

TEMI E TESTI

237

# L'EUROPA IN CRISI

VISIONI POLITICHE TRA LE DUE GUERRE

a cura di

CARMELO CALABRÒ



ROMA 2024

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA







TEMI E TESTI

————— 237 —————

# L'EUROPA IN CRISI

VISIONI POLITICHE TRA LE DUE GUERRE

a cura di

CARMELO CALABRÒ



ROMA 2024

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: luglio 2024

ISBN 978-88-9359-824-8

eISBN 978-88-9359-825-5

DOI 10.57601/TT\_237\_2024

Questo volume è frutto del progetto di ricerca  
*Le vie della cittadinanza in Europa. Storie, idee, istituzioni (1848-1948)*  
finanziato dall'Università di Pisa

I saggi contenuti in questo volume sono stati sottoposti a revisione paritaria

Licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 4.0 Internazionale



EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - via delle Fornaci, 38

Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50

e-mail: redazione@storiaeletteratura.it

www.storiaeletteratura.it

## INDICE DEL VOLUME

<i>Prefazione</i> di CARMELO CALABRÒ .....	VII
MAURO LENCI <i>Europa e democrazia nella Ribellione delle masse di José Ortega y Gasset...</i>	1
TOMMASO VISONE <i>Per l'Umanità. La rinascita politico-spirituale dell'Europa nella riflessione di Thomas Mann (1918-1939) .....</i>	17
ANGELO ARCIERO <i>T. S. Eliot: «The wisdom of Europe» (1918-1945) .....</i>	41
ANNA RITA GABELLONE <i>George Bernard Shaw fra cosmopolitismo e 'ordine europeo' .....</i>	63
FRANCESCO RASCHI <i>Raymond Aron: europeismo, pacifismo e socialismo tra gli anni Venti e Trenta .....</i>	79
DAMIANO LEMBO <i>Élie Halévy, immaginare il futuro dell'Europa nell'era delle tirannie ....</i>	93
ALBERTO DE SANCTIS <i>L'Europa 'immaginata' di Angelo Crespi: per una nuova Respublica Christiana.....</i>	109
ALESSANDRO DIVIDUS <i>Nuovi orizzonti europei. L'internazionalismo liberale di Norman Angell...</i>	123
CARLO MORGANTI <i>L'Abendlandkreis tra mondo latino e mondo germanico: il futuro dell'Europa è nelle sue radici.....</i>	141

FABRIZIO AMORE BIANCO

*Europa, impero e «Grande spazio» nello «Stato»*

*di Carlo Costamagna* ..... 155

*Indice dei nomi* ..... 173



## PREFAZIONE

Le epoche più tormentate sono anche le più affascinanti. È una verità che confina con il cinismo, ma che pochi storici sarebbero disposti a smentire. Non è un caso, dunque, che gli anni incorniciati tra le due guerre mondiali siano stati il teatro al quale rivolgere lo sguardo per cogliere i tratti essenziali del profilo politico e ideologico del Novecento. In particolare, la coscienza europea è stata a lungo guidata dal *memento* a non dimenticare le cause intellettuali, oltre che materiali, delle tragedie vissute.

Se l'Europa orientale è stata consegnata, per molto tempo e colpevolmente<sup>1</sup>, al gelo della cortina di ferro, l'Europa occidentale ha riletto il proprio 'cuore di tenebra' come bussola per dare forza ideale alle istituzioni democratiche.

Tuttavia, non si può trascurare il fatto che a pensare l'Europa del futuro in termini di netta discontinuità con il passato sia stata soprattutto una minoranza, ispirata dagli ideali del federalismo progressista. Dal punto di vista politico, gli europeisti più convinti hanno dovuto fare i conti con i tempi e le resistenze della realtà, sagomata dalla persistenza degli Stati nazionali. Essi però hanno avuto un ruolo incisivo nell'orientare il mondo della cultura sull'idea di Europa, spronando verso orizzonti di integrazione più avanzati. Ciò ha contribuito in modo indiretto a mettere parzialmente in ombra la natura eterogenea del modo di concepire il destino del continente nel crogiolo ideologico degli anni '20 e '30.

Il trauma della Grande guerra seppellì definitivamente «l'età d'oro della sicurezza»<sup>2</sup>. Fin dalla conferenza di pace di Parigi, gli spiriti più acuti compresero che l'Europa non si avviava affatto verso un futuro di convivenza armoniosa<sup>3</sup>. La crisi europea si presentava come una voragine in grado di

<sup>1</sup> T. Judt, *Postwar*, Roma-Bari, Laterza, 2017.

<sup>2</sup> S. Zweig, *Il mondo di ieri*, Milano, Mondadori, 1994, p. 9.

<sup>3</sup> J. M. Keynes, *Le conseguenze economiche della pace*, Milano, Adelphi, 2007.

destabilizzare tanto l'ordine sociale ed economico quanto la dimensione spirituale: furono in molti a percepirla come una vera e propria crisi di civiltà.

I saggi raccolti in questo volume offrono una spigolatura volutamente composita, conforme allo specchio frantumato in cui si rifletté la coscienza europea negli anni tra le due guerre. L'Europa, infatti, poco dopo la fine del primo conflitto mondiale si ritrovò spaccata al suo interno tra Stati liberal-democratici e Stati 'fascisti', o comunque genericamente autoritari e simpatizzanti del regime mussoliniano. A partire dai primi anni Trenta il solco si approfondì ancor più drammaticamente con l'emergere del nazismo. Inoltre, il Vecchio continente si scoprì assediato anche dall'affermazione di due modelli dirompenti, gli Stati Uniti d'America e la Russia bolscevica; le cui matrici ideologiche, pur essendo certamente europee, sembravano far allontanare i due grandi paesi dalle radici spirituali e culturali del Vecchio continente, in direzione di una civiltà concepita in modo più materialistico e meccanicistico. A vacillare era l'idea stessa di Occidente come società al contempo liberale e cristiana.

Nelle pagine che seguono è possibile ritrovare idee e concezioni volte a superare la crisi dell'Europa a partire da prospettive difformi. Durante gli anni che vedono fallire il tentativo di riorganizzare pacificamente la vita europea intorno al modello rappresentato dalla Società delle Nazioni, la riflessione intellettuale esprime una gamma di visioni che va dalla riscoperta in chiave conservatrice delle radici greco-latine, germaniche e cristiane ad orizzonti progressisti e socialisti; dalla rivalutazione dell'Impero britannico alle nostalgie per più o meno mitologici modelli medievali; senza dimenticare la presenza di progetti imperial-gerarchici.

Volutamente, le proposte qui passate in rassegna non provengono dunque da punti di vista ascrivibili al filone classico del pensiero europeista e federalista, salva forse la sola eccezione, peraltro *sui generis*, di José Ortega y Gasset. Vengono passati in rassegna grandi scrittori come Thomas Mann, Thomas S. Eliot o George Bernard Shaw, ma anche pensatori come Raymond Aron, Élie Halévy, Angelo Crespi o Norman Angell. Accanto all'analisi di questi autori viene gettato uno sguardo anche sulla parabola di alcune riviste in Germania e Italia, come «Abendland» di Hermann Platz e Alois Dempf o lo «Stato» di Carlo Costamagna, sempre in relazione al destino futuro dell'Europa. Una selezione di certo parziale, che prova a rappresentare una realtà decisamente plurale e dissonante di voci.

CARMELO CALABRÒ

MAURO LENCI

## EUROPA E DEMOCRAZIA NELLA *RIBELLIONE DELLE MASSE* DI JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Nel 1930, José Ortega Y Gasset, nella *Ribellione delle masse*, aveva lanciato un monito all'Europa, quell'Europa che per tre secoli aveva guidato «spiritualmente» il mondo ed ormai stava perdendo il bastone del comando: se per trent'anni ancora avesse progredito lungo quella china su cui si era avviata da alcuni decenni, sarebbe alla fine ricaduta in uno stato di nuova barbarie. Un'unica via le si apriva davanti, quella di lanciarsi in un'altra avventura, di ridare slancio alle sue grandi potenzialità e, superando tutti gli angusti «limiti» della sua struttura, della sua «organizzazione politica», intraprendere la strada della creazione degli Stati Uniti d'Europa. Lo stesso passato stava lì ad istruirci in proposito affinché evitassimo quel tipo di errore, era infatti già accaduto con la Roma imperiale, «che una grande civiltà morisse per non aver potuto sostituire la sua tradizionale idea di Stato» e di cittadinanza. Era, infatti, proprio «l'idea di *civis*» ad essere strettamente legata «alla parola "civiltà"», ed era tale idea che aveva reso possibile nella storia «la città, la comunità, la convivenza» stessa<sup>1</sup>.

