilizza per rendere più convincente e definibile il "suo" modello costituzionale? La soluzione della questione parrebbe tutto sommato semplice: basterebbe confrontare le idee proprie del frusinate con il sistema americano, per comprendere se ci si trova di fronte ad una vera "adesione" ideologica o, come s'è ipotizzato, all'uso strumentale di un *exemplum* di sicura presa nei potenziali lettori delle opere dell'Angeloni. Trattandosi di questo pensatore, lo scioglimento non si presenta così lineare.

Sebbene gli inizi della vita politica del frusinate, all'epoca della Repubblica Romana, lo facciano apparire come un "giacobino", avverso dunque al sistema politico dell'*Ancien régime* e convinto assertore della sovranità popolare, tali basi teoriche convivevano con apparente difficoltà con le idee (e le azioni) maturate nei primi vent'anni del suo esilio francese. Nemico giurato dell'autoritario Napoleone, partecipò – in misura ancora discussa (De Felice, *Ricerche storiche*, II, pp. 27-30; Mascilli Migliorini, *Napoleone*, pp. 373-374) – a congiure contro la sua vita, come quella dello scultore romano Giuseppe Ceracchi (1751-1801) e quella del generale francese Claude-François de Malet (1754-1812).

Mentre però i responsabili finivano sulla ghigliottina, l'Angeloni passava quasi indenne – qualche periodo di carcere, sorveglianza della polizia – da tali esperienze, grazie alle forti protezioni (tutt'ora per nul-

la chiarite) di cui godeva in ambienti governativi ostili, in maniera sotterranea, al potere personale di Napoleone: s'è già accennato agli ambigui rapporti con il ministro Fouché, il regicida, che aveva accettato di servire il dittatore corso con riserva mentale, se così si può dire. Lo stesso Angeloni, in vena ormai di parziali rivelazioni nell'opera della vecchiaia, afferma:

> [...] non è da contendere che, nella massa de' Francesi a lui [Napoleone] servilmente ubbidienti, molti non fossero quelli che, non pur segretamente gli erano avversi, ma che sovvertir lo volevano prima che dagli Stranieri fosse colui messo in terra, siccome però finalmente poi avvenne.
> [Angeloni, *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, p. 121]

Inoltre, l'odio del frusinate per il Bonaparte aveva convinto l'esule che solo la caduta del tiranno avrebbe potuto far riprendere allo sviluppo della libertà dei popoli il suo inevitabile percorso: ciò spiega i rapporti che egli instaurò con le reti spionistiche delle Potenze avversarie della Francia imperiale, in primo luogo Russia e Prussia. Questa seconda circostanza, praticamente ammessa dallo stesso Angeloni nella sua opera a carattere più spiccatamente autobiografico (*Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, pp. 697-698), dovette convincerlo che i nemici europei di Napoleone avrebbero tenuto fede alle reiterate promesse di autodeterminazione dei popoli contro l'oppressione francese, messe nero su bianco in numerosi proclami.

Questi due elementi – il collegamento con gli ambienti antinapoleonici francesi e la presunta conoscenza, anche per via "riservata", delle vere intenzioni degli avversari della Francia – spinsero l'esule a lavorare su un'ipotesi molto realistica per il futuro assetto dell'Italia, che lo costrinse a lasciare molto sullo sfondo, praticamente inaccessibile, il modello americano, per proporre nel suo *pamphlet* del 1814 – del resto molto imitato da altri scrittori politici in quei giorni di speranza per i destini della Penisola – un «programma minimo», accettabile per i congressisti a Vienna (Della Peruta, *G. Mazzini*, p. 7). Gli Stati Uniti rimangono perciò solo un "mito", ineludibile sì, ma confinato nell'Iperuranio dei modelli ideali.

3. *Un'apparente svolta: ancora modello o mito?*

Tutto cambiò – apparentemente – alla conclusione del Congresso di Vienna. L'Angeloni era furioso per le promesse non mantenute dai nuovi arbitri dell'Europa. Questa cocente delusione nasceva da una particolare, ma fondamentale, circostanza della sua formazione culturale.

Egli infatti professò sempre un'incondizionata ammirazione per il Machiavelli, ed il Segretario fiorentino è l'autore più citato nei suoi scritti: lo

> scrittor nostro [...] non ha forse pari per acutezza d'ingegno e maestria nelle politiche cose.
> [Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, I, p. 292]

L'esule aveva dunque creduto di giocare d'astuzia – come "golpe" – con i potenti del tempo, che invece si erano semplicemente serviti di lui. Il frusinate esternò tutta la sua rabbiosa delusione dando alle stampe l'opera in due volumi *Dell'Italia uscente il settembre del 1818. Ragionamenti IV*, dello stesso 1818. Le Potenze antinapoleoniche vengono attaccate – con particolare accanimento la classe politica della Gran Bretagna e specialmente il

visconte di Castlereagh – rinfacciando ad esse ripetutamente i loro mendaci proclami (citati per esteso), e si depreca la situazione dell'Italia, non collegata nell'auspicata federazione, ed i cui singoli Stati non possiedono una costituzione, che garantisca loro quel

> governo, volgarmente or detto *rappresentativo*, [che] guarentisce a tutti i cittadini que' diritti, quella libertà e que' vantaggi che aver mai da se disgiunti non dovrebbe alcuna gente che tuttavia non fosse al tutto barbara.
> [Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*. I, p. 240]

Ma attenzione: il livore mostrato dall'autore verso le grandi Potenze conosceva un limite. E questo limite nasceva dall'ammonimento che gli consigliava, in ossequio al pensiero dell'amato Machiavelli, di simulare e dissimulare. Il destinatario dell'opera del 1818 non è soltanto l'«Italica Nazione», ma ancora qualche personaggio molto influente in grado di prestare ascolto ai suoi suggerimenti.

Non è un mistero, infatti, che il principe Carlo Alberto di Savoia-Carignano fece richiedere per sé attraverso un generale piemontese, il conte Gifflenga – non a caso massone come l'Angeloni (Rodolico, *Carlo Alberto*, p. 100) – l'opera all'autore stesso, su esplicito consiglio di diplomatici russi (Fermano, *Il giacobinismo e il Risorgimento*, p. 32). Segno questo inequivocabile che il pur deluso esule non aveva affatto interrotto i rapporti con le sue "conoscenze" di alto livello, legate soprattutto al governo dello zar Alessandro I, per il quale l'Angeloni mostrò fin negli anni estremi della sua vita un'ammirazione piuttosto singolare: nell'opera della vecchiaia, infatti, ribadì il giudizio dato nell'ormai lontano *pamphlet* pubblicato a Parigi nel 1814, definendo lo zar Alessandro

Stampa satirica sull'abrogazione dello Stamp Act.

> leale e buono, come senza fallo egli era (e perciò ben a ragione da me commendato a cielo in un mio scritto pubblicato allora in quella medesima città).
> [Angeloni, *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, p. 138]

Questa "doppia" destinazione fece sì che il pensatore, nella *pars construens* della sua opera, delineasse pur sempre un sistema federale, ma perché questo fosse adatto all'Italia del suo tempo ed alle realistiche condizioni di realizzazione, le singole entità federate avevano i caratteri di monarchie limitate. L'Angeloni infatti ritiene che «non si può far senza una fondamental legge, universalmente or chiamata costituzione». Tale legge deve garantire ai cittadini tre ordini di "diritti" irrinunciabili:

> di deliberare e sentenziare nella compilazion delle leggi; di non poter essere arrestati, né giudicati fuor de' casi e de' modi dalle leggi statui-

> ti; di poter liberamente far manifeste le loro opinioni per via delle stampe; ed in brieve di gioire tutti que' vantaggi che dalla libertà non possono essere dispartiti.

Quanto alla struttura federale, l'Angeloni riprende un'idea già esposta nel *pamphlet* del 1814, ossia quella di una "Dieta" eletta dai cittadini dei vari Stati, con poteri molto ampi, volti soprattutto a controllare i sovrani, i governi e la nobiltà ed a garantire i diritti dei cittadini (Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, I, pp. 255-257 e 333-356).

Da quanto finora delineato, il sistema costituzionale dell'esule risulta incompatibile con quello statunitense, in primo luogo perché il potere esecutivo rimarrebbe negli Stati italiani in mano a dei monarchi ereditari, ed in secondo luogo perché la Dieta federale auspicata dall'Angeloni è molto più vicina ad una di quelle assemblee onnipotenti del primo periodo della Rivoluzione francese, che non al Congresso americano. Eppure i richiami alla repubblica federale d'Oltreoceano sono in tutta quest'opera continui e sempre più che lusinghieri. Come dunque spiegare questa contraddizione?

Come ebbi già ad ipotizzare analizzando il *pamphlet* del 1814, questa Dieta appare come il semplice, ipotetico "contrappeso" delle forze monarchiche e nobiliari, che l'Angeloni è costretto a far sussistere nel suo progetto, pena l'irrealizzabilità dello stesso. Come avrebbe potuto Carlo Alberto, spinto a fare concessioni costituzionali in cambio di una "guerra nazionale" contro l'Austria, accettare un'unione di repubbliche per l'Italia? Di certo non avrebbe mai accettato neanche la Dieta onnipotente dell'Angeloni, ma quest'ultimo si ostinava ad inserirla nelle sue opere per ribadire il principio schiettamente liberale di limitazione degli abusi delle autorità costituite.

Non è difficile credere che tale assemblea, fosse mai stata eletta, avrebbe fatto la fine di quella di Francoforte del 1848, e che l'esule si rendesse ben conto di questa sua intrinseca debolezza. La contraddizione doveva sussistere, perché il fine politico immediato era un'Italia indipendente ed unita con legami federali, ma ciò non implicava la rinuncia, anche teorica, alla concezione-base dei vincoli costituzionalmente posti al potere.

Dunque anche questa Dieta era un mito, e non meno di essa erano "mito" gli Stati Uniti, che dovevano incarnare, agli occhi dell'Angeloni, il principio liberale di cui quell'assemblea praticamente irrealizzabile era il simbolo. Non a caso, nell'opera dell'estrema vecchiaia, le *Esortazioni patrie* del 1836, quando la condanna delle forme di governo «che comunemente sono chiamate "costituzionali"» è senza appello, egli giunge all'affermazione chiara e definitiva che il

> reggimento comune di popolo, a un bel circa come quello degli Uniti Stati Americani, è solo l'assetto che può mettere in salvo i consorzj umani da quasi che tutti gli abusi, gli aggravi, le frodi, e le violenze de' governi monarchici e aristocratici, siccome sono pressoché tutti quelli della nostra Europa.
> [Angeloni, *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, p. 58]

Il sistema americano rappresentava dunque, nel 1818, il limite ideale che l'esule repubblicano – ispiratore di monarchi per necessità – poneva allora al "compromesso" con le forze politiche allora saldamente al potere per ottenere risultati concreti nella direzione da lui sperata.

4. *Gli Stati Uniti come "limite" e il mito di George Washington*

Se l'Italia fosse libera – così ragiona per ambigua ipotesi l'Angeloni nel II volume dell'opera del 1818 – sia dal giogo delle minoranze aristocratiche locali, sia dal dominio di Potenze straniere (leggi: l'Austria), essa potrebbe, seguendo il "diritto di natura", darsi l'ordinamento costituzionale più consono alle proprie condizioni, scegliendo il migliore che l'esperienza umana ha forgiato. Su quest'ultimo il pensatore frusinate non ha dubbi:

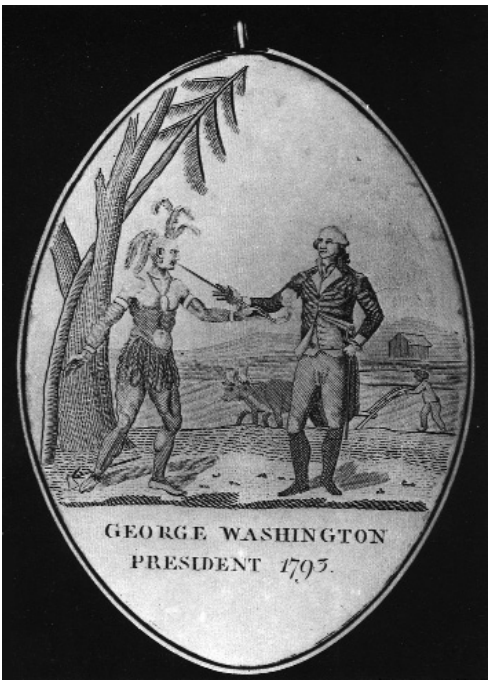
> poiché sì prosperevolmente progredir si vede il libero e bel governo degli Stati Uniti Americani, paradossa opinione non può esser più questa, che il più confacevole ad una gran parte degli uomini, il più bene statuito, il più atto a servarli diuturnamente in libertà, […] ed in somma il più utile ed il reggimento migliore che abbiano gli uomini infino a qui avuto, e che forse aver si possa, quello è del collegar *federalmente* le diverse parti d'un grande Stato per via di più adunanze di legislatura, le une tenenti su gli occhi alle altre, e tutte di pari concordia ed assiduamente rivolgendogli e verso il popolo, e verso il temporaneo rettor supremo e i minori magistrati […].
> [Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, II, pp. 2-5]

La proposta del sistema costituzionale americano è apparentemente integrale: è vero che compare anche la figura del Presidente, ma talune affermazioni lasciano perplessi, anche se bisogna considerare che l'Angeloni aveva comunque una conoscenza solo di "seconda mano" della situazione statunitense. In primo luogo, egli parla di «diverse parti d'un grande Stato», la quale affermazione, discutibile nella realtà americana, è invece senz'altro coerente con la concezione che il pensatore frusinate aveva della storia della nostra Penisola, in base alla quale la nazione italiana è un'antica unità naturale e di civiltà, divisa in "diverse parti" solo per ragioni storiche. Infatti, in tutta la sua opera l'Angeloni, anche quando apparentemente tratta di questioni politiche generali, in realtà ha la mente sempre e solo concentrata sulla situazione italiana del suo tempo.

In secondo luogo, anche la concezione dei "pesi e contrappesi" tra diversi poteri dello Stato federale e tra questo e le entità federate non è meno confusa. L'esule frusinate accenna infatti a «più adunanze di legislatura» che dovrebbero sorvegliarsi a vicenda, senza peraltro specificare se tali assemblee sono quelle dei singoli Stati, o quelle della Federazione (il Congresso?) o tutte queste considerate insieme; non meno oscuro è il rapporto tra queste "adunanze" ed il potere esecutivo, rappresentato dal «rettor supremo» (il Presidente della Federazione?) ed i magistrati inferiori (i Governatori degli Stati?).

Non credo, come è stato fatto, che si possano imputare queste oscurità e contraddizioni alla debolezza speculativa dell'Angeloni, incapace di creare una proposta politica coerente. Più semplicemente bisogna aver sempre presente la destinazione ed il fine delle opere di questa fase del suo pensiero. Il sistema costituzionale americano è ancora un "mito" – come la Dieta federale di cui s'è parlato sopra – e non un modello effettivamente da "importare": esso è appunto quel "limite" ideale, e come tale vago, che il futuro salvatore dell'Italia dovrebbe tener presente nel suo rapporto con i cittadini, ormai titolari d'inalienabili diritti.

Nella parte finale del III Ragionamento dell'opera *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, che conclude la parte più strettamente politica del trattato – il IV Ragionamen-



Medaglia commemorativa del trattato di pace stipulato da Washington con gli indiani nel 1793.

to è dedicato ad una polemica con il Canova circa la restituzione delle opere trafugate da Napoleone – l'Angeloni si augura possa sorgere

> alcuno tra gl'italici rettori, il qual tolga valentemente a far sì che, di vile ancella di forestieri, torni donna e reina de' suoi la nostra bella Italia.

E invita i «carissimi Compatrioti» ad aspettare, perseveranti ma al momento molto prudenti, l'arrivo di questo salvatore che, per l'esule ammiratore del Machiavelli, avrebbe dovuto svolgere una funzione press'a poco simile a quella di un Cesare Borgia ottocentesco (Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, II, pp. 178-179).

D'altronde, la figura di questo condottiero, che dovrebbe liberare l'Italia e fondare in essa un «viver civile», non è affatto incoerente con il ragionamento politco del frusinate, ed era già apparsa nel corso del trattato. Infatti, si può dire, riassumendo che l'Angeloni abbia nel 1814 fatto conto sulla volontà dei vincitori di Napoleone (salvo l'Austria) per dare all'Italia un assetto che, a parer suo, sarebbe stato conveniente anche alle grandi Potenze, e perciò realistico. Poi, dopo l'esito del Congresso di Vienna, il pensatore punta nel 1818 su uno «tra gl'italici rettori», perché possa realizzare – con il beneplacito di almeno una parte degli antichi coalizzati antinapoleonici, tra i quali in primo piano la Russia – la «gloriosa opera». Infine, nella stessa opera in cui si avanza quest'ipotesi (e quest'invito), compare la figura di George Washington: nel passo appena citato, infatti, l'Angeloni dichiara che, qualora non si faccia avanti nessun sovrano italiano,

> io per me non sono al tutto fuor di speranza che non abbia a sortire per fine un novello Washington, il quale a questa gloriosa opera sappia dare il desiato compimento.

Il nome del generale e primo presidente degli Stati Uniti appare ben prima di questa perorazione finale, già nel II Ragionamento, in una lunga nota a pie' di pagina, mentre la discussione principale verte sulla concezione della libertà. In questa nota l'Angeloni fa una contrapposizione, che può apparire facilmente retorica, tra Giulio Cesare e il generale americano. Ma è il contesto l'aspetto più interessante del brano: l'autore infatti discute sul ruolo del singolo uomo posto in una posizione militare d'altissima responsabilità. L'esule frusinate ritiene infatti che

> considerare come in ogni ben ordinato Stato, e massime in quelli che reggonsi a popolo, esser dovrebbe cosa di lunga e ben ponderata deliberazione l'affidare la capitananza de' principali

> eserciti ad uomini i quali buon saggio di lor fede non avesser dato innanzi tratto. Che tutto dì si vede come questi grandi facitor di stragi [...] niun'altra cosa e' sono, se non distruggitor di tiranni, per voler tenere essi medesimi o dare altrui il luogo loro. [...] Immortale e non mai assai commemorato, né lodato, Washington, qual altro condottier d'eserciti (e massime ne' moderni tempi) puossi a te, per vera gloria, porre pari? Assolutissimamente niuno.
> [Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, I, pp. 262-263, nota 18]

Ancora in un'altra lunghissima nota, legata al discorso che l'Angeloni sta conducendo sulla formazione degli eserciti, compare il nome e l'elogio di Washington. Trattando del pericolo politico che può derivare dall'esistenza di forti eserciti stanziali e dalle guerre che da essi necessariamente nascono, l'esule afferma:

> e da coteste abominevoli glorie (fuor solamente quelle di alcuni pochi verissimi eroi, fra' quali spicca, come maggiore stella, l'immortale Washington) che ne risultò poi in ogni tempo a' miseri popoli? Servitù ed oppressione.
> [Angeloni, *Dell'Italia uscente il settembre del 1818*, II, p. 15, nota 11]

In questa e nella precedente citazione, il generale e presidente americano è citato ed esaltato per il ruolo svolto ed i meriti militari (più che politici, anche se la lealtà di un soldato nei riguardi delle istituzioni civili non è certo un'azione "impolitica") nella conduzione della Guerra d'Indipendenza. Diversa invece è la prima citazione, che nello svolgimento dell'opera è però l'ultima (e non è in nota), nella quale il "novello Washington" pare investito, oltre che del compito militare di liberare l'Italia, anche di quello di fondare quel «viver civile» che l'Angeloni mutua dall'amato Machiavelli. Ma ci si trova allora di fronte ad una nuova, apparente contraddizione: che posto può avere, nell'economia di un'opera destinata a stimolare l'azione di uno dei sovrani italiani del tempo, questa minaccia di un eventuale "concorrente" che può venire dal basso?

La risposta risiede in quel ruolo di "limite", che già era stato assegnato al sistema costituzionale americano, e che ora viene completato dalla comparsa, prima quasi in sordina, poi decisa, di Washington. Quest'ultimo, nella costruzione retorica del trattato del 1818, aveva la funzione dello "spauracchio", che avrebbe dovuto indurre i tentennanti aspiranti al ruolo di capo militare e politico – come può la mente non andare all'"italo Amleto" – a non tergiversare più ed a decidersi a passare all'azione. Qualcosa del genere avvenne, qualche anno dopo, ma non nelle forme immaginate dall'Angeloni. Comunque la figura di Washington era destinata a ricomparire negli scritti dell'esule, ma ormai con una diversa funzione.

5. *La seconda fase della riflessione politica angeloniana: la teoria della "Forza"*

Già nella parte conclusiva del III ragionamento dell'opera del 1818, si possono notare i primi segni di una svolta decisiva nel pensiero politico dell'Angeloni: tale svolta maturò negli anni tra la fine del 1818 ed il 1821, anno quest'ultimo che, con i suoi moti in Italia, confermò l'esule nelle sue nuove convinzioni.

Già infatti al giornale «Minerva Napolitana», guidato da Carlo Troya, Raffaele Liberatore, Giuseppe Ferrigni ed Urbano Lampredi, e pubblicato dal 20 agosto 1820 al 10 marzo 1821, l'Angeloni inviò da Parigi tre

fondamentali articoli firmati – a differenza degli altri, anonimi o solamente siglati. Il fatto che questi scritti fossero firmati testimonia quasi certamente dell'orgoglio dell'autore, che in essi rivendicava la scoperta di una nuova e rivoluzionaria "filosofia", intesa come visione ed interpretazione del mondo, di cui l'aspetto politico era parte di un tutto organico.

La nuova filosofia sarà ripresa, esposta e giustificata con ben altro respiro nell'opera in due volumi del 1826 *Della forza nelle cose politiche*. Questa riflessione, sulla quale l'argomento stesso di questo breve saggio non consente di soffermarsi a lungo, si può riassumere nell'affermazione, più volte ribadita dall'Angeloni, secondo la quale «tutto è forza nell'universo», e quindi anche nel campo della vita umana. Questa "Forza" (con l'iniziale maiuscola, come spesso il frusinate tiene a scriverla) è una sorta di concetto metafisico, simile – se mi si consente l'accostamento sicuramente ardito tra il pensiero del nostro autore e la grandezza speculativa del sommo filosofo tedesco – a un dipresso alla "Volontà" di Schopenauer. La Forza dell'Angeloni non è il mero "travestimento" di un materialismo ancora di marca settecentesca ed illuministica, ma risente già delle concezioni romantiche, che delineano una sorta di Assoluto, sia pure immanente, che "affatica" tutto ciò che esiste e che l'uomo – l'uomo politico, d'azione – deve saper comprendere per indirizzare i propri progetti e presentarli all'opinione pubblica.

La prima conseguenza politica della nuova visione del mondo angeloniana è il totale ripudio del giusnaturalismo, di cui s'era nutrito e che aveva dichiaratamente sostenuto nelle opere del 1814 e del 1818. Questo rinnegare l'esistenza di "diritti innati" gli alienò la simpatia politica di Filippo Buonarroti, che pure dell'Angeloni era amico, anche se altre concezioni – come quella della proprietà privata – dividevano già da tempo i due cospiratori, uniti più dalla comune azione settaria che dalla comunanza dottrinaria. Dichiara infatti l'esule:

> e io dirò poi che tutti quelli che di queste mie cose m'udiron ragionare alquanto distesamente, potranno [affermare] che non si sarebbe punto compreso l'assunto mio, se si fosse creduto ch'io abbia detto e dica, non dovere essere ne' consorzj umani, ed altresì non dirittamente diffiniti e saldamente fermati, bene e male, giusto e ingiusto, virtù e vizio, e leggi e diritti, ed altri cotali cose [...]. Io affermerò ora quelle esser cose che, perché sieno in essere dove che sia, debbono esser fatte, come si fanno le scarpe e i cappelli, cioè per intendimento ed opera umana. [Angeloni, *Della forza nelle cose politiche*, I, p. 118]

Il «principio della Forza, distruggitore delle astrattezze», permette due altre basilari conseguenze di carattere politico. In primo luogo all'Angeloni di fondare non su diritti inesistenti, ma sulla concreta natura delle cose, la legittimazione della sovranità popolare ed insieme l'ineluttabilità di una rivoluzione violenta e l'instaurazione di un assetto politico democratico. Se infatti una forza maggiore finisce sempre ed inevitabilmente per imporsi ad una minore, la forza "artificiale" (la minoranza dei sovrani con l'aristocrazia ed i loro mercenari) non potrà che soccombere di fronte alla forza "naturale" (ossia la maggioranza della popolazione). La svolta, come si vede, non potrebbe essere più netta: confortato da quanto stava accadendo nel Regno delle Due Sicilie ed in quello di Sardegna, l'Angeloni abbandona la veste della "golpe", indossata *obtorto collo* nelle sue perorazioni rivolte a sovrani e potenti, per indossare finalmente quella del "lione".

Non è escluso peraltro che anche quest'evoluzione del pensiero filosofico e politico angeloniano sia stata influenzata dal realismo machiavelliano, in cui la forza ebbe sempre gran peso. In altre parole: l'Angeloni aveva visto cadere gli Stati d'*Ancien régime* solo a causa della forza militare delle armate rivoluzionarie francesi prima e napoleoniche poi; aveva assistito – e cercato di contribuire – alla fine del tiranno, che era caduto soltanto dietro l'urto dei giganteschi eserciti delle Potenze coalizzate. Il realismo del repubblicano, nutrito dalle letture e dall'esperienza, lo aveva fino ad un certo momento spinto a confidare nella "Forza" e nell'interesse "particulare" di sovrani e ministri. Ora però, nel 1820-1821, la forza, come già da prima stava cominciando a ritenere, era nelle mani di nuove categorie sociali: queste dunque divennero il destinatario unico delle nuove, rivoluzionarie proposte dell'esule.

Se la "Forza" risiede naturalmente nella maggioranza della popolazione, la presa del potere non avviene affatto in maniera "automatica": questo "popolo" – e sulla composizione di esso bisognerà tornare ancora – deve avere "coscienza" del proprio peso e del proprio ruolo, altrimenti la forza "artificiale" delle monarchie e dei loro sostenitori avrà buon gioco – nonostante il suo minor peso – nel conservare la propria posizione dominante. Ecco dunque il ruolo dell'intellettuale-profeta come l'Angeloni, che deve rivelare all'opinione pubblica la vera natura del mondo e spingere all'azione coloro che finalmente hanno aperto gli occhi. Non è infatti un caso che, dopo i fallimenti dei moti del 1820-1821 e del 1830, indirizzi la sua estrema perorazione alle forze più fresche e "vergini" del popolo italiano, come si evince dal titolo stesso dell'opera e dalle parole d'apertura:

> Cari e diletti giovani. Se, discutendo e mettendo in mostra varie politiche cose della dolente patria nostra, io più volte, così in Parigi come qui in Londra, all'universalità della nazione nostra rivolsi i miei ragionamenti; ora poi che dalle discussioni e da' consigli è da trapassare a propor l'opera, e che più è, l'opera guerriera; a voi, Prodi Italici Giovani, principalmente e con più particolarità io intendo di ragionare, dovendosi quella al valore ed alle mani vostre in gran parte affidare.
> [Angeloni , *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, p. 1]

Come il pensiero costituzionale dell'esule risentì di questa sua evoluzione filosofica e quanto gli Stati Uniti poterono passare da mito ideale a modello concreto?

