

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

UNIVERSITÀ DI URBINO - DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

2025/2

> PRESENTAZIONE

> L'ADEGUAMENTO DI RICKERT
AL NAZIONALSOCIALISMO

> LO SVILUPPO TECNOLOGICO IN
MARX E GRAMSCI

> MODERNITÀ E TRADIZIONE IN
ERIC WEIL

> SOGGETTO E OGGETTO IN
ADORNO

> INTERVENTI E RECENSIONI

Dicembre

info@materialismostorico.it

Fulda, Danzilli, Maier, Vaccaro,
Castelo Branco, Herrera e altri

RICKERT E IL NAZISMO

a cura di Stefano G. Azzarà

INTERNATIONALE GESELLSCHAFT HEGEL-MARX FÜR DIALEKTISCHES DENKEN

Materialismo Storico, n° 2/2025 (vol. XIX)

Direttore scientifico: Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

Condirettore per l'estero: Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

Direttrice responsabile: Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Redazione

Emiliano Alessandrini, Alessandro Barile, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro.

Comitato scientifico

Presidente: Domenico Losurdo †

Filosofia José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli) †, Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca) †, Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duchesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

Storia Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Pedagogia Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

Discipline economiche Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Emiliano Brancaccio (Univ. Federico II di Napoli).

Discipline giuridiche e storico-giuridiche Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

Discipline letterarie Salvatore Ritrovato (Univ. Di Urbino).

Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

Indirizzo internet: <https://journals.uniurb.it/index.php/materialismostorico>.

E-ISSN 2531-9582

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza

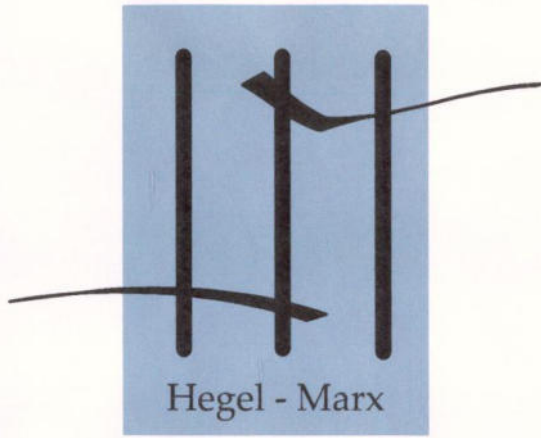
[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2025/2, vol. XIX
(dicembre)

Rickert e il nazismo

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

SOMMARIO

QUESTO NUMERO

Stefano G. Azzarà 5-6

SAGGI 1. RICKERT E IL NAZISMO

QUANDO L'UNIVERSALISMO FALLISCE: FULDA SULLA DERIVA DEL
NEOKANTISMO DI RICKERT
Sabato Danzilli 8-17

L'ADEGUAMENTO DI RICKERT AL NAZIONALSOCIALISMO
Hans Friedrich Fulda 18-39

SAGGI 2. MODERNITÀ, CONFLITTO, TECNICA

THE CONFLICTUAL DIMENSION AND POSSIBILITIES OF TECHNOLOGICAL
DEVELOPMENT BETWEEN MARX AND GRAMSCI
Jefferson Adriano Maier 42-66

MODERNITÀ E TRADIZIONE. RIFLESSIONI SULLA VIOLENZA DEL
MECCANISMO SOCIALE MODERNO E DEI "DISCORSI" TRADIZIONALISTI
NELLA PROSPETTIVA DI ERIC WEIL
Judikael Castelo Branco 67-87

IL RAPPORTO DI SOGGETTO E OGGETTO IN ADORNO
Giovambattista Vaccaro 88-106

STUDI DIVERSI

MEDIEVALISMI SICILIANI TRA XVI E XVIII SECOLO. IL MITO DEI
NORMANNI ATTRAVERSO IL GUSTO, LA CULTURA, LE ARTI E LA
PROPAGANDA MONARCHICA DELLA SICILIA MODERNA
Nicolò Maggio 108-142

INTERVENTI

SISTEMA SANITARIO E INDUSTRIE FARMACEUTICHE E
BIOTECNOLOGICHE A CUBA. OVVERO, COME SI MATERIALIZZA UNA
RIVOLUZIONE SOCIALISTA. PARTE 2
Rémy Herrera 144-166

RECENSIONI

Ronchetti (<i>Allevi</i>)	168-173
Guerini (<i>Finocchiaro</i>)	174-178

Questo numero

Stefano G. Azzarà

Il numero 2/2025 (XIX) di “Materialismo Storico” esce con qualche mese di ritardo – cosa della quale ci scusiamo – per via di impegni accademici istituzionali del direttore scientifico e di alcuni componenti della redazione.

La prima sezione dei Saggi è dedicata a una ricostruzione del percorso di avvicinamento di Rickert al nazismo. Introdotto da un inquadramento di Sabato Danzilli, che ne mette in luce la persistente attualità in un’epoca di nostalgia verso le identità comunitarie e di riscoperta di una concezione sostanzialistica dei valori, pubblichiamo l’intervento di Hans Friedrich Fulda per la celebrazione dell’anniversario della liberazione del campo di concentramento di Auschwitz, tenuto all’Università di Heidelberg nel 1998. Attraverso un’analisi del corso su Fichte tenuto nel 1933/34, Fulda mostra come un filosofo liberale, antinazista fino al 1932, sia arrivato a riconoscersi nella “nuova situazione” instauratasi dopo la *Machtergreifung*, individuando nella filosofia rickertiana dei valori una subordinazione strutturale dei principi universalistici ai doveri verso la nazione e alla contingenza politica del momento. Fulda individua inoltre nella sottovalutazione dello Stato di diritto un’altra radice intellettuale di questa catastrofica adesione.

La seconda sezione dei Saggi propone tre interventi che gravitano attorno al rapporto tra modernità, conflitto e tecnica. Nel primo, lo studioso brasiliano Jefferson Maier analizza il rapporto tra sviluppo tecnologico e rapporti sociali in Marx e Gramsci, contestando le letture deterministiche o palingenetiche fornite nella stessa tradizione marxista. Riferendosi ai *Grundrisse* e a *Il capitale*, mostra come il rifiuto del luddismo conduca in Marx a una tensione tra una concezione emancipativa dello sviluppo delle forze produttive e una critica dell’uso capitalistico delle macchine. In Gramsci, questo tema si intreccia con la questione dell’egemonia e della *traducibilità* dei linguaggi e delle pratiche: il fordismo-taylorismo può essere appropriato dalla classe operaia attraverso la costruzione di un nuovo blocco storico. Entrambi, dunque, rifiutano tanto la negazione indeterminata quanto l’illusione tecnologica e riflettono sulle possibilità di un uso alternativo delle forze produttive ricondotte al controllo sociale. Nel secondo intervento, un altro studioso brasiliano, Judikael Castelo Branco,

muove dalla filosofia politica di Eric Weil per analizzare due forme di violenza tipiche della modernità: quella insita in un meccanismo sociale ipercompetitivo, che riduce l'individuo a funzione del sistema produttivo lasciandolo insoddisfatto nei suoi bisogni esistenziali, e quella di quei discorsi tradizionalisti, che – nell'illusione di offrire una via d'uscita da questa *impasse* – oppongono alla tradizione critica della filosofia occidentale un appello emotivo e antiscientifico a una presunta purezza delle origini. Distinguendo tra tradizione (che si interroga su di sé) e tradizionalismo (che blocca ogni riflessione autocritica), Weil affidava alla ragione il compito di trovare un equilibrio che si sottraesse tanto all'irragionevolezza di un'idea di progresso astratta quanto all'appello al ritorno alla comunità premoderna. Nel terzo intervento, Giovambattista Vaccaro si interroga infine, tramite Adorno, sui presupposti teoretici di queste dinamiche. La critica adorniana rinviene le radici sociali del primato del soggetto nella filosofia moderna e contemporanea nella diffusione della forma merce e del principio di scambio. Contro l'idealismo, individuato in Kant e Hegel come in Husserl e Heidegger, e contro il neopositivismo, Adorno rivendica una «priorità dialettica dell'oggetto» che non annulla il soggetto ma ne ridefinisce la mediazione con il polo contrapposto. La dialettica negativa recupera così il non-identico, il particolare e l'aconcettuale, restituendo alla filosofia un compito critico orientato a un'utopia della riconciliazione, anche se strada facendo perde di vista l'esigenza di una concreta prassi trasformatrice.

Negli Studi diversi, una nuova tappa del percorso di Nicolò Maggio tra i «medievalismi siciliani»; mentre negli Interventi la seconda e ultima parte dell'articolo di Rémy Herrera sul sistema sanitario cubano e sul suo significato politico.

Chiudono questo numero la recensione di Juan José Allevi al libro di Laura Ronchetti sull'«ecocostituzionalismo» e quella di Valeria Finocchiaro al libro di Laura Guerini sul concetto di «maternità democratica» in Tocqueville e Beaumont.

Saggi 1

Rickert e il nazismo

Quando l'universalismo fallisce. Fulda sulla deriva del neokantismo di Rickert

Sabato Danzilli (Università di Catania)

This essay provides a context for Hans Friedrich Fulda's critique of the philosophical views on values expressed by Heinrich Rickert within neo-Kantianism. Through a discussion of internal tensions found in Rickert's view of universalism, the text presents Fulda's reading as an immanent critique of neo-Kantianism and a warning about the vulnerability of liberal philosophical systems to exclusionary uses of "values."

Neo-Kantianism; Heinrich Rickert; Hans Friedrich Fulda; Philosophy of values; Nationalism.

Come può un sistema filosofico fondato sull'universalità dei valori rivelarsi, suo malgrado, complice della barbarie? In che modo un pensatore liberale, erede dell'Illuminismo kantiano e maestro di rigore metodologico come Heinrich Rickert arriva ad allinearsi al nazionalsocialismo – non per debolezza contingente, ma in virtù dei presupposti stessi della sua dottrina? Queste domande non appartengono alla semplice ricostruzione biografica: esse si inseriscono in una frattura profonda della filosofia tedesca del Novecento.

Il testo qui presentato riproduce un discorso pronunciato da Hans Friedrich Fulda al Seminario filosofico dell'Università di Heidelberg in occasione del Giorno della Memoria del 27 gennaio 1998. Benché radicata in quel contesto commemorativo, la riflessione di Fulda travalica la contingenza: la sua tesi è che l'adesione di Rickert – all'epoca era direttore del Seminario filosofico della medesima università – al nazionalsocialismo non fu un incidente, bensì una conseguenza coerente del suo sistema. Nel ricostruire questo legame inquietante, Fulda conduce un esame critico dei fondamenti della teoria neokantiana dei valori, prendendo il "caso Rickert" come prisma attraverso cui scomporre la visione di uno dei suoi rappresentanti più autorevoli.

Hans Friedrich Fulda (1930-2023) è stato uno dei più autorevoli interpreti di Hegel nella filosofia contemporanea. La sua riflessione non si limita tuttavia alla sola figura del filosofo di Stoccarda. Egli ha esteso il

suo lavoro a tutto l'arco della filosofia classica tedesca, mostrando un interesse costante per Jacobi, Schelling e soprattutto Kant, cui nell'ultimo periodo ha dedicato studi approfonditi, in particolare sui temi del diritto pubblico e della struttura normativa della ragione pratica. La sua ricerca su Hegel ha avuto come fulcro la *Scienza della logica* e la *Fenomenologia dello spirito*, con particolare attenzione al problema dell'“introduzione” e dell'accesso alla logica speculativa. La sua opera più nota, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik* (1975), è uno studio importante sulla funzione della dialettica e sulla genesi del pensiero categoriale in Hegel e il suo superamento del trascendentalismo¹. Nei suoi numerosi contributi, Fulda ha sviluppato un'interpretazione della dialettica come processo concettuale immanente, un movimento del pensiero che si determina attraverso le sue stesse leggi.

Questa impostazione lo ha portato a confrontarsi criticamente con un'altra grande figura della *Hegelforschung* del Novecento, Michael Theunissen, promotore di una lettura “comunicativa” della logica hegeliana. Per Fulda, attribuire alla logica speculativa un fondamento esterno – sociale, storico o intersoggettivo – significa snaturarne il funzionamento interno. La logica hegeliana, nella sua prospettiva, non riflette strutture della comunicazione umana, ma è autonoma e autosufficiente nel proprio sviluppo categoriale. Theunissen, al contrario, sostiene che la *logica* non sia un puro movimento del concetto: in opere come *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (1978), egli interpreta il dispiegarsi del concetto hegeliano come strettamente legato alla condizione relazionale dell'uomo moderno e alle dinamiche di riconoscimento intersoggettivo, attribuendo dunque alla logica una funzione critica nei confronti della realtà sociale.

Heinrich Rickert (1863–1936), figlio dell'omonimo politico liberale attivo nella Germania della seconda metà dell'Ottocento, fu uno dei principali rappresentanti della teoria dei valori della scuola neokantiana del Baden. Formatosi tra Berlino e Strasburgo, insegnò dapprima a Friburgo e successivamente a Heidelberg, concentrando la sua riflessione sui problemi del valore e sulla distinzione metodologica tra scienze della natura e scienze della cultura.

¹ Si vedano per esempio le menzioni all'importanza storiografica del testo in GIUSPOLI 2019.

Tra le sue opere più significative ricordiamo *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896–1902), in cui critica l'idea positivistica di un'unificazione del metodo scientifico; *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1902); e *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), dove sviluppa una teoria assiologica della conoscenza storica. Decisiva fu la sua influenza su Max Weber, soprattutto nella formulazione della nozione di *Wertbeziehung* (relazione ai valori) e nella giustificazione della neutralità delle scienze storico-sociali.

In *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924), Rickert propone una concezione della filosofia come *Weltanschauungslehre* (dottrina della visione del mondo), intrecciando il richiamo a Kant con la rivendicazione di un compito culturale, identitario e normativo affidato alla filosofia tedesca. Questa impostazione segna un'evoluzione rispetto ai suoi lavori precedenti: la filosofia diventa non solo teoria della validità, ma anche difesa esplicita di una cultura complessiva intesa come ordine di valori.

Venendo ora al testo qui tradotto, pubblicato per la prima volta nel 1999 sulla “*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”, esso può essere fruito proficuamente senza approfondire la complessa polemica di Fulda con le interpretazioni marxiste o socialdemocratiche del neokantismo e dell'idealismo tedesco. Tale contrapposizione, tuttavia, affiora qua e là anche nello scritto stesso: si pensi, ad esempio, all'individuazione di elementi autoritari nel *Faust* goethiano, lettura che Fulda oppone tanto a quella proposta da Rickert nel volume da quest'ultimo dedicato nel 1932 all'esame dell'opera goethiana², quanto all'interpretazione di Lukács³. Similmente, la preferenza di Fulda per una concezione liberale dello Stato si inserisce in un dibattito più ampio, che coinvolge sia la tradizione neokantiana sia la critica socialista novecentesca.

Il lavoro di Fulda si presenta come un contributo essenziale per mettere in luce le ambivalenze e le debolezze interne alla filosofia dei valori neokantiana, una corrente spesso ammantata di rispettabilità accademica e, proprio per questo, meno esposta allo scrutinio critico rispetto ad altre tradizioni del pensiero moderno. Questa relativa immunità ha ritardato, in parte, l'emergere di un'analisi ideologica sistematica del neokantismo

² RICKERT 1932.

³ LUKÁCS 1947.

assiologico, nonostante il fatto che alcuni suoi presupposti abbiano esercitato un'influenza profonda su correnti destinatarie di ben maggiore attenzione critica.

È il caso, ad esempio, della teoria weberiana della *Wertfreiheit* (neutralità rispetto ai valori), il cui impianto concettuale è, almeno in parte, debitore della cornice teorica sviluppata da Rickert. Proprio su questo punto la discussione tedesca ha conosciuto momenti di forte intensità, a partire dal fondamentale testo giovanile di Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (1968). In quell'opera, scritta mentre Habermas era ancora assistente di Adorno e coinvolto nella lunga polemica tra la Scuola di Francoforte e la tradizione neopositivista di Popper, si trova una delle prime analisi sistematiche dei presupposti conoscitivi e ideologici della concezione rickertiano-weberiana della neutralità.

La ricezione italiana di questi dibattiti, tuttavia, ha seguito percorsi differenti, privilegiando spesso la dimensione metodologica delle scienze storico-sociali a scapito della ricostruzione dei nessi ideologici interni alla tradizione neokantiana. Da qui l'importanza del contributo di Fulda, che riporta al centro dell'attenzione il problema – tutt'altro che secondario – delle implicazioni politiche insite nella filosofia dei valori.

La critica finale di Fulda alla subordinazione dello Stato di diritto allo Stato sociale (*Sozialstaat*) si colloca all'interno di una questione ben nota alla filosofia del diritto tedesca. Il problema emerge quando allo Stato sociale vengono attribuite aspettative etico-politiche così ampie da entrare in tensione con i vincoli procedurali, giuridici e garantistici propri della democrazia liberale. Tale conflitto ha radici profonde: risale almeno al tramonto della Repubblica di Weimar e attraversa la discussione della *Staatsrechtslehre* del secondo dopoguerra, da Ernst-Wolfgang Böckenförde a Konrad Hesse, fino alle polemiche contro il decisionismo di Carl Schmitt.

Che Fulda ritorni su questo nodo in un discorso commemorativo del 1998 non deve sorprendere. La sua conclusione richiama implicitamente il pericolo, tanto storico quanto teorico, di legittimare derive autoritarie in nome di un'etica sostanziale dei bisogni, della coesione nazionale o di presunti valori comunitari. L'appello è dunque a una vigilanza critica: a riconoscere che ogni volta che la giustificazione etico-politica dello Stato

sociale oscura le garanzie del diritto, si riapre quella frattura che, nella storia tedesca, ha preparato il terreno a esiti ben più drammatici.

Tale riflessione aveva inoltre una certa urgenza nel contesto politico tedesco in cui il testo fu pronunciato e pubblicato. Alla fine degli anni Novanta, la discussione pubblica in Germania era segnata da un rinnovato dibattito sul ruolo dello Stato sociale nel quadro della globalizzazione, del primo decennio della riunificazione tedesca e della necessità di riforme strutturali. Tale discussione, in seguito all'insediamento nel 1998 del governo "rosso-verde" guidato da Gerhard Schröder, avrebbe condotto, negli anni successivi, alle riforme dell'Agenda 2010. Fulda, pur non intervenendo direttamente in questo contesto nei dibattiti sull'equilibrio tra solidarietà e responsabilità individuale, sembra voler opporsi a ogni tentazione di *eticizzazione* della politica statale che possa indebolire le garanzie costituzionali fondamentali.

Ma anche con queste precisazioni, appare meritevole d'interesse il saggio nel suo complesso per più ragioni. Anzitutto, esso si presenta come un esempio emblematico di critica dell'ideologia, ossia tentativo di mostrare la possibilità di derive reazionarie all'interno di una filosofia che si presenta come teoricamente rigorosa e politicamente rispettabile. Lo scritto di Fulda si presenta quale riflessione sul *modo stesso* in cui una filosofia può divenire complice, o comunque vulnerabile, nei confronti di progetti politici reazionari.

Per queste ragioni, l'analisi proposta da Fulda conserva un valore esemplare e mantiene la propria attualità ben oltre il caso Rickert o la contingenza dell'occasione commemorativa. Fulda non si limita infatti a esprimere un giudizio morale sul comportamento di Rickert nel 1933; egli ne indaga le premesse teoriche interne al sistema della filosofia dei valori, mostrando come certe scelte politiche non siano semplici deviazioni biografiche, ma possano risultare coerenti con motivi speculativi più profondi.

In questo senso, il suo intervento rappresenta un raro esempio di critica immanente a una tradizione filosofica che, negli ultimi decenni, è stata talvolta riproposta come possibile fondamento dell'universalismo trionfante dopo il 1989. La lettura di Fulda invita invece a interrogare tale tradizione nei suoi punti ciechi e nelle sue vulnerabilità interne, ricordando, con gesto "hegeliano", che nessun universalismo è immune dal

rischio di rovesciarsi nel suo opposto se non sottopone a critica i suoi presupposti.

Il saggio rappresenta inoltre un contributo a un'idea non banale di storia della filosofia: non come biografia, dossografia o elenco di posizioni dottrinali, ma come indagine sulle strutture profonde di pensiero che possono orientare, giustificare o almeno favorire certe scelte storiche. L'analisi di Fulda va così oltre la figura di Rickert, per interrogare la vulnerabilità strutturale di una certa "filosofia borghese" e, con essa, di quella rispettabilità accademica che troppo spesso ha consentito l'adattamento opportunistico ai nuovi assetti di potere. Qui è mostrato un caso paradigmatico.

Un esame sul neokantismo è, infatti, particolarmente significativo, in quanto mette in questione l'apparente neutralità di una filosofia che, pur presentandosi come fondata su categorie universalmente valide e formalmente rigorose, può rivelarsi permeabile a contenuti politici regressivi, se non addirittura complice di essi. È proprio questa la tesi centrale che Fulda, con estrema precisione analitica, elabora lungo tutto il saggio: le prese di posizione di Rickert nel 1933 - apparentemente sorprendenti per un filosofo liberale, educato all'autonomia del pensiero e alla filosofica critica - non sono il frutto di un momentaneo cedimento individuale, né il prodotto di un'opportunistica obbedienza alle nuove circostanze. Esse risultano invece coerenti con la struttura profonda della sua filosofia dei valori, e proprio per questo particolarmente rivelatrici.

Fulda osserva in un contributo più ampio del 2009⁴ che, se si mettono insieme le prese di posizione di Rickert su questioni politiche concrete della Repubblica di Weimar e i presupposti filosofici già delineati, si deve riconoscere che, all'inizio degli anni Trenta, egli finì per attribuire al "movimento nazionalsocialista" almeno sette elementi positivi:

il nazionalismo radicale, con implicazioni anti-cosmopolitiche e un'esaltazione di tono vagamente religioso del valore della nazione e dell'amor di patria;

l'impegno della politica a favore di uno Stato culturale nettamente nazionale;

la pretesa di una legittimazione superiore della nazione culturale tedesca rispetto ad altre nazioni;

⁴ FULDA 2009, pp. 83-132.

la convinzione che la cultura tedesca fosse in pericolo e che la sua difesa dalle gravi conseguenze di tale minaccia richiedesse di mettere al servizio dell'unità nazionale tanto l'insieme delle scienze quanto l'ambito "sovrascientifico" della filosofia;

la richiesta, di impronta antiliberalista e tale da toccare lo Stato di diritto, di costituire uno Stato sociale che organizzasse il lavoro a livello statale, scollegasse la produzione di beni dal mercato mondiale e riorientasse l'economia verso l'autarchia;

la valutazione secondo cui la Prima guerra mondiale non sarebbe stata una catastrofe europea, bensì soltanto una sfida nazionale, mentre il "diktat" della pace di Versailles sarebbe stato un'ingiustizia infamante inflitta ai tedeschi, tanto più che l'accusa di responsabilità per lo scoppio della guerra non spettava, in sostanza, a loro;

la richiesta che la Germania uscisse dalla Società delle Nazioni.

Come mostra il saggio tradotto, il pensiero di Rickert è segnato tuttora fin dalle origini da una tensione tra l'universalismo dei valori (in particolare etici e giuridici) e la loro necessaria concretizzazione all'interno di forme culturali e storiche determinate, in primis la nazione. Questo dato non è tanto problematico in sé. Diventa però esplosivo nel momento in cui, come fa Rickert, si assume che i valori siano sì pluralistici, ma che tra essi alcuni abbiano una forza affettiva o vitalistica tale da fondare una gerarchia pratica tra i diversi "beni": e tra questi, il bene della "nazione" è investito di un significato quasi religioso. La preferenza per i valori "vicini alla vita" (*Liebe, Heimat, Gemeinschaft*) finisce così per fornire una giustificazione filosofica all'abbandono, nel momento di crisi, delle stesse premesse giuridiche liberali dello Stato di diritto. Non a caso Fulda nota che, per Rickert, le garanzie costituzionali non derivano né da un catalogo di diritti fondamentali, né da un vincolo alle strutture democratiche: esse risiedono, seguendo una certa lettura di Fichte, in maniera molto debole, nella possibilità per il cittadino di avere una sfera di azione come personalità autonoma entro il proprio popolo, e nella libertà di una tale "sfera domestica" d'azione⁵.

⁵ Cfr. in ambito neokantiano sud-occidentale anche i *Vorträge* in BAUCH 1921, e ID. 1925, nonché il testo capostipite della riflessione sud-occidentale sulla filosofia politica e morale di Fichte, ossia WINDELBAND 1890.

Il richiamo a Fichte rientra in una più ampia tendenza ideologica della Germania tra le due guerre, che mirava a rileggere l'opera del filosofo della *Reden an die deutsche Nation* come padre spirituale di un nazionalismo autoritario e di uno "Stato etico" totalizzante. Fulda mostra come Rickert, proprio in virtù della sua filosofia dei valori, potesse considerare Fichte come figura anticipatrice di una sintesi di nazionalismo e socialismo, divenuta centrale nella propaganda nazista. Rickert stesso, pur prendendo le distanze dalla semplificazione secondo cui Fichte sarebbe stato "il primo nazionalsocialista", finisce per riprendere i tratti essenziali dell'interpretazione nazionalistica: la subordinazione dell'individuo allo Stato, la valorizzazione della comunità organica, il rifiuto del cosmopolitismo.

Una volta che i "valori" e lo spazio di autonomia individuale vengano interpretati come dipendenti dalla definizione di appartenenza nazionale (e dunque dal potere statale che la determina) la filosofia dei valori rivela la propria incapacità di tutelare lo Stato di diritto; nei casi peggiori, essa può perfino contribuire a legittimarne la violazione. È questo, secondo Fulda, il punto decisivo: Rickert non si trova impotente di fronte agli eventi del 1933 *a causa* delle circostanze, ma *già prima*, in virtù dei suoi stessi presupposti teorici. È la struttura interna del suo sistema - la gerarchia dei valori, il primato della cultura intesa come ordine normativo sovraindividuale, la concezione di una comunità etico-culturale preesistente ai diritti soggettivi - a rendere impossibile al filosofo neokantiano una resistenza coerente contro il nazionalsocialismo, il suo razzismo, il culto della forza e l'esclusione di intere categorie di persone dall'ordine degli "aventi diritto".

A questo allineamento preliminare, parziale ma significativo, seguì di lì a poco una cesura radicale: la successione a Rickert sulla cattedra di Heidelberg da parte di Ernst Krieck, intellettuale militante del nazismo e teorico di una pedagogia razziale e totalitaria. Krieck fu tra i più attivi ideologi della cosiddetta "scuola politica" nazista, membro del circolo di Alfred Rosenberg e direttore della rivista *Volk im Werden*. La continuità istituzionale che portò dalla filosofia dei valori di Rickert alla nomina di Krieck segnala, in termini storici e concettuali, la fragilità di un sistema teorico incapace di porsi come argine di fronte alle pretese totalizzanti del potere politico.

Il pensiero filosofico italiano, con poche eccezioni, ha conosciuto una ricezione parziale della teoria dei valori. È indicativo, in questo senso, che la lettura radicale del giovane Habermas – quella di *Erkenntnis und Interesse*, volta a smascherare i presupposti conoscitivi e ideologici della neutralità assiologica – sia rimasta sostanzialmente marginale nel dibattito italiano, dove si è preferito privilegiare l'immagine più moderata e dialogica dell'autore della *Teoria dell'agire comunicativo*. Parallelamente, l'utilizzo accademico delle categorie rickertiane e weberiane, soprattutto a partire dagli anni Novanta, si è spesso concentrato sugli aspetti metodologici, lasciando in ombra le implicazioni problematiche della loro concezione. Ne è derivata una ricezione che, nel suo complesso, oblitera le ambiguità ideologiche insite nel quadro neokantiano.

Presentare al lettore italiano questo saggio significa proporre un esercizio critico di alto livello in un tempo, il nostro, in cui la filosofia rischia spesso di ridursi a commento erudito o a funzione ancillare dell'attualità. Fulda mostra, invece, come sia possibile fare storia della filosofia restando interni all'orizzonte concettuale dei testi e degli autori, senza rinunciare a interrogare le implicazioni politiche delle idee. La sua è una lezione di metodo e di responsabilità teorica: comprendere un sistema filosofico significa anche misurarsi con ciò che esso rende possibile o impedisce sul piano etico-politico.

Proporre questo testo oggi non significa diffondere un contributo specialistico. In un'epoca in cui l'appello a "valori" sostanziali e a identità comunitarie torna a giustificare la sospensione dei diritti e l'esclusione del diverso, il lavoro di Fulda invita a diffidare della neutralità proclamata da governi e istituzioni, a interrogare le gerarchie nascoste dietro ogni assiologia e a riconoscere come anche le architetture concettuali più raffinate possano contenere le premesse del loro stesso fallimento.

Proprio in questa prospettiva, il caso Rickert assume un significato emblematico: un pensatore colto e liberale, e tuttavia incapace - per ragioni interne al suo stesso sistema filosofico - di opporsi alle violenze e alle esclusioni dal consesso dei diritti imposte dal nuovo ordine politico. Esclusioni che, come mostra anche questo contributo, non nascono dall'irrazionalità o dalla follia di singoli, ma da logiche sistematiche che è compito del pensiero critico disinnescare.

Riferimenti bibliografici

BAUCH, BRUNO, 1921

Fichte und unsere Zeit, Keyser, Erfurt.

ID., 1925

Fichte und der deutsche Staatsgedanke, Beyer, Langensalza,

FULDA, HANS FRIEDRICH, 2009

Krise und Untergang des südwestdeutschen Neukantianismus, in H.J. Sandkühler (Hg.), *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg, pp. 83-132.

GIUSPOLI, PAOLO, 2019

Logica del pensiero concettuale, Padova University Press, Padova.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1947

Goethe und seine Zeit, Francke, Berna; tr. it., di E. Burich, *Goethe e il suo tempo*, Mondadori, Milano 1949.

RICKERT, HEINRICH, 1932

Goethes Faust, Mohr, Tübingen.

WINDELBAND, WILHELM, 1890

Fichte's Idee des deutschen Staates, Mohr, Freiburg i.B.

L'adeguamento di Heinrich Rickert al nazionalsocialismo (per il 27 gennaio 1998)*

Hans Friedrich Fulda (Università di Heidelberg)

Chi, in un giorno in cui ricorre l'Anniversario della Liberazione del campo di concentramento di Auschwitz, si accinge, insieme al Seminario filosofico della propria università, a commemorare le vittime dei crimini nazionalsocialisti, dovrebbe anzitutto tener presente: un Seminario filosofico non offre alla memoria la cornice protettiva e conciliatrice dei sentimenti che è propria di una cerimonia – ecclesiastica, politica o almeno estetica. Tanto più, dunque, in una simile commemorazione, occorre guardarsi da gesti fuori luogo e da toni falsi¹. Sono molteplici, e si

* Prima ed.: *Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus (Zum 27. Januar 1998)*, “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, B.d 47 (1999), pp. 253-269. Per non alterare il testo delle note non applichiamo qui se non in misura minima i consueti criteri editoriali di questa rivista e riproduciamo il testo nella formattazione originale.

¹ Esse si annidano già nell'espressione “vittime del nazionalsocialismo”. I sostantivi ricevono di norma il loro significato dai verbi della stessa radice. In questo senso, si dovrebbe pensare che si possa parlare propriamente di vittime solo laddove vi sia – o vi sia stato – un sacrificio. Dunque, se qualcuno è vittima, dovrebbe esserci in realtà qualcuno o qualcosa che lo ha sacrificato, oppure a cui egli – si pensi, ad esempio, all'uso dell'espressione “vittima del traffico”! – è “caduto vittima”, per così dire. Se prendiamo la lingua alla lettera, dobbiamo dire: in nessuno di questi due sensi si dovrebbero chiamare “vittime del nazionalsocialismo” coloro che hanno sofferto o trovato la morte a causa dei crimini nazionalsocialisti senza appartenere essi stessi ai nazionalsocialisti – a meno di non adottare la prospettiva di Himmler. In quella prospettiva, i criminali nazionalsocialisti avrebbero offerto alla loro causa il sacrificio di caricarsi di una colpa orrenda, e altri sarebbero stati immolati come animali da macello a tale sacrificio, cadendo “vittime” del nazionalsocialismo. In un simile senso – o addirittura nel senso dei sacrifici che i nazionalsocialisti avrebbero compiuto per la realizzazione dei loro obiettivi – oggi, fortunatamente, nessuno osa più dire “vittime del nazionalsocialismo”. Ma ciò ci autorizza forse ad attribuire a questa espressione un significato che la nostra lingua in realtà non contempla? Non ci illudiamo forse così, insinuando l'idea che tra tutti coloro che in qualche modo sono stati coinvolti nei crimini – noi stessi compresi – esista

escludono a vicenda, i pericoli che incombono: l'espressione inautentica – per quanto magari virtuosistica – della commozione, oppure un balbettio dilettantesco e impotente; l'ostinazione nel rifiutare di riconoscere ogni corresponsabilità o coobbligazione, oppure la superbia di chi si erge ad accusatore; o ancora una sorta di autoflagellazione morale – se non addirittura politica – da parte degli epigoni, ossia dei nati dopo, categoria alla quale ormai la maggior parte di noi appartiene. Per evitare tutto ciò, non dovremmo forse seguire il consiglio di Gottfried Benn (beninteso, non esente egli stesso da colpe)? Questi, con tono brusco, apostrofò un giorno i tedeschi tormentati dal loro passato (cito a memoria): «Chiudete finalmente la bocca sulle vostre viscere!». O, come dice il salmista: «La mia anima è silente dinanzi a Dio».

Se soltanto potessimo “finalmente” lasciar le cose così! Ma astenersi ci è precluso da una ragione stringente. Certo, per citare le *Eumenidi* di Eschilo: «Il tempo, invecchiando, risana ogni cosa». Solo che a ciò siamo ancora ben lontani, come dimostra il continuo riaffiorare del passato. Non abbiamo ancora a che fare con le Eumenidi, ma con le Erinni. E su di esse ci istruisce, nel medesimo dramma, Atena – la dea dei filosofi: «[...] potenti e difficili da placare sono queste divinità; sovrintendono a tutto ciò che concerne gli uomini. Chi attira su di sé il loro sdegno viene colpito nella vita senza sapere da dove. Le colpe degli avi lo consegnano al loro potere, e il loro ostile furore, pur tacendo, lo consuma fino a ridurlo in polvere, per quanto egli si atteggi a grande, e lo annienta». Questo sia monito a quanti parlano con leggerezza della grazia di una nascita tardiva; ma anche a quei giovani tedeschi che ritengono di avere il diritto e il compito di ergersi ad accusatori delle generazioni precedenti; o a coloro che credono si tratti ora di stabilire chi sia moralmente responsabile di cosa.

Il problema per noi, che nel 1945 non eravamo ancora adulti – o addirittura non eravamo ancora nati –, non è quello della colpa morale altrui. È il problema di crimini perpetrati collettivamente, le cui nefaste conseguenze gravano su tutti – colpevoli o meno, discendenti di carnefici o di vittime. È il problema di come rapportarsi all'essere perseguitati da una lacerazione mentale che continua a tornare a visitarci. Dobbiamo

una comunità con le vittime dei crimini, mentre i criminali, in verità, hanno proprio distrutto tale comunità?

trovare il modo di dare ospitalità alle Erinni che vivono in mezzo a noi, per placarle e volgerle in Eumenidi.

Come riuscirvi là dove viviamo e lavoriamo – ad esempio, in un Seminario filosofico? Certamente non procurando a noi stessi, come davanti al televisore, la vista reiterata di eventi orribili; bensì “sul posto”, nella nostra quotidianità, seguendo la massima: “Attieniti al tuo mestiere; spazza davanti alla tua porta! Rifletti su quale male abbia avuto inizio in quel luogo; fosse anche solo una piccola, quasi trascurabile parte della grande sciagura collettiva!”.

Di qui il mio tema: Heinrich Rickert, direttore del Seminario filosofico dell’Università di Heidelberg, nell’anno 1933.

Quanto verrà esposto in seguito si articola in tre parti: una prima che raccoglie alcuni dati fattuali e testimonianze sul comportamento di Rickert nella primavera del 1933 e in qualità di docente accademico nel semestre invernale 1933/34; una seconda, la più ampia, in cui mi chiedo per quali ragioni riconoscibili da Rickert tale comportamento si spieghi e come pertanto vada valutato; e una terza in cui se ne trarrà una breve conclusione per noi.

1. Rickert come docente universitario nell’anno accademico 1933/34 – Fatti e testimonianze

I fatti da considerare qui non sono né scioccanti né sensazionali. Forse, a prima vista, possono sembrare irrilevanti. E ciò mi sta bene: in tal modo, essi non offrono alcun pretesto per puntare il dito contro qualcuno che, finora, era stato risparmiato da simili attenzioni e che, in tema di “correttezza politica”, gode anzi di buona reputazione. Non corro dunque alcun serio rischio di ledere, dopo la morte, il diritto al buon nome di chicchessia². Senza assumere il tono dell’accusatore, posso elencare i fatti, prima di inserirli in un contesto più ampio che possa offrirci materia di riflessione.

Rickert compì settant’anni nella primavera del 1933. Nel semestre invernale 1933/34 tenne un corso su Fichte, il cui dattiloscritto è conservato

² Cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi – Parte prima: I fondamenti metafisici del diritto*, § 35.

presso la Biblioteca universitaria di Heidelberg³. In apertura, Rickert fa esplicito riferimento agli eventi del 1933. Non lascia dubbi sul fatto di simpatizzare con essi, e che l'«insurrezione nazionale» – così egli definisce, in armonia con il gergo della propaganda ufficiale, l'ascesa di Hitler al potere – è la ragione per cui ora tiene una lezione su Fichte. Il nesso sostanziale tra l'argomento della lezione e gli avvenimenti in Germania, secondo Rickert, è questo: Fichte fu il primo filosofo a pensare lo Stato in termini sociali; inoltre, come nessun altro prima di lui, fondò il principio per cui la filosofia, e in particolare la filosofia dello Stato, deve svilupparsi a partire dal principio della nazione in cui essa si colloca. Fichte, afferma Rickert, «ha fondato il principio nazionale più profondamente di chiunque prima di lui». Senza dissentire, egli ricorda che proprio per questo motivo Fichte era stato persino definito «nazionalsocialista»⁴. Egli stesso, Rickert, non si spinge a tanto; ma lo designa come il più antico e rilevante precursore del «movimento dei nostri giorni», come «precursore di ciò che oggi [cioè nel 1933]⁵ ci circonda come nazionalsocialismo». È in virtù di tale precorritamento che, per Rickert, Fichte possiede ora – nel 1933 – un interesse attuale. La sua affinità spirituale con la visione del mondo nazionalsocialista consisterebbe, tra l'altro, nel fatto che Fichte, a differenza dei socialisti del XIX secolo, non pensava in termini cosmopolitici, non era un «cittadino del mondo» e dunque non rappresentava quel tipo di pensiero culminato nel marxismo e, più in generale, nell'intera socialdemocrazia – cioè proprio in quelle forze politiche i cui aderenti erano allora perseguitati dai nazisti.

L'introduzione alla lezione, da cui sono tratte queste affermazioni, è redatta in uno stile enfatico⁶, insolito per Rickert. Lo caratterizzano giudizi appassionati – tanto in positivo quanto in negativo – su eventi storici contemporanei e passati. Così, ad esempio, il Trattato di Versailles viene definito «mostruoso»; un «prodotto d'odio mostruoso, quale la storia mondiale non ha mai visto»⁷. La Società delle Nazioni è liquidata come

³ Titolo: *Fichtes Leben und Lehre: Zur Einführung in den deutschen Idealismus*.

⁴ Si pensa presumibilmente a: Ernst Bergmann, *Fichte und der Nationalsozialismus*, Breslau 1933, p. 7.

⁵ Le parentesi quadre e il loro contenuto sono una mia aggiunta, NdA.

⁶ Su questo mi ha richiamato l'attenzione Robert Schnepf (Halle).

⁷ Come se il mondo non avesse appena assistito, poco prima di Versailles, al

un «teatro». In contrapposizione a tali circostanze della politica europea, Fichte viene eroicizzato: egli «si oppose da solo alla potenza mondiale [Napoleone]»; nel suo carattere non vi sarebbe «nulla a metà», bensì «integrità e forza»; sarebbe «di grandezza antica».

Chi conosce le dichiarazioni rese dai professori tedeschi nel 1933 sa bene che tali frasi non uscivano dal quadro consueto; rispetto ad altre affermazioni coeve, sono persino relativamente innocue – per non dire dei crimini allora commessi. Esse diventano motivo di riflessione solo se ricondotte al contesto dal quale provengono: quello della persona di Heinrich Rickert e della filosofia per la quale egli stava. A questo dedicherò ora alcune osservazioni, con richiami ad altre testimonianze.

Sul piano dell'orientamento politico, Rickert, negli anni della Repubblica di Weimar, non apparteneva ai nazional-conservatori – il gruppo più numeroso all'interno dell'università –, ma, sebbene non in modo del tutto univoco, gravitava attorno al gruppo liberale dei professori di Heidelberg che si raccoglievano intorno a Max e Marianne Weber, con i quali mantenne rapporti anche dopo la morte di Max. Era favorevole agli obiettivi dei “socialisti della cattedra” e al socialismo cristiano di Friedrich Naumann, ma, per formazione familiare, si collocava grosso modo sulla linea del Partito Democratico Tedesco (DDP). È probabile che, nei primi anni della Repubblica e prima della dissoluzione del fronte liberale, abbia votato per questo partito.

L'adesione di Rickert alla cosiddetta “insurrezione nazionale” non fu l'improvviso fervore politico di un uomo fino ad allora apolitico, che all'improvviso si “politicizza” senza comprendere ciò che accade. Questo può dirsi, piuttosto, del suo allievo e intimo amico Hermann Glockner, non di Rickert stesso. Questi era un uomo di solida cultura politica, con numerosi legami personali con figure del mondo politico, e seguiva con attenzione costante gli eventi pubblici – abitudine acquisita già nella casa paterna di Danzica e poi di Berlino. Suo padre era stato giornalista a Danzica, cofondatore del Partito Liberale e deputato al Reichstag; importanti politici dell'epoca dell'“età dell'industrializzazione” frequentavano la casa, e il giovane Rickert si era cimentato nel giornalismo già ai tempi del

trattato di pace di Brest-Litovsk, imposto dai tedeschi, con il quale la Russia perse un quarto della propria popolazione e superficie, nonché tre quarti della produzione di ferro e carbone!

ginnasio (al rinomato “Graues Kloster” di Berlino). Malgrado tali doti, le sue lezioni erano solitamente di una sobrietà soporifera; ma ora, nel 1933, egli parlava con pathos.

Il distacco di Rickert dalla Repubblica di Weimar non si manifesta già all’inizio degli anni Trenta – durante la crisi economica mondiale e i governi di emergenza –, a differenza, ad esempio, dell’evoluzione di Willy Hellpach, figura di spicco della docenza liberale heidelberghese. Nei documenti lasciati da Rickert non si trova alcuna testimonianza che lo collochi tra coloro che, già dai primi anni Trenta, avevano perso fiducia nella democrazia parlamentare e si erano incamminati verso un «cammino di mezzo verso destra»⁸.

La dichiarazione di Rickert a favore dell’“insurrezione nazionale”, orchestrata dai nazionalsocialisti, non è nemmeno semplicemente frutto di una suggestione momentanea nel delirio politico della primavera del 1933. Tale esposizione persiste almeno per un anno e oltre – malgrado le persecuzioni iniziate subito dopo la presa del potere, malgrado le violazioni dei diritti umani più elementari anche nell’ambito universitario, malgrado i crimini commessi dal regime. Tuttavia, in ciò Rickert non si distingue da molti altri professori “borghesi”, per i quali la politica dei nazisti non rappresentava una minaccia diretta alla vita privata o alla carriera accademica.

Si potrebbe supporre che ciò che Rickert disse nella sua lezione, e l’impegno che vi si riflette, fosse solo una strategia di copertura per proteggere interessi personali. Considerata la probabile pressione esercitata dagli studenti nazisti, ciò sarebbe stato un peccato veniale, forse persino un abile stratagemma didattico. Ma non si trattò di una professione di fede dettata dalla necessità. Rickert aveva più di settant’anni e non era più tenuto a tenere corsi. Ci tenne a chiarire che la scelta di parlare di Fichte e di dire ciò che disse non era opportunismo: nella sua lezione, egli affermò, non si doveva vedere «alcuna accomodazione alla situazione presente», poiché parlava «sulla base di convinzioni che attraversano tutta la sua vita».

⁸ Cfr. al riguardo la dissertazione heidelberghese di Christian Jansen, *Auf dem Mittelweg nach rechts. Politisches Denken und Handeln von Hochschullehrern an einer liberalen Universität: Heidelberg 1914–35* (1989). In essa, significativamente, non viene registrato quanto accadde a Rickert.

È bene sapere che, a quel punto, i nazisti mostravano freddezza verso coloro che, solo dopo la “presa del potere”, si accostavano al movimento. Con le sue parole, Rickert si distingueva dai cosiddetti «caduti di marzo» e rivendicava il diritto di riconoscersi nel movimento nella misura in cui esso trovava, a suo avviso, un precursore in Fichte. Che in ciò fosse implicito anche un consenso alla leadership di Hitler è attestato da Hermann Glockner, il quale, basandosi sui ricordi fissati nel suo diario, scrisse nell'estate del 1945 una memoria autobiografica. A proposito della fase finale della Repubblica di Weimar, vi si legge:

«Alla politica partitica di quegli anni non partecipavo, sebbene in casa Rickert [dove allora vivevo] si discutesse molto di politica. [...] Quando c'erano elezioni, mi facevo consigliare da Rickert: votavamo per i democratici o per il Partito Popolare Tedesco, sebbene mia moglie avesse difficoltà a reprimere le sue simpatie giovanili per la socialdemocrazia. [...] Hitler, allora, era da Rickert respinto in toto. Solo nel 1933 egli si lasciò convincere dai successi di Hitler, persuadendosi che, in fondo, Fichte fosse stato il primo nazionalsocialista, poiché Fichte era insieme nazionalista e socialista»⁹.

Anche altre testimonianze confermano questa ricostruzione. L'assistente di Rickert, August Faust, fu contagiato dalla suggestione rickertiana su Fichte e il nazionalsocialismo e, nella primavera del 1933, si convertì letteralmente da un giorno all'altro al nazionalsocialismo¹⁰, rimanendovi fedele fino al suicidio nel 1945. Fin qui lo sviluppo delle preferenze partitiche di Rickert. In questo sviluppo, in riferimento alla filosofia di Rickert, non si deve dimenticare che si tratta di partiti di visione del mondo e che Rickert, in materia di visione del mondo politica, non era affatto un profano. In questo era un esperto. Poiché per tutta la vita egli concepì la filosofia come dottrina della visione del mondo.

Riguardo alla presa di posizione di Rickert a favore del nazionalsocialismo, così come essa si manifesta nella lezione su Fichte, si delinea quanto segue: se la si vuole spiegare, non si adatta nessuno dei modelli che sono stati trovati e descritti altrove.

⁹ Archivio Glockner a Fürth.

¹⁰ Cfr. al riguardo il resoconto di R. Klibansky in: “Unispiegel”, 6/88. Il protagonista della storia narrata può essere facilmente identificato con l'aiuto dello *Heidelberger Bilderbuch* di Glockner (Bonn 1969).

L'adesione di Rickert o, perlomeno, l'affinità da lui esplicitamente manifestata al nazionalsocialismo non è una piccola concessione secondaria alle aspettative eccitate o minacciose degli uditori; non esprime il fatto che un apolitico fino ad allora sia stato improvvisamente stimolato a diventare un opportunist – magari per interessi privati, come ad esempio una carriera; l'adesione di Rickert ai nazisti non segue neppure lo schema usuale dei disperati tentativi di riorientarsi politicamente, come si è osservato in altri già precedentemente liberali. Infatti, essa avviene nel riflettere su una convinzione ideologica di fondo da tempo esistente. Ma non è nemmeno il risultato del fatto che, improvvisamente, pulsioni fino ad allora represses o motivi anarchici latenti vengano alla luce, come accadde in certi casi di antisemiti. Secondo la testimonianza di Glockner, Rickert era considerato un avversario dell'antisemitismo. Nulla, per quanto mi è dato vedere, lascia supporre che all'improvviso abbia cesato, intimamente (o provenendo da sé stesso), di esserlo, e che sia diventato l'opposto. Ma allora come stanno le cose? Per chiarirlo, dobbiamo cercare motivi esplicativi. Finora, però, abbiamo solo indicazioni sulle direzioni che non dobbiamo seguire se vogliamo spiegare le affermazioni e la posizione politica di Rickert nel 1933. Che cosa spiega positivamente il mutamento di posizione di Rickert – almeno al punto da renderla comprensibile a partire da motivi, anche se siamo ben lontani dal dividerli o approvarne le conseguenze?

2. Per la spiegazione dei fatti accertati

Ritengo che vi siano due approcci possibili, i quali non si escludono a vicenda. Il primo è più immediato, ma da solo non è sufficiente – non solo per capacità esplicativa, ma soprattutto per ciò che riguarda il contenuto della filosofia di Rickert. È infatti quest'ultimo il punto decisivo, se vogliamo arrivare a una spiegazione coerente che consenta anche di valutare criticamente le ragioni delle sue prese di posizione verso il nazionalsocialismo. Procederò dunque, secondo la massima inizialmente dichiarata, “attenendomi al mio mestiere”.

a) Il primo contesto da considerare è la situazione biografica di Rickert nel 1933, segnata da una prospettiva fosca per il destino della sua opera filosofica.

