

Recensioni/Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

NICOLETTA STRADAIOLI, *Il potere della povertà. Eric Voegelin interprete di Francesco D'Assisi*, Roma, Carocci, 2014, pp.102.

Eric Voegelin (1901-1985), pensatore tedesco critico nei confronti della modernità, alla ricerca di una chiave di lettura per la crisi politica e morale dell'Occidente contemporaneo, è interprete di San Francesco d'Assisi e della *dottrina della povertà* nel recente lavoro di Nicoletta Stradaoli.

Studiata nel II volume del trattato *History of Political Ideas, The Middle Ages to Aquinas* (1944), la figura di Francesco d'Assisi diventa una lente d'ingrandimento per l'analisi del «rapporto tra religione e politica, tra simbolismo spirituale e ideologia» (p. 12), in un'epoca, il Medioevo, caratterizzata dall'affermazione di nuove *mundane forces* e dalla richiesta incessante da parte degli ordini monastici di ritornare alla «primitiva esistenza spirituale» (p. 21).

Il Santo d'Assisi incarna alla perfezione queste nuove tensioni che attraversano il periodo storico preso in esame: dotato di una nuova spiritualità frutto, secondo Voegelin, della sintesi di fattori artistici, religiosi, sociali e politici, Francesco rispecchia l'ideale di uomo tratteggiato dalla profezia di Gioacchino da Fiore, che con la dottrina storico-salvifica della Trinità segnerà una svolta nell'età medievale e moderna. Per lo studioso tedesco, proposito principale del santo assisiense è quello di riformare la Chiesa con l'esempio, la predicazione e la cura delle anime, senza mettere in discussione la gerarchia ecclesiastica e l'ortodossia della curia romana, diventando promotore di una religiosità sensibile e soprattutto popolare che finisce per farsi, indirettamente, messaggio sociale e politico. A tal proposito, emerge, secondo il filosofo di Colonia, uno scenario potenzialmente pericoloso e destabilizzante, se soggetto ad interpretazioni radicali o fuorvianti, in grado di mettere a repentaglio la giovane vita dell'Ordine francescano stesso, come la querelle divampata già all'indomani della morte di Francesco (1226) fra Conventuali e Spirituali sulla concezione e pratica della povertà. Il Santo d'Assisi, per realizzare *the ideal poverty* inteso da Voegelin «non come reazione al sistema sociale dell'epoca, ma come espressione profonda da parte di

Francesco della *imitatio Christi* che lo fa “reincarnazione di Gesù di Nazareth”» (pp.41-2), vuole sensibilizzare i ricchi per convertirsi alla povertà, senza l’illusione di migliorare con ciò la condizione sociale degli ultimi, proponendo un modello di vita sostanzialmente diverso da quello del tempo, che trova una sua materializzazione nella storia, senza cedere a visioni e concezioni scollate dalla realtà, piuttosto diventando testimonianza di un cambiamento radicale dell’idea di Dio e del mondo.

Il concetto di povertà fin qui presentato risulta utilissimo per la comprensione del processo di fusione tra i differenti orientamenti religiosi e specifiche pratiche politiche tratteggiato da Voegelin: di fatti, nel capitolo *The People of God* (1941-48), il filosofo tedesco studia numerose sette cristiane e le influenze reciproche che le tipicizzano, «evidenziando le idee che accomunano i seguaci di un movimento settario e i membri di un moderno movimento di massa» (p. 52). Già a partire dall’XI secolo, la storia occidentale è caratterizzata dall’interazione vicendevole tra il livello delle istituzioni pubbliche e quello dei movimenti in rivolta contro le stesse organizzazioni politiche e sociali; la civiltà cristiano-occidentale, per il pensatore tedesco, si era dimostrata particolarmente vulnerabile verso tali tensioni generate dal settarismo dilagante, con momenti di transizione e di disordine politico-religioso, superabili, per la tradizione cristiana, con la realizzazione atemporale del regno di Dio.

Per il filosofo di Colonia è la secolarizzazione della vita dell’uomo a contraddistinguere l’età moderna e «ciò ha favorito il sorgere di movimenti ideologici di massa e delle loro manifestazioni totalitarie, il cui ingrediente simbolico fondamentale è l’apocalisse politica» (p 68); completa il quadro il concetto di “religione politica” che produce un’autoidentificazione simbolica che «lega il singolo alla comunità per mezzo di un fondamentale elemento religioso» (p. 70), utilizzato per spiegare il “collettivismo politico”, ovvero il totalitarismo. Voegelin opera una sostanziale distinzione fra *trans-worldly religions* e *inner worldly religions*: queste ultime, le religioni politiche, cancellano Dio e prospettano nuove vie per soddisfare i bisogni esistenziali dell’uomo; ecco che il totalitarismo, diventato dottrina religiosa immanente, incarna una degenerazione spirituale a tutti gli effetti, che fa la sua comparsa già nell’antico Egitto, passando per il tardo Medioevo, per la comune marxista, per la Roma fascista, per il pensiero hobbesiano fino all’elaborazione della dottrina nazista, con il medesimo bisogno che coincide, pur nelle differenti letture storiche, con la «ricerca di un’età futura di vita migliore sulla terra» (p. 74).

Pensatori come Gustave Le Bon, Louis Rougier, Etienne de Greef e Karl Jaspers avevano già avviato una riflessione sul concetto di “religione politica”: proprio Le Bon scorgeva nei movimenti di mas-

sa, soprattutto nel socialismo, una sorta di religiosità laica. Negli anni Trenta il collegamento tra la religione e la politica è sempre più largamente considerato, anche in virtù del fatto che molti studiosi (Waldemar Gurian, Franz Werfel, Rudolf Rocker, Gerhard Leibholz, Paul Tillich, Karl Polani e Raymond Aron) sono concordi nel sostenere che la stessa "religione politica" sia fra gli elementi costitutivi dei totalitarismi apparsi sulla scena mondiale; Voegelin va oltre nell'approfondire «un'indagine storico-filosofica che tenta di scoprire nessi tra simboli e complessi di idee per svelare ciò che lega assieme due classi di fenomeni (politica e religione) apparentemente distanti» (p. 77), decretando un *novo ordo* nella scienza politica, considerando le moderne ideologie fenomeni gnostici perché elaborano sistemi dottrinali del senso ultimo della storia, sostituiscono la politica alla religione, creano un mondo onirico segnato da una natura umana trasfigurata in nome di una società onnipotente e capace di auto redenzione, sostituendo la rivoluzione alla grazia divina, il credere allo gnosticismo, aspetto più marcato nella modernità.

Così la figura di San Francesco viene contestualizzata dal filosofo tedesco nella modernità proprio attraverso il principio dello gnosticismo: il santo viene considerato come *dux*, capo carismatico, riprendendo la lezione gioachimiana, alla luce, però, degli approfondimenti di Hans Urs von Balthasar e degli studi sulla religione di Max Weber, specialmente quelli in materia di protestantesimo, profetia e religione profetica; *Die Soziallehren der christlichen Kikirchen und Gruppen* (1912) di Ernst Troeltsch e *Studies in Mystical Religion* (1909) di Rufus M. Jones completano il quadro di riferimento. Perciò, complessa e matura risulta in definitiva l'analisi che Eric Voegelin conduce sul progressivo processo di «secolarizzazione o di sacralizzazione della politica che coinvolge la civiltà occidentale» (p. 98); la politica, in quest'ottica, assurge al ruolo di religione, pretendendo di decidere il destino dell'uomo per mezzo di verità e soluzioni assolute.

La figura di Francesco d'Assisi è una determinante chiave di lettura esplicativa del «processo di ridivinizzazione della modernità» (p. 98); il Santo di Assisi ha in sé, secondo Nicoletta Stradaoli, due aspetti antitetici e complementari allo stesso tempo: le criticità legate all'affermazione della regola francescana stessa che mette profondamente in discussione l'ordine di allora, vera *pars destruens* nel cammino verso la modernità e «la svolta correttiva che la modernità stessa dovrebbe intraprendere» (p. 98), utilissima *pars construens* per il recupero della centralità della religione cristiana e del ruolo della Chiesa.

Epifanio Stallone

NICCOLÒ MACHIAVELLI, *Sulle congiure*, Introduzione, note, commento e cura editoriale di Alessandro Campi, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2014, pp. 343.