6. *Il sistema costituzionale americano ed il pensiero angeloniano: la contraddizione insuperabile*

Ogni ostacolo di opportunità pare, a questo punto della riflessione dell'Angeloni, definitivamente superato. In primo luogo, la nascita del «reggimento a popolo» auspicato dall'esule per l'Italia non può avvenire che seguendo le strada già seguita dal popolo americano, come già da altri, sebbene non in maniera così perfetta:

> l'indipendenza patria e la libertà, che la dee poi fondamentare e sostenere, non si conseguono se non che violentemente […]. Non le conseguirono già per altra guisa gli Svizzeri, né gli Inglesi, né gli Olandesi, né, assai più ampiamente che quelli non fecero, i valorosi Americani che capitanò e resse già il mai abbastanza commendato Washington, e quegli altri de' quali seguendo le vestigia di lui, è or duce e rettore in altre parti il valentissimo Bolìvar.
> [Angeloni, *Della forza nelle cose politiche*, I, p. 158]

Ricompare, anche nell'opera del 1826, la figura di Washington, questa volta come gui-

da e governante («capitanò e resse») del suo popolo. Degna di interesse è pure l'attenzione che il pensatore riserva a Sìmon Bòlivar (1783-1830): questi infatti, negli anni compresi tra *Dell'Italia uscente il settembre 1818* (1818) e *Della forza nelle cose politiche* (1826), stava unendo i ruoli di comandante militare e capo politico («duce e rettore»), liberando l'America Latina dal dominio coloniale spagnolo e creando delle grandi strutture federali, come la "Grande Colombia" (1819), di cui fu eletto presidente. L'esule frusinate elogiò in un altro passo (Angeloni, *Della forza nelle cose politiche*, I, p. 9) le idee e le realizzazioni federaliste («quel federato e salutifero viver civile») dello statista di Caracas, ignorando peraltro, nel momento in cui scriveva, che l'anno stesso della morte del *Libertador*, la Grande Colombia si divideva nelle Repubbliche di Ecuador, Venezuela ed attuale Colombia.

Anche il sistema costituzionale americano pare pronto a trasformarsi da mito a modello, pure con l'opzione presidenzialista. Infatti, in una lunghissima perorazione alla gioventù italiana, in quello che si può considerare il suo testamento politico, l'Angeloni esorta a

> che tale e sì fatta governazione sia nel paese vostro statuita, che tutto sia scelta popolare, e tutto di temporanea e brieve durata ogni ufficio, dal primo ed unico presidenziale, e così via via da' secondarj parziali, o rettori, o subalterni ministratori infino a' menomissimi; e che le scelte sien fatte con quella graduale egualità che forma la natura stessa, e fuor d'ogni ereditario abominevole privilegio di primogenitura o altra sì fatta cosa, ch'è quanto dire, con la sola misura dell'ingegno, virtù, e sapere degli uomini, cose che parte sono natural dono, e parte acquisto d'esso loro.
> [Angeloni, *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, pp. 39-40]

L'ultima affermazione, però, lascia intravedere un importante aspetto delle convinzioni del pensatore frusinate. Egli infatti, mentre maturava la sua "teoria della forza", ebbe modo di leggere le opere del medico tedesco Franz Joseph Gall (1758-1828) e del suo discepolo, lo psichiatra tedesco Johann Christoph Spurzheim (1776-1832), e di assistere a conferenze che essi tennero a Parigi e Londra. La dottrina fisionomica dell'organologia, chiamata poi dallo Spurzheim "frenologia", conquistò letteralmente l'Angeloni, che nel *Della forza nelle cose politiche* discute e difende ampiamente tale teoria, secondo cui la forma della scatola cranica permetterebbe di risalire ai tratti del carattere e di individuare le maggiori o minori facoltà cerebrali dell'individuo.

Le conseguenze politiche di questa adesione non sono certo di poco momento. Se infatti la sovranità popolare – e, di conseguenza, il suffragio universale – non sono in discussione, perché la massa della popolazione è la "forza naturale" che legittima e regge la comunità politica, non così ovvia è la questione dei "cittadini attivi", ossia di coloro che sono "naturalmente" degni di occuparsi di politica. Sul principio dell'uguaglianza tra gli uomini l'Angeloni non ha dubbi:

> tutti gli uomini [...] non sono gli uni per rispetto agli altri punto somiglianti, anzi si può dire ch'essi sieno, in certi lor particolari, nati e cresciuti dissimigliantissimi.
> [Angeloni, *Della forza nelle cose politiche*, I, p. 177]

E ancora:

> gli uomini, benché simili, sono molto tra lor diseguali, sì nelle loro intellettuali, o piuttosto cerebrali facoltà, sì nelle altre qualità de' loro corpi.
> [Angeloni, *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia*, p. 21]

Ad illuminare le conseguenze politiche dell'entusiastica adesione del frusinate ai dogmi della frenologia ci aiuta l'acuto e, come sempre, molto schietto giudizio di Schopenhauer. Il filosofo tedesco conosceva e, in parte, stimava le opere del Gall, all'epoca molto famose e molto lette. In uno dei centosei *Argomenti a favore del primato della volontà sull'intelletto*, scritti e raccolti da Schopenhauer tra il 1826 ed il 1840, al n. 80 è scritto:

> […] ci può essere un'intelligenza straordinaria solo in presenza di un cervello straordinariamente sviluppato, ben conformato, perfettamente organizzato e vivificato da un'energica pressione sanguigna. E questo perché *il pensiero*, come la digestione, *è fisico, non metafisico*. […] L'ipotesi più stupida della frenologia di Gall è che nel cervello vi siano organi anche per le qualità morali.
> [Schopenhauer, *Il primato della volontà*, p. 162]

Anche l'istruzione non può colmare questa differenza che naturalmente esiste tra gli uomini: essendo l'«ingegno», ossia le «cerebrali facoltà», la base della disuguaglianza, l'educazione e la cultura miglioreranno senz'altro chi ha già predisposizione per esse; per gli altri, la situazione non potrà cambiare molto. Anzi, a proposito dei meno dotati – concordando in ciò con un pensatore suo coetaneo (La Rosa, *Citoyen e nationalité*, pp. 339-340) – l'Angeloni pensa ad un'educazione "differenziata", finalizzata a creare quella "concordia" (ossia il consenso) necessaria alla vita ordinata della comunità:

> ben deesi dunque vedere a tutto questo di quanta forza, e di quanta utilità esser possa e sia, piuttosto una, che un'altra educazione ed ammaestramento ne' più degli uomini, cioè in quelli di men che mezzano ingegno; da che con dar più forza, col debito esercizio, ad alcune parti del cerebro, anzi che ad alcune altre, aver si può una maggioranza d'uomini a un bel circa concordemente pensanti intorno a ciò che meglio convengasi alla maggioranza medesima, cioè a' più degli uomini.
> [Angeloni, *Della forza nelle cose politiche*, I, pp. 189-190]

Esiste dunque un'incongruenza tra il suffragio universale ed un'aristocrazia intellettuale, che è destinata naturalmente ai posti chiave della comunità politica (La Rosa, *La représentation*, pp. 318-320). Come pensare che i cittadini, anche quelli «di men che mezzano ingegno», accettino di buon grado questa "tutela" di fatto? La risposta sta nel carattere agrario e patriarcale della vita nella parte più arretrata dello Stato Pontificio, nell'ambito del quale all'Angeloni era parso "naturale" essere scelto come rappresentante del Dipartimento del Circeo nell'ormai lontano 1798; come pure nella difesa del carattere agrario e patriarcale della società americana operata, od almeno tentata, da Thomas Jefferson (1743-1826), governatore della Virginia, segretario di Stato e poi terzo presidente degli Stati Uniti (1800-1808). Il "modello americano" sempre presente nella mente dell'esule, era dunque il progetto politico, parzialmente distorto dalla lontanza, di Jefferson, che non a caso viene ricordato dall'Angeloni insieme a Washington e Bòlivar.

L'esule, ormai lontano dall'Italia da decenni, immaginava evidentemente la società della Penisola ancora simile a quella dell'amata Frosinone di fine Settecento, né si curava di quanto stava accadendo nella Francia e nell'Inghilterra, dove pure risiedeva. E degli Stati Uniti d'America, dove mai soggiornò, prese come modello l'idea che si fece, a distanza, del progetto

politico jeffersoniano. Ma quest'ultimo, con l'inevitabile mutare della società e lo sviluppo dell'industrializzazione, era già superato dai tempi ed era divenuto appunto un "mito". E a ciò l'Angeloni aveva aggiunto di suo questa ferma convinzione della naturale disuguaglianza degli uomini, che certo mal si conciliava con le pari opportunità offerte a tutti dallo "spirito americano". Né si conciliava con le speranze che il Jefferson riponeva nella diffusione della cultura tra il popolo. Gli Stati Uniti, quindi, rimasero sempre per il pensatore frusinate un "mito", anche se egli non lo concepì certo a questo modo: essi sono però, oggettivamente, un "travestimento" retorico – nel senso positivo del termine – di un proprio sistema costituzionale, legato agli antichi Comuni medioevali, e non concepito in senso astratto, ossia applicabile a qualsiasi popolo e terra, ma pensato ed auspicato soltanto per l'Italia.

Bibliografia

Angeloni (Luigi), *Sopra l'ordinamento che aver dovrebbono i governi d'Italia. Ragionamento di Luigi Angeloni, frusinate*, Parigi, appresso l'Autore, nella picciola stradetta rimpetto al Teatro Francese n. 4, 1814.

– *Dell'Italia uscente il settembre del 1818. Ragionamenti IV, di Luigi Angeloni, frusinate, dedicati all'Italica Nazione*, Parigi, appresso l'Autore, nella stradella rimpetto al Teatro Francese n. 4, 1818 (2 voll.).

– *Della forza nelle cose politiche. Ragionamenti quattro di Luigi Angeloni frusinate dedicati all'Italica Nazione*, Londra, appresso l'Autore, 34, S. T. Martin Street, Leicester Square, per le stampe di G. Schulze, Poland Street, 1826 (2 voll.).

– *Alla valente ed animosa Gioventù d'Italia, esortazioni patrie così di prosa come di verso di Luigi Angeloni, frusinate*, Londra, 1837, alla fine del mese di ottobre. Questa opera, la quale è di facce 744 del più ampio inglese 8vo, si vende (a Pound Sterling) appresso l'Autore: 18, Wardour Street, Soho.

Bersano (Andrea), *Adelfi, federati e carbonari*, in «Atti della Regia Accademia delle Scienze di Torino», XLVI, 1909-1910.

Cantimori (Delio), (a cura di), *Utopisti e riformatori italiani 1794-1847. Ricerche storiche*, Firenze, Sansoni, 1943.

– *Idee di riforma sociale in Italia*, in AA. VV., *Studi di storia*, vol. III, Torino, Einaudi, 1976.

–, De Felice (Renzo) (a cura di), *Giacobini italiani*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1956; vol II, Roma-Bari, Laterza, 1964.

Casini (Tommaso), *Il Parlamento della Repubblica Romana del 1798-99*, in «Rassegna storica del Risorgimento», III, 1916.

Collezione di carte pubbliche, proclami, editti, ragionamenti ed altre produzioni tendenti a consolidare la rigenerata Repubblica Romana, Roma, per il cittadino Luigi Perego Salvioni, 1798-1799 (anno I e anno II della Repubblica Romana) (5 voll.).

Cunial (Giancarlo), *La Gipsoteca canoviana di Possagno*, Asolo, Fondazione Canova, 2003.

D'Ancona (Alessandro), *Ricordi ed affetti*, Milano, Treves, 1902.

De Felice (Renzo), *La filosofia della forza di Luigi Angeloni*, in «Rassegna di Filosofia», V, 1956.

– *Ricerche storiche sul giacobinismo italiano. II, G. Ceracchi*, in «Rassegna storica del Risorgimento», XLVII, 1960.

– voce *Angeloni Luigi*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. III, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1961.

– *Italia giacobina*, Napoli, ESI, 1965.

Della Peruta (Franco), *Luigi Angeloni*, in *Scrittori politici dell'Ottocento*, t. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969.

– *G. Mazzini e i democratici italiani*, in *Scrittori politici dell'Ottocento*, t. I, Milano-Napoli, Ricciardi, 1969.

– *Conservatori, liberali e democratici nel Risorgimento*, Milano, F. Angeli, 1989.

Diaz (Furio), Saitta (Armando), *La questione del giacobinismo italiano*, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1988.

Di Sabatantuono (Bruno), *Luigi Angeloni tra liberismo e democrazia*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LXIV, 1977.

Fermano (Toni), *Il giacobinismo e il Risorgimento. Luigi Angeloni e la teoria della forza*, Napoli, ESI, 1983.

Ferrand (Jérome), Petit (Hugues) (a cura di), *Fondations et naissances des Droits de l'Homme*, Actes du Colloque international de Grenoble (octobre 2001), Paris-Budapest-Torino, L'Harmattan, 2 voll., 2003.

Galante Garrone (Alessandro), *Filippo Buonarroti e i rivoluzionari dell'Ottocento*, Torino, Einaudi, 1972.

La Rosa (Giorgio), *La représentation dans la pensée politique d'un jacobin italien: Luigi Angeloni (1759-1842)*, in *Le concept de représentation dans la pensée politique*, Actes du Colloque d'Aix-en-Provence (mai 2002), Aix-Marseille, PUAM, 2003.

La Rosa (Giorgio), *Note per una storia del pensiero federalista in Italia: la proposta politica (1814) di Luigi Angeloni*, in Viviani Schlein (M. Paola), Bulzi (Enrico) e Panzeri (Lino), (a cura di), *L'Europa tra federalismo e regionalismo*, Atti del Convegno tenutosi alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università dell'Insubria il 22-23 novembre 2002, Milano, Giuffrè, 2003.

– *Citoyen e nationalité dans la pensée politique de Melchiorre Gioia (1767-1829)*, in *Sujet et citoyen*, Actes du Colloque de Lyon (11-12 septembre 2003), Aix-Marseille, PUAM, 2004.

Maturi (Walter), *Interpretazioni del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 1971.

Mascilli Migliorini (Luigi), *Napoleone*, Salerno, 2002.

Rodolico (Niccolò), *Carlo Alberto principe di Carignano*, Firenze, Le Monnier, 1930.

Saitta (Armando), *Filippo Buonarroti*, vol. I, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1950; vol. II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.

Schopenhauer (Arthur), *Il primato della volontà*, a cura e con un saggio di Giovanni Gurisatti, Milano, Adelphi, 2003.

Sperduti (Giuseppe), *Luigi Angeloni frusinate*, Frosinone, Cooperativa grafica editrice Città Bianca, 1981.

– *L. Angeloni e il Canova per la restituzione delle opere d'arte*, Roma, Gruppo Culturale di Roma e del Lazio, 1982.

– *Frosinone durante la Repubblica Romana*, in *Patrioti e papalini nel Risorgimento ciociaro*, Atti delle Giornate di storia a Patrica (ottobre 1983), Patrica, Editrice Italia Splendor, 1985.

Tognarini (Ivan), *Giacobinismo, rivoluzione, Risorgimento. Una messa a punto storiografica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

Vannucci (Atto), *I martiri della libertà italiana dal 1794 al 1848*, Milano, Tipografia Bortolotti di Giuseppe Prato Editore, 2 voll., 1887.

La "virtuosa gioia". Di alcuni aspetti utopistici nella Carta del Carnaro

SALVATORE CINGARI

1. *Il problema dell'Utopia nella Carta del Carnaro*

C'è chi, nel bel mezzo degli anni Settanta percorsi da una nuova politica delle passioni e da aspri conflitti, scriveva che la Carta del Carnaro «ha rappresentato un contributo di grande importanza alla teoria politica», avendo essa fuso gli elementi radicali della "nuova politica" con l'afflato "quasi-religioso" di Gabriele D'Annunzio (Ledeen, *D'Annunzio a Fiume*, p. 5). Ora, sebbene questa affermazione sia forse caratterizzata da un'enfasi eccessiva, non c'è dubbio che la Carta del Carnaro e l'intero episodio ideologico-politico di cui essa fu il risultato, rivestono un significato non trascurabile per la comprensione del Novecento italiano ed europeo.

In questo saggio intendiamo soffermarci in particolare sugli aspetti "utopistici" della Carta. L'estraneità del fiumanesimo alle ideologie genetico-costruttive giustifica il carattere sostanzialmente socio-antropologico, più che socio-politico, delle sue componenti utopistiche e costituisce, per l'appunto, il contributo propriamente dannunziano alla costituzione fiumana.

Alceste De Ambris, autore del testo base della Carta, del quale anche recenti studi hanno sottolineato una matrice "realistica" particolarmente significativa rispetto al restante panorama del sindacalismo rivoluzionario (Furiozzi, *Alceste De Ambris*), aveva infatti esplicitamente tematizzato la volontà di evitare che la costituzione della "città di vita" assumesse risvolti di carattere utopistico. Scrivendo a D'Annunzio il 18 Marzo del 1920, De Ambris sosteneva da un lato che l'audacia che poteva essere rimproverata alla Carta non era tale nella misura in cui questa rappresentava

> il minimo delle aspirazioni che agitano il mondo in quest'ora di crisi dolorosa e profonda;

e dall'altro che, a chi potesse invece denunciarvi un eccesso di timidezza, andava risposto che essi avevano cercato di «costruire sulla realtà». Si trattava di una

logica per cui la politica e il diritto venivano subordinati, proudhoniano-sorelianamente e anti-giacobinisticamente, alla spontaneità sociale: valore su cui la sinistra sindacalista poteva trovare paradossali consonanze con il conservatorismo, ad esempio in chiave liberistica; o in quella della critica ai partiti – che, infatti, non trovano riconoscimento nella Carta (Costa-Stendardi, *La reggenza italiana*, pp. 48 e 54-58), o in quella di un sovversivismo anti-istituzionale che era collettivo nei sindacalisti e individualistico-anarcoide in D'Annunzio.

Ma si trattava anche di rievocare l'assente principio di "legittimazione" da radicare nel tessuto associativo del lavoro e nella garanzia di diritti sociali che, integrando quelli civili e politici, configurassero una sfera reale di cittadinanza (Ghisalberti, *La Carta del Carnaro*, pp. 18-21); e di superare gli aspetti alienanti e routinari della burocratizzazione del mondo in una riconciliazione fra natura umana e lavoro (Perfetti, *Fiumanesimo, sindacalismo e fascismo*, pp. 227-228). Di qui anche il tentativo di un'organica fusione delle istanze dannunziane e sindacaliste nel dopo-Fiume, sulla base della Carta del Carnaro, insieme alla già accennata valorizzazione della società rispetto allo Stato. Di qui il ruolo che la Carta ebbe nella successiva attività dell'antifascista De Ambris o nell'elaborazione del *Manifesto dei sindacalisti* di Angelo Olivieri Olivetti.

> Noi sappiamo – continuava del resto De Ambris – che la legge non può creare le forze nuove ed i fatti che scaturiscono dalla coscienza delle masse e dalle necessità che le sospingono. La legge può soltanto codificare uno stato di fatto che diviene all'infuori di essa, nel giuoco dei contrasti economici e con la formazione di nuove capacità tecniche e morali. Abbiamo cercato di far sì che la legge fondamentale della repubblica fosse non già una barriera, ma piuttosto una via aperta verso l'avvenire.
> [De Felice, *La carta del Carnaro*, pp. 86-87]

La legge, scrive De Ambris in altra sede sempre a proposito della Carta, è buona «quando non impedisce, anzi favorisce e sollecita lo sviluppo delle energie sociali» (*ibidem*, p. 111).

Lo stesso articolo sulla proprietà intesa come "funzione sociale", sul possesso di mezzi di scambio e di produzione unicamente legittimato dal lavoro, non è inteso dal lunigianese come affermazione di carattere utopistico, nella misura in cui esso

> apre la via ad ogni più audace trasformazione della società, che sia imposta non dalla violenza cupida e improvvida; ma dai mutati rapporti di valore delle classi e dalle constatate necessità sociali.
> [*Ibidem*, p. 92]

Non si tratta dunque, scrive De Ambris, di un'«utopia rivoluzionaria», che

> pretende di anticipare la storia attribuendo alle classi impreparate diritti che non saprebbero esercitare ed una ricchezza che non saprebbero gestire,

ma del tentativo di rappresentare in modo non velleitario una costituzione materiale in atto, secondo cui l'«uso della proprietà e il possesso stesso della proprietà deve considerarsi subordinato alle necessità del bene comune».

Principii che del resto, dopo la guerra, già in Italia avevano avuto precise ricadute sul piano giuridico. De Ambris non si schiera dunque a favore delle «violazioni [...] arbitrarie» della proprietà, ma sottolinea come quelle "legali" facciano ormai apparire afflitti da un'«utopia conservatrice» i

«privilegiati misoneisti» che rifiutano tale tendenza della «vita moderna»[1].

"Utopismo" e spirito "anti-nazionale" erano del resto le uniche due critiche legittime che, secondo il De Ambris del 1922, il fascismo originario aveva rivolto ai socialisti e ai comunisti, prima di diventare un movimento schiettamente reazionario (De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, pp. 333-334 e 341).

Ed in effetti gli stessi altri elementi "radicali" introdotti da De Ambris nella Carta del Carnaro non sembrano doversi necessariamente definire in termini utopistici. Come i principii relativi al lavoro e alla proprietà, infatti, anche il decentramento comunalistico tendeva a rappresentare non solo una precisa corrente ideologica di ispirazione sia cattaneana che mazziniana (sono state del resto notate le analogie fra la Carta del Carnaro e la costituzione della repubblica romana del 1849: Ferri, *Appunti per una riflessione*, 1-2, pp. 37-39), ma anche a riflettere il crescente peso delle pratiche di governo municipali nel nostro paese e delle "scienze comunali" (Lucarini, *Scienze comunali*).

E ancora, il decentramento corporativistico, come quello comunalistico, contribuiva a fornire antiche suggestioni del tempo in cui l'Italia era una "superpotenza" – per citare il titolo di un recente volume sull'età romana e dei comuni (Ruffolo, *Quando l'Italia era una superpotenza*, 2004), riformulate nella stessa ispirazione mazziniana della "libertà" e "associazione" – e altresì a rinviare all'idea di una crisi dello Stato (tematizzata dalla giuspubblicistica da Orlando a Santi Romano) – che frantumava sempre più la rappresentanza parlamentare a vantaggio del potere emergente di associazioni, sindacati, partiti (Ambrosini, *Sindacato consigli tecnici*, pp. 21-22 e 107-130) e che invocava una rappresentanza "organica", di "interessi", per colmare l'astrattezza "partitocratica" della rappresentanza meramente politica esaltatasi con il passaggio al sistema elettorale proporzionale (Ruffini, *Diritti di libertà*, pp. 3-18) –, di cui il fascismo stesso costituirà un tentativo di soluzione[2].

De Ambris fa anzi esplicito e significativo accenno, in sede di commento della Carta stessa, a tale problematica[3], che per certi versi ricorda la nostra attuale crisi della democrazia, insidiata da uno svuotamento che, più che dall'interno, viene dall'esterno, dai processi di globalizzazione che già un secolo fa, tuttavia, si annunciavano nella forma di un'internazionalizzazione imperialistica.

2. *Gli articoli "dannunziani"*

Per individuare gli aspetti utopistici della Carta del Carnaro bisogna invece guardare agli interventi dannunziani sulla stessa, ispirati al mito dell'"uomo nuovo" che nasce dall'incontro fra la cultura della crisi e le esigenze di nazionalizzazione delle masse, che portò a centralizzare la figura del poeta a livello politico, con la necessità di produrre miti e liturgie. Per questo George Mosse, che vedeva in Stefan George un gemello dell'abbruzzese, ma meno politico, riteneva l'aspetto "religioso" più importante di quello "sociale" nella Reggenza del Carnaro (Mosse, *Il poeta e l'esercizio del potere*, pp. 110 e 113).

È noto come il Comandante avesse integralmente riscritto il testo deambrisiano in una specie di prosa poetica spesso priva di «contenuto immediatamente precettivo»

(Ghisalberti, *La Carta del Carnaro*, p. 17), operando soltanto poche integrazioni contenutistiche, in cui tuttavia vanno rintracciati gli spunti propriamente utopistici (De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, pp. 69 e 91-93).

Non che la stessa revisione stilistica dannunziana non si rifrangesse a livello contenutistico: si pensi alla stessa mutazione del termine "Repubblica" in quello di "Reggenza", probabilmente volto a mantenere il legame con le componenti moderate e conservatrici del fiumanesimo; ma si pensi altresì a luoghi meno notati dalla critica, come ad esempio la sostituzione della deambrisiana "camera dei rappresentanti" con il «consiglio degli ottimi» (De Felice, *La carta del Carnaro*, pp. 50-51)[4], in cui, oltre al deposito di cultura aristocratizzante e antiparlamentaristica (o comunque legata alla ricerca istituzionale della destra spodestata nel '76 e assediata dai processi di massificazione), va notato nel poeta, probabilmente, la stessa urgenza di mediare le critiche conservatrici al sistema liberale con le nuove esigenze di democrazia.

È tuttavia su alcuni articoli o parti di articolo introdotti da D'Annunzio di sana pianta che mette conto di rivolgere la nostra attenzione. L'articolo V del capitolo *Dei fondamenti* recita fra l'altro:

> La Reggenza [...] si studia di ricondurre i giorni e le opere verso quel senso di virtuosa gioia che deve rinnovare dal profondo il popolo finalmente affrancato da un regime uniforme di soggezioni e di menzogne.

E l'articolo XIV dello stesso capitolo:

> Tre sono le credenze religiose collocate sopra tutte le altre nella università dei Comuni giurati: la vita è bella, e degna che severamente e magnificamente la viva l'uomo rifatto intiero dalla libertà;
> l'uomo intiero è colui che sa ogni giorno inventare la sua propria virtù per ogni giorno offrire ai suoi fratelli un nuovo dono;
> il lavoro, anche il più umile, anche il più oscuro, se sia bene eseguito, tende alla bellezza e orna il mondo.

Già in questi due articoli ritroviamo tutti gli ingredienti dell'utopia dannunziana in epoca fiumana. Innanzitutto, c'è il tentativo di fondare una nuova religione laica e terrena, che si faccia carico delle tensioni palingenetiche di un paese che non aveva vissuto la riforma protestante e aveva visto la precoce crisi del mito risorgimentale: quelle tensioni, cioè, che Benedetto Croce e Carlo Rosselli, in modo diverso, rimprovereranno al socialismo tradizionale di non aver tenuto in conto.