Poco prima del suo settantesimo compleanno (25 maggio 1933), in facoltà si discuteva della sua successione. Nel gennaio di quell'anno sembrava che, per ragioni di bilancio, la cattedra non sarebbe stata riassegnata – almeno non a un filosofo. Hermann Glockner annota nel diario (15 gennaio 1933)¹¹:

«Ancora una visita molto deprimente da Rickert (che, sentendosi alla fine, vede tutto finito e quasi si compiace contemplando il crollo della filosofia a Heidelberg dopo la sua uscita!) e l'ancor più opprimente ultima seduta di facoltà, nella quale si discussero nuovi risparmi e si decise, in sostanza, che Rickert non avrebbe avuto successore».

Se prendiamo per buona la testimonianza di Glockner nel suo *Bilderbuch*, pur con le sue rielaborazioni letterarie¹², emergono altri elementi. Da qualche anno, Heidegger – un tempo allievo di Rickert a Friburgo – era diventato una figura di spicco; Jaspers, collega a Heidelberg, intratteneva rapporti tesi con Rickert, ma attirava molti giovani, compreso l'ultimo assistente di Rickert, Franz Böhm. Heidegger e Jaspers si presentavano come campioni di una nuova filosofia, segnata da un «impegno esistenziale», e non nascondevano il loro scarso apprezzamento per il valore dell'opera di Rickert. Glockner osserva quanto ciò pesasse a Rickert, così come lo preoccupavano i successi della scuola fenomenologica¹³ cui Heidegger si era unito. Secondo Glockner, la reazione di Rickert a queste pressioni – già prima del 1933 – fu questa: «Voleva dimostrare di non nuotare controcorrente, ma di essere rimasto giovane con i giovani»¹⁴.

È possibile, dunque, che Rickert abbia cercato di liberarsi dallo scorggiamento del gennaio 1933 con un ultimo atto di forza: offrendo la propria filosofia ai nazionalsocialisti come sostanzialmente adeguata alla loro “visione del mondo” – almeno in parte, per quanto riguarda la

¹¹ Archivio Glockner a Fürth.

¹² L'amore di Glockner va alla narrativa. Per fare giustizia al suo *Bilderbuch*, non lo si deve confrontare con memorie di scienziati o politici. Occorre leggerlo come il libro autobiografico di un prosatore.

¹³ Glockner, *Heidelberger Bilderbuch*, cit., p. 98.

¹⁴ *Ibid.*, p. 93.

combinazione degli elementi nazionali e sociali. Avendo a lungo sostenuto, nella sua filosofia sociale, questa stessa sintesi, richiamandosi a Fichte – l’“araldo” della nazione tedesca contro la dominazione napoleonica –, egli poteva considerarsi un nazionalsocialista *avant la lettre* o, quanto meno, un alleato naturale dei nazisti sul piano filosofico. Con soddisfazione, a quanto pare, registrò che Jaspers, incapace di un simile accostamento, veniva ora spinto ai margini dell’accademia¹⁵.

Motivi di questo tipo, che si potrebbero anche precisare ulteriormente¹⁶, possono aver avuto un ruolo. Ma se li consideriamo gli unici, trascuriamo due aspetti che – non solo dal nostro punto di vista, ma anche agli occhi di Rickert – avrebbero dovuto avere rilievo, e che rendono sproporzionata, se non mostruosa, l’idea di una motivazione puramente personale:

1. In primo luogo, Rickert aveva sempre sostenuto, analogamente a Max Weber, che il docente universitario non dovesse prendere posizione sulla politica contingente dalla cattedra. Anche nella lezione su Fichte del 1933/34 richiama questa massima: «La politica quotidiana, dalla cattedra, mi è del tutto estranea come questione principale». Tuttavia, se egli sottolinea con tanta enfasi l’attualità di Fichte come pensatore nazionale, deve essere convinto che la “sollevazione nazionale” nazista segni una cesura epocale, che trascende la contingenza politica. A conferma, bastino le sue parole sul Trattato di Versailles – «un prodotto d’odio senza precedenti nella storia mondiale» – e su Fichte – «un uomo di grandezza antica». In questo quadro, i motivi strettamente personali non bastano a spiegare la sua posizione.

2. In secondo luogo – e in modo ancora più cruciale –, nel 1933, con la “presa del potere” di Hitler, in Germania iniziano persecuzioni promosse dal governo, che calpestano diritti umani e principi dello Stato di diritto. La democrazia parlamentare viene abolita, ogni possibilità di opposizione legale soppressa, e il partito dominante, con la sua dirigenza, stabilisce chi appartiene alla comunità nazionale e chi deve esserne escluso, ridotto al nulla sociale, espulso o rinchiuso nei campi di

¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

¹⁶ Si dovrebbe qui considerare il settantesimo compleanno di Rickert e la nomina del suo successore Ernst Kriek.

concentramento. Tutto ciò avviene nel nome di una “visione del mondo” nazionalsocialista.

Per un filosofo che concepisce la filosofia come dottrina della visione del mondo, non è possibile ignorare tale contesto. Egli deve chiedersi che cosa significhi, come giudicarlo alla luce della propria dottrina e in che misura esso sia compatibile con la propria visione del mondo, che la filosofia – in quanto scienza della visione del mondo – dovrebbe chiarire. Se vogliamo trovare la motivazione più profonda delle parole e delle posizioni di Rickert, dobbiamo cercarla nel contenuto stesso della sua filosofia.

b) Questo mi conduce al secondo approccio di spiegazione e, infine, alla parte filosofica delle mie osservazioni. Prima di esporre in dettaglio questo secondo approccio, conviene delineare, in poche battute, che cosa intendesse Rickert per «filosofia come dottrina della visione del mondo».

1. Per Rickert, le scienze perseguono la conoscenza teorica entro orientamenti di carattere *weltanschaulich*. Tuttavia, tali orientamenti e le concezioni del mondo da cui cerchiamo di trarre senso non possono a loro volta pretendere di essere conoscenza scientifica. Di norma designiamo una visione del mondo con un termine in cui un aggettivo di carattere generale viene completato dal suffisso “-ismo”: positivismo, naturalismo, materialismo, idealismo, vitalismo. Se intendiamo le visioni del mondo in questo modo, appare chiaro che, pur non potendo vantare alcuna legittimità conoscitiva, il bisogno di esse non può essere estirpato né dalla mente dello scienziato né dalla vita fuori dalla scienza, né dalle discussioni sulle questioni esistenziali e sociali — soprattutto quando si tratta di temi riguardanti l’esistenza, il diritto e l’organizzazione statale della convivenza.

È altrettanto evidente che le nostre visioni del mondo, tanto nel contesto della conoscenza teorica quanto nella pratica della vita, non convivono pacificamente come quadri esposti in una galleria: competono fra loro e si contendono la funzione di orientamento, escludendosi spesso a vicenda. Poiché la scelta per l’una o l’altra non può derivare solo da conoscenza teorica, la ricerca di una scelta il più possibile fondata –

individuale e collettiva – fa parte di una «lotta per un contenuto spirituale di vita»¹⁷.

Ridurre l'irrazionalità di questa lotta è compito della filosofia. Essa deve, da un lato, come teoria della scienza, mostrare come le varie discipline possano giungere a risultati conoscitivi malgrado i diversi orientamenti di fondo; dall'altro, come filosofia dei valori, individuare e ordinare i valori riconosciuti nelle diverse visioni del mondo, valutarne le compatibilità e le incompatibilità, e, se possibile, integrarli in sintesi coerenti. In questo senso, la filosofia è, al tempo stesso, teoria della scienza e filosofia dei valori, e in entrambe le funzioni deve operare scientificamente, criticando ed escludendo tendenze irrazionaliste. Rickert, a differenza di Max Weber, ritiene che questa esigenza possa essere soddisfatta anche nell'ambito di una filosofia dei valori. Come contrappunto negativo a questo compito positivo di una filosofia scientifica, rientra quindi la critica delle tendenze irrazionalistiche in filosofia, nella misura in cui esse si inchinano a un modello di visione del mondo privo di coerenza interna. Un esempio è la critica di Rickert alla filosofia della vita.

Tuttavia, bisogna distinguere la dottrina scientifico-filosofica dei valori — e la teoria delle visioni del mondo che ne fa parte — da una visione del mondo in senso proprio. Quest'ultima infatti non può essere raggiunta soltanto attraverso il lavoro scientifico, neppure se si tratta di una visione del mondo che sia rischiarata filosoficamente. È appunto una visione del mondo rischiarata filosoficamente quella che Rickert cercò in fondo di ottenere attraverso il suo lavoro da studioso, e che tentò di esprimere in diverse opere e corsi universitari. Egli era però ben consapevole del fatto che la dottrina scientifica delle visioni del mondo può esserne soltanto una preparazione.

Secondo Rickert, questa funzione preparatoria consiste soprattutto nel fatto che, come analisi scientifica dei valori, essa individua quei valori che non solo hanno in sé una forza di coesione, ma che risultano anche particolarmente di integrazione per la vita culturale e per i fini della nostra civiltà. Tali valori sono dunque adatti a essere sintetizzati tra loro e a fondare una visione del mondo non parziale, bensì la più ampia e complessiva possibile. Per questa loro capacità di integrazione, tali valori

¹⁷ Cfr. lo scritto così intitolato di Rudolf Eucken, 1896.

meritano una preferenza rispetto ad altri all'interno di una visione del mondo filosoficamente chiarita.

Per rispondere quindi alla domanda circa il motivo intrafilosofico che determina le affermazioni e l'atteggiamento di Rickert nei confronti del nazionalsocialismo, occorre considerare quali siano, tra i valori da lui tematizzati, quelli che presentano tali caratteristiche e comprendere in virtù di che cosa essi meritino una preferenza particolare. Da qui si entra nel dettaglio degli elementi della spiegazione che cerchiamo.

2. Nel quadro rickertiano delle classi di valori, i valori si distinguono in classi a seconda della natura dei beni cui si riferiscono, occorre, per il nostro scopo, concentrare l'attenzione su quei valori la cui realizzazione richiede un agire attivo e non soltanto un atteggiamento contemplativo. Si tratta, in particolare, di valori che si riferiscono alle persone e alle loro relazioni sociali, in opposizione a valori come quello della verità o quelli di giudizio estetico.

Rickert individua, in base alla natura degli atti valutativi, almeno due livelli:

Il primo livello comprende i valori etico-sociali in senso ampio, la cui realizzazione è sempre protesa verso il futuro e comporta la tensione costante tra «essere» e «dover essere». I beni cui tali valori si legano – che egli chiama «beni futuri» – possono essere concepiti in termini universalistici e cosmopolitici.

Il secondo livello raccoglie invece valori pratici che non comportano quella tensione: sono legati ai «beni della vita personale presente». Fanno parte di questa categoria i valori che si manifestano nell'ambito intimo e interpersonale — per esempio, quello dell'amore materno¹⁸. Ma Rickert vi include anche il valore della nazione. La nazione è intesa come un bene culturale che comporta per i suoi membri particolari doveri e vincoli.

La nazione, per il singolo, rappresenta il bene più comprensivo di questa seconda classe. Beni più ampi, come l'umanità o il diritto, si collocano invece sul primo livello, oppure su un terzo, che per Rickert comprende esclusivamente beni di valore religioso. E benché Rickert introduca i

¹⁸ Quando una madre è animata da amore materno, ciò è il motivo per cui fa ciò che tale amore le impone. Non deve essere solo un sentimento, né deve solo compiere l'atto corrispondente.

valori della prima e della seconda classe come formalmente equivalenti, essi ricevono un rafforzamento particolare: dalla terza classe, infatti, proviene una sorta di «consacrazione»¹⁹ che eleva i valori del secondo livello – e quindi anche quello della nazione – al di sopra dei beni futuri, proprio in virtù della loro presunta tendenza a una realizzazione compiuta del valore.

Da questa impostazione risulta quasi naturale subordinare le esigenze universalistiche – legate all'idea del diritto o dell'umanità – agli obblighi derivanti dall'appartenenza a una nazione determinata. Se la si accoglie, allora le rivendicazioni universalistiche devono cedere il passo qualora non siano compatibili con i doveri dell'amore per la propria nazione.

Rickert sembra aver adottato questa preferenza nella propria visione del mondo, come suggerisce la sua interpretazione del *Faust* di Goethe²⁰. Secondo lui, dopo la fase segnata dall'eroticismo eudemonistico della tragedia di Gretchen, e quella dominata dal godimento estetico della tragedia di Elena, e dopo l'orientamento verso la perfezione infinita di una visione etica del mondo nella tragedia dell'Imperatore, Faust giunge al compimento del proprio incessante sforzo terreno quando «non conosce più altra meta che l'essere attivo per tutti all'interno del popolo in cui opera»²¹ e il promuovere l'attività degli altri membri della comunità.

Rickert non si accorge, però, che quel Faust è ormai divenuto un «patrono» oscuro (v. 11172), arrogante al punto da dichiarare che deve «stancarsi... di essere giusto», cieco nella sua azione e pronto a macchiarsi di colpa ordinando l'eliminazione di Filemone e Bauci. Non vede nemmeno come i Lemuri – che su ordine di Mefistofele scavano la fossa per l'ignaro Faust – lo privino di quel «libero suolo con libero popolo» (v. 11.580) che egli sognava. Ciò che Goethe mette in scena non è la realizzazione di un bene comprensivo della vita presente, ma l'immagine di un dominio totalitario dissolto nella *vanitas*. E tuttavia, in Rickert, non affiora il minimo brivido di inquietudine.

Il comportamento dispotico del Faust morente contraddice il sogno di agire «*in un tutto crescente di un popolo operoso*», lasciando «*tracce*

¹⁹ Cfr. H. Rickert, *Vom System der Werte*, in: "Logos", vol. IV, 1913, p. 304.

²⁰ H. Rickert, *Goethes Faust. Die dramatische Einheit der Dichtung*, 1932.

²¹ *Ibid.*, p. 535.

della sua azione individuale»²². Ciò che vediamo è un dominio totalitario che si dissolve nella *vanitas*, ma il filosofo Rickert non ne avverte il brivido. Né l'avvertirono interpreti di sinistra come Lukács²³.

Il fondamento filosofico che giustifica, per Rickert, il privilegio dell'amor di patria rispetto alle istanze universalistiche risiede nella componente affettiva, quasi erotica, che egli attribuisce al valore della nazione: proprio questa componente lo renderebbe, già in sé, una sorta di sintesi dei valori delle prime due classi²⁴. È questo il punto più rilevante – e, a mio avviso, più fatale.

A ciò si aggiunge un secondo elemento: secondo Rickert, la filosofia deve rinunciare alla propria pretesa di comunicabilità universale quando passa dalla teoria scientifica della visione del mondo alla visione del mondo filosofica «sovrascientifica». In tale passaggio, essa deve assumere un carattere eminentemente nazionale, mirando primariamente – se non esclusivamente – a una rilevanza nazionale.

Infine, vi è un terzo fattore: una precisa diagnosi della condizione culturale tedesca dopo la Prima guerra mondiale, e una conseguente esigenza rivolta agli operatori culturali. Nel suo ultimo libro – dedicato alla Facoltà teologica di Heidelberg, in segno di riconoscenza per il conferimento di un dottorato *honoris causa* – Rickert afferma²⁵:

«Ciò che noi tedeschi oggi e domani dobbiamo volere e fare, e ciò che costituisce il 'senso' della nostra vita presente, non dipende da considerazioni filosofiche. La situazione in cui operiamo è contrassegnata dal fatto che l'intera cultura tedesca è ancora in pericolo. È quindi comprensibile che le questioni politiche legate a tale pericolo siano in primo piano: dalla politica che facciamo dipende soprattutto se noi, come uomini di cultura tedeschi, continueremo a esistere o se l'intera cultura tedesca perirà. Perciò nessun tedesco che voglia oggi operare nella cultura dovrebbe opporsi alla prevalenza degli obiettivi culturali nazionali

²² *Ibid.*, p. 520.

²³ Per la critica di questa interpretazione, cfr. Albrecht Schöne, *Johann Wolfgang Goethe. Faust. Kommentare*, in: J. W. Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, a cura di F. Apel, H. Birus et al., I Abt., vol. 7/2, Frankfurt/M. 1994, pp. 718 ss., in part. 747–751.

²⁴ Rickert, *Vom System der Werte*, cit., p. 319.

²⁵ Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie. Ontologie. Anthropologie*, Tübingen 1934, p. 223.

e politici. Se la sua visione del mondo extra-scientifica non coincide con quella che è la “richiesta del giorno”, ma concentra il proprio centro di gravità su beni culturali diversi dallo Stato nazionale, egli deve adeguare le proprie convinzioni sul senso della vita presente alla situazione storica. Altrimenti deve rinunciare completamente a qualsiasi efficacia nella vita culturale, poiché tale efficacia, nel lungo periodo, è possibile solo all’interno del proprio popolo e del proprio Stato».

Non si pensi che si tratti di un esempio di *persecution and the art of writing!* Si tratta di una dichiarazione di fede, resa davanti alla massima autorità di una Facoltà di teologia.

Infine – ed è qui che entra in gioco il nazionalsocialismo: l’etica sociale di Rickert insegna (e ciò ben prima del 1933) che lo Stato, che naturalmente è uno Stato nazionale, non deve semplicemente perseguire in qualche modo gli scopi culturali della nazione. Esso è, come già sosteneva Treitschke, essenzialmente un’istituzione per l’organizzazione del potere²⁶; in quanto tale, deve garantire a ciascuno la possibilità di un’occupazione che assicuri il sostentamento; per questo motivo deve combattere l’individualismo economico e il liberalismo. Lo Stato di diritto deve essere trasformato in Stato sociale²⁷; ma non per offrire all’individuo una rete di protezione sociale che lo sostenga in caso di uscita dal circuito economico. Piuttosto, come Fichte aveva immaginato nello *Stato commerciale chiuso*, l’economia deve essere organizzata dallo Stato in modo tale da coinvolgere nel lavoro tutti coloro che, essendo in grado di lavorare, appartengono alla nazione, e affinché il lavoro non serva a fini

²⁶ Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen 1924, p. 113.

²⁷ Questa è la formula programmatica di Rickert, ripetuta più volte nelle lezioni degli anni Trenta. La ragione principale della richiesta che essa esprime non è tanto l’ingiustizia arrecata all’individuo da una politica economica liberista, quanto piuttosto la constatazione che l’individualismo etico dell’autonomia e l’ideale culturale storico-individualistico della nazione sono minacciati se – come nel liberalismo economico e nell’ideologia dei socialisti – la ricerca di piacere e utilità ottiene priorità assoluta. (Cfr. la lezione di filosofia sociale del semestre estivo 1932, parte VI: Politica, ca. p. 32).

edonistici o utilitaristici, bensì alla cultura nazionale – al cui servizio deve porsi anche la scienza²⁸.

Con pieno assenso, Rickert accoglie perfino la tesi di Fichte secondo cui ogni nazione, come individuo collettivo, possiede un compito specifico, ma che solo nella cultura dei tedeschi – in quanto popolo originario (*Urvolk*) – si può esprimere l'essenza stessa dell'umanità²⁹.

3. Abbiamo ormai riunito gli elementi che fondano le ragioni esplicative delle affermazioni di Rickert sopra esposte: Rickert dice ciò che dice perché, in forza delle sue convinzioni filosofiche, si sente costretto ad approvare alcuni aspetti del movimento nazionalsocialista. Si può anche vedere quali siano, soprattutto, questi aspetti:

1) un *nazionalismo radicale* che ha risvolti anticospopoliti e vive una vaga “consacrazione” religiosa (per la quale, però, il culto germanico dei nazisti sembra non avere alcun ruolo in Rickert);

2) l'impegno della politica per uno *Stato culturale nazionale*, cioè per la coltivazione di valori e la realizzazione di obiettivi di una cultura che non è solo politica ma anche intellettuale, e tuttavia nazionale;

3) una legittimazione superiore *a tutte le altre nazioni*, che viene *attribuita alla* nazione culturale tedesca;

4) la constatazione che gli *ideali culturali* della nazione tedesca sono stati minacciati, al più tardi dalla fine della Prima guerra mondiale e possono essere preservati solo se le scienze, ma soprattutto la filosofia, sono messe al servizio a questo scopo nazionale.

Nel caso di un dominio nazista, in ciò è implicita la richiesta di adeguare le proprie convinzioni sul senso della vita alla situazione prodotta da tale dominio, a meno che, dal punto di vista di Rickert, non vi si oppongano motivi di particolare peso. In che misura ciò avvenga è ancora da esaminare. Ma si può già affermare questo: se nel pensiero di Rickert non si trovano motivi contrari sufficienti, allora l'adattamento al nazionalsocialismo non avviene con riluttanza, né per timorosa obbedienza

²⁸ In modo simile Heidegger nella sua *Rektoratsrede*.

²⁹ Lezione su Fichte, semestre invernale 1933/34, parte X, pp. 170 ss.

anticipata, ma corrisponde, come lo stesso Rickert sostiene, a una convinzione personale, radicata nella sua filosofia dei valori.

Alcuni ulteriori motivi, che legano Rickert ai nazionalsocialisti, conferiscono persino una forza aggiuntiva a questa esigenza di adattamento:

5) come i nazionalsocialisti – sebbene presumibilmente per motivi diversi dai loro – anche Rickert sostiene la trasformazione dello Stato di diritto in uno Stato sociale, che garantisca il diritto al lavoro, ma organizzi il lavoro per via statale, sganci l'economia dal mercato mondiale e la riconduca all'autarchia;

6) Rickert non ha mai considerato la Prima guerra mondiale una catastrofe europea, bensì sempre e soltanto una sfida nazionale, e non ha mai interpretato il trattato di pace di Versailles come una sciagura imputabile alla Germania, bensì come un'ignominia. Come molti altri, egli era convinto di conoscere già, subito dopo la fine della guerra – prima ancora che fossero aperti gli archivi – la verità sulla questione della colpa bellica; e naturalmente, secondo tale convinzione, la responsabilità principale non ricadeva sui tedeschi³⁰;

³⁰ Cfr. la protesta dei docenti universitari, firmata da Rickert, contro le «pubblicazioni unilaterali sulla colpa di guerra» nello "Heidelberger Tageblatt" dell'8.1.1919. In essa si afferma che per i tedeschi («di fronte a una sopraffazione che pretende di presentarsi come giustizia vendicativa») «non vi è dovere più urgente che quello di stabilire sempre di nuovo davanti all'intera umanità la colpa di guerra e la volontà di conquista dei nemici». D'altra parte, la protesta segnala che gli archivi, dai quali si potrebbe eventualmente ricavare la quota di colpa di guerra dei singoli stati, sono ancora chiusi; si chiede «che si ponga fine all'attività sconsiderata di rendere pubblici, in modo unilaterale, documenti che potrebbero gravare la politica tedesca in maniera suicida»; e si suppone che i nemici «da parte loro non renderanno mai pubblici i loro atti interni anteriori allo scoppio della guerra». Come questa protesta, firmata da 75 docenti di Heidelberg, riesca a mantenere coerenti affermazioni e richieste rimane il segreto dei suoi autori. Nonostante ciò, Rickert vi aderisce. Tra il 1917 e il 1930 egli firmò solo quattro prese di posizione pubbliche (tutte di intenzione "sovrapartitica"). (Cfr. Jansen, *Auf dem Mittelweg nach rechts*, cit.). Tanto più significativa è tale adesione per il suo orientamento politico.

7) Rickert deve anche approvare che, nell'interesse nazionale, vengano denunciate convenzioni internazionali, come ad esempio quella relativa alla partecipazione della Germania alla Società delle Nazioni.

Neppure con i motivi supplementari (elencati ai nn. 5-7), che possono aver favorito un adattamento, Rickert era ipso facto un simpatizzante o addirittura un seguace del partito nazista. Così come i momenti precedentemente menzionati, anche questi motivi erano infatti già presenti negli anni in cui Rickert continuava a rifiutare Hitler. Ci si può risparmiare di speculare sui motivi di tale rifiuto³¹. Poiché, nel 1933, questi motivi erano comunque venuti meno – o erano divenuti marginali – «a causa dei successi di Hitler»

Ciò è presumibilmente legato a tre ulteriori aspetti, che soltanto ora iniziano ad agire per Rickert in modo motivante:

8) In una diagnosi storico-filosofica della modernità, Rickert aveva già sostenuto nel 1924 che una sintesi nella vita culturale dell'età moderna fosse possibile soltanto per effetto di un'autorità capace di negare la realizzazione delle istanze di autonomia dei singoli ambiti culturali³². Ora, di fronte al pericolo – da lui percepito – di una catastrofe che minaccia la cultura tedesca soprattutto a causa della sua frammentazione in tendenze estreme, Rickert considera verosimilmente la sottomissione a un'autorità politica che regoli in modo dittatoriale la vita culturale come l'unica possibilità per scongiurare tale pericolo; oppure, almeno, la considera il male minore rispetto alla prosecuzione della frammentazione;

9) L'inizio della dittatura rappresenta, per Rickert – come abbiamo visto – una cesura epocale. Con essa le questioni politiche passano in primo piano. Lo Stato nazionale stabilisce ciò che costituisce la «richiesta del giorno» e detta le condizioni a cui bisogna adeguarsi con le proprie concezioni sul «senso della vita presente».

³¹ Sommando i punti di vista da considerare a quelli già registrati, si può supporre che il rifiuto fosse diretto soprattutto ai tratti plebei di Hitler e del suo partito. Alla fine, forse, solo a questi.

³² Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, cit., p. 109.

10) Parallelamente a questa valutazione della situazione, Rickert si lascia anche in parte trasportare dall'euforia di rinnovamento che i nazisti mobilitano per la loro ristrutturazione politica. Con la sua interpretazione del *Faust* egli si era persino già predisposto a ciò. Si confrontino i “servizi di lavoro” nazionalsocialisti con quell'attivismo scatenato che l'accecato Faust crede di esercitare in prima persona!

In sintesi, è probabile che Rickert abbia considerato i dieci punti sopra esposti come una motivazione forte per il suo comportamento nel 1933. Con tale comportamento, egli intendeva tener conto della «situazione storica», così come lui la comprendeva, adeguandosi – non per opportunismo, ma in conformità con le proprie convinzioni filosofiche – alla «richiesta del giorno».

Tuttavia: è davvero escluso che abbia giocato un ruolo anche il desiderio di non essere lasciato indietro nella “lotta per restare in gioco”? Non ha forse contribuito, almeno in parte, anche una spinta personale all'opportunismo³³? Una risposta pertinente e ben fondata a questa domanda è difficilmente reperibile. Infatti, anche un agire dettato dalla preoccupazione per il destino della propria filosofia non meriterebbe l'accusa di opportunismo, se fosse coerente con le convinzioni filosofiche. Si comporta in modo opportunistico solo chi, di fronte a occasioni favorevoli per promuovere il proprio vantaggio personale, agisce contro le proprie convinzioni o persino le abbandona in favore di tale vantaggio. Come dovrebbero dunque configurarsi, oggi, degli eventi documentabili in cui il destino della filosofia non fosse in gioco, ma Rickert si fosse comportato in modo inequivocabilmente favorevole al nazismo, pur essendo stato condotto dalle sue convinzioni filosofiche in un'altra direzione? Chi potrebbe dirlo? Da ciò si può riconoscere quanto sia difficile formulare, a distanza di tempo, giudizi morali equi.

Più importante della ricerca di una base per simili giudizi mi sembra la seguente domanda: perché Rickert non si è distanziato, per quanto possibile, da altri ingredienti della visione del mondo e della politica nazionalsocialista – cioè da quelli che erano in contraddizione con le sue stesse convinzioni? A questa domanda si può dare una risposta

³³ Questo mi è stato fatto notare da Eike Wolgast (Heidelberg).

relativamente semplice. Le garanzie costituzionali che, nella costruzione di uno Stato sociale come quello descritto, impediscano la perdita della sostanza dello Stato di diritto sono minime nella filosofia dei valori e nella visione del mondo di Rickert. In ogni caso, esse non risiedono nell'indispensabilità delle strutture parlamentari democratiche, né in una preferenza per il mantenimento di un catalogo di diritti umani, ma in due deboli clausole: che lo Stato debba garantire a ogni cittadino una sfera domestica di attività individuale quanto più possibile illimitata³⁴; e che ogni membro di una nazione debba diventare una personalità autonoma. Entrambe le clausole formulano esigenze, la cui realizzazione, una volta che i valori universalistici siano stati subordinati al valore della nazione, può garantire soltanto una protezione assai scarsa – quanto meno contro la perdita dell'appartenenza alla nazione e contro una legislazione e giurisprudenza che criminalizzino e violino i diritti umani.

Vi è un ulteriore aspetto da considerare: l'imposizione di dover adeguare la propria visione del mondo extra-scientifica a ciò che è la "richiesta del giorno" e, allo stesso tempo, la mancanza di motivi per difendere principi sostanziali e universalistici dello Stato di diritto parlamentare-democratico si combinano in modo disastroso. Essi privano Rickert della possibilità di opporsi a violazioni del diritto motivate dal nazionalsocialismo. Rickert non diventa impotente a causa delle circostanze, bensì già prima, per effetto dei propri principi, che gli impongono l'adattamento – anche là dove i rapporti di forza ancora non lo costringerebbero.

Ad esempio, il direttore dell'Istituto Rickert non interviene contro un manifesto di tesi affisso da studenti nazionalsocialisti presso il Seminario di Filosofia, attraverso il quale vengono diffamati colleghi ebrei. Quando un collaboratore scientifico ebreo del seminario lo interpella personalmente, Rickert sa solo rispondere con la domanda: che cosa avrebbe «prodotto» un mio intervento³⁵? – Nello stesso modo si può spiegare perché Rickert, a partire dalla primavera del 1933, non manifesta più il proprio rifiuto di tendenze social-darwiniste e razziste nel conflitto tra visioni del mondo. A quanto pare, la sua disponibilità ad adattarsi arrivò fino a questo punto – sia che essa fosse frutto di opportunismo, sia che fosse filosoficamente, anche se malamente, fondata.

³⁴ Appunti di lezione su politica, terminati il 29.7.1932, 91 pagine, p. 89.

³⁵ Cfr. il contributo di R. Klibansky, "Unispiegel", 6/88, p. 3.

3. *Una breve conclusione per noi*⁶

Finora ho cercato di esaminare il caso che portò Heinrich Rickert a “aderire” parzialmente al nazionalsocialismo dalla prospettiva ravvicinata della contemporaneità in cui esso si verificò – astenendomi dunque per quanto possibile dal fatto che noi conosciamo l'esito della tragica vicenda in cui Heinrich Rickert e la sua filosofia furono coinvolti. Ora però, dopo che il caso è stato descritto e spiegato, dovremmo prendere le distanze dalla contemporaneità dell'anno 1933 e chiederci cosa si possa apprendere da quanto spiegato. Questo è, credo, quanto dobbiamo soprattutto alle vittime dei crimini nazionalsocialisti – in loro memoria e nell'ammissione che i crimini si preparano attraverso pensieri nefasti. A tal proposito, almeno alcune ulteriori osservazioni:

1. L'adeguamento di Rickert ci mostra quanto facilmente, in una grave crisi della Repubblica di Weimar, un integerrimo democratico e politicamente più liberale che conservatore-nazionale potesse divenire un seguace di Hitler, il dittatore, e quanto poco occorresse per chiudere temporaneamente gli occhi dinanzi alle sue nefandezze. Un atteggiamento come quello dei meri *Vernunftrepublikaner* o addirittura un pensiero antidemocratico non erano necessari per questa conversione.

2. Le precondizioni intellettuali fatali per tale vulnerabilità non si realizzarono solo con la crisi politica ed economica dei primi anni Trenta, bensì molto prima: già con orientamenti e idee di filosofia della cultura sorte durante il guglielminismo e nella *Gründerzeit*, che avevano contribuito alla Prima Guerra Mondiale e che in essa e attraverso il suo esito si erano consolidate presso i ceti colti in Germania.

3. Esistevano barriere, anche nel pensiero, che potevano proteggere da tale vulnerabilità. Ma una protezione effettiva era offerta da ben poche:

⁶ Ulteriori approfondimenti su ciò sono contenuti nel terzo paragrafo del mio saggio *Krise und Untergang des süddeutschen Neukantianismus*. (In H. J. Sandkühler, a cura di, *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg 2009, pp. 83-132, in particolare pp. 97-123).

– una chiara consapevolezza dell'indispensabilità di diritti umani dettagliati e difesi efficacemente, dei principi dello Stato di diritto e della loro imprescindibilità anche in situazioni di emergenza politica ed economica;

– comprensione della superiore razionalità politica della costituzione di una democrazia parlamentare, specialmente da parte dei politici, ossia il loro vincolo alla razionalità procedurale formale del parlamentarismo;

– un'elevatissima sensibilità ai pericoli dell'antisemitismo e di correlati meccanismi discriminatori socio-psicologici. La mera avversione all'antisemitismo o buoni rapporti con amici ebrei solitamente non proteggevano dal soccombere a tali pericoli.

4. Un'impresa fatale per l'abbattimento delle barriere – magari nella convinzione di rafforzare l'autonomia etica dei cittadini – è stata la tendenza a superare gli imperativi dello Stato di diritto con rivendicazioni dello Stato sociale, e in situazioni di emergenza o conflitto a dare priorità ai beni dello Stato sociale rispetto a quelli dello Stato di diritto. Ciò dovrebbe indurci a grandissima cautela verso la richiesta di sancire un diritto al lavoro nella nostra costituzione, prima che lo Stato possa garantire con strumenti affidabili della sua politica economica che le pretese derivanti da tale diritto siano soddisfatte senza pregiudizio per altri diritti.

5. Una filosofia dei valori che, come quella di Rickert, suddivida tutti i valori concepibili in otto classi e intenda stabilire preferenze sulla base di pochi esempi definitivi tra i beni a cui tali valori "aderiscono", è una cattiva consigliera quando si tratta di questioni di principio del diritto, della giustizia e della salute dello Stato. Un motto come quello di "completare" in queste questioni Kant con Fichte in ossequio al nazionalismo è addirittura nefasto. Retrospectivamente, sulla storia formativa di Rickert si deve persino affermare: essa fu la radice del male.

Saggi 2

Modernità, conflitto, tecnica

The Conflicting Dimension and the Possibilities of Technological Development in Marx and Gramsci

Jefferson Adriano Maier (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianopolis, Brazil)

The article analyses the views on technological development in the works of Karl Marx and Antonio Gramsci, based on their original texts and critical commentators, establishing parallels, continuities, and highlighting differences. The aim of the paper is to reinforce the connection between productive forces and social relations, which is fundamental in Marxian theory, in order to analyse technological phenomena and innovations, in contrast to non-dialectical perspectives. Through a literature review and engagement with contemporary interpretations, the article suggests a convergence between the two authors on two points: first, their integral view of technical development, approached from the standpoint of totality; and second, the idea of the working class's potential to appropriate technology, seen as an open possibility that must emerge from the class itself through the conquest of power and hegemony. In this way, the article sets up a confrontation with, on the one hand, deterministic views, and, on the other, more negative ones, that advocate a perspective of technological palingenesis.

Technological development; Antonio Gramsci; Karl Marx; Productive forces; Social relations.

1. Introduction

It is not incorrect to admit that technology plays a central role in capitalist development. Technical-scientific evolution and technological changes are of such importance that they define the success or failure of social formations in international competition, in addition to being present in all aspects of our daily lives. At the same time, in common sense, technology seems to have an autonomous dynamic with an end in itself, always developing progressively and in a manner detached from the mode of production in which it is embedded¹.

¹ HARVEY 2013a, p. 186.

In capitalism, the idea of «technological illusion» is widespread, as discussed by Milton Santos². In the hegemonic discourses, «technical progress is a “*deus ex machina*” and increased income through the application of industrial techniques is the objective of economic models»³. Even though at certain times business innovation delays some technological changes to ensure maximum capital accumulation⁴, its spell does not break. In this sense, technological changes are uncontrollable like forces of nature, acting without a person behind it, in an autonomous and almost magical (or fetishist) way, as the engine of history. They can only be tamed by certain geniuses, or even those with powers beyond humanity. This «canonization» of current technology aims «to ideologically strengthen the interests of the creators of current knowledge, in order to keep it in the role of an instrument of domination and economic exploitation of the majority of humanity»⁵.

In order to provide an effective answer to combat the hegemonic view in this field, we seek to analyse technological changes less from the perspective of the economic structure pre-eminence, or from the fixation on certain inventions or technical instruments. On the contrary, we seek to think about development from the perspective of the movements of history itself, approaching the notion of totality. In the evaluation of technological phenomena and innovation, it is a question of understanding the link between productive forces and social relations, fundamental in Marxist theory, seeking to contrast this link with non-dialectical views.

The methodology of the literature review is based on an analysis of the political and social context in which the authors analysed lived and produced their work, compared with analyses and critiques produced later, throughout the 20th and 21st centuries. In this sense, instead of simply comparing isolated concepts, the debate outlined here recognizes that the theories of intellectuals are influenced by their living contexts and challenges of their time, which were also in movement. The text is divided into four sections, including this introduction. We begin our analysis with the works of Marx, with emphasis on the *Grundrisse* and

² SANTOS 2020, pp. 45-46.

³ MAMIGONIAN 1982, p. 38.

⁴ HARVEY 2013a.

⁵ PINTO 2008, p. 112.

Capital, and then we will focus on passages from three different Gramsci's *Prison Notebooks*. Finally, we present our considerations on the study undertaken.

2. *The Marxian reading: the conflictual dimension of scientific and technological development*

Although it is not a major focus of Marx and Engels' studies, the theme of technological development is a relevant topic in many of their works, especially when we address the binomial of Productive Forces and Social Relations. However, we do not believe that there is a deterministic notion of "development" in Marxian theory as some people think. In this sense, we agree with David Harvey⁶, for whom this is one of the greatest errors in interpreting Marx's texts. Then we observe technological development taking into account the famous phrase from the *Communist Manifesto* of 1848: «the history of all hitherto existing society is the history of class struggle»⁷.

Amy E. Wendling, who studied Marx's ideas on science and technology in relation to the concept of alienation, points out that the German philosopher's thinking is not linear on the subject of science and technology. It oscillates between more «romantic» or «critical» views on the technical and industrial development of his time (p. 2). According to the author, Marx's thinking is divided into two central points: on the one hand, technological development could fulfill the promise of freeing the workforce from the most arduous tasks and would guarantee free time for the working class; on the other, machines intensify the pace of work and production, increasing employers' profits, putting manufacturing workers out of work and transferring them to more precarious positions⁸.

In the author's opinion, this instability of views was caused by the mutation of newborn industrial capitalism itself. In which science became extremely important as a way of contesting the political power against the old medieval order, helping to consolidate the power of the bourgeoisie

⁶ HARVEY 2013a.

⁷ MARX-ENGELS 2017, p. 22.

⁸ WENDLING 2009, p. 175.

as the new ruling class. It is evidently necessary to consider that in his youth, «Marx's economic knowledge was mediocre: he was precisely "learning" from the classics; the phase of his critique and overcoming was still far away»⁹. In this sense, with greater methodological refinement, the positions of the philosopher from Trier became both more critical and more concretely directed at the capitalist society of his time.

Focusing only on the criticism of the application of science and technology in the production process, another interpretation is that Marx did not see technical-scientific development as a totality, but in a partial and subordinate manner. Thus, technology and science became means to expand the extraction of surplus value from workers, of which machinery would be another element for controlling workers¹⁰. This explanation is exemplified by Romero with an excerpt in which Marx criticizes Proudhon, entitled *Marx's letter to P. V. Annenkov*, from 1846. However, both in this letter and in other works from the same period, the debate on the technical issue is broader, focusing specifically on this dimension only in *Capital*.

In the aforementioned letter, in his critique of Proudhon, the question of productive forces is interpreted in light of the «conditions in which men find themselves, due to the productive forces already acquired, due to the social form that existed before them»¹¹. For Marx, productive forces, understood as the social forms for carrying out material activities, are a «legacy» left by previous generations¹². For the French anarchist, productive forces were directly associated with machines, as an economic category. The communist thinker confronts this position with the idea that machines would be just another productive force, «but the mode of exploitation of machines is something totally different from the machines themselves»¹³.

In this way, the mode of production, and consequently technical-scientific development, was not restricted to the interior of factories. In the

⁹ FINESCHI 2024, p. 20.

¹⁰ ROMERO 2005, p. 14.

¹¹ MARX 2017, p. 239.

¹² Ivi, p. 240.

¹³ Ivi, p. 243.

passages about Feuerbach in *The German Ideology*¹⁴, written between 1845 and 1846, the theme of technical progress was already associated with the globalization of history and space, with the birth of modern states and their competition for markets in the colonies. In other words, it left the strict scope of factories and became intertwined with the totality of the newborn industrial capitalist social structure. Marx and Engels explain how, based on the new technical instruments, the domination of trade routes, new consumer markets, and even the extraction of commodities overseas became possible. For them, the productive forces that emerged became forces of destruction. This whole process gave rise to a class in opposition to these forces: the international proletariat, for whom the world market, ruled by the bourgeoisie - which still had something national at this time - was a strange and antagonistic force.

We must also understand that the «totality» referred here «is constituted by an objective order, belonging to a historical process, expressed in dialectical categories. It is a totality made up of conflicting opposites»¹⁵. Within this totality, production relations cannot be seen as a mere generalization of particular or individual human acts. When we speak of production in Marx, it is always production at a certain level of social development, and production is also the appropriation of nature by the individual and through a certain form of society¹⁶.

Having completed this brief methodological preamble, we now proceed to the detailed examination of important excerpts on technological development in Marx, starting with the *Grundrisse* of 1857-1858.

2.1. The Fragment on machines: the liberating potential of science and machinery

The *Grundrisse* (2011) are manuscripts that guided the first version of the *Critique of Political Economy* and *Capital* (released almost ten years later), written without the intention of publication. These notebooks were translated and published for the first time in the Soviet

¹⁴ MARX-ENGELS 2007.

¹⁵ PINTO 2008, p. 118.

¹⁶ LUPORINI 1974, p. 298.

editions of the works of Marx and Engels in the late 1930s, but they only became popular mainly from the 1960s onwards within the Italian *operaismo* and *autonomismo* movements (Marques, 2022). Currently, the writings have been revisited in studies on technology in several areas of study.

Marx begins the second section of the third chapter of the *Grundrisse*, entitled *Fixed Capital and the Development of the Productive Forces of Society*, by explaining that in the newborn capitalism science becomes a «productive force», assuming a role that is foreign to the worker, being linked to the machine itself¹⁷. And the machine serves capital accumulation, being a determinative principle for the global competitiveness of large-scale industry and for the conquest of new markets. From this point of view, the invention itself also became a «business». In more general terms, what is in the *Fragment* is the antechamber of the chapters of Marx's seminal work that we will explore later. But here the German philosopher leads the debate into the realm of the liberating possibilities of technology.

Marx presents how it was not only the development of science itself that gave birth to machine manufacturing, but also the division of labor: it «transforms the workers' operations into mechanical operations, so that at a certain point the mechanism can take their place»¹⁸. Machine manufacturing replaces artisan and human-centered manufacturing, also exchanging the virtuosity and skill of the craftsman in his craft for simpler and more repetitive tasks. To the point where the worker only exercises the function of mediation and supervision of the machine.

By pointing out the decrease of human labor, the author states that the «only determinative element of value» will lose «qualitative» and «quantitative» importance and will be subordinated to «general scientific work, the technological application of the natural sciences, on the one hand, as well as general productive force resulting from social articulation in total production»¹⁹. Marx concludes by stating that capital would thus work towards its own «dissolution as the dominant form of

¹⁷ MARX 2011, p. 930.

¹⁸ Ivi, p. 940.

¹⁹ Ivi, p. 934.

production»²⁰. In other words, the advancement of science and technology produces a contradiction, as it expels its value-creating element, which is human labor, from the production process²¹. Further, Marx makes it clear that this transformation, «the exchange of living labor for objectified labor» increasingly depends on the «general level of science and the progress of technology, or the application of this science to production»²².

At this point, the author glimpses how science was being integrated into society's productive practice and could reorganize living and production conditions, becoming a definitive component in the accumulation of capital. That is, «the appropriation of the general productive force» would acquire greater importance than immediate labor and working time. In this way, the development of machinery, «fixed capital», would then be a demonstration of the accumulation of knowledge transformed into productive force, driven by the «General Intellect». This term – which was borrowed from other utopian socialists contemporary with Marx and is cited only once – signifies precisely this collective and social dimension of the transformation of science into a type of productive force. And he emphasizes that the machines produced are not products generated by natural evolution, but rather from «human industry; natural material transformed into organs of human will over nature or of its activity in nature»²³.

From this point, the «theft of other people's labor», which is the basis of «current wealth», expressed by the purchase of labor power by the bourgeoisie, would become «miserable» in comparison with the «newly developed foundation, created by means of large-scale industry itself». In this line of thinking, Marx expresses that the capitalist mode of production would be the creator of the internal possibilities of overcoming itself, by moving from the exploitation of labor power to the increasingly intensive application of science and technology. And he exemplifies that in an hypothetical future where the wealth of a nation could be measured by the amount of «time available» to individuals and society in general, and

²⁰ *Ibid.*

²¹ MARQUES 2022.

²² MARX 2011, pp. 940-941.

²³ *Ivi*, pp. 942-944.

not by its appropriation by a few. And thus «a nation would be truly rich when it works 6 hours instead of 12»²⁴.

The idea of a society based on “free time” was already presented in the same text from *The German Ideology* mentioned above. In it, the idea of individual development was placed in an imagined future that was nominally «communist». In which «each person does not have an exclusive field of activity, but can perfect himself in all the sectors that he pleases», as he would be free from the social division imposed by a «foreign power», the opposition of «his own unified power»²⁵. Although technological development is not directly mentioned in this passage, it is clear that the line of thought goes in the same direction of liberation for the development of individuals through activities such as «artistic, scientific training, etc.» that is mentioned in the *Grundrisse*²⁶.

Here, we differ from interpretations that classify the text as “romantic”, although the view that the passage is a speculative exercise rather than a prophecy is accurate. It is precisely from this perspective, along with a deeper empirical analysis of the conflictual dynamics within capitalist factories, that we will explore the major works of Marx and Engels and their pessimistic view of technological development.

2.2. The technological question in *Capital* and its application in large-scale industry

Marx’s ideas change significantly between the *Grundrisse* and the final version of *Capital*. The potential for workers’ liberation is replaced by detailed descriptions, supported by empirical data and various reports, of the use of machinery in factories under capitalist conditions. This change occurs due to the circumstances Marx was facing and the development of his research, since during the writing of the manuscripts,

«Marx did not had yet a clear distinction between abstract labor and concrete labor; he did not distinguished yet between value and exchange value, although

²⁴ *Ibid.*

²⁵ MARX 2007, p. 38.

²⁶ MARX 2011, p. 942.

he already distinguished between value and use value; he had problems with the notion of constant capital, privileging the idea of fixed capital; and, most importantly, he did not had yet an adequate concept of relative surplus value»²⁷.

In other words, we can understand that among the factors contributing to the author's change in position is a greater methodological refinement in his analysis, as mentioned. Marques also highlights that another fundamental aspect of the German philosopher's change in position was the fact that the international economic crisis at that time came to an end, «and the capitalist production emerging from it gained strength»²⁸.

Another important point, highlighted by Roberto Finelli, is the evolution of the terms *Technologie* and *Technik* mentioned in *Capital* – an aspect that is related to the methodological evolution we mentioned. Finelli argues that one origin of the Marxian view of technology derives from the reading of German cameralist's authors. According to Finelli, Marx cites some of these authors in the Manuscripts of 1861-1863, from which he distinguishes between the terms *Technologie* and *Technik*. The first term referred to a disciplinary and scientific view of the production process, understanding it as a «network made of relations between machine, labor force and company command»²⁹. The second term dealt with «the capacity of the human species to productively confront, to varying degrees depending on the different historical epochs and economic-social formations, nature as an object of labor»³⁰.

The controversy between the two terms was settled quickly, mainly due to simplifications made in editions translated into French and later into other languages. But it left a lasting influence on the thinking of Marx and Engels, who eventually mixed the terms in their use, emphasizing the final spelling of *Technik*. In addition to synthesizing different meanings, the technological role and specific techniques for Marx placed the worker and the producer back at the center of the debate - something that had been marginal in the cameralist discourse due to its relegation

²⁷ MARQUES 2022, p. 60.

²⁸ Ivi p. 60.

²⁹ FINELLI 2022, p. 93.

³⁰ Ivi, p. 84.

to a management function, which was related to state bureaucracy. Additionally, in this shift of the term from cameralism to capitalism, the German philosopher abandons the meaning and the «environmental» and «territorial» references that «preceded or followed the production process» and focuses the reference on the factory environment of that theory³¹.

In this way, technological and technical development comprehends more than just machinery, but also the «knowledge and discipline of work practices, with which machinery was intrinsically and objectively connected». In other words, social relations are also an integral part of the Marxian notion of technology³².

David Harvey also offers another philological perspective for studying the theme of technological development in *Capital*, based on his footnotes and related annotations. The English geographer highlights the way in which Darwinism influenced Marx. Based on a critical reading of Darwin, Marx attempted to present «the history of the formation of the productive organs of social humanity, of the material basis of every particular social organization», in the same way that «Darwin attracted interest in the history of natural technology». In his critical reading, Marx rejects the Darwinian conception «purely natural, without any reference to the role of human action in the transformation of the face of the earth», and replaces it with the idea of «evolution as a process open to historical reconstruction and theoretical investigation»³³. This approach is well expressed in the following note:

«[...] technology reveals man's active attitude towards nature, the immediate process of producing his life and, with that, also his social living conditions and the spiritual conceptions that arise from them»³⁴.

Which is interpreted by Harvey as:

³¹ Ivi, p. 86.

³² Ivi, p. 87.

³³ HARVEY 2013b, p. 352.

³⁴ MARX 2018, p. 446.

«In a single sentence Marx articulates six identifiable conceptual elements. First of all, there is technology. There is the relationship with nature. There is the actual process of production and, in a rather nebulous form, the production and reproduction of everyday life. Finally, there are social relations and mental conceptions. These elements are not static, but mobile, linked together by the “processes of production” that guide human evolution»³⁵.