Solo un acuto e attento studioso, come Alessandro Campi, professore di *Storia delle dottrine politiche* nell'Università di Perugia, avrebbe potuto e ha potuto affrontare e analizzare, con rigore metodologico e chiarezza di esposizione, uno degli aspetti più ricorrenti della produzione machiavelliana, - mai in precedenza adeguatamente approfondito -, quale quello relativo alle congiure. Egli, nell'ampio saggio introduttivo al presente volume *Sulle congiure*, significativamente dedicato a Emanuele Cutinelli Rëndina e a Giorgio Inglese e condotto nel rispetto dei canoni storico-filologici, rileva che Niccolò Machiavelli mostra particolare attenzione al tema delle congiure, tanto che torna spesso a trattarlo.

Nel terzo libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* il segretario fiorentino, appunto, dedica all'argomento l'intero sesto capitolo e lo sviluppa «in forma sistematica e con l'ambizione di offrirne, al tempo stesso, una casistica storica [...], una classificazione di massima, un'elaborazione concettuale e una disamina tecnica» (Ivi, p. 5). E se ne occupa anche, come vicende di intrighi e di cospirazioni politiche, nei carteggi diplomatico-amministrativi, nelle *Istorie fiorentine* e nel capitolo XIX del *Principe*.

Campi non si limita a dare indicazioni generali, pur suffragate da precisi riferimenti bibliografici, bensì, seguendo un ordine logico e cronologico, raccoglie e commenta le pagine che Machiavelli dedica alle congiure. Ne viene fuori un'organica e pregevole antologia arricchita da una puntuale introduzione critica e da un certosino apparato di note che vanno a merito del curatore e a vantaggio dei lettori. Ci troviamo, in effetti, - e Campi ne è consapevolmente artefice - dinanzi a «quel libro *Sulle congiure* che Machiavelli non ha mai scritto, ma al quale forse ha più volte pensato nel corso della sua esistenza» (Ivi, p. 14).

E, così, grazie alla regia del curatore, ci si imbatte, come in una sequenza di un cortometraggio, nella più astuta e più feroce delle macchinazioni politiche, quella ordita da Cesare Borgia al fine di stroncare la pericolosa congiura del Magione (1502), per poi, tornando indietro nel tempo, vedere scorrere da una pagina all'altra il racconto di Machiavelli sulle congiure di Pietro de' Bardi e Bardo Frescobaldi (1340), della fazione bolognese di Canetoli contro Annibale Bentivoglio (1445), di Stefano Porcari (1453), di messer Dietisalvi Neroni contro Piero de' Medici (1466), di Bernardo Nardi (1470), dei fra-

telli Lampugnani contro Galeazzo Maria Sforza (1476) e, infine, sulla più nota congiura dei Pazzi (1478), organizzata dalla famiglia omonima per scippare ai Medici il predominio di Firenze e, malgrado l'uccisione di Giuliano e il ferimento di Lorenzo de' Medici, conclusasi con un fallimento e il conseguente consolidamento del potere mediceo e il conflitto tra Firenze e papa Sisto IV, alleato della famiglia Pazzi.

Alessandro Campi, nell'elaborazione del volume, ha tenuto conto di quegli episodi di congiura «che, oltre all'oggettivo rilievo storico, presentano una minima articolazione narrativa e sui quali Machiavelli si è soffermato con più dovizia di particolari, avendoli considerati esemplari nel contesto della storia politica del Quattrocento» (Ivi, p. 129). In essi, fra l'altro, esistevano tutti i presupposti e gli spunti per passare da una loro descrizione frammentaria e cronachistica a una narrazione sistematica del fenomeno. Vi erano, cioè, molte e fondate ragioni per giungere a una riflessione non occasionale.

In quelle pagine, assieme alle valide e sempre attuali considerazioni di ordine politico, storico e sociologico, si riscontra oggi anche una vera e propria «teoria generale delle congiure», mai formulata prima dai pensatori del periodo classico e medievale. Machiavelli, da politologo e da scienziato della politica, da consigliere del principe o da paladino del popolo, dovette avvertire l'esigenza di svilupparne i contenuti, magari per avere e offrire una visione completa dei complotti che minacciano i detentori del potere. Ma egli non si decise mai a scrivere un trattato sull'argomento.

Le motivazioni di tale e tanto rifiuto sono colte da Campi, sin dall'inizio del suo saggio introduttivo, quasi a volere chiarire subito la posizione del tanto discusso autore del *Principe*. In Machiavelli si scorge una totale, effettiva avversione nei confronti delle congiure, sia perché da «uomo d'ordine» non può condividerle, sia perché la sua infelice sorte di isolato a San Casciano, di confinato, di cittadino bandito, lo identifica psicologicamente a un «congiurato in fuga», tanto da fargli sentire ed esternare la sua netta contrarietà alle pratiche cospiratorie. Machiavelli, in altre parole, considera queste un espediente nefasto da evitare, poiché facilmente falliscono e, in ogni caso, creano gravi danni alle istituzioni repubblicane.

Pur tuttavia, da un brano all'altro, si scopre sempre più che le congiure esercitano su di lui un fascino e un interesse nuovi rispetto alle analisi interpretative tradizionali. Egli, indipendentemente dalla valutazione morale, ritiene l'uso della congiura, nelle sue varie forme, una delle modalità più ricorrenti per la conquista e la conservazione del potere. Tale constatazione appare valida per il passato, ma, secondo Campi, anche per il presente, perché sarebbe sbagliato considerare siffatta forma di lotta tipica «di una fase della storia umana

ormai superata, dal momento che, con modalità non più cruento, ma persino più subdole rispetto al passato, essa continua ad essere praticata anche ai giorni nostri» (Ivi, p. 5).

In questo volume, *Sulle congiure*, Alessandro Campi, rimanendo fedelmente ancorato alle pagine machiavelliane, che spiega e commenta con competenza e originalità, ci illustra una «fenomenologia della congiura» che meglio ci introduce e più ci fa comprendere la tentata – e mai completata – «teoria generale della congiura» approntata in maniera discontinua da Machiavelli. E raggiunge felicemente almeno due importanti, seppure indipendenti, scopi: offrire agli studiosi nuovi strumenti di interpretazione e di approfondimento della produzione del segretario fiorentino e mettere in guardia i contemporanei sul fatto che, nell'area della politica e del potere, le congiure, anche se cambiano i protagonisti, la loro psicologia e il contesto storico, sono sempre di moda.

Eugenio Guccione

HERMANN H. SCHWEDT, *Die Anfänge der Römischen Inquisition. Kardinäle und Konsultoren 1542 bis 1600*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2013, pp. 293.

Questo volume è uno strumento indispensabile per ricostruire la storia dell'Inquisizione romana nei primi sessant'anni del suo funzionamento. Si tratta di un periodo cruciale, sia in generale per la storia politica e religiosa degli Stati italiani, sia più specificamente per l'istituzione in sé. Creata da papa Paolo III con la bolla *Licet ab initio* del 21 luglio 1542, l'Inquisizione romana in quei decenni conquistò uno spazio di potere che arrivò a condizionare pesantemente gli equilibri della Chiesa e del papato, come hanno messo in luce in maniera assai persuasiva, tra gli altri, i numerosi lavori di Massimo Firpo. Eppure, come ben sanno tutti gli studiosi che si sono occupati di storia dell'inquisizione, quel primo periodo è anche uno dei meno documentati, in particolar modo per quel che riguarda le istituzioni centrali del Sant'Ufficio. Le ragioni di queste lacune sono diverse. Certamente molta documentazione scomparve in seguito alla distruzione della sede del tribunale e del suo archivio alla morte di Paolo IV Carafa nel 1559, atto col quale il popolo romano espresse tutta la sua avversione nei confronti di quel papa dispotico e del suo principale strumento di governo. Ma bisogna anche tener conto del fatto che nel suo primo periodo di funzionamento l'Inquisizione romana non era ancora quell'istituzione burocratizzata che sarebbe diventata soltanto a partire dall'ultimo decennio del Cinquecento e che pertanto anche le tracce archivistiche della sua organizzazione sono spesso frammentate e disperse. A maggior ragione, dunque, bisogna essere

grati a Herman Schwedt per questo lavoro che senza dubbio ha richiesto tempo e pazienza.