Ortega, per queste ed altre pagine, viene considerato uno dei precursori dell'idea di unificazione europea<sup>2</sup>, ma un tipo di unione che, se proviamo

<sup>1</sup> J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), in Id., *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani – A. Cavicchia Scalamonti, Torino, UTET, 1979, pp. 901, 841-842, 859, 910, 785, 918.

<sup>2</sup> Per una disamina più esaustiva su come il tema Europa si è venuto articolando e sviluppando nel pensiero politico di Ortega nel corso del tempo, sulle sue implicazioni con il dibattito interno alla Spagna scaturito dalla guerra coloniale del 1898, e sulla sua attualità, vd. A. Dinnin, *Disoriented Liberalism: Ortega y Gasset in the Ruins of Empire*, «Political Theory», 5 (2019), pp. 619-645; L. García Fernández, *La Europa latente di José Ortega y Gasset. Análisis y valoración de su idea de Europa*, «Bajo Palabra», 17 (2017), pp. 597-618: 599, 606-615; T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa. Metamorfosi di un'idea nella crisi degli anni Trenta*, Pisa, ETS, 2015, pp. 133-143, 154; W. Ghia, *Nazioni ed Europa nell'età delle masse. Sul pensiero politico di Ortega y Gasset*, Pisa-Roma, IEPI, 1996, pp. 70-78; J. J. Sebastian Lorente, *La idea de Europa en el pensamiento político de Ortega y Gasset*, «Revista de estudios políticos», 83 (1993), pp. 221-245: 221-224; B. Fonck, *Historia y política en La rebelión de las masas*, «Revista de Occidente», 73 (1987), pp. 75-87.

a guardarla più da vicino, non sembrerebbe somigliare affatto a quel lento processo burocratico di integrazione continentale che è iniziato dopo la Seconda guerra mondiale. Se vogliamo ben comprendere quello che aveva in testa lo scrittore spagnolo dobbiamo tenere in considerazione due contesti politico-ideologici diversi ma profondamente intrecciati. Da una parte quel dibattito che, partito dalla metà circa degli anni Venti, e protrattosi fin dentro al secondo conflitto, verté sul ruolo che l'Europa avrebbe dovuto assumere nei confronti dei nuovi fenomeni politico-sociali rappresentati dall'«americanismo», dal «bolscevismo» e dal «fascismo»; dibattito che, a sua volta, si era inserito in una discussione più vasta, avviatasi già con lo scoppio della Prima guerra mondiale e concernente la crisi profonda della civiltà europea causata dall'avvento delle masse in politica. Questi scenari, d'altronde, svelano sullo sfondo anche l'altro contesto a cui è necessario fare riferimento, e cioè a quella lunga disputa intellettuale sulla democrazia che, cominciata durante la Rivoluzione francese, coinvolgendo liberali, democratici e reazionari, si sarebbe protratta per tutto l'arco dell'Ottocento. A questa disputa avrebbero partecipato dottrinari e sansimoniani francesi, Tocqueville e John Stuart Mill, Hippolyte Taine, Ernest Renan e Friedrich Nietzsche, per citare solo alcuni degli autori con cui Ortega si sarebbe confrontato.

In che senso, dunque l'Europa stava perdendo il bastone del comando? Negli ultimi tre secoli si era posta alla testa di «un gigantesco processo di unificazione» del pianeta, processo che era ormai arrivato «al suo limite estremo», e quello che poteva essere considerato come il dominio spirituale esercitato, fino ad allora, dal continente sul resto del mondo, non era consistito in altro che nella conquista dell'opinione pubblica globale. Adesso però, tale dominio stava fatalmente svanendo e all'orizzonte non si intravedeva ancora un suo reale sostituto, fosse questo rappresentato dall'affermazione dell'America o della Russia bolscevica. Così come, nel corso della storia, la costruzione della *politeia* o della *repubblica* non era stata una mera composizione di uomini e donne, «ma di cittadini», così, per Ortega, urgeva che si passasse alla creazione di un nuovo tipo di Stato e di cittadinanza europei, che superassero gli esempi citati, così come quelli successivi dell'Impero Romano e dello Stato-nazione<sup>3</sup>.

Lo Stato erroneamente era stato spesso concepito come «convivenza, stabilizzata, costituita, statica», ma in realtà la sua realizzazione era stata sempre preceduta da «un principio di movimento», da puro dinamismo ed era in genere consistita nel «risultato di un movimento di lotte, di sforzi

<sup>3</sup> Ortega, *La ribellione*, pp. 900-904, 907-908, 920-921.

che ad esso tendevano». Lo Stato, dunque, rappresentava una realtà istituzionale che doveva essere forgiata ed aveva un inizio solo nel momento in cui l'uomo cercava di «evadere dalla società nativa dentro la quale lo [aveva] iscritto il sangue». La sua caratteristica principale era il suo essere «meticcio e plurilingue», e la sua creazione era avvenuta attraverso il «superamento di ogni società naturale», quale la famiglia, l'orda o la tribù. Non erano mai stati il sangue, «i globuli rossi», o la lingua, «i suoni articolati», a costituire lo Stato, compreso quello nazionale, bensì era lo Stato stesso, «il grande turcimanno», ad essere all'origine di qualsiasi estesa unità linguistica. Ma perché allora si era pensato «necessario ricorrere alla razza, alla lingua ed al territorio nativo per comprendere il fatto meraviglioso delle nazioni europee?». Perché in esse si era riscontrato un maggiore attaccamento da parte degli individui nei confronti delle istituzioni politiche, maggiore di quanto se ne fosse potuto percepire nel mondo greco-romano, dove i diversi gruppi che avevano fatto parte delle *polis*, della repubblica o dell'Impero avevano fatto fatica a fondersi l'uno con l'altro. La logica che era prevalsa nel processo di collaborazione all'interno dello Stato antico era stata principalmente quella tra «dominanti e dominati». Se invece avessimo analizzato anche i rapporti che allora intercorrevano tra Inghilterra, Francia, Germania, Italia o Spagna, sia che questi fossero caratterizzati dalla guerra oppure dalla pace, comunque si poteva constatare come rappresentassero sostanzialmente «un convivere tra eguali», un tipo di relazione che Roma non aveva potuto mai realizzare «con il celtibero, con il gallico, con il britanno e con il germano»<sup>4</sup>.

Proprio quel processo che aveva condotto alla creazione degli Stati nazionali andava ora applicato alla stessa Europa dei popoli, trasformando quello che poteva essere considerato come un ragionamento astratto, in una forma dai contorni ben precisi. Paradossalmente, in quest'opera di costruzione, l'immaginazione avrebbe assunto un ruolo di primo piano; essa avrebbe dovuto divenire «il potere liberatore di cui l'uomo è dotato», la capacità di concepire e creare una nuova realtà, una nuova cittadinanza, una nuova «astratta omogeneità giuridica», che non implicasse necessariamente il centralismo, ma mantenesse viva l'essenza plurale dell'Europa. Quest'ultima avrebbe dovuto diventare un'«ultra-nazione», superando quel vago internazionalismo che, in fondo non aveva fatto altro che impedire di vedere come, «all'unità concreta e piena dell'Europa», si potesse arrivare «solo attraverso una tappa di nazionalismi esacerbati». Le nazioni europee erano

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 928-941.

ormai arrivate dinnanzi «ai loro propri nodi» e solo «l'urto» avrebbe avuto come conseguenza di portare alla vera «integrazione dell'Europa»<sup>5</sup>.