From this analysis, it is important to emphasize the intertwining of different dimensions within the Marxist conception of technology, which ranges from the most immediate production process to social relations and the superstructure of society. In this way, technology cannot be seen as an «abstract and imponderable entity», as Alvaro Vieira Pinto tells us, but the technological phenomena must be understood,

«Being the form of production of some material or ideal product, technique by nature reveals itself to be historical, as it is the aspect of a human process of creation. Technique, a form assumed by the exercise of existence in its creative function, resulting from the conscious capacity to seize the objective properties of things, participates in the general historical process, unfolding at first on the biological, natural plane, and then, with the emergence of consciousness, it becomes social and ruled by purposes. Consequently, technique accompanies, as an index, the historical progress of man’s conquest of nature, measures the degree and extent of his capacity to resolve the contradictions he faces, but is in no way the foundation, much less the driving force, of the productive process»³⁶.

This passage, located in his posthumous work, *The Concept of Technology*, dialogues directly with the note analysed in *Capital*, although it does not cite it directly but condenses the interpretations of the different authors presented so far. That the Marxist vision of technology invites us to a more integral approach, a component of a totality, and discards possible deterministic or fatalistic views, or partial views of the conception of technological development in Marx. It is within this prism that the passages from *Capital* analysed in this article need to be understood.

We can say that in *Capital* there is a negative view of the application of machinery, commanded by the bourgeoisie within capitalism. But

³⁵ HARVEY 2013b, p. 355.

³⁶ PINTO 2008, p. 346.

always highlighting the last words of this statement: we are talking about the internal content of a determined mode of production. In the pages of chapters 12 and 13, Marx details how manufacturing subsumed the individual worker under the collective worker, transforming what were natural and spontaneous relations of cooperation into a technical necessity for greater accumulation. So, at first we had social relations that called for a new arrangement of productive forces, in which knowledge moved away from the workers who had produced it and passed into the hands of capital.

«In summary, in large-scale industry, capital frees itself from dependence on the worker's knowledge when the machine system becomes an instrument for the real subsumption of labor to capital. The subject-object relationship is inverted, that is, the knowledge materialized in the machinery begins to dictate the form and rhythm of the work process».³⁷

From this point onwards, large-scale industry produced «new conditions for the domination of capital over labour»³⁸. It was at the same time an element of historical progress and the constitution of society, and new means for the exploitation of workers. In the transition to machine manufacturing, the artisan's experience gave way to the systematic planning of fractional activities, and the old artisanal workshop became a kind of machinery, in which workers were the cogs. In other words, the centrality of the human factor in the production process was interrupted there, and together with its «anthropocentric» and «anthropomorphic» structuring based on the *metiér*³⁹. From this emerged a second moment, in which the productive forces stimulated a new set of specifically capitalist social relations.

Inside the chapter 13 Marx details how the replacement of workers by machines did not bring the “liberation” of the workforce for other activities, but the opposite. Workers who were laid off from manufacturing production lines found new and more precarious positions in large-scale industry. Furthermore, due to the increase in positions caused by

³⁷ MARQUES 2022, p. 58.

³⁸ MARX 2018, p. 438.

³⁹ FINELLI 2022, p. 87.

the exponential growth of large-scale industry, and the relative ease of operating the new machines due to the more fragmented tasks, women and children were also required to participate in the production process, most of the time in worse conditions and with lower wages than adult males. Alessandroni⁴⁰ also reminds us that Marx noted the effect that the capitalist industry in Europe had on the colonies, with the increase in slave labor on cotton plantations in the United States to supply them.

It is important to remember that Marx is far from splitting history into before and after the machine. He comments on how in history there have always been inventions, and, more generally, tools and devices that facilitated the work process, which were naturally selected – in a logical sense «according to their proportionate improvement». He said, for an example, that the steam engine had been invented at the end of the 17th century, and «did not provoke any industrial revolution»⁴¹.

Mechanized labor emerged on an «inadequate» material basis, and from there it developed until it revolutionized this base, which already existed, creating «a new one for itself, more appropriate to its own mode of production»⁴². The steam engine was called into necessity as the social division of labor had already developed to the point of requiring it, and workers were gradually replaced by the machine tool – or needed to be replaced in the course of social struggles or crises. Thus, human labor then became an appendage of the machine, different from what it was in the previous manufacturing period. In view of this, the clash between the new productive forces and the old social relations was inevitable, and the use of machinery on a large scale «did not take any step forward in economic-social democracy»⁴³, that is, in the advancement of the conquest of social rights, or liberation from capitalism.

Obviously, we cannot believe that before large-scale industry there were no revolts against labor relations, but Marx points out that it is only with the advent of machinery that workers turn «against the means of labor itself», whether in individual actions such as sabotage or collective

⁴⁰ ALESSANDRONI 2021, p. 38.

⁴¹ MARX 2018, p. 449.

⁴² Ivi, p. 456.

⁴³ ALESSANDRONI 2021, p. 38.

actions like strikes and riots⁴⁴. This occurred not because of some natural characteristic of the machine, but because it was handled as a «hostile power» against the workers by the dynamics of capital⁴⁵. The knowledge produced by workers is being used against their own class to increase productivity, that is, increasing relative surplus value in the production process and reducing the labor force employed.

Marx points to a victory of capital over workers in this immediate conflict. By stating that it would be possible to «write an entire history of the inventions that, from 1830 onwards, emerged merely as weapons of capital against workers' uprisings»⁴⁶, the author alludes to the need to overcome the capitalist mode as a definitive solution. Harvey comments that, in this context, the role of social struggles would be a «balancing factor» to slow down technological changes, while retaliation by capital prevented any more substantial change in society. Therefore, these struggles were by no means negligible, and in some way, they also served capital by slowing technological changes and preventing instabilities that could collapse the system itself⁴⁷.

The fact is that these struggles constituted a central theme in the social and political history of European countries that had a capitalist process of industrialization. Even though it was a process with ups and downs and several contradictions, a kind of cooperation was forged between capital and labor, that is,

«Capitalists had to compromise, partly because of the sheer tenacity of the working class struggle in the factory, but also because the new production processes, rather than reducing the worker's power to fight against capital, increased, by their very complexity and interdependence, the capacity for sabotage and disorder. Capitalists therefore had to “manufacture consent” and arouse the voluntary cooperation of workers. The net result was to transform the “contested terrain” within the workplace into a “terrain of compromise”»⁴⁸.

⁴⁴ MARX 2018, p. 499.

⁴⁵ Ivi, p. 508.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ HARVEY 2013a, p. 180.

⁴⁸ Ivi, p. 174.

In this sense, the dimension of the class struggle comes into play as a category that takes part in the productive process. Including technological development itself, through direct conflict between classes – we repeat Harvey: in a non-negligible way. It is from this conflict that workers take their part in the development of history in relation to the totality of the mode of production. And it is, in a certain way, in relation to the cooperation between capital and labor that Gramsci presents us with Americanism and Fordism as a hegemony that led to the aforementioned cooperation.

3. The question of technological development and hegemony: the dialectic between productive forces and social relations

In the works of the Italian philosopher Antonio Gramsci, the issue of technological development is not a central debate, although it is recurrent. The theme appears mainly related to the question of the State and the overcoming of capitalism, especially after the impact of the Russian Revolution of 1917, and is more concentrated in some of his *Prison Notebooks*. In *Notebooks 10 and 11*⁴⁹ are three important debates. The first involves the analysis of Benedetto Croce's philosophy; the second debate is Gramsci's critique of Nikolai Bukharin's *Popular Essay on Sociology*; and the third is the subsequent text, *Science and Scientific Ideologies*. In *Notebook 22*, the debate on the technological issue appears in the text *Americanism and Fordism*⁵⁰. But the theme also appears in a dispersed manner in his articles for newspapers, especially for "L'Ordine Nuovo" during the period known as the Red Biennium of Turin, between 1919 and 1920, a period characterized by intense social struggles and by his "direct actions", such as factory occupations, which ended with the victory of fascism.

3.1. The definitions of productive forces and science in the controversy surrounding the «technical instrument»

⁴⁹ Published together in Brazil. See in references: GRAMSCI 2015.

⁵⁰ GRAMSCI 2007.

In the pages of the *Popular Essay*, Gramsci points out how the concept of «technical instrument», which is used in Bukharin's work to refer to the «material forces of production» and the «set of social relations», is incorrect⁵¹. The controversy revolves around an incorrect translation of the preface to Marx's *Contribution to the Critique of Political Economy*, written by Achille Loria⁵². Gramsci highlights how Benedetto Croce had already reacted to that substitution of concepts, pointing out that there was a «history of technology» in Marx, but that there was nothing written that could affirm that the technical instrument was the «ultimate and supreme cause of economic development»⁵³.

The exchange of terms would cause practical and methodological problems, based on a reductionism of all social relations and productive forces in the machinery or tools itself. According to Gramsci, if all disciplines were defined by their instruments, there would be countless difficulties in characterizing some activities – whether in a more pragmatic way, or philosophically, as structure or superstructure. The author gives the example of geology, whose instrument would be the hammer, which by itself could not explain the history and evolution of this discipline in question, as it was a common tool and broader and less complex than the evolution of the field; and another example would be mathematics, which not only does not depend on any instrument, but its operations become an instrument of all other natural sciences at the same time. In other words, it is not possible to reduce the history of sciences to the history of their particular instruments.

Even though language was one of Gramsci's central themes throughout *Notebook 11*, the substitution of terms for him was not just a semantic problem in this case. In his writings on Croce's philosophy, Gramsci points out that Loria was the «promoter of a widespread deviation from the philosophy of praxis»⁵⁴, referring to the incorrect translation of Marx already cited, in a passage that deals precisely with this notion of technical instrument. This “deviation” influenced the conception of other

⁵¹ GRAMSCI 2015, p. 158.

⁵² Ivi, p. 139.

⁵³ Ivi, p. 159.

⁵⁴ Ivi, pp. 360-361.

thinkers, such as that of the liberal Luigi Einaudi, and for Gramsci his errors would be the same as Loria's, of considering as development of the productive forces only the development of the technical instrument. In a passage in which Gramsci criticizes Einaudi's view, we have a description of what his own view on productive forces would be:

«[...] considering that the productive forces are, for the critical economy, only material things and not also the social forces and relations, that is, human, which are incorporated into material things and of which the right to property is the legal expression; [...]»⁵⁵.

From the above quote, with the reading of *Notebooks 10 and 11*, it is possible to understand that Gramsci's vision of productive forces and the technical phenomena itself, has a broader and more integral dimension. It also connects with social relations, moving away from a merely "economicist" or reductionist dimension. In other words, an understanding in clear accordance with the *Critique of Political Economy* cited there, but also with Marx's writings in general.

Returning to the *Notebooks*, we can understand that it is at this moment that the notion of productive forces, which includes techniques, connects with that of science for the Sardinian communist. For Gramsci, science is constituted from the union of an objective fact with one or a set of hypotheses that are historically conditioned – therefore they are also political, and can overcome the mere objective fact itself⁵⁶. Technical instruments and machines would then already be the «application of the sciences themselves», while the tools of science would be of an «intellectual nature»⁵⁷.

For Gramsci (2015), such objective facts and the system of hypotheses can be apprehended through processes of abstraction contained in the scientific methodologies themselves, and with this it is possible that «a social group can appropriate the science of another group, without accepting its ideology»⁵⁸. Here a direct connection can be made with

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, p. 177.

⁵⁷ *Ivi*, p. 140.

⁵⁸ *Ibid.*

Marx's *Grundrisse*, at the point where we speak of the possibilities engendered by technological development. It is in this that experimental science «has been, until now, the terrain in which such unity has reached its maximum extent: it has been the element of knowledge that has contributed most to unifying the spirit, to making it more universal»⁵⁹. In Gramsci, «the theme of experimental science intersects with the theme of translatability in relation to the question of cosmopolitanism»⁶⁰. This means that there are possibilities of translating ideas, concepts, and even applications of science itself between different social formations through a process of *traduzione*, given that these are processes driven by political action and historicized. And this is precisely where we must focus to better understand the author's reading of *Americanism and Fordism*.

3.2. The possibility opened by technological development: Americanism and Fordism in a perspective of *traducibilità*

It is clear in *Notebook 22* that Gramsci was interested, in a certain way, in finding an Americanism that could be adapted to the masses, taking into account both the development of social relations and the productive forces. The author makes a cold analysis of the possibilities of incorporating the objective improvements that were observed in the Fordist mode of production, in relation to what he saw in the industries of the old continent, where the parasitic classes were interested in the fast capture of industrial surplus value, which did not return as an investment.

Gramsci wanted a modern system of production that would produce a new worker and would be carried out without the “heritage of misery” from the old modes of production. Especially regarding the legacy of the old systems, in Europe the author refers more centrally to the medieval system and its clashes with the new. What happened there was that the attempts to introduce the Fordist production line were driven by the «old plutocratic layer», including the clerical classes and the aristocracy, who sought to reconcile the outdated social structure with a modern form of

⁵⁹ GRAMSCI 2015, p. 135.

⁶⁰ SCLOCCO 2022, p. 227.

production. In this way, Europe wanted to «make an omelet without breaking eggs», because the dominant classes wanted the benefits of the «modern» Taylorist system without questioning its archaic social structure, including «its army of parasites», which did not reinvest the profits obtained from the exploitation of workers in the modernization of production systems⁶¹.

This perspective reinforces the “progressive way” that Americanism could have had in that period in relation to the old continent, without losing sight of the “modern miseries” created by capitalist exploitation. For the Sardinian communist, the Ford method is «rational», that is: it has a progressive element (comparatively, as we have explained) and should become widespread. However, for this to occur, a long process is necessary in which a change in social conditions, customs and individual habits must occur, which cannot be done only through «coercion», but also through «self-discipline» and real gains for workers⁶², or rather, through consensus production and by the working class.

What happened under Fordism was that adaptations to new work methods were implemented through coercion by the ruling classes and so-called «puritanism». These practices aimed only at deepening coercive discipline to ensure that workers were alive, day after day, to continue their work routine with maximum productivity. This included prohibitions, such as those of alcohol and drugs, to the intervention on sexual routine of workers, which were internal to their private lives, through inspections⁶³. These coercions, which aimed to develop psychophysical balance, were external to the worker and ended up being harmful precisely because they were aligned with the logic of capital accumulation.

For Gramsci, the link between “consensus” and “coercion”, which was the basis of political hegemony, could be adjusted and internalized if it were proposed «by the worker himself and not imposed from outside, by a new form of society, with appropriate and original means»⁶⁴. Here we can make a connection with the Italian philosopher’s articles on the

⁶¹ GRAMSCI 2007, p. 242-243.

⁶² Ivi, p. 273.

⁶³ Ivi, pp. 249-250.

⁶⁴ Ivi, p. 267.

organization of factory councils, which bring the notion of workers as the producers.

Technological progress through large-scale industry should be achieved by considering both the productive forces and social relations in an interconnected manner. For this to occur, there should be a combination of self-discipline and persuasion. Its content should be the improvement in the quality of life, «also in the form of high wages, that is, the possibility of a better standard of living» and «the possibility of achieving a standard of living appropriate to the new modes of production and work». In the case of Ford's Americanism, these aspects were only guaranteed to a working-class aristocracy and were not generalized, but were related to the monopoly capacity of certain companies: «monopoly profits correspond to monopoly wages»⁶⁵.

For Gramsci, «the technical element», which included managers to the workmen, should “predominate” over the «capitalist» element, it means: «the alliance between captains of industry and bourgeoisie should be replaced by a bloc of all the elements directly effective in production». Such elements would be the workers capable of organizing themselves in unions and councils to build the «productive corporation»⁶⁶. At the same time, when he spoke of the day work routine, it is clear that the new industrial techniques did not frighten Gramsci or the workers' movement (in an abstract way). Therefore, as for Marx, a “*Luddite*” vision of historical development is not at stake here. He stated that the Italian specialized workers, «[...] they never opposed innovations aimed at reducing costs, rationalizing work, introducing more perfect automatisms and more perfect technical organizations of the company »⁶⁷.

In the excerpts cited above, we can see again how the factory organization itself appears as a technical issue, which ends up being mixed with the political issue, or rather, in the political use – and direction and control – that is made of technology. Here we see a reading very similar to Marx's in *Capital*, which brings out the difference between what would be the machine and automation and their application within a political-

⁶⁵ Ivi, pp. 273-275.

⁶⁶ Ivi, pp. 255-256.

⁶⁷ Ivi, p. 257.

economic system, which, as we have already discussed, would be a weapon against workers.

In other words, Gramsci understands that for the implementation of Americanism to be beneficial to workers, the entire society has to be transformed. After all, «new work methods are inseparable from a certain way of living, thinking and feeling life; it is not possible to achieve success in one field without obtaining tangible results in the other»⁶⁸. Here we also return to that point in *Notebook 10*, the impossibility of separating the technical instrument from social relations.

We add to our analysis the interpretation of Losurdo, who comments that the pages of the work «do not speak only of the United States, but also of Soviet Russia, and perhaps deal more with Soviet Russia than with the United States»⁶⁹. Gramsci's balanced, and even positive, view of modern means of production cannot be seen as an abandonment of his communist positions. In fact it is an understanding of the need to achieve socialism – which was embodied at the time by the USSR under the leadership of the Bolshevik Party – to «assimilate all that is precious among the achievements of science and technology»⁷⁰. That is, to combine power and «Soviet administrative organization with the most recent advances of capitalism»⁷¹. In short, Gramsci aimed for an Americanism in a perspective of «*traducibilità socialista*»⁷².

4. Conclusion

At the end of the analysis, we can confirm that there are oscillations in marxist thought on technological development. As Marx was observing concrete situations, his analysis evolved, his methodology was refined and even his concerns were transformed. At the same time, we disagree with the attribution of a “romantic” thought to the young Marx, given that his concerns with overcoming capitalism were already present before

⁶⁸ GRAMSCI 2007, p. 266.

⁶⁹ LOSURDO 2017, p. 33.

⁷⁰ Lenin *apud* LOSURDO 2015 p. 211.

⁷¹ Gramsci *apud* LOSURDO 2017, p. 34.

⁷² SILVA 2013, p. 10.

the writing of the *Fragment on Machines*, and remain active in *Capital*, intertwined with an analysis of a certain mode of production and its overcoming. We also disagree with the idea that the debate on technological development is partial and subordinate, both due to the priority with which it is viewed during *Capital* and the broad dimension with which it is related in other works.

We add to the debate that technological development in the *Grundrisse* should be understood as a materialist position with a strong moral dimension. It serves as a reminder that Marxism's general concerns were specifically with workers and the overcoming of the capitalist mode of production. In this sense, the emphasis we should give to the interpretation of the General Intellect is less on «redistribution» (in this case of knowledge and science accumulated by society) and more on «recognition», in the key to the interpretation of Marxism that Losurdo⁷³ gives to the expression. We would also like to add that we should consider workers as producers of this knowledge that should be reappropriated by the class.

Furthermore, a brief parenthesis should be added here too. If considering Marx a determinist is a mistake, much less is there in Marx and Engels a “palingenetic” idea, or translated in a current key as “anti-modernity”. The destruction of machines that occurred in the revolts within the factories was seen by the author as a naive attitude, which should be aimed at the economic system as a whole. According to the authors: «the communist revolution turns against the form of activity existing until then, abolishes work and overcomes [*aufhebt*] the domination of all classes by overcoming the classes themselves». From this, the liberation of each individual is achieved, and from there history fully develops as world history⁷⁴. Thus, we agree here with Emiliano Alessandroni, who understands that «the direct identification between machinery and its capitalist use, which is at the basis of the Luddite movement, was, albeit with the opposite judgment, the same made by the ideologists of positivism». While for Marx, the main challenge of the working class is «to take possession of the machinery on a theoretical and practical level, without

⁷³ LOSURDO 2015.

⁷⁴ MARX-ENGELS 2007, p. 42.

internalizing its ideology and the capitalist use historically connected to it»⁷⁵.

Aware of this challenge, unlike his interlocutors, Gramsci does not adopt a perspective that privileges the economic dimension in the analysis of the technical question. In an earlier preparative fragment on instruments, written in *Notebook 4*, he clarifies: «logically and chronologically, we have: social structure – superstructure – material structure of the superstructure»⁷⁶. There, Gramsci highlights the «double phenomenology» of technical instruments, which can be simultaneously structure and superstructure, within the social totality that gives rise to them. Thus, we can conclude that «strictly speaking, we are faced with the centrality placed by Gramsci [...] in the correlations of forces that emerge from the historical bloc»⁷⁷, which outline the dispute over the development and appropriation of science and technology – a process that reflects the class struggle.

The Sardinian communist captures the dimension of the possibility left open by the founders of historical materialism, which became essential especially after the Revolution of 1917. With this in mind, in our interpretation, there is in Gramsci's work, and especially in *Notebook 22*, a theoretical proposal for re-appropriation – without naming it – of what we could continue to call the General Intellect, according to the term created by Marx and still debated. This proposal intersects with the dispute and conquest of hegemony, within a perspective of *traducibilità* of sciences, and does not leave room for a determinism of the development of productive forces without considering the change in social relations and the conquest of power.

Bibliographical References

ALESSANDRONI, EMILIANO, 2021
Dittature democratiche e democrazie dittatoriali, problemi storici e filosofici, Carocci, Roma.

⁷⁵ ALESSANDRONI 2021, p. 39-40.

⁷⁶ Gramsci apud SILVA-VOIGT 2024, p. 18.

⁷⁷ SILVA-VOIGT 2024, p. 18.

FINELLI, ROBERTO, 2022

Filosofia e tecnologia: una via di uscita dalla mente digitale, Rosenberg & Sellier, Torino.

FINESCHI, ROBERTO, 2024

Marx e Hegel. Fondamenti per una rilettura. La scuola di Pitagora, Napoli.

GRAMSCI, ANTONIO, 2007

Cadernos do cárcere, vol. 4: temas de cultura. Ação católica. Americanismo e Fordismo, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

ID, 2015

Cadernos do cárcere, vol. 1: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

HARVEY, DAVID, 2013a

Os limites do Capital, Boitempo, São Paulo.

ID, 2013b

Para entender o Capital, Boitempo, São Paulo.

LOSURDO, DOMENICO, 2015

A luta de classes: uma história política e filosófica, Boitempo, São Paulo.

ID, 2017

“Gramsci e a Rússia Soviética: o materialismo histórico e a crítica do populismo”, in *Gramsci e a Revolução Russa*, a cura di A. Lole, V. Gomes e M. Del Roio, Mórula, Rio de Janeiro, pp. 21-42.

LUPORINI, CESARE, 1974

Dialetica e materialismo, Editori Riuniti, Roma.

MAMIGONIAN, ARMEN, 1982

A tecnologia e desenvolvimento desigual no centro do sistema capitalista, “Revista de Ciências Humanas, UFSC”, vol. 1, n. 2, pp. 38-48.

MARQUES, RODRIGO MORENO, 2022

O Intelecto Geral: origem e superação de um equívoco de Karl Marx, “Trabalho & Educação”, v. 31 n. 1, pp. 47-67.

MARX, KARL, 2011

Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política, Boitempo, São Paulo.

ID, 2017

Carta de Marx a P. V. Ánnenkov, in ID., *Miséria da filosofia*, Boitempo, São Paulo.

ID, 2018

O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do Capital, Boitempo, São Paulo.

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 2007

Feuerbach e história, in IID, *A Ideologia Alemã*, Boitempo, São Paulo.

IID, 2017

O Manifesto Comunista, Boitempo, São Paulo.

ROMERO, DANIEL, 2005

Marx e a técnica: um estudo dos manuscritos de de 1861-1863, Expressão Popular, São Paulo.

PINTO, ÁLVARO VIEIRA, 2008

O conceito de tecnologia – Volume I, Contraponto Editorial, Rio de Janeiro.

SANTOS, MILTON, 2020

A natureza do espaço: Técnica e tempo. Razão e emoção, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCLOCCO, CAMILA, 2022

Ciência experimental e tradutibilidade. Objetividade e ideologia científica nos Cadernos do Cárcere, “Revista Práxis e Hegemonia Popular”, v. 7, n. 11, pp. 226-245.

SILVA, MARCOS AURÉLIO, 2013

Americanismo e Tempos Modernos: as lentes de Gramsci, Núcleo de Estudos do Materialismo Histórico-Geográfico - Nino Gramsci/UFSC.

SILVA, MARCOS AURÉLIO — VOIGT, MATHEUS ENGEL, 2024

Milton Santos e o problema do marxismo das instâncias, “Revista Práxis e Hegemonia Popular”, v. 9, n. 15, pp. 5-23.

WENDLING, AMY E., 2009

Karl Marx on technology and alienation, Palgrave Macmillan, London.

Modernità e tradizione. Riflessioni sulla violenza del meccanismo sociale moderno e dei “discorsi” tradizionalisti nella prospettiva di Eric Weil
Judikael Castelo Branco (Universidade Federal do Ceará, Brasile)

Based on the work of Eric Weil, this article analyses the forms of violence present in the modern social mechanism while exploring the resurgence of traditionalist discourses as prominent elements in contemporary social and political debates. To this end, the text takes up Weil's reflections on modern society in his Philosophie politique (1956) and his critique of the limits of traditionalist discourses in Tradition et traditionalisme (1953). Ultimately, what is at stake is the condition of the modern individual faced with the problem of determining his freedom in a context of profound and unavoidable changes that characterize our modernity.

Violence; Competition; Traditionalism; Freedom; Modern individual.

Introduzione

A partire dall'opera di Eric Weil, questo articolo espone le forme di violenza presenti nel meccanismo sociale moderno, indagando al contempo il riemergere del tradizionalismo come fenomeno predominante nei dibattiti sociali e politici contemporanei. In tal senso, lo scopo di questo articolo è, in ultima analisi, quello di comprendere la condizione dell'individuo scisso tra l'«insoddisfazione» di coloro i cui interessi sono «soddisfatti» – ossia coloro che hanno appagato i propri bisogni immediati, seppur privi di principi concreti che guidino la loro libertà¹ – e la tradizione, che non solo può offrire un «senso concreto»², ma può anche fungere da supporto per discorsi di matrice tradizionalista, che continuino a giustificare forme di ingiustizia di tipo premoderno. Se l'esercizio del pensiero critico rispetto al meccanismo sociale pone Weil tra i filosofi che, dalla seconda metà del Novecento, hanno evidenziato i limiti della modernità, è vero anche che la sua analisi del “tradizionalismo”

¹ WEIL 1956, p. 52 (cfr. trad. it., pp. 64 sgg.).

² Cfr. WEIL, 2003 (1982), p. 304.

negli anni Cinquanta non fa altro che confermare l'originalità della sua visione³.

Oggi, le convinzioni dell'«uomo comune»⁴ sono profondamente scosse nei loro fondamenti. Ciò è dovuto, a un *livello ancor più profondo*, dalla consapevolezza delle trasformazioni derivanti dai progressi della biotecnologia e dell'intelligenza artificiale, nonché dai primi impatti del collasso climatico; e, a un *livello più immediato*, dalla constatazione che il progresso materiale non ha condotto né alla realizzazione della giustizia sociale e ancor meno a una dimensione della socialità che possa dirsi *senzata*. In tempi come questi, allora, si capisce perché riemerge costantemente la possibilità di ricorrere, per dirla con Weil, a “discorsi tradizionalisti”, gravidi delle loro vecchie certezze. Nella sfera politica, il riemergere di un presunto conservatorismo morale, che si pone al centro di ogni discussione, è una delle dimensioni di questo problema, lì dove le riflessioni di Weil possono di certo contribuire in modo significativo ad arricchire il dibattito a riguardo.

Weil si accosta al problema del meccanismo sociale e a quello del tradizionalismo in virtù della sua percezione delle contraddizioni presenti nella realtà, una percezione che si basa su un apparato teorico interamente orientato alla comprensione di un mondo in cui le promesse del progresso sono un dato acquisito, ma riconoscendo, al contempo, il messaggio del «vangelo della violenza pura»⁵. Se è vero, come sosteneva Heidegger, che «ogni pensatore pensa un solo pensiero»⁶, allora possiamo

³ La preoccupazione di Weil per il meccanismo sociale e per il “discorso” tradizionalista è del tutto coerente con l'insieme dei suoi interessi, come mostra chiaramente l'analisi di Francis Guibal: «Si dice spesso che l'uomo Weil fosse coerente con il suo pensiero, incarnando con ridente umorismo e serenità una *saggezza* coscientemente in sintonia con la situazione storica a lui presente. Straordinariamente colto, attento a tutti i campi del sapere, era particolarmente interessato a quell'ambito originario della (co)esistenza umana che è la storia; d'altra parte, la sua forza speculativa, che sapeva articolare la complessità contingente della realtà in un sistema coerente, non si opponeva affatto a una sensibilità che amava apprezzare e gustare tutti gli aspetti singolari e contrastanti della vita». GUIBAL 2002, p. 22.

⁴ WEIL 1950, p. 16 (cfr. trad. it., pp. 25-26).

⁵ ID. 1974, p. 16 (cfr. trad. it., pp. 13-26, qui p. 20).

⁶ «Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken» (HEIDEGGER 2002, p. 53).

dire che Eric Weil pensa la violenza⁷. Più precisamente, dovremmo dire che egli cerca di comprendere quelle che uno dei suoi più eminenti interpreti ha definito come le «figure moderne della violenza»⁸.

Tuttavia, lo sforzo intellettuale di Weil non si limita a considerare la violenza solo come un problema filosofico inevitabile, e nemmeno come un punto centrale della filosofia. Piuttosto, la propone come una questione di fronte alla quale è la filosofia stessa a dover mettere alla prova le proprie convinzioni⁹. Da un lato, la posizione di Weil riflette inequivocabilmente l'esperienza che ha segnato un'intera generazione di pensatori europei, ossia la violenza della Seconda guerra mondiale. È in questo contesto che si può cogliere a pieno quanto confidato da Weil a Massimo Barale: «Accade, in filosofia, che i maestri involontari insegnino più di tanti maestri volenterosi. Mio maestro involontario è stato Adolf Hitler»¹⁰. La lezione ultima di questo insolito maestro non riguarda altro che la possibilità del «rifiuto della ragione». Weil, quindi, comprende che la ragione può essere rifiutata, che un discorso presumibilmente sensato e coerente non solo può essere confutato da un altro discorso verosimilmente più completo, ma può anche essere effettivamente negato dalla violenza. Per Weil, dunque, la filosofia deve necessariamente riflettere sulla possibilità reale del suo rifiuto violento.

Nell'opera di Weil, in ogni caso, il tema viene affrontato attraverso il metodo tipico utilizzato dall'autore. In breve, Weil esamina la violenza attraverso più livelli di discorso, talvolta indagandone la natura nel contesto del discorso stesso, altre volte analizzandone gli aspetti storico-politici propri della modernità. Lo scopo di questo articolo è proprio quello di seguire le argomentazioni del filosofo indirizzate lungo questa seconda strada, interessata alle rappresentazioni contemporanee della violenza in site nel funzionamento del meccanismo sociale moderno, così come alla violenza tipica dei “discorsi” tradizionalisti¹¹. Si tratta quindi di

⁷ Vista l'ampia bibliografia sulla centralità del tema nell'opera di Weil, mi limiterò qui a menzionare i lavori di PERINE 2011 e di KIRSCHER 1989.

⁸ Cfr. KIRSCHER 1992.

⁹ Cfr. WEIL 1974, p. 18 (trad. it., p. 21).

¹⁰ SICHIROLLO 1997, p. 32.

¹¹ «Ora, il problema centrale degli Stati moderni, secondo Eric Weil, è quello di conciliare la giustizia e l'efficacia. Infatti, la società moderna è fondata sulla

comprendere determinate condizioni dell'individuo moderno e le contraddizioni che segnano la sua esistenza. Un'esistenza attraversata da esigenze di efficienza per quel che riguarda la partecipazione al lavoro sociale e dalla persistenza di altrettante esigenze provenienti da tradizioni non sempre conciliabili con i principi della modernità.

La domanda acquista una rilevanza significativa in quanto mette in luce il problema centrale della filosofia weiliana da due diverse angolazioni. Inoltre, in un contesto segnato da cambiamenti epocali, la riduzione a una particolare funzione sociale o il ricorso ai "discorsi" tradizionalisti sembrano essere, per gli individui moderni, alternative sempre più stringenti – individui che, per dirla con Weil, restano *essenzialmente* insoddisfatti.

1. *La violenza della "seconda natura" e il suo meccanismo*

In questa sede prenderemo in considerazione l'opera di Weil proprio a partire dalla sua analisi dell'epoca moderna. Se considerassimo l'insieme della produzione intellettuale del filosofo, vedremmo chiaramente che quello della modernità è esattamente il quadro entro il quale si pongono le sue domande, compresa quella sulla violenza. Da questo assunto, derivano così due corollari. In primo luogo, bisogna dire che l'interesse ultimo di Weil, quando si appresta a leggere la storia degli avvenimenti politici¹², sta nella comprensione del *moderno* nelle diverse fasi di

razionalizzazione del lavoro sociale, sull'ideale del progresso materiale e tecnico, sull'incremento costante della produttività e l'accesso del maggior numero a beni sempre più sofisticati. Sembra quindi che l'opposizione tra giustizia e efficacia ricopra l'opposizione tra elemento storico e razionale, tra comunità e società. Ogni comunità storica è animata da un'ideale di giustizia derivato dalle sue tradizioni, dalla sua morale collettiva. Il problema è quello di conciliare questo ideale con la ricerca dell'efficacia negli ambiti dell'economia, della tecnica, della scienza delle organizzazioni, elemento proprio delle società moderne». (CANIVÉZ 2006, p. 135).

¹² Cfr. a riguardo CASTELO BRANCO 2019, pp. 629-649. Per una diversa riflessione sul tema, seppur per certi versi complementare, si veda anche RAIMONDI 2018, pp. 128-146.

sviluppo del pensiero occidentale¹³. In altre parole, quando si rivolge al passato, la preoccupazione di Weil non è altro che quella di rintracciare le radici del presente¹⁴. In secondo luogo, sul piano della weiliana filosofia pratica, questa analisi della modernità assume principalmente due direzioni *distinte e complementari*, che riguardano a) il ruolo cruciale della scienza e b) la nozione di meccanismo sociale. Va da sé che in questa sede ci concentreremo sulla seconda questione¹⁵.

Non a caso, la seconda parte di *Philosophie politique*, pubblicata nel 1956, è in gran parte dedicata alla comprensione di quali siano le condizioni dell'individuo moderno, condizioni che potrebbero essere realmente comprese solo considerando le specifiche caratteristiche del funzionamento del moderno meccanismo sociale. In quest'ambito, la riflessione di Weil procede a partire da due espressioni seminali: da un lato, la comprensione, di ispirazione weberiana, della società moderna intesa

¹³ Cfr. innanzitutto WEIL 1991b. Si vedano anche i saggi weiliani *L'influence de la Révolution française sur la pensée européenne* e *La Constitution anglaise*, entrambi in WEIL 1999, pp. 115-191.

¹⁴ In questo senso, «il compito del filosofo che riflette su un evento passato è quello di indicare i modi in cui tale accadimento è attualmente presente in quanto elemento costitutivo del nostro modo di essere nel mondo, di interpretarlo e di agire su di esso. Il rapporto tra presente e passato lascia intendere che alle spalle di ogni progresso si celi una rottura. La percezione del “nostro tempo” avviene solo in rapporto ad un altro tempo che non è più il nostro e che chiamiamo “tradizionale”. Da un lato, infatti, definiamo “tradizionali” gli antichi modi di essere, perché consideriamo la storia e il mutamento come onnipresenti; le persone che vivevano in quel modo, tuttavia, non lo consideravano “tradizionale”: a loro sembrava del tutto naturale e “ovvio” [...]; e solo a questo punto che l'idea di progresso sembra avere senso per noi, perché solo confrontando il nostro modo di essere nel mondo con quelli “tradizionali” possiamo individuare la rottura tra l'antico e il moderno». (CASTELO BRANCO 2019, p. 632).

¹⁵ La riflessione sul ruolo cruciale della scienza nella configurazione della modernità è presente in diversi momenti dell'opera weiliana. Possiamo qui far riferimento almeno a *La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé* (in WEIL 1991a, pp. 268-296) e a *De la nature* (in WEIL 1999, pp. 11-114). Tra i lavori interpretativi sull'opera di Weil che hanno affrontato l'argomento vi è, per es., BREUVART 1989, pp. 589-609.

come “seconda natura”, ostile quanto la prima¹⁶, e, dall’altro, la definizione dell’individuo moderno come «*essenzialmente* insoddisfatto»¹⁷.

In sostanza, la società moderna è definita alla luce della sua vittoria nella lotta contro la natura esterna. Un trionfo che è ampiamente riconosciuto come il risultato delle nuove opportunità offerte dai progressi tecnici, favoriti soprattutto dalle moderne scienze sperimentali¹⁸. È per queste ragioni che Weil sottolinea, in diversi luoghi della sua opera, il fatto che la scienza moderna dà forma alla nostra civiltà. Ciò non significa altro che la struttura della nostra cultura rispecchia la struttura di questa stessa scienza. Una delle migliori rappresentazioni di tale condizione è espressa dall’accostamento dell’immagine del “meccanismo” a quella del “funzionamento” sociale, ossia alla moderna organizzazione sociale del lavoro.

In termini generali, quindi, Weil riprende la strada tracciata da Weber. Anche per Weil, infatti, la società moderna è costruita intorno all’organizzazione razionale del lavoro. In questo quadro specifico, ciò che è razionale si riferisce soprattutto ai calcoli che riguardano la distribuzione delle funzioni e la suddivisione dei loro risultati. In altre parole, qui si tratta del fondamento del funzionamento del sistema sociale che, come ogni meccanismo, prevede un insieme organizzato di parti o elementi che collaborano al raggiungimento di uno scopo o allo svolgimento di una funzione specifica. Ovviamente, quando si tratta della modernità della nostra società, questo scopo non può che essere il progresso, soprattutto quello materiale. È quindi con l’obiettivo di favorire tale progresso che gli individui assumono i loro ruoli sociali, in altre parole, accettano di identificarsi come parti di un meccanismo e si aspettano di ricevere in cambio il riconoscimento del valore del loro contributo allo scopo.

La violenza di questa “seconda natura” si manifesta su almeno due distinti livelli. In primo luogo, se l’individuo non è in grado di considerare il lavoro sociale come “unico valore” per la sua vita – conquistando, come naturale conseguenza, «ricchezza, potere, onori» in quanto «*segni di cui ha bisogno per assicurarsi l’effettività del suo successo*» – si troverà scisso in se stesso¹⁹. Weil, così, definisce l’individuo moderno considerandolo

¹⁶ WEIL 1956, p. 89 (cfr. trad. it., p. 112).

¹⁷ Ivi, p. 93 (cfr. trad. it., p. 116).

¹⁸ Cfr. WEIL 1991a, p. 268.

¹⁹ WEIL 1956, pp. 98 sgg. (cfr. trad. it., pp. 123 sgg.).

in una condizione bipartita, lacerato tra la vita *privata*, cioè «priva di ogni valore sul livello in cui la società riconosce i valori», e la vita *seria*, «quella da cui dipende, insieme al suo posto nella società, la possibilità di condurre una vita personale». In definitiva, «nella società l'individuo corrisponde a un numero più o meno elevato, ed egli è questo posto, questa funzione designata da questo stesso numero. È più o meno importante non per quello che è ai suoi occhi, ma la sua importanza dipende da quello che sa, fa e possiede». Di conseguenza, egli deve calcolare il suo valore sociale, seppur questo stesso valore sia insensato ai suoi occhi, poiché si trova scisso dalla sua vita personale. La società moderna può averlo liberato dai suoi bisogni materiali, dalla violenza della natura prima, ma essa non gli dice che lui stesso è libero, rifiutandosi persino di porre la questione²⁰. Sul piano della società, quindi, l'individuo è scisso in se stesso, si sente in sé diviso ed è quindi *essenzialmente* insoddisfatto. Ed è nel sentimento di questa insoddisfazione che l'individuo trova se stesso e diventa, come soggetto, oggetto di riflessione per sé.

²⁰ «L'organizzazione razionale perfetta sarebbe la vittoria perfetta dell'uomo sulla natura esterna; sarebbe la liberazione totale dell'uomo in rapporto alla natura, ma allo stesso tempo creerebbe il vuoto nell'uomo. Il quale disporrebbe della totalità del suo tempo ma, ridotto a puro essere sociale, non potrebbe impiegarlo in modo sensato. A meno che dunque l'uomo non rinunci, dopo la trasformazione totale della natura esterna, a ogni sentimento, questo sarebbe il regno della noia, unico sentimento superstite, una noia che, insoddisfatta non di questo o di quello, di questa imperfezione, di questo bisogno, di questa ingiustizia sociale, ma dell'esistenza stessa, porterebbe rapidamente alla distruzione violenta dello stato ideale raggiunto. Senza dubbio, è possibile pensare senza contraddizione che l'uomo possa liberarsi da ogni sentimento, persino da quello della noia, e l'umanità si trasformi in un termitaio. Ciò significherebbe che non ci sarebbe più né *problema* né filosofia. Dato che questo stato esiste tra esseri diversi dall'uomo, esso è concepibile e persino osservabile; ma non è concretamente immaginabile come stato umano. Con esso, ci troveremmo in una *post-storia* priva di linguaggio sensato e, al limite, di linguaggio strumentale: sarebbe contraddittorio apprezzare il valore di un simile stato, per definizione ignaro di ogni valore. In ogni caso, per la filosofia – e la filosofia costituisce il nostro punto di partenza – un tale stato non è auspicabile: l'assenza di pensiero non può costituire un ideale per chi pensa». (WEIL 1956, p. 94; cfr. trad. it., pp. 117-118).

Si può infine evidenziare il secondo livello di violenza di una simile società. Infatti, interessata alle migliori condizioni per il proprio progresso, la società moderna cerca di assicurare le diverse funzioni del suo meccanismo con i candidati più capaci, e lo fa secondo le leggi della competizione tra individui che essa stessa vi stabilisce. Di conseguenza, la concorrenza diventa l'unica regola di condotta sociale, una regola che impone che ogni individuo cerchi di essere ben piazzato, che la sua partecipazione alla distribuzione dei beni dipenda dal suo posto nell'organizzazione sociale (poiché i posti sono remunerati in base al valore attribuito alla funzione svolta a vantaggio del lavoro e del progresso sociale)²¹.

Si tratta ora di porre in rilievo il principio che sta alla base di questa competizione. Come le altre società, anche quella moderna ha il suo "sacro", cioè un valore davanti al quale si sacrificano gli altri valori, ed è questo stesso valore che serve a misurare la competizione tra gli individui: l'*efficienza*. In breve, gli individui entrano in competizione rispetto alla loro efficienza nel promuovere il progresso.

Tuttavia, se per la società moderna «ciò che conta [...] è che i posti siano occupati in modo adeguato»²², come possono spiegarsi le disuguaglianze che continuano a segnare così profondamente le condizioni competitive che questa stessa società alimenta in quanto motore del suo meccanismo? Non si tratta qui solo della mancanza di garanzie in un determinato contesto o del fatto che l'individuo più adatto possa trovarsi normalmente nella posizione per la quale sarebbe più congeniale, ma anche della persistenza di diverse forme di ingiustizia che sono inconciliabili con il principio moderno dell'efficienza. In questo senso, l'appartenenza a una certa stratificazione sociale si rivelerà più rilevante di ogni possibile capacità individuale; in altre parole, l'identificazione con certi gruppi giocherà spesso un ruolo più importante per il destino di una persona rispetto alle sue qualifiche, il che ovviamente è in conflitto con ciò che ci si aspetterebbe dalla "competizione" in quanto *magna regula* della società moderna.

²¹ WEIL 1956, p. 78 (cfr. trad. it., p. 97).

²² *Ibidem* (cfr. trad. it., cit., p. 97).

Per Weil, questa situazione è in parte causa del sentimento di ingiustizia ampiamente esperito dagli individui moderni. Ciò è abbastanza chiaro quando la filosofa afferma che nelle nostre società

«L'individuo ha la sensazione di non poter accedere a tutti gli impieghi per i quali si ritiene idoneo, di essere privato di alcune opportunità, di subire le conseguenze del fatto che altri, meglio posizionati grazie alle condizioni della loro situazione storica, lo escludano da questi posti per riservarsi senza alcuna giustificazione razionale. La competizione dovrebbe essere la procedura, meccanicamente equa, per designare i candidati più qualificati in ogni carriera. In realtà, e a causa dell'azione di fattori storici, questo meccanismo viene continuamente distorto. Non sono gli individui a lottare per il loro avanzamento individuale grazie alle loro doti e capacità. Sono i *gruppi sociali*, già costituiti, che lottano per la loro *posizione sociale*, e sembra più importante appartenere a un gruppo ben piazzato (storicamente ben piazzato) che dar prova delle più alte qualità individuali»²³.

In altri termini, come possiamo comprendere, in una società che si suppone moderna, la permanenza di visioni razziste, misogine, xenofobe, ecc., ossia di visioni che minano, fin dalle fondamenta, la possibilità di una concorrenza leale, che «dovrebbe essere la procedura, meccanicamente equa, per designare i candidati più qualificati in ogni carriera»²⁴. Per Weil, la questione può essere considerata da almeno due diversi punti di vista. In primo luogo, le nostre società conservano modi violenti d'agire, utilizzabili contro determinati gruppi, proprio perché esse non

²³ WEIL 1956, p. 86 (cfr. trad. it., pp. 107-108). Come ben sintetizza Patrice Canivez, per Weil i diversi strati sociali «si oppongono tra loro poiché sentono di essere reciprocamente vittime di ingiustizia: questo sentimento è generato dal fatto che tutti i membri di una società moderna hanno in spirito, più o meno coscientemente, lo schema di una società puramente razionale. In contrasto con questo schema, le disuguaglianze tradizionali, legate a rapporti di dominazione ereditati dal passato, appaiono ingiustificabili e inaccettabili. La lotta tra gli strati sociali fa quindi parte del processo di razionalizzazione della società, spingendo all'eliminazione di queste disuguaglianze. In una parola, il sentimento soggettivo dell'ingiustizia è determinato dal confronto di disuguaglianze puramente tradizionali con le norme strutturali e con le necessità funzionali di ogni società moderna». (CANIVEZ 2006, p. 139).

²⁴ WEIL 1956, p. 86 (cfr. trad. it., pp. 107-108).

sono *solo* moderne, ossia perché sono ancora e sempre comunità particolari che hanno a che fare con morali tradizionali, concrete e storiche. Sono queste stesse tradizioni che giustificano, agli occhi delle società solo semi-moderne, la conservazione di visioni del mondo per le quali – per etnia, genere, orientamento sessuale, religione, nazionalità, lingua, ecc. – alcuni gruppi non possono non trovarsi, già nelle condizioni di partenza, in una posizione di svantaggio lì dove si mettano a competere per le posizioni migliori, ovvero quando competano per i lavori che possono offrire una migliore retribuzione e un maggior riconoscimento sociale²⁵. Di conseguenza, «la tradizione non diventa [...] un puro residuo: è in relazione ad essa che la società moderna diventa problematica nella sua totalità e, per ciò stesso, comprensibile come astrazione agente e reale»²⁶.

²⁵ «I valori storici e il *sacro* di una comunità cadono dunque dal lato opposto a quello della tecnica e della lotta con la natura esterna. Si può allora distinguere tra *comunità* e *società*, riservando il primo termine a ciò che è vissuto in un'esperienza immediata di comprensione 'umana', nel quadro di istituzioni che non sono state né create né 'riordinate' da un organizzatore razionalista e calcolatore, e che risalgono alle "origini", ai tempi "immemorabili", al *mos majorum*. In senso analogo, possiamo opporre il *popolo* allo *Stato*, considerato come una creazione recente e non come il risultato di un'evoluzione "organica". Su un altro piano, si può separare la *razza*, dato naturale irriducibile, dalla *nazione*, in tal senso artificiale, almeno in relazione alla razza – o i *fedeli* (qualunque sia la fede in questione) dagli *infedeli*, dai *calcolatori*, dagli *sradicati*, da coloro che si sono separati dalla tradizione e sono passati dalla parte dell'efficienza tecnica e che si dichiarano pronti ad abbandonare i valori tradizionali, o perché considerano ingiustificabile qualsiasi valore storico che non sia giustificato nella e per la lotta con la natura esterna, o perché antepongono, nelle diverse situazioni, la sopravvivenza della comunità rispetto a quella del suo sacro. L'essenziale è che tutte queste opposizioni, malgrado le intenzioni dei loro autori, prendono come termine di riferimento la società moderna». (WEIL 1956, p. 70 (cfr. trad. it., pp. 86-87).

²⁶ Ivi, p. 103 (cfr. trad. it., p. 129).

2. *La violenza del tradizionalismo di fronte a una tradizione essenzialmente critica*

Weil affronta il problema da una particolare e specifica prospettiva, in cui la tradizione e le esigenze tecniche della società moderna vengono analizzate in relazione ai mezzi e ai fini.

«Ciò che è tecnicamente necessario (se si deve raggiungere un certo fine in una certa situazione) sarà spesso favorito o ostacolato dalla tradizione della comunità; ma è la tradizione stessa della comunità e la sua volontà di sopravvivenza a stabilire il fine in vista del quale sorge la necessità tecnica. Ciò che è desiderabile per la comunità può scontrarsi con le difficoltà tecniche, ma è ciò che è desiderabile che trasformerà la tecnica. Ogni uomo d'azione l'ha sempre saputo, e chi l'ha dimenticato di solito ha fallito: non basta proporre la soluzione astrattamente migliore, bisogna anche che sia accettata dagli uomini, e gli uomini non sono guidati solo dal calcolo. Allo stesso modo, non basta neppure invocare la tradizione e la morale, ma bisogna anche che esse dispongano dei mezzi che possono essere forniti solo dalla società moderna: una comunità non vive e non sopravvive con il solo sostegno della morale»²⁷.