Le radici di tale rigenerazione spirituale sono certo in prima istanza quelle classiche della tradizione greco-romano-rinascimentale (l'età dell'oro esiodea, le virtù repubblicane). L'uomo intero è quello della polis greca, del municipio romano, del Comune medioevale, non ancora scissi dalla coscienza infelice della modernità. Ma la cultura che rideclinò questo mito dopo la crisi si sviluppò, al di là delle Alpi, in quella Germania classico-romantica segnata da Goethe, a cui si connette un altro riferimento che a mio avviso si cela dietro queste righe: cioè Friedrich Nietzsche.

Se infatti è stato già ampiamente e opportunamente notato come la ricezione dannunziana di Nietzsche sia stata inquinata da un'interpretazione "materialistica", "attivistica", edonistica del superuomo (Salinari, *Miti e coscienza*, pp. 29-105; Piga, *D'Annunzio legge Nietzsche*, pp. 64-74; Battaglia, *Un superuomo*, pp. 97-114), così come essa si rivela nelle prose antidemocratiche degli anni Novanta dell'Ottocento (D'An-

Il Natale dei bambini di Fiume, 1924.

nunzio, *Su Nietzsche*) e in alcuni personaggi dei suoi romanzi e drammi; tuttavia sarebbe da valutare se la Carta del Carnaro non possa costituire il documento di una più articolata ricezione, da parte del poeta, dell'etica del filosofo tedesco.

I passi già citati rivelano una comprensione della dottrina dell'eterno ritorno in chiave antropologica, e il ricorso al termine «gioia» in luogo di quello, illuministico, di "felicità", offre un'immagine di energia incontaminata dall'eteronomia del benessere. Questa visione era estremamente vicina a quella del sindacalismo rivoluzionario che, pur ponendo al centro della vita sociale il lavoro, ne postulava una sua trasfigurazione in termini ludici e «gioiosi», che liberassero definitivamente il «Prometeo» incatenato (De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, pp. 327-330).

Se poi si guarda all'ultima frase del citato articolo XIV, vediamo come la critica ai processi di modernizzazione si estenda alla sfera materiale del lavoro, alludendo alle esigenze delle avanguardie artistiche coeve, come ad esempio il modernismo "liberty" che, non senza venature socialiste (si pensi a un Morris), cercava di conciliare massificazione e qualità della vita, funzionalità ed estetica (e ciò a prescindere dalle derive del gusto dannunziano, dal tardo-rinascimentale tendente al *kitch* del Vittoriale). Questi spunti ritornavano nel capitolo *Della edilità* (art. LXIII), completamente dannunziano, in cui veniva rimarcata la necessità di un'umanizzazione dello spazio urbano, sempre all'insegna di tradizione patria e nuova creatività, dietro cui s'avverte l'eco dei cantieri degli sventramenti *fin de siècle*:

> un collegio degli Edili […] impedisce il deturpamento delle vie con fabbriche sconce o mal collocate […]; persuade ai lavoratori che l'ornare con qualche segno di arte popolesca la più umile abitazione è un atto pio […]; si studia di ridare al popolo l'amore della linea bella e del bel colore nelle cose che servono alla vita d'ogni giorno […]; di dimostrare al popolo perché e come lo spirito delle antiche libertà comunali si manifestasse

> […]; perfino nell'impronta dell'uomo posta su l'utensile fatto vivente e potente […]; di incitare e di avviare gli intraprenditori e costruttori a comprendere come le nuove materie – il ferro, il vetro, i cementi – non domandino se non di essere innalzate alla vita armoniosa nelle invenzioni della nuova architettura.
> [*Ibidem*, pp. 71-72]

Tali esigenze "religiose", che tendevano a miscelare socialismo, eroismo patriottico e libertarismo individualistico – permeati ovviamente di nietzscheanesimo –, erano al tempo così diffuse da trovare asilo persino in Benedetto Croce, che sarebbe poi diventato uno dei pochi e più fieri difensori di quell'Italia nittiano-giolittiana che D'Annunzio mirava a rifondare: pensiamo alla recensione che il napoletano fece del diario di un giovinetto tedesco caduto sul fronte della Grande Guerra (Cingari, *Benedetto Croce e la crisi*, pp. 249-250).

Di tutto ciò troviamo conferma continuando la lettura della Carta e delle integrazioni propriamente dannunziane. Il poeta svolge ad esempio, nell'articolo XIX, in numero di dieci le sette corporazioni istituite da De Ambris, introducendone una del tutto nuova. Quest'ultima, si legge nella Carta,

> non ha arte né novero né vocabolo. La sua pienezza è attesa come quella della decima Musa. È riservata alle forze misteriose del popolo in travaglio e in ascendimento. È quasi una figura votiva consacrata al genio ignoto, all'apparizione dell'uomo novissimo, alle trasfigurazioni ideali delle opere e dei giorni, alla compiuta liberazione dello spirito sopra l'ànsito penoso e il sudore del sangue.
> È rappresentata, nel santuario civico, da una lampada ardente che porta inscritta un'antica parola toscana dell'epoca dei Comuni, stupenda allusione a una forma spiritualizzata del lavoro umano: "Fatica senza fatica".
> [*La carta del Carnaro*, p. 47]

L'idea di superare gli aspetti estranianti del lavoro in una ricongiunzione romantica di "professione" e "vocazione", che erano propri di un Thomas Mann e di un Max Weber, ma anche di Benedetto Croce, veniva qui rideclinata in senso collettivo, al di là dell'aristocraticismo che era stato sempre proprio dello stesso D'Annunzio. La "filosofia della vita", l'estetismo più impegnato come quello di Ruskin: un po' di tutto questo risuonava nelle frasi dannunziane, con accenti che, com'è noto, destarono l'interesse anche del mondo socialista più eretico (Baratono, *Fatica senza fatica*; Salotti, *La carta del Carnaro*, pp. 75-80 e *La valorizzazione del lavoro*, n. 1, pp. 85-103).

Il poeta, insomma, cercava qui di mediare le esigenze di liberazione dei movimenti socialisti e laburisti, le ansie di disalienazione e risarcimento di tutta una tradizione di pensiero che risaliva al giovane Hegel e al giovane Marx, con la critica "interna" alla modernizzazione delle avanguardie come il surrealismo e il futurismo.

Rispetto a questi ultimi, tuttavia, va rilevata l'esigenza di legare passato e presente rivalorizzando la tradizione popolare italiana. Nell'articolo L del capitolo *dell'istruzione pubblica*, D'Annunzio delineava icasticamente questo tentativo di sintesi, parlando di un «regno dello spirito, pur nello sforzo del lavoro e nell'acredine del traffico» (De Felice, *La carta del Carnaro*, p. 65). E in quello *Della musica* (art. LXIV), anch'esso integralmente dannunziano, scriveva:

> negli strumenti del lavoro e del lucro e del gioco, nelle macchine fragorose che anch'esse obbediscono al ritmo esatto come la poesia, la Musica trova i suoi movimenti e le sue pienezze.
> [*Ibidem*, p. 73]

Nell'articolo XX, sempre in linea con le avanguardie come il futurismo, D'Annunzio sottolinea come le corporazioni, fra le altre cose, debbano concorrere «all'apparato delle comuni allegrezze, delle feste anniversarie, dei giochi terrestri e marini», istituendo le sue «cerimonie e i suoi riti», inventando «le sue insegne, i suoi emblemi, le sue musiche, i suoi canti, le sue preghiere» (*ibidem*, p. 47). Nel già citato capitolo sull'"edilità", del resto, D'Annunzio avrebbe altresì aggiunto che il collegio degli Edili si incaricava di allestire

> feste civiche di terra e di mare con sobria eleganza, ricordandosi di quei padri nostri a cui per fare miracoli di gioia bastava la dolce luce, qualche leggera ghirlanda, l'arte del movimento e dell'aggruppamento umano.
> [*Ibidem*, p. 71]

E, in quello *Della musica* (denso di risonanze wagneriane), il poeta ufficializzava addirittura quest'ultima «aurora» dello spirito trionfante sulla materia (lascito anche gioachimita: Curcio, *Gli ideali politici*, p. 275), come «istituzione religiosa e sociale». «Un grande popolo – scriveva – [...] è [...] quello che anche crea il suo inno per il suo dio». E continuava: «la Musica considerata come linguaggio rituale è l'esaltatrice dell'atto di vita, dell'opera di vita» (De Felice, *La Carta del Carnaro*, p. 73).

In queste note c'era tuttavia più di un impeto propriamente utopistico, nella misura in cui tali prefigurazioni alludevano alla necessità di una politica che tenesse conto della partecipazione di massa, della mobilitazione e di nuove forme di comunicazione pubblica, che nel nostro paese assumevano significati particolari se pensiamo a come, dopo l'Unità, le "plebi" fossero state guardate con paura e tenute fuori dalla "festa della nazione" (Porciani, *La festa della nazione*). I richiami al passato comunale-rinascimentale confluivano qui con le suggestioni fra il futurista e il surrealista – declinate in senso collettivo-politico –, in virtù delle quali la "festa" diventava la forma in cui veniva superata la barriera fra sogno e realtà, idealismo e realismo, arte e vita, alla ricerca di una reintegrazione della pienezza perduta.

E tuttavia le tensioni democratiche del D'Annunzio fiumano venivano declinate all'insegna di un socialismo nietzscheano (in cui forse si potrebbe rilevare anche l'eco di Emerson, autore che era penetrato nel secondo Ottocento italiano) che lasciava spazio alle antiche ambiguità elitaristiche, che avevano accomunato il poeta alle derive più radicali dell'aristocraticismo a cavallo dei due secoli. Sempre nel capitolo *Dell'Istruzione pubblica*, all'articolo LI, le scuole di Fiume venivano sì poste in contrapposizione alla tradizione "passatista" e accademica nostrana («abolizione di ogni vizio e pregiudizio magistrali, condotte dal più sincero e ardito spirito di ricerca nella novità»); ma venivano anche sottoposte all'egida di un

> acume atto a purificarle dall'ingombro dei mal dotati e a sceverare i buoni dai migliori e a secondare i migliori nella scoperta di sé e dei nuovi rapporti fra la materia difficile e il sentimento umano.
> [De Felice, *La Carta del Carnaro*, p. 65]

3. *Naufragio fiumano*

Questi elementi "utopistici" e palingenetici della Carta del Carnaro, uniti agli spunti socialisti formulati da De Ambris, costituirono l'esito teorico e come una sorta di "manifesto" della radicalizzazione dell'e-

sperienza fiumana, della sua svolta "a sinistra" a partire dal dicembre del '19, che avrebbe portato anche al progetto di liberazione dei popoli oppressi con la Lega di Fiume concepita dall'intellettuale belga, filo-bolscevico, Léon Kochnitzky (Kochnitzchy, *La quinta stagione*, 1922).

Ben presto tali tendenze portarono all'esplosione della composita coalizione del fiumanesimo. Gli elementi moderato-irredentistici non erano interessati ai progetti rivoluzionari di una marcia su Roma, quelli conservatori e militaristi erano fieramente contrari alle venature repubblicane e socialiste e agli stessi *rapprochements* con il bolscevismo (vedi il tentato incontro fra D'Annunzio e Gramsci e i contatti con comunisti sovietici e ungheresi) che costituiva per essi il nemico principale, e con l'anarchismo e il sindacalismo rivoluzionario (si pensi a Giulietti, Malatesta). Un liberista come Pantaleoni trovava del resto antieconomiche le professioni corporativistiche e la stessa borghesia fiumana non era certo favorevole all'esito eversivo, sul piano etico e sociale, dell'occupazione della città.

E tuttavia la crisi del fiumanesimo era nelle contraddizioni stesse del suo composito sistema di valori ed esigenze, in cui sembrava potersi realizzare una convergenza sinistra-destra in senso anti-istituzionale. Era, infatti, difficile rendere credibile un progetto di radicale riforma sociale sulla base della valorizzazione dell'esperienza della guerra, con tutte le sue connessioni con gli interessi capitalistici e con i suoi effetti di estremo impoverimento – economico, fisico, umano – sui ceti popolari.

Se per i sindacalisti rivoluzionari la guerra di Libia (ma non per De Ambris) e la Grande Guerra (anche per De Ambris) avevano rappresentato la possibilità di compattare finalmente Stato e popolo, Italia e democrazia, ricongiungendo la classe dirigente al corpo della nazione; se per D'Annunzio esse erano state lo scenario in cui prendevano vita concreta le trasfigurate immagini dei "bruti" abruzzesi delle sue novelle e poesie giovanili o dei "lavoratori della terra" verso cui, a partire dal 1899, tendeva confusamente ad andare (cfr., su questo, la lettera di D'Annunzio a De Ambris dell'11/5/1921: De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, p. 251); se per D'Annunzio – come ben aveva notato Gioacchino Volpe – ciò doveva altresì contribuire a produrre quel principio di legittimazione che da tempo mancava, fra Lissa e Adua[5]: quella stessa guerra si era fatalmente rivelata non altro che l'estremo esito (e il nuovo tragico inizio, continuato con l'Olocausto e Hiroshima) di quel disumanamento del mondo che si intendeva scongiurare con la critica della modernizzazione di cui la Carta si faceva carico.

Non può essere del resto ignorato come durante l'occupazione e nella stessa Carta, le dichiarazioni universalistiche si accompagnino con rinnovati appelli nazionalistici e imperialistici. Il patriottismo fiumano – anche quello autoctono era del resto socio-economicamente connotato rispetto a quello slavo, di matrice popolare – non pare andare esente dalla degenerazione anti-democratica ed anti-universalistica del sentimento nazionale all'indomani dell'Unità, sulla scia di un più ampio processo di portata europea (Ferrero, *Da Fiume a Roma*, p. 11; Borgese, *Golia*, p. 136).

Se è vero, infatti, che dall'adesione al fascismo di D'Annunzio e di componenti del suo movimento, come ad esempio i futuristi, vada senz'altro tenuta distinta la Carta, da intendersi come "autonomo"

documento delle radicali tensioni sociali del primo dopoguerra (che mediava le stesse tradizioni locali dello Stato ungherese[6] con antichi modelli come la costituzione della Repubblica di Venezia, con le costituzioni degli Stati Uniti e della Repubblica elvetica, oltre che della Repubblica romana del '49, e con le moderne esperienze sovietiche, tedesche, cecoslovacche, oltre che con le coeve teorie cristiano-sociali), è vero anche che qualche elemento indiziale delle contraddizioni fiumane è presente anche lì.

Ad esempio De Ambris parla di un'esclusione dai diritti politici di coloro che «vivono parassitariamente a carico della collettività» e D'Annunzio, nella versione definitiva, all'articolo XVII del capitolo *Dei Cittadini*, rincara con «parassiti incorreggibili a carico della comunità», in cui è evidente la componente disciplinatrice che la cultura socialista condivideva con quella borghese, e che indulgeva alla demonizzazione dell'ozio e del vagabondaggio, oltre che, spesso, della povertà: ciò che, evidentemente, contrastava con le pratiche "surrealiste" dei dannunziani nella Fiume occupata. Pur in contrapposizione al militarismo serbo, la solidarietà di De Ambris col nazionalismo croato, lo portava ad analizzare, fra le altre cose, la situazione yugoslava classificando gli sloveni come un popolo di «civiltà inferiore», composto di «boscaioli, di pastori ed agricoltori» (cfr. l'intervista a «Il popolo d'Italia» del 20/6/1920: De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, pp. 289-290).

D'Annunzio stesso, nell'articolo V, parlava di «ordine interno» da assicurare con la «giustizia» ma anche con la «disciplina» (De Felice, *La Carta del Carnaro*, p. 39): che però, evidentemente, valeva per i "molti" ma non per i "pochi", che sapevano da sé quando era lecito e vitale trasgredire.

Le stesse aperture che la Carta opera nei confronti delle minoranze etniche e linguistiche, vengono oscurate da un'intatta fiducia nell'affermazione del genio italico e latino, «il culto della lingua di Dante [...] la dominazione morale è la necessità guerriera del nuovo Stato [...] l'altra stirpe verrà foggiata o prima o poi dallo spirito creatore della latinità[7]», condivisa anche dallo stesso De Ambris, che pure interpretava le parole dannunziane nel segno di una spontanea affermazione della civiltà più "vitale" rispetto all'altra (De Felice, *La Carta del Carnaro*, pp. 88, 90 e 96). Anche la coniugazione "mazziniana" di tutela della personalità umana e della libera iniziativa con i doveri sociali, sfocia in De Ambris nel concetto del «trionfo della collettività cui l'individuo appartiene» (*ibidem*, pp. 99-100).

Lo spirito della Lega di Fiume, che, nondimeno, intendeva demistificare le mire imperialistiche degli Alleati, che avrebbero poi contribuito a riportare presto il mondo alla catastrofe, non sembra farsi carico della stessa eccedenza delle aspirazioni italiane rispetto al principio di nazionalità e del carattere repressivo della presenza militare italiana nell'Adriatico (Alatri, *Nitti, D'Annunzio*, pp. 40-54), finendo incagliata negli "intrighi balcanici". L'impronta liberatrice confligge del resto con l'africanismo dannunziano da Macallè alla Libia, non smentito nel '35-36 e che qui non pare dunque seriamente andare al di là della "grande Proletaria" agitata dal Pascoli, da cui peraltro essa era divisa per il delirio di grandezza (Cagnetta, *Idea di Roma*, pp. 172-173 e 179). Per D'Annunzio la liberazione era comunque un processo che aveva "nazioni" e "stirpi"

come soggetti, in una logica che non pareva superare una cultura permeata dal conflitto di identità e civiltà[8].

Emilio Gentile ha opportunamente sottolineato come il regime fascista abbia recepito dall'esperienza fiumana le forme della politica spettacolo, ma svuotandole delle sue più genuine ansie di liberazione, sostituite col più puro realismo e machiavellismo (*Le origini dell'ideologia*, pp. 246-247). Va fatto anche notare che il fascismo rappresenta uno dei modi possibili di portare a coerenza ciò che a Fiume restava contaddittorio: e cioè quell'essenza della modernità fatta di narcisistica (e umana troppo umana) volontà di potenza che nel mito della guerra e della nazione si incarnava, lontano da ogni possibilità di transvalutazione dei valori e di attuazione della retorica dannunziana dell'"amore", che avrebbe reso il movimento dei legionari altra cosa rispetto al metodo violento della politica fascista. Senza con ciò voler tornare alle tesi di un nesso consequenziale fra dannunziani e mussoliniani: senza con ciò, dunque, voler cancellare quanto la storiografia più recente ha fatto notare in merito alle differenze fra i due movimenti.

Ecco perciò che va problematizzato il parallelo effettuato di recente da Claudia Salaris – sulla scia di Michael Arthur Ledeen e di uno spunto di Hakim Bey[9] –, fra il fiumanesimo e i movimenti giovanili "controculturali" successivi al '68 (Salaris, *Alla festa della rivoluzione*).

Giovanilismo, naturismo, uso delle droghe, nudismo, *look* alternativo, libero amore, pratiche gay, tensioni sociali e libertarie, orientalismo, terzomondismo critico dell'egemonia anglosassone, estetizzazione di un quotidiano de-routinizzato, utopia di un'abolizione del lavoro e dell'alienazione, un'etica del dono contraria alla logica del mercato, un modernismo cattolico che richiamerebbe la "chiesa del dissenso", una ricezione rivoluzionaria e non conservatrice di Nietzsche (la Salaris fa un utile riferimento a Deleuze: *Alla festa della rivoluzione*, pp. 204-205), farebbero della "città di vita" un laboratorio che, proprio con il libertarismo contemporaneo fino allo stesso cyberpunk[10], troverebbe il suo più diretto e completo dispiegamento, peraltro anticipato dalle entusiastiche adesioni non solo dei futuristi nostrani, ma anche di frange europee del dadaismo di sinistra.

Ora, se questo tipo di analogia poggia certamente su una serie di buone ragioni[11], va anche detto che il discrimine più forte fra le due esperienze sta proprio nel fatto che il dannunzianesimo fiumano faceva propria una visione "affermativa" dell'umanesimo, basata su una "volontà di potenza" che, manifestandosi nella cultura nazionalista e africanista di cui il liberalismo anti-militaristico di Nitti era acerrimo avversario (Alatri, *Nitti, D'Annunzio*, pp. 492-494), proprio nella Grande Guerra aveva trovato il suo tragico esito: quella stessa volontà che poi, contraddittoriamente, si riteneva di estenuare superando le logiche puramente mercatistiche.

Non è un caso che la marcia di Ronchi riscuotesse ampio favore nell'esercito, di cui i suoi artefici condividevano un certo anti-politicismo attivistico-decisionistico. Si può forse dire che se qualcosa in comune ha certo fiumanesimo attivistico con i movimenti libertari e controculturali contemporanei, è proprio ciò che in essi può essere metabolizzato dal sistema stesso ch'essi contestano, e di cui anzi condividono l'essenza profonda.

La stessa liberazione dei costumi sessuali sembra ancora incapsulata in stilemi emo-

tivi di tipo patriarcale del tutto consentanei al bellicismo eroico (si pensi ai «siluri alati» degli aerei da bombardamento, per il poeta «immagine eroica dell'erezione violenta»[12]). Se la liberazione del principio di piacere poteva certo avere una valenza eversiva, lo sbilanciamento rispetto al principio di realtà era tale da rendere poi velleitario lo sforzo, consegnandolo ad una più brutale rivincita del polo "paterno".

L'uguaglianza fra i sessi predicata da Marinetti e ratificata nella Carta del Carnaro, contrastava del resto con il "maschilismo" culturale dei futuristi[13] e con il consumismo sessistico praticato dal comandante o da legionari come Giovanni Comisso (Comisso, *Le mie stagioni*, pp. 38-126). Su di un altro piano, sono state rilevate le analogie della Carta del Carnaro con il quasi contemporaneo manifesto *Al di là del comunismo* e con altri scritti politici di Marinetti (Salaris, *Alla festa della rivoluzione*, pp. 75-98), il cui attivismo troverà ultimo esito nell'adesione alla Repubblica di Salò. Lo stesso può dirsi sia accadutoper la stessa dialettica dei movimenti del post-sessantotto, neutralizzati (e, foucaultianamente, controllati) nei loro impeti liberatori, con un edonismo congeniale al nuovo mercato globale, che andava frantumando l'ordine disciplinare fordista e rimaterializzava ciò che, rompendo con la tradizione, mirava a spiritualizzare e liberare.

Ecco perciò che l'italianizzazione di Fiume attraverso l'"amore" si coniugava ad un imperialismo adriatico che era la scimmia povera di quell'egemonia anglosassone che si intendeva criticare. Lo spirito dell'attività di D'Annunzio stesso, proprio mentre contestava l'appiattimento dei tempi anti-eroici, combaciava perfettamente con la nuova logica pubblicitaria[14], che segnava il momento in cui il capitalismo abbandonava definitivamente la fase dell'accumulo di energie: dallo «spettacolare concentrato», avrebbe detto Guy Debord, ci si avviava verso quello «diffuso» e poi «integrato» (*Commentari sulla società*, pp. 193-194).

Anche l'attenzione per le nuove esigenze della politica di massa e di partecipazione – cos'era del resto lo *Streben* dannunziano fra i sensi e nello stesso circo mondano della Roma *fin de siècle*, se non un tentativo di rispondere aristocraticamente al vuoto lasciato dai processi di modernizzazione? –, non riusciva ad andare al di là del livello "populistico" (Gentile, *Le origini dell'ideologia*, pp. 230-231). Gli slanci utopici e i programmi sociali, non slegati dalle mitografie della borghesia italiana coeva, restavano soltanto – come acutamente rilevò Nino Valeri (*Da Giolitti a Mussolini*, p. 39) – materia per soddisfare l'immaginario bovaristico del piccolo-borghese.

In questo senso, aperta la strada alle forme della politica totalitaria – con una fusione di religione e politica, sacro e profano, liturgia e prassi laica (Ledeen, *D'Annunzio a Fiume*, p. 273; Gentile, *Le origini dell'ideologia*, pp. 225-250) –, il fiumanesimo anticipa, ancora oltre, la "politica-spettacolo" a noi contemporanea (non solo quella delle mediocrazie populistiche, ma anche la necessità in cui si trovano frange no-global di rispondere con il gesto eclatante all'odierno silenzio delle "democrazie senza voce"), con cui condivide l'elogio postmoderno del presente, il culto dell'esteriorità, l'idea della vita come gioco, la ricerca del successo.

La critica originaria della massa, in D'Annunzio, diventa ricerca della stessa (lo sfocio esibizionistico del narcisismo è del resto particolarmente congeniale alla civiltà del-

l'*homo videns*), in pratica fiancheggiando il più generale movimento della cultura borghese italiana, attestata prima su posizioni elitariste ed elitiste e, poi, ad inizio secolo, nazional-popolari, per respingere l'ormai montante marea della politica di massa: anche in quest'ottica va inquadrata l'alleanza con il sindacalismo rivoluzionario[15].

Non a caso è nel nuovo secolo che il poeta rilancia in forme pubbliche e collettive il suo superomismo ed estetismo. E non è neppure questo un caso che la pratica concreta del regime fiumano fosse ben lontana dal corrispondere alla sovranità popolare e democratica decretata nella Carta (si pensi soltanto all'episodio del plebiscito sul *modus vivendi* o alla persecuzione di cui furono vittime gli autonomisti zanelliani: Peteani, *I connotati del regime*, pp. 39-47), di cui esprimeva soltanto il volto deformato della folla acclamante, o alle prerogative affermate dello Stato di diritto (si pensi all'ironia dannunziana sulle questioni giuridiche e sulla sua stessa pratica, seppure bonaria, di signore al di sopra delle leggi). Se D'annunzio fosse un uomo dell'Ottocento o del Novecento (De Felice, *D'Annunzio e la sinistra*, pp. 29-30), è quesito che forse si risolve definendo tutti i tentativi demagogico-nazionalisti come espressioni novecentesche del sistema ottocentesco di interessi e valori.

Il tentativo di mediare il passato del paese (per rispondere alla crisi di identità nazionale che aveva impegnato la stagione del vocianesimo) con le nuove forme costituzionali, tendeva a ricomporre la dimensione della memoria già insidiata dall'*american way of life*. Inoltre, il rifiuto di una responsabilità che non fosse verso l'io afflitto da congenito priapismo, come si rileva dalle biografie dello stesso D'Annunzio (Valeri, *D'Annunzio davanti*, pp. 116, 125 e 155; Alatri, *D'Annunzio*) o di un Keller (Leeden, *D'Annunzio a Fiume*, p. 134) o dalle stesse violenze denunciate a Fiume, non faceva altro che riportare all'essenza nichilistica stessa della modernità. Una modernità per altri versi contestata dai futuristi, perché avversa a quell'ancoraggio alla realtà che era costituito dall'idea del lavoro, peraltro centrale nella Carta.