A un'introduzione storica e storiografica, presente sia nel testo originale tedesco che in traduzione italiana (rispettivamente pp. 7-22 e 23-38), seguono una bibliografia di oltre 130 titoli (pp. 39-47), poi quello che è il corpo principale dell'opera, ossia una prosopografia dei dirigenti, e dei collaboratori del tribunale romano (esclusi quindi i tribunali dislocati nelle altre città e Stati italiani): i cardinali inquisitori generali (cioè i componenti – "Mitglieder", "membri", secondo la classificazione di Schwedt – di quella che dal 1588 si sarebbe chiamata ufficialmente "Congregazione del Sant'Ufficio"), i consultori, i Commissari generali del Sant'Ufficio e i loro collaboratori (*socii*), i Maestri di Sacro Palazzo, gli assessori, i procuratori fiscali, gli avvocati dei rei e i notai (pp. 51-273). Tutti questi nomi – ognuno dei quali è corredato da notizie documentate non soltanto sul servizio presso il Sant'Ufficio, ma anche sulla carriera prima e dopo l'impegno inquisitoriale – sono prima elencati in ordine alfabetico, poi raggruppati in alcune tabelle cronologiche suddivise per ruoli (pp. 275-285). Chiude il volume un utile elenco alfabetico di tutti i cardinali, consultori, commissari e assessori, che rende immediata la ricerca per chiunque debba effettuare dei controlli nominativi.

Uno strumento di lavoro prezioso, dunque, che sarà senza dubbio utilizzato sia dagli studiosi dell'inquisizione, sia da ricercatori interessati in generale alle carriere ecclesiastiche nell'Italia dell'età della Riforma e della Controriforma. D'altra parte, la parola "prosopografia" indica precisamente un insieme di biografie che servono a ricostruire l'identità di un gruppo (sociale, professionale, religioso, politico e così via) soprattutto attraverso l'analisi delle carriere. E' un approccio alla storia – in particolare, ma non solo, alla storia politica – che ha una lunga storia, a partire dagli studi di Lewis Namier sui parlamentari inglesi del Settecento (*The Structure of Politics at the Accession of George III*, 2 voll., 1929), o da quelli di Ronald Syme sull'epoca augustea (*The Roman Revolution*, 1935), fino alla riproposta di Lawrence Stone, che in un celebre articolo del 1971 mise in luce i pregi della prosopografia, considerata come una specie di via di mezzo tra l'eccessiva individualità dei case-studies da un lato e la quantificazione indiscriminata dei metodi statistici dall'altro (*Prosopography*, "Daedalus", 100/1, pp. 46-79, tr. it in L. Stone, *Viaggio nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 2008³). Nella modernistica italiana, se escludiamo la microstoria, che in parte si richiama a quella tradizione (cfr. ad es. C. Ginzburg, C. Poni, *Il nome e il come: mercato ineguale e scambio storiografico*, "Quaderni Storici" 40, 1979, pp. 181-190), ben poco è stato fatto in quella direzione. Eppure, come ha ricordato tra gli altri lo stesso Schwedt in un contributo a un volume

miscelaneo dedicato proprio alla prosopografia, l'idea di costruire una biografia collettiva del dissenso religioso e della sua repressione risale agli anni Settanta del secolo scorso, quando Armando Saitta e i suoi allievi progettarono e in parte realizzarono un archivio – “Onomasticon” – di inquisiti e inquisitori dei tribunali italiani. Le circa trentacinquemila schede compilate giacciono in stato di abbandono e pressoché inutilizzabili nella Biblioteca dell'Istituto di Storia Moderna e contemporanea (H. Schwedt, *La prosopographie des inquisiteurs italiens. Un aperçu historiographique*, in *La prosopographie au service des sciences sociales. Textes réunies par Bernadette Cabouret et François Demotz*, Lyon 2014, pp. 199-212). Da allora, altri elenchi di inquisitori sono stati pubblicati per alcuni tribunali, ma l'unica vera e propria prosopografia realizzata per le istituzioni centrali del Sant'Ufficio è del Sant'Ufficio è la prosopografia elaborata e pubblicata dallo stesso Schwedt (Paderborn 2005 e 2010) in quattro volumi, all'interno del progetto del Centro Nazionale di Ricerca (tedesco) coordinato da H. Wolf, che riguarda ben 1.600 persone, ma copre soltanto il periodo dal 1701 al 1917 (*Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation*).

Qui di seguito propongo qualche percorso di lettura, servendomi degli elenchi nominativi suddivisi per funzione alla fine del volume; questi riscontri non hanno nessuna pretesa di sistematicità, ma forse possono contribuire a far nascere nuove curiosità e domande su alcuni aspetti dell'Inquisizione romana. Cominciamo dai cardinali. L'autore ne elenca 61 (nell'elenco finale sono 62, ma Giulio Della Corgna è ripetuto due volte per errore; cfr. p. 276); di questi, ben 52, cioè una maggioranza schiacciante, vennero nominati inquisitori generali senza aver mai ricoperto in precedenza nessun incarico di tipo inquisitoriale, né a Roma, né altrove. Cosa significa questo? Naturalmente occorre tener conto della novità dell'istituzione e dell'instabilità delle sue strutture nei primi anni della fondazione; a parziale conferma di ciò sta anche l'avvicendamento piuttosto rapido della maggior parte di loro. Ma non ritengo che questa sia una spiegazione sufficiente. Con ogni probabilità una risposta più adeguata consiste nel fatto che l'incarico di inquisitore generale era un ruolo che potremmo definire “politico”, che poteva venir conferito anche per ragioni di prestigio o di convenienza. Non necessariamente, quindi, chi faceva parte della Congregazione del Sant'Ufficio doveva per forza avere un interesse specifico ed esclusivo per la lotta all'eresia. Questa situazione probabilmente cambiò col passare del tempo: dei nove membri che entrarono a far parte della Congregazione avendo invece ricoperto incarichi inquisitoriali in precedenza, ben sei vennero nominati dopo il 1570. Fra questi ultimi ci sono nomi molto familiari a chi si è occupato di storia dell'inquisizione, come Giulio Antonio San-

toro e Girolamo Bernieri (e, per il periodo precedente, Scipione Rebi-ba); sarebbe interessante poter confermare (o smentire) questa tendenza con una continuazione della prosopografia di Schwedt condotta fino a tutto il Seicento. Un altro conteggio, più ovvio ma comunque importante, è quello dei cardinali inquisitori divenuti papi. Come ormai molti autorevoli studiosi hanno affermato, il Sant'Ufficio era un'ottima via d'accesso al pontificato: su dodici papi succedutisi dal 1542 al 1600, ben sette erano stati inquisitori generali in precedenza.

Passando agli altri ruoli, si possono osservare delle ricorrenze e delle regolarità che non sempre è possibile spiegare, ma che forse possono essere il punto di partenza per ulteriori indagini. I Commissari generali del Sant'Ufficio, ad esempio, che furono in tutto 13, spesso continuarono la loro carriera con la nomina a vescovi. Perché? Se consideriamo il fatto che i commissari generali avevano un rapporto privilegiato coi papi, una prima ipotesi potrebbe essere che la loro nomina a vescovi facesse parte del più generale processo di crescita del centralismo pontificio a scapito dei poteri vescovili; ma forse, più semplicemente, potrebbe essere anche indizio del fatto che in alcune diocesi occorreva un vescovo che avesse esperienza come inquisitore. Se invece prendiamo in considerazione i *socii* dei Commissari generali, che furono in tutto 29, ci accorgiamo che molti, alla fine del loro incarico, vennero inviati come inquisitori in sedi periferiche. In genere non si trattò di carriere folgoranti, come mostra, ad esempio, il caso del domenicano Paolo Pagliari da Capriata, che, dopo aver collaborato con il Commissario generale (1591), fu inquisitore a Pavia (1592), poi a Brescia (1595), a Como (1608) e infine a Cremona, dove nel settembre del 1615, «caecus effectus et octuagenarius, renunciavit» (p. 193). Anche in questi casi è possibile solo fare delle ipotesi: da un lato, questi personaggi evidentemente non erano insostituibili, o comunque lo erano meno dei Commissari generali. Dall'altro, la conoscenza che avevano accumulato lavorando a contatto con le istituzioni centrali li rendeva più efficaci come giudici locali; non a caso, diversi *socii* vennero inviati a Faenza, città in cui l'esercizio della funzione inquisitoria era tradizionalmente difficile.