Il tema della tradizione acquista così un'importanza non indifferente nella filosofia politica di Weil, come, ad esempio, nel saggio del 1953 su *Tradizione e tradizionalismo*. In tal senso, è particolarmente significativo il fatto che l'autore, nel 1970, decise di introdurre il secondo volume di *Essais et conférences*, dedicato al problema della politica, con la versione francese di questo saggio. In quanto filosofo incline alla sistematicità, l'inversione dell'ordine cronologico dei testi e la scelta di affrontare la questione della tradizione attraverso il saggio posto in apertura del libro, sono elementi che devono essere considerati nel loro significato specifico. Per il filosofo, infatti, riflettere su un tale problema costituisce uno dei tratti distintivi della nostra condizione storica. In altre parole, noi moderni riflettiamo sulla tradizione perché, in qualche modo, non ci accontentiamo soltanto di viverla. Come nota Weil nelle ultime pagine del suo testo, questo è «un grande problema e, per la filosofia e i filosofi, è forse *il* problema del nostro tempo»²⁸.

²⁷ Ivi, p. 126 (cfr. trad. it., p. 159).

²⁸ WEIL 1991b, p. 19.

In effetti, in epoca moderna, siamo stati costretti, da circostanze storiche molto particolari, a riconoscere che esistono diversi modi di vivere, tutti ugualmente “umani” nel senso forte del termine²⁹. Nelle parole di Weil, è a partire da queste circostanze che siamo stati finalmente messi di fronte a uno specchio «senza il quale non potremmo conoscere il nostro volto»³⁰. È in questo senso che la filosofa afferma anche che la nostra stessa tradizione appare sempre come «una questione aperta»³¹.

In tal senso, la presenza di discorsi che mettono in discussione valori tradizionali escludenti, manifesta inevitabilmente un paradosso insito nella riflessione sulla tradizione: «[la tradizione] è debole dove se ne parla molto, ed è molto forte dove non se ne parla e dove non ci si pensa neppure»³². Da qui si aprono due diversi orientamenti rispetto al problema. Da un lato, si tratta della possibilità di riflettere sulla tradizione, sulle tradizioni particolari, cioè di analizzare ciò che esse hanno, o potrebbero avere, di sensato o di umanamente universalizzabile. Pertanto, la risposta alla domanda non si baserà su una sorta di relativismo. Dall’altro, invece, si tratta del fatto – che oggi, purtroppo, vediamo tornare alla ribalta del pensiero e dell’azione politica – del ricorso al *tradizionalismo*, che compare proprio quando la tradizione cessa di essere la «fibra del nostro essere» e diventa una «forza attiva e consapevole»³³. Partendo da quest’ultimo aspetto, vale la pena ricordare le parole di Weil quando sottolinea che

«Il tradizionalismo, con il suo stesso apparire, dimostra che la tradizione a cui vuole tornare non è più una tradizione, se prendiamo questa parola un po’ sul serio; l’emergere stesso del tradizionalismo dimostra che la tradizione si è allontanata, e il tradizionalismo è costretto ad ammetterlo [...] – perché altrimenti vorrebbe tornare in un luogo se non l’avesse abbandonato?»³⁴.

²⁹ Ivi, p. 11.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Ivi, p. 14.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 15.

Per la questione che qui ci interessa, il tradizionalismo rappresenta una «difficoltà insormontabile», giacché esso consiste, in sostanza, non solo nella già ricordata «forza attiva e consapevole», ma anche in una «teoria dell'azione»³⁵ che impedisce interamente ogni possibilità di valutare la tradizione cui si vuole tornare. In campo politico, il pericolo si fa particolarmente evidente nel suo «appello alle emozioni» e nella sua «rinuncia alle regole della discussione logica»³⁶. Il punto di vista tradizionalista rappresenta, così, un'opposizione radicale a qualsiasi discorso anche solo lontanamente critico nei confronti della tradizione, mentre, allo stesso tempo, esso si considera l'unico difensore di quest'ultima. Se, a un livello più immediato, il tradizionalismo cerca quindi di impedire ogni esame critico, se guardato da una prospettiva più fondamentale esso è anche, soprattutto in relazione alla tradizione occidentale, lo sforzo disperato di negare una delle sue caratteristiche essenziali, ossia il fatto che è esso stesso a rappresentare «una tradizione progressiva [...] una tradizione che si trasforma incessantemente»³⁷. Per Weil, quindi, il tradizionalismo è innanzitutto una forma di vera e propria negazione della tradizione.

Tuttavia, Weil sottolinea anche che se la nostra tradizione, cioè quella che contraddistingue parte dei popoli occidentali, «riposa su un cambiamento permanente»³⁸, ciò non significa «che nella nostra tradizione *tutti* i cambiamenti siano tollerabili, né che essa sia caratterizzata *esclusivamente* dalla sua tendenza al cambiamento»³⁹. In questo modo, il filosofo non solo prende le distanze dal dogmatismo e dall'egocentrismo presenti nel tradizionalismo, ma si allontana anche dall'atteggiamento amorale che accompagna certe prospettive scettiche e positiviste inclini a identificare il progresso con la trasformazione. La critica di Weil mostra quindi gli estremi del problema, evidenziando sia i limiti del tradizionalismo sia l'insufficienza del progresso materiale assunto come unico ed esclusivo criterio di valutazione della vita, come dimostra la sua analisi del meccanismo sociale.

³⁵ Ivi, p. 14.

³⁶ Ivi, p. 17.

³⁷ Ivi, p. 14.

³⁸ Ivi, p. 18.

³⁹ *Ibidem*.

Da qui in poi, Weil non mira tanto a una soluzione concreta del problema, ma si sforza piuttosto di indicare la direzione «in cui possiamo cercarla»⁴⁰. Si apre così un paragrafo di rara densità, in cui Weil concentra alcuni degli elementi chiave della sua produzione intellettuale. Dapprima richiama un vecchio termine *vieux-jeu* che molti potrebbero aver dimenticato, ma che, secondo il filosofo, è alla base delle nozioni di *ragionevolezza*, *senso* e *verità*: l'idea di *ragione*. Scrive infatti Weil:

«Spero di non scandalizzare i lettori se uso un termine “desueto” su questo tema, quello di *ragione*. È con questa parola, o meglio con questa idea, che dobbiamo cercare la risposta che desideriamo. Perché è la ragione che formula la domanda, la ragione intesa come ciò che crea le idee stesse di domanda e risposta, di dubbio e soluzione. Chi formula una domanda intende farlo in modo ragionevole e di fatto si aspetta una risposta ragionevole; vuole domande *sensate* e risposte *veritiere*»⁴¹.

La conclusione di questo passaggio permette a Weil di spiegare la sua concezione di questa obsoleta parola, da cui trae almeno due inevitabili corollari. In primo luogo, secondo l'autore, è da questa idea di ragione che deve derivare la funzione sociale del filosofo. In questo senso, è compito del filosofo pensare le condizioni per determinare ciò che è sensato e vero, cioè ciò che si distingue per la sua ragionevolezza. Rispetto a una particolare tradizione, ad esempio, gli spetterebbe riflettere su ciò che all'interno di questa stessa tradizione può essere considerato come universale e umanamente valido.

In secondo luogo, riprendendo un argomento che in qualche modo percorre tutta la *Logica della filosofia*, Weil articola la sua concezione contrapponendo la «ragione ragionevole» a quella che chiama semplicemente «ragione irragionevole»⁴². Tornando alle sue parole, troviamo quindi quanto segue:

«Ma è compito del filosofo scoprire ciò che è ragionevole e ciò che è vero. E a prescindere dalle conseguenze, una cosa è certa: la ragione è ciò che è per ogni essere ragionevole, perché ciò che è irragionevole si rivela come tale entrando in

⁴⁰ Ivi, p. 19.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² WEIL 1950, p. 17 (cfr. trad. it., cit., p. 28).

conflitto con un consenso universale di tutti gli esseri ragionevoli. Spetta alla ragione decidere cosa, in una tradizione in continua evoluzione, è valido e cosa non lo è»⁴³.

Qui Weil non sta dicendo che una risposta ragionevole ai limiti di una particolare tradizione possa consistere semplicemente nel richiamarsi a un «consenso universale», che lui stesso chiamerà poi «senso comune»⁴⁴. E questo è dovuto principalmente al fatto che i soggetti coinvolti nella dimensione di questo consenso non sono «perfettamente ragionevoli», cioè sono sempre esposti all'influenza di una tradizione concreta, di una determinata situazione storica, e che la ricerca della ragionevolezza, quando prende inizio, non può che essere vissuta all'interno delle condizioni di una determinata tradizione.

D'altra parte, è vero anche che qui si respinge l'idea per la quale nel nostro concreto «mondo della vita», all'interno del quale dobbiamo vivere, pensare e agire, possa esistere *un* qualcosa come la ragione, al modo di una «ragione pura»⁴⁵ o di una «Ragione-sostanza»⁴⁶. Se Weil utilizza un termine ambiguo come quello di «ragione», lo fa perché qui ci troviamo all'interno di uno specifico ambito concettuale. Si capisce così perché la ragione «esiste come un'esigenza che imponiamo a noi stessi»⁴⁷, in quanto istanza che si identifica, in ultima analisi, con la tensione stessa che esiste tra una tradizione storica che è la nostra e gli scopi prospettati dalla società moderna. In altre parole, la ragione non funge più come una sorta di garanzia su cui si possano dormire sonni tranquilli, ma, al contrario, essa «è ciò che ci tiene svegli – ciò che deve tenerci vigili»⁴⁸.

Secondo Weil, pertanto, la ragione coincide con lo «sforzo teso e impaziente» che, sul piano che qui ci interessa, critica ciò che è irragionevole tanto in una determinata tradizione quanto all'interno delle condizioni del meccanismo sociale moderno. In questo modo, ad assumere contorni definiti è anche la funzione pubblica del filosofo, poiché spetterebbe a

⁴³ WEIL 1991b, pp. 19-20.

⁴⁴ Cfr. WEIL 2003 (1982), pp. 69-94.

⁴⁵ WEIL 1991b, p. 20.

⁴⁶ WEIL 1956, p. 127 (cfr. trad. it., p. 160).

⁴⁷ WEIL 1991b, p. 20.

⁴⁸ *Ibidem*.

lui, per la natura stessa della sua occupazione, riconoscersi in tale «critica»⁴⁹. Per Weil, è nell'adempimento di questo compito che il filosofo di oggi può ricongiungersi alla più antica e venerabile tradizione della filosofia. Un compito che, fin dai filosofi ebrei e greci, non dipende semplicemente dalle consuetudini del tempo, ma, al contrario, mette in luce i limiti di queste stesse consuetudini di fronte alla questione di ciò che è buono e giusto.

Ma se Weil presenta quello del filosofo come un mestiere che, nella sua essenza, critica l'irragionevolezza e la violenza che persistono in alcuni principi tradizionali, tale sforzo è davvero possibile all'interno di una tradizione che non si accontenta semplicemente di dire «è bene così perché queste sono le nostre maniere», ma si chiede anche «dov'è il Bene, così da poterlo servire?»⁵⁰. È una domanda che va decisamente oltre i limiti di un interesse meramente speculativo, cui è difficile rispondere proprio perché la risposta non può trovarsi tra gli scaffali delle biblioteche. Se vista da una prospettiva specifica, interessata a comprendere le contraddizioni presenti nella realtà all'interno di un discorso unico, questa domanda traduce lo sforzo della *ricerca filosofica*, e cioè

«la ricerca di un criterio universale dei nostri valori, di una risposta valida alle domande che la nostra situazione attuale ci pone di fronte – domande eterne, certo, ma che dobbiamo risolvere nel nostro tempo, nella nostra tradizione e per noi stessi. È la ricerca della verità, non di quelle verità che la scienza ci offre e che sono sempre relative a oggetti particolari e a esseri umani considerati come oggetti, ma della verità portata in tribunale, luogo in cui si giudica il valore di ogni scienza. La nostra tradizione è *la* tradizione che si interroga incessantemente

⁴⁹ «Non c'è filosofia senza filosofi, così come non c'è matematica senza matematici, né storia senza storici. Tuttavia, sembra esserci una tradizione, una trasmissione di tesi filosofiche che non è altro che la memoria di un'attività passata; ma questo ci riporta ai filosofi, alle persone in cui troviamo o speriamo di trovare sia una qualche cosa da trasmettere sia un modo di pensare e di vivere che meritino di essere presentati ai nostri ascoltatori. In questo modo, tutto dipende dai filosofi. Ma come possiamo caratterizzarli se non per il fatto che *fanno* filosofia, che si definiscono per un tipo di occupazione che loro stessi chiamano filosofare? Senza dubbio, non c'è filosofia senza filosofi, ma allo stesso modo non ci sono filosofi senza filosofia» (WEIL 1974, pp. 9-10; cfr. trad. it., pp. 13-14).

⁵⁰ WEIL 1991b, p. 21.

sulla propria validità, che in ogni momento del suo destino storico ha dovuto decidere, e continuerà ad essere obbligata a decidere, cosa fare per avvicinarsi alla verità, alla giustizia e alla saggezza. La nostra tradizione è la tradizione del pensiero filosofico. È la tradizione che non si accontenta della tradizione»⁵¹.

Da un lato, Weil stabilisce così un rapporto *essenziale* tra una certa tradizione, nella quale egli si colloca senza riserve, e la filosofia, che caratterizza la storia intellettuale dell'Occidente. È in questo senso che l'insoddisfazione di questa stessa tradizione nei confronti di se stessa diventa una condizione necessaria, ma mai sufficiente, per l'emergere della filosofia in quanto tratto autentico della cultura occidentale. Sotto un altro aspetto, dunque, l'autore basa la sua analisi sulla distinzione cruciale tra tradizione e tradizionalismo. Mentre la prima funge da cornice entro la quale la filosofia può esercitarsi, almeno nella sua declinazione occidentale, il tradizionalismo costituisce un ostacolo inequivocabile allo sforzo critico insito in ogni filosofia degna di questo nome.

Considerazioni finali

La filosofia di Eric Weil tenta innanzitutto di *comprendere* le contraddizioni presenti nella realtà. In altre parole, essa cerca di rintracciare il senso sia di ciò che si avverte immediatamente come sensato sia di ciò che, al contrario, appare privo di senso. Si tratta, quindi, di ricercare tracce di senso in ciò che è insensato, ossia di comprendere quest'ultimo senza, però, tentare di ridurlo o assimilarlo a una visione presumibilmente più completa. Si tratta, insomma, di cogliere ciò che è privo di senso nella sua "violenza": violenza certamente compresa, ma non per questo meno violenta. È proprio la ricerca di un discorso capace di tenere insieme queste contraddizioni a costituire il cuore della filosofia, intesa come «scienza del senso»⁵². Per Weil, è lo sforzo teso a sviluppare tale discorso a distinguere il filosofo dagli «uomini comuni» e dagli «uomini di scienza», ma soprattutto da tutti coloro che hanno optato consapevolmente per la violenza.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Weil 1950, p. 420 (cfr. trad. it., p. 573).

Weil indica così un *altro* dalla filosofia, un *altro* con cui la stessa filosofia deve fare i conti. Definendosi un «kantiano post-hegeliano»⁵³, Weil considera “hegelianamente” le vicende storiche, e porta alle estreme conseguenze il fatto che la violenza è diventata, per noi, un qualcosa di inevitabile⁵⁴. In altre parole, per Weil la missione della «scienza del senso» ha a che fare anche con ciò che il senso rifiuta, con ciò che non si pone neppure il problema di *comprendere* il mondo⁵⁵. Se, da un lato, questo rifiuto è essenzialmente proteiforme, dall’altro esso, almeno nell’ultimo secolo, si è manifestato in forme particolarmente originali. La già citata testimonianza di Massimo Barale non lascia dubbi sull’influenza decisiva esercitata dal linguaggio totalitario sulle tesi weiliane intorno alla violenza, così rivelatasi nella sua «nudità»⁵⁶.

In questa sede, abbiamo dunque esaminato il problema della violenza da due diverse angolazioni. *In primis*, abbiamo preso le mosse dalle considerazioni di Weil sul moderno meccanismo sociale e sulle forme di violenza ad esso inerenti. In questo meccanismo, l’individuo è ridotto a quelle funzioni che è in grado di svolgere ed è valutato dalla società solo in base a queste stesse funzioni. La logica di tale meccanismo, così, darebbe vita a una sorta di dialettica senza riconciliazione possibile, dato che il fine primario dell’individuo, ossia la soddisfazione dei suoi bisogni, è negato dal fine stesso della società, ovvero il suo incessante progresso materiale. E questo precisamente per il fatto che uno degli effetti più immediati di tale progresso è la creazione di nuovi bisogni. Pertanto, solo

⁵³ L’espressione si trova in Paul Ricœur, che non solo la ricorda, ma la prende in prestito da Weil rivelando, subito dopo, il suo modo di intenderla: «Cronologicamente, Hegel viene dopo Kant; ma noi, lettori venuti dopo, passiamo dall’uno all’altro; in noi qualcosa di Hegel ha superato qualcosa di Kant, ma qualcosa di Kant ha superato qualcosa di Hegel, perché siamo radicalmente tanto post-hegeliani quanto post-kantiani. A mio avviso, è questo scambio e questa contaminazione reciproca che ancora oggi struttura il discorso filosofico. Per questo il compito è quello di pensare sempre meglio queste posizioni, pensandole insieme, l’una contro l’altra e l’una per l’altra» (RICEUR 1988, p. 401).

⁵⁴ Cfr. in merito STRUMMIELLO 2001.

⁵⁵ La suggestiva idea weiliana di un *altro* della filosofia è ben sviluppata in GUIBAL 1984, pp. 105-117.

⁵⁶ Cfr. WEIL 1967, p. 25.

un individuo essenzialmente insoddisfatto potrebbe sottomettersi al movimento di un simile meccanismo.

Tuttavia la violenza, in questo ambito, si presenta sotto una luce diversa, ovvero violenza determinata dalla competizione come unica regola tra gli individui e tra i diversi strati sociali. Per la società moderna, la concorrenza svolge effettivamente un ruolo essenziale, garantendo che le funzioni sociali siano assolte dagli individui più qualificati a svolgerle. In linea generale, possiamo concludere che un simile ideale non potrebbe non essere solidamente connesso con il concetto di meritocrazia attualmente dominante, difeso da ideologi appartenenti a diverse scuole di pensiero.

L'inevitabilità del problema, però, si fa palese ogniqualevolta si pone in relazione la competizione, in quanto cifra del meccanismo sociale, con la persistenza di elementi tradizionali, che impongono, a individui e a gruppi, concrete e specifiche esigenze di vita. Esigenze che, per «ragioni irragionevoli», rendono impossibile la piena partecipazione di tali soggetti agli sforzi da compiere per raggiungere il progresso sociale e per realizzare la distribuzione dei suoi prodotti. La persistenza di questi stessi elementi è di per sé una forma di violenza, che rivela non tanto aspetti particolari di una data tradizione, quanto soprattutto la natura altrettanto violenta dei discorsi tradizionalisti. La distinzione tra tradizione e tradizionalismo si fa, quindi, cruciale.

Lo scenario attuale, nonostante i grandi cambiamenti in atto – sia quelli che riguardano i progressi delle biotecnologie e dell'intelligenza artificiale sia quelli che prefigurano l'imminente collasso climatico – è ancora profondamente segnato dalle conseguenze della logica di un meccanismo sociale che disumanizza gli individui, riducendoli a specifici fattori legati al progresso materiale della società e mostrando, a un tempo, una nuova e forte affermazione di “discorsi” di tipo tradizionalista all'interno del dibattito politico. In questo quadro, per Weil, il ruolo sociale del filosofo assume la sua vera fisionomia, poiché spetta a coloro che hanno deciso di comprendere il mondo sottolinearne ancor di più le contraddizioni. Tra queste stesse contraddizioni, così, si trova una forma di violenza propria tanto del moderno meccanismo sociale quanto del “discorso” tradizionalista: estremi opposti di una medesima irragionevolezza.

Di certo, non spetta al filosofo proclamare alternative o dichiarare nuove leggi che realizzino finalmente il carattere ragionevole di coloro che intendano essere ragionevoli. Tuttavia, è vero che al filosofo spetta anche denunciare ciò che non può essere universalizzato, così come ciò che nella nostra modernità o nelle nostre tradizioni è privo di ragionevolezza. Infine, si capisce perché per Weil, alla luce di contesti storici come il nostro, si faccia particolarmente evidente il fatto che la filosofia «ha un bel futuro davanti a sé»⁵⁷.

Riferimenti bibliografici

BREUVART, JEAN-MARIE, 1989

Notion et idée de science chez E. Weil, “Archives de Philosophie”, 52, pp. 589-609.

CANIVEZ, PATRICE, 2006

La nozione di giustizia in Eric Weil, in A. Vestrucci (a cura di), *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*, Milano, Mimesis, pp. 135-148.

CASTELO BRANCO, JUDIKAEL, 2019

Eric Weil e o interesse filosófico pela história, “Kriterion”, 144, pp. 629-649.

GUIBAL, FRANCIS, 1984

La philosophie et son autre, in *Actualité d'Eric Weil. Actes du Colloque International, Chantilly, 21-22 maggio 1982*, Beauchesne, Paris, pp. 105-117.

Id., 2002

Historia, Razón, Libertad.. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

HEIDEGGER, MARTIN, 2002

Was Heisst Denken? in V. Klostermann (a cura di), *Gesamtausgabe*, Band 8, Frankfurt am Main.

KIRSCHER, GILBERT, 1989

La philosophie d'Eric Weil, Presses Universitaires de France, Paris.

Id., 1992

Figures de la violence et de la modernité, Presses Universitaires de Lille, Lille.

PERINE, MARCELO, 2011

Filosofia e violência. Sentido e intenção da filosofia de Eric Weil, Loyola, São Paulo.

⁵⁷ WEIL 1974, p. 21 (cfr. trad. it., p. 26).

RAIMONDI, EDOARDO, 2018

Eric Weil: la storia come problema filosofico, “Materialismo Storico”, IV, 1, pp. 128-146.

RICCEUR, PAUL 1988

O conflito das interpretações. Ensaio de hermenêutica, trad. port. di M. F. Sá Correia, Rês, Porto, p. 401.

SICHIROLLO, LIVIO, 1997

La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil, Il Mulino, Bologna.

STRUMMIELLO, GIUSI 2001

Il logos violato. La violenza in filosofia, Dedalo, Bari.

WEIL, ERIC, 1950

Logique de la philosophie, Vrin, Paris (cfr. trad. it. di L. Sichirollo, *Logica della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 1997).

ID., 1956

Philosophie politique, Vrin, Paris (trad. it. di L. B. Cofrancesco, *Filosofia politica*, Guida, Napoli, 1973).

ID. 1967

Violence et langage, in Jean Quillien (a cura di) *Cahiers Eric Weil 1.*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987.

ID., 1974

L'avenir de la philosophie, in Jean Quillien (a cura di) *Cahiers Eric Weil 1.*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1987 [cfr. trad. it. di L. Sichirollo, *L'avvenire della filosofia*, in L. Sichirollo (a cura di), *Eric Weil. Atti della giornata di studi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 21 novembre 1987*, Quattro Venti, Urbino pp. 13-26].

ID., 1991a

Essais et conférences 1., Vrin, Paris.

ID., 1991b

Essais et conférences 2, Vrin, Paris.

ID., 1999

Essais sur la nature, l'histoire et la politique, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Lille).

ID., 2003 (1982)

Philosophie et réalité. Essais et conférences, vol. I, Beauchesne, Paris.

Il rapporto di soggetto e oggetto in Adorno

Giovambattista Vaccaro (Università della Calabria)

The relation between subject and object is crucial in the philosophies of crisis at the beginning of the XX century. It has been faced so well by Th. W. Adorno in his last writings, but in order to restore dialectics through a criticism of contemporary philosophy. This article reconstructs Adorno's argumentation, which overturns the priority of the subject in modern and contemporary philosophy which makes both of them idealistic, and sets a dialectical priority of the object. This priority can restore the object to its autonomy and does not abolish the subject, but sets the mediation between it and the object and aims at a relation between theory and praxis which can restore philosophy to its critical task and put it in the view of liberation.

Adorno; Dialectic; Subject-object; Critical Theory; Theory-praxis

Introduzione.

Il tema del rapporto di soggetto e oggetto è stato sempre uno dei punti di forza della critica rivolta alla filosofia classica dalle filosofie della crisi del primo Novecento che hanno poi alimentato quella riflessione degli ultimi anni del secolo scorso che è stata variamente denominata come decostruzionismo, postmoderno, o, in Italia, pensiero debole. Questa critica ha trovato forse la sua espressione più compiuta nella polemica di Nicolai Hartmann contro quello che egli ha chiamato il pregiudizio cor-relativistico della gnoseologia a favore di una conoscenza destinata a rimanere aporetica¹. Ma questo tema si ritrova anche, e con esiti, come vedremo, del tutto diversi, nell'ultima riflessione di Theodor Adorno, che si dispiega negli anni Sessanta e trova il suo culmine nella *Dialettica negativa*². Esso infatti costituisce il motivo di fondo di questa opera e

¹ Cfr. HARTMANN 1972, pp. 123 sgg., dove Hartmann critica appunto la tendenza della filosofia a considerare l'oggetto solo come oggetto rispetto a un soggetto e non anche come un in-sé, come qualcosa di iperoggettivo, e sottolinea che «la tendenza al sistema [...] è definitivamente fallita», e perciò «il tempo dei sistemi filosofici è passato» (ivi, p. 93). Su Hartmann cfr. VACCARO 2015.

² La vicinanza di Adorno a quell'atteggiamento che poi sarebbe stato chiamato

attraversa tutti gli scritti di Adorno di questo periodo fino alla sua trattazione finale in quell'“epilegomeno dialettico” *Su soggetto e oggetto* poi confluito nel volume pubblicato postumo *Parole chiave*, innervando così una serie di altre problematiche come il confronto con la tradizione filosofica europea, l'analisi della filosofia contemporanea, il rapporto teoria-prassi e infine, soprattutto, il rilancio della dialettica in una nuova forma che ne faccia uno strumento critico dell'ordine sociale esistente ed una autocritica di quella filosofia contemporanea che, come logica formale o come dottrina dell'essere, secondo Adorno ha dichiarato bancarotta di fronte ai fini sociali reali³.

1. *Il rapporto soggetto-oggetto.*

Nella lezione del 28 giugno 1962 del corso poi pubblicato col titolo *Terminologia filosofica* infatti Adorno afferma che «il rapporto soggetto-

decostruzionismo è stata tempestivamente rilevata da M. Jay, (cfr. JAY 1987, p. 17), che la fa risalire all'influenza di Benjamin e alla sua funzione di tramite col Collège de Sociologie diretto da Bataille e Klossowski. Anche A. Wellmer vede in Adorno un filosofo della postmodernità (cfr. WELLMER 1985, p. 160), che condivide con Heidegger e Wittgenstein la critica della filosofia moderna in quanto orientata al falso ideale di un sapere costruito su un fondamento metodologicamente solido (cfr. ivi, pp. 135 sgg.). Su questi temi cfr. anche RYAN 1980, pp. 73-80, che sottolinea le «forti affinità» della dialettica negativa di Adorno con la decostruzione nel fatto che entrambe sono critiche delle filosofie dell'identità ed usano la stessa strategia di minarle dall'interno giocando il concetto contro se stesso per far emergere la non identità costitutiva dell'identità e coglie la peculiarità di Adorno nell'aver articolato queste critiche con la critica della società capitalistica. Sulla stessa linea cfr. NÄGELE 1982-83. Invece secondo S. Petrucciani (Cfr. PETRUCCIANI 2021, p. 45) e G. Schweppenhäuser (cfr. SCHWEPPENHÄUSER 2009, p. 47) Adorno va nella direzione opposta al pensiero postmoderno perché non critica le strutture concettuali della ragione ma la loro ipostatizzazione. Sull'influenza di Benjamin nella formazione di Adorno ha insistito recentemente anche PETRUCCIANI 2015. Sull'attualità di Adorno cfr. anche i contributi raccolti in FADINI 2020.

³ Cfr. ADORNO 1971, p. 12.

oggetto è il problema centrale di tutta la filosofia»⁴, e come tale esso si impone soprattutto nella modernità, quando «il momento mimetico della conoscenza, quello dell'affinità elettiva di conoscente e conosciuto», che esprime la capacità di esperienza dell'oggetto, «nel processo complessivo dell'illuminismo [...] si sgretola poco a poco»⁵. Già in Cartesio infatti la dottrina delle due sostanze ratifica la scissione di soggetto e oggetto e, identificando il primo con la sostanza pensante, la traduce nella scissione tra la ragione soggettiva e il suo altro, che viene abbandonato ad una prassi priva di concetto. Tale scissione, che dovrebbe esprimere un evento nel processo in divenire della dissociazione della condizione umana, diventa ideologia quando viene fissata, ipostatizzata e «magicamente trasformata in un'invariante»⁶. Questa ipostatizzazione ha luogo attraverso un processo di astrazione dall'oggetto reale nel quale questo viene sottoposto a quell'«oggettivazione scientifica» che «tende a eliminare le qualità, seguendo la tendenza alla quantificazione di tutte le scienze [...] trasformandole in determinazioni misurabili»⁷, e così viene risolto nel concetto.

Ma il concetto è lo strumento con cui opera il pensiero dell'identità, cioè «un pensiero che crede che tutto ciò che è possa essere dedotto da un unico principio, e che questo principio [...] debba essere sempre soggetto [...] Postulando l'identità, postula insieme anche la supremazia della soggettività, il primato della soggettività su ciò che è diverso. Pensare in termini di identità equivale sempre, a rigore, a esigere il primato della soggettività»⁸. Così Adorno può concludere che «una volta che sia stato radicalmente separato dall'oggetto, il soggetto già riduce a sé l'oggetto; il soggetto fagocita l'oggetto», e «lo spirito usurpa il posto

⁴ ADORNO 1975, pp. 125-126.

⁵ ADORNO 1970, p. 40.

⁶ ADORNO 1974, p. 213.

⁷ ADORNO 1970, p. 39.

⁸ ADORNO 1975, p. 280. A. Wellmer sottolinea che la critica del pensiero identificante «è il centro della filosofia di Adorno» (WELLMER 1985, p. 137), e la fa risalire alla ricezione della critica nietzscheana della razionalità occidentale che ha luogo in *Dialettica dell'illuminismo*, ma che in Adorno non giunge a posizioni irrazionalistiche ma piuttosto «traccia la fenomenologia di una razionalità post-razionalistica e del suo soggetto decentrato» (ivi, p. 162).

dell'assolutamente autonomo, che esso invece non è»⁹. Ma Adorno sottolinea che le nozioni che definiscono questo processo, cioè la quantificazione, il concetto, l'identità, non sono solo nozioni della gnoseologia in generale, sul cui piano esso appunto si svolge, ma soprattutto sono le nozioni che identificano la *ratio* borghese moderna. Con il passaggio dal Medioevo alla modernità infatti secondo Adorno

«crebbe a dismisura l'oggettività scientifica in rapporto al mero opinare e con ciò la fiducia che l'organo di questo opinare, la *ratio*, ha in se stesso [...] reinterpretandola da strumento, da istanza di revisione della riflessione qual era, in costituente [...] L'ipostasi del mezzo [...] era implicita teoreticamente nella cosiddetta rivoluzione copernicana [...] La priorità della coscienza, che a sua volta deve legittimare la scienza [...] viene dedotta da criteri procedurali, che confermano o confutano giudizi secondo regole del gioco scientifiche. Una tale conclusione è indice del falso approccio. Esso oscura il fatto che in sé come primo assoluto ed indubitabile non ci sono affatto puri fatti della coscienza».¹⁰

La *ratio* dunque è il principio dell'io che lo definisce come coscienza trascendentale e quindi come «metodo puro preordinato a qualsiasi contenuto»¹¹. Ma qui Adorno coglie il nesso profondo tra la priorità del soggetto sancita dalla *ratio* borghese e la logica del dominio. Richiamandosi espressamente alle ricerche di Alfred Sohn-Rethel sulla convergenza di forma di merce e forma di pensiero¹², Adorno sostiene infatti che «il processo d'astrazione trasfigurato dalla filosofia ed attribuito unicamente al soggetto conoscente si svolge nell'effettiva società di scambio»¹³, ha in essa la sua origine materiale, ma «il principio di scambio, la riduzione del

⁹ ADORNO 1974, 213.

¹⁰ ADORNO 1970, p. 175.

¹¹ Ivi, p. 24.

¹² Cfr. ivi, p. 158, e per Sohn-Rethel naturalmente SOHN-RETHEL 1977, che sostiene appunto la tesi che «il soggetto trascendentale *deve* essere trovato nel cuore della struttura formale della merce» (p. 21) e che «è l'astrazione reale che ha la sua sede e la sua origine solo nello scambio, da cui si estende al lavoro e al pensiero per tutta l'ampiezza e la profondità della produzione sviluppata delle merci» (p. 47). A queste tesi Adorno aggiungerà l'idea, tipicamente francofortese, del dominio.

¹³ ADORNO 1970, p. 160.

lavoro umano al concetto universale del tempo di lavoro medio, è imparentato strettamente con il principio d'identificazione»¹⁴, e attraverso di esso, e dell'equivalenza che esso comporta, si afferma e si perpetua il principio del dominio. Esso si impone nella forma tipica in cui la *ratio* borghese organizza i suoi contenuti, il sistema:

«La *ratio* borghese come principio di scambio assimilò ai sistemi realmente quanto voleva rendersi commensurabile, identificare, con un successo crescente, per quanto potenzialmente omicida, lasciando sempre meno al di fuori [...] Il sistema, rappresentazione di una totalità cui nulla resta esterno, pone come assoluto il pensiero rispetto a ciascuno dei suoi contenuti e volatilizza il contenuto in pensieri».¹⁵

Ma l'unità e la concordanza che il sistema promette «sono [...] nello stesso tempo la proiezione distorta di uno stato pacificato, non più antagonistico, sulle coordinate di un pensiero repressivo, espressione del dominio»¹⁶ che opera attraverso la cancellazione delle differenze qualitative dei suoi contenuti nell'equivalenza formale della dimensione quantitativa. Il sistema allora si rivela come la forma in cui la *ratio* borghese, nel timore di essere annullata da una coscienza più avanzata a causa dell'incompletezza della propria emancipazione e della percezione di non essere tutta la libertà, «si propose di produrre dal suo interno l'ordine che aveva negato all'esterno»¹⁷ spostandone l'origine nel pensiero formale separato dal suo contenuto in modo da esercitare il suo dominio sul materiale. E qui l'argomentazione di Adorno si riporta all'altezza della sua concezione della storia come teatro dell'asservimento della natura da parte dell'uomo maturata in *Dialettica dell'illuminismo*. Ma il prezzo di questa operazione secondo Adorno è molto alto: non è solo lo snaturamento dell'oggetto, ma è anche lo svilimento dello stesso soggetto, la sua reificazione:

«Quanto più gli uomini singoli vengono di fatto ridotti a funzioni della totalità sociale [...] tanto più l'uomo *ut sic*, come principio [...] viene elevato [...] al potere assoluto [...] Il singolo individuo vivente [...] è, in quanto incarnazione

¹⁴ Ivi, p. 131.

¹⁵ Ivi, p. 22.

¹⁶ Ivi, p. 23.

¹⁷ Ivi, p. 20.

dell'*homo oeconomicus* prima il soggetto trascendentale, e poi il singolo individuo vivente [...] Nella teoria del soggetto trascendentale si manifesta fedelmente la priorità dei rapporti astrattamente razionali, i quali sono separati dai singoli individui e dalla loro situazione relazionale e trovano il loro modello nello scambio. Se la struttura determinante della società è la forma dello scambio, la sua razionalità è dunque costitutiva degli individui». ¹⁸

Il dominio del valore di scambio allora non solo degrada la soggettività, ma «riduce a non verità quel principio di universalità che afferma di fondare il predominio del soggetto», per cui «il più del soggetto trascendentale è il meno del soggetto empirico estremamente ridotto»¹⁹, dimenticato e reso impotente, poiché in realtà «quanto più autocraticamente il soggetto si leva sull'essente, tanto più diventa celatamente oggetto, confutando ironicamente il proprio ruolo costitutivo»²⁰. Così «il momento soggettivo viene come avvolto dall'oggettivo, è esso stesso oggettivo, come un qualcosa di imposto al soggetto in modo limitante»²¹, e quella ragione che era illusoriamente apparsa come lo spirito assoluto è in realtà uno spirito estremamente condizionato a cui peraltro sfugge la sua stessa ragione, cioè il processo di riproduzione materiale della società. Ma allora «ciò che la filosofia trascendentale esalta nella soggettività creativa, è la prigionia, a se stessa occulta, del soggetto a se medesimo»²², che il soggetto ha interiorizzato e reinterpretato convertendola ideologicamente in libertà e così smarrendo nell'apparenza illusoria dell'autoposizione del suo sé ciò che si sottrarrebbe alla reificazione. Così «il soggetto diventa il nulla attraverso la sua ipostasi, attraverso la reificazione del non-cosale», e «tanto più è, quanto meno è, e quanto meno è, tanto più si illude di

¹⁸ ADORNO 1974, pp. 215-216. Sul problema del rapporto tra forma di merce e costituzione della coscienza in Adorno cfr. VACCARO 2007, pp. 117-136.

¹⁹ ADORNO 1970, p. 160.

²⁰ Ivi, p. 158.

²¹ Ivi, p. 161.

²² ADORNO 1974, p. 221. «Il circolo dell'identificazione, - dice altrove Adorno - che in fondo identifica sempre solo se stessa, è stato tracciato dal pensiero, che non tollera nulla all'esterno: la sua prigionia è la sua propria opera» (ADORNO 1970, p. 154).

essere un qualcosa di per sé oggettivo»²³: «nell’onnipotenza spirituale del soggetto – conclude Adorno – echeggia la sua reale impotenza»²⁴.

2. *Critica della filosofia contemporanea.*

Adorno vede questo paradigma di pensiero basato sull’ipostatizzazione della separazione di soggetto e oggetto e sull’illusoria priorità del primo attraversare tutta la filosofia moderna e configurare anche la filosofia contemporanea, raggiungendo il suo culmine in Kant, come provano sia l’uso da parte di Adorno di termini come trascendentale e rivoluzione copernicana sia il costante richiamo al filosofo di Königsberg come referente della sua argomentazione. Adorno infatti riconosce a Kant il merito di aver «tentato di sviluppare una differenza di principio costitutivo- gerarchica tra il soggetto trascendentale e quello empirico»²⁵, ma in lui soggetto e oggetto continuano a contrapporsi rigidamente e l’oggetto «è “ciò che è posto” dal soggetto, il quale, a sua volta, è il tessuto formale soggettivo al di là del dequalificato qualcosa»²⁶, il luogo in cui si riuniscono i fenomeni disintegrati dal loro riferimento soggettivo. Così la rivoluzione copernicana naufraga sull’identità, mentre «il sortilegio esercitato dal soggetto diventa sortilegio sul soggetto» che per convalidare le determinazioni di ciò che gli sta di fronte deve ridurle all’universalità del concetto e in questo modo «si contrae nel punto della ragione astratta», con la conseguenza che «l’assoluto primo resta necessariamente indeterminato come la sua controparte»²⁷ per la mancanza di una domanda su ciò che concretamente precede l’unità logica dell’antitesi astratta.

²³ ADORNO 1974, pp. 228-229. M. Jay evidenzia questa applicazione del concetto di reificazione anche al rapporto di soggetto e oggetto come una novità di Adorno rispetto a Lukács e al marxismo occidentale, che lo applicavano solo ai rapporti tra gli uomini, e la fa risalire all’influenza di Nietzsche (cfr. JAY 1987, p. 73).

²⁴ ADORNO 1970, p. 160.

²⁵ ADORNO 1974, p. 215.

²⁶ Ivi, p. 225.

²⁷ ADORNO 1970, pp. 124-125.

Kant lascia così in eredità ai suoi successori la pesante difficoltà di un circolo vizioso per cui il condizionato, il derivato, deve essere fondato come condizionante, primario. In questa difficoltà Adorno vede incorrere anche Hegel:

«In Hegel [...], malgrado tutte le sue affermazioni in contrario, il primato del soggetto sull'oggetto resta fuori discussione [...] Per questo la logica hegeliana deve pagare il conto con il suo carattere oltremodo formale. Mentre essa secondo il proprio concetto dovrebbe essere piena di contenuto, nello sforzo di essere tutto nello stesso tempo, metafisica e dottrina categoriale, espelle da sé l'essente determinato, rispetto al quale soltanto il suo punto di partenza si potrebbe legittimare [...] La logica di Hegel è astratta nel senso più semplice del termine; la riduzione ai concetti universali ne spegne già in partenza la contropartita, quel concreto, che la dialettica idealistica si vanta di portare in sé e di spiegare».²⁸

In questo Adorno non vede una grande distanza di Hegel da Kant, a cui pure Hegel rimproverava la sua soggettività astratta. Questo primato del soggetto secondo Adorno è garantito dal metodo di Hegel, cioè da una dialettica incentrata sulla negazione della negazione, che «sarebbe di nuovo identità, accecamento rinnovato, proiezione della logica deduttiva, in fondo del principio di soggettività, sull'assoluto», in forza della quale «il sapere dell'oggetto si rivela come una truffa, perché questo sapere non è affatto più sapere dell'oggetto, bensì la tautologia di una νόησις νοήσεως posta assolutamente»²⁹. Dalla negazione della negazione scaturisce perciò una «positività astratta – perché confermata a partire dall'arbitrio soggettivo», la cui equivalenza alla negazione della negazione «è la quintessenza dell'identificare, il principio formale portato alla sua forma più pura» con il quale «prevale nel punto più intimo della dialettica il principio antidialettico, quella logica tradizionale, che *more arithmetico* calcola meno per meno uguale a più»³⁰. Con questo la dialettica si degrada a sanzione dell'esistente.

²⁸ Ivi, p. 35.

²⁹ Ivi, p. 143.

³⁰ Ivi, p. 142. Questi rilievi critici sono sviluppati da Adorno nel saggio *Aspetti della filosofia hegeliana*, dove egli, pur apprezzando la critica hegeliana del formalismo gnoseologico, ne lamenta la mancanza del salto nel concreto e la

Questo impianto, che Adorno definisce idealistico, caratterizza a suo parere, come si diceva, anche le filosofie del Novecento, anche quelle che all'idealismo vorrebbero sottrarsi. È il caso appunto della fenomenologia di Husserl, che, «animata inizialmente dal bisogno di contenuto», è «diventata un'invocazione dell'essere che respinge ogni contenuto come contaminazione»³¹. Qui la critica di Adorno si appunta sulla nozione di *epoché*, che produce un «idealismo ipertrofico»³² che accentua l'apriorità, trascura l'individualità concreta e sfocia in un assolutismo logico di un soggetto contemplante separato dagli oggetti già criticato da Adorno fin dagli anni Trenta³³. Questa impostazione è ritrovata poi da Adorno anche nell'ontologia contemporanea che si ispira ad Husserl, come quella di Heidegger, nella cui dottrina dell'essere Adorno scorge appunto «un pensiero dell'identità del tutto analogo, anche se inconsapevole di sé» poiché in essa «si afferma, in una forma mascherata, il primato assoluto del soggetto»³⁴, in quanto la ragione imprime la sua struttura all'essente attraverso l'«ontologizzazione dell'ontico»³⁵ e così ripropone il carattere trascendentale della filosofia riconducendola ad un ideale di purezza che la svincola da ogni contenuto empirico³⁶.

Le cose non vanno meglio secondo Adorno neppure nelle filosofie neopositiviste contemporanee, che promettono una critica dell'idealismo in tutte le sue forme, e soprattutto in quelle dell'ontologia, ed una più

permanente separazione statica di soggetto e oggetto che approda alla preminenza del soggetto e all'ipostatizzazione dell'Io ottenuto per astrazione che fa di Hegel «un analitico trascendentale come Kant» (ADORNO 1971a, p. 8) e «con ciò Hegel si offre, però, alla critica dell'Idealismo» (ivi, p. 23). In questo atteggiamento pieno di riserve verso Hegel, e nella conseguente concezione antihegeliana della dialettica negativa Jay coglie uno degli elementi dell'eterodossia di Adorno nei confronti del marxismo occidentale (cfr. JAY 1987, p. 92).

³¹ ADORNO 1970, p. 7.

³² Ivi, p. 150.

³³ Cfr. ADORNO 1972. Si ricordi che questa opera, come riferisce lo stesso Adorno (cfr. ivi, p. 9), nasce dalla rielaborazione di un manoscritto degli anni 1934-37.

³⁴ ADORNO 1975, p. 280.

³⁵ ADORNO 1970, p. 104.

³⁶ Cfr. ivi, p. 66.

solida ripresa dell'oggettivismo, e che invece secondo lui finiscono col riproporre un «realismo ingenuo»³⁷ ed un «riduzionismo» nella forma di un «pensiero dell'identità apparentemente antisoggettivistico, scientificamente oggettivistico» che si basa su una «conoscenza empirica irriflessa dell'oggetto, intesa come determinazione residuale in seguito alla detrazione del soggetto», che in realtà «è l'attuale forma caratteristica della coscienza reificata»³⁸. A tutte queste correnti di pensiero Adorno risponde che

«la disciplina scientifica corrente esige dal soggetto, per amore della priorità ingenuamente supposta della cosa, la sua auto-neutralizzazione. Ma la filosofia la contraddice. Il pensiero non deve ridursi al metodo; la verità non è il residuo, vale a dire ciò che resta dopo l'eliminazione del soggetto»³⁹.

Pensare filosoficamente equivale a pensare per intermittenze, ad essere distratti da ciò che è diverso dal pensiero. Nel pensiero rigoroso i giudizi analitici [...] diventano falsità. La vera forza del pensiero non consiste nel nuotare nel senso della propria corrente, ma nell'opporre resistenza al già pensato».⁴⁰

Ma questo irrigidimento del rapporto di soggetto e oggetto secondo Adorno non si limita al problema gnoseologico, al quale soprattutto le filosofie neopositivistiche sembrano volerlo circoscrivere, ma investe anche altri campi e altri problemi della filosofia, confermando quella centralità in essa alla quale Adorno alludeva in precedenza. Esso investe anzitutto il rapporto tra teoria e prassi, che «ha imitato la falsa identità di soggetto e oggetto»⁴¹, mentre tra di esse c'è un rapporto di discontinuità senza il quale, parafrasando Kant, la teoria sarebbe vuota, cioè impotente, e la prassi cieca, cioè arbitraria⁴². Investe, in secondo luogo, la libertà,

³⁷ ADORNO 1974, p. 217.

³⁸ Ivi, pp. 222-223.

³⁹ Ivi, p. 13.

⁴⁰ Ivi, p. 16. «Non si dà pensiero – scrive Adorno più avanti – qualora esso risulti incapace di essere qualcosa di più che una mera sistemazione di dati» (ivi, p. 242).

⁴¹ Ivi, p. 242.

⁴² Cfr. ivi, 236, e ADORNO 1970, p. 128, dove Adorno, contro il Diamat sovietico, sottolinea che l'unità immediata di teoria e prassi svilisce la prima a serva della seconda, ma allo stesso tempo fa di questa, rimasta priva di concetto, un

poiché l'identità smonta la spontaneità e la sostituisce con l'ideologia dell'adattamento. Investe la persona, cioè «il soggetto come essere empirico, naturale individuale» che viene assoggettata alla personalità, cioè al «soggetto come ragion pura [...], indice di un universale concettuale»⁴³, che «è la caricatura della libertà»⁴⁴. Investe la morale, che diventa sempre più formale per la sua pretesa di essere ragione pratica, autonoma da ogni elemento estraneo, cioè da ogni oggetto⁴⁵. Investe la storia, che la moderna ontologia sostituisce con la storicità, cioè con il concetto di essa e così riconduce all'identità⁴⁶. Investe infine la natura, ridotta a puro oggetto di manipolazione da parte del soggetto umano ad essa contrapposto e da essa autonomo, secondo un motivo classico di Adorno e di tutta la Scuola di Francoforte⁴⁷, e si estende anche al «soggettivismo latente» del presunto oggettivismo delle scienze sociali sempre più orientate in senso formale⁴⁸ e alla letteratura contemporanea⁴⁹.

3. *La mediazione di soggetto e oggetto.*

Contro questa impostazione Adorno propone un pensiero che si sottragga «all'accecamento [...] del principio soggettivistico» e che quindi «rispettí, come pensiero, quel che si deve pensare, l'oggetto, anche dove esso non segue le regole del pensiero»⁵⁰. Questo implica una critica dell'identità che «tende in direzione della preponderanza dell'oggetto», poiché se, come si è detto, l'identità equivale alla soggettività, e «il pensiero d'identità è soggettivistico»⁵¹, considerando l'identità come non verità si detronizza allo stesso tempo il soggetto. La restituzione

elemento della politica abbandonandola al potere.

⁴³ ADORNO 1970, p. 262.

⁴⁴ Ivi, p. 268.

⁴⁵ Cfr. ivi, p. 211.

⁴⁶ Cfr. ivi, p. 324.

⁴⁷ Cfr. VACCARO 1990, pp. 167-182.

⁴⁸ Cfr. ADORNO 1976, pp. 239 sgg.

⁴⁹ Cfr. ADORNO 1972a, pp. 270-271.

⁵⁰ ADORNO 1970, p. 126.