Quest'ultima, per Ortega, non rappresentava un progetto utopistico, poiché era un dato di fatto che gli europei avessero in comune ben più di quanto fosse specifico della propria cultura, e tale fondo condiviso, di cui facevano parte «religione, scienza, giurisprudenza, arte, valori sociali ed erotici», costituiva addirittura «i quattro quinti» del «capitale intimo» di ognuno di loro. Se avessimo tolto «all'uomo medio francese tutto quello che usa[va], pensa[va], sent[iva] per il tramite degli altri paesi continentali», questi non avrebbe fatto altro che provare «terrore». Le nazioni non erano palle da biliardo che avevano solo qualche contatto esterno, l'Europa andava concepita come «una società unica (...) dentro la quale si [erano] prodotti grumi o nuclei di condensazione più intensa». I popoli «galleggiava[no] come ludioni dentro [un] unico spazio sociale». Gli europei avevano convissuto in un'area comune, almeno dall'XI secolo, in un'area caratterizzata da usi, costumi ed opinioni morali molto simili; avevano coabitato sotto «la vigenza effettiva di una certa concezione del mondo, la quale [agiva] come ultima istanza a cui si [poteva] ricorrere in caso di conflitto». Il problema fondamentale, secondo Ortega, stava proprio nella constatazione – di qui la ragione principale che lo aveva mosso a scrivere *La ribellione* – che il continente fosse ormai caduto in una grave crisi di «demoralizzazione»; l'Europa «non [era] più sicura di comandare, né il resto del mondo di essere comandato». Tale debolezza risiedeva nel fatto che i suoi cittadini erano sostanzialmente divisi tra di loro, vivevano come in una sorta di «interregno (...) fra due organizzazioni del comando storico», indecisi a quale delle due «veramente aderire». Questo perché ormai si era «volatilizzato il sistema tradizionale di "vigenze collettive"», la malattia più grave che l'Occidente stesse affrontando dai tempi di Diocleziano o dei Severi. D'altronde l'importanza delle vigenze e delle credenze comuni era incontrovertibile, esse potevano essere paragonate alla legge di gravità in natura, la loro azione nella società si svolgeva nel «fondo delle anime», «il loro magico influsso» veniva prodotto «senza polemica né agitazione». L'Europa era, per così dire, «desocializzata», in preda ad una vera e propria discordia civile: da una parte stava chi voleva che si affermassero dei principi considerati «nuovi», dall'altra invece chi difendeva quelli «tradizionali». Lo

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 922; J. Ortega y Gasset, *In quanto al pacifismo* (1937), in Id., *Scritti politici*, p. 981. Duro era stato il giudizio di Ortega sulla Società delle Nazioni: «un gigantesco apparato giuridico creato per un diritto inesistente. Il suo vuoto di giustizia fu riempito fraudolentemente con la sempiterna diplomazia, che camuffandosi con i panni del diritto contribuì all'universale demoralizzazione» (*ibidem*, p. 962).

stato di guerra poi non riguardava unicamente il rapporto tra nazioni diverse ma si insinuava anche all'interno dei singoli popoli<sup>6</sup>.

A cosa si doveva la decadenza morale dell'Europa? Ortega non aveva dubbi in proposito, essa andava ricondotta all'affermazione dell'uomo massa, il cui predominio non consisteva in altro che nella democratica «sovranità dell'individuo senza qualifica». Tale individuo era in grado di maneggiare qualsiasi tipo di tecnica e rappresentava l'«assoluta novità nella storia della nostra civiltà». Questa «libera espansione dei suoi desideri vitali», condizione inusitata in qualsiasi altra epoca, faceva sì che non mostrasse alcuna gratitudine per ciò che aveva ottenuto; l'egoismo era tale da non fargli riconoscere alcuna norma «al di là di sé stesso, superiore a lui», e lo condannava ad una vita all'insegna della volgarità. Per queste ragioni la civiltà stessa era in pericolo, poiché la società umana, da sempre, era stata «aristocratica (...), voglia o non voglia per la sua stessa essenza». Le masse, infatti, da sole erano incapaci di agire ed avevano bisogno di una minoranza che le dirigesse. L'uomo massa era emerso dal tracollo della civiltà ottocentesca, a sua volta determinato dall'azione congiunta di scienza sperimentale – tecnica – capitalismo e democrazia liberale, insieme capaci di creare grande benessere ed abbondanza, precondizioni essenziali per un imponente sviluppo demografico, e di proiettarci di colpo in una prospettiva planetaria, mentre in contrasto con tale processo il sapere tendeva sempre più a frammentarsi e specializzarsi.

Il trionfo delle masse aveva preparato sempre più l'europeo «ad intendere la vita americana che prima era per lui un enigma ed un mistero», un'America che certamente, per Ortega, «rappresentava l'avvenire», ma anche altri erano i segni evidenti di questo processo distopico in atto, e cioè il successo di «movimenti tipici di uomini-massa», rappresentati dai due nuovi fenomeni sociali e politici del bolscevismo e del fascismo<sup>7</sup>.

Quando lo scrittore spagnolo formulava questa analisi, di primo impatto sembrava partecipare ad un dibattito che aveva preso campo già da qualche anno. Nel 1926, per esempio, Hermann von Keyserling aveva descritto «il prototipo di quest'era delle masse» in termini che avrebbero influenzato lo stesso Ortega<sup>8</sup>, cioè a dire quelli di «un primitivo tecnicizzato», ben esem-

<sup>6</sup> Ortega, *La ribellione*, pp. 942-943; Id., *In quanto al pacifismo*, pp. 967-972; Id., *Prologo per i francesi* (1937), in Id., *Scritti politici*, p. 783.

<sup>7</sup> Ortega, *La ribellione*, pp. 820, 822-823, 831, 841-842, 845-846, 849, 855, 871, 878, 883, 888-889.

<sup>8</sup> Sull'influenza di von Keyserling su Ortega ed in Spagna in genere, in particolare sul concetto di Europa, vd. C. A. Lemke Duque, *El concepto de "Europa" en La Revista de Occidente (1923-1936) y su recepción en José Ortega y Gasset*, «Política y Sociedad», 2 (2015), pp. 557-575: 564-566.

plificato dal fascista e dal bolscevico, e in misura minore dall'americano, la cui cultura poteva ancora vantare «molti elementi irrazionali da noi rimossi». La loro affermazione avrebbe portato alla scomparsa della democrazia (persino nella stessa America), ed al risorgere di una nuova aristocrazia simile a quella delle caste indiane. Von Keyserling pensava che avremmo potuto contrastare questo declino solamente forgiando, attraverso l'educazione, un nuovo tipo di europeo che, nel mezzo delle nuove invasioni barbariche, come avevano fatto i monaci medioevali, avrebbe preservato «il fuoco sacro dello spirito religioso e metafisico»<sup>9</sup>. L'anno successivo sarebbe uscita l'opera di André Siegfried sugli Stati Uniti, dove si considerava il rinnovamento americano della vecchia civiltà europea, caratterizzato da «magnifici progressi materiali», come se fosse stato ottenuto solo al «prezzo d'un sacrificio, quello di certi privilegi dell'individuo», quali l'arte ed il raffinamento personale, lasciandogli, quale sua unica virtù, quella «primordiale della conformità». L'individuo, divenuto «mezzo più che fine», rischiava di perdersi del tutto «come spirito indipendente», perché le esigenze produttive dell'America non avrebbero mai fatto sacrificare «la macchina all'uomo». Per queste ragioni il paese tendeva «a prendere l'aspetto di un collettivismo di fatto, voluto dalle *élites* e allegramente accettato dalla massa, che surrettiziamente mina[va] la libertà dell'uomo»<sup>10</sup>.

Altre opere avrebbero collegato i due collettivismi, quello americano, sconcertante, secondo Georges Duhamel, «una sorta di comunismo borghese» e quello repressivo, russo, «puramente politico ed ideologico», tesi entrambi alla soppressione dell'individuo<sup>11</sup>; altri autori avrebbero paragonato i modi di produzione dei due paesi all'insegna di un'equiparazione tra fordismo e stalinismo, come avrebbe scritto Thierry Maulnier, un unico principio informava «la società produttiva e razionalizzata di Ford e Stalin. (...) La soggiogazione alle forze più brutali della materia»<sup>12</sup>. Ma dell'uomo massa aveva già parlato anche un altro fascista come Maulnier, Julius Evola, in un saggio del 1929, un «uomo macchina», un «uomo collettivo» che mostrava le due facce della Russia e dell'America, società in cui «il nucleo dell'individualità come qualità e come valore» era svanito nella direzione «di un modo di vita materializzato e senza volto», realizzato, da una parte

<sup>9</sup> G. H. von Keyserling, *Presagi di un mondo nuovo* (1926), Milano, Comunità, 1949, pp. 16, 25, 27-40, 58, 63, 92-94, 128-32, 135-37, 140, 155, 161-65, 170-71, 183.

<sup>10</sup> A. Siegfried, *Les États-Unis d'aujourd'hui* (1927), Paris, Armand Colin, 1951, pp. 345-351.

<sup>11</sup> G. Duhamel, *Scènes de la vie future*, Paris, Mercure de France, 1930, p. 163.