Il gruppo dei consultori è il più numeroso in assoluto: si tratta di ben 94 persone, anche se probabilmente la maggior parte di loro non collaborò assiduamente col tribunale (purtroppo nell'elenco non vengono date informazioni sulla frequenza con cui vennero interpellati e sulla quantità di sedute a cui parteciparono, il che d'altra parte avrebbe comportato una mole di lavoro superiore alle forze di un singolo studioso). Ci sono nomi noti: alcuni di loro divennero infatti in seguito cardinali e addirittura papi. Tra questi ultimi, tuttavia, non tutti, prima di diventare papi, erano entrati a far parte della Congre-

gazione. Si tratta di un'ulteriore conferma di quello che ho detto sopra sugli inquisitori generali: l'inquisizione romana non è ancora diventata un'"amministrazione", una burocrazia. Felice Peretti, ad esempio, dopo essere stato inquisitore di Venezia e poi consultore nel 1560, entrò a far parte della Congregazione dell'Indice, ma non di quella del Sant'Ufficio. Anzi: tra coloro che, dopo aver esercitato come consultori, vennero creati cardinali, quelli che divennero membri della Congregazione del Sant'Ufficio risultano essere una minoranza (anche se tra questi troviamo personaggi importantissimi, come i già citati Scipione Rebiba e Giulio Antonio Santoro). Accanto a questi, troviamo nomi meno noti, ma su cui vorremmo sapere qualcosa di più riguardo alla loro collaborazione col Sant'Ufficio, come, per fare un solo esempio, Pirro Tari, vicegerente del vicariato di Roma, poi referendario *utriusque signaturae*, infine consultore del tribunale nel 1578 (pp. 248-249). Far luce sul coinvolgimento di questo e altri personaggi nelle attività del Sant'Ufficio potrebbe forse riservare qualche sorpresa.

Sulla base della prosopografia di Schwedt possiamo infine anche controllare la completezza di informazione di altre imprese editoriali. Il *Dizionario Storico dell'Inquisizione* in quattro volumi, diretto da Adriano Prosperi (Pisa, 2010), con i suoi 340 collaboratori e le sue oltre 1300 voci, è naturalmente un'opera di tutt'altro respiro rispetto alle trecento pagine della prosopografia di Herman Schwedt e resterà a lungo un punto di riferimento per tutti gli studiosi delle inquisizioni, sia iberiche che romana. Però può essere interessante notare che, dei 61 cardinali censiti dallo studioso tedesco, soltanto 22 si ritrovano nelle pagine del *Dizionario*. Senza dubbio, questa circostanza può essere considerata una conferma di quanto si è detto sopra, cioè che non tutti gli inquisitori generali furono membri attivi e significativi del Sant'Ufficio romano. Stupisce tuttavia l'assenza, tra i lemmi del *Dizionario*, di due papi (anche se furono tali soltanto per brevissimo tempo) che erano stati inquisitori, come Urbano VII (Giovanni Battista Castagna, 1590) e Innocenzo IX (Giovanni Antonio Facchinetti, 1591; censiti nel volume di Schwedt rispettivamente alle pp. 99-100 e 126).

Il tempo e l'acribia degli studiosi che utilizzeranno questa prosopografia permetteranno di scoprire e correggere errori materiali e imprecisioni; è pressoché impossibile che non se ne siano verificati in un'opera di questo genere, per di più redatta da un singolo studioso. Qui mi limito a segnalare una modifica da tenere presente per un'eventuale seconda edizione: la traduzione italiana dell'introduzione necessita di una massiccia revisione ad opera di un madrelingua, che, come può constatare qualsiasi lettore, è mancata o è stata largamente insufficiente in questa versione.

Il limite più significativo del volume di Schwedt, comunque, è un altro e si tratta di una caratteristica che accomuna tutti gli strumenti di questo genere, che si prestano a un'indagine di tipo quantitativo o comunque "collettivo", ma che non sempre consentono una lettura che faccia luce su ciò che sta dietro le mere apparenze istituzionali. Mi spiego meglio. Il lettore ignaro che si imbattesse nelle brevi note che l'autore dedica a Tommaso Badia (pp. 66-67) o a Reginald Pole (pp. 207-208) ne uscirebbe con la convinzione di trovarsi di fronte a due inflessibili guardiani dell'ortodossia. Ovviamente, chiunque abbia anche solo qualche cognizione delle vicende del dissenso religioso italiano del Cinquecento sa bene che le cose stanno in tutt'altro modo e che entrambi questi personaggi furono oggetto di pesanti sospetti da parte del Sant'Ufficio – sul Pole addirittura venne avviata un'inchiesta. Tutto questo non traspare (e forse non poteva trasparire) da una prosopografia, una metodologia di ricerca che spesso tende – anche involontariamente – ad assumere il punto di vista del gruppo o dell'istituzione a cui viene applicata. Per questo motivo il volume di Herman Schwedt è, come si è detto, uno straordinario strumento d'indagine, ma deve andare integrato da indagini più attente ai rapporti non soltanto istituzionali tra le personalità elencate.

Guido Dall'Olio

VOLTAIRE, *Dizionario filosofico. Tutte le voci del Dizionario filosofico e delle Domande sull'Enciclopedia*, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani ("Il pensiero occidentale"), 2013, pp. LXXXI-3083.

La recente edizione italiana del *corpus* unitario degli scritti "alfabetici" voltairiani (con testo originale a fronte) comprende 558 *articles*, tratti dal *Dictionnaire philosophique portatif* (1^a ed., 1764), dalle *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-1772), dall'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, e da altri interventi sparsi del celebre autore francese. Si tratta di un'iniziativa editoriale che non ha precedenti della stessa natura a livello internazionale, in quanto finora era mancata un'opera che raccogliesse insieme tali scritti corredati da annotazioni a piè di pagina; fra parentesi quadre, inoltre, i curatori dell'edizione hanno esplicitato i riferimenti ai testi sacri omessi da Voltaire, segnalato i suoi errori di rimando e integrato i rinvii a quei luoghi dei "classici" che egli ha lasciato incompleti.

Le voci contenute nell'opera passano in rassegna tutte le molteplici dimensioni del pensiero voltairiano, che è notoriamente finalizzato *in primis* a combattere su numerosi fronti dogmi millenari della storia umana. Come aveva fatto più volte in precedenza, anche in questi *articles* l'illustre *philosophe* non esita a manifestare il

proprio dissenso nei confronti delle storiografie correnti, che egli considera inadeguate alle nuove esigenze di giudizio, proponendo in alternativa una visione storica diretta ad assumere il «presente» come un criterio in base al quale indagare il «passato» e la condotta delle nazioni (su tali aspetti, cfr. R. Campi, *Introduzione al Dizionario filosofico*, pp. LVI-LX; ma si veda anche F. Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958, specie pp. 16 e 22).

In diverse sue voci, Voltaire dimostra che la brama di perpetuare il ricordo di ciò che può incoraggiare l'uomo all'azione (*Antichità*, p. 337), ha da sempre indotto le nazioni a celebrare la storia della propria origine abbellendola con qualche prodigio (*Ebrei*, p. 2067). Ora il quesito è se tali ricordi siano ancora effettivamente in grado di continuare a stimolare l'azione dell'uomo. Dal momento che quest'ultimo non può credere negli oggetti inaccessibili tramite i suoi mezzi conoscitivi (*Fede o Fè*, p. 1639) e che il suo apparato mentale non lo abilita ad appurare la fondatezza della maggior parte delle narrazioni antiche, esse non lo portano che a formarsi false credenze (*Fanatismo*, p. 1541, e *Senso comune*, p. 2735). Tali credenze, che finiscono col consolidare le autorità, vanno messe in questione. Vi è una sostanza comune nella natura delle nazioni: tutte credono in ciò che non credono (*Credere*, p. 1069), e si dimenticano che credere, molto spesso, significa accertare piuttosto che accettare ciecamente (*ibid.*; precisiamo qui «molto spesso», perché, nonostante il suo scetticismo nei confronti delle «favole», Voltaire non esclude l'eventualità che possano verificarsi avvenimenti straordinari, ai quali bisogna nondimeno credere soltanto se ad attestarli sono uomini «della cui ispirazione sia impossibile dubitare»: *Storia*, p. 1883).

Il celebre *philosophe* ci invita a ripensare tutta l'impalcatura storica del passato. Sin dal principio, chi è potente ha cercato di spacciare per «storia» le proprie «favole». L'impetuoso atto voltairiano di stroncare le autorità religiose, storiche e perfino scientifiche ce ne risparmia una sola degna di essere seguita, e cioè la ragione dell'uomo «attuale». Quest'ultima si è atteggiata alla coscienza delle proprie capacità, sicché sa ridefinire il rapporto dell'uomo col «passato», sceverando «favola» da «storia» e ciò che è «utile» da ciò che è «inutile». Di conseguenza, Voltaire legittima il vaglio di qualsiasi altra autorità attraverso la ragione dell'uomo «attuale». Egli distingue due ambiti che vanno esclusi dalla «storia» e da ciò che è «utile all'azione»: vi sono quei racconti su cui il *sens commun* voltairiano esita ad esprimersi e che pertanto rimangono contrassegnati da un punto interrogativo (ad esempio, l'origine delle usanze antiche: *Antichità*, p. 335), e racconti ripugnanti alla «verità», i quali vanno o scherniti o abbandonati al «silenzio d'adorazione» e alla pace della

fede (*Fede o Fé*, p. 1639). Dal momento che le «probabilità» di riuscire a sottoporre ad esame critico le «verità» antiche sono, in pratica, pari a zero, ossia permangono costantemente fortissimi dubbi intorno alla loro effettiva fondatezza (*Verità*, p. 2893), la storia dei padri delle nazioni viene affrontata, dal battagliero *philosophe*, con una sorta di tracotanza e anti-storicismo (peraltro, la preferenza per l'eroe della storia moderna, il riformatore di leggi e consuetudini barbare, a scapito del personaggio brillante e straordinario delle storie romanzate antiche e medioevali, è un aspetto saliente della visione storica di Voltaire: cfr. F. Diaz, op. cit., p. 93).