⁵¹ Ivi, p. 164.

dell'oggetto alla propria identità passa dunque innanzitutto per la riaffermazione della non-identità nell'identità. A tale proposito Adorno suggerisce in primo luogo una riqualificazione dell'oggetto⁵², ossia una rivalutazione di quegli aspetti qualitativi di esso che la logica quantitativa matematizzante della modernità aveva cancellato, ma soprattutto si tratta di capire che «l'oggetto è più della pura fatticità»⁵³, del semplice dato, e questa eccedenza è denominata da Adorno con termine di costellazione:

«Ciò che è è più di quel che è. Questo di più non gli viene aggiunto dall'esterno, ma gli resta immanente, come quel che è stato rimosso da esso. In questo senso il non identico sarebbe la propria identità della cosa contro le sue identificazioni.⁵⁴

Ciò che nel non identico non si può definire nel suo concetto, va oltre la sua esistenza singola, cui si riduce soltanto nella polarità con il concetto, irridendosi rispetto ad esso. L'interno del non-identico è il suo rapporto con ciò che esso stesso non è e quel che la sua identità artificiale, congelata, gli sottrae [...] L'oggetto si apre ad un'insistenza monadologica, che è coscienza della costellazione in cui esso sta [...] Tale universalità immanente al singolo è però oggettiva come storia sedimentata. Essa è in lui e fuori di lui, un elemento che lo avvolge, in esso ha il suo posto [...] La conoscenza dell'oggetto nella sua costellazione è conoscenza del processo accumulato in esso».⁵⁵

L'oggetto dunque non è un così-e-non-altrimenti, ma è qualcosa di divenuto in condizioni date, e con questo Adorno recupera anche in questo ambito quella dimensione storica il cui oblio egli rimprovera al pensiero borghese della modernità, ascrivendolo alla paura per la propria caducità: è l'attenzione alla storia infatti che spinge a creare costellazioni, e questa ricerca rivela nel cosale non solo il non identico ma anche l'assoggettamento degli uomini ai rapporti di produzione dominanti come risultato del processo storico in esso condensato. La filosofia allora deve prendere atto del non-concettuale, dell'eterogeneo a cui tutti i concetti, in quanto momenti della realtà, si riferiscono e che li abita, del «carattere costitutivo del non-concettuale nel concetto», poiché «il disincantamento

⁵² Cfr. *ivi*, p. 126.

⁵³ *Ivi*, p. 168.

⁵⁴ *Ivi*, p. 144.

⁵⁵ *Ivi*, p. 146.

del concetto è l'antidoto della filosofia»⁵⁶. Ed a questa condizione infatti, alla condizione della sua passività, del suo essere determinato dall'oggetto, dal contenuto cosale, il pensiero secondo Adorno può essere produttivo.

Ma qui Adorno mette in guardia dal cadere nell'errore opposto al soggettivismo della filosofia moderna, e precisa che la priorità dell'oggetto da lui finora rivendicata «è fragile e da intendersi unicamente nel contesto della mediazione reciproca di soggetto e oggetto»⁵⁷. Essa infatti esige ancora più soggetto, ma che sia «il soggetto intimo, non il suo residuo trascendentale»⁵⁸, cioè un soggetto non ridotto a ragione concettuale, ma comprensivo della sfera sensibile ed emozionale, risvegliata appunto dall'incontro con la cosa e capace di risvegliare in essa il non identico. In questo senso Adorno insiste sulla mediazione tra il soggetto e l'oggetto come unica forma di un possibile corretto rapporto tra di essi, in quanto il soggetto «come momento [...] è ineliminabile», poiché «in seguito all'eliminazione del momento soggettivo, l'oggetto si disperderebbe qua e là»: «l'oggetto [...] non esiste senza il soggetto. Se mancasse il soggetto come momento nello stesso oggetto, l'oggettività di quest'ultimo diventerebbe un non senso»⁵⁹. Invece

«“priorità dell'oggetto” significa piuttosto che il soggetto, inteso in un senso qualitativamente diverso, più radicale, è dal canto suo oggetto, come l'oggetto, dal momento che di fatto viene conosciuto non altrimenti che mediante la coscienza, è anche soggetto [...] Ma il soggetto, il concetto portante della mediazione, è il *come*, e mai, in quanto contrapposto all'oggetto, il *quid* che viene postulato da ogni rappresentazione concepibile derivante dal concetto di soggetto

⁵⁶ Ivi, p. 12.

⁵⁷ ADORNO 1974, p. 12

⁵⁸ ADORNO 1970, p. 39. Sul nesso, peraltro paradossale, tra la priorità dell'oggetto e il più di soggetto insiste R. Wiggershaus, che precisa proprio che la libertà del primo passa per il secondo, in quanto il più di soggetto è spogliato della sua sovranità e si coglie come natura pensante, luogo in cui la natura esperisce il suo chiarimento attraverso la ragione e la riflessione (cfr. WIGGERSHAUS 1987, pp. 40-47).

⁵⁹ ADORNO 1974, p. 229.

[...] Se il soggetto non è qualcosa – e “qualcosa” designa un momento irriducibilmente oggettivo –, allora esso non è proprio nulla». ⁶⁰

Dunque il soggetto ha in sé un momento oggettivo, e per questo le qualità soggettive dell'oggetto sono un momento dell'oggettivo, sono le sue determinazioni attraverso cui si impone la sua oggettività e che non derivano perciò dal soggetto, ma in esso appaiono. Ma allora «il soggetto è l'agente, non il costituente dell'oggetto»⁶¹, e, come forza immaginativa e libera azione che simbolizza l'attività in cui si riproduce la vita degli uomini, non si dissolve nell'oggetto, ma in esso trova la conferma e la correzione delle relazioni soggettive e la mediazione dei fatti:

«Lo stesso soggetto non ha propriamente nessun contenuto che a sua volta non rinvii all'esterno; [...] è mediato dall'oggetto, e cioè da ciò che è fuori di lui, fin nella sua struttura più interna, così come, viceversa, ciò che è è mediato dal soggetto». ⁶²

Senza questa mediazione reciproca si tornerebbe alla pura astrazione, e questa mediazione, ancora una volta, ha luogo sul piano della concretezza storico-sociale dell'oggetto.

4. *La dialettica negativa e il futuro della filosofia.*

Il pensiero capace di concepire questa mediazione secondo Adorno è la dialettica, ma non quella di Hegel, nonostante la sua attenzione al rapporto con l'oggetto⁶³, ma una dialettica «che non resti più “incollata” all'identità»⁶⁴, quale era a suo parere, come si è visto, quella hegeliana, e che per questo egli definisce negativa, cioè una dialettica che si sottrae a quella negazione della negazione alla quale Adorno rimproverava in precedenza la ricomposizione dell'identità in Hegel. Per Adorno infatti «la

⁶⁰ Ivi, p. 218.

⁶¹ Ivi, pp. 224-225.

⁶² ADORNO 1975, p. 136.

⁶³ Cfr. ivi, p. 137.

⁶⁴ ADORNO 1970, p. 29.

dialettica non è né soltanto metodo né qualcosa di reale nel senso dell'«intelletto ingenuo», ma «come procedimento significa pensare le contraddizioni in forza della contraddizione esperita nella cosa e contro di essa. Contraddizione nella realtà, essa è contraddizione contro questa. Ma tale dialettica non si può più conciliare con Hegel»⁶⁵, poiché essa «ha il suo vero interesse là dove Hegel, d'accordo con la tradizione, dimostrava il suo disinteresse: nell'«aconcettuale, individuale e particolare»⁶⁶, che il concetto non riesce a toccare e perciò elimina dal suo meccanismo di astrazione.

La dialettica allora «dice solo che gli oggetti non si risolvono nel loro concetto, che questi ultimi vengono a contraddire la norma ultima della *adaequatio*», e perciò «è la coscienza conseguente della non-identità»⁶⁷, e «vuol dire cosa sia qualcosa, mentre il pensiero d'identità dice sotto quale categoria cade, di cosa è esemplare»⁶⁸. Essa è quindi autocritica del concetto, è la consapevolezza di quel carattere costitutivo del non-concettuale nel concetto di cui Adorno parlava in precedenza, del fatto che il concetto è intessuto in un tutto non concettuale, che esso si determina attraverso ciò che è fuori di esso, che non è identico con sé e come tale è segno di ciò che è irrisolto. Alla luce di questa concezione della dialettica per Adorno le nozioni che avevano caratterizzato la dialettica idealistica mutano di senso: la contraddizione non è più quello che pensava l'idealismo, ma piuttosto «è indice della non verità dell'identità, [...] è il non-identico sotto l'aspetto dell'identità» che «misura l'eterogeneo rispetto al pensiero basato sull'unità»⁶⁹, esprime tutto il qualitativamente diverso che non si piega all'identità, cioè, in ultima istanza, al principio del dominio. La contraddizione, in sostanza, abita il concetto come abita la società della cui unità il concetto dovrebbe essere l'espressione, e la convalida, logica. A sua volta la conciliazione «sarebbe il recupero del molteplice ormai non più ostile, proprio quel che è anatema per la ragione soggettiva»⁷⁰, l'apertura alla molteplicità del diverso, del non identico.

⁶⁵ Ivi, p. 129.

⁶⁶ Ivi, p. 8.

⁶⁷ Ivi, p. 5.

⁶⁸ Ivi, p. 138.

⁶⁹ Ivi, p. 5.

⁷⁰ Ivi, p. 6.

Ma «con il passaggio al primato dell'oggetto la dialettica diventa materialistica»⁷¹, e questo accade secondo Adorno appunto in Marx, che, contro il materialismo volgare, recupera il materialismo alla filosofia, e di cui Adorno sottolinea il carattere asistemico, e cioè critico, del pensiero⁷² e la capacità di considerare la realtà non come fatto immediato, ma come mediata dalla società⁷³, così che il momento materialistico diventa appunto critico nel momento in cui si orienta verso la prassi che cambia la società. Ma a questo punto la dialettica si pone anche come autocritica della filosofia, che la riporta al suo senso più autentico, cioè al fatto che essa «rappresenta nello stesso pensiero ciò che non è concetto, che non è un principio di ordine, di organizzazione logica»⁷⁴, che quindi «pensa solo chi non accetta passivamente ciò che è da sempre dato», e cioè che il pensiero «presuppone sempre e senz'altro un impulso motore pratico»⁷⁵. Il compito della filosofia allora per Adorno deve consistere nel resistere alla giustificazione di ciò che esiste⁷⁶, ed Adorno nelle opere di questi anni indica le modalità attraverso le quali questo compito può essere assolto. C'è anzitutto la liquidazione di ogni forma di *Weltanschauung* in quanto «opinione eretta a sistema»⁷⁷ che risponde a un bisogno ideologico tipico della coscienza borghese. C'è, di conseguenza, «lo smontaggio dei sistemi e del sistema» che «costringe il pensiero a sostare davanti al minimo»⁷⁸ ed implica quindi la rinuncia ad un principio ultimo e, di contro, l'attenzione ai dettagli, la riscoperta del non concettuale e il rapporto con l'eterogeneo. C'è, infine, l'esigenza di un rinnovamento continuo sulla base di ciò con cui la filosofia si misura, soprattutto con l'assimilazione dello spirito al pensiero dominante che essa deve rivelare.

⁷¹ Ivi, p. 172.

⁷² Cfr. ADORNO 1975, p. 462.

⁷³ Cfr. ivi, p. 473.

⁷⁴ Ivi, p. 81. E più avanti Adorno dice: «La filosofia non consiste solo nella qualità di una coscienza soggettiva trasparente a se stessa, consiste invece nel fatto che questa coscienza incontra ciò che non è coscienza, e si sforza di venirne a capo» (ivi, p. 202).

⁷⁵ ADORNO 1974, p. 241.

⁷⁶ Cfr. ADORNO 1971, p. 13.

⁷⁷ ADORNO 1975, p. 112.

⁷⁸ ADORNO 1970, p. 30.

Conclusione.

Nel rapporto di soggetto e oggetto, cioè, in definitiva, nella dialettica, è in questione dunque lo stesso futuro della filosofia, e per questo Adorno ripropone la dialettica, nel cuore di un secolo che sembrava volerla rimuovere dal suo orizzonte, come lettura di un reale contraddittorio e dinamico. Ma, in continuità col marxismo occidentale, Adorno va oltre un semplice problema gnoseologico ed investe lo stesso rapporto tra logica e prassi, poiché per lui «ciò che non si può assumere sotto l'identità [...] è l'ineffabile dell'utopia»⁷⁹, in quanto «la conoscenza che vuole il contenuto, vuole l'utopia», poiché, «come coscienza della possibilità, inerisce al concreto in quanto non deformato»⁸⁰, riappacificato con se stesso, e su questo sfondo anche l'identità può trovare un suo senso positivo:

«La critica all'identità non la fa scomparire, ma la muta qualitativamente [...] È *hybris* il fatto che ci sia l'identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto. Ma non si dovrebbe semplicemente buttare via l'ideale: nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto, vive anche la speranza che lo possa diventare. In questo senso la coscienza della non identità contiene l'identità [...] Già nel semplice giudizio identificante si unisce all'elemento pragmatico, di dominio della natura, uno utopico [...] L'utopia sarebbe sopra l'identità e sopra la contraddizione, un confluire del dissimile».⁸¹

Risvegliare questa coscienza della distonia di realtà e concetto, e ideale, e con essa questa speranza sarebbe allora l'utopia della conoscenza che la proietta verso il futuro di un mondo riconciliato. Manca tuttavia in Adorno l'indicazione delle modalità e del protagonista di questa utopia, cioè la messa a tema della prassi, come gli è stato rimproverato da molti⁸², forse per il pessimismo che si è voluto vedere al fondo del suo pensiero dopo l'esperienza del nazismo e l'esilio americano, forse perché in fondo

⁷⁹ Ivi, p. 10.

⁸⁰ Ivi, p. 50.

⁸¹ Ivi, p. 134.

⁸² Cfr. ad es. JAY 1979, pp. 402 sgg., che ne fa un motivo comune a tutto l'Istituto dopo gli anni Quaranta, ma è un tema dominante in tutti gli studi sul pensiero di Adorno, da VACATELLO 1972, a PERLINI 1974, fino ai recenti esponenti della teoria critica (cfr. ad es. HONNETH 2009, p. 37).

per Adorno non è questo il compito della teoria, ma rimane in lui come elemento positivo, e attuale, il richiamo, «al cospetto della liberazione», a «considerare tutte le cose come si presenterebbero dal punto di vista della redenzione», poiché «la conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo»⁸³, e che trasforma la perfetta negatività nella cifra del suo opposto.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, THEODOR W., 1954

Minima moralia, Einaudi, Torino.

ID., 1970

Dialettica negativa, Einaudi, Torino.

ID., 1971

Eingriffe. Neun kritische Modelle, Suhrkamp, Frankfurt/M., 7^a.

ID., 1971a

Tre studi su Hegel, Il Mulino, Bologna

ID., 1972

Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Suhrkamp, Frankfurt/M.

ID., 1972a

Prismi. Saggi sulla critica della cultura, Einaudi, Torino, 2^a.

ID., 1974

Parole chiave. Modelli critici, Sugarco, Milano.

ID., 1975

Terminologia filosofica, Einaudi, Torino.

ID., 1976

Scritti sociologici, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino.

FADINI, UBALDO (a cura di), 2020

Theodor W. Adorno. Attualità di un'impresa teorica, Clinamen, Firenze.

JAY, MARTIN, 1979

L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali, Einaudi, Torino.

JAY, MARTIN, 1987

Theodor W. Adorno, Il Mulino, Bologna.

⁸³ ADORNO 1954, p. 235.

HARTMANN, NICOLAI, 1972

Filosofia sistematica, in ID., *Introduzione all'ontologia critica*, a cura di R. Cantoni, Guida, Napoli.

HONNETH, AXEL, 2009

Pathologies of reason. On the legacy of critical theory, Columbia University Press, New York.

NÄGELE, RAINER, 1982-83

The Scene Of The Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic In The Contest Of Poststructuralism, "boundary 2", XI, N. 1-2, pp. 59-79

PERLINI, TITO, 1974

Introduzione a ADORNO 1974.

PETRUCCIANI, STEFANO, 2015

Introduzione a Adorno, Laterza, Roma-Bari.

PETRUCCIANI, STEFANO, 2021

Theodor W. Adorno's Philosophy, Society and Aesthetics, Palgrave MacMillan, London.

RYAN, MICHAEL, 1980

Marxism and Deconstruction: a Critical Articulation, John Hopkins University Press, Baltimore.

SCHWEPPEHÄUSER, GERHARD, 2009

Theodor W. Adorno. An Introduction, Duke University Press, Durham.

SOHN-RETHEL, ALFRED, 1977

Lavoro intellettuale e lavoro manuale. Per una teoria della sintesi sociale, Feltrinelli, Milano.

VACATELLO, MARZIO, 1972

Th. W. Adorno: il rinvio della prassi, La Nuova Italia, Firenze.

VACCARO, GIOVAMBATTISTA, 1990

Illuminismo ed ecologia. Sul concetto di natura in Adorno, "Critica marxista", XXVIII, 4, pp. 167-182.

ID., 2007

Per la critica della società della merce, Mimesis, Milano,

ID., 2015

Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia, Mimesis, Milano.

WELLMER, ALBRECHT, 1985

Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Suhrkamp, Frankfurt/M.

WIGGERSHAUS, ROLF, 1987

Theodor W. Adorno, Beck, München.

Studi diversi

Medievalismi siciliani tra XVI e XVIII secolo. Il mito dei Normanni attraverso il gusto, la cultura, le arti e la propaganda monarchica della Sicilia moderna

Nicolò Maggio (Università di Messina)

This paper examines the phenomenon of Sicilian medievalisms, focusing in particular on the political and cultural use of the Norman Age by the Sicilian monarchies between the 17th and 18th centuries. The Norman period in Sicily was reinterpreted first by the Habsburgs and the Savoy, before becoming central to the cultural politics of the Bourbons of Sicily and the Sicilian revolutionaries of 1848.

Sicilian Medievalisms; Norman Age; Cultural Politics; Asburgo; Savoia.

Vurrià sapiri unni sta lu nvernu
e tempu frisculiddhu nta la stati
sutta ddl'aranciareddha di Palermu
sutta i palazzi di so maistati
unni si incurunò lu rre Gugghiermu
unni si crisimaru li tri frati
si vò sapiri pìrchì vaiu e vegnu
pìrchì ll'appi cu ttia la vuluntati...

I Normanni, frammento di canto popolare siciliano¹.

1. *Introduzione. Un mito di lunga durata: immagini, rappresentazioni ed usi politici della «gloriosa» storia del Regnum normanno di Sicilia*

Il canto popolare siciliano che apre questo capitolo, inserito da Giuseppe Pitrè nella sua *magna opera* la *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* (1871-1913) – anche parte della «Raccolta Cannizzaro», che raggruppa poesie e racconti popolari selezionati dal poeta e letterato peloritano Tommaso Cannizzaro (1838-1921) –, è indicativo ed esemplificativo sotto diversi punti di vista: testimonia, anzitutto, come il mito normanno sia una componente fondamentale del medievalismo d'area siciliana, e

¹ In PITRÈ 1871, vol. II, p. 99; anche in FRAGALE 1983, parte II, pp. 59-60.

quanto la sua diffusione riguardi ogni strato della società, dai ceti alti a quelli basso-popolari, che con nostalgia rievocano e ricordano la passata età normanna². Nel canto si possono rintracciare, poi, alcune caratteristiche peculiari del medievalismo isolano di matrice normanna³: lo splendore dei palazzi e del governo di Guglielmo II, la floridezza e il benessere della Sicilia normanna, favorita da un clima mite e mediterraneo, elementi ai quali, nelle varianti messinesi del canto, si aggiungono i famosi giardini di Palermo, pieni di «ogni sorta di alberi innaffiati di acqua», dove «gli alberi di alloro e di mirto spargevano soavissimo odore», secondo la descrizione data dall'erudito Tommaso Fazello (1498-1570), e il magnifico Palazzo Reale, luogo in cui, secondo la fantasia popolare, si fondeva l'oro e vi si incastonavano pietre preziose e candide perle⁴. Un immaginario medievale che, quindi, permea l'isola già agli albori dell'età moderna e che, non a caso, ricorda le descrizioni dei monumenti e delle testimonianze materiali e storiche del passato normanno fornite dai viaggiatori del *Grand Tour* giunti in Sicilia tra Settecento e Ottocento: dei miti medievali presenti nell'isola i viaggiatori europei si nutrono e, nello stesso tempo, contribuiscono a rielaborarli e reinterpretarli⁵.

² Sui medievalismi siciliani mi permetto di rimandare ad alcuni miei contributi, in quanto tema focale delle mie ricerche e più recenti indagini: MAGGIO 2020, pp. 221-266; MAGGIO 2021, pp. 308-334; MAGGIO 2022, pp. 505-560; MAGGIO 2024, pp. 35-76; MAGGIO 2025, pp. 93-116. Inoltre: LONGO 2020, pp. 383-405; CARPEGNA 2025, pp. 139-156. Sul *revival* architettonico e artistico del Medioevo siciliano nell'isola si vedano soprattutto: TOMASELLI 1994; PALAZZOTTO 2005, pp. 61-80; PALAZZOTTO 2008, pp. 95-123; LONGO 2017, pp. 135-170; PALAZZOTTO 2020; PALAZZOTTO 2021, pp. 303-323.

³ Si pensi, inoltre, ai numerosi racconti popolari sul regno di Guglielmo II, *Gugghiermu lu Bonu*, pubblicati da Pitrè nel volume IV della sua *Biblioteca*: PITRÈ 1875, vol. IV, pp. 35-38.

⁴ FRAGALE 1983.

⁵ «E son tradizioni relative alla storia di Sicilia i racconti di *Gugghiermu lu Buono*. *Fidiricu "Mperaturi, lu Vespru Sicilianu* in Palermo e in altri comuni dell'isola, la Bella Angiolina, li *Sianti Pauli* e tutte quelle di tesori incantati che la coscienza popolare suole attribuire quasi sempre a' Saraceni, come un monumento greco, un castello medievale, un ulivo a grandissimo ceppo ecc.». Cfr. PITRÈ 1875, vol. IV, pp. X-XI. I resoconti e i diari di viaggio descrivono e illustrano la Sicilia con caratteri romantici, esotici, medievaleggianti, si fanno

Insieme all'epopea del Vespro siciliano e alla vagheggiata, sognata, immaginata (e immaginaria) età della Sicilia islamica, il mito normanno è uno dei cardini e motivi principali del medievalismo isolano che si sviluppa tra il secolo dei Lumi e il Romanticismo. Un mito duttile, di larga diffusione e adattabile: ad esso guardano, per esempio, nel corso del XVIII secolo, sia i baroni siciliani, per trovarvi conferma dei propri poteri e diritti, che si esprimono attraverso i canali dell'erudizione colta e della storiografia aristocratica ed ecclesiastica, sia i giuristi e notabili filoborbonici, attenti invece a sottolineare la suprema autorità del re, di derivazione normanna, rispetto a quella dei feudatari siciliani. A sostegno dei primi si muovono, ad esempio, fin dal Settecento, gli eruditi e storici Antonio Mongitore (1663-1743), Francesco Testa (1704-1773), Carlo di Napoli (1700-1758), il marchese di Villabianca, Francesco Maria Emanuele Gaetani (1720-1802)⁶.

Anche gli storiografi regalisti indagano e studiano il passato normanno della Sicilia, in funzione politica e filoborbonica: tra questi vi è Rosario Gregorio che individua nell'età normanna il punto di rottura con il passato islamico e l'introduzione di istituzioni, forme politiche, consuetudini ancora in vigore nella Sicilia a cavallo tra XVIII e XIX secolo. Ciò che interessa agli intellettuali, storiografi, notabili filomonarchici è sottolineare la continuità tra la gloriosa età degli Altavilla e la dinastia borbonica⁷. Consapevole di ciò, la famiglia reale, a partire da Ferdinando I di Borbone, seguito da Francesco I e Ferdinando II, avvierà in Sicilia un imponente programma di restauro dei monumenti medievali, al fine di restituire le perdute e auliche «vestigia normanne». I restauri della Cattedrale di Palermo, del Duomo di Monreale, del Real Duomo di Erice, delle chiese di Santa Maria La Nuova di Palermo, di Santa Maria di Randazzo,

interpreti di nuovi medievalismi. Si vedano, a titolo esclusivamente esemplificativo, il volume di Gringeri sul *Grand Tour* in Italia e lo studio della Cosentino sul Serradifalco e la *Stildiskussion* tra Sicilia e Baviera nell'Ottocento: CIANCIOLO COSENTINO 2004; GRINGERI PANTANO 2009.

⁶ Sulla tesi del commilitonismo normanno e sulla questione feudale nella Sicilia settecentesca: COCCHIARA 2003, pp. 59-102; MUSI 2003, pp. 141-160; NAPOLI 2006, pp. 337-410; CRISANTINO 2010; CANCELILA 2011, pp. 183-206; NOVARESE 2011; CRISANTINO 2012, pp. 285-324.

⁷ GIARRIZZO 2013; GAZZÈ 2017

di Sant'Antonio Abate, sono tutti di committenza reale e hanno un triplice scopo: evidenziare la continuità tra la grande dinastia normanna e la dinastia borbonica, giustificare l'assolutismo regio come eredità della Corona Altavilla, e affermare la potenza, la sacralità regia e legittimità storica dei Borbone a regnare sui sudditi siciliani. Questo è motivo per il quale molti di questi restauri sono realizzati nel periodo immediatamente successivo alle rivolte antiborboniche – sedate con feroci repressioni – che investono la Sicilia tra 1820 e il 1848⁸. Un *revival* architettonico e stilistico “neonormanno”, che appare, dunque, fortemente connesso con le istanze politiche monarchiche e assolutistiche del tempo. Ma nell'isola, in quella che è, a tutti gli effetti, la “polveriera d'Italia” negli anni dei risorgimenti nazionali, il Medioevo assume anche (e soprattutto) i caratteri di lotta all'oppressore straniero, di anelito di libertà e spirito di indipendenza: Nicolò Palmieri (1778-1837), Michele Amari (1806-1889), Francesco Paolo Perez (1812-1892), Giuseppe La Farina (1815-1863), sono solo alcuni degli intellettuali e rivoluzionari che si servono dell'Età Normanna per affermare le loro posizioni politiche e i loro ideali sicilianisti, collocabili in uno spazio diametralmente opposto a quello degli intellettuali e politici regalisti. L'indipendenza della Sicilia dal giogo borbonico e napoletano, la *restauratio* del Regio Parlamento e della Deputazione del Regno di Sicilia, la rifondazione di una potenza mediterranea, economicamente florida, al centro degli scambi marittimi e connessa con l'Oriente e con l'Europa, come nel Basso Medioevo sotto gli Altavilla,

⁸ MORSO 1827; GIAMPALLARI 1832; TERZI – AMARI – BOGLINO – CARINI – CAVALLARI 1889; CINGARI 1979, pp. 339-431; FATTA – RUGGIERI TRICOLI 1980; PALERMO 1984 (1858); BOSCARINO – CANGELOSI 1985, pp. 5-65; CAPITANO 1984-1989; MIRANDA 1988-1989, pp. 79-92; LA DUCA 1990; Id. 1994, pp. 215-228; MANIACI 1994; LO FASO PIETRASANTA, DUCA DI SERRADIFALCO 1995 (1838); LA DUCA 1997; DI BENEDETTO 1998, pp. 25-31; IACHELLO 1998; ABBADESSA 1999; CANCELILA 2000; DI BENEDETTO 2000; DI FEDE 2000, pp. 27-38; GIUFFRÈ – NOBILE 2000; DI FEDE 2004, pp. 113-123; PALAZZOTTO 2004, pp. 225-237; GIUFFRÈ 2005, pp. 334-365; BRUNO 2005, pp. 63-174; PRESCIA 2005, pp. 196-204; ANTISTA 2007, pp. 18-20; DI BENEDETTO 2009; VESCO 2009, pp. 80-89; ANDALORO 2010; BRENK 2010; DI BENEDETTO 2011; DI FEDE 2012; LONGO 2012, pp. 37-45; Inoltre i già citati: PALAZZOTTO 2005, cit. pp. 65-78; ID. 2008, cit. pp. 100-120; TOMASELLI 1994, cit. pp. 77-152.

sono questi alcuni dei punti programmatici degli intellettuali indipendentisti e antiborbonici qui menzionati⁹.

2. *Il revival dell'età normanna nel teatro, nelle arti e nella tradizione storico-erudita siciliana (secoli XVI – XVII)*

Risulterebbe, tuttavia, inesatto attribuire alla sola cultura settecentesca e ottocentesca siciliana il *revival* del mito normanno nell'isola: il teatro, l'architettura, la storiografia e la cultura rinascimentale siciliana hanno, infatti, il merito di aver riscoperto ed esaltato, seppur con modalità e finalità diverse, l'epopea della Sicilia normanna sin dal Cinquecento. Si deve ai padri gesuiti attivi a Palermo presso il Collegio dei gesuiti di Palermo (dal 1778 Real Convitto Ferdinando con l'espulsione della Compagnia di Gesù dalla Sicilia)¹⁰, il rilancio e l'esaltazione dell'età normanna nel contesto del Rinascimento siciliano. Questi si rifanno ai temi topici legati alla conquista normanna della Sicilia, quindi la lotta contro gli "infedeli" musulmani e la fondazione del *Regnum Siciliae* con Ruggero II, o ancora la grandiosa ed "esotica" corte di Guglielmo II il Buono. In tal senso acquistano particolare rilevanza due drammi storici, la *Messana liberata* (1594) e *Rogerius sive Panormus liberata* (1599) di padre Pollione: entrambe le opere sono intrecciate con gli avvenimenti della conquista normanna della Sicilia ad opera del Gran Conte Ruggero, e testimoniano la presenza ben radicata in Sicilia, dopo quattro secoli, della memoria e delle tradizioni normanne, che per primi i gesuiti hanno rilanciato e rielaborato in chiave mitica e cristiano-cattolica¹¹. Questi due primi esempi di "tragedia storica" siciliana, non a caso, si incentrano proprio sul tema della conquista (o "riconquista") normanna della Sicilia: i gesuiti, infatti, interagiscono e dialogano produttivamente con la cultura locale palermitana, recuperandone i miti, e realizzano opere nuove nelle quali emerge, chiaro ed evidente, il tema del trionfo della cristianità legato alla

⁹ LA FARINA 1842; PALMIERI 1847; PEREZ 1849; LA FARINA 1850; AMARI 2002 (1854-1868); MAGGIO 2021, cit. pp. 308-334

¹⁰ Oggi Convitto nazionale Giovanni Falcone. Cfr. BASILE – CADILI 2013.

¹¹ VARIO 2016, pp. 57-62; ISGRÒ 2021, pp. 1-9.

conquista normanna¹². Un *topos*, quello della conquista cristiana-crociata della Sicilia ad opera degli Altavilla, che contraddistingue il medievalismo siciliano incentrato sull'età normanna, soprattutto a partire dalla seconda metà del XVIII secolo (si pensi alle opere dei regi storiografi Giuseppe Evangelista di Blasi e Rosario Gregorio oppure, su un altro versante, ai restauri neonormanni dovuti alla committenza regia)¹³. Non casuale, naturalmente, la scelta di questo percorso tematico risignificato: rielaborare e riproporre la *reconquista* cristiano-cattolica e normanna della Sicilia, unita alla lotta contro gli Arabi infedeli, equivale a trasmettere un particolare e preciso messaggio politico, morale e religioso. I due drammi storici sono messi in scena in un periodo in cui la lotta delle potenze cristiane europee alle scorrerie barbaresche che imperversano nel Mediterraneo, si fa particolarmente accesa; inoltre, la seconda metà del XVI secolo è caratterizzata dall'intensificarsi delle incursioni turche nell'area dello Stretto di Messina e, soprattutto, dal più grande avvenimento storico-politico del mondo mediterraneo rinascimentale, la Battaglia di Lepanto (7 ottobre 1571)¹⁴. Nel corso dell'emblematica battaglia navale le due principali città siciliane, protagoniste dei drammi di padre Pollione, assumono, infatti, un'importanza strategica e politica di tutto rilievo: è nel porto della città di Messina che si raccolgono, per due volte nello spazio di un mese, le flotte della Lega Santa in procinto di partire per Lepanto ed è qui che fanno ritorno dopo la vittoria (1571); Palermo, invece, è

¹² ISGRÒ 1981; ID. 1983; ID. 2006; ID. 2020; ID. 2021.

¹³ CASSANI 1991, *ad vocem*; GIARRIZZO 2013, *ad vocem*.

¹⁴ Sulla Sicilia e su Messina nel contesto della battaglia di Lepanto: CARUSO 2011; ID. 2012; ID. 2021.

Alle incursioni ottomane in Sicilia e nel Mediterraneo è legata la curiosa vicenda del messinese Scipione Cicala (nato tra il 1545 e il 1552 – morto nel 1605), appartenente alla nobile famiglia vicecomitale dei Cicala, d'origine genovese e di devota fede cristiano-cattolica. Catturato insieme al padre dalla marina Ottomana intorno al 1560, nei pressi delle Isole Egadi, durante un abbordaggio della sua nave mercantile, Scipione si convertirà forzatamente all'Islam, divenendo in poco tempo uno degli esponenti di primo piano del corpo politico-militare dei Giannizzeri. Presso la *Sublime Porta* il Cicala compie una notevole e veloce scalata al potere, arrivando a ricoprire l'incarico di Gran Vizir dell'Impero Ottomano sotto Maometto III (1506-1633), dal 27 ottobre 1596 al 5 dicembre dello stesso anno. Per approfondire: BENZONI 1981.

luogo, nel 1572, delle sontuose celebrazioni in onore di Don Giovanni d’Austria, comandante supremo di tutta l’armata navale cristiana. Nella *Messana Liberata* – che riprende, volutamente, il titolo del famoso poema di Torquato Tasso, la *Gerusalemme Liberata* – è centrale il tema della liberazione della città portuale dalla presenza islamica a seguito della conquista normanna e della sua *restitutio* alla Chiesa di Roma (1061)¹⁵. La struttura drammaturgica dell’opera è arricchita da alcuni aneddoti tratti dal *Sicanarum rerum compendium* (1562) del matematico e storico messinese Francesco Maurolico (1494-1575), opera dal carattere erudito-letterario sulla storia della Sicilia antica, medievale e moderna¹⁶. Quello della liberazione di Messina è elemento scenico dominante anche in *Rogerius sive Panormus Liberata*: anche in questo caso è possibile rintracciare dei parallelismi voluti con la *Gerusalemme* del Tasso, sia a livello tematico che di struttura, inerenti, ad esempio, ai ruoli e alle caratteristiche dei personaggi (ad esempio, Ruggero e Roberto il Guiscardo sono il contraltare di Goffredo, Raimondo svolge il ruolo di Argante, e così via), o della città dello Stretto, che diventa, nell’opera del Pollione, quasi una *nova* Gerusalemme, città sacra da restituire alla Chiesa, finalmente libera dal giogo e dal dominio degli infedeli, grazie ai valorosi cavalieri Normanni¹⁷. Nell’ultimo atto del dramma, incentrato sul trionfo delle forze normanne con l’ingresso nella *Clavis Siciliae* (V atto), la soluzione teatrale evolve verso spunti originali di teatro “totale”: all’entrata in scena del Conte Ruggero con lo stendardo della città di Messina, il Vescovo e il corteo processionale partecipano al trionfo, consegnando i premi agli allievi del Collegio gesuitico, che sono gli stessi attori della rappresentazione, nell’ambito della fastosa cerimonia annuale di premiazione degli allievi. L’esempio dei drammi storici del Pollione è dunque significativo poiché mostra come il passato normanno fosse vivo, sentito e partecipato in Sicilia, in particolare a Palermo, sin dalla seconda metà del Cinquecento, agendo in funzione archetipica rispetto alle future riprese e rappresentazioni dell’epopea normanna e della fondazione del *Regnum Siciliae*. Di questo mito dalla “lunga durata” sono testimonianza, nel XVII secolo, le numerose raffigurazioni dei re normanni negli apparati

¹⁵ SACCO 2008, pp. 23-31.

¹⁶ MAUROLICO 1562; ID. 1716; LABATE 1898-1899, pp. 53-84.

¹⁷ ISGRÒ 2021, cit. pp. 3-6.

decorativi effimeri realizzati nella Cattedrale di Palermo per il Festino di Santa Rosalia, la patrona di Palermo, ideato, promosso e organizzato proprio dai padri gesuiti (15 luglio 1625)¹⁸. Lo stesso culto, la memoria, la vita di santa Rosalia, in origine Rosaria Sinibaldi (1130-1170), giovane nobildonna normanna della corte di Ruggero II, è intrinsecamente legato all'esaltazione e riproposizione del mito normanno, come mostra, fra l'altro, la prima opera, pubblicata nel 1651 dal gesuita Giordano Cascini, dedicata all'immagine della Santa patrona che, secondo la tradizione, avrebbe liberato Palermo dalla Peste nel 1625¹⁹.

3. *Gli Asburgo di Spagna e l'utilizzo pubblico e politico dell'età normanna in Sicilia (sec. XVI – XVIII)*

Le rappresentazioni del mito normanno influenzeranno, attraverso il dramma storico della scuola gesuitica palermitana, sia la cultura alta che quella "bassa", popolare o a carattere devozionale, quindi l'arte figurativa, esemplificata dai dipinti a sfondo medievale di Mariano Rossi (1731-1807), Giuseppe Patania (1780-1852), Vincenzo Riolo (1772-1837), Giuseppe Velasco (1750-1827), commissionati dai Borbone nella prima metà dell'Ottocento, ma anche l'architettura dell'effimero connessa a festività importanti, come i «trasparenti» per le macchine dei fuochi d'artificio del già citato festino della "Santuzza", dipinti da Riolo, in parte incentrati sul tema normanno²⁰; ancora, il tema normanno inaugurato dai gesuiti verrà

¹⁸ CALANDRA 1996; SANTORO 2003; SANTI 2009.

¹⁹ CASCINI 1651. Sono del XIX secolo le prime macchine per i giochi pirotecnici in stile neogotico realizzate per il Festino di Santa Rosalia, in linea con il programma di restauri neomedievali lanciato dalla Corona borbonica a Palermo fra gli anni Trenta e Quaranta. Le macchine effimere sono realizzate rispettivamente per gli anni 1834, 1835, 1836, 1841, 1843 e 1845. Cfr. SANTORO 1981, pp. 33-50; ID. 1984; RUGGIERI TRICOLI 1989, pp. 7-47; DI NATALE 1991; PALAZZOTTO 2020, cit. pp. 26-27.

²⁰ RICCOBONO 1993, pp. 82-102. Su Vincenzo Riolo, l'autore dell'affresco *Il ritorno di Nicodemo al soglio vescovile di Palermo* (1830 circa) della *Sala Gialla* di Palazzo Reale: GALLO 1839; ISGRÒ 2019, pp. 1-22. Per un quadro generale sulla pittura dell'Ottocento in Sicilia e, in particolare, a Palermo: DI NATALE 2005.

ripreso nelle rappresentazioni sceniche per le cerimonie consuetudinarie e annuali tenute in occasione dell'intronazione o nomina di un nuovo sovrano o viceré di Sicilia. Emblematici, in questo senso, gli allestimenti della palermitana Strada Colonna del 1686, una larga via-passeggiata affacciata sul mare dove, sin dal Cinquecento, avevano luogo gli ingressi trionfali dei re o dei viceré; la passeggiata ospitava il cosiddetto *Teatro dei Re*, realizzato per celebrare l'ultimo sovrano asburgico, Carlo II di Spagna. Il "Teatro" consisteva in una serie di venti statue di pietra dei re e imperatori che avevano regnato, sin dalla fondazione del Regno, sulla Sicilia, disposte in alto sul parapetto della cortina scarpata, di cui la prima era quella del normanno Guglielmo il Buono, sovrano dal quale si voleva derivata l'autorità sacrale e regia a regnare sull'isola, ereditata – idealmente e propagandisticamente – dall'ultimo degli Asburgo²¹. Il tema del

²¹ Lo storico Antonio (o Antonino) Mongitore (1663-1743) descrive brevemente le statue ed elenca i nomi dei sovrani nel suo *Diario palermitano*: «La sommità del muro si freggiò con una balaustrata di pietra, sopra la quale s'eressero 20 statue, di pietra imbiancata di calce, de' gloriosi re di Sicilia, de' quali ne riporto i nomi, conforme sono scritti ne' loro zoccoli, cominciando con l'istesso ordine dal baluardo del Tuono». Tra i sovrani medievali compaiono, nel seguente ordine: «Gullielmus, Tancredus, Henricus, Fridericus, Manfredus, Petrus, Giacomo, Fridericus, Petrus, Ludovicus, Fridericus III, Maria, Martinus». Nel progetto vengono messi in rilievo, non a caso, i sovrani aragonesi, coloro che avevano sancito la nascita del Regno di Trinacria e perfezionato le istituzioni parlamentari, mentre, significativamente, il primo dell'elenco risulta essere Guglielmo II il Buono, sovrano normanno che aveva portato all'espansione territoriale del *Regnum* nei Balcani a danno dell'Impero Romano d'Oriente e sancito il valore sacrale e cristiano della monarchia siciliana con la fondazione di Monreale. Cfr. MONGITORE 1871, pp. 1-331, cit. pp. 56-60.

Giuseppe Evangelista Di Blasi, più avanti, nella sua *Storia dei viceré di Sicilia* (1842), avrebbe scritto: «Codeste statue, che erano di pietra fragile, e le mantovate pitture, più non esistono, essendo state consumate dall'aria marittima e dal tempo divoratore». Se ne deduca che nello spazio di tempo intercorso tra la stesura e la pubblicazione del I volume della *Storia dei viceré*, quindi tra 1782 e 1790, le statue del "Teatro" di Strada Colonna non esistevano già più. Cfr. DI BLASI 1842, pp. 424-425.

Allo stesso modo il marchese di Villabianca, Francesco Emanuele e Gaetani, in una sua interessante raccolta rimasta inedita, dal titolo *Iscrizioni moderne del Regno di Sicilia*, scrive: «Più non esistono le 20 statue de' re e regine di Sicilia,

de' Normanni, de' Svevi, Aragonesi e Austriaci, ch'erette nel 1687, posavano in linea sulla balaustrata, che coronava la cortina delle mura della Cattiva. Ma per disposizione del senato del 1735, furon levate, per la ragione, che ritrovandosi malconcie notabilmente dal tempo, anziché d'ornamento, eran di mostruoso prospetto alla bellezza della città». La raccolta delle *Iscrizioni moderne* fa parte del tomo XLVIII degli *Opuscoli palermitani* del Villabianca, ed è conservata presso la Biblioteca Comunale di Palermo alla seguente segnatura: BCP, Qq D 118, tom. I. La citazione relativa al complesso statuario del *Teatro dei re* è in: BCP, Qq D 118, tom. I, fog. 245. Nelle intenzioni del Villabianca le *Iscrizioni* dovevano essere poste «al servizio appresso dell'opere pubbliche civiche di Palermo, come a dire sul confrontare e ristorar le lapidi e marmi che dal Governo si son dovute rifare a causa d'essersi resi i cantieri quasi illeggibili corrosivi del tempo». Le *Iscrizioni* si configurano, dunque, quale opera di salvaguardia, conservazione e tutela dei monumenti moderni, ma anche di preservazione ed esaltazione delle memorie antiche, soprattutto medievali, e recenti della città di Palermo, in un clima di riscoperta e maggior consapevolezza storico-artistica che coinvolge la capitale palermitana proprio a cavallo tra Settecento e Ottocento. La «diligente raccolta» di «memorie storiche», come la definisce lo stesso marchese nella sua *Autoapologia*, è frutto di grande «fatica e di spesa», «trovandosi la gran parte di simili iscrizioni situata in luoghi eminenti, ove a gran stento si è trovata persona capace di leggerle e di esattamente trascriverle». Accanto alle finalità della raccolta vengono descritte le cause possibili della rovina delle statue del *Reale Teatro* e di monumenti realizzati con materiali simili: ovvero la salsedine marina, le condizioni meteorologiche e la scarsa resistenza del materiale utilizzato, un tipo di pietra calcarea, tipica del palermitano, suscettibile di rovinarsi facilmente se collocata in un luogo costiero. Queste osservazioni provano come il Villabianca sia, oltre che testimone attento della vita politica e sociale dei suoi tempi, anche cultore di architettura e conservazione del patrimonio artistico siciliano. Lo prova, del resto, anche il suo opuscolo, *Dell'architettura e degli architetti*, dove grande spazio è destinato alle costruzioni neogotiche e normanne di Palermo, rimasto inedito per lungo tempo e pubblicato per la prima volta nel 1986. Cfr. EMANUELE GAETANI DI VILLABIANCA 1986; ID. 1986.

Ad avviso dello scrivente le *Iscrizioni*, come tutti gli altri *Opuscoli palermitani* e le opere a carattere storico del Villabianca, rappresentano un caso eccezionale di studio, in quanto provenienti da un esponente laico del baronaggio siciliano, in un periodo in cui i testi d'antiquaria, storia, erudizione sulla Sicilia medievale e moderna sono prodotti prevalentemente dall'ambiente ecclesiastico isolano. Il Principe di Biscari e il Principe di Torremuzza rappresentano altre due

mito normanno sarà presente anche nelle manifestazioni popolari, con l'aristocrazia parlamentare in prima fila, per l'elezione del viceré Fogliani del giugno 1755 o quella del Luogotenente Leopoldo di Borbone del 1835, sino a confluire, nel corso dell'Ottocento, nel mondo artistico figurativo popolare, ovvero la pittura sui carretti, le esibizioni dei cantastorie e, soprattutto, il celebre Teatro o l'Opera dei Pupi²². Proprio quest'ultima manifestazione artistica, patrimonio immateriale dell'Umanità UNESCO dal 2001, è caratterizzata da alcune componenti simboliche e tematiche, come le scene dei "trionfi", dei "consigli di guerra" o della "battaglia contro u saracinu", che sono già ampiamente anticipati dai quadri scenici delle opere del Pollione, in particolare dalla *Messana Liberata*²³.

Similmente, anche gli Asburgo di Spagna, che governano la Sicilia dal 1516 al 1713, danno vita nell'isola ad un interessante programma di recupero ed esaltazione delle testimonianze normanne, anticipando di ben tre secoli la politica di restauri neomedievali avviata da Ferdinando II di Borbone a Palermo e nel resto dell'isola. Durante il Rinascimento, infatti, nell'isola non si guardò soltanto alla cultura classica per rilanciare le arti, il gusto, l'architettura o affermare determinate immagini della monarchia, ma anche all'eredità (materiale e immateriale) del Medioevo normanno, che rappresentava – e avrebbe rappresentato sino al XIX secolo – una storia recente di gloria e conquiste su cui costruire una specifica identità «nazionale» siciliana o fondare, in alternativa, i presupposti per l'assolutismo monarchico. L'origine di questo atteggiamento culturale può essere fatta risalire all'opera del domenicano Tommaso Fazello, *De Rebus*

eccezioni, seppur i loro interessi si rivolgano principalmente alla riscoperta delle antichità classiche siciliane e all'archeologia. Cfr. COCO – MAIUZZO 2006.

Sul *Teatro dei Re* e sulla storia di Strada Colonna: DI FEDE 2020, pp. 92-109; PRESTIGIACOMO 20 gennaio 2022.

²² PITRÈ 1881; ASSESSORATO DEI BENI AMBIENTALI E DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE 1993; PIAZZA 2021, pp. 21-39.

Per quanto concerne la pittura dei carretti siciliani, uno dei suoi ultimi e più pregevoli esponenti è Emilio Murdolo (1889-1965), le cui pitture, realizzate a Bagheria, riproducono le gesta dell'epopea dei paladini di Carlo Magno o le gesta dei Normanni. Cfr. SCIORTINO 2011.

²³ LIPARI anno 1982, pp. 65-187, cit. pp. 154-155. Sull'Opera dei Pupi: PASQUALINO 2008.

Siculis Decades Duae (1560)²⁴. La monarchia asburgica è tesa a recuperare in Sicilia quel particolare rapporto tra Corona e sfera del sacro che caratterizza il regno sin dalla sua fondazione in età rugggeriana: come Ruggero II (1095-1154), che è insieme sovrano e *sacerdos*, direttamente incoronato da Dio e in lotta contro l'Islam per la difesa della cristianità – si pensi al celebre mosaico della Martorana in cui è Cristo (e non il Papa) a incoronare direttamente Ruggero – allo stesso modo gli Asburgo di Spagna vogliono riaffermare in Sicilia il carattere cristiano-cattolico della loro monarchia, innalzandosi a nuovi difensori della cristianità, in una lotta da rinnovare contro le incursioni turco-barbaresche che colpiscono l'isola e il Mediterraneo nel Cinquecento²⁵. L'artefice di questo disegno monarchico nell'isola è soprattutto il viceré Juan de Vega (1507-1558), impegnato nei primi progetti di restauro, conservazione e rivalutazione degli edifici simbolo del Regno normanno: il Palazzo Reale, definito, non a caso, *Sacrum Regium Palacium*, scelto strategicamente da de Vega quale sede vicereale ufficiale; la Cappella Palatina; il Duomo di Monreale con i suoi monumenti funerari; la Cattedrale di Cefalù con i suoi mosaici siculo-normanni di ispirazione bizantina; il *Cimitero dei Re* della Cattedrale di Palermo, i sarcofagi reali delle cattedrali di Monreale, Messina, Patti e Catania²⁶. La scelta del Palazzo dei Normanni quale sede vicereale e il ripristino dei suoi ambienti per riportarli all'antico splendore, aveva un chiaro scopo politico: si voleva, così, affermare in Sicilia e nel Mediterraneo il potere della Corona, erede degli istituti e dei simboli regali normanni²⁷. Gli interventi voluti dal de Vega si concentrarono su due

²⁴ FAZELLO 1560, cit. pp. 10 e sgg. Come indica lo storico dell'architettura Maurizio Vesco, della fortunata opera di Fazello venne presto prodotta un'edizione in italiano, proprio per consentirne la diffusione presso un pubblico ancora più vasto. Si veda in merito: FAZELLO 1573.

²⁵ VESCO 2015, cit., pp. 15-16.

²⁶ Per le notizie riguardanti l'operato di Juan de Vega in Sicilia e a Palermo si vedano i seguenti studi: EZQUERRA REVILLA 2018, *ad vocem*; D'AGOSTINO 2022.