L'esperienza stessa degli arditi, corpo militare sottratto agli stenti comuni delle trincee per coltivare un modello "nuovo" di soldato d'eccellenza – che compensasse i difetti di un esercito che pagava la scarsa coesione nazionale (Carli, *Con D'Annunzio*; Rochat, *Gli arditi*; Francescangeli, *Arditi del popolo*, pp. 12-15) –, diventava quasi metafora di un'ennesima risoluzione elitaria della crisi italiana, di un'ulteriore elusione dell'esperienza concretamente ordinaria delle masse.

Lo stesso D'Annunzio, del resto, nonostante che, dopo le posizioni fieramente anti-democratiche degli anni Novanta (con cui egli, da moderato, entrò in Parlamento), dipinse il suo nazionalismo di tonalità socialistiche, che lo portarono, nel nuovo secolo, persino ad essere sostenuto dalla sinistra alle elezioni politiche, finì per condividere il percorso della destra radicale novecentesca. Ivi compresa la terminale adesione al fascismo, nonostante il sospeso contenzioso con il Duce e la stessa discrasia fra certi suoi aspetti anarchici e l'autoritarismo ordinatore del regime (De Felice, *D'Annunzio politico*, p. 204): che, tuttavia, delle spinte "negative" avanguardiste si era servito per liberare il campo dalle ideologie e pratiche progressiste. La cultura anti-borghese è cioè utilizzata per contestare gli sviluppi progressivi delle ideologie moderne: ma soltanto per riaffermare l'ordine borghese stesso, minacciato dal suo interno.

Il libertarismo, infatti, con il suo elogio dei diritti dell'io, può finire per legittimare da un lato l'arbitrio autoritario dell'uno o dei pochi (peraltro in linea con l'aristocraticismo reazionario di fine secolo), dall'altro può tendere a trovare un esito ordinatore che dia forma al continuo individuale – di dantesca memoria –, rivoltarsi nel letto per attenuare il proprio dolore, e consentirgli un prolungamento della propria attività privata (sia essa di carattere economico o edonistico).

Della sinistra, fin dal suo passaggio parlamentare del 1900, a D'Annunzio faceva gioco la componente nichilistica – oltre che quella di "massa" –, su cui poter riscrivere la storia, liberato dalle pastoie istituzionali. Non a caso è assente, nel Vate, una visione "civica" che stimoli un senso di responsabilità che vada al di là del momento "superogatorio" o del delirio nazionalistico, che resta soltanto una proiezione collettiva del narcisismo personale.

D'Annunzio si acquietò nel fascismo anche perché esso garantiva quell'unità nazionale che stava sopra tutti i suoi pensieri (nulla a che vedere con le T.A.Z. controculturali), che stava dietro l'idea fiumana del «crogiuolo spirituale» per l'«Italia discorde» (cfr., la lettera di D'Annunzio a Ivanoe Bonomi del 27/6/1920, in De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, p. 293).

Abbiamo già del resto accennato al fatto di come la Carta non regolasse la vita dei partiti, in linea con quella tradizione nazionale che, dal Medioevo in poi, vedeva nelle "fazioni" un male endemico da combattere e che rifluiva in quel valore nazionale assolutizzato e scisso dagli orientamenti democratici del '48, diventato, dal '61 in poi, il vessillo da contrapporre ad ogni tipo di rivendicazione che minacciasse l'ordine costituito. Un'idea di "pace" apparente che, in realtà, accettava la guerra con gli altri "ordini", e nascondeva una guerra permanente a chi, all'interno, rivendicasse la propria differenza di interessi e valori. Ciò che, invece, De Ambris comprese lucidamente (cfr., su ciò, il necrologio dell'«Avanti» in De Felice, *Sindacalismo rivoluzionario*, p. 155).

Bibliografia

A.A.V.V. *Dannunzio e la sinistra*, Pescara, 30 Ottobre 1978;

Alatri (Paolo), *Nitti, D'Annunzio e la questione adriatica* (1956), Milano, Feltrinelli, 1979;

– *D'Annunzio*, Torino, UTET, 1983;

Ambrosiani (Gaspare), *Sindacato consigli tecnici e Parlamento politico*, Roma, ARE, 1925;

Asor Rosa (Alberto), *La cultura*, in *Storia d'Italia*, vol. IV, *Dall'Unità a oggi*, Torino, Einaudi, 1976;

Baratono (Adelchi), *Fatica senza fatica*, Torino-Genova, Lattes, 1923;

Battaglia (Luisella), *Un superuomo troppo umano*, in *D'annunzio e il suo tempo*, cit.;

Bey (Hakim), T.A.Z. *Zone temporaneamente autonome* (1985), Milano, Shake edizioni underground, 2002;

Bovini (Roberto), *La repubblica sociale italiana e la socializzazione delle imprese dopo il codice civile del 1942*, Torino, Giappichelli, 1993;

Borgese (Giuseppe Antonio), *Golia. Marcia del fascismo* (1937), Milano-Roma, Euromeeting italiana, 2004;

Cagnetta (Mariella), *Idea di Roma, colonialismo e nazionalismo nell'opera di D'Annunzio*, in «Quaderni del Vittoriale», n. 23, 1980;

Canfora (Luciano), *Sull'idelogia del classicismo dannunziano*, in «Quaderni del Vittoriale», n. 23, 1980;

Carli (Mario), *Con D'Annunzio a Fiume* (1920), Foggia, Felice Miranda Editore, 1992;

Cingari (Salvatore), *Benedetto Croce e la crisi della civiltà europea*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003;

Comisso (Giovanni), *Le mie stagioni* (1951), Milano, Longanesi, 1985;

Cordova (Ferdinando), *Arditi e legionari dannunziani*, Venezia, Marsilio, 1969;

Costa (Nicola Flaminio), Stendardi (Gian Galeazzo), *La "Carta del Carnaro". Considerazioni esegetiche*, in *La reggenza italiana del Carnaro. Disegno di un nuovo ordinamento dello stato libero di Fiume. XII settembre MCMXIX-XII settembre MCMXX*, Edizioni dell'associazione amici del Vittoriale, Milano, 1973;

Curcio (Carlo), *Gli ideali politici*, in *Gabriele D'Annunzio*, Roma, Istituto di divulgazione dannunziana, 1954;
D'Annunzio (Gabriele), *Su Nietzsche*, Catania, De Martinis & C., 1994;
Debord (Guy), *Commentari sulla società dello spettacolo* (1988), in *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 2004;
De Felice (Renzo), *Sindacalismo rivoluzionario e fiumanesimo nel carteggio De Ambris-D'Annunzio (1919-1922)*, Brescia, Morcelliana, 1966;
– (a cura di), *La carta del Carnaro nei testi di Alceste De Ambris e di Gabriele D'Annunzio*, Bologna, Il Mulino, 1973;
– *D'Annunzio politico. 1918-1938*, Roma-Bari, Laterza, 1978;
– (a cura di), *D'Annunzio e la sinistra*, Tavola rotonda, Pescara, 30 Ottobre 1978;
De Semo (G.), *La Carta del Carnaro e l'ordinamento corporativo italiano*, in «Rivista di politica economica», fasc. VII-VIII, 1930;
Ferrero (Guglielmo), *Da Fiume a Roma. 1919-23 storia di quattro anni* (1924), Viterbo, Nuovi Equilibri, 2003;
Ferri (Ferri), *Appunti per una riflessione sulla "Carta del Carnaro"*, in *D'Annunzio politico*, num. a cura di R.De Felice e P.Gibellini dei «Quaderni del Vittoriale», 1-2, 1987;
Foscarelli (Umberto), *D'Annunzio e il fascismo*, Milano, Casa editrice italiana, 1923.
Francescangeli (Eros), *Arditi del popolo. Argo Secondari e la prima organizzazione antifascista (1917-1922)*, Roma, Odradek, 2000;
Frosini (Vittorio), *D'Annunzio e la "Carta del Carnaro"*, in *Intellettuali e politici del Risorgimento*, Catania, Bonanno, 1971;
Furiozzi (Gian Biagio), *Alceste De Ambris e il sindacalismo rivoluzionario*, Milano, FrancoAngeli, 2002;
Gelpi (Alberto), *Gabriele D'Annunzio legislatore costituente*, Roma, Ugo Pinto Editore, 1957;
Gentile (Emilio), *Le origini dell'ideologia fascista. 1918-1925* (1975), Bologna, Il Mulino, 1996;
Ghisalberti (Carlo), *La Carta del Carnaro come costituzione fiumana*, in «Nuovi quaderni del Vittoriale», n. 2, 1995;
Kochnitzchy (Léon), *La quinta stagione o i centauri di Fiume*, Bologna, Zanichelli, 1922;
Ledeen (Michael A.), *D'Annunzio a Fiume*, Roma-Bari, Laterza, 1975;
Lucarini (Federico), *Scienze comunali e pratiche di governo in Italia (1890-1915)*, Milano, Giuffrè, 2003;
Mosse (George L.), *Il poeta e l'esercizio del potere politico: Gabriele D'Annunzio*, in *L'uomo e le masse nelle ideologie nazionaliste* (1980), Roma-Bari, Laterza, 1999;
Negri (Guglielmo), *La Carta del Carnaro fra De Ambris e D'Annunzio*, in *D'Annunzio e il suo tempo*, Genova, Sagep, 1992, a cura di F. Perfetti;
Pace (Ezio), *Sicurezza sociale nel Carnaro. Prima e con Gabriele D'Annunzio. 1835-1945*, Milano, Scuola Arti Grafiche (vol. I, *Le origini*, 1956; vol. II, *Realizzazioni*, 1958);
– *Aspetti economici e strutturali della sicurezza sociale*, in *Problemi attuariali e statistici della sicurezza sociale*, Roma, Ordine nazionale degli attuari, 1956, p. 254;
Perfetti (Francesco), *Fiumanesimo, sindacalismo e fascismo*, Roma, Bonacci, 1988;
Peteani (Luigi), *La Carta del Carnaro e l'ordinamento corporativo*, in «Rassegna corporativa», 1937 n. 5;
–*I connotati del regime dannunziano a Fiume*, in «Quaderni del Vittoriale», n. 19, 1980;
Piga (Francesco), *D'Annunzio legge Nietzsche*, in «Quaderni del vittoriale», n. 19, 1980;
Porciani (Ilaria), *La festa della nazione*, Bologna, Il Mulino, 1997;
Ragionieri (Ernesto), *La storia politica e sociale*, in *Storia d'Italia*, vol. IV, *Dall'Unità a oggi*, Torino, Einaudi, 1976;
Rochat (Giorgio), *Gli arditi della grande guerra. Origini, battaglie e miti* (1981), Corte Sant'Ilario (GO), Editrice Goriziana, 1990;
Ruffini (Francesco), *Diritti di libertà* (1926), Firenze, La Nuova Italia, 1946;
Ruffolo (Giorgio), *Quando l'Italia era una superpotenza. Il ferro di Roma e l'oro dei mercanti*, Torino, Einaudi, 2004;
Salaris (Claudia), *Alla festa della rivoluzione. Artisti e libertari con D'Annunzio a Fiume*, Bologna, Il Mulino, 2002;
Sorge (Paola), a cura di, *Motti dannunziani. Detti e parole d'ordine di un maestro di vita che hanno segnato un'epoca*, Roma, Newton Compton, 1994;
Salinari (Carlo), *Miti e coscienza del decadentismo italiano* , Milano, Feltrinelli, 1960;
Salotti (Guglielmo), *La carta del Carnaro alla luce di uno studio di Adelchi Baratono*, in «Fiume», ottobre 1983;
– *La valorizzazione del lavoro nella "Carta del Carnaro"*, in «Clio», n. 1, 1991;
Soprano (Roberto), *La condizione giuridica della donna nella Carta del Carnaro*, in *Studi fiumani. Atti del Convegno*, Roma, Biblioteca di storia patria, 1984;
Sternhell (Zeev), *Nascita dell'ideologia fascista* (1989), Milano, Baldini Castoldi, 2002;
Ungari (Paolo), *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Morcelliana, Brescia, 1963;
– *Commento giuridico alla Carta del Carnaro*, in *D'Annunzio e il suo tempo*, cit.;
Valeri (Nino), *Da Giolitti a Mussolini. Momenti della crisi del liberalismo italiano*, Firenze, Parenti, 1956;
– *D'Annunzio davanti al fascismo*, Firenze, Le Monnier, 1963;
Volpe (Gioacchino), *L'italiano, il politico, il combattente* , in Id., *Gabriele D'Annunzio*, Pisa, Giardini, 1954.

[1] Cfr. *ibidem*, pp. 91-92. Circa l'articolo IX sulla proprietà e il lavoro V. Frosini (*D'Annunzio*, p. 219) riteneva di notare ch'esso centralizzava il momento del "lavoro" piuttosto che quello del "lavoratore".

[2] Cfr. ad esempio come L. Peteani (*La Carta del Carnaro*, pp. 1-16), sostenga (a differenza, come è noto, di quanto riteneva De Ambris) l'affinità fra la Carta del Carnaro da un lato e la Carta del lavoro del 1927 e l'Ordinamento Corporativo fascista dall'altro, all'insegna del riconoscimento del crescente ruolo del "produttore" rispetto a quello del "cittadino". Dello stesso avviso, nell'ambito degli studi dell'epoca fascista, G. De Semo, *La Carta del Carnaro*, p. 647. Più di recente si veda R. Bonini, *La repubblica sociale*, pp. 29-35; ma anche Z. Sternhell, *Nascita dell'ideologia*, pp. 258-269.

[3] Cfr. A. De Ambris, *Lettera di A. De Ambris*, p. 83 e poi *La Costituzione di Fiume*, p. 100. Rispetto a quanto riportato nella nota precedente, De Ambris tenderà invece da subito a distinguere la Carta fiumana dal tentativo fascista. La discriminante principale era del resto che nella prima l'assetto corporativo era pensato come assetto conflittuale di molteplici liberi soggetti associati. Su ciò cfr. anche U. Foscanelli, *D'Annunzio e il fascismo*, pp. 99-104 e P. Ungari, *Alfredo Rocco*, pp. 47-48. Sul tricameralismo della Carta che mitigava il corporativismo fiumano rispetto a quello fascista cfr. invece G. Negri, *La carta del Carnaro*, pp. 59-60.

[4] Su altre differenze fra i due testi, significative dal punto di vista anche giuridico-politico (democrazia diretta, autonomia comunale), cfr. P. Ungari, *Commento giuridico*, p. 53.

[5] Cfr. G. Volpe, *L'italiano*, p. 166. La cifra del nazionalismo dannunziano emerge con chiarezza nel lungo saggio di Giocchino Volpe, anche per il carattere "adesivo" con cui lo storico, ormai "post-fascista", trattava la materia. Suggestiva, in particolare, la segnalazione (*ibidem*, p. 255) di come il poeta aveva visto, nella prima parte del Novecento, soltanto il prologo di un «dramma di razze», di una «tragedia di continenti», «civiltà contro civiltà», «l'uomo bianco [...] a traverso l'uomo giallo». Volpe (*ibidem*, pp. 221-222) segnalava altresì che come talune frange socialiste (vedi Mussolini) innestavano sul tronco sociale l'idea patriottica, D'Annunzio, inversamente, aveva tinto di socialismo la sua matrice nazionalista, incontrandosi con quelle nella critica delle classi dirigenti, della plutocrazia e dell'ordine mondiale.

[6] Cfr. E. Pace, *Sicurezza sociale* (vol. I, *Le origini*, 1956, pp. 323-327; vol. II, *Realizzazioni*, 1958, p. 456) e *Aspetti economici*, p. 254; cfr. inoltre A. Gelpi, *Gabriele D'Annunzio*, p. 11.

[7] Cfr. *ibidem*, pp. 63 e 65. Sulla presenza di elementi razzistici ed elitistici nel D'Annunzio fiumano, a contrasto con le sue idealità emancipatrici e anti-imperialiste, cfr. anche L. Canfora, *Sull'ideologia*, pp. 68-69.

[8] Cfr. M.A. Leeden, *D'Annunzio a Fiume*, p. 163. Sul nazionalismo e colonialismo dannunziano cfr. ad es. M. Cagnetta, *Idea di Roma*, pp. 169-186. Non convince invece la tesi a suo tempo esposta da Carlo Curcio di un D'Annunzio estraneo al nazionalismo in quanto alieno dalle sue versioni "naturalistiche", "storicistiche" e improntate all'idea autoritaria e imperialistica dello "stato-potenza" (cfr. C. Curcio, *Idea di Roma*, pp. 260-262, 264-265, 270-274).

[9] H. Bey, T.A.Z. *Zone temporaneamente*, pp. 41-42. La conoscenza dei fatti di Bay sembra però confondere e stravolgere tutta una serie di dati storici, dato che parla di un D'Annunzio vecchio e malato che, accortosi dell'errore d'aver appoggiato il fascismo, vien fatto uccidere dal Duce tramite caduta dal balcone, e trasformato in "martire".

[10] Ma almeno alcune delle tendenze su elencate, saranno proprie anche dei movimenti di estrema destra contemporanei. La stessa Salaris richiama ad esempio come lo stesso dadaismo e orientalismo evoliano faccia parte di questo clima (cfr. C. Salaris, *La festa della rivoluzione*, pp. 54-55).

[11] Lo Stesso Borgese, del resto, seppure con intento svalutativo, aveva parlato addirittura nel 1937, a proposito della Fiume dannunziana, di «fantasia [...] al potere» (G.A. Borgese, *Golia*, p. 136).

[12] Cfr. P. Sorge, *Motti dannunziani*, p. 31. Cfr. inoltre, per fare soltanto un altro esempio, il discorso di Martinetti agli arditi dell'ottobre del 1918, citato in F. Cordova, *Arditi e legionari*, p. 207), in cui si scriveva degli arditi ch'essi «amano le belle donne e le conquistano come trincee con un gesto eroico».

[13] Oltre al marinettiano *Mafarka il futurista* (1910), cfr. ad esempio Mario Carli, che nel *Manifesto dell'ardito futurista* incita ad amare le «donne belle» ma «in velocità», parimenti «in velocità» essendo pronti a fuggirvi, «al momento opportuno» (cit.in *ibidem*, p. 216). Cfr. anche, su ciò, R. Soprano, *La condizione giuridica della donna nella Carta del Carnaro*, p. 145.

[14] Sulla collaborazione di D'Annunzio all'attività pubblicitaria di alcune imprese del tempo cfr. ad esempio P. Sorge, *Motti dannunziani*, pp. 56-58. Un amico spiegava del resto a Comisso (G. Comisso, *Le mie stagioni*, p. 111) che il vate «ama solo se stesso e

meglio ancora ama certo esteriore di se stesso, come quei marchi che usa nella sua carta da lettere».

[15] Sul fiumanesimo come prova generale dell'alleanza fra "nazionalismo" e "demagogia sociale", cfr. E. Ragionieri, *La storia politica*, pp. 2090-2091. Sulle permanenze gerarchico-paternalistiche delle tensioni sociali del D'Annunzio fiumano cfr. anche A. Asor Rosa, *La cultura*, pp. 1391-1395. Sui caratteri "reazionari" della politica dannunziana, cfr. anche l'intervento di F. Mazzonis nella Tavola Rotonda su *Dannunzio e la sinistra*, pp. 14-18 e 25-28.

«All'Hobbit, all'Hobbit… siam fascisti!» La giovane destra italiana nei Campi Hobbit

LOREDANA GUERRIERI

Il 1977 fu un anno cruciale per la giovane destra italiana. Il movimento di contestazione, che rappresentava il compimento di una "parabola giovanile" apertasi nel 1968 nel segno dell'utopia rivoluzionaria, pose alcune condizioni per una possibile unità generazionale in seno alle culture giovanili (G. Tassani, *La nuova destra*, p. 123).

I ragazzi di destra considerarono legittimo il movimento studentesco, concependolo come una rivolta contro il «consumismo eretto a sistema di vita», per costruire un «serio modello di società» che garantisse un proprio «diritto al futuro» (P. Ignazi, *Il polo escluso*, p. 188). L'episodio generalmente indicato come momento di inizio del movimento del '77 fu "la cacciata" di Lama dall'Università di Roma, nel febbraio dello stesso anno; l'ateneo della capitale era stato occupato per protesta contro una proposta di riforma dell'ordinamento universitario. Il 14 febbraio, quando il segretario della CGIL tentò di tenere un comizio all'università, fu sommerso da un'ondata di insulti e fischi tanto da essere costretto ad andarsene.

La protesta ebbe per protagonisti in un primo momento i giovani militanti di sinistra, poi coinvolse anche quelli di destra. Gli esponenti del FUAN (l'organizzazione universitaria missina) non solo rivendicarono un ruolo attivo nell'episodio della "cacciata" di Lama, ma condivisero – in nome della comune esclusione dal regime «catto-comunista» dei ragazzi di destra e di sinistra – le motivazioni dalle quali si era originata la rivolta (Angella, *La nuova destra*, pp. 77-78).

La contestazione del '77 non fu il solo elemento che contribuì ad aprire una stagione di intensi fermenti per la giovane destra. Se il MSI appariva "paralizzato" dalla *routine* del lavoro parlamentare – tentando di trovare una legittimazione all'interno del sistema politico – e "ipnotizzato" dalla fedeltà alla "causa fascista" conservatrice e nostalgica, il mondo giovanile era portatore di un'inquietudine culturale alla cui base vi

era una significativa volontà di dialogo con il proprio tempo e con i propri coetanei, spesso allontanati da un odio ideologico che si tramandava ormai da decenni.

Per realizzare tali obiettivi, vennero organizzati da una parte della giovane destra, l'ala rautiana del partito, tre Campi Hobbit[1]. Essi presero le vesti di festival musicali giovanili, ma, in realtà, rappresentarono un vero e proprio "spaccato sociale" della gioventù della destra radicale di quegli anni. In particolar modo, attraverso i tre raduni venne divulgata la musica alternativa di destra. La produzione vera e propria di questa musica era iniziata già nei primi anni Settanta con l'attività del Gruppo Padovano di Protesta Nazionale, seguito dai Janus, Amici del vento, ZPM. Per quanto riguarda i cantautori, i più famosi erano Michele Di Fiò, Roberto Scocco, Massimo Morsello e Fabrizio Marzi (De Grassi, *Mille papaveri rossi*, p. 244).

Nello stesso tempo, oltre alla diffusione della musica alternativa, nei Campi furono sperimentate nuove forme di espressione che permisero a questi giovani neofascisti di "riappropriarsi" dei temi culturali e degli strumenti di comunicazione fino a quel momento considerati appannaggio dei «movimenti di sinistra» (Grassi, *Una destra arcana*, p. 52).

In questa maniera, con la "scoperta" del teatro d'avanguardia, della poesia, dell'arte, del fumetto, i partecipanti ai Campi seppero dar voce ad un universo che si «andava costituendo in "comunità"» (Tassani, *La nuova destra*, p. 123).

I promotori e gli animatori di tali iniziative vissero quella esperienza come un «percorso reale di rilettura» e di "autoanalisi" della «propria dimensione», in cui si consumò – o si tentò di consumare – una «grande rottura antropologica» con il contesto culturale e politico missino, ritenuto come un mondo "vecchio" e in via di estinzione, espressione di una retorica ormai divenuta sterile (Vivenzio, *Quella festa a lungo attesa*)[2].

Date queste premesse, gli organizzatori del 1° Campo Hobbit – svoltosi a Montesarchio in provincia di Benevento dal 10 al 12 giugno 1977 – furono spinti dal desiderio di ritrovare una propria autenticità e dall'intenzione di realizzare un deciso svecchiamento, ma anche, in una sorta di «laboratorio sperimentale» e sulla scia di «un profumo di festa che cominciava a compiersi», dalla volontà di un confronto aperto con «l'altro da sé» (*Camproviamoci*, p. 7). L'intento era quello di "misurarsi" con i coetanei dell'altra *sponda* per scoprire che le divisioni non erano generate dall'«odio», ma che anzi vi era solo un «contrasto di idee» e una non celata curiosità (*Progetto, itinerario, prospettive*, in *Hobbit/Hobbit*, p. 24). Questa destra giovane si sentiva «vicina alle frange dell'estremismo "indiano"», perché anch'esse oggetto dello «stesso clima di emarginazione».

Si ricordi che nel marasma di personaggi che aveva "animato" il movimento del '77 erano presenti anche i cosiddetti "indiani metropolitani". Questi ultimi

> erano gli eredi dei circoli giovanili, ma ancor più – come sottolineato da Gad Lerner – della crisi della militanza. Era un'intera area di compagni che si esprimeva con le armi dell'ironia e della creatività, cercando di reagire non solo all'aggravarsi della condizione giovanile, ma anche all'avanzata sclerotizzante della politica.
> [A. Baldoni, *Il crollo dei miti*, p. 220]

I rappresentanti di questa gioventù di destra, dunque, puntavano all'affermazio-

ne di un movimento giovanile che si «esprimeva nel linguaggio, nei gesti e nelle aspirazioni», così «come ogni giovane» di quegli anni (*Introduzione* a *Hobbit/Hobbit*, p. 11). Proprio per questi motivi e per delineare «un nuovo modo di [...] essere politica», il primo Campo Hobbit nacque anche come risposta alla festa del Parco Lambro a Milano, appuntamento annuale dei giovani militanti di sinistra. Fu «La voce della Fogna» – una fra le riviste più lette dalla giovane destra di quegli anni – ad invitare i suoi lettori a quella festa.

La letteratura *fantasy* di John Ronald Reuel Tolkien fu una delle costanti sia di questa prima manifestazione sia dei successivi raduni. Anche il nome di "Hobbit" dato ai Campi apparteneva alla sua penna. Lo Hobbit, protagonista di un omonimo romanzo di Tolkien, è un minuscolo essere, timido e schivo, ma di antichissima origine, «dolce come il miele e resistente come le radici degli alberi secolari» (Angella, *La nuova destra*, p. 188).

L'opera dello scrittore inglese simboleggiò per questo «microcosmo politico e umano in effervescenza» la «scoperta», lo «specchio», l'«identità di colpo ritrovata» e, nello stesso tempo, il rifiuto di un *mondo* che ne aveva «negato ogni facoltà di esistenza» (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 17). Tolkien si era rivelato l'autore che meglio di ogni altro rispondeva alle inquietudini di chi si sentiva estraneo alla società utilitaristica e di chi intendeva lanciare una sfida alla piatta mediocrità della vita quotidiana (Tarchi, *Cinquant'anni di nostalgia*, p. 125). Il filologo inglese diveniva, così, il vessillo di una cultura non conformista e la descrizione delle avventure dei piccoli hobbit forniva un sentimento di pienezza a coloro che provavano disgusto verso un mondo senza miti e senza eroismi (Id., *Il "caso" Tolkien*, p. 2).