<sup>12</sup> T. Maulnier, *La crise est dans l'homme*, Paris, Gallimard, 1935, p. 194.



attraverso «l'aspetto feroce di una imposizione esercitata da pochi», dall'altra invece per mezzo della standardizzazione e del conformismo. Americanismo e bolscevismo rappresentavano le «due braccia di una morsa che da Oriente a Occidente sta[va] serrandosi intorno alla nostra Europa», ad essa si era opposto il retaggio della tradizione occidentale, «il mondo romano germanico», i cui simboli erano ripresi allora dall'Italia fascista<sup>13</sup>. Anche Martin Heidegger, nell'*Introduzione alla metafisica* del 1935, avrebbe sposato questa visione di un'Europa «stretta nella morsa» di Russia e America, accomunate dallo stesso «punto di vista metafisico», anch'esso scaturito dal Vecchio continente, la «desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato». Per lo scrittore tedesco si viveva ormai in un mondo che, usando suoi termini, poteva essere descritto come soggetto a «planetarismo e idiotismo», un mondo segnato da una «decadenza spirituale» che andava oltre le categorie di pessimismo e di ottimismo, giudicate «puerili» ed ormai inservibili: «l'abbuiarsi del mondo, la fuga degli dèi, la distruzione della terra, la riduzione dell'uomo a massa, il sospetto gravido d'odio contro tutto ciò che è creativo e libero», aveva raggiunto proporzioni impensabili. Qualche anno più tardi in piena guerra Heidegger avrebbe scritto che «contro l'America e la sua mancanza di radici» avremmo dovuto fare riferimento «alla storia occidentale dell'Europa», ed il futuro dell'Occidente, «nell'epoca del compimento della modernità», non avrebbe potuto che essere «un super americanismo incondizionato teso prussianamente»<sup>14</sup>.

In questo dibattito non erano certo mancate voci importanti che, pur condividendo nel complesso simili analisi critiche, vedevano però, nelle manifestazioni di americanismo e bolscevismo, un segnale di tendenze storiche le quali senza dubbio avrebbero dovuto essere assecondate. John Dewey, per esempio, tra il 1927 ed il 1930, in una prospettiva ribaltata rispetto a quella di

<sup>13</sup> J. Evola, *Americanismo e bolscevismo* (1929), in Id., *I saggi della Nuova Antologia*, Padova, Edizioni di Ar, 1982, pp. 36, 44, 46, 49, 52, 55.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1935), Milano, Mursia, 1990, pp. 48, 55-59; Id., *Riflessioni XII-XV (Quaderni neri 1939-1941)*, Milano, Bompiani, 2016, pp. 333, 343, 349. Sulla contiguità di Ortega con il fascismo è stato esplicito e duro Eugenio Ripepe, che ha sottolineato come spesso a lui fossero ricorsi i franchisti «per darsi una giustificazione teoretica ed una certa dignità concettuale». Sempre Ripepe ha visto, in generale, un legame molto stretto «tra i formulatori di teorie aristocratiche e i movimenti reazionari europei» (E. Ripepe, *Il pensiero politico di José Ortega y Gasset*, Milano, Giuffrè, 1967, p. 107). Questo tipo di interpretazione, che descrive Ortega come «un pensatore incapace di vedere gli aspetti positivi o potenzialmente progressivi dell'ingresso delle masse nell'arena politica», è stata avversata da Luciano Pellicani nell'introduzione agli *Scritti Politici* di Ortega (Ortega, *Scritti politici*, pp. 9-11).

von Keyserling, aveva constatato come la tecnologia avesse cancellato ogni distanza tra gli esseri umani, creando una «grande società» che attraverso uniformità e standard comuni non poteva che favorire la «mediocrità». «L'età delle macchine» poi, aveva scatenato forze economiche gigantesche e creato vincoli sociali anonimi, eppure, l'americanizzazione, poteva essere considerata ormai come un fenomeno universale che, attraverso l'industrializzazione andava estendendo la cultura a tutti, facendo sì che i valori umani prendessero alla fine il controllo dei valori economici in vista di un nuovo umanesimo. L'opposizione all'americanismo, da parte del pensiero aristocratico, era sbagliata: sia che i critici fossero europei o americani, entrambi, in modo evasivo, non facevano altro che volare con la fantasia tra Parigi e Firenze, tra Atene e l'India. In pericolo per Dewey non c'era l'idea stessa di democrazia, la quale rappresentava il vero modello di vita collettiva, questa «grande società», però, andava trasformata in una «grande comunità», e attraverso l'eliminazione del profitto privato si sarebbe sconfitta finalmente anche l'oligarchia della ricchezza, intraprendendo proprio quella strada che «fra tanta distruzione e tanta costrizione» era stata seguita dalla Russia<sup>15</sup>.

Ortega, nella *Ribellione*, cercò di ritagliarsi una terza via, tra i reazionari e quelli che considerava come i sostenitori della «iperdemocrazia». Da una parte, contro opinioni come quelle di Dewey, orgogliosamente aveva rivendicato che la sua era «un'interpretazione della storia radicalmente aristocratica». Dall'altra, invece, quando richiamava l'attenzione su un possibile ritorno alla barbarie dell'Europa, che in fondo non si era ancora del tutto «americanizzata», lo scrittore spagnolo non pensava certo di unirsi al coro delle cassandre sulla decadenza dell'Occidente che avevano «pullulato nell'aria dell'ultimo decennio». Come avrebbe esplicitamente scritto, non voleva contribuire al loro «piagnisteo», e questo a prescindere dalla circostanza delle reali ed effettive difficoltà economiche causate dalla crisi del 1929<sup>16</sup>. L'avvento delle masse aveva presentato, infatti, anche un aspetto favorevole, l'«ascesa di tutto il livello storico», l'elevazione della vita media estesa a tutto il pianeta. Ciò che era stato trascurato dai critici della decadenza non era altro che lo straordinario innalzamento del progresso quantitativo dell'Occidente, così come delle sue potenzialità, che rendevano «suicida ogni ritorno a forme di vita inferiori a quella del secolo XIX». Il bersaglio di queste osservazioni era stato, ovviamente, soprattutto la celebre opera di Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Oc-*

<sup>15</sup> J. Dewey, *Comunità e potere* (1927), Firenze, La Nuova Italia, 1971, pp. 76, 83, 91; Id., *Individualismo vecchio e nuovo* (1930), Firenze, La Nuova Italia, 1948, pp. 9-10, 15, 18-22, 27-28, 102-103, 109-111, 117, 131.

<sup>16</sup> Ortega, *Ribellione*, pp. 816, 818, 823, 828-829, 905.

*cidente*<sup>17</sup>, uscita in due volumi tra il 1918 ed il 1922, libro che godette di uno straordinario successo, tale che nel 1945 Ernest Cassirer l'avrebbe indicato come il maggiore responsabile del pessimismo culturale che aveva attraversato le due guerre<sup>18</sup>. Secondo Ortega sbagliavano conservatori o reazionari che, come Spengler, credevano che la tecnica si nutrisse di sé, dimenticando che le condizioni che l'avevano resa possibile erano quelle che avevano permesso la «pura ricerca scientifica», dimenticando cioè che «la democrazia liberale e la tecnica sono implicite l'una nell'altra e si presuppongono reciprocamente» e che, se si voleva andare oltre, non si potevano proporre soluzioni antiliberali, perché il liberalismo rimaneva, «in ultima istanza, qualcosa di ineludibile, di inesorabile». Ma errava anche chi, partendo dagli stessi presupposti, si faceva fautore di un americanismo più spinto e pensava che la scienza avrebbe potuto durare «finché si [avevano] dollari», che una volta sparita l'Europa l'America avrebbe potuto prendere il suo testimone, perché trascurava il fatto che la scienza si era potuta sviluppare solamente in determinate condizioni storiche «nel breve quadrilatero compreso fra Londra, Berlino, Vienna e Parigi», e soprattutto che allo sviluppo della tecnica dovevano presiedere sempre certi

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 823, 831. O. Spengler, *Il tramonto dell'occidente* (1918-1922), Parma, Guanda, 1991.

<sup>18</sup> E. Cassirer, *Il mito dello stato* (1945), Milano, Longanesi, 1971, pp. 490-96. Carl A. Lemke Duque ha scritto che «non c'è altro paese, tra le due guerre, come la Spagna, con una ricezione e diffusione così completa della morfologia spengleriana» (Lemke Duque, *El concepto de "Europa"*, p. 562). Il 1914 aveva dato l'abbrivio ad una discussione a cui avrebbero partecipato alcuni tra i maggiori intellettuali dell'epoca, ed il primo conflitto bellico era stato visto da molti di loro come una grande rivolta di massa contro la civiltà, rivolta che aveva portato al collasso tutte le tradizioni ideologiche precedenti, che fossero queste cristiane, liberali o socialiste, mobilitando il cittadino in modo completo. Scrittori come Ferdinand Tönnies o Thomas Mann avevano parlato di «catastrofe della civiltà europea, specialmente tedesca» (F. Tönnies, *Comunità e società* [1887], Milano, Comunità, 1979, prefazione alla terza edizione del 1920, p. 29), o di Germania assediata dallo «spirito occidentale» e dall'«idea unificatrice romana» (T. Mann, *Considerazioni di un impolitico* [1918], Milano, Adelphi, 1997, pp. 50-51), Paul Valéry, nel 1919, semplicemente aveva rimarcato l'ineluttabile mortalità a cui andavano incontro la civiltà ed il pensiero europei (P. Valéry, *La crisi del pensiero e altri saggi "quasi politici"*, Bologna, il Mulino, 1994, pp. 30, 27, 48-55). Guglielmo Ferrero, l'anno prima, aveva visto contrapporsi, da una parte la giovane Europa post-Rivoluzione francese e la civiltà americana, che consideravano la grande industria, e la sua capacità di soddisfare i bisogni, «la misura del progresso e la pietra di paragone dei popoli e delle virtù», mentre dall'altra stava l'Europa dell'antico regime, e tutte le altre civiltà tradizionali, le quali giudicavano tali aspetti come «sintomi di decadenza» (G. Ferrero, *La vecchia Europa e la nuova*, Milano, Treves, 1918, pp. 5, 12, 16, 22-25, 29). Nikolaj Trubeckoj, nel 1920, avrebbe fatto presente come la Grande guerra e la pace successiva avessero dappertutto «scosso la fede nell'«umanità civilizzata» e (...) aperto gli occhi a molti» (N. Trubeckoj, *L'Europa e l'umanità* [1920], Torino, Einaudi, 1982, pp. 6, 10, 12, 15-16, 18-19).