Inoltre, forniscono utili informazioni sull'attività del viceré-mecenate, i fogli della Deputazione del regno di Sicilia conservati presso l'Archivio di Stato di Palermo. Cfr. ASP, sez. Gancia, Deputazione del regno, volumi 4718-4726.

²⁷ Sulla storia e i restauri di Palazzo Reale in età moderna si vedano: DI FEDE 2000; BONGIORNO 2008.

degli ambienti più significativi e di maggior pregio artistico del Regio *Palacium*: la Cappella Palatina e la *Joharia* con la Torre Pisana²⁸. La Cappella di San Pietro *lo Palazo* era già stata al centro dei primi lavori di restauro durante il primo trentennio del Cinquecento, commissionati dal viceré Gonzaga²⁹. I lavori interessavano in modo particolare i mosaici, considerati capolavori dal valore *extraordinario* per la loro antichità e perché «pro tanta digna opera musayca»³⁰. Questo interesse per i mosaici da parte della monarchia asburgica abbraccia anche i capolavori a mosaico della Cattedrale di Cefalù, del Duomo di Monreale, del Palazzo della Zisa – quest’ultimo circondato da un alone di mistero e fascino esotico sin dal XVI secolo – che vengono restaurati dal *magister musie* monrealese Pietro Oddo, già impegnato negli apparati musivi della Cappella Palatina³¹. Nel 1542 il viceré Ferrante Gonzaga era già stato il committente di restauri significativi, come quello della *Scala Regia*, di particolare valore simbolico poiché impiegata, in età medievale, per il corteo cerimoniale dei sovrani del Regno di Sicilia³². Per lo spazio del palazzo noto come *Joharia*, consistente nel vano della «Turretta di don Garcia», dotata di ricco apparato musivo e sede della *Sala dei Venti*, e per l’antistante *Sala di Re Ruggero*, detta «di la mursia», il viceré Vega procura le colonne marmoree, provenienti da Messina, decorate e poste ad «ornamento de

²⁸ Così lo storico cinquecentesco Tommaso Fazello descrive la preziosità degli interni della *Joharia*: «arcis partem, que Ioaria ea precipue ratione est appellata, quod multo gemmarum, auriquesplendore conspicua sit, aediicavit». In FAZELLO 1560, cit., pp. 171-172.

²⁹ Per un quadro complessivo sulla Cappella Palatina e i restauri ivi condotti nel corso del XVI secolo, si vedano: D’ERME 1995, pp. 1-32; CANNELLA 2011; DE SANTIS 2017; ALAIMO 2018; BEAT 2010, vol. I, cit. pp. 10 e sgg.

³⁰ ASP, sede Catena, *Cancellaria*, reg. 198, ff. 227r-227v.

³¹ MILLUNZI 1891.

³² Scalone che in origine conduceva alla Cappella Palatina, oggi perduto e forse coincidente con l’odierno Salone orientale. Cfr. ASP, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Numerazione provvisoria, vol. 1411, 19 feb. 1542. Il Vesco, analizzando fonti inedite sul caso, sottolinea come, nello stesso anno, si stanziavano ulteriori somme per «cumpliri la scala di lo sacro Regio Palatio di quista felici città di Palermo et acconzarsi alcuni parti di la regia cappella in dicto palacio esistenti per non veniri arrojna né si guastari la mosia». Cfr. ASP, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, *Lettere Viceregie*, reg. 334, f. 57.

le finestre de la cammera del musajco»³³. È sempre il Vega a commissionare il completamento della Sala di Re Ruggero, con la realizzazione di preziose vetrate di fattura veneziana per le finestre³⁴. I restauri del *Real Palacio* vengono proseguiti dal viceré Toledo che nel 1567 fa realizzare nella Sala dei Venti (detta anche *delle Quattro Colonne*) un portale marmoreo con il suo blasone araldico, opera degli scultori Vincenzo (1527-1595) e Giacomo Gagini (1517-1598), opera che, seppur di gusto rinascimentale, si ispirava alle soluzioni normanne della Sala superiore del Palazzo della Zisa³⁵.

Proprio nel Cinquecento si assiste, accanto alla tutela e conservazione del patrimonio architettonico normanno, alla riproposizione e uso di modelli architettonici ecclesiastici propri dell'età normanna: questi erano considerati – e lo saranno sino al XIX secolo – edifici mitici, modelli per i nuovi monumenti religiosi, ma anche testimonianza di una «solida civiltà siciliana», da riaffermare nel passaggio dell'isola dal tardogotico al Rinascimento, per approdare ad un «nuovo Rinascimento siciliano»³⁶. La colonna, in tal senso, strumento portante e decorativo per eccellenza, com'era nelle chiese normanne, diviene, a partire dal Cinquecento, simbolo della Roma classica e del potere dei Cesari ereditato dai nuovi sovrani, ma anche emblema della maestosità dei monumenti fatti edificare dai re Altavilla; dagli Asburgo, le imponenti colonne dei monumenti siculo-normanni sono interpretate come reliquie, memorie e metafora della

³³ La notizia in: ASP, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Numerazione provvisoria, vol. 1609, 22 ottobre 1555, citata da Vesco. Cfr. VESCO 2015, cit. pp. 17-19.

³⁴ ASP, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Numerazione provvisoria, vol. 1609, 2 ottobre 1555, fonte citata in: VESCO 2015, cit., p. 20.

³⁵ Sui restauri cinquecenteschi nella *Sala dei Venti*: SANTORO 2010.

³⁶ NOBILE 2010. Ad avviso dello scrivente, per quanto concerne il caso siciliano tra i secoli XVI - XVIII, si dovrebbe parlare di *survival* dello stile gotico-normanno. Questo, infatti, non scompare del tutto ma i suoi elementi sopravvivono nell'architettura rinascimentale e barocca, e con vari esiti e modifiche giungono sino al Settecento, confluendo nel Neoclassicismo; successivamente, il gotico-normanno sarà modello per i *revivals* neomedievali e neogotici del XIX secolo. Per approfondire: DI STEFANO 1935; INZERILLO 2008, pp. 35-80; SOMMARIVA – MAGGIORE 2015; PALAZZOTTO, *L'architettura neogotica nella Sicilia occidentale*, cit., pp. 95 e sgg.

cristianità, ma anche radici dell'identità storico-culturale siculo-normanna, dunque sono una testimonianza monumentale da raccogliere, salvaguardare e tutelare³⁷.

Tanto la tipologia basilicale normanna, con le sue monumentali colonne, quanto la soluzione planimetrica a doppio transetto, tipica delle chiese dei secoli XI e XII, vengono riproposte per i lavori di ampliamento della Cattedrale, comprendenti la costruzione della sagrestia nuova e dell'ala meridionale della Cappella, ambienti nei quali compaiono merlature ed elementi decorativi tipici del *survival* gotico e solo leggermente declinanti verso lo stile classico³⁸. Soluzioni simili vengono impiegate per il Duomo di Castelvetro (Trapani), capitale feudale degli Aragona-Tagliavia, una delle famiglie più potenti e influenti dell'aristocrazia siciliana e spagnola, tenuta in gran conto dagli imperatori Asburgo, tanto da affidare agli esponenti della stessa incarichi di prestigio nei possedimenti asburgici in Italia e Catalogna; nel Duomo viene realizzato, su commissione della ricca e potente famiglia siculo-iberica, uno pseudotiburio su modello di quello del Duomo di Monreale, in linea con le scelte artistiche compiute a Palermo dal de Vega³⁹. Altro valido esempio è fornito dagli insiemii colonnari della Chiesa di Santa Maria della Catena e di Santa Maria dell'Ammiraglio, inseriti tra Quattrocento e Cinquecento, oppure dalla Chiesa di San Giorgio della Nazione genovese, in cui i gruppi tetrastili di sostegno sono ispirati a quelli della Cattedrale di Palermo⁴⁰.

Inoltre, per l'architettura religiosa isolana rinascimentale e, successivamente, barocca si guarda agli esempi offerti dalle strutture a cupola su nicchia delle chiese medievali palermitane: San Giovanni degli Eremiti, San Cataldo, Santa Maria dell'Ammiraglio. Queste tipologie costruttive vengono riproposte e impiegate per creare una continuità memoriale, simbolica e materiale con il Medioevo normanno anche per la forte fascinazione che esercita l'architettura con coperture a cupola (un fascino che tali chiese avrebbero continuato ad esercitare, soprattutto nel corso dell'Ottocento), come quelle della Cuba o della Cubola, frutto di uno stile artistico specifico ancorché sincretico, che mescola la tradizione

³⁷ NOBILE 2002.

³⁸ *Ibid*2002, pp. 65-66.

³⁹ *Ivi*, pp. 30-32.

⁴⁰ VESCO 2015, cit. p. 21.

gotica del Nord Europa, il portato bizantino, le influenze orientali con l'impiego di maestranze locali, arabe, ebrei e siriane⁴¹. Esempi di queste riprese architettoniche sono le volte della Chiesa normanna della Trinità di Delia, nei pressi di Castelvetro, ricostruite nel 1527 da Ferrante Casella⁴².

Se questo è ciò che avviene sotto il profilo architettonico, per affermare la continuità tra sovrani Altavilla e gli Asburgo in Sicilia, i sovrani di Spagna si impegnano anche in una precisa politica dinastica e di lignaggio volta a rappresentare loro stessi come successori *de iure* e *de facto* degli Altavilla. Così, ad esempio, Filippo II promuove i restauri e le operazioni di sostituzione – costruzione dei sarcofagi di re e regine siciliane medievali: dal sarcofago di Guglielmo II a Monreale, realizzato dall'arcivescovo Ludovico Torres (1575), a quello della regina Adelasia del Vasto, madre di re Ruggero, del Duomo di Patti, oggetto di qualche piccolo intervento e del quale, nel 1577, venne inviato un disegno-progetto all'Escorial dal viceré Marco Antonio Colonna, per ideare una nuova tomba monumentale⁴³. Filippo II in persona ordinava, allora, di collocare il nuovo monumento funerario «en un lado della cappilla maior con ornato decente el sepulchro dela Reyna Adelasia, madre del re Ruggiero, que diz que està en uno muy comun y indecente a la qualidad de su persona»⁴⁴. Si deve al già citato Vega la riscoperta e prima tutela della tomba regia della nobile madre di re Ruggiero, che era stata profanata dai turchi durante la presa di Lipari (1534). Vega ne aveva chiesto il riconoscimento nel 1554, facendo pervenire a corte l'iscrizione funeraria del monumento sepolcrale, per accertare l'identità della defunta e restituire alla memoria storica, ma anche alla cristianità, la testimonianza di una sovrana giusta, cattolica, protettrice dell'Ordine dei Carmelitani, di modo che gli Asburgo risultassero i tutori e i difensori della monarchia

⁴¹ NOTO 2012, pp. 20 e 65.

⁴² VOLPE 2007, pp. 53-56; NOBILE 2013, pp. 8-56.

⁴³ DE CAVI 2009, pp. 59-132. Il disegno del progetto per la tomba della regina Adelasia risulta ancora oggi perduto. Cfr. VESCO 2015, cit., p. 22.

⁴⁴ La citazione in: ARCHIVIO GENERAL DE SIMANCAS (AGS), Secretarias provinciales, Registros de despachos de oficio, libro 801, f. 204 v. Fonte citata in: VESCO, *Il mito normanno*, cit., p. 23.

siciliana, del suo passato normanno e della fede cristiana⁴⁵. In una lettera indirizzata al vescovo di Patti Bartholomeo Sebastian, datata ottobre 1554, il Vega dava ordine di impiegare parte dei denari della sede vescovile per restaurare «la sepultura de la regina Adilasia, matri del quondam serenissimo Re Rugero, primo re de quisto Regno di Sicilia, sepolta intro la majori ecclesia di quessa citá ... la quali fu rojnata nel tempo quessa citá fu presa di Turchi»⁴⁶.

In questa politica di preservazione ed esaltazione della memoria storica normanna, un posto di primo piano spetta, naturalmente, al cosiddetto “Cimitero dei re” della Cattedrale di Palermo, ovvero l’insieme dei sepolcri dei sovrani normanni e svevi, collocato nella zona del transetto del Duomo da Federico II di Svevia (1194-1250), l’imperatore che per primo aveva voluto raccogliere in un unico *pantheon* le tombe dei sovrani suoi antenati e predecessori, e dove avrebbe fatto collocare anche le sue spoglie mortali⁴⁷. Già nel 1577 il sovrano Filippo II d’Asburgo aveva ipotizzato l’idea di trasportare l’insieme dei sarcofagi reali di porfido rosso in Spagna, per ricollocarli nel pantheon degli Asburgo d’Austria dell’Escorial, così da conservare ed esaltare *in aeternum* la memoria dei sovrani normanni, collegandola a quella più recente del casato imperiale austriaco⁴⁸. I «regali sepolcri» sarebbero stati successivamente oggetto di studio dello storico Rosario Gregorio: il canonico della Cattedrale si faceva così portavoce della propaganda politica e assolutistica dei nuovi sovrani del Regno di Sicilia, i Borbone, interessati, come già i

⁴⁵ VESCO 2015, cit. pp. 23-24.

Su Adelasia del Vasto: PONTIERI 1960, vol. I, *ad vocem*; HAMEL 1997.

Sull’Ordine dei Carmelitani: ROCCA 2000; SMET 1989-2007.

⁴⁶ ASP, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, *Lettere viceregie*, reg. 406, f. 60v.

⁴⁷ MOLINA LOPEZ 2014, pp. 55-64; VESCO 2015, cit., p. 23.

⁴⁸ VESCO 2015, cit. pp. 24-25. Come nota lo studioso, l’attenzione per le tombe reali palermitane da parte della Corona spagnola non sarebbe venuta a mancare neanche in tempi successivi. Lo provano i disegni, recentemente rinvenuti presso l’Archivo General di Simancas (67-094, 67-095, 67-096), fatti realizzare per illustrare il progetto di demolizione di una cantoria lignea posticcia ricadente al di sopra di alcuni dei sarcofagi del cimitero monumentale. Gli elaborati grafici sono stati recentemente pubblicati e analizzati nel già ricordato studio di Nobile. Cfr., NOBILE 2015, cit. pp. 99-101.

predecessori Asburgo, attraverso la tutela e lo studio dei sepolcri regi, a rimarcare e sottolineare una continuità ideale, spirituale e istituzionale con i sovrani medievali del *Regnum Siciliae, in primis* i re cristiani Altavilla, coloro che al regno avevano dato vita, forma, prosperità.

4. *Conclusiones. Il ritorno del Re sul trono di Sicilia. Vittorio Amedeo II di Savoia (1713-1720), un sovrano “neonormanno”*

Estintasi la dinastia regnante in Sicilia all'indomani della Guerra di Successione Spagnola (1713), con il Trattato di Utrecht (aprile-maggio del 1713) i Borbone potevano sedere sul trono di Spagna con re Filippo V (1683-1746), mentre la dinastia sabauda riusciva a raccogliere l'eredità della Corona siciliana: Vittorio Amedeo II di Savoia (1666 - 1732) e la consorte Anna Maria di Borbone Orleans (1669 - 1728), giunti a Palermo, venivano incoronati re e regina di Sicilia presso la Cattedrale della capitale il 24 dicembre 1713 – un giorno particolarmente simbolico, probabilmente non casuale, poiché Ruggero d'Altavilla veniva incoronato il giorno di Natale del 1130 – con una sontuosa cerimonia e fra il clamore del popolo. L'incoronazione di Vittorio è rappresentata in un bassorilievo della Cattedrale di Palermo, opera di Giovanni Battista Ragusa (1714): l'opera, di gusto neoclassico, è presente nel portico meridionale del lato sinistro della Cattedrale, inquadrata all'interno di un finto tempio; in basso a sinistra si nota il *genius loci* di Palermo, il nume tutelare che, probabilmente, sta ad indicare la grande generosità della Conca d'oro (Palermo) nel donarsi a un re straniero⁴⁹. Il novello re si era mostrato inizialmente rispettoso delle istituzioni e delle tradizioni regalistiche siciliane d'origine normanna – fra l'altro, era dai tempi di Carlo V che in Sicilia non si assisteva all'incoronazione di un sovrano – giurando di osservare i precetti del Parlamento, le leggi e costituzioni del Regno, i privilegi delle città demaniali e di mantenere inalterati gli statuti della città di Palermo, ricevendo in cambio la fedeltà dei tre Bracci del Parlamento (feudale, ecclesiastico e demaniale). Acquistano particolare importanza, in tal senso, le parole del sovrano, lette per bocca del

⁴⁹ MANGO DI CASALGERARDO 1899; ZANCA 1952; MAGGIO 19 marzo 2022.

Protonotaro del Regno, nella seduta parlamentare del 4 marzo 1714, tenuta presso il Salone d'Ercole del Palazzo Reale e convocata dallo stesso sovrano. Nelle parole, riportate dallo storico piemontese Domenico Carutti (1821-1909), si sottolineava «il vivissimo desiderio» del sovrano e del suo seguito «di provvedere ai bisogni e vantaggi di questo fedelissimo Regno, di cui riconosciamo dalla Divina Provvidenza il dominio» e la soddisfazione «di ritrovarci presente in questo Parlamento». E continuava:

«Certo si è che i nostri pensieri ad altro non sono rivolti che a cercare di vantaggiare questo Regno per rimetterlo (a Dio piacendo) col progresso del tempo all'antico suo lustro, ed in quello stato in cui dovrebbe essere per la fecondità del suolo, per la felicità del clima, per la qualità degli abitanti e per l'importanza della sua situazione. Quest'oggetto delle nostre applicazioni è pure il fine per cui abbiamo convocati. Gradiremo pertanto per il miglior accertamento del medesimo che ci somministriate quei mezzi che ponno da voi dipendere a darci il modo di ridurre ad effetto le ottime nostre intenzioni di far rifiorire il Regno sì nel buon ordine della giustizia, avanzamento delle scienze e ampliamento del commercio, che per la restaurazione ed accrescimento delle sue forze, per la di lui propria sicurezza ed in tutto quel di più che col migliorare il suo stato ponno insieme rendere più distinta la sua estimazione nel concetto delle altre nazioni. Tanto dunque dobbiamo attendere non meno del vostro singolare intendimento, che dal ferventissimo vostro zelo, sì per il pubblico bene e gloria della patria che per renderle vie più profittevoli gl'influssi della Nostra Regia Protezione»⁵⁰.

In questo discorso Vittorio Amedeo si richiamava alla gloria e al «lusto» del «tempo antico», non un riferimento esplicito all'età normanna di Sicilia ma, sicuramente, al suo passato tardomedievale, quello di maggiori conquiste politiche ed economiche, e in più alla «Divina Provvidenza», ovvero alla volontà divina di cui il re sabaudo si faceva ora rappresentante nel governare l'isola. Veniva ribadito, quindi, il carattere sacrale della Monarchia siciliana, un concetto portato ai massimi livelli dai sovrani normanni, in particolare da Ruggero II, secondo il quale il sovrano regnava sull'isola direttamente per conto di Dio, ovvero in qualità di suo massimo rappresentante, detentore di un potere regale e

⁵⁰ CARUTTI 1863, p. 357.

assolutistico legittimo e sacrale proprio perché di ascendenza divina – simbolico, in tal senso, il mosaico del Cristo Pantocratore della Cappella Palatina di Palermo, sul quale ci si soffermerà più avanti, così come lo sono i mosaici della Martorana e della Cattedrale di Monreale con Ruggero II e Guglielmo II il Buono incoronati da Cristo Re⁵¹.

Gli esiti della Guerra di Successione Spagnola e l'incoronazione di Vittorio Amedeo avevano dimostrato, da un lato, la decadenza della Sicilia da soggetto politico, attivo nel contesto europeo, a “oggetto” di trattative nel contesto delle varie lotte dinastiche europee; dall'altro lato, proprio il succedersi di ben quattro dinastie al governo dell'isola nell'arco di poco più di un trentennio (Asburgo di Spagna, Savoia, Asburgo d'Austria, Borbone), aveva alimentato presso le classi egemoni dell'isola un sentimento di appartenenza e identità “nazionale”, sempre più legato all'esaltazione del passato normanno e aragonese. Del resto, la Sicilia, dopo tre secoli di unione personale con la Spagna, si separava *de facto* dalla Corona iberica – nonostante quest'ultima mantenesse alcuni diritti e privilegi sull'isola⁵² – e riviveva nel sogno di avere un re proprio, come nel passato tardo medioevale, e di ricominciare a esercitare un'influenza decisiva nel contesto mediterraneo ed estero⁵³. Vittorio Amedeo, però, non era riuscito a trovare una via di equilibrio e un compromesso pratico con i membri del Parlamento, con i giudici regnicoli e le grandi famiglie dell'aristocrazia terriera siciliana, il cui potere, peraltro, risultava ben maggiore di quello del sovrano sabaudo, tanto da riuscire a soverchiarlo e a limitarlo in tutti i suoi, mal visti, tentativi di riforma⁵⁴. Inoltre, il breve regno di Vittorio Amedeo fu logorato da alcune cattive scelte politiche, come la scelta di abbandonare la Sicilia il 7 settembre del 1714 e di

⁵¹ CANTARELLA 11/09/2017; SPADARO 2022, pp. 7-38.

⁵² Le clausole del Trattato di Utrecht erano le seguenti: la dinastia Savoia non avrebbe mai potuto vendere l'isola o scambiarla con un altro territorio; la Sicilia sarebbe stata governata dai Savoia come feudo della Spagna e, una volta estintasi la linea maschile dei sovrani sabaudi, sarebbe tornata alla Corona di Madrid; restano in vigore tutte le immunità del Regno concesse dalla Spagna; il re di Spagna poteva disporre a piacimento dei beni confiscati ai sudditi siciliani rei di tradimento. Cfr. GARUFI 1914; LIGRESTI 2006.

⁵³ CANDELA 1996.

⁵⁴ DI MATTEO 1994; COSTA 2019, pp. 230-231.

nominare il conte Annibale Maffei in qualità di viceré, un passo che segnava il ritorno dell'isola da regno a viceregno, com'era già sotto la Spagna; altri gravi errori erano stati l'estromissione dei Siciliani da incarichi di rilievo e di governo all'interno dello Stato, ai vertici del quale erano posizionati esclusivamente Piemontesi filosabaudi, e la limitazione dell'autonomia e poteri del viceré. A tutto ciò si aggiungeva la controversa liparitana, una contesa scoppiata tra la Chiesa isolana e la Santa Sede durante il governo spagnolo (1712), entrata nel vivo proprio durante gli anni dell'amministrazione sabauda, conclusasi, di fatto, solo nel 1728, con la vittoria della prima e il mantenimento del privilegio, d'origine normanna, dell'Apostolica Legazia⁵⁵.

Con la sua azione politica di recupero ed esaltazione del passato medievale di matrice siculo-normanna, Vittorio Amedeo sembra anticipare, seppur timidamente, la politica culturale di un suo celebre discendente, Carlo Alberto di Savoia (1798-1849), il re che avrebbe fatto, poco più di un secolo dopo, del *revival* del Medioevo piemontese, sabauda e dinastico il fulcro del suo programma politico, attraverso un nutrito corpo di storiografi, scultori e architetti della sua corte (si pensi a Luigi Cibrario e a Pelagio Pelagi): nel mutato scacchiere geopolitico italiano, obiettivo di Carlo era presentarsi agli Italiani - e autorappresentarsi - come novello "Conte Verde" e «cavaliere crucisegnato», guida neomedievale della «nazione» (da farsi) italica contro gli invasori austriaci, *difensor fidei* e legittimo sovrano, incaricato direttamente da Dio (similmente al suo avo, il conte Amedeo VI di Savoia, che si voleva incaricato da Dio a portare avanti la sua crociata contro gli Ottomani) a compiere la sua missione sacra e crociata personale contro i nemici esterni e interni dell'Italia preunitaria⁵⁶. E non deve, dunque, sorprendere, alla luce di quanto detto sin qui, la scelta dei parlamentari Siciliani in rivolta nel 1848, di offrire la corona del neonato Regno indipendente di Sicilia proprio ad un membro della casa sabauda, il duca di Genova Ferdinando Alberto Amedeo di Savoia (1822-1855), nipote di Carlo Alberto, nel segno di una continuità effettiva con il passato dinastico dell'isola. Il nuovo corso degli eventi avrebbe dovuto portare, nelle intenzioni della maggior parte degli Italiani

⁵⁵ Per un quadro generale: VACCA 2000, cit. p. 1 e segg., vedi *supra* p. 32, p. 62 n. 197

⁵⁶ BORDONE 1993

e dei Siciliani in rivolta, ad una federazione di stati sovrana, libera e indipendente, sotto la guida di una dinastia (i Savoia, appunto) che avrebbe rischiarato le tenebre in cui era immersa l'Italia attraverso la luce di un nuovo Medioevo, a fare da guida e faro in tempi particolarmente bui e difficili⁵⁷. Alberto Amedeo avrebbe rifiutato la corona siciliana – scontentando, in tal senso, lo zio Carlo Alberto, che si era detto ben felice della proposta dei Siciliani – ma è esemplificativa, in tal senso, la scelta dei parlamentari isolani di adottare il tricolore italiano con al centro la triscele con *gorgoneion* (simbolo atavico della Sicilia) a rappresentanza della rinata Nazione Siciliana indipendente. Il tricolore rimandava, infatti, non soltanto all'Italia e alla federazione italiana, cui la maggior parte dei rivoluzionari del Quarantotto aspirava, ma anche, naturalmente, all'unica casa regnante cui si guardava per portare a compimento la tanto sospirata unità, i Savoia: gli stessi sovrani sabaudi, infatti, si ponevano alle origini dei colori e della bandiera «italica», secondo una tradizione portata in auge dal letterato e intellettuale di casa Savoia, Pier Alessandro Paravia (1797-1857), il quale collegava l'esistenza delle figure di alcuni celebri avi Savoia, Umberto I “Biancamano” (980 ca - 1048 o 1049), il “Conte Verde” Amedeo VI (1334 - 1383) e il “Conte Rosso” Amedeo VII (1360 - 1391), al tricolore italiano⁵⁸.

Fonti primarie inedite

EMANUELE GAETANI DI VILLABIANCA (MARCHESE DI), FRANCESCO MARIA, XVIII sec.
Iscrizioni moderne del Regno di Sicilia, Biblioteca Comunale di Palermo, Qq D 118, tom. I.

Carta del Tribunale del Real Patrimonio, 1542

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Numerazione provvisoria, vol. 1411, 19 feb. 1542.

Carta del Tribunale del Real Patrimonio, 1555

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Numerazione provvisoria, vol. 1609, 2 ottobre 1555.

⁵⁷ Ivi, pp. 75-120

⁵⁸ BORDONE 1985; pp. 156-190; ID. 1987, pp. 15-23; ID. 1992, pp. 78-96

Carta del Tribunale del Real Patrimonio, 1555

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Numerazione provvisoria, vol. 1609, 22 ottobre 1555.

Carte di Cancelleria, XVI sec.

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sede Catena, *Cancelleria*, reg. 198, ff. 227r-227v.

Lettere viceregie, XVI sec.

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Lettere viceregie, reg. 334, f. 57.

Lettere viceregie, XVI sec.

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sede Catena, Tribunale del Real Patrimonio, Lettere viceregie, reg. 406, f. 60v.

Carte della Deputazione del Regno, XVI sec.

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO, sez. Gancia, Deputazione del regno, volumi 4718-4726.

Despacho de Felipe II, XVI sec.

ARCHIVIO GENERAL DE SIMANCAS, Secretarias provinciales, Registros de despachos de oficio, libro 801, f. 204v.

Riferimenti bibliografici

ABBADESSA, ANTONINO, 1999

Tre allievi di Giuseppe Venanzio Marvuglia, Regione Siciliana. Assessorato beni culturali ambientali e pubblica istruzione, Palermo.

ALAIMO, CHIARA, 2018

La Cappella palatina di Palermo, Caracol, Palermo.

AMARI, MICHELE – CAVALLARI, SAVERIO – BOGLINO, LUIGI – CARINI, ISIDORO, 1889

La cappella di San Pietro nella Reggia di Palermo, Brangi, Palermo.

AMARI, MICHELE, 2002 (1854-1868)

Storia dei Musulmani di Sicilia, 3 voll., Le Monnier, Firenze.

ANDALORO, MARIA (cur.), 2010

Il Palazzo Reale di Palermo. Lo sguardo degli altri, Franco Cosimo Panini, Modena.

ANTISTA, GIUSEPPE, 2007

Il palazzo del Marchese Enrico Forcella nel Foro Borbonico, "Per Salvare Palermo", 19, pp. 18-20.

ASSESSORATO DEI BENI AMBIENTALI E DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE, 1993

Immaginario e tradizione - Carri trionfali e teatri pirotecnici nella Palermo dell'Ottocento, Editore Novecento, Palermo.

BASILE, GAETANO – CADILI, GIUSEPPE, 2013

Il Convitto Nazionale di Palermo, dai Gesuiti a Giovanni Falcone, Dario Flaccovio Editore, Palermo.

BENZONI, GINO, 1981

Cicala, Scipione, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 25, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

BONGIORNO, GIOVANNA, 2008

Palazzo Reale o dei Normanni. Palermo, Editore L'Orbicolare, Milano.

BORDONE, RENATO, 1985

Medioevo illustrato. Carlo Nicco e il revival medievale torinese, "Quaderni medievali", 20, pp. 150-190.

Id., 1987

"Armeria, Armature, Cavalieri: Medioevo sognato e Medioevo storico", in D. Lanzardo (cur.), *Il Convitato di ferro*, Il Quadrante, Torino, pp. 15–23.

Id., 1992

"Un personaggio di spirti eminentemente cavallereschi': Carlo Alberto e il sogno del medioevo", in A. Mango (cur.), *L'età della Restaurazione in Piemonte e i moti del 1821*, L'Artistica, Savigliano, pp. 300-318.

Id., 1993

Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento, Liguori Editore, Napoli.

BOSCARINO, SALVATORE – CANGELOSI, ANTONELLA, 1985

Il Restauro in Sicilia in età borbonica, 1734-1860, "Restauro. Quaderni di restauro dei monumenti e di urbanistica dei centri antichi", XIV, 79, pp. 5-65.

BRENK, B. (cur.), 2010

La Cappella Palatina a Palermo, 4 voll., Franco Cosimo Panini, Modena.

BRUNO, IVANA, 2005

"La pittura dell'Ottocento nella Sicilia Occidentale. Artisti e mecenati", in M. C. Di Natale (cur.), *La Pittura dell'Ottocento in Sicilia tra committenza, critica d'arte e collezionismo*, Flaccovio, Palermo, pp. 63-174.

CALANDRA, ELIANA, 1996

Il Seicento e il primo Festino di Santa Rosalia, Ila-Palma, Palermo.

CANCILA, ORAZIO, 2000

Palermo, Laterza, Roma-Bari.

CANCILA, ROSSELLA, 2011

“Lo scudo infranto. Uso e abuso della giurisdizione feudale siciliana a fine Settecento”, in A. Musi – M. A. Noto, (a cura di), *Feudalità laica e feudalità ecclesiastica nell'Italia meridionale*, pp. 183-206.

CANDELA, SIMONE, 1996

I piemontesi in Sicilia, 1713-1718, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta.

CANTARELLA, GLAUCO MARIA, 2017

I Normanni e la Chiesa di Roma, “Italia Medievale”, 11/09/2017, <https://www.italiamedievale.org/i-normanni-e-la-chiesa-di-roma-una-questione-aperta/>.

CAPITANO, VINCENZO, 1984-1989

Giuseppe Venanzio Marvuglia. Architetto, ingegnere, docente, Studi per la storia della facoltà di ingegneria, parti 3, Renzo e Rean Mazzone editori, Palermo-São Paulo.

CARPEGNA FALCONIERI, TOMMASO, 2025

Medievalism and the South: Reflections to Conclude a Thematic Issue and Continue Research, “Revista de História da Sociedade e da Cultura”, 25, 1, pp. 139-155.

CARUSO, VINCENZO (cur.), 2012

La Sicilia nella battaglia di Lepanto, EDAS, Messina.

ID. (cur.), *Messina sulle rotte dei mercanti e delle spedizioni militari al tempo della battaglia di Lepanto, Chiesa di santa Maria Alemanna 2 Agosto 2012*, Malta Academy publishing, Messina.

ID., 2021

1571. Cervantes a Messina al tempo di Lepanto, Di Nicolò Edizioni, Messina.

CARUTTI, DOMENICO, 1863

Storia del Regno di Vittorio Amedeo II, Felice Le Monnier, Firenze.

CASCINI, GIORDANO, 1651

Di Santa Rosalia romita palermitana, appresso i Cirilli, Palermo.

CASSANI, CINZIA, 1991

“Di Blasi, Giovanni Evangelista”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 39, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, *ad vocem*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/di-biasi-giovanni-evangelista_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/di-biasi-giovanni-evangelista_(Dizionario-Biografico)/).

CIANCIOLO COSENTINO, GABRIELLA, 2004

Serradifalco e la Germania. La Stildiskussion tra Sicilia e Baviera (1823-1850), Hezelius, Benevento.

CINGARI, GAETANO, 1979

Gli ultimi Borboni. Dalla Restaurazione all'Unità, in R. Romeo (dir.), *Storia della Sicilia*, vol. VI, Società Editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Napoli, pp. 339-341.

COCCHIARA, MARIA ANTONELLA, 2003

Istituzioni giudiziarie e amministrazione della giustizia nella Sicilia borbonica, Giuffrè, Messina.

COCO, ANTONIO – MAIUZZO, ANTONINO, 2006

Francesco Testa e la storiografia siciliana del Settecento, F. Serra, Pisa-Roma.

COSTA, M., 2019

Storia istituzionale e politica della Sicilia. Un compendio, self-publishing, Torrazza Piemonte (TO).

CRISANTINO, AMALIA, 2010

Introduzione agli "Studi su la storia di Sicilia dalla metà del XVIII secolo al 1820" di Michele Amari, Associazione Mediterranea, Palermo.

Id., 2012

Quale filosofia per il Regno di Sicilia? Francesco Testa, la Scuola di Monreale e Isidoro Bianchi (1770-1773), "Mediterranea – Ricerche storiche", anno IX, pp. 285-324.

D'AGOSTINO, MARIA, 2022

Versos de Juan de La Vega, Edizioni ETS, Pisa.

DE CAVI, SABINA, 2009

Architecture and Royal Presence. Domenico and Giulio Cesare Fontana in Spanish Naples (1592-1627), Cambridge Scholars, Newcastle.

DE SANTIS, TOMMASO M. A., 2017

Il portico meridionale della cappella Palatina di Palermo. Le trasformazioni del secolo XVI, Caracol, Palermo.

D'ERME, GIOVANNI MARIA, 1995

Contesto architettonico e aspetti culturali dei dipinti del soffitto della Cappella Palatina di Palermo, "Bollettino d'arte", 92, pp. 1-32.

DI BENEDETTO, GIUSEPPE, 1998

Palazzo Forcella De Seta, "Kalos. Arte in Sicilia", 2, pp. 24-31.

Id., 2000

La città che cambia. Restauro e riuso nel Centro Storico di Palermo, 2 voll., Comune di Palermo – Assessorato al Centro Storico, Palermo, pp. 225-233.

Id., 2009

Palermo tra Ottocento e Novecento. La città entro le mura nella collezione fotografica di Enrico di Benedetto, Grafill s.r.l., Palermo.

ID., 2011

Carlo Giachery: 1812-1865. Un architetto "borghese" a Palermo tra didattica, istituzioni e professione, Flaccovio Editore, Palermo.

DI BLASI, GIOVANNI EVANGELISTA, 1842

Storia cronologica dei Vicerè, Luogotenenti e Presidenti del Regno di Sicilia, III libro, Stamperia Oretica, Palermo.

DI FEDE, MARIA SOFIA, 2000

Il Palazzo Reale di Palermo in età moderna (XVI – XVII sec.), Medina, Palermo.

ID., 2000

"Interventi nel Palazzo Reale di Palermo tra XVIII e XIX secolo", in G. Pagnano (cur.), *Dal Tardo Barocco ai Neostili. Il quadro europeo e le esperienze siciliane, Atti della giornata di studi (Catania, 14 Novembre 1997)*, Messina, pp. 27-38.

ID., 2004

La «Dichiarazione dei disegni del Reale Palazzo di Palermo» di Nicola Anito, 1801, "Lexicon. Storia dell'architettura in Sicilia", 0, pp. 113-123.

ID., 2012

Il Palazzo Reale di Palermo in età moderna (XVI-XVII secolo), ed. aggiornata, Caracol, Palermo.

ID., 2020

"Palermo extra moenia: dalla strada Colonna alle espansioni di fine Settecento", in S. MAIS, (cur.), *Il Tesoro delle Città Strenna 2021*, Steinhäuser Verlag, Strenna, pp. 92-109.

DI MATTEO, SALVO (cur.), 1994

Castellalfero & Altri - Sicilia 1713. Relazioni per Vittorio Amedeo Di Savoia, Fondazione Culturale Lauro Chiazzese della Sicilcassa, Palermo.

DI NATALE, MARIA CONCETTA, 1991

Santa Rosalia nelle arti decorative, Archivio fotografico delle arti minori in Sicilia, Palermo.

DI STEFANO, GUIDO, 1935

L'architettura gotico-sveva in Sicilia, Ciuni, Palermo.

EMANUELE GAETANI DI VILLABIANCA, FRANCESCO MARIA (marchese di), 1986

Autoapologia (la mia vita, le mie virtù, le mie opere), Giada, Palermo.

ID., 1986

Dell'architettura ed architetti (Opuscoli del marchese di Villabianca), Giada, Palermo.

EZQUERRA REVILLA, IGNACIO, 2018

"Juan de Vega", *Diccionario biográfico español*, Real Academia de la Historia, Madrid, ad vocem, <https://dbe.rah.es/biografias/16192/juan-de-vega>.

FATTA, GIOVANNI – RUGGERI TRICOLI, MARIA CHIARA, 1980
Medioevo rivisitato. Un capito di architettura palermitana, Tipolito Priulla, Palermo.

FAZELLO, TOMMASO, 1573
Le due deche dell'istoria di Sicilia... tradotte dal latino in lingua toscana dal P.M. Remigio fiorentino, Domenico e Giovan Battista Guerra, Venezia.

FRAGALE, ANTONINO, 1983
Fonti orali e storia di Sicilia. Testi della «Raccolta Cannizzaro», parte II, *Etnotesti raccolti da Tommaso Cannizzaro*, Edikronos, Palermo.

GALLO, AGOSTINO, 1839
Cenni sulla vita di Vincenzo Riolo da Palermo, egregio dipingitore, Palermo.

GARUFI, CARLO ALBERTO, 1914
Rapporti diplomatici tra Filippo V e Vittorio Amedeo II di Savoia nella cessione del Regno di Sicilia, Scuola Tip. Boccone del Povero, Palermo.

GAZZÈ, LAVINIA, 2017
Rosario Gregorio. Carteggi (1783-1809), Archivio di Stato di Palermo, Palermo.

GIAMPALLARI, LUIGI, 1832
Discorso sulle sagre insegne de' Re di Sicilia, Reale Tipografia della Guerra, Napoli.

GIARRIZZO, GIUSEPPE, 2013
“Gregorio, Rosario”, *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Storia e Politica*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, *ad vocem*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/rosario-gregorio_\(altro\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/rosario-gregorio_(altro)/).

GIUFFRÈ, MARIA, 2005
“Palermo e la Sicilia”, in A. Restucci (cur.), *Storia dell'Architettura Italiana. L'Ottocento*, 2. voll., I, Electa, Palermo, pp. 334-365.

GIUFFRÈ, MARIA – NOBILE, MARCO ROSARIO, 2000
Palermo nell'età dei neoclassicismi. Disegni di architettura conservati negli archivi palermitani, Dipartimento di storia e progetto nell'architettura, Università degli studi di Palermo, Palermo.

GRINGERI PANTANO, FRANCESCA 2009
L'Isola del viaggio, Domenico Sanfilippo Editore, Catania.

HAMEL, PASQUALE, 1997
Adelaide del Vasto, Regina di Gerusalemme, Sellerio, Palermo.

IACHELLO, ENRICO, 1998

I Borbone in Sicilia (1734 - 1860), Maimone, Catania.

INZERILLO, LAURA, 2008

“Il gotico chiaromontano e aragonese nella Sicilia occidentale: geometria a confronto”, in M. D’Alessandro (cur.), *L’architettura di età aragonese nell’Italia centro meridionale. Verso la costituzione di un sistema informativo territoriale documentario e iconografico. L’architettura di età aragonese nella Val di Mazara*, Caracol edizioni, Palermo, pp. 35-80.

ISGRÒ, GIOVANNI, 1981

Festa Teatro Rito nella Storia di Sicilia, Cavallotto, Palermo-Caltanissetta, 1981

Id., 1981

Festa Teatro Rito nella Storia di Sicilia, Cavallotto, Palermo-Caltanissetta.

Id., 2006

Teatro del Cinquecento a Palermo, Flaccovio, Palermo, 1983; Id., *Il Teatro gesuitico in Sicilia*, in «Sacra Scaena», 3.

Id., 2019

L’idea del teatro festivo urbano e lo status anomalo dello spettacolo in Sicilia, in «Dialoghi Mediterranei», n. 36, marzo 2019, pp. 1-22, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/lidea-del-teatro-festivo-urbano-e-lo-status-anomalo-dello-spettacolo-in-sicilia/>.

Id., 2020

Il Teatro negato. Le invenzioni dello spettacolo in Sicilia dal Cinquecento all’Ottocento, Pagina, Bari.

Id., 2020

Storia della drammatica sacra in Sicilia, ed. Sciascia, Caltanissetta-Roma.

Id., 2021

I Gesuiti e l’archetipo del mito normanno in Sicilia, “Dialoghi Mediterranei”, n. 50, luglio 2021, pp. 1-9, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/2021/07/>.

Id., 2021

Il Teatro dei Gesuiti, Pagina, Bari.

LA DUCA, ROSARIO, 1990

Palermo ieri e oggi: la città, Sigma, Palermo.

Id., 1994

Repertorio bibliografico degli edifici pubblici e privati di Palermo, Vol. 1, *Gli edifici entro le mura*, Flaccovio, Palermo.

Id., 1997

Il Palazzo dei Normanni, Flaccovio, Palermo.

LA FARINA, GIUSEPPE, 1842

Studi storici sul secolo XIII, Stamperia e Fonderia Fabris, Firenze.

Id., 1850

Istoria documentata della rivoluzione siciliana (1846-49), Tipografia Elvetica, Capolago.

LABATE, VALENTINO, 1898-1899

Le fonti del Sicanicarum Rerum Compendium di Francesco Maurolico, in «Atti della Reale Accademia Peloritana dei Pericolanti», Anno XIII, pp. 53-84.

LIGRESTI, DOMENICO, 2006

Sicilia Aperta (Secoli XV-XVII). Mobilita Di Uomini E Idee, Associazione Mediterranea, Palermo.

LIPARI, GIUSEPPE, 1982

Per una storia della cultura letteraria a Messina dagli Svevi alla rivolta antispagnola del 1674-78, in «Archivio Storico Messinese», vol. 40° dalla fondazione, III serie, vol. XXXIII, anno 1982, pp. 65-187.

LO FASO PIETRASANTA DI SERRADIFALCO (DUCA DI), DOMENICO, 1995 (1838)

Del Duomo di Monreale e di altre Chiese siculo -normanne, B. Leopardi, Palermo.

LONGO, PIETRO, 2012

“La Sala d’Ercole del Palazzo Reale”, in I. Bruno – P. Palazzotto (cur.), *Sicilia 1812: Laboratorio Costituzionale. Guida ai luoghi ai fatti ai personaggi*, ARS – Assemblea Regionale Siciliana, Palermo, pp. 37-45.

LONGO, RUGGERO, 2017

Idealizing Medieval Mediterranean. Creation recreation and representation of Siculo Norman architecture, "Memoirs of the American Academy in Rome", LXII, pp. 135-170.

LONGO, UMBERTO, 2020

Tra un manifesto e lo specchio”. Piccola storia del medievalismo tra diaframmi, maniere e pretesti, “Bullettino dell’Istituto storico italiano per il medio evo”, 122, pp. 383-405.

MAGGIO, NICOLÒ, 2020

Medievalismi siciliani. Il mito del Medioevo nel Risorgimento siciliano, I Parte, “Materialismo Storico”, n.1 (vol. VIII), pp. 221-266.

ID., 2021

Medievalismi siciliani: il mito del Medioevo nel Risorgimento siciliano, II parte, *La tradizione del Vespro nella storiografia siciliana dell'Ottocento*, “Materialismo Storico”, n. 1 (vol. X), pp. 308-334.

ID., 2022

Medievalismi siciliani: il mito dei Vespri nella cultura storiografica, politica e militare siciliana tra i secoli XIX e XXI, in “NAM. Nuova Antologia Militare”, n. 3, fasc. 9, pp. 505-560.

ID., 2022

Il Genio di Palermo. Diverse rappresentazioni di un simbolo mitico e archetipico, in «Costruire Storie. Una piazza per la public history», 19 marzo 2022, https://www.facebook.com/photo/?fbid=1109935863192106&set=a.416317599220606&locale=it_IT.

ID., 2024

La rivolta dei Vespri siciliani nelle interpretazioni storiografiche tra XVI e XIX secolo, “Peloro”, IX, 2, pp. 35-76.

ID., 2025

Sicilian Mediaevalism: The Refashioning of the Sicilian Vespers during the Risorgimento and the Contemporary Age, “Revista de História da Sociedade e da Cultura”, vol. 25, n. 1, pp. 93-116.

MANGO DI CASALGERARDO, ANTONINO - CAVAGNA SANGIULIANI DI GUALDANA, ANTONIO (conte di), 1899 *Dell'ingresso e dimora di Vittorio Amedeo II de Savoia in palermo e della sua acclamazione a re di Sicilia avvenuta in polizzi e Castronovo (1713-1714) con documenti inediti*, per i tipi di D. Puccio, Alberto Reber, Palermo.

MANIACI, ALESSANDRIA, 1994

Palermo capitale normanna. Il restauro tra memoria e nostalgia dall'Ottocento al Piano, Flaccovio, Palermo.

MAUROLICO, FRANCESCO, 1562

Sicanarum rerum compendium, Impressit Petrus Spira, Messanae in freto Siculo, Messina.

ID., 1716

Sicanarum rerum compendium, typis Don Victorini Maffei, Messina.

MILLUNZI, GAETANO, 1891

Il mosaicista Mastro Pietro Oddo, ossia restauri e restauratori del Duomo di Monreale nel sec. XVI, Tipografia dello Statuto, Palermo.

MIRANDA, MARILÙ, 1988-1989

Per una storia dei siti reali borbonici in Sicilia, “BCA: bollettino di informazione trimestrale per la divulgazione dell'attività degli organi dell'Amministrazione per i beni culturali e ambientali della Regione Siciliana”, IX-X, pp. 79-92.

MOLINA LOPEZ, LAURA, 2014

“La valorizzazione e diffusione del modello delle Tombe Regali di Palermo nella Penisola Iberica”, in S. De Maria – M. Parada López de Corselas (cur.), *El Imperio y las Hispanias de Trajano a Carlos V. Clasicismo y poder en el arte español / L'impero e le Hispaniae da Traiano a Carlo V. Classicismo e potere nell'arte spagnola*, Bononia University Press, Bologna, pp. 55-64.

MONGITORE, ANTONINO, 1871

“Diario palermitano, in cui sono notate le cose più memorabili accadute nella felice e fedelissima città di Palermo, capo e metropoli del Regno di Sicilia, dall'anno 1680 all'anno 1702, di Antonino Mongitore, palermitano”, in G. DI MARZO (cur.), *Diari della città di Palermo dal secolo XVI al XIX pubblicati sui manoscritti della Biblioteca Comunale*, vol. VII, Luigi Pedone Lauriel, Palermo, pp. 1-331.

MORSO, SALVATORE, 1827

Descrizione di Palermo antico ricavata sugli autori sincroni e i monumenti de' tempi, Lorenzo Dato, Palermo.

MUSI, AURELIO, 2003

“Le “nazioni” prima della nazione”, in A. De Benedictis (cur.), *Costruire lo Stato, costruire la storia. Politica e moderno fra '800 e '900*, CLUEB, Bologna, pp. 141-160.

NAPOLI, M. T., 2006

Mito normanno e tradizione giuridica catalano-aragonese: alle origini della Regia Monarchia di Sicilia, “Diritto e Religioni”, Anno 1, n. ½, pp. 337-410.

NOBILE, MARCO ROSARIO, 2002

Un altro rinascimento. Architettura, maestranze e cantieri in Sicilia 1458-1558, Hevelius, Benevento.

Id., 2010

Chiese colonnari in Sicilia (XVI secolo), Caracol, Palermo.

Id., 2013

“Volte in pietra. Alcune riflessioni sulla stereotomia tra Italia meridionale e Mediterraneo in età moderna”, in M. R. Nobile, *La stereotomia in Sicilia e nel Mediterraneo*, Caracol, Palermo, pp. 8-56.

Id., 2015

“Le cattedrali in Sicilia tra XVI e XVII secolo”, in A. Roca de Amicis - C. Varagnoli (cur.), *Alla moderna. Antiche chiese e rifacimenti barocchi: una prospettiva europea*, Il Quadrante, Roma.

NOVARESE, DANIELA (cur.), 2011

Accademie e scuole. Istituzioni, luoghi, personaggi. Immagini della cultura e del potere, Giuffrè Editore, Messina.

PALAZZOTTO, PIERFRANCESCO, 2004

“Teoria e prassi dell'architettura neogotica a Palermo nella prima metà del XIX secolo”, in S. La Barbera (cur.), *Gioacchino Di Marzo e la Critica d'Arte nell'Ottocento in Italia, Atti di convegno (15-17 aprile, Palermo, 2003)*, s.e., Palermo, pp. 225-237.

Id., 2005

Esemplari di revivals e arredi neogotici a Palermo nei secoli XIX e XX. Tra ricerca della modernità e “passatismo”, in “DECART”, 4, 61-79.