Uno dei libri più famosi di Tolkien, *Il Signore degli Anelli*, era stato pubblicata per la prima volta in Inghilterra fra il 1954 e il 1955 e aveva conosciuto una discreta diffusione, nel corso del decennio successivo, soprattutto negli Stati Uniti, dove la generazione dei «figli dei fiori» l'aveva adottato come *livre de chevet* insieme alle opere di Jack Kerouac, Hermann Hesse e Carlos Castaneda. Quelli erano gli anni in cui nelle università americane circolavano i famosi distintivi con la scritta «Frodo lives» (cfr. Lanna, Rossi, *Fascisti immaginari*, p. 219)[3].

Il Signore degli Anelli era arrivato in Italia solo nel 1970, quando era stato interamente tradotto dalla Rusconi, anche se tre anni prima ne era uscita un'edizione parziale della casa editrice Astrolabio. Rusconi era considerato

> esponente di punta della "cultura della reazione". [Per questo motivo e anche] per l'ambientazione fantasy, per il gusto "medievale", per le tesi sostenute, per la visione del mondo proposta, [l'opera] rappresentava agli occhi dei progressisti un esempio lampante di "irrazionalismo", di "ritorno ad un passato barbarico", di proposta, insomma, di "valori di destra".
> [De Turris, *Tolkien, Il Signore degli Anelli e la critica italiana*, in AA.VV., *J. R. R. Tolkien*, p. 34].

Nonostante ciò,

> il mondo giovanile della "contestazione studentesca" di qualunque tendenza politica esso fosse lo aveva accolto come una specie di *Bibbia* [...]. E infatti, molto tempo dopo, si sono conosciute le testimonianze di molti ex giovani della sinistra sessantottina [...] che hanno ammesso di aver "letto di nascosto" il romanzo di Tolkien.
> [*Ibidem*, pp. 36-37, il corsivo è nel testo]

Il Signore degli anelli era divenuto, dunque, il «libro prediletto – ha affermato Marco Tarchi, uno degli organizzatori dei Campi – di tutti gli irregolari, di coloro che aspiravano a coniugare il richiamo del mito e una ribellione aperta contro l'esistente» (*Cinquant'anni di nostalgia*, p. 125). E tale aspetto

> valeva a destra come a sinistra, perché rabbia e disillusione di chi non si riconosceva nell'ordine costituito erano in quel periodo patrimonio di un'intera generazione.
> [*Ibidem*]

Il romanzo dello scrittore oxfordiano, comunque, in pochi anni era riuscito ad imporsi soprattutto nell'universo giovanile di destra perché quello era il «terreno più appropriato», ha specificato ancora De Turris, «in cui quel complesso di idee e di suggestioni come il valore del cameratismo e dell'amicizia, una spiritualità diffusa [...] il senso profondissimo del dovere da compiere, l'eroe inteso per quel che fa e non per quello che è esteriormente» poteva essere maggiormente capito e apprezzato (De Turris, *Tolkien*, p. 36).

L'uscita de *Il Signore degli Anelli,* infatti, non aveva destato particolare attenzione nell'*establishment* letterario italiano: non vi era stata nessuna recensione sulla grande stampa. Le uniche segnalazioni – che stavano divenendo sempre più numerose – erano pervenute solo da pubblicazioni di destra (Lanna, Rossi, *Fascisti immaginari*, pp. 220-221). Questa vera e propria "strategia dell'attenzione" era culminata nel 1975, quando Marco Tarchi su «La Voce della Fogna» con una recensione appassionata lo aveva definito il «libro più fantasmagorico che ci sia mai capitato fra le mani» (Tarchi, *Il Signore degli anelli,* in «La voce della fogna», 1975, p. 2).

Immergersi nella lettura di quel testo sarebbe stato come entrare in un «mondo di sogno, dove la falsità è utopia e il Bene è la lotta, la fedeltà, l'orgoglio di un animo nobile» (*ibidem*). Nell'ambiente giovanile di destra, quell'articolo ebbe l'effetto di un detonatore: nacquero circoli culturali, locali, pub dai nomi tolkieniani. Venne anche inaugurata una rivista femminile di destra che prese il nome dall'eroina elfica «Eowyn».

Per quei giovani missini, in particolare, la saga di Tolkien rappresentava «la fuga del prigioniero» rinchiuso nelle «contraddizioni di una destra invecchiata fra [...] tormenti lirici [...] e carismi arrugginiti»: un «fenomeno *epocale*» (*Progetto, itinerario, prospettive*, pp. 17-18, il corsivo è nel testo). Per la prima volta veniva scoperto un autore che nulla aveva a che vedere con i testi sacri del fascismo e che permetteva a quei giovani di «uscire dalla diversità» e di entrare a pieno titolo nella «contemporaneità», dopo essersi allontanati dalle «mitologie passatiste» della propria area politica (Vivenzio, *Quella festa a lungo attesa*).

Il fantastico mondo tolkieniano, intreccio di saga nordica e di narrativa eroica medievale, era diventato il motivo per la costruzione di un nuovo «senso di *comunità*», di nuovi giudizi, di nuove sensazioni (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 19). Questa "generazione" di Hobbit si sentiva più vicina proprio a quell'universo fiabesco creato dal filologo inglese, che agli schemi culturali tradizionali della destra:

> Ce lo saremmo raccontati, più tardi, scoprendo nell'ilarità quei nostri destini "paralleli" – hanno scritto i protagonisti di quelle esperienze – che non s'incontravano, come avevamo creduto/sperato, adolescenti, sulle ultime rovine di Ber-

> lino in fiamme, simbolo ad un tempo della nostra Europa piagata e di una nostalgia romanticamente inevitabile, bensì fra i nomi e le descrizioni di un universo fantastico, popolato di elfi e maghi, di orchi e di nani.
> [*Ibidem*]

Questo «microcosmo politico ed umano in effervescenza», che intendeva rifugiarsi nella terra affascinante e fatata descritta da Tolkien, era quello sfuggito al «mondo reale dei torcicolli, degli "igienici" saluti a braccio teso e delle ingegnerie costituzionali» (*Il guru in soffitta*, in «La voce della fogna», 1980, p. 5).

La *heroic fantasy* era, insomma, il simbolo più radicale di una trasgressione rispetto al reale. In questo contesto «l'eroismo, il mito animatore, la immanenza del sovrannaturale [...] la equazione tra il *bene* e il *divino*» erano gli aspetti di maggiore fascino (Croppi, *Ma Tolkien ha fatto la resistenza?*, p. 130).

Il primo Campo Hobbit apparve, così, come l'atto costitutivo di «una palingenesi integrale» (*ibidem*, p. 123).

La protagonista principale della manifestazione fu la musica. Sul palco del primo Campo Hobbit si esibirono, così, come abbiamo accennato, i rappresentanti della musica alternativa di destra, che affrontavano soprattutto i temi legati ai fatti di cronaca (Baldoni, *Il crollo dei miti*, p. 269). In quell'occasione nacque il gruppo la Compagnia dell'Anello, che, ispirandosi direttamente all'opera di Tolkien, riuscì a fondere – all'insegna del «Gandalf è vivo e lotta con noi», uno dei motti che si leggeva sui tanti striscioni di Campo Hobbit – fantasia e impegno politico (Lanna, Rossi, *Fascisti immaginari*, p. 222). La più famosa canzone del gruppo *Il domani appartiene a noi*, che divenne da quel momento in poi l'inno della giovane destra, descriveva, infatti, il passaggio dal ricordo e dalla testimonianza, cioè dal "ghetto", al «mare aperto della politica» (*ibidem*, pp. 228-229)[4]. Alla manifestazione non mancarono anche gruppi e solisti di altri generi musicali, come il rock duro e il pop. Addirittura qualche cantante imitava nello stile i cantautori ritenuti di sinistra, come ad esempio Fabrizio De Andrè (Concina, *A catafascio*, pp. 145-147).

Vi furono, inoltre, molte rappresentazioni teatrali e spettacoli di cabaret. Del resto, già negli anni Sessanta, alcuni elementi gravitanti nell'area di destra come Gianfranco Finaldi, Pier Francesco Pingitore, Mario Castellacci ed altri avevano dato vita ad uno dei più riusciti esperimenti cabarettistici: il Bagaglino (cfr. Baldoni, *Il crollo dei miti*, pp. 258-259)[5].

Questo primo incontro di giovani di

destra riuscì ad attirare l'attenzione della stampa, le cui opinioni non furono però omogenee. Alcune testate dipinsero la manifestazione come una triste «scopiazzatura delle esperienze "creative" della nuova sinistra» (Bene, *La destra alla ricerca del pop*, p. 4). Altre riviste la descrissero come dimostrazione di ambiguità e «un insieme di tecniche di propaganda moderna e di nostalgia» (Concina, *A cantafascio*). Pino Quartana, invece, sul quotidiano del partito, sottolineò il carattere di «sfida» che Campo Hobbit I aveva assunto (Quartana, *Campo Hobbit I*). Questa "sfida" consisteva nell'incidere nella «mentalità» degli osservatori esterni, ossia «liquidare i pregiudizi residui di stampo piccolo-borghese non molto confacenti ad una gioventù» – quella che aveva partecipato al Campo – che voleva essere «rinnovatrice del costume, delle strutture politiche e sociali, della cultura» (*ibidem*).

Al di là della disomogeneità delle valutazioni, fra quei giovani "pionieri" si avvertì la soddisfazione per essere riusciti a suscitare interesse all'esterno, poiché per «la prima volta l'impervia parete dell'informazione cedeva e lasciava apparire, nelle fessure del varco prodotto, l'inizio della fine dell'interminabile tunnel della ghettizzazione» (*Camproviamoci*).

Campo Hobbit I avrebbe dovuto essere, in questa maniera, il primo passo di una nuova ricerca, l'atto di nascita di una «neolingua da inventare», capace di prendere «le distanze dal destrese sezionale», l'apertura di un *nuovo ciclo* dove trovare le ragioni "esistenziali" del proprio essere (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 21).

> Montesarchio come liberazione – scrissero i partecipanti – l'ansia di *calarsi nella festa*, abbandonando i riti un po' tristi e gli inni alla morte per scoprire insieme la gioia di partecipare, di assistere da protagonisti alla nostra CRESCITA.
> [*Introduzione* a *Hobbit/Hobbit*, pp. 11-12, il corsivo e il maiuscolo sono nel testo]

Montesarchio anche come la «scoperta della diversità» (*ibidem*, p. 15).

Se il primo Campo può essere considerato positivo e stimolante, non altrettanto si può affermare del secondo, svoltosi a Fonte Romana, in provincia de L'Aquila, dal 23 al 25 giugno 1978.

La manifestazione nacque come una sorta di compromesso fra la corrente almirantiana, che temeva di non essere più in grado di rappresentare le componenti giovanili, e l'ala rautiana (Angella, *La nuova destra*, p. 84).

L'evento, caratterizzato da un «clima di psicodramma imperversante», sembrò, fin dall'inizio, una "stanca" e insignificante ripetizione del primo Campo (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 25).

Anche «La voce della fogna» commentò in maniera negativa il nuovo raduno:

> Sarebbe bastato un anno per vedere affiorare il vero "riflusso" [...]. Un'ondata di quelle che riporta a galla, insieme alla cattiva coscienza, le forme di quello che si era creduto perduto per sempre. Nel delirio dei bracci-a-molla, nella febbre dello slogan [...] si stemperava il fascino del nuovo. E la "piccola" politica, il policantismo parassita che a Montesarchio era scivolato sotto la porta, seppellendo nomi e sigle, correnti e capi, si riaffacciava furba.
> [*Comproviamoci*]

Qualche anno più tardi, alcuni organizzatori, ricostruendo quella fase, individuarono nei tentativi egemonici dell'apparato di partito la causa principale della mancanza di originalità e di entusiasmo che contraddistinse il secondo esperimento dei Campi. La presenza nell'organizzazione

dell'avvenimento dell'ala almirantiana, quella più "conformista" del MSI, era percepita dai rautiani come un elemento estraneo e una specie di tradimento dello spirito innovatore che aveva caratterizzato il primo raduno (Angella, *La nuova destra*, p. 86). La «rozzezza della *gestione unitaria*», ossia la forzata collaborazione delle due correnti per la preparazione del raduno, prese il sopravvento sulla «riscoperta della specificità» e sulla «spontaneità»; così, «né gustosa né compatta la maionese impazzita di Fonte Romana lasciava la bocca amara» (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 27, il corsivo è nel testo).

In realtà, l'ala rautiana non intendeva concedere legittimazione all'altra corrente del partito, rappresentante una «destra [...] retriva e nostalgica» (M. Angella, *La nuova destra*, p. 86). Le radici delle due componenti erano identiche, ma i «rami secchi, da tagliare in fretta per evitare il contagio», erano ormai troppi (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 28).

«Siamo sinceri – scrisse Nicola Cospito sul "Candido", un giornale di area – chiunque tra noi abbia un minimo di sensibilità politica [...] ha trovato a "Campo Hobbit" esattamente quel che si aspettava e cioè un ambiente vanamente rumoroso, superficiale, ignorante» (Cospito, *Campo Hobbit 2*). Anche le esibizioni e gli spettacoli apparvero privi di creatività e di verve propositiva, rispetto alle iniziative del primo Campo.

Sembrava che il II Campo Hobbit avesse celebrato la «morte di una speranza» e infatti l'anno successivo, il 1979, non ne furono organizzati altri; forse il progetto di rinnovamento culturale si era inabissato (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 25).

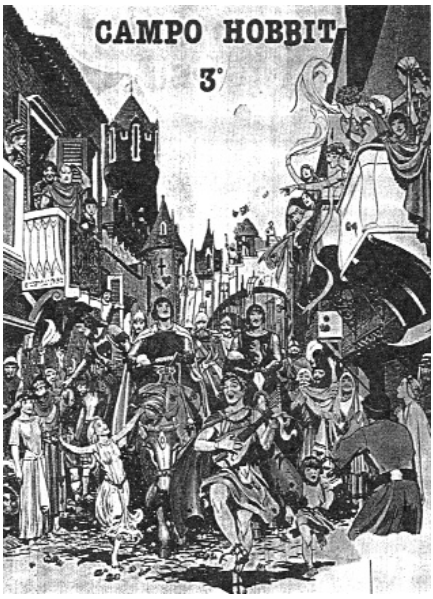
Dal 16 al 20 luglio 1980 venne però ritentato l'esperimento e fu organizzato il III Campo Hobbit a Castel Camponeschi, di nuovo in provincia de L'Aquila. Se il primo raduno era stato un esempio di «rivelazione-provocazione» e il secondo era stato caratterizzato dalla debolezza della capacità innovatrice, il terzo rappresentò un'occasione di cambiamento decisivo per la componente minoritaria del partito, che tornò ad allestire da sola il Campo (*Camproviamoci*). Si dichiarava, così, esplicitamente guerra al «kitsch» e al «folklore» che era ormai tempo di «consegnare alla patologia delle rimozioni collettive» (*ibidem*).

Radicalmente nuovo era lo scenario in cui il Campo si svolse: non più un campo sportivo o un pendìo collinare, ma un paesino disabitato. L'intenzione era quella di ridare vita, seppure per soli cinque giorni, ad un luogo abbandonato a causa dell'emigrazione verso i grandi centri urbani.

L'«emozione incontenibile» nelle fasi precedenti l'inaugurazione e la «solidarietà creatasi nel gruppetto dei pionieri» si trasformarono rapidamente in un «prodotto completo e bello» anche «agli occhi dell'osservatore esterno e disincantato»: Campo Hobbit III ebbe l'«ambizione del grosso fatto» (*Un villaggio torna a vivere*, in *Hobbit/Hobbit*, pp. 85-86).

Il paesino venne trasformato in una vera e propria città a misura dei suoi "nuovi" abitanti. Tutte le case furono dipinte con murales antinucleari o mitologici; le vie e gli edifici rinominati con termini dai significati allusivi come: «Corso Brasillach», «Vicolo dei camerati che sbagliano», «Palazzo del Drago»[6].

L'avvenimento fu concepito come una vera presa di distanza dal passato per lasciare definitivamente, in un «consolatorio museo», i «padri putativi», gli «invecchiati capibanda, i giovani rincoglioniti e



gruppettari» ininterrottamente alla ricerca di «pargoli da allevare» all'insegna del «sempre contro tutti» (*Una festa e un segreto*, p. 12).

Vari elementi provano l'importanza di questo Campo rispetto a quelli passati. Innanzitutto, la musica non fu la protagonista esclusiva del nuovo raduno, perché ebbero luogo anche altre attività. Prese vita il circolo di poesia, *Vertex* (*Hobbit/Hobbit*, p. 86); vennero affrontati numerosi dibattiti in cui si discusse di argomenti come le culture regionali europee, il rapporto tra economia e politica, e i problemi legati all'emancipazione sociale e civile della donna (Angella, *La nuova destra*, p. 89).

Venne redatto anche un quotidiano del Campo, «Il Libro Rosso dei Confini Occidentali», dove erano raccontati, in forma spiritosa, episodi, curiosità, retroscena del terzo Campo Hobbit[7]. Il foglio riportava, ad esempio, le norme e le modalità per la partecipazione al concorso per l'elezione di *Miss Tarantula*, cioè della più bella ragazza presente al Campo (*Salviamo le balene. L'enorme del concorso per l'elezione di miss Tarantula*, p. 128).

Gli organizzatori del Campo curarono ogni particolare, dall'allestimento dei vari spettacoli alla predisposizione degli spazi dedicati al montaggio delle tende per il pernottamento dei partecipanti. Questa nuova occasione di ritrovo sembrò aver avuto successo.

> Parrebbe incredibile – commentarono gli animatori dell'evento – dopo i fiumi di scetticismo, sotto il peso di scomuniche e maledizioni [...] riprovarci ha giovato ha vinto il gusto della sfida, sui timori che ci avevano tentato, ebbri di indignazione per l'opaca follia di solo un paio di anni orsono.
> [*Una festa e un segreto*]

L'obiettivo sembrava essere stato centrato persino nello slogan di presentazione: «*una festa a lungo attesa*» (*Progetto, itinerario, prospettive*, p. 31, il corsivo è nel testo). Il raduno inteso come *festa* fu proprio uno degli aspetti più interessanti della manifestazione. La destra aveva spesso offerto di sé un'immagine cupa, seria, anche tetra, e non era mai stata in grado di dar vita a forme di ritrovo collettive diverse dalle celebrazioni nostalgiche intrise di «spenta ripetitività» (*ibidem*).

In realtà, se la *festa* è un fenomeno comunitario e straordinario, nel senso che esce dalla dimensione quotidiana e sfugge all'«alienazione della *routine*» (Tarchi, *Dalla politica al «politico»*, p. 25), la manifestazione permise ai suoi giovani partecipanti di «mostrare l'altra faccia del "pianeta fascio"» (*Prefazione* a *Hobbit/Hobbit*, p. 7).

Si era realizzata, così, quella che Pier-

luigi Sullo, inviato de «Il Manifesto» alla terza edizione del festival musicale, chiamò «l'evoluzione della specie fascista»:

> "Campo Hobbit" – scrisse il giornalista – è quel genere di ritrovo a cui, tradizionalmente, si coniuga l'aggettivo "paramilitare", o, anche, ed è la stessa cosa, "nazista". I due aggettivi sono invece da riformare. Il Campo non appare paramilitare [...] e neppure si può dire "nazista" [...]. Chi vi partecipa preferisce autodefinirsi "fascista".
> [Sullo, *L'evoluzione della specie fascista*]

Questi *fascisti* erano però coloro che «invece del *Mein Kampf* leggevano il libro di Tolkien», che «anziché fare marce» ascoltavano «concerti rock e discutevano di «*reggae* e di Bob Marley» (G. Forti, *Come duce vogliamo il Signore degli anelli*).

Attraverso il terzo Campo Hobbit, insomma, si era raggiunto lo scopo di promuovere e trasmettere una nuova immagine, diversa da quella proveniente dai «capisaldi antichi del fascista "puro e duro"» o «in doppiopetto» (*ibidem*).

Campo Hobbit III sancì la consacrazione di una nuova mentalità. Nell'universo neofascista si era verificato un notevole cambiamento: un *nuovo spirito* aveva aleggiato. Campo Hobbit fu la «scansione, il fatto saliente», «uno dei biglietti da visita» per farsi conoscere dalla "propria" «generazione» (*Prefazione* a *Hobbit/Hobbit*, 7). Da quel momento in poi i giovani partecipanti all'Hobbit non si sarebbero sentiti più «razza da zoo»:

> Ci siamo emancipati – scrissero su «La voce della fogna» – non dispiaccia ai censori se abbiamo ritrovato la gioia di capire cos'è *altro-da-noi*. Nessuno da emulare, molto da apprendere, qualcosa da insegnare. Costruiscano gli altri, sulle storie del poi, le loro gelosie. Si sbraccino in sospetti, inseguano anche l'ombra di un sogno che è passato, che per loro è perduto, ormai, senza ritorno. Chi *non c'era* è perduto. Gli resta da rifare almeno il primo passo. A noi, pensare al dopo.
> [*Una festa e un segreto*, p. 6, il corsivo è nel testo]

Bibliografia

AA.VV., *J. R. R. Tolkien. Il Viaggio della Compagnia verso il Terzo Millennio*, Roma, Società Tolkieniana e Associazione Culturale Raido, 2001.

AA. VV., *Hobbit Hobbit*, Roma, Lede, 1982.

Baldoni (Adalberto), *Il crollo dei miti, utopie, ideologie, estremismi*, Roma, Settimo Sigillo, 1996.

Angella (Michele), *La nuova destra, oltre il fascismo fino alle nuove sintesi*, Firenze, Fersu, 2000.

Croppi (Umberto), *Ma Tolkien ha fatto la resistenza?*, in AA. VV., Proviamola Nuova, Roma, Lede, 1980.

De Grassi (Giuseppe), *Mille papaveri rossi, storia d'Italia attraverso la canzone politica*, Bologna, Thema, 1994.

Ignazi (Piero), *Il polo escluso. Profilo del Movimento Sociale Italiano*, Bologna, Il Mulino, 1989.

Lanna (Luciano), Rossi (Franco), *Fascisti immaginari. Tutto quello che c'è da sapere sulla destra*, Firenze, Vallecchi, 2003.

Tarchi (Marco), *Cinquant'anni di nostalgia. La destra italiana dopo il fascismo*, Milano, Rizzoli, 1995.

– *Dalla politica al «politico»: il problema di una nuova antropologia*, in AA.VV., *Al di là della destra e della sinistra*, Roma, Lede, 1982.

Tassani (Giovanni), *La nuova destra*, in «Democrazia e diritto», n. 1, gennaio-marzo, 1994.

Fonti periodiche

Camproviamoci, in «La voce della fogna», n. 23, giugno 1980.

Il guru in soffitta, in «La voce della fogna», n. 23, giugno 1980.

Il Signore degli anelli, in «La voce della fogna», n. 4, aprile 1975.

Superbomba, in «La voce della fogna», n. 13, aprile 1977.

Una festa e un segreto, in «La voce della fogna», n. 24, estate 1980.

Bene (Mauro), *La destra alla ricerca del pop*, in «La Repubblica», n. 135, 14 giugno 1977.

Concina (Michele), *A cantafascio*, in «Panorama», n. 583, 21 giugno 1977.

Cospito (Nicola), *Campo Hobbit 2*, in «Candido», n. 31, agosto 1978.

Forti (Giovanni), *Come duce vogliamo il Signore degli anelli*, in «L'Europeo», n. 31, 29 luglio 1980.

Grassi (Manuela), *Una destra arcana*, in «Prima comunicazione», febbraio 1979 e in AA. VV., *Hobbit Hobbit*, Roma, Lede, 1982.

Quartana (Pino), *Campo Hobbit I, un'altra prova che la gioventù destra ha saputo superare*, in «Il Secolo d'Italia», 29 giugno 1977.

Sullo (Pierluigi), *L'evoluzione della specie fascista in un campo d'Abruzzo*, in «Il Manifesto», n. 163, 20 luglio 1980.

Tarchi (Marco), *Il "caso" Tolkien*, in «Diorama letterario», n. 16, gennaio 1979, ristampa anastatica (settembre 1978- agosto 1981), Firenze, La Roccia di Erec, 1998.

Vivenzio (Cristiana), *Quella festa a lungo attesa*, intervista a Umberto Croppi, in «Ideazione», 11 gennaio 2002.

Salviamo le balene. L'enorme del concorso per l'elezione di miss Tarantula, in «Libro Rosso dei Confini Occidentali», n. 4, 19 luglio 1980 e in AA. VV., *Hobbit Hobbit*, Roma, Lede, 1982.

Fonti di archivio

Archivio Centrale dello Stato, fondo Ministero dell'Interno Pubblica Sicurezza, G1 (1944-1986), busta 148, faldone 100/53, relazione del questore, 24 novembre 1965.

[1] La corrente maggioritaria del partito era quella guidata da Giorgio Almirante e Pino Romualdi, rispettivamente presidente e vice presidente del MSI.

[2] Croppi, alla fine degli anni '70, era dirigente giovanile del MSI e fu uno degli organizzatori dei Campi Hobbit.

[3] Frodo è uno dei protagonisti de *Il Signore degli Anelli*.

[4] *Il domani appartiene a noi* era l'adattamento (in italiano e per chitarra) di *Tomorrow belong to me* di John Kander e Fred Ebb, uno dei brani di *Cabaret*, il celebre film musicale di Bob Fosse.

[5] "Il Bagaglino" si era formato nel settembre del 1965. Sulla relazione del questore di Roma si legge che l'associazione aveva l'intento di offrire un «ambiente sano» in cui potersi ritrovare, ACS, PS G1 (1944-1986), b. 148, f. 100/53, *Relazione del questore*, 24 novembre 1965.

[6] Palazzo del Drago era la vecchia sede del MSI.

[7] Si trattava ancora di un riferimento tolkieniano. *Libro rosso dei confini occidentali* è infatti il nome del libro che Bilbo Baggins – uno dei protagonisti de *Il Signore degli Anelli* – scrive per raccontare le sue avventure.

Primo piano: Robert Darnton
Mesmerism and the End of the Enlightenment in France

Harvard U. P., Cambridge (Mass.)
Ed. it. *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi*, prefazione di Giulio Giorello, trad. di Roberto Carretta e Renato Viola, Milano, Edizioni Medusa, 2005, pp. 208, ISBN 8876980997, Euro 21,00

VINCENZO LAVENIA

Nell'anno "mesmerico" 1968 Robert Darnton (ben noto ai lettori italiani soprattutto per le due raccolte di saggi tradotte da Adelphi, *Il grande massacro dei gatti* e *Il bacio di Lamourette*) pubblicava il primo di tanti lavori dedicati al Settecento francese.

Punto di partenza di quel libro era la vicenda del medico (ciarlatano?) Franz Anton Mesmer (1734-1815), e soprattutto dell'ampia fortuna di cui avevano goduto le teorie sul magnetismo animale nella Francia degli anni ottanta del XVIII secolo (sulla diffusione del mesmerismo non mancano adesso pregevoli indagini anche nel nostro paese). Ma il testo di Darnton si rivelava per quello che intendeva essere: non un saggio di storia della scienza, quanto piuttosto il tentativo di descrivere, attraverso la storia di una *moda* nient'affatto passeggera, il rapporto tra pubblico e circolazione della cultura negli anni che precedettero la rivoluzione; la prova tecnica per un affresco, velato di ironia, sulle carriere del gruppo di intellettuali, smaniosi di affermazione, che avrebbe fornito le parole d'ordine per l'archiviazione repentina dell'Antico regime.