«principi culturali» ultimi cui appellarsi; in fondo poi quei principi che avevano permesso ad ogni civiltà, ad ogni comunità di esistere, e che valevano anche nel caso specifico della democrazia-liberale, quella «forma che nella politica [aveva] rappresentato la più alta volontà di convivenza»<sup>19</sup>. Il rapporto tra scienza e cultura era così divenuto esiziale per comprendere il futuro sviluppo del mondo moderno. L'errore fondamentale era stato la loro identificazione. La scienza era senza dubbio portentosa ma sopra di essa si stagliava la vita umana che ne aveva permesso l'esistenza, e per esercitare il comando, concepito, come abbiamo visto, non tanto come «esercizio giuridico dell'autorità», ma piuttosto come «la pressione o l'influsso» che questa «è in grado di esercitare sul corpo sociale», bisognava ricorrere alla cultura, all'apprendimento «del sistema di idee vive» caratteristiche di ogni epoca; c'era bisogno, prima di tutto, di «avere un'idea completa dell'uomo e del mondo» anche quando questa derivava quasi interamente dalla scienza stessa<sup>20</sup>.

Se prendiamo in considerazione più attentamente, l'emergere e l'affermazione dell'uomo massa in Ortega, sembra però che lo scrittore spagnolo abbia voluto riferirsi ad un problema ben più vasto e profondo nella storia del pensiero politico, concernente cioè l'avvento stesso della democrazia moderna, post Rivoluzione francese. Ortega, come ogni liberale, potremmo dire fosse sospettoso e diffidente riguardo ad ogni forma di democrazia, tanto che avrebbe affermato lapidariamente, nella *Meditazione sull'Europa*, una conferenza tenutasi a Berlino nel 1949 e pubblicata postuma, che questa era «di per sé (...) nemica della libertà» e che se non fosse stata «trattenuta da altre forze aliene ad essa», avrebbe portato «all'assolutismo maggioritario»<sup>21</sup>. Tali paure però non avevano impedito, al nostro autore, di prendere atto

<sup>19</sup> Ortega, *Ribellione*, pp. 859, 864-865, 879.

<sup>20</sup> J. Ortega y Gasset, *La missione dell'Università* (1930), Napoli, Guida, 1991, pp. 47, 70. Johan Huizinga, come Ortega, avrebbe invocato un ritorno ai principi superiori della cultura, intesa come baluardo difensivo nei confronti dei progressi della scienza e della tecnica (J. Huizinga, *La crisi della civiltà* [1935], Torino, Einaudi, 1938, pp. 85-87, 134, 45, 61-62, 145-146, 73), ed anche per Thomas S. Eliot ogni società di massa, liberale o totalitaria che fosse, avrebbe portato ad un drammatico abbassamento del livello culturale ed artistico della società (T. S. Eliot, *L'idea di una società cristiana* [1939], Milano, Comunità, 1948, pp. 14, 33, 52). Nel dopo guerra Eliot si sarebbe appellato ai caratteri comuni della cultura europea, che acquisivano significato solo nello «sfondo cristiano», poiché solo attraverso il cristianesimo era giunta a noi «l'eredità della Grecia, di Roma e d'Israele» (T. S. Eliot, *Appunti per una definizione della cultura* [1948], Milano, Bompiani, 1967, pp. 139-157).

<sup>21</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditazione sull'Europa* (1949), in Id., *Scritti politici*, p. 1032. Cfr. D. Settembrini, *Ortega, Ferrero e il problema della legittimità democratica*, «Tempo Presente», 42 (1984), pp. 34-49: 41.

che, in quanto «norma di diritto politico» essa fosse un'«ottima cosa», che andava a realizzare «la fusione» tra lo Stato e la nazione; la democrazia era «lo Stato del popolo, non il popolo senza lo Stato». Essa non poteva avere più alternative, era «inutile discuterne», era «il presente»; come Tocqueville, Ortega la considerava «un'ineluttabile necessità (...) che si presenta[va] come il male minore»<sup>22</sup>. La democrazia però avrebbe dovuto salvare «lo spirito del liberalismo», certamente «superarlo», ma nello stesso tempo «conservarlo». Un po' come «i diritti individuali» erano stati gli strumenti che furono utilizzati «per disaggregare il cittadino dal blocco grezzo dello stato antico»<sup>23</sup>. Anzi, in questo senso, è stato fatto notare come il nucleo normativo del modello democratico orteghiano si concretizzasse proprio nella proposta di un'Europa unita con l'«adesione da parte di tutti i cittadini» ai «principi di libertà, eccellenza, uguaglianza e partecipazione»<sup>24</sup>, e Luciano Pellicani addirittura era convinto che fino al 1934, l'anno che definirebbe secondo lui la sua svolta conservatrice, Ortega aveva cercato «di rinnovare il liberalismo ottocentesco incorporando in esso le esigenze di giustizia sociale dal movimento operaio e dal socialismo»<sup>25</sup>. Arturo Colombo, in un vecchio studio del 1964, aveva individuato invece nella scrittura del *Prologo per i francesi* del 1937 e nell'elogio, ivi tributato nei riguardi dei dottrinari, il presunto cambio di direzione dell'autore spagnolo verso un «liberalismo di stampo aristocratico»<sup>26</sup>.

Nel *Prologo*, in effetti, si erano lodati i dottrinari, definiti come il gruppo «più valido che si è avuto nella politica del continente durante il secolo XIX. (...) Gli unici che videro chiaramente quel che si doveva fare in Europa

<sup>22</sup> J. Ortega y Gasset, *Democrazia morbosa* (1917), in Id., *Scritti politici*, p. 401; Id., *Rettificazione della repubblica* (1931), *ibidem*, p. 303; Id., *Dislocazione e restaurazione della Spagna* (1926), *ibidem*, p. 265.

<sup>23</sup> J. Ortega y Gasset, *Sencilla reflexiones (II)* (1910), in Id., *Obras completas*, Madrid, Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1989, vol. X, p. 173. Per una maggiore enfasi sul forte afflato morale della concezione di libertà di Ortega, che deve essere concepita più come condotta e stato d'animo personale, prima ancora di andare ad inquadrarla «nell'ambito concreto dei diritti civili», vd. M. Pallottini, *Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset*, «Revista de filosofía», 13 (1995), pp. 130-164: 131-132, dove, per meglio chiarire la posizione di Ortega, viene riportata anche una citazione di Benedetto Croce del 1939: «se manca l'animo libero, nessuna istituzione serve».

<sup>24</sup> S. Cajade Frías, *Democracia y Europa in J. Ortega y Gasset: una perspectiva ética y antropológica*, Santiago de Compostela, USC, 2008, p. 427.

<sup>25</sup> Pellicani, *Introduzione a Ortega*, *Scritti politici*, p. 101.