Id., 2008

“L'architettura neogotica nella Sicilia occidentale nella prima metà del XIX secolo: le ragioni degli artisti e il ruolo della committenza”, in M. Vitella (a cura di), *Il Duomo di Erice tra Gotico e Neogotico*, Edizioni Meeting Point, Trapani.

Id., 2020

Revival e società a Palermo nell'Ottocento. Committenza, architetture, arredi tra identità siciliana e prospettiva nazionale, Palermo University Press, Palermo.

ID., 2021

“La rievocazione dei Vespri siciliani e del regno degli Aragona-Sicilia: l’immagine di un passato glorioso nei revivals a Palermo tra XIX e XX secolo”, in A. Furiò – J. V. Marsilla (cur.), *La Veu del Regne. Representació política, recursos públics i construcció de l’Estat: 600 anys de la Generalitat Valenciana*, Universitat de València, València, pp. 303-323.

PALERMO, GASPARE, 1984 (1858)

Guida istruttiva per Palermo e i suoi dintorni su quella del Cav. D. Gaspare Palermo dal beneficiale Girolamo Di Marzo Ferro, R. Livio Portinaio editore, Palermo.

PALMIERI, NICOLÒ, 1847

Saggio storico e politico sulla Costituzione del Regno di Sicilia infino al 1816 con un'appendice sulla rivoluzione del 1820, S. Bonamici e Compagni, Losanna.

PASQUALINO, A., 2008

L'opera dei Pupi, Sellerio, Palermo.

PEREZ, FRANCESCO PAOLO, 1849

La Rivoluzione siciliana del 1848 considerata nelle sue cagioni e ne rapporti colla Rivoluzione europea, presso G. Pompa e Comp. Editori, Torino.

PIAZZA, STEFANO, 2021

Il teatro in Sicilia tra XVI e XVIII secolo, in «Lexicon», 33, pp. 21-39.

PITRÈ, GIUSEPPE, 1871

Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, vol. II, *Canti popolari siciliani*, Luigi Pedone Lauriel, Palermo.

ID., 1875

Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani, vol. IV, L. Pedone Lauriel, Palermo.

ID., 1881

Spettacoli e feste popolari siciliane, L. P. Lauriel, Palermo.

PONTIERI, ERNESTO, 1960

“Adelaide del Vasto”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. I, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 1960, *ad vocem*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/adelaide-del-vasto_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/adelaide-del-vasto_(Dizionario-Biografico)/).

PRESCIA, RENATA, 2005

“I restauri dell’Osservatorio Astronomico di Palermo”, in M. Della Costa – G. Carbonara (cur.), *Memoria e restauro dell’architettura. Saggi in onore di Salvatore Boscarino*, Franco Angeli, Milano, pp. 196-204.

RICCOBONO, SALVATORE, 1993

“I “trasparenti” nelle festività di S. Rosalia e i pittori dell’Ottocento”, in *Immaginario e Tradizione. Carri trionfali e teatri pirotecnici nella Palermo dell’Ottocento*, *Catalogo della mostra (Palermo 1993-1994)*, Editore Novecento, Palermo, pp. 82-102.

ROCCA, GIANCARLO, 2000

La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in Occidente, Edizioni paoline, Roma.

RUGGIERI TRICOLI, MARIA CLARA, 1989

La città in scena: architettura effimera e macchina dei fuochi nelle feste palermitane dell'età borbonica, in «Storia dell'Urbanistica/Sicilia», n. 1, pp. 7-47.

SACCO, MESSINEA, 2008

“*Il teatro dei Gesuiti in Sicilia*”, in M. SAULINI (cur.), *Padre Stefano Tuccio S.J. Un gesuita tra la Sicilia e Roma nell'epoca della Controriforma*, Associazione culturale "Noialtri", Messina, pp. 23-31.

SANTI, GIANCARLO, 2009

Ego Rosalia. La Vergine palermitana tra santità ed impostura, Edizioni La Zisa, Palermo.

SANTORO, RODOLFO, 1981

Abiti, schemi scenici e addobbi nelle cerimonie reali e nell'iconografia ufficiale di Sicilia, in «B. C. A./ Sicilia», n. 2, pp. 33-50.

Id., 1984

Il Carro del Festino: storia dei carri di Santa Rosalia, Enchiridion, Palermo.

Id., 2003

Il festino di Santa Rosalia, Flaccovio Editore, Palermo.

Id., 2010

Cappella Palatina e Palazzo Reale, Arnone, Palermo.

SCIORTINO, LISA, 2011

Emilio Murdolo pittore, AR editore, Bagheria.

SMET, JOACHIM, 1989-2007

I Carmelitani: storia dell'Ordine del Carmelo, trad. it., vol. I-IV, Edizioni Carmelitane, Roma.

SOMMARIVA, GIULIA — MAGGIORE, FRANCESCO, 2015

Palermo Neogotica, 1830-1930, Nuova Ipsa editore, Palermo.

SPADARO, CARMELA MARIA, 2022

A Deo coronato. Sovranità cristoforme e rappresentazione del potere nel regno di Napoli tra Normanni, Angioini e Borbone. A Deo coronato. Christiform sovereign and representations of power in the Kingdom of Naples between Normans, Angevins and Bourbons, “Italian Review of Legal History”, 8, n. 2, pp. 7-38.

TOMASELLI, FRANCESCO, 1994

Il ritorno dei Normanni. Protagonisti ed interpreti del restauro dei monumenti a Palermo nella seconda metà dell'Ottocento, Officina Edizioni, Roma.

VACCA, SALVATORE (cur.), 2000

La Legazia Apostolica. Chiesa, potere e società in Sicilia in età medievale e moderna, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta.

VARIO, VALENTINA, 2016

La committenza gesuitica e la pittura a Palermo tra XVI e XVIII secolo, in «Infolio», n. 33, dicembre, pp. 57-62.

VESCO, MAURIZIO, 2009

Opere pubbliche di età borbonica in nuovi disegni dell'Archivio di Stato di Palermo, "Lexicon. Storie e architettura in Sicilia", 9, pp. 80-89.

VOLPE, MARINA, 2007

Manutenzione e "restauri" in una fabbrica medievale siciliana. La Chiesa della SS. Trinità di Delia nel 1527 e nel 1742, in «Lexicon. Storie e architettura in Sicilia», 4, pp. 53-56.

ZANCA, ANTONIO, 1952

La Cattedrale di Palermo dalle origini allo stato attuale, Accademia nazionale di scienze lettere e arti di Palermo, Palermo.

Interventi

Sistema sanitario e industrie farmaceutiche e biotecnologiche a Cuba. Ovvero, come si materializza una rivoluzione socialista. Parte 2

Rémy Herrera (CNRS, UMR 8174 Centre d'Économie de la Sorbonne) *

«È semplice... condividiamo tutto ciò che abbiamo»¹

Dott. Julio Medina, coordinatore del programma cubano che fornisce assistenza ai bambini ucraini di Chernobyl.

This article explains how the Cuban Revolution managed to build, starting from the disadvantaged situation of a small southern country lacking natural resources – and under US sanctions – a comprehensive, universal, effective, and free public healthcare system (Section 1). It then examines the origins and development of the local pharmaceutical and biotechnology industries (Section 2), as well as the main players in medical research and their recent advances (Section 3). It then presents Cuba's international medical cooperation (Section 4) and its internationalist health missions (Section 5). It also analyzes the measures adopted on the island by health authorities against the COVID-19 pandemic (Section 6) and, finally, the uniqueness of the health and medical research systems within the framework of a socialist society (Section 7), as well as the problems they face, largely attributable to the US embargo (Section 8).

Cuba; Socialism; Healthcare; Pharmaceutical and Biotechnology Industry; Public Service.

5. La solidarietà internazionalista di Cuba in ambito sanitario

La solidarietà internazionalista di Cuba in ambito sanitario si incarna attualmente nella presenza di oltre 50.000 professionisti in 76 paesi in

* L'autore ringrazia sentitamente il Dott. Lau Kin-Chi e il Dott. Sit Tsui per il loro invito a parlare su questo argomento al Global University South-South Forum, da loro organizzato presso la Lingnan University di Hong Kong nel luglio 2024. Salvo diversa indicazione, i dati statistici citati provengono dagli annuari del MINSAP (vari anni). Gli acronimi o le iniziali delle istituzioni utilizzate successivamente corrispondono alle loro denominazioni a Cuba.

La prima parte di questo intervento è stata pubblicata nel numero precedente di "Materialismo Storico", 1/2025.

¹ Cit. da SCHIPANI 2009.

tutto il mondo, di cui circa il 50% sono medici – e più della metà sono donne². Il suo obiettivo non è diffondere una dottrina politica o esercitare pressioni diplomatiche, né tanto meno aprire mercati o generare profitti; l'obiettivo è migliorare concretamente e rapidamente la salute e la qualità della vita delle popolazioni assistite, nonché le condizioni sociali per lo sviluppo del loro paese, affermando i principi etici e applicando i valori umanistici attraverso e nella pratica della medicina. Le équipes vengono inviate in luoghi carenti di infrastrutture sanitarie e di medici locali, e quindi il più delle volte in zone remote e difficilmente accessibili. Le visite e le procedure mediche sono completamente gratuite per i pazienti nei paesi ospitanti, dove, generalmente, il sistema privato richiede ai pazienti di essere assicurati per le cure, il contrario del concetto cubano.

I medici in missione hanno le spese di sostentamento (vitto e alloggio) coperte dal governo cubano e ricevono stipendi che sono in media da cinque a dieci volte superiori a quelli dell'isola. Tuttavia, questo rappresenta solo una parte (tra un quarto e un terzo) delle somme versate dai governi ospitanti al bilancio statale cubano, che le utilizza poi per finanziare missioni mediche nei paesi poveri del Sud e il miglioramento del sistema sanitario nazionale. E al loro ritorno, ai medici internazionalisti può essere offerto un appartamento ed elettrodomestici.

Dopo il 1959, Cuba si è affrettata a offrire la propria assistenza sanitaria attraverso missioni all'estero, indipendentemente dalle inclinazioni politiche dei governi dei paesi beneficiari degli aiuti. Così, nel maggio del 1960, la prima brigata medica d'urgenza fu inviata in Cile, colpito dal terremoto, nonostante l'allora presidente del Paese fosse ostile alla Rivoluzione cubana. Tra il maggio del 1963 e il luglio del 1965, la prima brigata cosiddetta "permanente", composta da 30 medici, quattro dentisti e 14 infermieri volontari, fu inviata in Algeria. Da allora, squadre, trasportando tonnellate di medicinali, hanno fornito assistenza d'emergenza in vari paesi colpiti da calamità naturali o epidemie: Perù (nel 1970), Nicaragua (1972), Honduras (1974), Messico (1985), Armenia (1988), Iran (1990), ecc.

Quando l'uragano Mitch devastò l'America Centrale nell'ottobre del 1998, Cuba accorse in aiuto delle popolazioni dei tre paesi più colpiti – Guatemala, Honduras e Nicaragua – e decise il mese successivo di

² MINSAP (2021).

attuare un Programma Sanitario Integrato nella regione, per poi estenderlo gradualmente a Sud America, Africa, Asia e Oceania. Nel 1999, a seguito di gravi inondazioni in Venezuela, 447 professionisti cubani partirono per assistere le vittime, prefigurando future missioni mediche in quel paese. Al Vertice del Millennio del 2000, Cuba dichiarò che avrebbe fornito all'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) il personale necessario per un piano su larga scala per combattere l'HIV/AIDS in Africa. Questa iniziativa ha portato all'apertura di servizi medici in diversi paesi, dove medici cubani e africani collaborano. Tra il 2000 e il 2003, le équipes hanno combattuto le epidemie di dengue in Nicaragua, Honduras, El Salvador ed Ecuador. Nel 2005, 688 cubani sono intervenuti in Guatemala, devastato dall'uragano Stan.

Il 2005 segnò una nuova svolta. Dopo che l'uragano Katrina colpì gli Stati Uniti in agosto, il governo cubano istituì il Contingente Henry Reeve, composto da brigate di personale mobilitabili entro 24-48 ore e specializzate in aiuti umanitari medici e sanitari alle vittime di disastri naturali ed epidemie all'estero. Nonostante la disputa politica tra le due fazioni, Cuba si offrì di mettere i propri medici a disposizione degli Stati Uniti, una proposta che rimase senza risposta. Dalla creazione di questo Contingente, oltre 88 brigate hanno operato in 56 paesi. Il loro personale permanente supera i 10.000 professionisti sanitari, tutti volontari e generalmente di grande esperienza. Dopo i terremoti dell'ottobre 2005 in Pakistan, 2.564 di loro curarono quasi due milioni di vittime per otto mesi nei 32 ospedali da campo allestiti dai cubani, poi donati alle autorità sanitarie locali. Anche Sri Lanka e Indonesia, entrambi colpiti da tsunami, ricevettero brigate nello stesso anno.

All'inizio degli anni 2020, 24 Paesi avevano firmato un accordo di Programma Sanitario Integrato con Cuba: Belize, Burkina Faso, Ciad, Congo, Dominica, Eritrea, Eswatini, Etiopia, Gambia, Guatemala, Guinea-Bissau, Guyana, Guinea, Haiti, Giamaica, Kiribati, Lesotho, Mozambico, Niger, Saint Vincent e Grenadine, São Tomé e Príncipe, Tanzania, Trinidad e Tobago e Zimbabwe, oltre alla Repubblica Saharawi. In questi casi, l'assistenza si concentra sull'assistenza primaria ed è integrata da misure specifiche volte, tra l'altro, a ridurre la mortalità infantile o a combattere l'HIV. Inoltre, altri 41 paesi ospitano medici cubani in missioni permanenti (le équipes rimangono nel paese per due o tre anni prima di

essere trasferite), tra cui: Algeria, Angola, Arabia Saudita, Azerbaigian, Bahrein, Botswana, Emirati Arabi Uniti, Gabon, Ghana, Grenada, Guinea Equatoriale, Kenya, Kuwait, Mauritania, Messico, Namibia, Uganda, Panama, Repubblica Dominicana, Cina, Qatar, Suriname, Timor Est, Uruguay, Vietnam e altri.

Nel 2010, i medici cubani sono intervenuti durante l'epidemia di colera ad Haiti, dove hanno fornito cure a quasi 400.000 persone. Nel 2014, Cuba ha condotto una campagna di vaccinazione contro la malaria in 15 paesi africani. Nel settembre dello stesso anno, le autorità cubane hanno annunciato la loro partecipazione all'operazione coordinata dall'OMS per combattere l'Ebola nell'Africa occidentale. Sull'isola, nel corso di 10 giorni, circa 5.000 medici e infermieri si sono offerti volontari per la missione; 500 hanno ricevuto una formazione specifica; Alla fine, 265 persone furono selezionate e inviate a combattere l'epidemia: il primo gruppo del contingente Henry Reeve arrivò in Sierra Leone, seguito da altri due in Liberia e Guinea. Fu l'unica missione al mondo a fornire assistenza diretta alle persone infette. I cubani curarono più di 2.000 pazienti. Un membro del contingente contrasse il virus Ebola e in seguito guarì; ma altri due morirono di malaria.

Nell'aprile 2003, il governo di Hugo Chávez lanciò la missione *Barrio Adentro* (Dentro il Quartiere), un piano completo di medicina generale progettato per fornire servizi sanitari completi e gratuiti alla popolazione venezuelana inviando oltre 20.000 medici cubani. Ciò portò all'apertura di "ospedali popolari" città per città e di dispensari per le cure più urgenti, quartiere per quartiere, rendendo così l'assistenza accessibile a tutti. Il sistema comprendeva anche centri pediatrici, odontoiatrici e oculistici, nonché laboratori di analisi, installati all'interno delle comunità e anch'essi gratuiti. Oggi, questa missione conta circa 1.600 unità sanitarie in tutto il paese, rispondendo ai bisogni sanitari primari e complessi della popolazione. Questo schema sociale è stato integrato da *Barrio Adentro 2* nel giugno 2005, per offrire gratuitamente ai cittadini centri diagnostici, cure ad alta tecnologia e riabilitazione; da *Barrio Adentro 3* nell'agosto 2005, che consiste nell'ampliamento della rete ospedaliera, dando priorità ai dipartimenti medici; e da *Barrio Adentro 4* nell'agosto 2006, per aprire ospedali specializzati (come quello di chirurgia cardiovascolare pediatrica). C'è anche *Barrio Adentro Deportivo*, che mira a incrementare

l'esercizio fisico nelle comunità grazie a oltre 5.000 istruttori sportivi cubani e all'insegnamento di pratiche originali: attività fisica profilattica, ginnastica sul lavoro, aerobica ricreativa chiamata "bailoterapia" (danza-terapia), ecc.

A partire dal luglio 2004, nell'ambito dell'ALBA, Cuba ha lanciato la missione *Milagro* (Miracolo), una vasta campagna per offrire interventi chirurgici gratuiti a persone affette da cataratta o altre malattie oculari che non erano in grado di finanziare queste operazioni, molto costose nei loro paesi. I primi pazienti sono arrivati a Cuba nel luglio 2005 dal Venezuela. Successivamente sono stati aperti una cinquantina di centri sanitari in America Latina e nei Caraibi, prima che la missione si estendesse ad Africa e Asia nel settembre dello stesso anno. Da allora, più di quattro milioni di pazienti provenienti da 35 paesi sono stati curati da cubani. L'assistenza cubana si è concretizzata anche nella creazione di scuole di medicina all'estero, operative grazie alla presenza di personale cubano sul territorio. Questo è stato il caso dello Yemen del Sud (nel 1976), della Guyana (1984), dell'Etiopia (1984), della Guinea-Bissau (1986), dell'Uganda (1988), del Ghana (1991), dell'Angola (1992), del Gambia (2000), della Guinea Equatoriale (2000), di Haiti (2001) e dell'Eritrea (2003). Questa cooperazione educativa ha coinvolto quasi 230.000 studenti di medicina, ma nei paesi del Sud, oltre mezzo milione di persone in totale hanno beneficiato della formazione medica offerta da cubani. Nel 2006, Cuba ha anche lanciato un programma per i Caraibi attraverso la Scuola infermieristica di Dominica, così come altri centri simili nella Comunità Caraibica.

Nel novembre 1998, la Scuola Latinoamericana di Medicina (ELAM) ha aperto all'Avana per offrire una formazione medica di sei anni a giovani stranieri provenienti da famiglie svantaggiate o minoranze discriminate che non potevano permettersi un programma simile nei loro paesi. Le tasse universitarie sono coperte da borse di studio per l'istruzione superiore assegnate dal governo cubano, anche per le specializzazioni. Recentemente, gli studenti hanno contribuito a finanziare questi studi attraverso borse di studio assegnate dai loro paesi d'origine. Dotata di moderni auditorium e laboratori ben attrezzati, l'ELAM ha avviato i suoi programmi nel febbraio 1999. La prima classe di 1.610 studenti, provenienti da 18 paesi, si è laureata nell'agosto 2005. Al momento

dell'ingresso, gli studenti frequentano un corso di aggiornamento pre-medico e, per i non ispanofoni, lezioni di spagnolo. Le materie scientifiche vengono insegnate per i primi due anni nel campus dell'Avana, prima che gli studenti vengano distribuiti nelle facoltà di tutta l'isola per proseguire gli studi clinici, per poi completare il tirocinio al sesto anno e sostenere l'esame di dottorato. L'unico requisito per gli studenti è che, dopo la laurea, accettino di tornare a esercitare la professione in quartieri poveri o comunità bisognose di strutture sanitarie nei loro paesi d'origine. Attualmente l'ELAM conta 11.000 studenti iscritti, dai quali si sono laureati quasi 40.000 medici dalla sua fondazione, per lo più medici di medicina generale, quasi tutti con dottorato. Il programma copre oltre 140 paesi, principalmente latinoamericani e africani, ma vi sono iscritti anche studenti statunitensi (per lo più afroamericani o ispanici).

Il Ministero della Salute Pubblica (MINSAP) ha registrato 605.000 missioni mediche effettuate tra il 1960 e il 2020 in 165 paesi, con la partecipazione di oltre 326.000 operatori sanitari. In totale, queste équipes hanno effettuato oltre due miliardi di visite, 14,5 milioni di interventi chirurgici, 4,3 milioni di parti assistiti e 12 milioni di vaccinazioni infantili. Sul suolo africano, circa 77.000 medici e infermieri cubani hanno svolto missioni in una quarantina di paesi dal 1963. Fino alla fine degli anni 1970, le missioni a lungo termine erano praticamente gratuite per il paese ospitante. Dall'inizio degli anni 1980, si è trattato per lo più di donazioni ai paesi più poveri, ma vengono richiesti contributi ai paesi più ricchi o una condivisione dei costi ai paesi a medio reddito per continuare a fornire assistenza medica che il paese beneficiario non fornisce alla propria popolazione.

La generosità e l'altruismo che guidano la visione cubana della salute, alimentata dalla volontà politica di un governo e dalla coscienza morale di un popolo che antepone la virtù al profitto, nonostante bilanci pubblici estremamente limitati, possono essere illustrati da un esempio. Nel 1990, Cuba decise di accogliere oltre 26.000 bambini ucraini di età compresa tra i 5 e i 15 anni, vittime del disastro nucleare di Chernobyl. Affetti da tumori e/o malformazioni causate dalle radiazioni, venivano curati presso l'Ospedale Pediatrico Tarará dell'Avana – gratuitamente, va sottolineato. Chi necessitava di cure più prolungate poteva continuare a riceverle

– sempre gratuitamente – anche quando, dopo la fine dell'URSS, i nuovi leader ucraini si schierarono con gli Stati Uniti.

6. La pandemia di COVID-19: misure sanitarie, nuovi vaccini e missioni mediche

La portata e la coerenza del Sistema Sanitario Nazionale cubano hanno permesso all'isola di rispondere alla pandemia di COVID-19 in modo relativamente più umano ed efficace rispetto ad altri paesi. Già a gennaio 2020, il Ministero della Salute (MINSAP) ha sviluppato un piano anti-COVID-19, in collaborazione con il sistema di Difesa Civile³. La politica di informazione e comunicazione rivolta alla popolazione è stata caratterizzata da competenza e trasparenza. La risposta sanitaria cubana si è basata fundamentalmente sullo sforzo congiunto di medici di famiglia e infermieri, personale ospedaliero e studenti di medicina, supportati da una mobilitazione popolare unitaria e da gruppi di ricerca del settore medico-farmaceutico e biotecnologico.

I primi casi di infezione sull'isola sono stati registrati l'11 marzo 2020 in turisti portatori del virus e curati presso l'Istituto di Medicina Tropicale Pedro Kourí (IPK). Implementato a livello nazionale a partire dal 17 marzo, il piano intersettoriale contro il COVID-19 includeva una sorveglianza epidemiologica volta a individuare il più rapidamente possibile i casi di contaminazione utilizzando test PCR per diagnosticare il virus SARS-CoV-2 che causa il COVID-19, anche su individui asintomatici. La pandemia ha raggiunto il picco relativamente tardi, a luglio 2021, con una media di 9.000 casi di infezione e 70 decessi al giorno, prima che la curva dei contagi iniziasse a diminuire.

L'uso delle mascherine era obbligatorio nei luoghi pubblici, si raccomandava il distanziamento fisico e si rafforzavano le norme igieniche. Oltre 28.000 studenti di medicina sono stati dislocati in tutto il paese per effettuare visite porta a porta regolari, raggiungendo quasi quattro milioni di persone al giorno. I casi di contatto sono stati attentamente

³ Si tratta di un sistema volto ad attuare una serie di misure statali e azioni da parte dei cittadini per proteggere la popolazione e il paese in situazioni eccezionali in tempo di pace.

monitorati e, se necessario, i pazienti positivi sono stati immediatamente curati in ospedale o in vari centri sanitari autorizzati. Una volta guariti, coloro che risultavano positivi sono stati tenuti a rimanere in isolamento domiciliare per altri 14 giorni sotto controllo medico. Nelle scuole, le lezioni in presenza sono state sospese, con il passaggio alla didattica a distanza. Gli eventi pubblici sono stati cancellati. Il 25 marzo, i viaggi aerei commerciali sono stati sospesi. Le frontiere sono state chiuse e sono stati implementati screening sanitari negli aeroporti e nei porti del paese, con una quarantena di 14 giorni per tutti i viaggiatori in ingresso a Cuba, cittadini cubani o residenti stranieri. In tutta l'isola, i trasporti pubblici sono stati chiusi e i punti vendita al dettaglio di beni di prima necessità sono stati decentralizzati. Dal 9 aprile 2020, data della fase di trasmissione indigena, le autorità sanitarie hanno finalmente deciso di limitare gli spostamenti della popolazione allo stretto necessario – e, nelle aree in cui il virus circolava, di imporre lockdown.

L'industria farmaceutica e biotecnologica cubana ha svolto un ruolo chiave nella strategia di lotta alla pandemia, grazie ai protocolli stabiliti dal Ministero della Salute e degli Affari Sociali (MINSAP), che nella stragrande maggioranza dei casi ha utilizzato farmaci o vaccini sviluppati sull'isola, dimostratisi efficaci nei pazienti gravemente malati e nei gruppi a rischio. Il regime profilattico prevedeva la somministrazione nasale di interferone alfa-2B umano ricombinante sviluppato dal Centro di Ingegneria Genetica e Biotecnologie (CIGB), Nasalferon, che stimola le risposte immunitarie a livello mucoso e sistemico. I trattamenti terapeutici applicati ai pazienti includevano farmaci topici, come Itolizumab, un anticorpo monoclonale prodotto dal Centro di Immunologia Molecolare (CIM), Peptido CIGB 258, un peptide immunomodulatore con proprietà antinfiammatorie, Jusvinza, comunemente usato per trattare l'artrite reumatoide o le malattie autoimmuni, Heberferón R, un interferone alfa-2B, e Biomodulin T, un immunomodulatore, tra gli altri. Altri prodotti in fase di studio includevano il peptide CIGB 300, il vaccino CIGB 2020 e VAMENGO-BC, tra gli altri. Inoltre, durante questo periodo, Biocubafarma ha avviato circa quindici progetti per nuovi trattamenti e metodi volti a prevenire e combattere il COVID-19.

La ricerca sui vaccini è iniziata presto e ha portato allo sviluppo di cinque candidati (Soberana 01, Soberana 02, Soberana Plus, Abdalá e

Mambisa), con i due più efficaci (Soberana 02 e Abdalá) che alla fine sono stati quelli più ampiamente somministrati. Il 9 luglio 2021, il Centro per il Controllo Statale della Qualità dei Medicinali, delle Attrezzature e dei Dispositivi Medici (CECMED) ha autorizzato l'uso di emergenza di un primo vaccino contro il COVID-19, il CIGB-66 o Abdalá, sviluppato dal CIGB sotto l'egida del MINSAP, il primo scoperto in America Latina. Il 20 agosto, la stessa autorità ha dato il via libera all'uso di un secondo vaccino, il FINLAY-FR-2 o Soberana 02, prodotto dal Finlay Vaccine Institute (IFV), sotto la supervisione del Ministero della Scienza, della Tecnologia e dell'Ambiente (CITMA).

I controlli di qualità del candidato vaccino CIGB-66, conformi rigorosamente ai requisiti di ispezione dei siti locali (inclusi quelli dei laboratori Aica dove viene prodotto) e agli standard internazionali, ne hanno garantito l'idoneità all'uso nell'uomo. Studi preliminari per testarne la sicurezza avevano dimostrato che non induceva reazioni avverse e avevano definito il numero, la frequenza, l'intervallo e la via di somministrazione delle dosi. La Fase I degli studi clinici è iniziata a dicembre 2020 su 132 volontari di età compresa tra 19 e 54 anni. Una volta accertate l'immunogenicità e la sicurezza del candidato, la Fase II ha esteso la fascia d'età a 80 anni su 660 soggetti. A giugno 2021, i risultati della Fase III, questa volta condotta su quasi 50.000 volontari, hanno dimostrato che Abdalá aveva un'efficacia del 92%, superiore al 50% richiesto dall'OMS per i candidati vaccini anti-COVID-19. Ad agosto 2020, in seguito agli incoraggianti risultati di Soberana 01, l'IFV ha annunciato lo studio di un altro candidato, Soberana 02. I suoi studi clinici di Fase I sono iniziati a ottobre 2020 su 80 volontari. La Fase II è proseguita due mesi dopo e ha dimostrato il raggiungimento della massima immunità dopo 14 giorni. La Fase III, diffusa da marzo a giugno 2021, ha coinvolto 45.000 volontari di età compresa tra 19 e 80 anni che hanno ricevuto due dosi, con un ulteriore richiamo del vaccino Soberana Plus. Sono stati condotti studi anche su gruppi di età compresa tra 2 e 18 anni o a rischio specifico. In tutti gli studi, l'efficacia delle tre dosi ha superato il 91%.

Sulla base di questi risultati soddisfacenti, è stata avviata una campagna di vaccinazione generale in tutto il Paese. Entro maggio 2021, le autorità sanitarie sono state in grado di vaccinare 1,7 milioni di residenti a L'Avana, dando priorità agli operatori sanitari in prima linea nella

pandemia. Pertanto, entro la fine del 2021, oltre l'87% della popolazione cubana aveva ricevuto un ciclo completo di immunizzazione, da parte di medici di famiglia o infermieri o presso i centri vaccinali. Al 20 febbraio 2022, a Cuba erano stati registrati 8.487 decessi per COVID-19, su un totale di 1.065.385 casi confermati sin dalla prima comparsa del virus sull'isola. Si può quindi sostenere che la pandemia sia stata tenuta sotto controllo, con tassi locali di infezione e mortalità tra i più bassi al mondo.

Centri di ricerca stranieri sono stati coinvolti nelle fasi finali delle sperimentazioni cliniche dei candidati vaccini cubani. Ad esempio, nel 2021, l'Istituto Pasteur in Iran ha ricevuto 100.000 dosi di Soberana 02 e 60.000 dosi di Abdalá e Soberana 02 da laboratori venezuelani, per confermarne l'efficacia. Rapidamente, a Cuba, i siti di produzione di vaccini hanno dovuto aumentare la loro capacità produttiva per soddisfare la domanda delle autorità sanitarie straniere, non solo di Iran e Venezuela, ma anche di Vietnam, India, Pakistan e Argentina, tra gli altri, che hanno espresso il desiderio di importarli. La Bielorussia è stato il primo paese europeo a registrare Soberana 02.

Grazie ad accordi di esportazione, una cinquantina di paesi hanno acquistato interferone alfa-2B ricombinante dal CIGB. Già nel 2020, la Commissione Sanitaria Cinese aveva selezionato questo antivirale per l'inclusione nei suoi protocolli anti-COVID-19. Una collaborazione tra il Beijing Institute of Technology e il Center for Immunoassays (CIE) ha creato una piattaforma per l'utilizzo di tecniche immunologiche e di biologia molecolare per rilevare rapidamente il virus SARS-CoV-2. Il vaccino Pancorona contro il COVID-19 è stato sviluppato da un laboratorio sino-cubano situato a Yongzhou, nella provincia di Hunan, nella Cina meridionale.

Durante la pandemia, Cuba ha anche fornito assistenza a molti paesi stranieri, compresi quelli del Nord. Con l'arrivo di medici e infermieri in Italia (52 in Lombardia a marzo 2020, 60 in Sicilia a novembre dello stesso anno e altri 51 in Calabria all'inizio del 2023), i cubani hanno condotto per la prima volta missioni sanitarie in Europa occidentale. A metà del 2020, il governo cubano ha risposto favorevolmente a una richiesta della Francia, il cui bisogno di personale medico nei suoi dipartimenti d'oltremare era urgente. Durante questo periodo difficile, brigate del contingente Henry Reeve, composte da oltre 2.600 professionisti – oltre

ai 28.000 medici presenti in 59 paesi al momento dello scoppio della pandemia – sono state inviate per combattere il COVID-19 in una quarantina di paesi, tra cui Capo Verde, Togo, Sudafrica, Qatar, Messico, Belize e Haiti.⁴

7. Caratteristiche uniche della strategia cubana

L'obiettivo primario dello sviluppo delle industrie farmaceutiche e biotecnologiche cubane era quello di alimentare il sistema sanitario istituito per il benessere della popolazione. Dopo la caduta dell'URSS, Cuba si è trovata a dipendere da un mercato farmaceutico internazionale dominato dagli Stati Uniti, le cui aziende controllavano un terzo della produzione mondiale e che inasprirono l'embargo contro l'isola (di cui parleremo più avanti). In queste condizioni, la biotecnologia è stata confermata dal governo cubano come uno dei settori prioritari per gli investimenti, insieme all'alimentazione e al turismo. Cuba ha costruito il proprio sistema di ricerca medica autonomamente, spinta dalla volontà politica di soddisfare i bisogni sociali vitali della popolazione e di costruire la sovranità nazionale, ma anche dalla forza delle circostanze, poiché il balzo in avanti compiuto da questo settore è avvenuto indipendentemente sia dal modello sovietico che da quello statunitense. L'obiettivo era produrre medicinali e vaccini, nonché materiali e servizi efficaci ed economici, adattati quindi al tipo di assistenza primaria fornita dal Sistema Sanitario Nazionale. Un ulteriore obiettivo era quello di elevare Cuba al rango di potenza medica di importanza mondiale attraverso la promozione della chimica farmaceutica e delle nuove biotecnologie come elementi della strategia di sviluppo del paese e motori di una crescita socioeconomica sostenibile, incrementando le esportazioni di alta tecnologia e condividendo i frutti delle scoperte scientifiche e tecnologiche con il resto del mondo. L'industria medico-farmaceutica e biotecnologica cubana opera in modo molto diverso dalle industrie capitaliste che attualmente dominano il mondo. Questo settore, che si compone di due componenti distinte – da un lato, l'industria farmaceutica, i cui prodotti derivano principalmente dalla chimica di sintesi, e dall'altro, la biotecnologia, che

⁴ MINSAP (2022).

lavora con organismi viventi o i loro componenti e la cui ricerca è più rischiosa – presenta caratteristiche simili a livello internazionale per tutti gli attori coinvolti. Si tratta di un settore altamente complesso che si trova ad affrontare sfide specifiche: il progresso tecnologico è rapido, i cicli di vita dei prodotti si stanno accorciando, la concorrenza tra oligopoli privati si sta intensificando, i costi medi della ricerca sono in aumento, le normative differiscono da paese a paese e diventano sempre più rigide, e il ruolo delle biotecnologie nella produzione di nuovi farmaci (vaccini combinati, proteine ricombinanti, anticorpi monoclonali, terapie geniche, ecc.) è in aumento, il che sta trasformando l'industria farmaceutica e richiede sempre più tempo e capitali⁵.

Tuttavia, le unità cubane rifiutano il *modus operandi* vigente nell'attuale capitalismo globalizzato e finanziarizzato, dove prevalgono gli interessi degli azionisti di "Big Pharma", con il loro comportamento speculativo che consente loro di monopolizzare i guadagni di borsa anche in assenza di una produzione reale, la loro preferenza per sistemi sanitari privatizzati e trattamenti costosi per i malati, e la loro rapacità che porta, attraverso diritti di proprietà eccessivamente rigidi ed esclusivi, a rallentare l'innovazione successiva impedendo l'ingresso sul mercato di farmaci più economici, anche se la loro distribuzione avrebbe effetti benefici sulla salute delle popolazioni mondiali. Cuba rifiuta la legge della massimizzazione del profitto che porta a piegare tutto alla sua logica, compresa la qualità delle cure e il benessere dei pazienti.

Le autorità cubane hanno scelto di subordinare le considerazioni economiche all'imperativo ultimo della salute pubblica. A tal fine, l'industria farmaceutica e biotecnologica è interamente statale e il suo finanziamento proviene esclusivamente dallo Stato o dalle entrate generate dalle proprie attività. Cuba dimostra così che la crescita di questo settore è possibile senza essere condizionata dalle forze del mercato dei capitali privati e dalla concorrenza motivata dal profitto privato, caratteristiche del capitalismo. In questo sistema alternativo, si evitano conflitti tra proprietari con interessi divergenti, diventano possibili decisioni cooperative e gli

⁵ Il tempo che intercorre tra la ricerca e sviluppo e la commercializzazione di prodotti biotecnologici varia dai 10 ai 20 anni. Alla fine, solo pochi prodotti vengono immessi sul mercato, quindi la maggior parte dei ricavi è concentrata su pochi prodotti.

scambi tra istituzioni sono armonizzati. Per molti farmaci, il numero di pazienti è noto e quindi è possibile prevedere la domanda e, di conseguenza, anche i volumi di input necessari per la loro produzione. In altre parole, il MINSAP è in grado di pianificare i processi di produzione e distribuzione del settore. Integrata nella pianificazione strategica di sviluppo del paese, BioCubaFarma definisce il proprio piano per i successivi 10-15 anni, prevedendo le modalità di finanziamento (attraverso proventi dalle esportazioni, stanziamenti di bilancio, investimenti esteri, crediti, ecc.) per le spese operative e di investimento. La creazione del Polo Scientifico è il risultato di questa pianificazione. È proprio questa pianificazione che consente di articolare programmi con rapidi ritorni e progetti socioeconomici a lungo termine. Ciò richiede che lo Stato garantisca il controllo sulle decisioni relative a questi settori, senza privatizzarli. Le autorità cubane sollecitano certamente gli investitori stranieri, ma non li accettano né nella fase di ricerca né in quella di produzione. Il capitale straniero è destinato alla costruzione di infrastrutture o fabbriche (come nella Zona Speciale di Mariel, situata a circa cinquanta chilometri a ovest della capitale) o a partnership di marketing per l'inserimento dei prodotti nei mercati globali. Il settore farmaceutico e biotecnologico opera in un quadro di bilancio separato dal sistema sanitario statale o dalle imprese statali che devono contribuire al bilancio statale. Al settore viene concessa una relativa autonomia finanziaria, che può riallocare una parte dei ricavi derivanti dalle esportazioni con risorse proprie. I ricavi derivanti dalla vendita all'estero del vaccino VA-MENGOC-BC, ad esempio, sono stati reinvestiti per dare inizialmente impulso al Cluster Scientifico nel suo complesso e poi accelerarne la crescita.

I settori in questione operano in modo integrato, sinergico e a “ciclo completo”. L'integrazione implica l'unione, all'interno del gruppo BioCubaFarma, delle diverse entità che costituiscono, da un lato, il settore farmaceutico, che generalmente produce farmaci consolidati, e, dall'altro, il settore biotecnologico, più complesso, le cui scoperte sono più innovative. L'integrazione di questi settori offre il vantaggio di poter organizzare in modo sistematico e al massimo livello la discussione sui rispettivi progetti, il coordinamento delle attività e la collaborazione nella ricerca tra istituzioni dello stesso gruppo. Le unità operano in sinergia, secondo un principio di solidarietà piuttosto che di rivalità. Ognuna si

scambia informazioni sulle proprie difficoltà e contribuisce, con i propri punti di forza, alla creazione di nuovi prodotti attraverso una cooperazione continuativa. Dalla ricerca fondamentale o applicata all'implementazione efficace di innovazioni di prodotto o processi produttivi, la conoscenza viene condivisa tra team scientifici, il più delle volte multidisciplinari. Gli sforzi sono condotti congiuntamente. Il metodo utilizzato lungo tutta la filiera di sviluppo del prodotto prevede un ciclo completo per la sequenza ricerca-sviluppo / produzione / commercializzazione, in un circuito protetto che collega le fasi (i) della creatività scientifica, da cui emergono le innovazioni, (ii) della produzione, dove vengono realizzati farmaci sicuri ed efficaci, e (iii) della messa a disposizione dei prodotti ai professionisti del Sistema Sanitario Nazionale o sui mercati globali.

Nelle diverse province di Cuba, una politica di uso del suolo ha portato alla creazione di istituzioni scientifiche che riuniscono centri di ricerca, insegnamento o produzione situati al di fuori dell'Avana o della sua periferia. Così, nelle province di Villa Clara, Sancti Spíritus e Ciego de Ávila, sono state aperte unità di biotecnologia, in particolare per soddisfare specifiche esigenze regionali. Il CIE, ad esempio, si avvale di una rete nazionale di quasi 170 laboratori locali. Il CIM dispone di un sito di produzione complesso a Santiago de Cuba (LABEX) e conduce sperimentazioni cliniche negli ospedali delle 15 province del paese. Inoltre, viene incoraggiata la partecipazione dei lavoratori al movimento dell'innovazione, in particolare attraverso forum scientifici e tecnologici. La comunità scientifica più ampia comprende associazioni come gli Innovatori e Razionalizzatori e le Brigate Tecniche Giovanili. A livello nazionale, ai ricercatori (compresi quelli dei team universitari associati ai programmi dei centri di ricerca) vengono offerti incentivi salariali e bonus, condizioni di lavoro soddisfacenti, un'ampia formazione professionale, opportunità di avanzamento, nonché alloggi (talvolta costruiti vicino ai luoghi di lavoro) e diverse strutture familiari (integratori alimentari, servizi di trasporto, ecc.).

Uno dei successi di Cuba nella strategia medica è stato il rafforzamento della propria sovranità nazionale, sostituendo le importazioni con un'ampia gamma di medicinali prodotti localmente e convertendo le esportazioni in un motore di crescita per il paese. Infatti, è stato necessario sviluppare localmente il maggior numero possibile di prodotti medici

essenziali per soddisfare i bisogni della popolazione cubana, ma difficili o addirittura impossibili da acquistare all'estero a causa dei prezzi elevati o dell'inaccessibilità dovuta all'embargo. È stato un processo lungo e delicato, ma gradualmente i medicinali di origine estera distribuiti dalle farmacie dell'isola sono stati sostituiti da prodotti di fabbricazione locale, a volte copie di quelli esistenti sui mercati mondiali, a volte invenzioni isolate, entrambe richiedenti un elevato livello di competenza (in particolare nell'ingegneria genetica). Cuba può ora offrire medicinali alle autorità sanitarie di paesi stranieri per l'acquisto e la registrazione, se possibile o desiderato con la protezione della proprietà intellettuale, e con tecnologie avanzate pronte per l'uso su scala industriale. I prodotti farmaceutici e biotecnologici cubani contribuiscono a incrementare le esportazioni e a fornire loro un elevato valore aggiunto. Per questi prodotti, il vantaggio di Cuba risiede nella loro qualità, ma anche nei loro prezzi, sufficientemente bassi da renderli accessibili ai paesi poveri. Ad esempio, il vaccino CIMAvax distribuito all'estero dal CIM costa appena un dollaro per iniezione, molto più economico di qualsiasi altro trattamento per il cancro ai polmoni. Allo stesso modo, l'apparecchio acustico su misura per bambini venduto sul mercato globale da CNEURO costa due dollari, un prezzo basso rispetto ai prezzi di dispositivi equivalenti negli Stati Uniti o in Europa. Lo stesso vale per gli antibiotici generici a base di penicillamina (ampicillina o amoxicillina), la cui domanda è molto elevata. Il basso costo delle esportazioni cubane incoraggia quindi molti paesi del Sud del mondo ad acquistarli. Per Cuba, i mercati esteri sono essenziali per beneficiare di economie di scala, superare la ristrettezza del mercato interno e compensare i costi fissi delle attività di ricerca e sviluppo con gli ingenti volumi venduti. Il fatturato annuo dell'isola derivante dalle esportazioni di beni e servizi medici ammonta a diversi miliardi di dollari (tra due e cinque)⁶.

Nonostante i progressi compiuti da Cuba in materia di salute pubblica, i problemi persistono. Ospedali e farmacie mancano di alcuni medicinali e attrezzature, compresi quelli prodotti sull'isola. La riduzione della disponibilità di questi prodotti si è aggravata durante la pandemia di COVID-19, poiché è stata data priorità alla produzione di medicinali e vaccini per i protocolli anti-COVID. Questo fenomeno, e le vendite

⁶ ONEI (vari anni).

illegali che lo accompagnano, si spiega principalmente con l'insufficienza dei fattori produttivi necessari a tale produzione: in alcuni casi, ostacoli logistici ostacolano le forniture; in altri, i fornitori annullano le consegne; in altri ancora, le banche straniere rifiutano i servizi offerti a entità cubane anche quando dispongono di risorse sufficienti per pagare gli ordini; ecc. È anche accaduto che un'azienda straniera, autorizzata nel proprio paese a condurre sperimentazioni cliniche su un farmaco cubano, ne abbia poi rifiutato la commercializzazione. È il caso, ad esempio, dell'Heberprot-P negli Stati Uniti.

Inoltre, nonostante la loro importanza, le esportazioni cubane di prodotti medicali sono ostacolate dalla concentrazione delle loro destinazioni. La diversificazione dei mercati esteri sta quindi diventando una necessità. Anche l'industria farmaceutica e biotecnologica si trova ad affrontare la necessità di un'iniezione di risorse aggiuntive. Il loro successo dipenderà non solo dall'apertura di nuovi mercati esteri, ma anche dalla creazione di prodotti innovativi. Si pone quindi un dilemma, soprattutto quando i brevetti scadono e la corsa all'innovazione si intensifica: continuare a produrre farmaci meno costosi in termini di investimento ma meno redditizi, oppure aumentare gli sforzi per rinnovare le linee di prodotto, il che comporta una maggiore assunzione di rischi e un maggiore impegno di risorse, ma offre al contempo migliori prospettive di rendimento e crescita a lungo termine.

8. *Ostacoli imposti dagli Stati Uniti: embargo, bracconaggio e terrorismo*

Tuttavia, bisogna riconoscere che la ragione principale delle difficoltà di accesso al capitale esterno, agli sbocchi per l'esportazione e ai partner stranieri, nonché dei problemi di carenza di prodotti medici riscontrati a Cuba, è l'embargo imposto dagli Stati Uniti. Una delle sfide che l'isola deve costantemente affrontare è trovare il modo di aggirarlo. Questo embargo causa danni economici ingenti all'isola⁷ e, organizzando carenze, sacrifici incommensurabili e sofferenze crudeli per la sua popolazione. In vigore dal 1962, questo sistema di sanzioni unilaterali statunitensi è stato esteso ai prodotti farmaceutici nel 1964. Mentre il commercio di tali

⁷ MINREX (2022).

prodotti è stato successivamente tollerato, la minaccia che queste coercizioni rappresentano per le aziende e i cittadini statunitensi e stranieri – a causa dell'extraterritorialità di queste misure – estende di fatto la loro portata ad aree formalmente escluse dai testi, come i prodotti farmaceutici e le apparecchiature mediche. Esiste infatti un rischio concreto di essere condannati a pesanti multe da parte dei tribunali statunitensi in caso di violazione dell'embargo. Molte aziende farmaceutiche straniere che hanno espresso il desiderio di vendere i loro prodotti a Cuba, o al contrario, di acquistare beni cubani, sono state dissuase dal farlo.

La pressione esercitata dai Dipartimenti di Stato, Commercio e Tesoro statunitensi sui fornitori cubani ha infatti riguardato l'acquisizione di medicinali non fabbricati sull'isola: prodotti di laboratorio, reagenti diagnostici, apparecchiature radiologiche, strumenti chirurgici, tavoli operatori, defibrillatori, macchine per dialisi, pezzi di ricambio, ecc. Queste restrizioni arrivano fino a impedire la fornitura di anestetici (comprese le epidurali), alimenti per neonati o attrezzature per le unità di terapia intensiva pediatrica⁸. L'embargo complica la piena attuazione di alcuni protocolli, in particolare contro la leucemia infantile, il cancro al seno, le malattie cardiovascolari o renali, l'AIDS, ecc. Colpisce quindi in particolare modo i gruppi più vulnerabili: bambini, donne incinte, anziani, pazienti affetti da malattie croniche, ecc. Questo è disumano. Una tragedia umanitaria è stata evitata solo grazie alla determinazione del governo cubano nel preservare l'accesso gratuito universale all'assistenza sanitaria. Tuttavia, attaccando le conquiste successive alla rivoluzione, l'embargo compromette la continuazione del progresso e mette a repentaglio i successi del Sistema Sanitario Nazionale.

Alla fine del 2017, il presidente D. Trump ha vietato alle aziende e ai cittadini statunitensi non solo di esportare a Cuba prodotti contenenti componenti fabbricati negli Stati Uniti (come già previsto dalla legge prima di lui), ma anche di commerciare con istituzioni pubbliche cubane, compresi i centri di ricerca. Si tratta di fatto di una cosiddetta clausola "nonno" che ha permesso al Roswell Park Comprehensive Cancer Center di proseguire la collaborazione avviata dai suoi ricercatori con quelli del CIM dell'Avana. Sotto l'amministrazione di J. Biden, la maggior parte di queste sanzioni è rimasta in vigore, anche durante la pandemia di

⁸ AMERICAN ASSOCIATION OF WORLD HEALTH 1997.

COVID-19, quando Washington si è rifiutata di vendere a Cuba input per la produzione di medicinali o componenti per vaccini, o persino ossigeno medicale o apparecchiature salvavita, come i respiratori artificiali. Di fronte a questa situazione, nel 2020, l'azienda cubana Combiomed ha iniziato a produrre il primo ventilatore polmonare ad alte prestazioni per le unità di terapia intensiva, il Combiovent, progettato per fornire assistenza ventilatoria ai pazienti incapaci di respirare autonomamente⁹.

Gli attacchi dell'amministrazione statunitense alla libertà di movimento del personale scientifico e delle conoscenze hanno portato per anni a: restrizioni ai viaggi e ai soggiorni professionali a Cuba per i ricercatori statunitensi; inosservanza degli accordi bilaterali sui visti concessi alle controparti cubane; divieti di pubblicazione negli Stati Uniti di opere e articoli scientifici scritti da autori cubani; inaccessibilità o mancata registrazione di brevetti; rifiuto di concedere licenze software; e rifiuto di ordini effettuati da Cuba, tra gli altri, per libri, riviste o banche dati scientifiche specializzate pubblicate negli Stati Uniti, ecc. Ciò ha praticamente bloccato le opportunità di sviluppare scambi intellettuali e cooperazione scientifica.