Alla luce di ciò, non è dunque pertinente al progetto del Nostro scoprire, ad esempio, chi sia stato un personaggio come Ciro il Grande e quale storico risulti più veritiero. Erodoto, Ctesia, Senofonte, Diodoro Siculo, Giustino, perfino il suo contemporaneo Andrew Michael Ramsay si contraddicono a vicenda. Neanche Erodoto, che afferma di voler esporre la verità su Ciro (I.95,1) e ha teso a razionalizzare il proprio racconto, richiama l'attenzione di Voltaire alle verità del Persiano (Erodoto, tra le quattro storie di Ciro a lui note, sceglie quella meno apologetica e più verosimile: cfr. S. Mazarino, *Il pensiero storico classico*, in A. Colonna - F. Bevilacqua, *Le storie*, 2 voll., Milano, Utet, 1996, vol. I, p. 161, nota). L'unica speranza che l'Alicarnasseo gli concede è lo sgozzamento del «Cristo» di *Isaia*, 45, 1 da parte di una nomade di nome Tomiri (*Ciro*, p. 1089). Del resto, fa qui bello sfoggio di sé la tendenza all'invenzione che è tipica degli Ebrei, i cui racconti non di rado esulano dalle narrazioni degli storici (ivi, p. 1087). Di Alessandro Magno, più rispettabile del conquistatore precedente per la costruzione di tante città, è stata ugualmente «sfigurata la storia» (*Alessandro*, p. 133). Incompatibile col racconto degli storici è quanto scrivono Flavio Giuseppe e Charles Rollin, i quali sostengono non solo che il Macedone conquistò Tiro a favore degli Ebrei e che «andò a porgere i propri omaggi a Gerusalemme», ma addirittura che un pontefice ebreo gli predisse in sogno «la conquista della Persia» (*Ciro*, p. 1087; cfr. anche *Alessandro*, p. 133). Voltaire osserva che è vizio comune dei «piccoli» invocare ad ogni piè sospinto Tarik, Gengis-Khan, Tamerlano, Maometto II o altri «grandi» nella speranza di procurarsi qualche legittimità (*ibid.*).

È dovere dello storico individuare le «favole» che oramai si sono spogliate delle loro potenzialità di stimolare le nazioni al combattimento (*Su Diodoro Siculo e su Erodoto*, p. 1191), e che, anche se gravide di sacro, non sono più consultabili (peraltro, dal punto di vista voltairiano, se le storie antiche non fossero state sacre, non sarebbero state mai lette: cfr. *ibid.*). Egli deve rivelare le cause dei danni, delle ingiustizie e delle prevaricazioni delle autorità. Gli

storiografi, commensali delle casate reali, non possono dire la «verità» e gli annalisti pedanti, a differenza di quei pennivendoli, dicono delle «verità», anche se esse risultano «inutili», in quanto sono incapaci di spronare l'uomo all'azione sociale, ciò per cui è venuto al mondo (*Uomo*, p. 1907; a proposito dell'«utilità» ovvero dell'«inutilità» dei dati storici, cfr. R. Campi, *Introduzione a Voltaire, Il pirronismo della storia e altri scritti storici*, Milano, Medusa, 2005, pp. 8-9). Più importante di dire la «verità» è saper identificare la «verità» pertinente agli *événements publics*: in caso contrario, si finirebbe col considerare «storia» ciò che in realtà è solo «satira» o pettegolezzo (*Storiografo*, p. 1899). Quale problema del «passato» o del «presente» viene risolto con la notizia dell'atto dissennato del re della Lidia, che volle mostrare sua moglie nuda ad un soldato (*Su Diodoro Siculo e su Erodoto*, p. 1187)?

Spetta all'uomo «attuale» riordinare la «storia», depurandola dai dettagli superflui e indagando la «verità» dei racconti storici (*Alcorano*, pp. 123-125). Una «storia» concisa ma critica consente al lettore di mettere i «padri» di fronte ai loro delitti e farli vergognare per i loro *assassinats juridiques* (*Storiografo*, p. 1901). Investigando i tempi antichi, essa potrebbe permettere di «scoprire», secondo Voltaire, «il primo dissennato e il primo scellerato che hanno pervertito il genere umano» (*Antichità*, p. 335). La docilità della ragione precritica ha lasciato tagliare la testa ai «figli» (*Padri, Madri, Figli*, p. 2463); pur tuttavia, possiamo continuare ad accogliere gli insegnamenti «utili» dei «padri»: occorre tacere su quanto non si sa esprimere (*Zoroastro*, p. 2965), occorre non asserire falsità (*Storia*, p. 1889), occorre non dire intempestivamente la verità (*Socrate*, p. 2747; cfr. R. Campi, *Introduzione*, p. LV) e occorre non sfuggire alla verità (*Verità*, p. 2893). Le idee «utili» rappresentano parti costitutive della «storia» che, indipendentemente dalla loro origine e da irrilevanti aspetti peculiari, possono essere sempre adoperate, poiché ci fanno conoscere i nostri doveri sociali e politici, senza aver la pretesa di insegnarci (*Storia*, p. 1879), e aiutano l'*esprit philosophique* nella sua lotta contro il fanatismo.

Minoo Mirshahvalad

MASSIMO M. AUGELLO, *Gli economisti accademici italiani dell'ottocento. Una storia "documentale"*, voll. I-II, Pisa-Roma, Fabrizio Serra Editore, 2013, pp. 1838; 445.

Con questa pubblicazione Massimo Augello porta a compimento un percorso di ricerca che lo ha impegnato per circa un trentennio in capillari indagini condotte negli archivi di tutta Italia, nello spoglio di una sorprendente mole di letteratura primaria e secondaria e nella

raccolta ed elaborazione di una poderosissima quantità di dati. I due volumi -suddivisi in quattro tomi- aspirano ad essere una dettagliata storia documentale del pensiero economico italiano, ambizione che l'autore chiarisce fin dal principio con la scelta del sottotitolo. L'opera si compone infatti di settantadue repertori bio-bibliografici di economisti italiani del XIX secolo che riportano, oltre le più salienti notizie sulla vita umana e professionale, un dettagliato elenco cronologico dei loro scritti e la bibliografia degli studi a loro dedicati. Schede esaustive di informazioni relative anche ai fondi archivistici, che custodiscono le carte e i manoscritti degli autori, e agli editori o periodici sui quali pubblicavano.

La caratteristica del contributo di Augello -ben sottolineata nel saggio introduttivo- consiste nel porsi come un passaggio di sintesi che tira le somme su un'intera stagione storiografica che ha impegnato la comunità di studiosi italiani negli ultimi tre decenni. Il riferimento è alla ricerca internazionale *The Institutionalization of political economy: its Introduction and Acceptance into European, North-American and Japanese Universities* avviata negli anni ottanta congiuntamente in più paesi e che in Italia ha avuto i maggiori e più avanzati sviluppi. Oggetto di indagine è il processo di istituzionalizzazione del sapere economico che, tra il XIX e il XX secolo, si trasforma in una scienza con un preciso status universitario, dotata di studiosi di professione, impegnati nella docenza e nella ricerca, che operano nella realtà accademica attraverso cattedre, manuali, associazioni e riviste e che intervengono in qualità di esperti nell'arena politica e presso l'opinione pubblica. Un complesso ruolo sociale acquisito nel corso del tempo e che ha reso l'economista protagonista della sfera pubblica contemporanea. Dal 1985 circa a oggi si può affermare, senza timore di smentita, che gli storici italiani hanno affrontato e approfondito ogni possibile aspetto del fenomeno: l'associazionismo, le cattedre, la manualistica, l'attività parlamentare e politica, il giornalismo. Ricerche che hanno rappresentato importanti momenti di aggregazione per gli esperti del settore e che hanno visto Massimo Augello tra i principali promotori, organizzatori e divulgatori.