<sup>26</sup> A. Colombo, «Massa» e «Ribellione» in Ortega y Gasset, in Id., *Metodologia e storia nelle dottrine politiche (ricerche e problemi)*, Milano, Giuffrè, 1964, p. 171. Vd. anche Ghia, *Nazioni ed Europa*, p. 88.

dopo la Grande Rivoluzione». Ma che cosa fecero esattamente autori come François Guizot, Pierre-Paul Royer-Collard, Charles de Remusat o il duca di Broglie? Ortega ci dice che, lontani dalle «astrazioni» dei rivoluzionari, scoprirono «la storicità come il vero assoluto», che disprezzarono «i “diritti dell’uomo” perché [erano] assoluti, “metafisici”, astrazioni e irrealtà»<sup>27</sup>. Sicuramente furono anche tra i primi ad indicare l’inesorabile marcia della democrazia intesa come «stato sociale», anticipando lo stesso Tocqueville<sup>28</sup>; la «democrazia», aveva affermato Royer-Collard in un celebre dibattito parlamentare nel 1822, era riuscita a cambiare «lo stato interiore della società», ed ora traboccava «per tutta la Francia»<sup>29</sup>. Ma soprattutto i dottrinari avevano avversato l’introduzione affrettata della sovranità del popolo nelle istituzioni e questa avrebbe potuto mettere in pericolo qualsiasi tipo di ordine, proprio perché fondata sul falso principio esclusivo della sovranità individuale astratta<sup>30</sup>. Questi temi ci fanno capire come tali autori fossero stati ispirati dalle celebri invettive di Edmund Burke contro la Rivoluzione francese<sup>31</sup> e non sembra dunque un caso che Ortega, dodici anni dopo, nelle *Meditazioni*, avrebbe tessuto proprio un panegirico su di lui, il campione della tradizione, delle abitudini, dei pregiudizi, l’avversario irriducibile della Rivoluzione, il sostenitore di una «verità immensa: che l’uomo in generale non esiste, che c’è soltanto quello prodotto dalla storia di ogni popolo e che questa storia nasce non da astratti giudizi razionali, ma da casi, circostanze

<sup>27</sup> Ortega, *Prologo*, pp. 790, 792.

<sup>28</sup> A. Craiutu, *Le centre introuvable. La pensée politique des doctrinaires sous la Restauration* (2003), Paris, Plon, 2006, p. 109, Jaume non ritiene che fossero i dottrinari i primi ad utilizzare tale espressione, ma che in realtà fosse un concetto abbastanza banale per l’epoca, usato a destra e sinistra, dai reazionari come dai sansimoniani (L. Jaume, *D’un centrisme introuvable*, «Raison publique, étique, politique et société», 7, 2007, pp. 259-263: 261).

<sup>29</sup> *La vie politique de M. Royer-Collard ses discours et ses écrits*, édité par M. de Barante, Paris, Didier, 1861, vol. II, pp. 136, 134.

<sup>30</sup> Craiutu, *Le centre introuvable*, pp. 88-89, 120, 125.

<sup>31</sup> Il tabù rivoluzionario, però, avrebbe impedito loro di riconoscere apertamente il debito nei suoi confronti anche se, ha scritto Franciszek Draus, non li avrebbe ostacolati dal «professare molte idee» che potevano comunque definirsi «burkeane» (F. Draus, *Burke et les Français*, in *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, edited by F. Furet – M. Ozouf, Oxford, Pergamon Press, 1989, pp. 77-99: 96), a cominciare proprio dalla critica nei confronti della democrazia, come, ad esempio, ha ben illustrato Michael Drolet per quanto riguarda il caso di Guizot (M. Drolet, *Carrying the banner of the bourgeoisie: democracy, self and the philosophical foundations to Françoise Guizot’s historical and political thought*, «History of Political Thought», 4, 2011, pp. 645-690: 655-659). Sempre secondo Draus, questi scrittori furono addirittura ossessionati dalle *Reflections*, ma nessuno di essi ingaggiò contro le tesi di Burke una discussione seria (Draus, *Burke et les Français*, p. 96).

e creazioni occasionali; pertanto da pregiudizi»<sup>32</sup>. Come abbiamo appena visto non dobbiamo necessariamente aspettare il secondo dopo-guerra per rintracciare tale tipo di polemica in Ortega. Lo scrittore spagnolo, sempre nella *Ribellione*, aveva stigmatizzato come l'errore fondamentale dei rivoluzionari in genere, e tali erano stati anche quelli del 1848, era consistito nella loro «astrattezza» che aveva tentato «di sollevarsi contro il concreto»<sup>33</sup>. Anche un decennio prima, Ortega aveva ricordato come uno scrittore quale Hippolyte Taine avesse sfiorato quel tipo di interpretazione antirazionalista, ma l'avesse ridotta «ad una peculiarità dell'anima francese». Il celebre autore transalpino non si era accorto, infatti, «che si tratta[va] di una forma storica che, almeno in Occidente, [aveva] carattere generale», a partire perlomeno da Ecateo di Mileto, le cui parole avevano rappresentato «il canto mattutino del gallo individualista, la diana del razionalismo»<sup>34</sup>.

La posizione di Ortega era dunque chiaramente già radicata, in chiave filosofica, e non si deve perciò aspettare il 1937 per accorgersi che molti dei suoi riferimenti riguardavano autori, vedi Taine o Renan, che avevano espresso una dura critica di stampo aristocratico nei confronti della democrazia. Forse però, lo scrittore che aveva esercitato la maggiore influenza su Ortega, in questo senso, era stato Friedrich Nietzsche, nella sua polemica contro il *ressentiment*, citata esplicitamente in un celebre articolo del 1917 dal titolo inequivocabile, «democrazia morbosa», così come inequivocabile era il contenuto, che ci ricordava anche i *caveat* dei dottrinari, dello stesso Tocqueville o di John Stuart Mill: «la democrazia esasperata e folle, la democrazia in religione o in arte, la democrazia nel pensiero e nell'atteggiamento, la democrazia nel cuore e nel costume è il morbo più pericoloso di cui si possa ammalare una società»<sup>35</sup>.

Queste considerazioni, così come quelle sul 'comando', ci fanno dunque dubitare del fatto che Ortega già nella *Ribellione* avesse in mente quel

<sup>32</sup> Ortega, *Meditazione*, p. 1090.

<sup>33</sup> Ortega, *Ribellione*, p. 803.

<sup>34</sup> J. Ortega y Gasset, *Il tramonto delle rivoluzioni* (1924), in Id., *Scritti politici*, pp. 629, 627. Su questo aspetto vd. A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 136-137.

<sup>35</sup> Ortega, *Democrazia morbosa*, pp. 404-405, 401. Pedro Cerezo Galán non vede in dichiarazioni come queste alcuna contraddizione nel pensiero politico di Ortega, non le considera «un residuo del pensiero oligarchico né il preludio di un nuovo e raffinato autoritarismo» e citando testualmente Victor Ouimette scrive che «la democrazia è un concetto aristocratico, visto che esige discernimento e giustizia, e proprio per questo si limita alla sfera della convivenza politica. E in nessun caso si deve applicare ad un'altra sfera vitale» (P. Cerezo Galán, *Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset*, «Revista de Occidente», 120, 1991, pp. 33-58: 57).

processo di unificazione che avrebbe preso avvio nel secondo dopoguerra. Questo non tanto perché l'integrazione europea abbia poi creato un gigante burocratico, ed un nano politico che fatica ad emanciparsi dalla dimensione degli opposti nazionalismi o sovranismi, dimensione che pure lo stesso Ortega in fondo auspicava fosse superata, quanto perché, quel tipo di Europa cui l'autore guardava come ad una sorta di terza via tra la modernizzazione all'americana e quella totalitaria, in realtà, dal punto di vista culturale, non si era mai staccato dal primo modello e dalla sua egemonia. Egemonia che si sarebbe senza dubbio affermata anche a causa della guerra fredda, ma che in primis doveva il suo grande successo proprio alla sua forza intrinseca.

Nella *Meditazione* Ortega avrebbe gettato ancora maggiore discredito sulla parola democrazia, dopo Yalta diventata «stupida (...) fraudolenta (...) meretrice perché lì fu pronunciata e sottoscritta da uomini che le davano significati diversi e, per di più contraddittori: la democrazia di uno era l'antidemocrazia degli altri due, ma neanche questi due concordavano sufficientemente sul suo significato»; in fondo, però, citando in nota ancora Tocqueville, Ortega non poteva che ammettere che quella parola era stata sempre «di una equivocità irreprimibile. (...) un fucile carico che non [doveva] essere dato in mano a questi pargoli del pensiero che sono i politici»<sup>36</sup>. Queste opinioni, d'altronde, non facevano altro che essere in linea con il definitivo approdo di Ortega all'idea che una «legittimità fondata parzialmente o totalmente sulla sovranità popolare, la democratica», per quanto potesse trasformarsi in una sorta di legittimità «effettiva», comunque rimaneva una «forma deficiente, incompleta, superficiale e senza radici profonde nell'anima collettiva», a differenza, per esempio, della tradizionale legittimità monarchica<sup>37</sup>. Il progetto europeo enucleato nella *Ribellione* veniva dunque ripreso, nella *Meditazione*, nei suoi contorni essenziali, ed era lo stesso Ortega a metterlo in diretta filiazione con l'opera precedente, ma ciò che appariva più importante adesso, nel dare a questa «vetusta» società europea «una nuova forma», era più che mai una sorta di riflesso conservatore, la consapevolezza che gli europei avrebbero dovuto essere consci di aver fatto parte del «grande spazio di una civiltà anteriore», come era già accaduto per i popoli continentali nei confronti dell'Occidente romano. Gli europei dovevano riscoprire le proprie radici in una civiltà che aveva avuto le caratteristiche dell'uomo gotico, che aveva rappresentato la cristianità di fronte al mondo

<sup>36</sup> Ortega, *Meditazione*, nota a, pp. 1031-1032.