Ma questo embargo può anche ritorcersi contro la popolazione statunitense. Basti un esempio. Per diversi anni, l'importazione del vaccino cubano contro il meningococco Va-MenGOC-BC è stata ostacolata dal Dipartimento del Tesoro degli Stati Uniti. L'intervento di ricercatori di tutto il mondo e la mobilitazione di parlamentari e cittadini meritevoli negli Stati Uniti hanno infine costretto l'amministrazione a fare marcia indietro, autorizzandone infine l'acquisto. Purtroppo, tardivamente: nel frattempo, quasi 500 giovani statunitensi erano morti di meningite meningococcica di tipo B, la maggior parte dei quali bambini. Da parte sua, nonostante l'embargo, Cuba ha continuato ad agire a modo suo, a volte inviando vaccini gratuitamente se i leader dei paesi colpiti dall'epidemia erano riluttanti ad acquistarli per timore di rappresaglie da parte di Washington, e a volte fornendo innovazioni ai partner stranieri attraverso joint venture, come le terapie immunologiche contro il cancro.

⁹ Con i suoi 250 dipendenti, Combiomed si concentra sulla tecnologia medica digitale e sulla produzione di apparecchiature di supporto vitale, monitoraggio dei pazienti, diagnosi di malattie respiratorie croniche, stimolazione elettrica, applicazioni per l'assistenza sanitaria di base e riabilitazione cardiovascolare.

Un altro ostacolo che gli Stati Uniti hanno imposto allo sviluppo del sistema sanitario cubano è l'incoraggiamento all'emigrazione dei professionisti del settore. Promosso da Washington dai Dipartimenti di Stato e della Sicurezza Interna dal 2006, e sostenuto dalla propaganda di ONG e media anti-cubani a Miami, il programma "Cuban Medical Professional Parole" (CMPP) mirava a incoraggiare la fuga di cervelli e l'abbandono degli operatori sanitari cubani in missione all'estero, concedendo loro visti per emigrare negli Stati Uniti. Washington ha allentato questo sistema nel 2016, insieme alla politica "Piedi Bagnati-Piedi Asciutti" in vigore dal 1995, che, in violazione dei precedenti accordi migratori, ha incoraggiato l'immigrazione illegale riservando ai cubani un metodo di immigrazione preferenziale, concedendo loro la residenza permanente un anno dopo il loro arrivo sul suolo statunitense. Visti e biglietti aerei per Miami sono stati rilasciati dalle ambasciate di 65 paesi. I servizi per l'immigrazione statunitensi segnalano circa 7.000 cubani che beneficiano del programma CMPP, metà dei quali provenienti dal Venezuela (spesso via Colombia o Curaçao). I requisiti per il CMPP erano essere cittadini cubani, lavorare come medico, infermiere, tecnico di laboratorio o fisioterapista presso una missione ufficiale in un paese terzo ed essere idonei all'ingresso negli Stati Uniti. I coniugi e i figli (single di età inferiore ai 21 anni) del richiedente potevano accompagnarlo se si trovavano all'estero con lui, oppure, se si trovavano a Cuba, attendere che ottenesse un visto per richiederne uno a loro volta. In Venezuela, ad esempio, si dice che il 5% dei medici cubani abbia disertato. Washington esercita costantemente pressioni sui leader stranieri affinché cessino di ospitare missioni mediche cubane, come durante le presidenze di Bolsonaro in Brasile (2019-2023) o di Áñez in Bolivia (2020).

Un aspetto delle relazioni tra Cuba e Stati Uniti poco noto al grande pubblico sono gli attacchi biologici organizzati dal territorio statunitense per infettare la popolazione, il bestiame e le colture di Cuba. Tali attacchi sono stati smascherati solo grazie alla presenza di ricercatori altamente qualificati a Cuba. Furono le indagini condotte dalla Divisione di Salute Animale del Centro Nazionale di Ricerche Scientifiche (CNIC) a rivelare le cause delle epidemie di peste suina africana del 1971 e del 1980, vere e proprie guerre biologiche contro Cuba. Un altro esempio dell'uso di questi mezzi terroristici fu la diffusione della dengue emorragica, che

colpì l'isola nel 1981.¹⁰ È stato dimostrato dai ricercatori cubani, che hanno amplificato e sequenziato il genoma completo di ceppi ottenuti in diversi momenti dell'epidemia utilizzando strumenti bioinformatici, che questo tipo di dengue, all'epoca sconosciuto, era stato sviluppato in un laboratorio negli Stati Uniti per diffonderlo sull'isola.¹¹ Dopo aver vaccinato i soldati nella base militare di Guantanamo, Washington ha vietato alle sue aziende di fornire insetticidi e di irrorare gli aerei per prevenire la trasmissione del virus. L'epidemia, che ha colpito 350.000 persone a Cuba e ne ha uccise 180, tra cui 101 bambini piccoli, è stata fermata solo grazie all'uso dell'interferone che i cubani avevano appena prodotto. Altre operazioni terroristiche simili sono state portate alla luce, come il caso del virus della tristezza trovato nel 1992 all'aeroporto dell'Avana nel bagaglio di un viaggiatore statunitense. Si potrebbe pensare che questi casi siano stati inventati dalle autorità cubane, ma tale argomentazione è difficile da sostenere quando i ceppi individuati sono stati individuati per la prima volta sull'isola (come nel caso del batterio della dissenteria Shiguella 1 nel 1982), nelle Americhe (congiuntivite emorragica nel 1981 o sindrome di Acaro Stenotarsonemus nel 1997) o persino in tutto il mondo (come nel caso del già citato tipo mortale di dengue, DENV-2 Nuova Guinea 1924). Tuttavia, tutto diventa perfettamente chiaro quando i membri di organizzazioni criminali che operano dal territorio statunitense ammettono pubblicamente di aver partecipato a tali azioni terroristiche (come accadde dopo il rilascio intenzionale del virus modificato della peste suina nel 1979).¹²

Conclusione

La continua affermazione della priorità data dal governo dal 1959 alla salute pubblica e alla ricerca medica spiega i buoni risultati di Cuba in questo settore. L'isola presenta infatti indicatori migliori rispetto alla maggior parte dei paesi del Sud e paragonabili a quelli dei paesi del Nord. Un'analisi dei dati statistici pubblicati dalle organizzazioni internazionali

¹⁰ Si veda NEW YORK TIMES 1981.

¹¹ CABRERA 2016.

¹² Agresiones de Estados Unidos a Cuba (1979).

ci convince immediatamente: Cuba non solo ha raggiunto, ma ha addirittura superato gli Stati Uniti in termini di aspettativa di vita (più lunga) o mortalità infantile (più bassa)¹³. Tali successi sono oggettivamente misurabili per molteplici risultati: stato di salute della popolazione, produzione farmaceutica e biotecnologica, innovazioni create e brevetti registrati, esportazioni di beni e servizi medici, missioni internazionaliste, ecc. Pertanto, al di là della singolarità della sua traiettoria storica, Cuba dimostra che è possibile, attraverso la partecipazione di un popolo e la volontà di uno Stato, mobilitati insieme, costruire un Sistema Sanitario Nazionale e centri di ricerca e metterli al servizio del benessere individuale e collettivo.

Inoltre, Cuba è ormai diventata una meta per il “turismo medico”. La qualità di un sistema sanitario di fama internazionale è un argomento decisivo, unito ai prezzi molto accessibili e al risparmio di tempo, per convincere i pazienti a recarsi a Cuba per le cure, il tutto con visti turistici standard. I servizi medici più richiesti sono trattamenti oncologici, protesi, procedure oculistiche, cure disintossicanti, ma anche interventi di chirurgia plastica o estetica. I costi di questi servizi per gli stranieri sono in media inferiori del 75% rispetto agli Stati Uniti, a parità di qualità. Decine di migliaia di pazienti, provenienti principalmente dalle Americhe e dall'Europa, scelgono di venire a Cuba per sottoporsi a un intervento chirurgico o seguire un trattamento specifico. Tra le nazionalità più presenti: Canada, Regno Unito e Messico, per non parlare degli Stati Uniti, che spesso transitano per un paese terzo. Cuba genera oggi introiti considerevoli (circa tra i sei e i dieci miliardi di dollari all'anno) da tutta la sua cooperazione medica e dagli scambi con altri paesi.¹⁴

I successi di Cuba in campo sanitario sono da tempo riconosciuti a livello internazionale. Ecco alcuni esempi: Cuba ha ricevuto la medaglia d'oro dell'World Intellectual Property Organization per la scoperta del vaccino contro la meningite B (1989); “l'assenza di barriere razziali nell'accesso all'assistenza sanitaria a Cuba” è elogiata dall'American Public Health Association (1996); questo sistema è descritto come un “modello per il Sud” dall'American Association for World Health (1997); “The Economist” parla dell’“impressionante gamma di prodotti di

¹³ WORLD BANK 2024).

¹⁴ HERRERA 2025.

ingegneria genetica” dell’isola (2003); il vaccino contro l’Haemophilus influenzae di tipo B è considerato un’“impresa scientifica” dalla rivista *Science* (2004); Cuba è il primo e unico paese latinoamericano senza malnutrizione infantile, secondo l’UNICEF (2010); il “miglior paese del Sud per essere madre” secondo l’ONG *Save the Children* e il primo paese del Sud per l’Indice di sviluppo umano del PNUD (2011); Il suo sistema libero è elogiato dal “New England Journal of Medicine” e citato come “modello” da *The Lancet* (2013); i suoi risultati sono elogiati dall’OMS e dai suoi medici che hanno combattuto contro l’Ebola secondo *Science* (2014); Cuba è “un esempio di solidarietà” secondo l’OMS e l’UNESCO si congratula con lei per la creazione dell’ELAM (2015); la World Psychiatric Association elogia i trattamenti per le malattie mentali sull’isola (2016); il Premio OMS per la Salute Pubblica viene assegnato al Contingente Henry Reeve (2017); durante la pandemia, il “New York Times” elogia le missioni internazionaliste di Cuba (2020); il “Washington Post” fa lo stesso per la scoperta dei vaccini anti-COVID-19 (2021), ecc. Anche importanti scienziati stranieri, dal matematico francese Laurent Schwartz, vincitore della Medaglia Fields, al biologo statunitense Peter Agre, premio Nobel per la chimica, non hanno lesinato lodi al sistema sanitario e alla ricerca medica implementati a Cuba dopo il 1959¹⁵.

Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1979

Agresiones de Estados Unidos a Cuba, 1787-1976, Editorial de Ciencias Sociales, L’Avana.

AMERICAN ASSOCIATION OF WORLD HEALTH, 1997

The Impact of the U.S Embargo on Health and Nutrition in Cuba. An Executive Summary, Washington D.C.

CABRERA, MARIETA, 2016

La Ciencia desnuda un crimen contra Cuba, “Revista Bohemia”, 29 gennaio.

¹⁵ Il lettore ci conceda un piccolo ammiccamento: perché, in fondo, cosa c’è di sorprendente in questi risultati? *Cūba* non era, per l’antichità romana, «la divinità protettrice dei bambini nella culla» (GAFFIOT 1934)?

GAFFIOT, FELIX, 1934

Dictionnaire Latin-Français, Hachette, Parigi.

HERRERA, RÉMY, 2025

A People's History of Cuba: 1492-Present, collection Global University for Sustainability, Palgrave Mcmillan, New York.

IBRD (International Bank for Reconstruction and Development), 1951

Report of the Mission in Cuba, Bureau of the President, Washington D.C.

MINSAP (Ministerio de Salud Pública de Cuba), vari anni

Anuario estadístico de Salud, Dirección de Registros Médicos y Estadísticas de Salud, L'Avana.

MINREX (Ministerio de Relaciones Exteriores), 2022

Informe de Cuba sobre el bloqueo de EEUU contra Cuba, Representaciones diplomáticas de Cuba en el Exterior, 19 ottobre, L'Avana.

NEW YORK TIMES, 1981

Epidemic in Cuba sets off dispute with US, 6 settembre.

ONEI, vari anni

Anuario Estadístico de Cuba, Oficina Nacional de Estadísticas e Información, L'Avana.

WORLD BANK, 2024

World Development Indicators, The World Bank, Washington D.C., disponibile a <https://data.worldbank.org/country/cuba>.

SCHIPANI, ANDRÉS, 2009

Revolutionary Care, "The Guardian", 2 luglio.

YAFFE, HELEN, 2019

Cuba's Biotech Revolution, workpaper, Università di Glasgow.

Recensioni

Laura Ronchetti: *Ecocostituzionalismo. La sovranità popolare di fronte alla crisi ecologica*, Editoriale Scientifica, Napoli 2024 (Critica operativa – Studi di Diritto costituzionale, n. 5), pp. 241, € 16, ISBN 9791223501207.

Le tematiche ambientali ed ecologiche caratterizzano oramai, a ragion veduta, sempre più numerosi studi pubblicati nell'ambito delle discipline sociali. Il dibattito tra i giuristi non è estraneo a queste sollecitazioni. Laura Ronchetti, professoressa di diritto costituzionale all'Università degli Studi del Molise, arricchisce la letteratura in materia pubblicando *Ecocostituzionalismo. La sovranità popolare di fronte alla crisi ecologica*. L'opera esce all'interno di una giovane collana, diretta da Gaetano Azzariti e Claudio De Fiores, che si presenta programmaticamente – come dichiarato nella presentazione della stessa – quale sede di ricerca per «*coniugare la critica più radicale alla capacità propositiva più fantasiosa*».

Il volume si caratterizza indubbiamente per un taglio accademico ma, a beneficio dei suoi lettori, non risulta fortunatamente appesantito da gergalismi eccessivi o da sovrabbondanza di citazioni. Globalmente si struttura in 6 capitoli, introdotti da un cruciale nucleo di “Riflessioni” (pp. 11-32) iniziali di tipo programmatico e di presentazione della cornice teorica entro la quale si colloca l'Autrice. In termini generali, *Ecocostituzionalismo* si focalizza senz'altro sul contesto italiano, con la Costituzione repubblicana quale inevitabile filo conduttore, senza però che su questa caratterizzazione si concentri tutta l'attenzione dell'opera. Ronchetti, infatti, spazia abbondantemente tra riflessioni di carattere generale, applicabili a tutti i contesti costituzionali, e affondi comparatistici caso-specifici, la cui ampiezza di riferimenti arricchisce senz'altro le conoscenze del suo pubblico.

Va chiarito fin da subito che il volume è principalmente costruito per un pubblico che abbia quantomeno familiarità con il mondo del diritto e delle sue istituzioni. Particolarmente ricco, ad esempio, è il repertorio giurisprudenziale raccolto dall'Autrice con riferimento sia al contesto italiano sia a quello internazionale, dove si spazia da numerosi riferimenti a singole sentenze di giudici nazionali, italiani e non, fino a quelle delle Corti sovranazionali (con copertura di tutti i continenti abitati, Oceania compresa). Quanto detto, tuttavia, non deve indurre a ritenere la lettura di *Ecocostituzionalismo* non indicata per coloro che, pur non occupandosi abitualmente di questioni di carattere legale, sono comunque interessati alla dimensione costituzionale dei fenomeni sociali e, più nello specifico, a una possibile riconfigurazione in senso ecologico del costituzionalismo, movimento la cui portata e significato vanno ben oltre il mero dato giuridico.

L'uso del termine «ecocostituzionalismo» merita qualche osservazione preliminare. In termini intuitivi, è evidente a chiunque la portata dell'impiego del prefisso “eco” rispetto alla plurisecolare nozione di costituzionalismo. Tuttavia, considerato che la formula rivaleggia, per così dire, con altre “concorrenti”¹, è utile precisare a cosa fa riferimento

¹ Per restare al solo contesto italiano troviamo, a titolo esemplificativo e senza pretese di completezza, «costituzionalismo ambientale» (D. Amirante, *Costituzionalismo ambientale. Atlante giuridico per l'Antropocene*, il Mulino, Bologna 2022), «costituzionalismo ecologico» (S. Baldin, *Novità e criticità del costituzionalismo ecologico nell'area andina*, “Tigor”, 2, pp. 36-46), «costituzionalismo verde» (G. Montedoro, *Economia e società circolare: Quali trasformazioni dello Stato e del diritto*

Ronchetti, tanto più che allo stato non sembra ancora possibile riconoscere l'affermazione di una formula sulle altre. La scelta dell'Autrice per questa espressione costituisce, di fatto, l'esito della preferenza accordata a un approccio ecocentrico allo studio del diritto, ispirato alla «*centrale indissolubilità di tutti gli elementi degli ecosistemi*» (p. 108), da cui desumere «*un costituzionalismo in cui il territorio non è giammai altro dai suoi abitanti, perché è espressione di una stretta combinazione tra comunità umana con il resto della natura*» (*ibidem*). Non pare un caso che l'approssimazione a una definizione di "ecocostituzionalismo" non venga proposta da Ronchetti fin dall'avvio della sua ricerca, ma sorga grosso modo a metà dell'opera e del proprio percorso argomentativo, evitando quindi una presa di posizione dogmatica e preliminare, cui pure in alcuni casi tendono le trattazioni giuridiche.

Come ribadito più volte dall'Autrice, addentrandosi anche nel dibattito filosofico contemporaneo, *Ecocostituzionalismo* prende nettamente posizione contro la visione antropocentrica dell'ambiente, cui si imputano due difetti: la naturalizzazione della Natura e la costruzione di steccati intellettuali tra esseri umani e Natura (p. 15). Più e più volte Ronchetti respinge ogni ricostruzione dualistica dei rapporti con la Natura, finendo anche per contestare quelle ricostruzioni, pur mosse da intenzioni apprezzabili (come la preservazione di ecosistemi), che prevedono veri e propri «*diritti della Natura in quanto tale come entità separata da noi*» (p. 25). Il tema ritorna più volte nell'opera, tant'è vero che proprio nelle postille finali Ronchetti ribadisce il punto con particolare enfasi: «*anche noi esseri umani siamo Natura, senza alcun bisogno di soggettivizzare il naturale in quanto tale; è un errore di prospettiva personalizzare la natura e sostituirla al popolo*» (p. 226). Nell'ambito di questa riconfigurazione complessiva, l'Autrice si propone, inoltre, di «*ricorrere a un linguaggio giuridico decolonializzato*» (p. 19). In linea di massima, tuttavia, questo specifico intento non trova seguito in un impiego particolarmente visibile di un lessico giuridico fortemente avulso da quello tipico della lingua del diritto pubblico italiano degli ultimi anni.

A caratterizzare il lavoro di Ronchetti, inoltre, contribuisce l'attenzione rivolta alla prospettiva di genere. Le tematiche oggetto di *Ecocostituzionalismo*, infatti, sono affrontate considerando gli apporti dell'ecofemminismo, la problematica «*associazione delle donne al mondo della natura*» (p. 34) così come il ruolo esercitato da gruppi organizzati di donne nell'ambito dei conflitti ecologici. In questo caso, più che in quello del proposito linguistico ricordato in precedenza, l'intento dell'Autrice trova modo di dispiegarsi ampiamente lungo tutto il volume. Si può affermare, quindi, che l'obiettivo non rimane dichiarato quale semplice petizione di principio ma caratterizza in modo originale larghe porzioni dell'opera. La lettura femminista, inoltre, conduce Ronchetti a intrecciare i temi legati alla giustizia climatica con la prospettiva intersezionale, mettendo in luce, così come ha fatto ad esempio la Corte Interamericana (p. 47), la diversa incidenza del danno ambientale in funzione della differenziata vulnerabilità delle persone coinvolte. Va da sé che un testo come *Ecocostituzionalismo* affronta anche punti di carattere profondamente dottrinario, in termini giuridici, quale ad esempio la teoria dei diritti soggettivi e il problema dei «*diritti senza soggetto*» (p. 23), con interessanti osservazioni

amministrativo? "Diritto e società", 1, 2020, pp. 175-193) e «*geocostituzionalismo*» (Q. Camerlengo, *Natura e potere. Una rilettura dei processi di legittimazione politica*, Mimesis, Milano-Udine 2020). Ovviamente, uscendo dal contesto italiano si potrebbero trovare ulteriori formule.

sulla possibilità di configurare situazioni giuridiche azionabili da parte di collettività «*per tutelare un interesse collettivo al mantenimento degli equilibri ecosistemici*» (p. 25). Di interesse è pure la panoramica sulla casistica comparata di ordinamenti nei quali è stata riconosciuta soggettività giuridica a fiumi (Nuova Zelanda, Ecuador, Colombia, India) o perfino alle onde dell'oceano alla foce di uno specifico fiume (Brasile). Un'ulteriore proposta di interesse è quella che Ronchetti formula rispetto agli «usi civici», della tradizione giuridica italiana, quale prototipo storico per l'elaborazione di situazioni giuridiche soggettive relative all'ambiente (p. 27). La questione è oggetto di un approfondimento specifico contenuto al capitolo terzo.

Inevitabilmente, allorché ci si rapporta con l'elaborazione teorica di tipo critico, soprattutto nel caso in cui questa si accompagna a una forte proposta ricostruttiva come quella di *Ecocostituzionalismo*, ci si ritrova a riflettere sull'intreccio tra costruzione di norme, anche di rango costituzionale, e viva realtà sociale. Ronchetti, che pure fa propria la necessità di assegnare un ruolo determinante e non puramente decorativo al dettato costituzionale, al contempo valorizza un rapporto la cui direzione non è *dal* diritto *alla* società, procedendo semmai in senso inverso, vale a dire *dalla* società *al* diritto. Secondo l'Autrice, infatti, va lasciato il passo a «*elaborazioni giuridiche che prendono atto delle varie lotte per il diritto intraprese negli ultimissimi anni da vari soggetti del pluralismo*» (p. 30). Tuttavia, le lotte cui l'Autrice rivolge maggiore attenzione sono, più che le forme di conflitto direttamente politico-sociale o legislativo-parlamentare, quelle di tipo giurisdizionale: i contenziosi dinanzi a Giudici promossi da soggetti singoli od organizzati, prevalentemente nei confronti di Stati, godono infatti di larghissima attenzione in *Ecocostituzionalismo* e sembrano presentarsi, per molti versi, come il canale principale del cambiamento. Ronchetti individua proprio nelle aule giudiziarie una delle sedi cruciali per lo sviluppo «*di politiche idonee a contrastare efficacemente la crisi climatica*» (p. 87). Anche in termini puramente quantitativi, lo spazio dedicato alle liti giudiziarie è una spia significativa dell'importante ruolo che Ronchetti attribuisce a questo canale di possibile trasformazione dell'esistente, in particolare attraverso «*la strada della responsabilità civile per le inadempienze degli Stati ed eventualmente di singole imprese per violazione delle loro obbligazioni di intervenire per contribuire alla riduzione delle emissioni climalteranti e in generale per evitare il degrado ambientale*» (p. 133).

La rilevanza attribuita al contenzioso giudiziario merita una piccola digressione, prendendo spunto da riflessioni contenute in un'altra opera pubblicata all'interno della stessa collana di *Ecocostituzionalismo*, dedicata a raccogliere gli atti di una serie di seminari celebrativi del cinquantennale di un precedente e noto convegno seminale sull'uso alternativo del diritto, tenutosi a Catania nel 1972². In quella sede molto si discute sulla necessità di impiegare strumentalmente le aule giudiziarie in funzione trasformativa, come poi effettivamente avvenuto soprattutto in alcuni ambiti (ad esempio nell'ambito giuslavoristico). In ottica critica, tuttavia, varie delle relazioni pronunciate in occasione del cinquantennale hanno evidenziato alcune debolezze di questa "via" giudiziaria al cambiamento della società; tale percorso, per citare i commentatori più

² *L'uso alternativo del diritto. Un confronto di prospettive critiche*, Editoriale Scientifica, Napoli 2024. Su quella esperienza cfr. la precedente recensione al volume di L. Nivarra, *La grande illusione. Come nacque e come morì il marxismo giuridico in Italia*, Giappichelli, Torino 2015, pubblicata in "Materialismo Storico", 1-2, 2016, pp. 372-376.

critici, avrebbe finito per costituire a mano a mano una forma di supplenza alla debolezza delle forze e delle organizzazioni sociali³. La questione è complessa e non può certamente nemmeno riassumersi in questa sede. Si possono formulare, tuttavia, due brevi osservazioni. Da un lato, *Ecocostituzionalismo* dimostra l'impatto, quantomeno potenziale, che l'insieme di queste iniziative di tipo giudiziario possono esercitare sulla società, e in particolare sulla condotta degli Stati e dei soggetti economici più coinvolti nel produrre effetti climateranti. Dall'altro lato, viene da domandarsi quale spazio trovi nella cornice teorico-pratica di Ronchetti la sovranità popolare, pur richiamata nel sottotitolo dell'opera. Il riferimento alla recente riforma della Costituzione offre una parziale risposta a questo interrogativo.

Su questo ultimo punto, va segnalato che *Ecocostituzionalismo* dedica vario spazio alla revisione costituzionale del 2022, a seguito della quale – dopo un *iter* avviato in piena epoca pandemica – sono stati modificati, a larghissima maggioranza di Camera e Senato, gli articoli 9 e 41 della Costituzione, introducendo nel primo caso un nuovo compito espresso per la Repubblica, vale a dire quello di tutelare «*l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni*» e, nel secondo, il divieto per l'iniziativa economica privata di svolgersi recando danno, oltre che alla sicurezza, alla libertà e alla dignità umana (limiti già previsti nel testo originario), anche «*alla salute*» e «*all'ambiente*». Non solo, sempre all'art. 41, al terzo comma, si è intervenuti sui programmi – nozione appartenente alla cosiddetta Costituzione economica di cui si erano perse progressivamente le tracce nel corso della storia repubblicana – e sui controlli, prevedendo espressamente che questi siano finalizzati a che l'attività economica, pubblica o privata, sia indirizzata e coordinata anche a fini «*ambientali*» (oltre che a quelli sociali già indicati nel 1948). La posizione di Ronchetti sulle capacità effettive della revisione di incidere sulla realtà sociale, formulata per ovvi motivi quale analisi a carattere probabilistico in assenza di un periodo minimo adeguato di disamina degli effetti che la riforma potrà produrre, è di tipo ottimista: se è inappropriato «*coltivare eccessive speranze*», si può ipotizzare che sulla base delle nuove previsioni costituzionali i «*soggetti del pluralismo*» si attiveranno «*nella convinzione che i diritti costituzionali limitano gli spazi della politica*» sicché quest'ultima «*non potrà, neppure in nome del più determinato "sovranismo", trasformarsi in Sovrano che concede o toglie diritti*» (p. 173). Insomma, un'espressione di una ponderata e razionale fiducia nelle capacità del costituzionalismo. Rispetto alla casistica italiana cui fa riferimento Ronchetti, in materia di contenziosi legati alle pratiche di giustizia climatica, l'Autrice ricorda la pronuncia del Tribunale di Roma con cui, intervenendo probabilmente per la prima volta in Italia sul tema, è stata ritenuta inammissibile un'azione legale promossa da alcune associazioni ambientaliste nei confronti della Presidenza del Consiglio per la mancata adozione delle misure necessarie al contrasto delle emissioni climateranti⁴. A fronte di questo primo caso infruttuoso, tuttavia, merita di essere segnalato in questa sede che, successivamente alla pubblicazione

³ Vedi, ad esempio, G. Preterossi, *L'uso alternativo del diritto tra eresia e normalizzazione*, relazione pubblicata negli atti dei seminari di cui alla nota precedente. Preterossi si esprime criticamente sulla «*radicale giurisdizionalizzazione cui abbiamo assistito negli ultimi decenni*» (p. 471), lamentando una supplenza, delle aule giudiziarie rispetto alla politica, che «*contribuisce a uno squilibrio non fisiologico*».

⁴ Per coloro che fossero interessati, si tratta della sentenza del Tribunale di Roma n. 3.552 del 26 febbraio 2024.

di *Ecocostituzionalismo*, è intervenuta un'importante pronuncia della Cassazione⁵ con cui è stata affermata la giurisdizione del Giudice italiano rispetto a una diversa causa, promossa anch'essa da organizzazioni ambientaliste nei confronti di un grande operatore dell'estrazione di idrocarburi e dei suoi azionisti pubblici, finalizzata a ottenere un accertamento dell'inottemperanza della società rispetto agli obblighi relativi agli obiettivi climatici internazionali e la conseguente condanna alla limitazione delle emissioni di anidride carbonica. A differenza di quanto avvenuto nel primo precedente ricordato da Ronchetti, a seguito del quale il Tribunale di Roma aveva sostenuto l'impossibilità di procedere a una condanna dello Stato a porre in essere attività riservate alla sfera di attribuzione degli organi politici, la Cassazione, di fronte a un caso che presenta profili di affinità, ha ritenuto sussistente la giurisdizione del Giudice ordinario italiano e dunque ammissibile procedere, in futuro, alla disamina nel merito dei temi concreti oggetto dell'azione legale. Di conseguenza, sulla base di questo intervento, sarà dunque possibile procedere a un giudizio, nuovamente di fronte al Tribunale di Roma, per verificare se effettivamente, sulla base della normativa applicabile (nazionale e sovranazionale), i soggetti chiamati a rispondere per la loro attività nel settore della produzione e distribuzione dei combustibili fossili, con forti vincoli con l'apparato statale, possono o meno essere ritenuti responsabili per non aver adottato quanto occorrente a ridurre le emissioni.

Accanto alla casistica giurisprudenziale, di cui Ronchetti riporta numerosi esempi – con una ricchissima e molto utile panoramica soprattutto del caso italiano –, sono frequenti i riferimenti a specifici episodi rientranti nella vasta categoria dei disastri ambientali. Il riferimento a queste vicende non è introdotto a titolo meramente compilativo, posto che l'Autrice per ciascuna di queste vicende indica le implicazioni normative e giurisprudenziali. Tenendo presente solo la casistica italiana, che non è l'unica trattata in *Ecocostituzionalismo*, si ricordano: l'incidente di Seveso, il caso dell'Acna di Cengio, quello di Manfredonia di Puglia e la vicenda dell'Ilva di Taranto. Su scala più ampia, anche la vicenda della pandemia da covid-19 viene fatta oggetto di riflessione da parte di Ronchetti, evidenziando l'infondatezza delle «*iniziali affermazioni di una sorta di uguaglianza di tutte le persone davanti*» al contagio globale (p. 90), smentite dalle crescenti disuguaglianze e dal corrispondente «*effetto moltiplicatore dell'intreccio tra il genere e i vari motivi di subalternità o vulnerabilità*» (p. 92).

Da notare, per tornare a temi di carattere più generale, che in quest'opera Ronchetti, quando intende riferirsi alle caratteristiche del contesto economico-sociale rispetto al quale viene formulata la sua proposta teorico-politica, non qualifica espressamente la società considerata né fa riferimento alla sua caratterizzazione capitalistica, pur avvinandovisi concettualmente a tale tipo di categorizzazione. La circostanza pare frutto di una scelta deliberata, anche se non motivata espressamente: Ronchetti, infatti, non è certo aliena dalle sollecitazioni intellettuali provenienti dal pensiero materialista. Basti pensare, ad esempio, al fatto che le proprie "Riflessioni introduttive" si aprono con un'epigrafe tratta direttamente dalla *Dialettica della natura* di Friedrich Engels. Allo stesso modo, non mancano i riferimenti a uno degli autori attualmente di punta nell'ambito della riflessione ecosocialista di impronta marxista, quale Kohei Saito con il

⁵ Corte di Cassazione, Sezioni Unite Civili, ordinanza n. 13.085 del 21 luglio 2025.

suo *Il capitale nell'antropocene*, di cui accoglie apertamente «*la teoria "metabolica" del rapporto tra natura e genere umano quale interazione circolare, ricambio organico*» (p. 20). Ciononostante, come si diceva, l'Autrice evita di riferirsi a questa sfera concettuale quando si tratta di identificare la società attuale. Nemmeno fa ricorso a formule generali includenti la civiltà industriale o la società produttivista quale contesto storico di realizzazione dei presupposti dell'attuale crisi climatica e ambientale, come pure fanno abitualmente coloro che intendono includere nella loro critica non solo le società capitalisticamente caratterizzate ma anche le altre esperienze storiche di società industriali, come quelle del comunismo storico novecentesco. Non vengono del tutto identificati, quindi, i presupposti di fatto che hanno determinato l'attuale scenario e che rendono ora necessario intervenire con gli strumenti descritti in *Ecocostituzionalismo*.

Un'interessante ricaduta della ricerca di *Ecocostituzionalismo*, infine, viene a toccare un ulteriore tema di rilievo generale. Se, da un lato, molte delle iniziative esaminate da Ronchetti coinvolgono direttamente gli Stati – sia come controparte nel contenzioso ambientale sia come soggetto promotore di politiche pubbliche di contrasto alle emissioni climalteranti – in misura tale da poter quasi parlare di una «riscoperta dello Stato», dall'altro l'Autrice ritiene che «*l'approccio ecocentrico toglie terreno ai sovranismi*» (p. 198). Tale conclusione si basa sulla recente giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo, relativo a un caso originatosi in Svizzera e promosso da un'associazione di donne anziane per il clima («KlimaSeniorinnen»), nel quale effettivamente la Corte ha ritenuto che fuoriuscisse dalla discrezionalità politica degli Stati la scelta circa l'intervento nel contrasto ai cambiamenti ambientali. Si tratta di un tema su cui giustamente l'Autrice muove l'attenzione e che diverrà senz'altro, coinvolgendo l'argomento scivoloso del sovranismo, oggetto di future e necessarie riflessioni.

L'utilità del volume di Ronchetti, oltre che per tutti i contributi di cui si è dato conto sommariamente in precedenza, emerge anche dalla possibilità di impiegare una cornice teorica solida e ben argomentata per interpretare i prossimi e pressoché inevitabili sviluppi del contenzioso climatico. È facile prevedere, infatti, che nel futuro vi saranno nuovi interventi delle Corti nazionali, straniere e sovranazionali in materia. Più complesso, invece, ipotizzare quale direzione prenderanno le politiche pubbliche e in che misura queste saranno condizionate dai movimenti attivi in questo settore. Da questo punto di vista, tuttavia, sono chiare le preferenze dell'Autrice secondo cui, nella prospettiva del vincolo rappresentato dalla Costituzione, occorrerà procedere a un «salto di civiltà» assumendo come proprio l'approccio ecologico, orientato a «*ripensare tutti gli elementi costitutivi di ogni forma di convivenza (territorio, popolo e sovranità) come irrelati con la natura*» (p. 217).

Juan José Allevi

Anna Guerini: *Maternità democratiche. Donne e governo in Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont*, Orthotes, Napoli 2025, 254 pp., € 23,75, Isbn 978-88-9314-470-4.

Il volume di Anna Guerini, attraverso un'analisi dei testi di Alexis de Tocqueville e Gustave de Beaumont, propone una lettura del nesso tra democrazia, patriarcato e subordinazione femminile, introducendo il concetto di «governo materno» come chiave interpretativa del tentativo liberale di contenere le tendenze emancipatorie insite nella logica progressiva della democrazia. L'autrice chiarisce che l'obiettivo consiste nell'indagare il «legame genetico tra democrazia e patriarcato moderni» (p. 7), legame che non viene concepito come un accidente storico, né come una semplice eredità di strutture premoderne, bensì come una relazione strutturale che si «concretizza nella formula “governo materno” della democrazia» (p. 7), essendo questo un vero e proprio «programma di contenimento delle tendenze emancipatorie che la logica della democrazia necessariamente innesca, fondato sulla subordinazione delle donne chiamate ad esercitarlo» (p. 7). Se la democrazia, in quanto processo di livellamento delle condizioni materiali degli individui e di mobilitazione delle aspettative in senso universalistico, tende a riattivare incessantemente e in modo collaterale potenzialità rivoluzionarie, allora il tentativo di governo del femminile assume la funzione di argine, di misura, di principio di regolazione. I concetti di eguaglianza e libertà, solo formalmente realizzati e solo formalmente celebrati dalla democrazia liberale, vengono riempiti di contenuti «imprevisti» (p. 9) proprio dalle «rivendicazioni del popolo nero, libero e schiavo, dei colonizzati, degli operai – e, in ciascuno di questi casi, delle donne» che, «contestando le gerarchie sociali, concretizzano le potenzialità rivoluzionarie della logica democratica». L'aggettivo materno, qui, «rimanda alla funzione di regolazione del desiderio attribuita alla madre di famiglia che si occupa dello spazio domestico» (p. 12). Il testo connette organicamente dimensioni eterogenee, che vengono definite «resistenze democratiche» (p. 13) e che danno forma alla divisione in capitoli (nonché al plurale che dà il titolo al volume): cioè la riflessione sulla famiglia americana, l'analisi delle dinamiche razziali, la politica coloniale e la questione sociale in Francia; un tale approccio sincretico consente di superare le tradizionali interpretazioni che vedevano nella posizione di Tocqueville sulle donne ora un progressismo mancato, ora un conservatorismo datato, per rivelare invece la funzione politica strategica della subordinazione femminile nell'economia del pensiero liberale ottocentesco. E' grazie a un tale approccio che la questione femminile non figura come un capitolo accessorio del liberalismo ottocentesco, bensì il punto in cui la modernità politica si rende intelligibile nella sua struttura profonda.

Il volume si distingue per il rigore metodologico e l'impianto storiografico. Guerini adotta un approccio storico-concettuale che dialoga esplicitamente con la tradizione della *Be-griffsgeschichte* koselleckiana, nella misura in cui mira a rintracciare le trasformazioni semantiche dei concetti politici moderni nella loro concreta dimensione storica. La scelta di analizzare congiuntamente Tocqueville e Beaumont si rivela metodologicamente efficace: mentre il primo è assunto come «teorico» del governo materno democratico, il secondo funge da «reagente» (p. 13) critico, rivelando attraverso le sue opere (*Marie, L'Irlande*) le contraddizioni del modello americano idealizzato da Tocqueville. La base documentaria del lavoro è ampia e variegata: oltre alle opere maggiori dei due autori, Guerini si cimenta foucaultianamente con un corpus di fonti che include

corrispondenze private, cahiers di viaggio, interventi parlamentari, rapporti ufficiali e documenti normativi.

L'approccio comparativo si articola su più livelli: geografico (Stati Uniti, Francia, Algeria, Antille, Irlanda), temporale (dagli anni '30 agli anni '50 dell'Ottocento), e sociale (classe media, classi lavoratrici, popolazioni coloniali).

Il primo capitolo introduce il concetto chiave di «governo materno» attraverso l'esame della famiglia democratica americana. Guerini parte dall'analisi dell'alterazione dell'autorità paterna descritta da Tocqueville: non solo la rivoluzione democratica trasforma il padre da maestro assoluto a semplice guida temporanea (pp. 29 – 39), ma il livellamento delle condizioni materiali e simboliche ne attenua il carattere sovrano e ne modifica la struttura gerarchica, aprendo lo spazio a una diversa forma di regolazione familiare, che l'autrice concettualizza appunto tramite questa definizione.

L'autrice dimostra come l'educazione femminile americana costituisca una forma raffinata di disciplinamento, e la libertà temporanea concessa alle fanciulle serve unicamente a prepararle al matrimonio. Tocqueville scorge in questo meccanismo un modello virtuoso di autoregolazione femminile, osservando come la donna americana «si sottopone spontaneamente e liberamente al giogo e sopporta la sua nuova condizione perché l'ha scelta» (p. 53), mentre Beaumont denuncia la perversione della femminilità causata dallo spirito industriale. L'analisi del matrimonio rivela la natura paradossale dell'eguaglianza democratica tra i sessi. Come nota Tocqueville in un passo citato da Guerini, gli americani «non hanno mai immaginato che la conseguenza dei principi democratici fosse quella di rovesciare la potestà maritale [*puissance maritale*] e introdurre nelle famiglie la confusione delle autorità» (p. 59).

Il secondo capitolo estende l'analisi al problema razziale, mostrando come la questione della donna nera complichino il governo materno democratico. Guerini dimostra come Tocqueville e Beaumont identifichino quello che definisce «due codici di sessualità molto diversi ma interdipendenti» (p. 75): quello della schiava e quello della padrona. L'analisi della schiavitù e quella dello spazio coloniale di Antille, Algeria e Irlanda nel terzo capitolo rivela come l'impossibilità strutturale della famiglia nera corrisponda a una precisa strategia coloniale. Come osserva Tocqueville, lo schiavo «entra contemporaneamente nella servitù e nella vita» e «non ha famiglia» perché «nella donna non vede nient'altro che la compagna passeggera dei suoi piaceri, ed i figli quando nascono sono suoi eguali» (p. 79). Beaumont radicalizza questa analisi, notando che tra gli schiavi non fioriscono alberi genealogici e che «i commoventi rapporti tra madre e figlio, tra padre e figlio, tra fratello e sorella, non hanno per lui né senso né moralità» (p. 81).

Il quarto capitolo, dedicato alla questione sociale nella Francia degli anni Quaranta, rappresenta uno snodo decisivo dell'argomentazione, poiché è qui che il governo materno viene esplicitamente esteso alle classi lavoratrici delle città, mostrando al tempo stesso la sua ambizione sistemica e i suoi limiti strutturali. Guerini analizza in particolare gli interventi parlamentari e i testi dedicati alla regolazione dell'assistenza e della povertà, tra cui i quattro rapporti sugli *enfants trouvés*, che costituiscono un vero laboratorio per comprendere la politicizzazione della maternità popolare. L'obiettivo dichiarato di Tocqueville, ossia «eliminare le ruote degli esposti», viene letto dall'autrice non come semplice riforma amministrativa, ma come tentativo di ridefinizione morale della maternità, nella misura in cui l'intervento sull'abbandono infantile implica una responsabilizzazione delle madri povere e una ristrutturazione del legame tra maternità, lavoro e proprietà. In questo

contesto, la maternità delle classi lavoratrici non è più un fatto privato, ma diventa oggetto di un'arte del governo che mira a disciplinare la riproduzione sociale, sottraendola alla dimensione della rivendicazione collettiva e ricondurla entro l'orizzonte dell'ordine familiare liberale.

L'estensione dell'ideale di femminilità borghese alle donne proletarie appare così come un tentativo di neutralizzare le istanze socialiste e le rivendicazioni femminili che mettevano in discussione proprietà, sfruttamento e suffragio. Guerini mostra come, di fronte alle proposte di riforma radicale avanzate da figure come Jeanne Deroin, la risposta toquevilliana consista nella riaffermazione dell'ordine simbolico proprietario, mediante la moralizzazione della maternità e la valorizzazione del ruolo domestico come fondamento dell'ordine sociale. In tal modo, il governo materno non resta confinato alla famiglia della classe media americana, ma si configura come principio di regolazione trasversale, che attraversa classi, territori e conflitti, rivelando la propria funzione sistemica nel contenimento delle potenzialità sovversive della logica democratica.

L'analisi della femminilità come strumento di regolazione sociale costituisce uno degli apporti teorici più rilevanti del volume. In quest'analisi le donne non sono soltanto soggetti oppressi, subordinati, bensì diventano a loro volta soggetti attivi di disciplinamento. Non così per i neri, i quali, nella loro condizione di schiavi (e quindi nella loro radicale alterità) sfuggono a questo meccanismo. Come scrive Beaumont:

«vi siete sbagliato; non avete misurato giusto: c'è in questo cervello di bruto una parte che vi è sfuggita e che contiene una facoltà potente, quella della vendetta implacabile, terribile, ma intelligente. Se vi odia è perché ha il corpo ferito dai vostri colpi e l'anima straziata dalle vostre ingiustizie... [...] Il più stupido tra gli uomini, questo negro abbruttito, anche quando è incatenato come una bestia selvaggia, è libero per il suo pensiero [...] ha la coscienza della sua oppressione; soltanto il suo corpo obbedisce, ma l'anima si rivolta. Striscia! Certo, per due secoli ha strisciato ai vostri piedi... ma un giorno si solleva, vi guarda in faccia e vi uccide. [...] Ha solo un pensiero: la vendetta, perché ha avuto un solo sentimento: il dolore».

Le donne, al contrario, perfettamente integrate nella logica della democrazia e celebrate nella loro differenza dagli uomini, contribuiscono attivamente al proprio assoggettamento proprio perché non formalmente escluse dal consesso civile. L'educazione femminile americana costituisce un esempio paradigmatico di questa dinamica. Come nota Tocqueville in un passo citato, la giovane americana acquisisce «una conoscenza che attenua il loro desiderio di piacere agli uomini» (p. 42), ma questa apparente autonomia è strumentale a un controllo più raffinato. L'obiettivo è «ottenere che l'indipendenza della donna si governasse da sé» (p. 42): un meccanismo di auto-disciplinamento che rende superflua la coercizione diretta, attraverso «una morale pratica che fa coincidere l'indipendenza con l'esercizio della moderazione».

Il matrimonio democratico rivela con particolare chiarezza questa logica paradossale. La donna deve scegliere "liberamente" la propria subordinazione, in quanto essa, come scrive Tocqueville, «si sottopone spontaneamente e liberamente al giogo e sopporta la sua nuova condizione perché l'ha scelta» (p. 54). L'educazione alla libertà è in un tempo anche educazione al sacrificio: la libertà viene concessa solo per essere volontariamente abbandonata e, di conseguenza, la schiavitù così configurata non appare come tale – poiché formalmente frutto di una propria «scelta».

La maternità (anzi le maternità analizzate nei vari contesti), nel quadro teorico ricostruito da Guerini, assume una funzione duplice: da un lato essa è insieme principio di guida morale e spirituale, dall'altro essa è tecnologia disciplinare, poiché si tratta di una figura di interiorizzazione della norma, come custode della virtù privata e come mediatrice tra l'eguaglianza proclamata nello spazio pubblico e la gerarchia che deve essere mantenuta nello spazio domestico; in tal modo, la moralità che la maternità incarna non si limita a orientare eticamente i comportamenti individuali, ma contribuisce a produrre soggetti capaci di autolimitazione, rendendo superflua la coercizione diretta.

L'analisi storica condotta da Guerini solleva interrogativi sulle forme contemporanee che il governo materno assume o potrebbe assumere oggi. L'autrice accenna criticamente ai rischi delle interpretazioni che vedono nella "cura" una categoria emancipatoria, osservando che «un ricorso alla cura che non ne interroghi la genealogia, che non interpelli l'idea di femminilità da cui muove e le implicazioni delle categorie che impiega, rischia di perdere di vista il rapporto di determinazione reciproca tra la differenza sessuale, gli assetti proprietari e le gerarchie sociali» (p. 20).

Questa osservazione apre spazi di riflessione sulla persistenza di forme contemporanee di governo materno che meriterebbero un approfondimento. Si potrebbe chiedere all'autrice di estendere la sua analisi alle modalità attuali di subordinazione femminile che operano attraverso la valorizzazione apparente della femminilità. Pur non essendo una tesi esplicitamente sostenuta da Guerini ma un possibile sviluppo critico del suo impianto genealogico, si potrebbe sostenere che paradigmi contemporanei apparentemente emancipatori potrebbero nascondere meccanismi di irreggimentazione analoghi a quelli analizzati nel volume: pur non espressamente citati, è legittimo chiedersi se la retorica contemporanea dell'empowerment femminile, dell'agency individuale e della libera scelta in ambito sessuale e riproduttivo potrebbe costituire aggiornamenti del governo materno ottocentesco. Industrie come la maternità surrogata, che celebra la «generosità» femminile, o come la prostituzione quando viene presentata come «sex work» liberamente scelto e perciò stesso automaticamente emancipatorio, potrebbero rappresentare forme attuali di quello stesso meccanismo che Tocqueville descriveva nel matrimonio democratico. L'esaltazione neoliberale della scelta individuale, insomma, potrebbe rischiare di riprodurre la stessa logica del sacrificio matrimoniale analizzata da Tocqueville: come la donna tocquevilliana che «sceglie» liberamente il proprio assoggettamento matrimoniale, la donna contemporanea che «sceglie» la prostituzione, la maternità surrogata o forme precarie di lavoro di cura potrebbe essere il soggetto/oggetto di dispositivi analoghi di coercizione sistemica mascherata da libertà individuale.

In conclusione, a parere di chi scrive, uno dei contributi più rilevanti del volume di Guerini risiede proprio nell'aver condotto un'indagine genealogica che oltrepassa i confini della ricerca storica per interrogare criticamente le categorie interpretative del presente. L'autrice non si limita alla ricostruzione delle strategie ottocentesche di subordinazione femminile, ma elabora strumenti concettuali per l'analisi dei meccanismi attraverso cui la coercizione assume le forme fenomeniche della libertà. L'indagine condotta nel volume sollecita una riflessione critica sui presupposti epistemologici che informano le categorie di «scelta» e, più specificamente, di «libera scelta» nei discorsi contemporanei. La dimostrazione di come la soggettività femminile venisse costruita attraverso l'educazione al sacrificio volontario dovrebbe indurre a interrogare criticamente le condizioni di possibilità dell'autonomia femminile nelle società contemporanee. È plausibile ipotizzare che

dietro la qualificazione di “libera” operino dispositivi di potere la cui efficacia risiede precisamente nella loro capacità di rimanere impensati o nascosti. Risulta pertanto legittimo ipotizzare che future ricerche storiche potrebbero identificare nelle “libere scelte” contemporanee forme di governamentalità strutturalmente analoghe a quelle rintracciate da Guerini nel contesto della democrazia liberale ottocentesca. La celebrazione neoliberale dell’agency individuale, le retoriche dell’empowerment e l’esaltazione della “scelta” come categoria normativa suprema potrebbero rivelarsi, a posteriori, dispositivi di controllo caratterizzati da particolare sofisticazione ed efficacia. L’analisi di Guerini fornisce un apparato concettuale utile per iniziare a decostruire tali meccanismi, rivelando come la libertà proclamata possa celare forme sottili ma sistematiche di assoggettamento. In questa prospettiva, il volume costituisce non soltanto un contributo alla storia delle idee, ma uno strumento critico per l’analisi delle forme contemporanee del potere.

Valeria Finocchiaro

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione - e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche - "Materialismo Storico" vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.