A distanza di quasi trent'anni dalla sua stesura è un merito della piccola casa editrice Medusa l'aver scelto di tradurre la pionieristica indagine di Darnton, corredandola con un saggio introduttivo di Giorello e con alcune note esplicative dei due curatori del volume.

Perché la storia delle vasche mesmeriche e delle cure del medico di Inznang può interessare lo storico, si chiedeva Darnton? Perché la storia della cultura non è fatta solo da chi comprese subito il *Contratto sociale* di Rousseau, ma anche da chi lo divulgò mischiando le ardue tesi sull'uguaglianza del filosofo ginevrino con le vaghe evocazioni di un'armonia universale che accompagnarono, in Francia, la diffusione del magnetismo animale.

Più che di Mesmer il testo di Darnton si occupa perciò di Nicolas Bergasse e della sua *Società dell'Armonia Universale* che il giurista promosse (prima di entrare in rotta di collisione con lo stesso Mesmer), attirando nell'orbita della passione per il magnetismo animale (e nella critica all'*establishment* scientifico e medico dell'epoca) uomini come Lafayette, Brissot, Carra e Marat.

C'è tutto il piacere del racconto proprio del Darnton più maturo in questa prima prova; c'è tutto l'originale e isolato magistero di Richard Cobb nell'anarchico senso di distacco con cui lo storico ha inseguito percorsi a prima vista peregrini, quasi sorridendo delle parole grosse della rivoluzione, smascherate anche come approdo al riconoscimento socia-

le che per molti scrittori spiantati dell'epoca tardò a venire prima delle barricate e che fu inseguito, proprio negli anni ottanta che fanno da sfondo alla ricerca, abbracciando correnti e mode solo all'apparenza irragionevoli.

E tuttavia l'analisi di Robert Darnton, è bene precisarlo, è serissima. Koselleckiana quasi, senza la teoresi tipica dell'autore tedesco. Circoli privati (quasi massonici) si trasformano in volano di un'opinione pubblica che assume, con rapidità, i tratti del movimento rivoluzionario. In un testo che è anche una piccola (e preziosa) storia del trapasso dall'illuminismo al romanticismo, le domande di fondo sono queste: perché arrise tanto successo alle dottrine mesmeriche (che Mesmer stesso si guardò bene dal porre di persona per iscritto)? E perché dai bagni e dalle catene magnetiche si poté passare tanto facilmente alla critica dell'ordine costituito? E che cosa rimase del mesmerismo dopo la ghigliottina, il Termidoro e la Restaurazione? Se il magnetismo animale fu forse il tema più dibattuto nei salotti della Francia prerivoluzionaria (e noi che immaginavamo appassionate critiche dell'iniquo sistema fiscale!), allora, scrive Darnton, esso può aiutarci a comprendere la «mentalità dei letterati francesi» (oggi diremmo piuttosto la loro condizione sociale e il loro bisogno di "distinzione").

Moda è una parola chiave nel testo; è un concetto chiave per spiegare i percorsi dell'ascesa intellettuale, a partire dal Settecento, dei salotti. La credenza nel magnetismo animale, e in altre cose che appaiono oggi minoritarie bizzarrie, «a quei tempi non rendevano una persona eccentrica, bensì alla moda» (p. 43). «Non intuendo l'imminenza della Rivoluzione – e il tono, in un testo che privilegia come fonti di ricerca la libellistica e la stampa periodica, può irritare –, i francesi non si interessavano di politica. Preferivano discutere di mesmerismo e di altri temi apolitici come i viaggi in pallone. In effetti, perché avrebbero dovuto arrovellarsi con le complicate e apparentemente irrilevanti speculazioni del *Contratto sociale* quando potevano nutrire la propria fantasia con mostri cileni, macchine volanti, e altre mirabilia [sic] offerte loro dal meraviglioso, invisibile potere della scienza?» (p. 47).

Come spiega Darnton nel primo dei cinque capitoli del libro (corredato di appendici), la seconda metà del Settecento (e in particolare l'arco degli anni ottanta) offrì al pubblico dei lettori «una selva di esotici *systèmes du monde*» (pseudo)scientifici (p. 27); e di essi quello mesmeriano non fu il più irragionevole. Certo, la ragione di Voltaire era tramontata; il sapore mistico della medicina magnetica poteva attirare i nostalgici del giansenismo convulsionario dei primi anni del secolo; ma il mesmerismo non fu visto come più irrazionale o miracolistico della gravità di Newton o degli aerostati.

Fu rifiutato tuttavia dalla medicina ufficiale, e tanto bastò a Bergasse e a molti dei giovani scrittori che provavano ad affermarsi divulgando un sistema scientifico nuovo dopo l'altro, per gridare al sopruso e individuare un martire (II capitolo). L'attacco fu guidato in un primo tempo da un parlamentare come Jean-Jacques d'Eprémenil, ma assunse rapidamente toni sempre più accesi e radicali (III capitolo). L'appello all'opinione pubblica infatti fu guidato da uomini «la cui ambizione era d'ottenere riconoscimento» come letterati e scienziati, a dispetto delle stroncature del corpo accademico e della marginalità subita nei salotti alla moda (p. 90).

Con una buona dose di divertimento, Darnton traccia i primi passi delle carriere fallimentari di Brissot, di Marat, di Carra; ricorda i loro pretenziosi primi scritti; ma sottolinea soprattutto come l'idea di "armonia universale" finisse presto per confondersi con l'uguaglianza russoviana. Si mischiarono allora, in uno stesso appello per un ordine nuovo, aristocratici "parlamentari", borghesi alla ricerca di visibilità culturale, giovani radicali in carriera, in quello che in qualche modo può apparire come il

crogiolo stesso della mentalità rivoluzionaria.

Dalla farsa, per rovesciare un famoso *incipit* marxiano, si passò così alla tragedia, senza che il buon Mesmer avesse affatto un ruolo nella nuova piega presa dagli eventi. Salute fisica e salute politica finirono per apparire quasi come un solo obiettivo (IV capitolo); e dai corpi malati si passò assai presto alle disarmonie della legge. Come scrisse Brissot nel 1788, guardando alla rivoluzione americana, «verrà [...] un giorno in cui si avrà la convinzione che la grande regola della salute fisica è l'eguaglianza di tutti gli uomini e l'indipendenza delle opinioni e delle volontà» (cit. a p. 111). E Bergasse si spinse più in là, con il rifiuto del materialismo aristocratico d'inizio secolo (cioè di una parte non marginale della cultura dei Lumi) e divulgando le tesi di Rousseau sotto le vesti del magnetismo. Mesmer insomma fu il pretesto per un atto d'accusa contro l'Antico regime che la rivoluzione portò a compimento.

Ma con la rivoluzione gli schieramenti avrebbero finito per invertirsi, e Brissot, ormai protagonista della politica parigina, avrebbe accusato i mesmeristi di essere poco più che pericolosi mistici controrivoluzionari.

L'ultimo capitolo del libro, il più suggestivo, apre prospettive di ricerca in parte ancora non sondate. Sfilano nelle pagine di Darnton figure come quella di Restif de la Bretonne e di Dupont de Nemours. Si ricorda, per l'Ottocento, il ruolo giocato dai magnetisti nel fornire pezze d'appoggio alla dottrina della Santa Alleanza; si ricorda il passaggio di Bergasse al campo conservatore-reazionario. Si suggerisce che, partendo da Mesmer, e passando per l'opera di Charcot, si potrebbe dire qualcosa di nuovo su Freud; che tutto il socialismo utopistico (Owen, Fourier, Saint-Simon) fu influenzato dalle tesi sul magnetismo animale (ma perché non parlare anche di Comte e della religione positiva?).

Infine, in poche pagine ammirevoli per levità di tratto, è una parte cospicua della sensibilità letteraria romantica che viene messa in relazione con il mesmerismo: i racconti di Hoffmann, ovviamente; ma anche Balzac, Dumas, Gautier; e Hugo, soprattutto. Così, alle soglie del 1848, un ciclo delle idee vulgate e dell'inquietudine spirituale di lettori e scrittori si era chiuso: dalla rivoluzione (la prima e la più grande) alla rivoluzione (di tutta l'Europa).

Trentasei proposte di lettura

A CURA DI MAURO ANTONINI, RONALD CAR, LUCA COBBE, PAOLO COLOMBO, SIMONA GREGORI, LUIGI LACCHÈ, ROBERTO MARTUCCI, PAOLA PERSANO, LUCA SCUCCIMARRA, MARIA VALVIDARES.

A

AA.VV.
L'Europa e gli "Altri". Il diritto coloniale fra Otto e Novecento

Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, 33/34 (2004/2005)
Milano, Giuffrè, 2005, 2 tomi,
ISBN 88-14-12046-3, Euro 130

I ventidue saggi che compongono i due volumi dei *Quaderni fiorentini* dedicati allo sviluppo del diritto coloniale fra Otto e Novecento rappresentano una ricognizione fondamentale e aggiornata del rapporto complesso e ambiguo intercorrente tra i processi storici di colonializzazione, la costruzione dell'identità degli europei e la rappresentazione giuridico-istituzionale di un fenomeno sfaccettato.

L'opera, curata da Pietro Costa, identifica nella relazione tra "Noi" e "Loro" la principale struttura retorica e pragmatica che ha molto influito sulla costruzione del diritto "speciale" e "tecnico" che le potenze "civilizzatrici" europee hanno articolato e utilizzato nelle diverse esperienze colonizzatrici. Fondamentale appare la tensione tra la centralità del sapere giuridico e della scienza dello Stato di diritto in ambito metropolitano percepita come processo di *civilisation* e di cittadinanza e lo statuto (di volta in volta tecnico-giuridico, istituzionale-amministrativo, antropologico e razziale) del dominio che nelle "periferie" del mondo civilizzato assoggetta, addomestica, disciplina, sino alle estreme conseguenze dello stato d'eccezione trasformato in regola costitutiva.

Nello stesso tempo, però – e questo è uno dei tanti meriti del numero monografico –, appare con evidenza l'effetto di "retroazione", di scambio e di contaminazione che il rapporto di assoggettamento e differenziazione produce sul diritto e sulla società metropolitana, con effetti complessi di "sperimentazione" (si pensi al profilo dell'ideologia razziale, alle gerarchizzazioni dei "tipi", ecc.).

La linea d'ombra sta nel cuore dell'uomo occidentale e la barbarie è parte integrante della pretesa missione civilizzatrice dell'Europa tra Otto e Novecento. L'ideologia del dominio è dura a morire e costituisce, a rifletterci bene, anche uno dei punti critici per una visione strategica del futuro.

L.L.

Paolo ALVAZZI DEL FRATE
Giurisprudenza e référé législatif *in Francia nel periodo rivoluzionario e napoleonico*

Torino, Giappichelli, 2005, pp. 211,
ISBN 88-348-5580-9, Euro 18

Studio puntuale e documentato della genesi e dell'evoluzio-

ne del *référé législatif*: dal suo essere strumento meramente facoltativo in epoca rivoluzionaria, passando attraverso l'abrogazione sancita dal *Code civil* nel 1804 con conseguente assegnazione di una prima funzione nomofilattica alla Corte di Cassazione, fino al suo ripristino in chiave obbligatoria e con diversa dicitura – *référé au gouvernement* – nel pieno delle stagione napoleonica.

Specchio della rigida separazione dei poteri cara ai rivoluzionari francesi, il «riferimento al legislatore» o, altrimenti detto, il ricorso all'interpretazione autentica quale unico rimedio di fronte ai dubbi interpretativi che il giudice incontri all'atto di applicare la legge al caso concreto, affonda le proprie radici nel cuore stesso dell'Antico regime.

L'approccio storico-giuridico privilegiato, pur restituendo i tratti di originalità delle scelte di politica del diritto illuministico-rivoluzionarie prima, e napoleoniche poi, riconosce le continuità e le sopravvivenze di una cultura giuridica ben più risalente, nella quale è lo speciale nesso fra esercizio della funzione giurisdizionale ed esercizio di quella normativa a fare la differenza.

P.P.

Giorgio ARCOLEO
Discorsi parlamentari

Con un saggio di Tommaso Edoardo Frosini
Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 474,
ISBN 88-15-10830-0, Euro 34

Dopo i volumi dedicati ai discorsi parlamentari dei senatori Vittorio Emanuele Orlando e Gaetano Mosca, prosegue con questo volume su Giorgio Arcoleo il meritorio progetto dell'Archivio storico del Senato volto a rendere disponibili le allocuzioni di alcune delle figure più rappresentative della storia parlamentare italiana.

Orlando, Mosca, Arcoleo, ovvero – come nota Tommaso Edoardo Frosini nella sua puntuale e chiara introduzione – una buona parte della "scuola siciliana" di diritto pubblico (che pure ha annoverato altre personalità di spicco, a cominciare ovviamente da Santi Romano). Questa sottolineatura non è decorativa perché la comune origine ha senza dubbio prodotto atteggiamenti e sensibilità considerati dagli autori citati come non secondari nel loro itinerario intellettuale.

Arcoleo è costituzionalista di vaglia, autore di alcuni saggi importanti (basti pensare agli scritti sul Senato, sul diritto di associazione e di riunione, sul bilancio dello Stato e sul gabinetto nei governi parlamentari) e di un noto manuale di diritto costituzionale. Giurista ma anche scrittore curioso, saggista e letterato (specialmente nei primi anni "desanctisiani"), Arcoleo ha subito a lungo la meccanica lettura semplificatoria che contrapponeva in maniera schematica Orlando e gli "orlandiani" agli "altri", ovvero ai seguaci di una generica scuola "storicista" e "antiformalista".

In realtà, come il curatore mette bene in luce, le cose sono molto più complesse e le differenze devono essere lette all'interno di una gabbia interpretativa più sfumata e ricca. Certamente Arcoleo ha una visione giuridico-politica della costituzione e fa del costituzionalismo il pilastro della sua peculiare concezione del rapporto strutturale che intercorre tra diritto e politica. È lungo questa linea dialettica che si gioca la vicenda costituzionale, nel tentativo di giuridicizzare le sfere del politico (si pensi al governo di gabinetto) e di dare però respiro (storico-contestuale e comparatistico) al "sistema" che deve fondare la costituzione e garantire le libertà.

Il modello britannico rimane il punto di riferimento imprescindibile, anche se forse qui la visione idealizzata e la proposta "prescrittiva" che ne deriva – malgrado i buoni propositi – tradisce una ricerca di un ordine costituzionale "altro" rispetto a quello storico-concreto e "possibile" dell'Italia liberale con il quale fare i conti.

L.L.

B

Francisco J. Bastida Fraijedo
(a cura di)
La representación política

«Fundamentos, Cuadernos monográficos de teoría del Estado, derecho público e historia constitucional»
Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 3/2004, pp. 430,
ISSN 1575-3433, s.i.p.

Il volume è il terzo della serie di quaderni monografici dedicati – è il caso di dire – ai *fundamentos* della teoria dello Stato, del diritto pubblico e della storia costituzionale.

Questi quaderni (il primo a cura di Ramón Punset fu dedicato a *Soberanía y Constitución*, il secondo a cura di Joaquín Varela Suanzes ai *Modelos constitucionales en la historia comparada*) riflettono bene la fisionomia del gruppo oviedano, artefice di questa e di altre importanti iniziative, che riesce a coniugare in maniera brillante ed efficace i linguaggi della storia, della teoria e del diritto positivo in chiave comparativa e toccando i concetti fondamentali.

Il tema della rappresentanza politica è tra i più complessi, sia per il profilo epistemologico che per la vastissima gamma delle possibili articolazioni tecniche, e da sempre è al centro delle riflessioni sulla *polis*.

"Rappresentazione" e "rappresentanza", elementi soggettivi ed oggettivi, unità e divisione, sovranità e Stato, interessi e diritti, democrazia nazionale e dimensione europea, sono solo alcuni degli aspetti presi in considerazione dai saggi di alcuni dei più importanti specialisti europei: Hasso Hofmann, Giuseppe Duso, Antonino Scalone, Ricardo Chueca Rodríguez, Peter Häberle, Enoch Alberti Rovira, Richard H. Pildes, Francisco Caamaño Domínguez, Miguel Angel Presno Linera.

L.L.

Derek Beales, Eugenio Biagini
Il Risorgimento e l'unificazione dell'Italia

Traduzione di Maria Luisa Bassi
Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 260
ISBN 88-15-09856-9, Euro 12,50

Questa edizione italiana è il prodotto di un robusto intervento di Biagini su di un vecchio testo di Beales, con risultati apprezzabili in termini di equilibrio e leggibilità, benché venga seguita l'impostazione più che tradizionale e consolidata (oserei dire *âgée*) che fa iniziare il Risorgimento a metà XVIII secolo, nel 1748.

Il libro tratta in modo essenziale e informato i passaggi obbligati dell'epopea: dal grigiore della Restaurazione ai moti carbonari del 1821 e 1831, aprendosi alla centralità piemontese, alle questioni di Roma e Venezia, non senza proporre i nuovi cantieri della lingua italiana e del ruolo delle donne.

Poco convincente risulta il modo in cui si irride al ruolo svolto da Cavour nel sostenere la spedizione dei Mille (ricondotto a «teorie cospiratorie» di «estremo revisionismo», p. 176) comprovato, viceversa, dal pubblicatissimo ed ufficiale *Carteggio*. Per contro, ricche di chiaroscuri le pagine dedicate alla grande ribellione meridionale, «uno degli episodi più controversi della storia iniziale dell'Italia unita» (p. 210), di cui gli autori individuano la doppia componente di criminalità organizzata e violenza contadina legata alla delusione per le mancate riforme (quotizzazione dei demani) promesse da Garibaldi per frantumare la resistenza borbonica (p. 212). Coraggioso il riferimento ai «campi di prigionia piemontesi» in cui vennero rinchiusi i soldati napoletani sconfitti, anche se ci si guarda bene dal citare la fonte: probabilmente sospetta di «estremo revisionismo», se non fosse stato lo stesso Cavour a parlarne per primo.

R.M.

C

Piero Calamandrei
Uomini e città della resistenza. Discorsi, scritti ed epigrafi

Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 282,
ISBN 8842078409, Euro 20,40

Questa nuova edizione di *Uomini e Città* ci viene presentata con una Prefazione, scrit-

ta dal Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi, di notevole impatto sul pubblico.

L'*Introduzione* di Sergio Luzzato, oltre ad accendere il dibattito sulle colonne dei quotidiani nazionali, ha fornito notevoli spunti alla riflessione storiografica tra i «guardiani del faro» e i fautori di nuove piste di ricerca intorno alla resistenza antifascista.

S.G.

Carlo Spartaco CAPOGRECO
I campi del duce.
L'internamento civile nell'Italia fascista (1940-1943)

Torino, Einaudi, 2004, pp. 314,
ISBN 88-06-18089-4, Euro 11,80

Il titolo del libro, peraltro suggestivo, non rende giustizia ad un lavoro ampio, preciso, chiaro ed estremamente documentato, che affronta vicende e tematiche in qualche modo poco conosciute se non addirittura volutamente rimosse nel nome di una «memoria di carattere riconciliatorio».

La descrizione puntuale del funzionamento della complessa rete dei campi e delle modalità dell'internamento dell'Italia fascista viene sapientemente ricondotta alle precedenti pratiche di internamento e di deportazione storicamente sperimentate anche dall'Italia liberale; il riferimento è all'istituto del confino di polizia e all'internamento coloniale, in cui vanno ricercati i modelli dei campi di internamento per civili del Ministero degli Interni durante la seconda guerra mondiale.

L'autore si dimostra consapevole che le dimensioni dello sterminio nazista hanno causato una relativizzazione del fenomeno dei campi italiani; d'altro canto, per lo stesso motivo, l'espressione "campo di concentramento" ha in qualche modo assunto un valore simbolico che impedisce di distinguere i diversi fenomeni soggiacenti ad una comune denominazione. È per questo motivo che viene proposta una ipotesi di lavoro di tipo lessicale, secondo cui alle differenti tipologie di campi vanno attribuite denominazioni coerenti con le modalità di attuazione e anche con il loro fondamento normativo. In base a questa ipotesi, la maggior parte dei campi italiani devono essere considerati campi d'internamento. La definizione di campo di concentramento viene riservata solo ai campi dell'internamento civile parallelo, cioè non gestiti dal Ministero degli Interni e completamente svincolati dalla normativa ufficiale, destinati agli slavi deportati e alle popolazioni allogene. Capogreco individua gravi responsabilità fasciste in quella che viene definita «aggressione di impronta coloniale» alla Jugoslavia. E di certo le condizioni di vita nei campi per slavi non erano certo paragonabili a quelle, certo difficili, dei "normali" campi di internamento per civili negli anni dal '40 al '43.

L'utilità di questo testo non si esaurisce nella preziosa ricostruzione storica che comunque non tralascia di affrontare questioni centrali come l'internamento ebreo o degli zingari, gli aspetti burocratici della gestione dei campi e anche, più prosaicamente, la vita degli stessi internati nei luoghi di segregazione. Deve infatti essere segnalata la parte finale del libro, che opera una precisa mappatura di tutti i campi di internamento italiani, divisi per regione e con precise indicazioni sulla collocazione topografica, sulle date di funzionamento, sulle destinazioni d'uso e sulla tipologia, il numero e il trattamento degli internati stessi.

Di non minor rilievo è la successiva cronologia dei principali atti e provvedimenti amministrativi e legislativi correlati con il confino di polizia e l'internamento dei civili dal 1926 al 1943. Ad un lavoro di tale precisione documentale non poteva che corrispondere una corposa ed interessante bibliografia, che contribuisce a fare di questo testo uno strumento di lavoro necessario a chiunque voglia approfondire una tematica per molti versi ancora aperta della storia italiana.

M.A.

Gennaro Carotenuto
Franco e Mussolini. La guerra mondiale vista dal Mediterraneo: i diversi destini di due dittatori

Milano, Sperling & Kupfer, 2005, pp. 243, ISBN 88-200-3938-9, Euro 17,00

Ricerca di taglio metodologico e contenuto originali che «fa delle fonti documentarie il proprio fondamento», e che di quelle medesime fonti offre nell'*Introduzione* una mappa dettagliatissima anche sotto il profilo della reperibilità, oltre che del loro valore intrinseco.

Ne scaturisce una lettura dichiaratamente critica delle ragioni di un'assenza: la mancata partecipazione della Spagna franchista al secondo conflitto mondiale, alla luce del rapporto tra fascismo italiano e franchismo spagnolo. In luogo della tradizionale vulgata sulla «saggezza del franchismo», meritevole di aver risparmiato il bagno di sangue alla Spagna, meglio allora parlare di un «fermento bellicista frustrato» in gran parte dell'opinione pubblica spagnola e nel suo *caudillo*.

All'interno della relazione fascismo-franchismo, a lungo rimossa in Spagna per ragioni politiche ed indagata altrove in chiave quasi esclusivamente diplomatica e militare, l'Autore dà piuttosto rilievo alle congiunture materiali e ai moventi economici che sostengono la decisione politica. Sul piano più strettamente istituzionale, gli archivi consultati restituiscono la trama di relazioni di vertice costantemente tese alla costruzione del consenso attraverso la propaganda. Il tutto dall'inedita prospettiva mediterranea.

P.P.

Sandro Chignola
Fragile cristallo. Per la storia del concetto di società

Napoli, Editoriale scientifica, 2004, pp. 658, ISBN 88-89373-06-7, Euro 48

Considerata da Manfred Riedel la terza componente fondativa dello spazio teorico della politica moderna – e del sistema di garanzie giuridico-costituzionali che di essa rappresenta il baricentro – la nozione di «società civile» incarna nella sua stessa trama concettuale la paradossale composizione del nuovo ordine dei rapporti intersoggettivi scaturito dalla decostruzione dell'ordine corporato dell'Antico regime.

È proprio attraverso di essa che nei decenni successivi alla Rivoluzione francese diviene, infatti, possibile pensare la socialità umana in una forma adeguata allo spazio radicalmente individualizzato di esperienza proprio della libertà dei moderni: una forma, questa, che, nonostante l'ossessivo rinvio alla libera interazione tra gli individui, appare dominata dal costitutivo riferimento a «tecnologie di governo» ideate proprio per compensare le «disteleologie» prodotte da quel sistema di relazioni quasi-naturali.

Avvalendosi di un sofisticato impianto analitico-ricostruttivo frutto della sua personale rimeditazione dell'approccio della *Begriffsgeschichte*, Sandro Chignola ci offre ora un'approfondita e stimolante discussione di alcuni passaggi-chiave di questa complessa dinamica concettuale nel dibattito tedesco e francese del XIX secolo. Al centro del volume si pone il confronto con le proposte teoriche di due dei principali protagonisti della riflessione ottocentesca sul nesso Stato-società: Lorenz von Stein e Alexis de Tocqueville.

Animato dalla volontà di portare a piena luce il «complesso gioco di riferimenti e rimandi» tra saperi e pratiche che costituisce parte integrante e sostanziale della storia del concetto di società, l'Autore integra però la sua ricostruzione con una serie di riuscite incursioni nel più ampio contesto categoriale e dottrinario che nell'Europa ottocentesca fa da sfondo alla genesi e allo sviluppo delle moderne scienze della società. E ciò che ne risulta è un'affascinante ricostruzione dei complessi processi di innovazione e stabilizzazione concettuale attraverso i quali nell'orizzonte post-rivoluzionario l'Europa viene progressivamente acquisendo una piena consapevolezza della fragile struttura che caratterizza il "cristallo" dei rapporti sociali.

L.S.

D

Giuseppe Duso (a cura di)
Il contratto sociale

Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 194,
ISBN 88-420-7716-x, Euro 18

Terzo volume della collana *I testi della politica* ideata con la collaborazione del *Centro interuniversitario per la ricerca sul lessico politico e giuridico europeo*, l'antologia curata da Duso offre una esauriente panoramica dell'evoluzione della semantica contrattualistica dalle sue origini proto-moderne sino ai suoi estremi sviluppi tardo-novecenteschi.

Come troviamo sottolineato nella densa e stimolante *Introduzione* al volume, alla base dell'itinerario proposto c'è la convinzione che le moderne dottrine del contratto sociale siano qualcosa di più che una delle tante concezioni sulla natura e sul fondamento della società prodotte dal pensiero occidentale nel corso della sua storia, giacché è proprio nel loro alveo che «nascono alcuni dei concetti fondamentali che caratterizzano il modo moderno di pensare la politica».