<sup>37</sup> J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee* (1948-1949), in Id., *Obras completas*, vol. IX, pp. 112-113.



arabo; dovevano rendersi conto, in una sorta di constatazione retrovisiva, di essere stati sottomessi ad un potere pubblico europeo che già esisteva da secoli e che aveva avuto al centro la nozione di «equilibrio», di «balance of power». Nella *Meditazione* si finiva quindi quasi per ribaltare ciò che si era affermato nella *Ribellione*, gli accenti venivano definitivamente invertiti: lo Stato-nazione, e quindi l'Europa, non erano più «qualcosa che [fondavamo]», piuttosto erano «qualcosa in cui [*nascevamo*]». Non eravamo più noi a costruirla o progettarla, ma era essa che «ci costitui[va]», che «ci [dava] la nostra radicale sostanza»<sup>38</sup>. Se in conclusione proprio volessimo trovare un collegamento attuale con questa posizione di Ortega, dovremmo riferirci a quel dibattito recente che si è svolto in vari paesi in occasione della ratifica della nuova costituzione Europea, bocciata dai referendum di Francia e Olanda nel 2005. Dibattito che, tra i vari temi sollevati, aveva visto un'accesa discussione sulle cosiddette radici cristiane dell'Europa, quelle radici che Giovanni Paolo II aveva evocato proprio nel suo pellegrinaggio spagnolo a Santiago di Compostela nell'agosto del 1989.

<sup>38</sup> Ortega, *Meditazione*, pp. 1070, 1056.



TOMMASO VISONE

PER L'UMANITÀ

LA RINASCITA POLITICO-SPIRITUALE DELL'EUROPA  
NELLA RIFLESSIONE DI THOMAS MANN (1918-1939)

Non si è tedeschi se si è nazionalisti.

Thomas Mann, *Ad Eduard Korrodi* (1936)

Bisogna definire la democrazia come quella forma politica e sociale che più di ogni altra è ispirata dal sentimento e dalla coscienza della dignità dell'uomo.

Thomas Mann, *La certa vittoria della democrazia* (1938)

In un volume dedicato al dibattito sull'idea d'Europa tra le due guerre mondiali non poteva mancare un capitolo su Thomas Mann. Lo scrittore di Lubeca è infatti stato a lungo considerato il rappresentante dell'Europa per eccellenza, o meglio lo spirito che la incarnava al meglio nel mondo. Tale convinzione era resa plasticamente nel 1945 da Albert Guérard che scriveva: «*Thomas Mann is Europe*»<sup>1</sup>. All'epoca Mann si trovava negli Stati Uniti ed era il più importante esponente della letteratura tedesca in esilio, l'icona del Vecchio continente che usciva dalla catastrofe della Seconda guerra mondiale<sup>2</sup>. In tali frangenti, l'autore di *Der Zauberberg* (1924) stava chiudendo la stesura del suo *Doctor Faustus* (1947) in cui portava a compimento una lunga e travagliata riflessione sulla crisi che aveva investito la Germania e l'Europa<sup>3</sup>. Tale sforzo, iniziato nel corso della Prima guerra mondiale, avrebbe

<sup>1</sup> A. Guérard, *What we Hope from Thomas Mann*, «The American Scholar», XV (1945-1946), 1, pp. 35-42: 36.

<sup>2</sup> Sulla profondità insita nell'opera di Thomas Mann basti ricordare una lettera di Adorno allo scrittore di Lubeca del 1950: «Chi oggi voglia assumersi seriamente la responsabilità di scrivere su di Lei non dovrebbe limitarsi a estrarre dalla Sua opera ciò che Lei con profonda delicatezza vi ha nascosto ma ciò che l'opera stessa nasconde». Theodor Adorno citato in D. Conte, *Primitivismo e umanesimo notturno. Saggi su Thomas Mann*, Napoli, Liguori, 2013, pp. XIII-XIV.

<sup>3</sup> Gli studi sul pensiero e la vita di Mann sono numerosissimi e strettamente connessi con le diverse fasi della sua riflessione. Ci si limiterà a segnalarne alcuni tra i più importanti quali A. A. Rosa, *Thomas Mann o dell'ambiguità borghese*, Bari, Laterza, 1971; H. Mayer, *Thomas Mann*, Frankfurt am Main, Fischer, 1980; J. Fest, *Die unwissenden Magier – Über Thomas und Heinrich*

investito a fondo la sua visione della politica portandolo a fare i conti con se stesso e a cambiare orientamento in un percorso di trasformazione che va, per grandi linee, dal 1922 al 1939<sup>4</sup>. Ne sarebbe emerso, progressivamente, un nuovo approccio alla problematica dell'Europa e della sua identità politica, civile e culturale che, in queste pagine, si potrà considerare solo nei suoi aspetti generali. In merito occorre fare una precisazione. Nelle pagine che seguiranno si proporrà un itinerario che si sforzerà di tenere insieme la riflessione culturale/spirituale (sull'arte, sulla letteratura, ecc.) con quella politico/ideologica (sull'assetto istituzionale, sul modello sociale, ecc.). Questo non per un vezzo di chi scrive, ma per la natura stessa dell'argomento di cui si sta trattando. Infatti il tentativo di Mann nel periodo interbellico sarà esattamente quello di ripensare il rapporto della politica con l'ambito morale e spirituale della vita umana<sup>5</sup>.

### 1. *L'Europa antipolitica nelle Betrachtungen (1918).*

Si parta da un momento fondamentale relativo al dialogo di Mann con se stesso e con il suo tempo. Nel 1918 dava alle stampe *Die Betrachtungen eines Unpolitischen*, opera in cui prendeva apertamente posizione nel grande conflitto ideale che aveva scosso l'Europa negli anni della Grande guerra al fine di tracciare gli elementi caratteristici della sua stessa personalità<sup>6</sup>; un io che sentiva entrare problematicamente in dissidio con la temperie europea<sup>7</sup>. Scriveva al riguardo nella sua prolusione allo scritto che si trovava in dissidio con il 'nuovo *Pathos*' che, nel nome dei valori della democrazia e

*Mann*, Berlin, Siedler Verlag, 1985; D. A. Prater, *Thomas Mann: a life*, Oxford, Oxford University Press, 1995; R. Hayman, *Thomas Mann: a biography*, London, Bloomsbury Publishing, 1997; H. Kurzke, *Thomas Mann: Life as a Work of Art. A Biography*, Princeton, Princeton University Press, 2002; M. Freschi, *Thomas Mann*, Bologna, il Mulino, 2005; G. Lukács, *Thomas Mann e la tragedia dell'arte moderna*, Milano, Se, 2005; D. Conte, *Primitivismo e umanesimo notturno* e Id., *Viandante nel Novecento. Thomas Mann e la Storia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019.

<sup>4</sup> Vd. al riguardo T. Visone, *L'Europa oltre l'Europa. Metamorfosi di un'idea nella crisi degli anni Trenta (1929-1939)*, Pisa, ETS, 2015, pp. 274-311.

<sup>5</sup> Per il Thomas Mann degli anni '30, chi sosteneva di non occuparsi di politica palesava un'ignoranza non tanto intellettuale quanto morale. Infatti a suo avviso era sotto la forma politica, nel campo politico-sociale, che si presentava allora «il problema stesso dell'uomo con una gravità estrema e pericolosa». T. Mann, *Spagna* (1937), in T. Mann, *Moniti all'Europa*, a cura di L. Mazzucchetti, Milano, Mondadori, 2017, p. 106.

<sup>6</sup> Vd. T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Milano, Adelphi, 2005, pp. 41-42.