I volumi pubblicati da Serra sono costruiti attraverso questi studi e si alimentano dei risultati faticosamente conseguiti nell'arco di un trentennio. L'opera rispecchia effettivamente l'annuncio fatto al lettore e si presenta come una storia documentale, una banca dati elaborata grazie al materiale raccolto con le ricerche principali e che si è andata lentamente sviluppando mentre parallelamente progredivano le indagini sul pensiero economico italiano.

Non si tratta tuttavia di una mera e nozionistica raccolta di date, titoli, indici e riferimenti bibliografici e i tomi tutto sono tranne

che un muto catalogo di riepilogo di conoscenze già acquisite. All'opposto, per almeno due ragioni, l'opera si contraddistingue per l'originalità e l'apporto scientifico innovativo che ci offre. Per cominciare, Augello attinge ed elabora i dati sviluppando tutta una serie di griglie interpretative che lo mettono nelle condizioni di selezionare, aggregare e classificare le informazioni. Un'operazione che consente di raffinare ulteriormente i concetti e le definizioni -ad esempio quella di "economista accademico"- che compongono la storia istituzionale del pensiero economico, i cui contenuti risultano così più chiari, più preciso il profilo dei suoi protagonisti e meglio definiti i suoi confini. Decisamente nuovo è poi l'approccio metodologico adottato che può ritenersi uno dei primi esperimenti di analisi quantitativa applicata alla storia intellettuale. Il numero dei libri pubblicati, gli anni di edizione dei manuali o l'insieme dei quotidiani che ospitano editoriali di economia e finanza, divengono alcuni dei tanti possibili elementi da interrogare per studiare quantitativamente il processo di evoluzione e affermazione sociale della professione di economista. Una serie di tabelle e istogrammi, che aggregano i dati raccolti per ogni autore, aprono il primo tomo dell'opera e danno immediatamente al lettore un chiaro esempio delle potenzialità esplicative di tale approccio, tutte ancora da esplorare e in grado di suggerire nuove riflessioni e condurre la storia del pensiero economico verso conclusioni supportate anche da argomenti empiricamente fondati. Il secondo volume, che si compone di una serie di indici tematici, risulta così un esplicito invito rivolto agli studiosi italiani a proseguire nell'indagine quantitativa sfruttando le numerose possibilità di consultazione che la banca dati offre.

Trattandosi di un'opera documentale, una descrizione dettagliata delle varie sezioni dedicate ai singoli economisti aggiungerebbe poco alla sua presentazione. Piuttosto, merita una riflessione conclusiva l'idea di storia del pensiero economico che il lavoro di Augello trasmette al lettore. Un tema di non secondaria importanza poiché, questo ramo degli studi storici, come spesso accade nel campo della storia intellettuale, presenta irrisolti problemi nella definizione del proprio status scientifico: non è mai scomparsa la tendenza all'erudizione fine a se stessa; è ricorrente l'orientamento a impegnarsi in riduttive e marginali operazioni di storia interna alla scienza. Nei volumi di Serra rintracciamo invece una chiara affermazione dell'identità storica della disciplina il cui principale oggetto di ricerca va individuato nel legame tra le idee e la realtà a cui appartengono e sulla quale incidono. La storia istituzionale coltivata da Augello è interamente orientata nello studio di questo nesso che interpreta focalizzando l'attenzione sui canali di comunicazione tra il pensiero economico e la società italiana del XIX secolo. Con quest'ultima pubblica-

zione l'autore rafforza tale prospettiva esaltando la centralità che le "fonti" rivestono per la ricerca storica anche nel campo delle idee economiche.

Fabrizio Simon

FIorenza TARICONE, *Louis Blanc e Mme D'Agoult (Daniel Stern): socialismo e liberalismo*, Firenze, CET, 2013, pp. 290.

Louis Blanc (1811-1882) e Daniel Stern, pseudonimo di madame d'Agoult (1805-1876), sono i due protagonisti dell'interessante libro di Fiorenza Taricone. Entrambi vivono gli sconvolgimenti politici e istituzionali che attraversano la Francia nel XIX secolo e scrivono una *Histoire de la Révolution de 1848*.

Louis Blanc, giornalista, storico e uomo politico, come è noto, non fu un semplice teorico della questione sociale, ma uno dei maggiori protagonisti della rivoluzione del 1848. Fece parte del governo provvisorio e della commissione del Lussemburgo. Il suo progetto di riforma (che comprendeva, fra l'altro, l'istituzione del Ministero del lavoro, e degli *Atelier nationaux*) poggiava sull'idea di saldare democrazia e socialismo. Un governo repubblicano e il suffragio universale rappresentavano la necessaria premessa per riformare il sistema economico – sociale e permettere così ai lavoratori organizzati di partecipare attivamente alla gestione della cosa pubblica e difendere i propri diritti. Fervente fautore dell'associazionismo e del cooperativismo riteneva che «le associazioni [...] erano il cuore della repubblica, e il motore della società democratica» (p.19). Reputava il *laissez faire* non garante della vera libertà «perché metteva alle prese l'uomo forte con il debole, l'istruito con l'ignorante, il sano con il paralitico» (p.110).

Avversario di Napoleone III, dopo il colpo di stato del 1851, fu costretto a esiliare a Londra. Durante l'esilio Blanc, lontano dalla politica attiva, ebbe la possibilità di dedicarsi maggiormente allo studio, alla riflessione e alla scrittura politica e, soprattutto, di inserirsi nel dibattito politico sulla democrazia che in quegli anni coinvolgeva tanti scrittori politici esiliati provenienti da tutta l'Europa.

Marie de Flavigny, sposata d'Agoult è una aristocratica liberale, cresciuta in una famiglia legittimista e fortemente attaccata ai valori della tradizione. Colta, appassionata, attenta osservatrice dei cambiamenti del suo tempo, aperta alle innovazioni politiche, madame d'Agoult è figura rappresentativa di quelle donne che nel secolo XIX passano dalla «sociabilità salottiera» alla «sociabilità politica». Purtroppo, nota l'autrice, l'attenzione quasi esclusiva sulla vita privata della nobildonna francese, al di fuori delle convenzioni dell'epoca, hanno oscurato la sua opera di scrittrice politica, tanto da essere

maggiormente ricordata come «compagna irregolare di Franz Liszt, piuttosto che autonoma protagonista della vita politica e intellettuale europea»(p.151). La decisione di entrare nel novero degli scrittori politici impegnati, maturata in seguito alle sue scelte (l'abbandono del tetto coniugale e delle figlie, la convivenza con il famoso compositore), nulla toglie allo «spessore [e alla profondità] delle sue riflessioni filosofiche e politiche» (p.152).

Nel suo *Essai sur la liberté*, scritto nel 1847 Daniel Stern si dichiara «convinta dell'efficacia della legge del progresso, estimatrice dei vantaggi recati dall'illuminismo e dall'89» (p.163). La filosofia della libertà è la cifra del pensiero di madame d'Agoult. Il suo pensiero, impregnato di razionalismo, giusnaturalismo e spiritualismo considera l'essere umano al centro dell'agire politico e morale, in grado di giungere a una completa coscienza di sé e per questo in dovere di «sottrarsi a tutte le forze tiranniche materiali o spirituali» (p.165). Correlato ai principi della libertà e dell'uguaglianza è l'associazionismo, ritenuto di fondamentale importanza perché strumento idoneo per consentire alle masse popolari l'accesso allo Stato democratico. Sia Blanc sia Stern hanno a cuore il miglioramento dei ceti più disagiati e ritengono ineludibile l'intervento del governo per eliminare il problema del pauperismo e, seppur da prospettive diverse, sono impegnati nella difesa dei diritti.

Il pensatore socialista crede nella forza della classe lavoratrice, la più numerosa e la più produttiva. Per la pensatrice liberale, invece, «era un principio divino e trascendente il motore del loro progresso», escludendo che fossero «essi stessi gli attori della loro emancipazione» (p.113).

L'idea di progresso, il valore della rivoluzione di febbraio, il medesimo giudizio severo su Luigi Filippo e sulla borghesia, l'importanza dell'educazione pubblica per tutti, l'emancipazione civile della donna, la critica all'indissolubilità del matrimonio, sono soltanto alcune delle affinità che, al di là delle evidenti differenze di genere, di casta e di esperienze di vita esistenti fra Louis Blanc e Daniel Stern, l'autrice mette a fuoco. A tutto ciò bisogna aggiungere, secondo l'autrice, l'interesse che i due pensatori mostrano per la causa italiana. Per Blanc, il cui rapporto con Mazzini fu contrassegnato da momenti alterni, la rivoluzione italiana aveva un significato ben preciso: eliminare il potere temporale del papa e di conseguenza quell'alleanza trono-altare che tanto aveva nuociuto ai popoli e agli stessi principi del cattolicesimo. In linea con la tendenza a considerare la Francia come l'epicentro di ogni movimento rivoluzionario, Blanc ritiene che essa debba avere un ruolo egemone in tutte le lotte per la libertà e la repubblica.