Per comprendere appieno questa funzione fondativa occorre però essere consapevoli della radicale cesura che il discorso filosofico della modernità introduce nella tradizionale concezione contrattualistica che aveva caratterizzato la teoria (e la prassi) politica medievale. Il percorso guidato proposto muove perciò dalla concezione pattizia della comunità politica di Johannes Althusius, utilizzata nei suoi fondamentali caratteri costruttivi come un ideale sfondo contrastivo a partire dal quale far emergere la profonda frattura concettuale introdotta anche in questo ambito dalla nuova scienza del diritto naturale di ispirazione hobbesiana.

Oltre che per i padri fondatori del moderno giusnaturalismo razionale (Hobbes, Pufendorf, Locke, Rousseau), nelle pagine di questa antologia c'è spazio però anche per tutti quegli autori che proprio attraverso la rilettura della categoria del contratto sociale hanno voluto operare una decisiva resa dei conti con le innegabili rigidità di quel paradigma filosofico-politico, dal Kant del *Detto comune* allo Hegel della *Filosofia dello spirito jenese*. Che la vicenda della moderna categoria del contratto sociale vada al di là di quella del suo originario contesto dottrinario di riferimento, lo dimostra però la rinnovata attualità assunta dal modello contrattualistico nel dibattito filosofico-politico degli ultimi decenni. Un passaggio, questo, di cui Duso dà conto attraverso il confronto con la più compiuta espressione teorica del neocontrattualismo contemporaneo, la teoria della giustizia di John Rawls.

L.S.

F

Simona Forti (a cura di)
La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica

Torino, Einaudi, 2004,
ISBN 88-06-16274-8; Euro 18

Il volume propone una scelta di testi (alcuni inediti per il lettore italiano, altri oramai assurti a punti di riferimento nel pensiero politico novecentesco) che, ordinati secondo la data di apparizione, offrono una varietà di spunti (persino testimonianze, come nel caso del bellissimo saggio di Václav Havel) per l'analisi del totalitarismo inteso quale categoria concettuale.

Insistendo, nell'*Introduzione*, sulla valenza metafisica di questo, la curatrice intende avvalorare la legittimità di un'analisi autonomamente filosofica del totalitarismo, analisi che si vuole indipendente da quelle degli storici o dei politologi, avendo essa come obiettivo la traduzione del fenomeno storico «in un potente strumento decostruttivo». Il venir meno dei regimi indiscutibilmente ritenuti totalitari non negherebbe, di conseguenza, l'attualità di tale strumento decostruttivo: piuttosto che relegarlo alla metafisica di quell'epoca che aveva forgiato la spinta totalizzante, l'ambizione della curatrice consiste nel dimostrare le

potenzialità conoscitive di questo strumento al quale «una filosofia libertaria e radicale» non può rinunciare.

Tale tentativo si presenta però nella sua problematicità non appena la curatrice collochi, sulla scia del contributo di Hannah Arendt *Ideologia e terrore*, «uno dei nodi cruciali dell'interpretazione filosofica del totalitarismo» in «quella straordinaria rivoluzione intellettuale avvenuta nella prima metà del XIX secolo, che ha come risultato una nuova fede nel *telos* immanente della storia». Tale impostazione, tuttavia, appare giustificata solo nella misura in cui rifiutiamo di considerare avvenuto quel passaggio fra due epoche: da quella improntata, appunto, alla metafisica delle "leggi della Storia" a quella della "fine della Storia".

R.C.

Daniele Francesconi
L'età della storia. Linguaggi storiografici dell'illuminismo scozzese

Bologna, il Mulino, 2003, pp. 320, ISBN 88-15-09326-5, Euro 25

Questo libro si colloca all'interno di un campo di studi, quello consacrato all'analisi degli scritti storici dell'illuminismo scozzese, al quale hanno contribuito, tra i primi, proprio due studiosi italiani del calibro di Giuseppe Giarrizzo e Arnaldo Momigliano, e che ha visto le sue fila crescere di recente grazie soprattutto ai lavori di John Pocock.

Francesconi è attento a definire immediatamente il taglio della sua ricerca, un'analisi dei generi storiografici "al lavoro" nelle diverse *histories* del periodo e delle diverse rotture che i nuovi paradigmi di scrittura storica hanno generato rispetto alle forme tradizionali della storia politica, siano esse rappresentate dalla "storia neoclassica" o dall'"antiquaria legale".

Tuttavia, sullo sfondo, emerge un tentativo di indagine ben più ampio, ovvero quello che collega questo rinnovato interesse per la Storia – «questa è l'età della storia e questa la nazione degli storici» affermava David Hume, uno degli autori analizzati nel libro – allo sviluppo di una nuova forma di aggregato rappresentata dalla *civil society*. Il rifiuto dell'apparato concettuale giusnaturalistico coincide con la ricerca – da parte di autori come Hume, Smith, Robertson e Ferguson – di un nuovo paradigma epistemologico capace di leggere tanto le nuove forme di "regolazione sociale", quanto la trasformazione storica di queste stesse forme.

Al di là di un'apparente feticizzazione del problema dei generi storiografici, questo studio rappresenta una tappa sicuramente importante del processo di rivalutazione dell'illuminismo scozzese come uno dei regimi discorsivi decisivi nella formazione del paradigma "politico", e non soltanto economico, liberale.

L.C.

G

Bülent Gökay
L'Europa orientale dal 1970 a oggi

Bologna, il Mulino, 2005, ISBN 88-15-09855-0, Euro 10,50

L'opera di Gökay costituisce, assieme al volume di Ben Fowkes, *L'Europa orientale dal 1945 al 1970*, un dittico dedicato alle trasformazioni politico-economiche di paesi accomunati non secondo un'interpretazione geografica, bensì politica dell'area.

Difatti, l'autore muove la propria analisi dalla constatazione che le società in questione, da una posizione di "crocevia" rispetto alle influenze eterogenee provenienti dai diversi centri della politica dell'Ottocento, si fossero trasformate nella seconda metà del Novecento in un'area relativamente omogenea sotto l'influsso dell'"ombrello sovietico".

Non sorprende, pertanto, l'avverarsi di quel "effetto a catena" che, avviatosi da Mosca grazie all'iniziativa di Gorbacëv, portò al crollo simultaneo dei regimi. Quanto alle ragioni di questo, l'autore offre una panoramica sulle interpretazioni offerte, prediligendo tuttavia quelle maggiormente incentra-

te sulle cause interne, ossia sul diffuso crollo di fiducia nella guida del partito unico, controllore esclusivo della sfera economica e pertanto anche responsabile unico della sua crisi.

R.C.

Fabio Grassi Orsini, Emilia Campochiaro
Repertorio biografico dei Senatori dell'Italia liberale. Il Senato subalpino

Senato della Repubblica, Archivio storico, Bibliopolis, 2005, 2 voll., A-L, M-Z, pp. XLVII-1166, s.i.p.

Dopo i volumi del Repertorio biografico dei Senatori dell'Italia fascista, l'Archivio storico del Senato questa volta pubblica le schede relative ai 264 senatori nominati tra il 1848 e il 1861.

L'opera è, come noto, di straordinaria importanza poiché mette a disposizione degli studiosi uno strumento indispensabile, colmando così una lacuna vistosa nel nostro panorama dei sussidi storiografici. Per certi versi quest'opera (parte di una progetto davvero ambizioso) è resa possibile anche da quel rinnovato interesse per gli istituti parlamentari e in particolare proprio per il Senato di cui abbiamo potuto vedere i primi segni tangibili dai primi anni '90 del secolo scorso e di cui Fabio Grassi Orsini dà conto nella sua corposa introduzione (*Uno sguardo sul Senato subalpino*).

Ogni scheda contiene i dati anagrafici, lo status e la carriera, le onorificenze ricevute, le cariche politico-amministrative, i dati relativi alla nomina, la commemorazione in aula o in altra sede. Un'ampia appendice inoltre riporta tabelle riassuntive di notevole utilità (si pensi per es. ai dati relativi alla professione o alla permanenza in Senato) nonché i regolamenti del Senato.

L.L.

Giulia Guazzaloca
Fine secolo. Gli intellettuali italiani e inglesi e la crisi tra Otto e Novecento

Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 338
ISBN 88-15-09951-4, Euro 24

La figura retorica della crisi di fine secolo è senza dubbio un oggetto storiografico consolidato e produttivo. L'Italia dei Sonnino, dei Pelloux e poi dei Giolitti, la Gran Bretagna della guerra anglo-boera e della crisi istituzionale che investe la Camera dei Lords (sino al decisivo *Parliament Act* del 1911) possono rappresentare i principali punti di riferimento sul piano cronologico.

L'interesse del lavoro di Giulia Guazzaloca risiede, tra l'altro, nella originale declinazione del tema visto attraverso gli occhi degli intellettuali italiani e inglesi che a cavallo dei due secoli commentano sulle pagine dei più importanti periodici culturali la "crisi", intesa, a seconda dei punti di vista, come elemento di transizione e di sostanziale "sviluppo", ovvero come certificazione di un decadimento inesorabile dei sistemi politico-costituzionali fondati su antiche basi liberal-moderate.

Fine secolo è anche e soprattutto una *Stimmung* fatta di percezioni riferibili ad un mondo che si avvia a tramontare o a subire profonde trasformazioni. Sfilano così davanti ai nostri occhi i più prestigiosi intellettuali dell'epoca (giuristi, politici, giornalisti, scrittori) impegnati a "leggere" l'*esprit du temps* e soprattutto a ricercare le soluzioni che possano ovviare ai più gravi inconvenienti.

Due temi, tra i molti che si potrebbero segnalare, rivestono uno specifico interesse costituzionalistico: l'alterazione/modificazione degli equilibri tra i soggetti costituzionali e il ruolo del "partito moderno" come omnicomprensiva dimensione organizzativa della politica in termini di efficienza del sistema. A legare questi due grandi temi, l'inevitabile filo rosso della rappresentanza democratica e del conflitto quale struttura fisiologica della modernità.

Se in Italia è la monarchia – "popolare" o meno – a rappresentare il perno principale attorno cui ri-costruire una politica costituzionale di segno "conservatore" (da intendere come analisi e critica del tipo di evoluzione politica nel cinquantennio di vita del regime costituzionale) volta a "resti-

tuire" al sovrano le principali leve di mediazione e moderazione sui meccanismi della forma di governo (in una prospettiva però spesso fuorviante circa la individuazione dei veri problemi), in Inghilterra il tradizionale ceto politico liberal-nazionale rivolge lo sguardo piuttosto verso la Camera dei Lords intesa come barriera e potere moderatore.

In realtà il discorso della "neutralizzazione" – sotteso alle diverse posizioni – tende al contrario a investire le due istituzioni garanti della durata e della stabilità del sistema con tutta la forza di una logica di "politicizzazione" che finirà per rafforzare, certo con esiti e prospettive molto diversi, il circuito della rappresentanza democratica e della sovranità popolare.

L.L.

J

Lucien Jaume e Alain Laquièze
Interpréter les textes politiques

«Cahier du CEVIPOF», n. 39, avril 2005, pp. 184, ISBN 1146-7924, Euro 14

Animato da Lucien Jaume e Alain Laquièze, il gruppo di ricerca «*Les controverses politiques et institutionelles: question de méthodes*» del Centre de Recherches Politiques de Sciences Po è sorto con la specifica finalità di rinnovare la tradizionale prospettiva di indagine della storia delle idee politiche, avvalendosi del contributo di studiosi di differenti discipline.

Il lavoro svolto nei primi due anni di attività del gruppo trova ora una efficace testimonianza nel dossier *Interpréter les textes politiques* pubblicato sul n. 39 dei «Cahiers du CEVIPOF», in cui troviamo raccolti quattro «esercizi di interpretazione» svolti su altrettanti «testi di intervento politico»: il *Discursus florentinarum rerum post mortem iunioris Laurentii Medices* di Machiavelli, il discorso di Le Chapelier all'Assemblea costituente del 29 settembre 1791, il discorso di investitura di Casimir Périer del 18 marzo 1831 e quello tenuto da Mussolini a Udine il 20 settembre 1922.

Si tratta in tutti e quattro i casi di testi «di circostanza» brevi e densi, in grado secondo i curatori di fungere da lente d'ingrandimento per mettere a fuoco «la cultura politica, le categorie principali e le divisioni essenziali» esistenti in una certa società in un determinato periodo della sua evoluzione storica. A tal fine il volume ne propone un'approfondita decostruzione secondo un modello di analisi diretto a far emergere oltre alla «strategia discorsiva» dell'autore e al «contesto storico» di riferimento, anche le concrete modalità di scrittura utilizzate, l'intelaiatura semantica del testo e le sue scansioni retoriche.

L.S.

M

Francesco Mastroberti
Tra scienza e arbitrio. Il problema giudiziario e penale nelle Due Sicilie dal 1821 al 1848

Bari, Cacucci, 2005, pp. 405, ISBN 88-8422-461-6, Euro 30

Vasto lavoro di scavo sull'amministrazione della giustizia penale e sul grado di applicazione delle Leggi penali ordinarie delle Due Sicilie, questo libro prosegue cronologicamente una precedente ricerca che copre gli anni da Murat alla Restaurazione (*Codificazione e giustizia penale nelle Sicilie dal 1808 al 1820*, Napoli, Jovene, 2001).

Non del tutto esplicitati i motivi che hanno suggerito all'autore di premettere alla sua ricostruzione, a guisa d'Introduzione, un ampio saggio sulla figura dell'eminente criminalista Niccola Nicolini (Avvocato generale presso la Corte Suprema di Giustizia e, poi, Primo presidente), il cui ruolo fu indubbiamente centrale nell'adattare il codice penale napoleonico al restaurato Regno borbonico di Napoli nel 1819.

Dall'intera indagine di Mastroberti la vicenda istituzionale napoletana appare molto meno lineare di quanto abitualmente non si sia fino ad ora creduto. Ad esempio, l'intenso lavoro di traduzione dei classici del pensiero giuridico

francese in campo civile, criminale, processuale e amministrativo – per tacere l'integrale e accurata riproposizione di due monumenti quali Locrè e Merlin – farebbe pensare ad una compiuta recezione dell'eredità transalpina.

Viceversa, dalle pagine del libro emerge un quadro molto più variegato e ricco di ombre e luci. Basti pensare alle difficoltà incontrate dal Niccolini, ancora fino agli anni Trenta, per far accettare il principio del pubblico dibattimento; senza contare che la stessa Corte Suprema – erede della Cassazione del Decennio giuseppino-murattiano – lungi dal configurarsi come sede dell'unità giurisprudenziale in punto d'interpretazione legislativa, venne invece confinata nel ruolo meno prestigioso di mero giudice dell'annullamento per violazione di legge. Il tutto, in un Regno turbato da malandrinaggio e Carboneria, ulcerato dalla sollevazione del 1820 e dal successivo "nonimestre costituzionale", dove le Commissioni militari e le leggi penali speciali derogarono per lustri al tassativo garantismo dei codici.

Completa il volume un capitolo finale su intellettuali e giuristi con significative aperture sul ruolo svolto dall'eccellente insegnamento giuridico privato, a fronte di un insegnamento universitario non sempre di livello adeguato.

R.M.

Nicola MATTEUCCI
Le forme di governo

Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2004, pp. 183, ISBN 88-7957-226-1, Euro 20

Originariamente pubblicata nell'«Enciclopedia delle Scienze Sociali» edita dall'Istituto dell'Enciclopedia italiana, la voce *Forme di governo* rappresenta una delle più riuscite testimonianze dell'eccezionale capacità di sintesi storico-ricostruttiva sviluppata da Nicola Matteucci nel corso della sua lunga ed intensa riflessione sulla vicenda politico-costituzionale occidentale. Qui, in poche pagine, troviamo infatti efficacemente condensato nei suoi principali nuclei problematici e fondativi il secolare cammino che dal *logos tripolitikós* degli antichi Greci conduce alla genesi della concezione "aperta" del governo propria dell'epoca contemporanea.

Su iniziativa di Saffo Testoni Binetti, questo testo viene ora riproposto al lettore italiano in una veste editoriale autonoma, che include anche la voce *Pluralismo*, pubblicata da Matteucci nella stessa «Enciclopedia». Completa l'opera un'utile scelta antologica che include alcuni delle più importanti pagine sul tema delle forme di governo prodotte dal pensiero classico da Erodoto a Montesquieu.

L.S.

Enrique MORADIELLOS
1936. Los mitos de la Guerra Civil

Barcelona, Península, 2004, pp. 249, ISBN 84-8307-624-1, Euro 16,90

El profesor de Historia Contemporánea Enrique Moradiellos (Universidad de Londres, Complutense de Madrid y actualmente de Extremadura) nos presenta una nueva reflexión sobre la Guerra Civil Española (1936-1939), época que junto a las casi cuatro décadas de dictadura franquista constituye el centro de sus investigaciones, como atestiguan sus anteriores publicaciones, de las que destacamos *La España de Franco, 1939-1975. Política y sociedad* (2000), *El reñidero de Europa. Las dimensiones internacionales de la guerra civil española* (2001) o *Francisco Franco. Crónica de un caudillo casi olvidado* (2002).

Justifica el autor el gran interés historiográfico que casi setenta años después aún suscita la guerra civil española recordando que es, sin duda, «el acontecimiento central y decisorio de la historia contemporánea española», así como «el fenómeno histórico español de mayor trascendencia internacional en los dos últimos siglos». Según Moradiellos, esta transcendencia histórica contribuyó a que durante el conflicto se gestara un modelo de interpretación maniqueo que, con apoyo en la retórica de "las dos Españas" (legal-real; joven-vieja; moderna-tradicional), creó el mito del combate

heroico entre "buenos" y "malos", coadyuvado asimismo por la necesidad de motivación y unificación internas de cada bando.

Esta dicotomía historiográfica perduraría – por razones obvias – con más fuerza en el bando franquista y las nuevas lecturas "más rigurosas" que surgieron hacia los años 60 hubieron de hacerlo, por motivos de libertad y de seguridad, desde el extranjero y corrieron principalmente a cargo de historiadores anglo-norteamericanos y republicanos exiliados. La transición democrática posibilitó la multiplicación exponencial de los estudios hispánicos "desacralizadores" sobre la guerra civil, y Moradiellos ofrece en el segundo capítulo una amplia selección historiográfica.

A partir de ahí el libro desarrolla cuatro temas centrales: el del "mito de las dos Españas", el juicio sobre la inevitabilidad de la guerra y en consecuencia la pregunta por las responsabilidades, las razones de la victoria absoluta del bando franquista y por último el desarrollo de la guerra y las repercusiones en el extranjero.

Compartiendo la observación de que el conflicto no puede ser reducido a "izquierda y derecha" al hallarse presentes otras tensiones (clericalismo-anticlericalismo; centralismo-descentralización; latifundismo-jornaleros; industrialización), es en todo caso innegable el interés que presenta la reconstrucción histórica de la conflictividad política de la II República, en la que se pone de manifiesto la radicalización de una parte de la izquierda republicana (comunista y un importante sector socialista) y de la derecha (republicana y monárquica) que acentuó de forma grave la inestabilidad en que se encontraban los republicanos de izquierdas moderados o "reformistas" (una de las palabras, a mi juicio, más nefastas del léxico político) y que culminó en el levantamiento militar del 17 de julio de 1936 ante la victoria del Frente Popular en las terceras elecciones republicanas.

Aún así no deja de incomodar un cierto paralelismo documental – en todo caso prudente – de los discursos más panfletarios de los sectores radicales, máxime cuando *a posteriori* es fácil señalar cuál de ellos marcó el punto de partida del conflicto armado. El riesgo de confrontar en pie de igualdad el aparato documental es que se pueda generar la sensación de que el miedo ante una posible dictadura comunista llevó a la derecha radical a iniciar una especie de "guerra preventiva", miedo que resulta bastante irreal si se tiene en cuenta que, como señala el propio Moradiellos, la implantación del Partido Comunista tenía escasa importancia – frente a las tendencias anarcosindicalistas, por ejemplo –, había rechazado formar parte del gobierno de Manuel Azaña, y no se puede pensar que estuviera especialmente bien organizado – al menos de cara a una "Revolución" – toda vez que «la amplia mayoría de los militares españoles estaba mucho más cercana de los postulados reaccionarios que de los reformistas o, por supuesto, de los revolucionarios».

Esta es, probablemente, la parte más delicada y por ello también la más interesante del libro, en el sentido de englobarse dentro de un debate de mayor calado que hace ya un tiempo ocupa a los historiadores europeos ocupados del estudio de los períodos más turbulentos del siglo XX – fascismo, nazismo, guerra civil española – en relación a la memoria, la historia y su uso político.

Tal vez la que pueda constituir la mayor debilidad – una cierta equiparación, al menos visual, de hechos y documentos históricos, y una exposición de las principales explicaciones históricas de la guerra – puede leerse como su mayor virtud: una cierta equidistancia que permite una mirada crítica y un reconocimiento de la ideologización por parte de la historiografía de ambos bandos. Y aún así se nos antoja difícil no pensar que hubo unos que fueron, al menos, un poco más culpables – o un poco menos inocentes – que otros.

M.V.

P

Beatrice Pasciuta
Placet Regie Maiestati

Itinerari della normazione nel tardo medioevo siciliano
Torino, Giappichelli, 2005, pp. 324
ISBN 88-348-5549-3, Euro 33

Riveste un sicuro interesse per la storia costituzionale, oltreché per quella giuridica e istituzionale, il lavoro della storica del diritto palermitana. Come è noto, la storia dei parlamenti e dell'istituto parlamentare è storia complessa e non priva di ambiguità sul piano della determinazione concettuale e storico-concreta del tema.

Opportunamente il libro si apre con una puntuale e aggiornata revisione critica quale premessa ad una più convincente costruzione dell'oggetto storiografico. L'interesse dell'autrice si rivolge anzitutto al profilo normativo generale dei parlamenti, ma senza dubbio non si può prescindere dal nodo della rappresentanza politica. L'analisi critica della storiografia classica (da Calisse a Genuardi sino ai lavori di Marongiu) svela non soltanto i "miti fondatori" ma anche l'eccesso di formalizzazione che ha finito per semplificare il quadro di riferimento. Proprio il caso siciliano può essere assunto a paradigma e lo studio della Pasciuta, volto a "rivalutare" come costitutiva la fase tardo medievale e in particolare l'età di Alfonso V Il Magnanimo, mostra la necessità di rivisitare il tema.

Il volume offre un contributo importante allo studio della legislazione medievale e alla funzione "costituzionale" innestata sul rapporto tra monarca e parlamenti nell'ambito di un sistema polinormativo complesso ed articolato.

L.L.

R

Marie-France Renoux-Zagamé
Du droit de Dieu au droit de l'homme

Paris, Puf, Collection Léviathan, 2003, pp. 324, ISBN 9-72130-509875, Euro 32

Il volume di Marie-France Renoux-Zagamé, docente di storia del diritto a Paris I, Panthéon-Sorbona, contiene un percorso originale e densissimo per inseguire e cercare di comprendere quel fondamentale processo di fondazione della modernità politica e giuridica che consiste nel passaggio dal "diritto divino" al "diritto dell'uomo".

È un passaggio questo tutt'altro che scontato – visto qui dall'osservatorio privilegiato della Francia laboratorio della modernità –, e incentrato su alcune figure fondamentali (la persona del sovrano, lo Stato, la legge, i giudici) il cui motore visibile/invisibile è il «Dieu caché du droit»: è la complessità del legame tra la società umana e Dio a segnare in maniera profonda e radicale il rapporto tra potere e volontà divina. Interpreti e mediatori di questo rapporto, fortemente impregnato di valenza teologica, sono i "legisti" e i "politici" che lungo i tornanti dell'età classica francese costruiscono idee e forme distinte e, a ben vedere contrastanti, dell'ordine divino e dell'ordine giuridico.

Il divino è dimensione strutturante il giuridico e questo, a sua volta, è chiamato a legittimare le figure del potere. Per gli uni, i giudici, è la funzione giudiziaria, è la giustizia la forma "divina" di fondazione dell'ordine giuridico e politico dello Stato; per gli altri, i "consiglieri del principe", il divino risiede nella figura e nel corpo del monarca: anzi il divino è a tal punto fuso col potere della regalità da formare un tutt'uno.

Le pagine su Domat e la "divinizzazione" modernizzatrice delle leggi viste come sistema di salvezza dell'uomo in grado di toccare lo statuto normativo e il metodo giuridico sono, a titolo di esempio, straordinariamente penetranti. Chi ha avuto modo di leggere i singoli saggi contenuti nel volume e apparsi nel corso degli anni ha già potuto apprezzare l'originalità della storica francese allieva di Michel Villey e già autrice delle *Origines théologiques du concept moderne de propriété* (Genève, Droz, 1987).
Adesso l'opera complessiva, frutto di ricerche ventennali e

di una rara padronanza delle fonti giuridiche, teologiche e politologiche, rappresenta un contributo fondamentale alla storia del pensiero giuridico *à l'âge classique*.

L.L.

José María Ridao
La paz sin excusa

Barcelona, Tusquets Editores, 2004, pp. 244, ISBN 84-8310-981-6, Euro 15

José María Ridao, aúna a las licenciaturas en Derecho y Filología Árabe su experiencia como diplomático español, lo que pone de manifiesto en sus frecuentes colaboraciones en algunos de los medios de comunicación españoles más importantes tanto escritos («El País, «La Vanguardia», «Claves de la Razón Práctica» y «Letras Libres») como orales (Cadena Ser), así como en sus ensayos, del que destacamos *La elección de la barbarie*, Tusquets, 2002.

En su último libro, *La paz sin excusa. Sobre la legitimación de la violencia*, el autor cuenta una historia vivida por Gabriel Stern – prestigioso periodista israelí – durante la guerra en 1948, y relatada por el historiador Tom Segev. Cuenta Stern que se hallaba patrullando un antiguo hospital italiano cerca de la línea divisoria con Jerusalén cuando se encontró cara a cara con otro soldado que, con la misma expresión de pánico en su rostro que él sentía, se aferraba a su fusil; cegado por el miedo Stern disparó y la figura de su "enemigo" se rompió en mil pedazos: había disparado contra un espejo que reflejaba su propia imagen. El periodista nunca volvería a empuñar un arma.

Ridao se sirve de esta impactante "anécdota" para dar paso a una interesantísima reflexión sobre un tema del que se ha escrito mucho en las últimas décadas: la construcción de la propia identidad a través de la creación previa del "enemigo", el otro, el "bárbaro" a medida de nuestras necesidades. Es este el modo, explica Ridao, en que Europa – extremidad de Asia, mucho más indiferenciada geográficamente que los demás continentes – se ha erigido no sólo como continente sino también como el "mejor", el superior, el más "civilizado" (y en consecuencia, como aquel que tenía la misión, divina o histórica, de "civilizar" a los demás). En este proceso, la historia – en cuanto disciplina académica – ha jugado un papel fundamental, rescribiendo y revistiendo de veracidad los mitos fundadores de Europa, según los cuales a Europa – ¡y sólo a Europa! – han de atribuirse los logros de la razón, de las ciencias, la idea de libertad y, sobre todo, la de duda.