Ammiratrice di Cavour e di Mazzini, con il quale fu in corrispondenza, Daniel Stern deve la sua compartecipazione alle vicende del Risorgimento italiano all'amore che la scrittrice nutre per l'arte, la cultura, la filosofia, alla sua amicizia con diversi patrioti. Ma l'unità e l'indipendenza dell'Italia, auspicata dalla pensatrice francese, non si fermano al legame "sentimentale". L'una e l'altra s'innestano in una visione politica in cui l'Europa pacificata richiede la costituzione di nazioni libere e indipendenti «rendere all'Italia se stessa, era il più pressante dovere e, nello stesso tempo, il più serio interesse dell'Europa» (p.269).

A dispetto di una storiografia che per troppo tempo non ha considerato il pensiero politico elaborato dalle donne, Taricone ci permette di conoscere una pensatrice quasi sconosciuta in Italia. L'approccio al dibattito sulla democrazia, che ha caratterizzato buona parte dell'Ottocento, avviene, a nostro avviso, sulla scorta di una riflessione di Salvo Mastellone: «La storia delle idee cammina sovente sul filo delle teorie tracciate dai pensatori e dagli scrittori politici». Potrebbe essere questa la chiave di lettura del libro di Taricone. È, infatti, nell'intreccio tra analogie e differenze di due pensatori politici Louis Blanc e Marie de Flavigny d'Agoult alias Daniel Stern, l'uno socialista l'altra liberale, che l'autrice traccia la linea di confine tra socialismo e liberalismo e, al contempo, pone in evidenza quegli elementi che possono essere condivisi e sono alla base di entrambe le ideologie.

Rosanna Marsala

GIUSEPPE DOSSETTI (a cura di E. Balboni), *«Non abbiate paura dello Stato!»*. Funzioni e ordinamento dello Stato moderno. La relazione del 1951: testo e contesto, Milano, Vita e Pensiero, 2014, pp. 316.

Fra i protagonisti principali della ricostruzione dell'Italia, all'indomani del crollo del regime fascista e della fine della seconda guerra mondiale, vi è indubbiamente Giuseppe Dossetti. Questi, cresciuto all'Università di Bologna e alla Cattolica di Milano guidata da Padre Agostino Gemelli, si è contraddistinto – durante il breve arco della sua vicenda politica – per la partecipazione alla Resistenza al nazi-fascismo da capo del Comitato di Liberazione Nazionale di Reggio Emilia, per l'attività costituente in vista della redazione della carta fondamentale del nuovo Stato italiano e infine per il ruolo da leader della minoranza giovane della DC contrapposta agli ex popolari. In tali contesti, il giovane politico emiliano ha operato sia per la promozione della centralità della persona umana sia per il rinnovamento delle istituzioni statali. La sua formazione teologica e filosofico-politica era fundamentalmente alimentata dalle letture delle opere di

Jacques Maritain – su tutte *Umanesimo integrale* e *Cristianesimo e democrazia* – e di Antonio Rosmini – *Antropologia soprannaturale*, *Delle cinque della santa Chiesa* e *La Costituzione secondo la giustizia sociale*. Ciò indusse Dossetti a concepire l'idea della formazione di un nuovo Stato, e pertanto di nuove istituzioni, che permettessero la realizzazione di una democrazia sostanziale.

Per il professorino, con la fine del secondo conflitto mondiale, si era palesata in maniera evidente una crisi di civiltà alla quale occorreva reagire con la ridefinizione sostanziale delle forme dello Stato e della società. Nel processo ricostituente, Dossetti invitava i cattolici a non aver paura dello Stato ma a impegnarsi per la nuova definizione sostanziale delle istituzioni in vista del bene comune e di una democrazia partecipata e reale. Il pensiero dossettiano sullo Stato, è sinteticamente e sistematicamente espresso in una relazione – dal titolo *Funzioni e ordinamento dello Stato moderno* – svolta nel 1951 dal deputato della DC al *III Convegno nazionale di Studio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani*.

Il volume curato da Enzo Balboni, professore di Diritto costituzionale nell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ripresenta criticamente il testo dossettiano sullo Stato concepito all'interno di un particolare contesto. L'intervento del giovane deputato DC – laureatosi in giurisprudenza a Bologna e perfezionatosi alla Cattolica – costituiva la relazione principale dell'assise nazionale dei giuristi cattolici italiani. In essa, sono altresì intervenuti – con riflessioni, riportare nel volume, su temi specifici come l'economia, i partiti e il rapporto fra cristianesimo e democrazia – Aldo Moro, Mario Romani, Ubaldo Prosperetti, Gianni Baget Bozzo, Antonio Amorth, Giorgio La Pira. Inoltre, nel vivacissimo dibattito a seguito della relazione di Dossetti è intervenuto Francesco Carnelutti, presidente onorario dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani, il quale alla luce della sua formazione liberale ha criticato le tesi dossettiane sullo Stato e sulla società. Lo scenario e i temi del convegno, mostrati criticamente da Balboni tramite l'elaborazione di parole chiave e di approfondimenti tematici a partire dall'intervento dossettiano, presentano chiaramente la diversità di visioni fra le due anime della DC delineate dagli ex popolari di orientamento liberale da un lato e dal gruppo dei professorini orientato alla riformulazione sostanziale in senso democratico dello Stato dall'altro.

Il tema principale della relazione di Dossetti è la riforma dell'istituzione statale, e dunque del diritto, che deve condurre al bene comune condiviso dagli uomini che compongono la comunità politica: «Il bene umanamente pieno di tutti i singoli componenti, bene che lo Stato deve, per così dire, difendere, ma che deve attivamente promuovere e sviluppare e ripartire fra i componenti stessi in propor-

zione dell'apporto dell'operare (dell'essere e dell'agire) di ciascuno» (pp. 6-7). Per il raggiungimento di questo scopo finalistico, lo Stato deve assumere la potestà necessaria per: «costituire una società nuova, uno Stato nuovo, che si ponga come fine esclusivamente quello di difendere e di lasciare operare» (p. 9). Così, si profila un'azione politica in senso giuridico, programmatico e sociale in grado di garantire sia la libertà personale e dei corpi intermedi, sia la giustizia sociale. La conseguenza per lo Stato è quella di dover attivare una funzione non solo di mediazione fra le varie forze sociali, ma anche di sintesi dinamica e perciò di riforma della comunità politica. Tuttavia, nel pensiero dossettiano, lo Stato deve riconoscere i propri limiti, poiché questo non crea nulla da sé ma può, anzi deve, dare consistenza finalistica alla società. Al fine di raggiungere quanto delineato, a parere di Dossetti, occorrono sia delle strutture radicalmente nuove sia l'impegno dei credenti nella politica per avviare una riforma istituzionale in senso egualitario. Dunque per il deputato reggiano, la critica al sistema liberal-democratico antecedente al fascismo era dovuta alla mancanza deliberata e programmata – in simile impianto di pensiero politico – del finalismo dello Stato. Ciò, a suo parere, ha prodotto sin dai primi decenni del XX secolo l'assenza, in ogni ordinamento giuridico, della ricerca del bene comune.

Le tesi dossettiane espresse in modo chiaro, lucido e senza orpelli nella relazione del 1951, causarono sin da allora delle interpretazioni non sempre esatte delle posizioni del costituente emiliano. Su tutte, sono state quasi completamente travisate le sue elaborazioni sia sulla libertà del cittadino dinanzi alle istituzioni e nella società, sia sulla presenza dello Stato nella comunità sociale. In questo senso, il volume curato da Balboni permette di inquadrare nel dovuto contesto – e di interpretare nel modo corretto e in chiave oggettiva – le riflessioni dossettiane sullo Stato e sul suo ruolo nella società.

Per Dossetti, lo Stato moderno si è costruito dal giusto riconoscimento della libertà individuale. Tale principio, però, è stato radicalizzato tanto da disconoscere ogni altra realtà sociale configurando una sostanziale libertà da qualcosa piuttosto che per la comunità. Una conseguenza di ciò, è indubbiamente il prevalere esclusivo della libertà economica e del potere a questa connessa. Essa genera – per chi detiene il potere economico – una libertà reale, sproporzionata, onnicomprensiva e quasi un'assenza della stessa per chi è privo del potere economico per via della quale si configura una società di ineguali. Una soluzione a questo vincolo dello Stato moderno è, per Dossetti, la gerarchizzazione e la finalizzazione della libertà verso un orizzonte che possa garantire nella società una maggiore *aequalitas* poiché la libertà individuale, presa da sola, non basta. Su questo punto, il leader dei professorini si riallaccia al concetto rosminiano

della regolazione – da parte dello Stato – della libertà, ma non della sua compressione. Regolazione, finalizzata a una maggiore giustizia sociale tramite l'ottenimento di un bene comune realmente condiviso. Di conseguenza, Dossetti sposa pienamente la riflessione del filosofo personalista Mounier, per il quale: «La libertà deve servire nelle sue varie forme alla dignità personale di ciascuno e al bene di tutti» (p. 252).

Altra questione controversa e malintesa del pensiero politico dossettiano è la concezione dello Stato. Per il deputato della DC, l'istituzione statale non crea la società bensì è chiamata a trarre dall'informe sociale le disparità, le diseguglianze, le ingiustizie per garantire – tramite apposita regolamentazione – maggiore equità sociale. Nella Costituzione italiana, di cui Dossetti fu fra i principali ideatori ed estensori, questa dottrina dello Stato è declinata tramite il principio di sussidiarietà. In questo, la comunità statale non appare come primo agente della società, bensì è chiamata a intervenire per garantire la solidità dei corpi intermedi, e la pluralità degli stessi, quando tali presupposti vengono a mancare dal basso. Pertanto, la concezione dossettiana dello Stato si poggia sul principio primo dell'antioriorità della persona nei confronti di ogni altro organo o istituzione statale e sociale. Simile presupposto alimentò da un lato l'opposizione di un'intera generazione di cattolici sia al totalitarismo fascista e comunista sia all'individualismo liberale, dall'altro il profilarsi di una via media della presenza dei cristiani in politica sostenuta dalla filosofia personalista.

Il volume curato da Balboni ha il merito di riprendere e di presentare in maniera critica il testo e il contesto di una lezione sullo Stato svolta da una figura politica, quella di Dossetti, centrale per l'importante stagione dei cattolici impegnati nella ricostruzione. La sua chiarezza della dottrina sullo Stato, il suo pensiero sul compito dei cristiani in politica, la sua proposta circa l'antioriorità della persona rispetto alle istituzioni sono visioni e concetti chiave anche per la politica odierna. L'opera di Balboni permette di ricomprendere in tutta la sua positività la lezione dossettiana sullo Stato. Pertanto, il volume rappresenta un valido contributo per una esatta interpretazione sia del pensiero sulle istituzioni statali e sull'intera stagione politica di Dossetti, sia per superare le critiche, le manipolazioni o gli approcci superficiali verso la testimonianza di uno dei personaggi più autorevoli del cattolicesimo democratico italiano.

Rocco Gumina

THOMAS CASADEI, *Il sovversivismo dell'immanenza. Diritto, morale, politica in Michael Walzer*, Giuffrè, Milano 2012, pp. 687.

Mancava in Italia una ricognizione critica e approfondita dell'opera di Michael Walzer, che ne mettesse in luce le linee portanti e le argomentazioni, ma anche le tensioni e i numerosi nodi problematici che l'attraversano. Tra questi ultimi sicuramente la controversa concezione della "guerra giusta" che, a certe condizioni, il filosofo ebreo-americano ha sostenuto con un'argomentazione che è parsa a molti dissonante rispetto all'inclinazione complessiva del suo pensiero (pp. 587-644).

Come ben dimostrano queste pagine, Walzer è un comunitarista *sui generis*, attento alle esigenze dei dettagli, dei contesti e della(e) storia(e), ma anche contrario alle derive relativistiche e scettiche di un certo comunitarismo duro e intransigente. Anzi, quando tali derive si manifestano, Walzer, lungi dall'accettarle o giustificarle con rassegnazione "post-moderna", opta decisamente per un pensiero critico, esigente, sovversivo, ispirato moralmente e politicamente (cfr. pp. 229-284).

È proprio nella tensione tra *particolarismo* (attenzione ai casi, alle situazioni concrete, alle forme di vita) e *universalismo* (considerazione dei principi generali ma con una sostanziale diffidenza per quelli che pretendono di valere in modo assoluto), che Casadei individua una sorta di metodo walzeriano, un metodo che si concretizza nella difesa convinta e tenace del *pluralismo*. Parafrasando un celebre classico del liberalismo contemporaneo, *I diritti presi sul serio* di Ronald Dworkin, Casadei sostiene che quello che Walzer "prende sul serio" è proprio il pluralismo, o meglio, diversi tipi di pluralismo, da quello classico liberale a quello multiculturale delle odierne società globalizzate (pp. 1-34; cfr., anche, pp. 35-89; pp. 91-160).

Del resto, il pluralismo è nella storia, nel vissuto e nella formazione stessa di un pensatore complesso come Walzer. Scrive infatti l'autore che «la specificità dell'itinerario di Walzer [...] consiste nella sua dichiarata appartenenza a tre tradizioni: ad un universo culturale che è quello dell'ebraismo (per quanto vissuto da cittadino americano e laicamente); ad una tradizione politico-ideologica, cioè a quel peculiare (e, negli Stati Uniti, minoritario) filone di pensiero rappresentato dal socialismo liberale e democratico [...]; a quella che Walzer stesso definisce "la tradizione della critica", "l'antica compagnia dei critici". Egli è pienamente consapevole delle sue appartenenze, le vive senza infingimenti e non le separa mai dalla sua attività di studioso» (p. 8).

Stefano Cazzato

MASSIMO NARO (a cura di), *Pino Puglisi per il Vangelo. La testimonianza cristiana di un martire siciliano*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia Editore, 2014, pp. 106.

Il 30 aprile 2013, per iniziativa della Facoltà Teologica di Sicilia e dell'Arcidiocesi di Palermo, venne organizzato un incontro di studi su don Puglisi, in particolare sulla maniera in cui il martire siciliano attinse dal messaggio biblico e dal Vangelo e sulle ragioni della sua scelta di vita che ne determinarono la precoce e tragica scomparsa. Da quel convegno di studi è stato tratto un volume, curato da don Massimo Naro, che raccoglie i principali interventi degli studiosi convenuti.

Nella presentazione don Naro sottolinea la differenza tra martire cristiano e martire civile, differenza che diviene essenziale per evitare che ogni morte eroica si definisca tout-court come martirio cristiano. È martire cristiano, non solo chi muore per difendere la sua fede o coloro che la professano, come avviene purtroppo oggi nei paesi dell'Africa e dell'Asia (Nigeria, Kenya, Pakistan, ecc.), ma anche chi si sacrifica perché crede in un ideale che è direttamente ascrivibile alla fede in Cristo. Il primo a metterlo in evidenza fu papa Montini quando proclamò Beato padre Massimiliano Kolbe definendolo martire dell'amore, seguito sullo stesso solco da Papa Wojtyła che nel 1982, nel proclamarlo santo, riprese l'espressione usata dal suo predecessore. Massimiliano Kolbe relegato nel campo di sterminio di Auschwitz, chiese di essere giustiziato al posto di un suo compagno di prigionia padre di famiglia, la cui morte avrebbe comportato un danno irreparabile per i suoi figli. Si immolò, dunque, per amore del fratello e della sua famiglia, ma tale amore non era altro che la concretizzazione dell'insegnamento evangelico, del comandamento divino. Da allora in avanti Papa Giovanni Paolo II ha spesso usato nei confronti dei martiri appellativi analoghi, martire della carità, della giustizia, della pace, dell'ateismo, con riferimento, in quest'ultimo caso, ai martiri delle vittime delle persecuzioni dei regimi comunisti, estendendo così l'ambito del concetto classico di martirio cristiano. Padre Puglisi è, dunque, martire della giustizia, intesa, più che come giustizia umana e civile, come giustizia divina, come espletamento della volontà di Dio: " Il martire per la giustizia è, dunque, uno che si fa strumento della giustizia di Dio a favore dei più bisognosi di essa fra gli uomini, anche a costo della propria vita; egli sa che può evitare la morte solo smettendo di operare per la giustizia, ma non smette perché sa che in tal modo tradirebbe la volontà del Dio Giusto. Il martire non vuole la morte, anche se sa che la morte può arrivare contro di lui e non si sottrae ad essa per rimanere coerente e perseverante al servizio della giustizia per gli uomini e, quindi, al Dio della