Ridao, siguiendo el camino iniciado por otros con anterioridad, pone en duda esta visión binaria, simple, reduccionista y occidental de la realidad, a través de llamativos ejemplos como el de los diferentes estudios que demuestran la más que probable existencia de fuentes árabes en la *Divina Comedia* de Dante. Estudios de este tipo hacen tambalear la pretendida exclusividad de Europa – frente al mundo árabe – en cuanto legítima heredera de la cultura clásica greco-latina; y, por extensión, ponen afortunadamente en entredicho muchas de las categorías asumidas acríticamente hasta tiempos muy recientes, y que han servido a los europeos para decidir a su antojo sobre la vida y muerte de otros pueblos a lo largo de la historia.

La creación del "bárbaro" y la atribución a éste de determinadas características – o la falta de las mismas – sirve de base a las construcción de fronteras (geográficas, nacionales, culturales, religiosas, raciales) y ésta, a su vez, a la legitimación de la violencia. Cuestionar el modo en que tales diferencias son creadas y utilizadas instrumentalmente supone un primer y necesario paso hacia la tolerancia, el respeto y la paz. Bienvenidos sean.

M.V.

Cinzia Rossi
Il Collegio Pisano dei Legisti e i suoi progetti di revisione statutaria.1543-1616

Pisa, ETS, 2005, ISBN 88-467-1383-4, Euro 15

Il volume si compone di un corposo saggio in cinque capitoli e di quattro appendici

documentali contenenti il materiale archivistico utilizzato nella ricerca condotta da Cinzia Rossi sul Collegio dei legisti («oggi diremmo Facoltà di Giurisprudenza», puntualizza l'autrice nella premessa) di Pisa tra il 1543 e il 1613.

Il saggio studia, attraverso un'accurata analisi documentale, il funzionamento di tale istituzione accademica, ponendone in luce in modo particolare l'aspetto dinamico: nei secoli, infatti, il Collegio dei Giuristi fu sottoposto a numerose revisioni statutarie.

Cinzia Rossi, studiosa della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Pisa, pur focalizzando l'indagine sui suddetti elementi, non manca di offrire al lettore anche uno spaccato di storia sociale su alcuni aspetti della Pisa medicea tra XVI e XVII secolo; ciò è possibile grazie ai molti brani riportati dopo attenta analisi filologica.

P.C.

S

Pierangelo SCHIERA
Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni

Bologna, Clueb, 2004, pp. 311,
ISBN 88-491-2196-2, Euro 22

Il volume raccoglie un buon numero di saggi scritti da Pierangelo Schiera tra gli inizi degli anni '70 e il principio del nostro secolo. L'idea di comporre questa silloge è, come si suol dire, cosa buona e giusta. Infatti, anche chi conosce (o pensa di conoscere) bene il lavoro dello storico delle dottrine politiche potrà trovarvi quel *quid pluris* che sempre si ricava dalla visione e dalla lettura di lavori scritti in momenti diversi ma dettati, come in questo caso, da profonde coerenza ed intelligenza critica tanto da farne un complesso organico che, nel tempo, ha saputo integrare nuovi e ulteriori temi di ricerca.

Alcuni dei saggi del Maestro dell'Università di Trento sono dei classici: penso alle tre Introduzioni, scritte con Ettore Rotelli, premesse all'antologia in tre volumi, dal sapore fortemente pioneristico, su lo Stato Moderno (Il Mulino, 1971-1974); penso ad alcune voci enciclopediche o a interventi più recenti come per esempio quello dedicato a *Legittimità, disciplina, istituzioni: tre presupposti per la nascita dello Stato moderno* (1994).

Lo Stato moderno – si capisce – è al centro di questi studi. La forma più complessa di organizzazione della politica e della società nell'Occidente moderno rappresenta il vettore storicamente fondamentale di un lungo e controverso processo di concentrazione del potere in capo al sovrano, rispondente a ragioni di ordine "costituzionale" (nel significato che Schiera attribuisce a questo termine sulla scia della storia costituzionale che più si è preoccupata di leggerne la dimensione sociale, strutturale e progettuale) e a fini essenzialmente razionali.

Nella plurisecolare vicenda moderna del concetto di Stato (caratterizzata da numerose varianti storico-istituzionali) l'agire politico si trasfigura e "de-genera", ovvero evolve. Non è casuale che il costituzionalismo – altro tema centrale nella presente raccolta – quale fenomeno storicamente decisivo nella trasformazione dei paradigmi emersi lungo tutta l'età moderna acquisti una serie di significati che vanno oltre una certa ricostruzione di maniera.

L.L.

Gustav SEIBT
Roma o morte. La lotta per la capitale d'Italia

Milano, Garzanti, 2005, pp. 287,
ISBN 88-11-69266-0, Euro 24

Pubblicato nel 2001 a Berlino per i tipi della Siedler, il saggio *Rom oder Tod der Kampfuhr die italienische Hauptstadt*, è disponibile oggi nella traduzione di Umberto Gandini anche per il lettore italiano.

L'affresco del passaggio delle truppe italiane attraverso la breccia di Porta Pia, restituitoci dall'autore, offre un'ottima metafora dell'epocale transizione culturale vissuta dall'opinione pubblica risorgimentale. Oltre ad una dettagliata ricostruzione documentale della resistenza pontificia,

lo studioso tedesco coinvolge il lettore nei *clivages* psicologici vissuti dai protagonisti, connotando con fine capacità il tratto saliente della pubblicazione.

S.G.

Angioletta Sperti
Corti supreme e conflitti tra poteri. Spunti per un confronto Italia-Usa sugli strumenti e le tecniche di giudizio del giudice costituzionale

Torino, Giappichelli, 2005, pp. 274
ISBN 88-348-4529-3, Euro 29

Non v'è dubbio che i conflitti tra poteri abbiano assunto nelle dinamiche dei sistemi costituzionali contemporanei un rilievo considerevole e crescente, tale da incidere sia sul ruolo tradizionale delle Corti supreme come "corti dei diritti", sia sulle stesse percezioni del fenomeno costituzionale in quanto tale. Questo volume mette a confronto gli strumenti e le tecniche di giudizio elaborati nel tempo negli Stati Uniti e in Italia (non trascurando però altri modelli).

Proprio l'esperienza americana mostra come il conflitto "strutturale" tra gli organi costituzionali, sia in forma indiretta (conflitti "celati" dietro questioni di costituzionalità) che, più di recente, in forma diretta, abbia inciso – con differenze rispetto al caso italiano – sia sul ruolo della Corte come giudice dei diritti e delle libertà fondamentali, sia sulla configurazione degli equilibri tra i poteri.

Il tema si rivela di particolare interesse anche perché evidenzia la profonda trasformazione del concetto di "separazione dei poteri" e di alcune delle sue fondamentali applicazioni. Il volume mostra molto bene come la Corte americana operi la selezione dei casi e come nel tempo abbia saputo sviluppare tecniche e norme-parametro di decisione.

La comparazione con l'esperienza italiana rappresenta un utile contributo allo studio della giustizia costituzionale nella prospettiva transnazionale, oggi più che mai indispensabile per avere piena coscienza dei grandi processi storico-culturali e delle trasformazioni degli assetti sistematici degli ordinamenti giuridici.

L.L.

Sybille Steinbacher
Auschwitz. La città, il lager

Torino, Einaudi, 2005, pp. 166,
ISBN 88-06-17455-x, Euro 8,50

L'autrice, assistente di storia moderna e contemporanea presso la Ruhr-Universität di Bochum, ha pubblicato diversi studi sui campi di sterminio nazisti. Il pregio di questo testo, prevalentemente dedicato al campo di Auschwitz, è quello di reinserire la vicenda del più simbolico dei campi di concentramento all'interno del contesto geografico e geopolitico.

Vengono descritte l'evoluzione del campo, la sua struttura e l'organizzazione, come pure le drammatiche vicende avvenute all'interno delle recinzioni; ma principalmente ci viene spiegato come la realizzazione del campo presso la città di Auschwitz non fosse dovuta a motivi contingenti e la posizione della stessa città, sviluppatasi lungo la linea di raccordo tra slavi e tedeschi, abbia in modo inequivocabile contribuito a determinare la sorte di un territorio destinato ad essere il prototipo del modello nazista di germanizzazione e il laboratorio sperimentale della politica razziale.

Lo stile della Steinbacher è volutamente quello di una cronaca documentaristica che espone un lucido resoconto dei fatti piuttosto che soffermarsi sui singoli casi, consapevole che la distanza del narratore contribuisce a rendere ancora più raccapricciante l'orrore dei campi di sterminio e del progetto nazista. La ricostruzione delle responsabilità, che comunque sembrano fare capo al *Reichsführer* Heinrich Himmler, non appare essere una priorità; eppure, l'autrice non riesce a nascondere un sussulto di sdegno quando sotto l'obiettivo della critica finiscono complici e conniventi: vengono impietosamente indicati imprenditori, aziende, operai delle ferrovie, medici, e persino ai comuni cittadini non vengono perdonati silenzi e opportunismo. Un libro non certo

esaustivo ma senza dubbio esauriente, che non poteva essere scritto che da una storica tedesca contro ogni tentazione negazionista.

M.A.

Alexander STILLE
Citizen Berlusconi. Vita e imprese

Traduzione di Fabio Paracchini
Milano, Garzanti, 2006, pp. 449,
ISBN 88-11-74041-X, Euro 15

Citazione esplicita del mitico film *Citizen Cane* (in italiano: *Quarto potere*), dedicato da Orson Welles al magnate dell'editoria William Randolph Hearst, questo libro lungo e dettagliatissimo presenta l'andamento di una completa e intrigante indagine giornalistica scritta da un cronista di razza. Per di più figlio d'arte, essendo l'autore figlio del mitico Ugo Stille, giornalista costretto all'esilio dalle leggi razziali del 1938, poi direttore del «Corriere della Sera» per una breve stagione dal 1987 al 1992.

Il difetto di tali *reportages* è che vengono letti da chi non ha bisogno di farlo (dato che conosce già, a grandi linee, gli eventi qui ricostruiti), mentre, viceversa, chi dovrebbe consultarli per acquisire informazioni, non lo fa perché ritiene che il prodotto possa essere falsato da eccessivi pregiudizi.

Detto questo, resta da aggiungere che, nel solco del grande giornalismo d'inchiesta statunitense, l'autore integra le numerose fonti a stampa con interviste personali, pervenendo a un completo quadro d'insieme di Berlusconi e del "berlusconismo" in cui ben poco è lasciato all'immaginazione del più protervo e schierato avversario di cotanto Cavaliere.

"B." è seguito dalla culla alle stelle, dai primi incerti passi di sveglio palazzinaro (alla ricerca di incauti acquirenti a cui sbolognare edifici periferici) all'avventura di primo imprenditore televisivo privato italiano, dai provati (in sede giudiziaria) rapporti con il mafioso Vittorio Mangano – sodale del senatore Dell'Utri fin dagli anni palermitani – alla raggiunta rispettabilità di finanziere, dall'adesione alla loggia massonica P2 (tessera n° 1816, p. 84) all'amicizia mai rinnegata con Bettino Craxi, uomo forte della Repubblica nel cruciale decennio 1982-92 che ha incubato l'attuale crisi; per finire alla spettacolare ascesa alla presidenza del Consiglio, troncata una prima volta dal "ribaltone" della Lega Nord di Bossi (1994), salvo poi essere riconfermata dalla grande vittoria elettorale del 2001 che ha consegnato al Cavaliere in Parlamento una maggioranza plebiscitaria e, all'apparenza, blindata.

R.M.

T

Alessandro TORRE, Luigi VOLPE
(a cura e con prefazione di)
La Costituzione Britannica. The British Constitution

Atti del Convegno dell'Associazione di diritto pubblico comparato ed europeo, Bari, Università degli studi, 29-30 maggio 2003, Torino, Giappichelli, 2005, pp. 1520, 2 voll., ISBN 88-348-4678-8, Euro 155

Non possono non sorprendere il lettore le 1500 pagine e la settantina di relazioni e comunicazioni che formano i due poderosi volumi dedicati alla costituzione britannica. L'occasione di questo straordinario risultato fu un grande convegno barese del 2003, organizzato in collaborazione con la prestigiosa *The Hansard Society for Parliamentary Government*.

Artefice principale Alessandro Torre, il maggiore specialista italiano di diritto pubblico inglese, animatore instancabile del *Devolution Club* e ormai punto di riferimento per tutti coloro che si interessano al diritto e alle istituzioni britannici.

I due volumi ampliano addirittura il già nutrito *carnet* del Convegno e ne fanno un vero e proprio "dizionario" – o se si vuole "inventario" di inizio secolo – di diritto costituzionale e di diritto pubblico britannici, tra storia, comparazione e ricostruzione positiva degli ordinamenti. Si può dire non esserci tema importante che i due volumi non

prendano in considerazione da vari punti di vista.

Un altro dato che rende preziosa l'opera è il dialogo che si instaura tra i principali studiosi britannici e italiani della costituzione inglese. Le radici storiche e i fondamenti culturali (*Constitutio libertatis*), il governo parlamentare, il *Westminster Model*, la *devolution* e una serie vastissima di questioni e di profili che rendono la costituzione britannica un mito e al tempo stesso una realtà imprescindibile, rappresentano solo un piccolo saggio dell'indice.

Da ricordare, infine, che il primo volume contiene anche le belle relazioni (di Cervati e di Balboni) che hanno accompagnato la presentazione dell'edizione italiana, per i tipi de Il Mulino, dell'*Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, altra opera meritoria e riuscita di Alessandro Torre.

L.L.

V

Gore VIDAL
L'invenzione degli Stati Uniti. I padri: Washington, Adams, Jefferson

Traduzione di Marina Astrologo
Roma, Fazi, 2005, pp. 184
ISBN 88-8122-665-6, Euro 13

Graffiante rivisitazione delle gesta di tre Padri fondatori, abitualmente canonizzati anche dalle riletture più smaliziate.

Il lettore più avvertito si rende immediatamente conto che il raffinato volumetto del noto saggista e romanziere statunitense va letto "assieme a …", non essendo pensato come autoreferenziale; appare, infatti, evidente che l'autore si rivolga solo a chi sa perfettamente come si sono svolti gli eventi, suggerendogli dettagli e collegamenti o rivelando aneddoti che illuminano di luce diversa noti episodi di uno degli eventi fondanti la storia costituzionale moderna.

Per altro, le tante scorribande ricostruttive rischiano di confondere anche il più agguerrito conoscitore delle vicende istituzionali nordamericane.

È così che il lettore si trova di fronte il capitano Shays che impugna la spada della Rivoluzione dopo aver venduto quella donatagli da La Fayette (1786, pp. 7-9, 99); i misteriosi Cincinnati (pp. 10, 79-80); George Washington titubante prima di recarsi a Philadelphia (pp. 10-12); Jefferson sufficientemente ipocrita da proporre l'abolizione della schiavitù nella *Dichiarazione d'Indipendenza*, salvo accettare i vantaggi della "peculiare istituzione" (p. 96) ed impiantare una famiglia parallela con la schiava Sally Hemmings, sorellastra della moglie Martha, guardandosi bene dall'emancipare la nuova prole (pp. 60, 73). Per tacere dei *Federalist Papers*, di cui mette in gioco note attribuzioni (i saggi 49, 50 e 51, pp. 16-18), salvo ricondurne l'idea iniziale alla determinazione di Alexander Hamilton (pp. 22-23) presentato successivamente come «agente inglese» (pp. 88-90, 105).

Tuttavia, per chi si premunisca con letture preliminari (da Abbattista a Maranini, passando per Testi) il *pamphlet* di Vidal si rivela di lettura non banale, rendendo i fatti di ieri singolarmente simili (nelle loro dinamiche) agli eventi di oggi.

R.M.

Paolo VIOLA e Antonino BLANDO
Quando crollano i regimi

Palermo, Palumbo, 2004, pp. 200
ISBN 88-8020-583-8, Euro 16

L'intento scientifico di questa raccolta di testi, una volta puntualizzata l'etimologia del termine *regime*, colto peraltro nel suo stretto rapporto con la *rivoluzione*, è quello di isolarne il significato negativo di uso ormai corrente, per occuparsi «non […] delle trasformazioni conseguenti la fine dei sistemi politici e sociali in generale, ma delle risposte ai traumi inferti alla convivenza civile dagli apparati di potere oppressivi e dispotici» (*Introduzione*, p. 9).

La nozione dispregiativa di *regime* conferma la sua straordinaria fecondità per leggere non solo i fatti di casa nostra, dove «il fascismo ha rivendicato per sé di essere un "regime", e ha aggiunto e inventato

il termine di "totale" o "totalitario"» (*ibidem*) e dove anche il regime mafioso siciliano avrebbe conosciuto, fra il 1985 e il 1993, la propria stagione rivoluzionaria (*Intervista a Leoluca Orlando*); ma anche tutta una serie di altre vicende politico-istituzionali di straordinario valore emblematico per il presente. Dalla transizione democratica spagnola (Xabier Itçaina) ai contraccolpi della fine del regime sovietico in Uzbekistan (Marco Buttino) fino alla riconciliazione in Sudafrica, promossa integrando il diritto con la nozione di *ubuntu* (Tania Groppi).

Quadro variegato ma mai disgregato, grazie alla straordinaria lucidità metodologica del principale ispiratore dell'iniziativa, il prof. Paolo Viola. Chiunque l'abbia conosciuto ne apprezzerà anche in questo caso la sensibilità intellettuale e la finezza dello sguardo storico che la prematura scomparsa rende ancora più preziose.

P.P.

Paolo Viola
Oligarchie. Una storia orale dell'Università di Palermo

Roma, Donzelli, 2005, pp. 198
ISBN 88-6036-005-6, Euro 22,50

Uscita postuma, l'ultima fatica di uno dei massimi storici italiani dedicata al «funzionamento oligarchico, paradossalmente insieme chiuso e aperto, dell'università italiana», colto attraverso un caso paradigmatico, quello dell'Ateneo palermitano.

Con gli occhi critici del docente formatosi e cresciuto altrove, ma che eleggerà Palermo a propria dimora, oltre che a sede scientifica, l'Autore attinge al bacino delle fonti orali per mettere in evidenza i tratti «gattopardisti» dell'agire accademico italiano dal secondo dopoguerra ad oggi.

Parla del «miscuglio» specificamente palermitano, ma non estraneo all'università italiana nel suo insieme, «di individualismo sleale e di oligarchia», alludendo con ciò all'atteggiamento ambivalente tenuto dall'*élite* universitaria nei confronti dalla realtà sociopolitica circostante.

Oligarchia da sempre chiusa sul piano culturale, indisponibile a promuovere e governare le spinte all'innovazione sociale; ma oligarchia nient'affatto coesa, per l'eccessiva apertura politica al mondo esterno, sostenuta dalla «fortissima propensione individualista dei singoli professori a cercare [...] contatti e occasioni di rafforzare il proprio ruolo, in competizione con gli altri». Denuncia sommessa dei mali della "cittadella" universitaria in cui si accetta che molto cambi, purché a cambiare non sia il proprio personale rapporto col potere.

P.P.

Maurizio Viroli
Il Dio di Machiavelli ed il problema morale dell'Italia

Roma, Laterza, 2005, pp. 312
ISBN 88-420-7498-5, Euro 35

Rovesciando la tradizionale visione strumentale della religione machiavelliana, Viroli offre una sua personale rilettura cristiano-repubblicana del Dio di Machiavelli. Un Dio che, in contrapposizione all'interpretazione di Isahia Berlin, non scompare mai nelle pagine dello scrittore fiorentino; piuttosto si spoglia dei pietismi clericali per proporre con vivida intensità una religione civile del buon governo.

Tendendo sino ai nostri giorni il filo della modernità machiavelliana, attraverso Hannah Arendt e Croce, il libro coinvolge il lettore nella riflessione sulla rinascita morale e civile della contemporaneità.

S.G.

W

Loïc Wacquant (a cura di)
Le astuzie del potere. Pierre Bourdieu e la politica democratica

Verona, Ombre corte, 2005, pp. 180,
ISBN 88-87009-69-4, Euro 15

La raccolta di saggi presente in questo volume analizza il valore "politico" dei molteplici contributi di Bourdieu alla definizione di una teoria e di una pratica della democrazia, attraversando l'intera produzione scientifica dello scien-

ziato sociale francese, dal concetto di «campo politico» e «campo del potere», al modello storico che descrive l'origine dello Stato burocratico, alle importanti pagine che descrivono gli «effetti magici» che si nascondono dietro i meccanismi istituzionali della rappresentanza.

Questo testo, come d'altronde l'intera produzione di Bourdieu, si colloca all'interno del campo delle *sciences sociales*. Tuttavia, i numerosissimi strumenti concettuali utilizzati possono risultare preziosi in altri campi disciplinari, come quello della storia costituzionale o della storia del pensiero politico. Alcuni saggi in particolare – quello che affronta il passaggio dallo Stato dinastico allo Stato burocratico, e quelli che trattano della rappresentanza e degli altri dispositivi per «far parlare il popolo», come i sondaggi d'opinione – ci presentano un metodo di analisi capace di cogliere le intersezioni tra un livello meramente istituzionale dei processi storici e un piano che potremmo definire "sistemico", che descrive la logica d'azione della quale le istituzioni stesse sono informate.

Così lo Stato burocratico sorge attraversando le contraddizioni e la confusione che permeavano lo Stato dinastico – prima tra le quali era l'indifferenziazione tra piano pubblico e piano privato, tra funzione e funzionario – e riesce a farlo proprio su un duplice spartito: da un lato, all'interno della sfera del potere, per mezzo della dissociazione tra *imperium* (potenza pubblica) e *dominium* (il potere privato); dall'altro, all'interno di una molteplicità di altri «campi politici», come quello dell'educazione per citarne uno, Bourdieu rintraccia il costituirsi di nuovi legami sociali che contribuiscono a quello stesso processo di *civilizzazione* che per altri autori è imputabile solo ad un unico attore, lo Stato.

Anche per quanto riguarda il meccanismo di autorizzazione e di espropriazione del potere sotteso al dispositivo della rappresentanza e della pratica del voto, le analisi presenti in diversi saggi risultano di notevole interesse, non solo per l'utile affresco storico di dispiegamento del dispositivo stesso, ma anche per le implicazioni che questa pratica, tipicamente moderna, intrattiene con i paradigmi disciplinari che ne hanno veicolato il senso e la pratica.

Di conseguenza, se una critica della rappresentanza moderna non può prescindere da una presa di distanza rispetto al cosiddetto spazio del "giuridico", oggi questo movimento non risulta più sufficiente: nel regno *fittizio* dell'opinione pubblica, un mondo nel quale politologi e sondaggisti compaiono come «scienziati apparenti dell'apparenza», la formalizzazione dei processi democratici si dipana non solo attraverso meccanismi giuridici, ma anche attraverso dispositivi prodotti dalle scienze sociali.

L.C.

Ian WARD
The English Constitution. Myths and Realities

Oxford and Portland, Oregon, Hart Publishing, 2004, pp. 213
ISBN 1-84113-431-7, $ 40

Ian Ward, profesor de Derecho en la Universidad de Newcastle, y autor de diversas obras que versan sobre cuestiones de derecho público, derecho comunitario y teoría legal, pretende contribuir con esta nueva publicación que él mismo define como «unashamedly polemical» (p. viii) al actual momento de «exciting and profound constitutional debate», en el que parece que por fin se han abierto realmente las puertas a una reforma constitucional del antiquísimo sistema británico. Para ello, Ward se afana en realizar una especie de "diagnóstico" del estado de su constitución, de sus mitos y sus realidades, con la aspiración de a partir de ello proyectar la posibilidad de re-imaginar una constitución inglesa distinta, que se base en una específica tradición inglesa de filosofía radical republicana.

Ward estructura su obra en cinco capítulos. Parte del examen de la imagen de la Consti-

tución anglo-británica creada por los grandes juristas victorianos, con particular atención a los más renombrados: Walter Bagehot y Albert Venn Dicey. La constitución política del primero y la constitución legal descrita por el segundo han ejercido una notable – y profundamente reaccionaria, en palabras de Ward – influencia en los pasillos de Westminster y Whitehall, y a pesar de que el tiempo ha enterrado a estos juristas, su imaginario constitucional permanece vivo y escasamente contestado.

El segundo capítulo le sirve al autor para criticar con dureza la idílica y mitificada imagen tanto del Parlamento como del gobierno británicos, toda vez que ambos se hallan sumidos en un "podrido sistema de gobierno" que apesta a corrupción y que se ve implicado en innumerables escándalos, de los que Ward pone como último ejemplo la archifamosa comisión Hutton, encargada de investigar la eventual responsabilidad del gobierno en el suicidio de un científico funcionario del gobierno británico. Asimismo, se muestra absolutamente crítico con la "abdicación" del Parlamento de su condición de soberano dentro del sistema constitucional a favor del gobierno – reflexión aplicable no sólo al sistema parlamentario inglés, por lo demás, por lo que convendría tomar buena nota de la misma – que habría convertido a éste en un poder político sin límites, hasta el extremo de que la idea de vivir en una "dictadura electiva" ya no sorprende a nadie.

Una posible vía de escape a esta situación – apuntada en el tercer capítulo – la entrevé Ward en el Poder Judicial, a través de la superación – ya en acto- de una encorsetada visión del principio de separación de poderes que permita a los tribunales perfilarse como el único poder capaz de poner límites a los excesos del gobierno.

Toda esta reflexión se contextualiza en el marco de la integración europea en el cuarto capítulo, a la luz de las discusiones sobre el fin del Estado-nación y la adaptación de los mecanismos constitucionales británicos a esta nueva situación.

Por último, Ward realiza una panorámica del pasado constitucional y de sus teóricos como soporte para una "sensata" visión del futuro, en relación a la reforma de instituciones como la Iglesia Anglicana, la Monarquía, la Cámara de los Lords o, por extensión, del sistema representativo.

M.V.

Z

Gustavo Zagrebelsky
Principî e voti
La Corte costituzionale e la politica

Torino, Einaudi, 2005, pp. 131
ISBN 88-06-17827-x, Euro 8

Giurista insigne e già presidente del massimo organo di garanzia della Repubblica, l'autore si guarda bene dal condurci attraverso gli *interna corporis* della Corte, magari limitandosi a quei percorsi di superficie, tali da non tradire il doveroso riserbo che ci si attende da chi ha appena lasciato sì eminente collegio.

L'itinerario proposto è molto più raffinato di quanto si sarebbe rivelato un eventuale, quanto gradevole, *gossip* costituzionale di gusto settecentesco. Nel momento in cui da più parti (in area di centro-destra) si chiede di "federalizzare" la Corte, inserendovi dei giudici designati dalle Regioni, l'autore ci propone una convinta apologia dell'esistente, spiegandoci modi e tempi, usi relazionali e buone maniere costituzionali dell'organo che (assieme al crescente ruolo del capo dello Stato) ha garantito la sopravvivenza istituzionale della Repubblica dal 1992 (cioè, da tre lustri), malgrado la grave crisi che l'ha investita.

R. M.