<sup>7</sup> Dissidio le cui radici erano già rinvenibili, come sostiene Ernest Nolte, nel romanzo *I Buddenbrook* (1902) che, caratterizzato da un'idea tragica della vita umana, finiva per prendere le distanze dall'ottimismo e dall'utilitarismo del suo tempo. Vd. E. Nolte, *La Rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 21-22.

dell'illuminismo, tendeva a politicizzare 'ogni ethos', a rendere politico ogni aspetto della vita spirituale<sup>8</sup>. La polemica di Mann era quindi rivolta proprio contro tale *Pathos* politico/democratico che veniva considerato avverso alla Germania e contrario alla sua natura<sup>9</sup>. Né tale contrapposizione si arrestava dinnanzi alla differenziazione tra *Civilisation* e *Kultur*, tra retaggio francese e spirito tedesco all'interno del dibattito del paese di Goethe<sup>10</sup>. Essa infatti si basava su due visioni del mondo radicalmente differenti: uno scontro tra due *ethos* nemici che eccedeva gli stessi confini tedeschi. Si trattava quindi di una questione europea e che poteva trovare una soluzione solo a tale livello. In questo senso lo spirito tedesco sarebbe sopravvissuto solo in un'Europa 'cosmopolita' (*Weltbürgertum*) ma non 'internazionale'<sup>11</sup>, distante da qualsiasi uniformità democratica. In merito sosteneva:

non possono essere che nemici della Germania quelli che vagheggiano una siffatta idea illusoria, perché una cosa è certa, che in una fusione delle democrazie nazionali in una democrazia europea o mondiale non rimarrebbe più nulla della natura tedesca. La democrazia mondiale, l'impero della civilizzazione, la società dell'umanità potrebbe avere un carattere piuttosto latino o anglo-sassone, nel quale lo spirito tedesco finirebbe col diluire e sparire, verrebbe estirpato, non esisterebbe più<sup>12</sup>.

Difendere lo spirito tedesco in Europa, riaffermarne il prestigio e le ragioni dentro e fuori dalla Germania, ecco il modo in cui Mann 'prestava servizio al suo tempo'. Era a ben vedere il modo con cui Mann difendeva un'idea tedesca dell'Europa, un'Europa tedesca se si vuole fondata, *in primis*, sulla scissione tra l'elemento speculativo e quello politico sociale e, *in secundis*, sul primato del primo sul secondo<sup>13</sup>. Vi era quindi un valore meta-germanico nella contesa descritta nelle *Considerazioni*<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Vd. Mann, *Considerazioni*, pp. 48-49.

<sup>9</sup> Vd. *ibidem*, p. 50.

<sup>10</sup> Vd. al riguardo Nolte, *La Rivoluzione conservatrice*, p. 22.

<sup>11</sup> «La differenza fra spirito e politica (...) è quella che passa fra il concetto di cosmopolitico e quello di internazionale. Il primo deriva dalla sfera della cultura ed è tedesco; l'altro nasce da quella della civilizzazione e della democrazia ed è qualcosa di completamente diverso. Internazionale è il bourgeois democratico, per quanto si ammantano un po' dovunque di patriottismo; il Bürger invece (...) è cosmopolita, giacché è tedesco, più tedesco dei principi e del popolo: questo tipo umano quale punto di mezzo, geografico, sociale e spirituale è stato sempre e rimane il portatore della spiritualità, dell'umanità, dell'anti-politicità tedesche». Mann, *Considerazioni*, p. 51.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

<sup>13</sup> Come si troverà a scrivere nel 1945 – mentre stava lavorando al *Doctor Faustus* – proprio in ciò consiste la «musicalità» dell'anima tedesca. Vd. T. Mann, *La Germania e i Tedeschi* (1945), in Id., *Moniti*, p. 320.

<sup>14</sup> Lo si vedeva nell'osservazione mossa a Romain Rolland in cui si evidenziava l'esistenza di «un europeo dissidio tra fratelli». Mann, *Considerazioni*, p. 66.

D'altronde – anche qualora ci si fosse limitati alla questione 'interiore' della Germania<sup>15</sup> – si sarebbe subito notato come la stessa natura tedesca implicasse la nascita e l'esplosione di contrasti che, nel loro valore e nella loro portata, coinvolgevano l'intero Vecchio continente. In tal senso la patria di Wagner era vista come «il campo di battaglia spirituale» dell'Europa<sup>16</sup>. Ciò detto è importante evidenziare come, in siffatto *Kampfplatz*, la posizione di Mann fosse apertamente avversa a tutto ciò che sembrava essere allora espressione della *Civilisation* occidentale: contro la politica/democrazia<sup>17</sup>, contro il «suffragio universale indiscriminato»<sup>18</sup>, contro l'ideologia del progresso<sup>19</sup>, contro l'internazionalismo<sup>20</sup>, contro la «catechesi nazionalista»<sup>21</sup>, contro i «letterati della civilizzazione»<sup>22</sup>, contro la «société»<sup>23</sup>, ecc. A sua volta tale opposizione si rivelava come difesa dello spirito tedesco come autentico e superiore spirito europeo. Mann sosteneva quindi l'elemento impolitico<sup>24</sup>, lo «Stato dell'autorità costituita»<sup>25</sup>, la borghesia<sup>26</sup>, la musica<sup>27</sup>, la

<sup>15</sup> Thomas Mann sarebbe rimasto sempre legato alla Germania e al peculiare 'dissidio spirituale' vissuto al suo interno. Sul rapporto tra Mann e la Germania vd. Y. A. Elsaghe, *Die imaginäre Nation. Thomas Mann und das Deutsche*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2000; J. Strobel, *Entzauberung der Nation. Die Repräsentation Deutschlands im Werk Thomas Manns*, Dresden, Thelem Verlag, 2000; K. Sontheimer, *Thomas Mann und die Deutschen, überarb. Neuaufl.*, München, Langen Müller, 2002.

<sup>16</sup> Mann, *Considerazioni*, p. 74.

<sup>17</sup> Al riguardo, la posizione di Mann era duramente avversa alla democrazia intesa come ideologia, come 'dottrina salvatrice' più che come forma di governo. Vd. *ibidem*, pp. 336-337.

<sup>18</sup> Vd. *ibidem*, pp. 277-279.

<sup>19</sup> Vd. *ibidem*, p. 86 e p. 283.

<sup>20</sup> A cui, come si è già detto, contrapponeva direttamente il cosmopolitismo.

<sup>21</sup> Vd. *ibidem*, pp. 219-221.

<sup>22</sup> Questa figura ritorna più volte quale oggetto principale degli strali critici contenuti nel volume di Mann. Ben presente nella definizione di questo 'tipo' intellettuale – e ravvisata da tutta la critica – era al riguardo la figura del fratello Heinrich schierato da tempo con i 'radicali', ovvero esattamente dall'altro lato della barricata ideale su cui si era allora schierato Thomas. Vd. M. Marianelli, *Introduzione*, in Mann, *Considerazioni*, pp. 13-27: 13-19.

<sup>23</sup> Vd. Mann, *Considerazioni*, p. 311.

<sup>24</sup> Identificato da Mann nello 'spirito' (scriveva, ad esempio, «lo spirito non è politica»). *Ibidem*, p. 51.

<sup>25</sup> Vd. *ibidem*, p. 50.

<sup>26</sup> A cui dedicava un intero e significativo capitolo, *Lo spirito della borghesia*, *ibidem*, pp. 119-164.

<sup>27</sup> Mann mantenne per tutta la vita una fortissima passione per la musica, che considerò sempre come uno dei tratti fondamentali dell'identità tedesca e della stessa dimensione metafisica dell'uomo. Vd. al riguardo L. Malknecht, *Un'etica di suoni. Musica, morale e metafisica in Thomas Mann*, Milano, Mimesis, 2011.

concretezza<sup>28</sup>, la guerra<sup>29</sup>, la religiosità<sup>30</sup>, il cosmopolitismo<sup>31</sup>, ecc. Su questa scia argomentava che la sola speranza di pace per l'Europa fosse rinvenibile a partire da una prospettiva 'sovranazionale', che avrebbe potuto manifestarsi solo a seguito di una vittoria tedesca visto che erano le democrazie occidentali le forze nazionalistiche, antieuropee e guerrafondaie<sup>32</sup>.

Affermando un paradossale rifiuto del nazionalismo proprio nel momento in cui esaltava la missione di una nazione<sup>33</sup>, Mann sottolineava strettamente il legame indissolubile tra Germania ed Europa, secondo una prospettiva che vedeva nell'elemento tedesco l'unico depositario di una coscienza europea che proprio allora entrava in pericolo dinnanzi ad una guerra che appariva, allo stesso tempo, come una «catastrofe europea» e come una «comune azione europea»<sup>34</sup>. Dinnanzi a questo tragico movimento storico egli opponeva la Germania quale entità conservatrice<sup>35</sup> – e quindi né reazionaria né, tanto meno, progressista – capace di portare in salvo quanto di unico e di particolare ci fosse della vecchia civiltà europea minacciata dal rischio dell'omologazione internazionalistica e democratica. Ma tale pericolo non era raffigurato nei termini di uno scontro mortale per la civiltà europea nella misura in cui sopravviveva in essa un fondo comune che poteva ancora lasciare all'intellettuale di Lubeca una speranza di pacifica e dignitosa convivenza tra i popoli del Vecchio continente<sup>36</sup>.

## 2. *Il repubblicanesimo e l'Europa 'nel mezzo' (1922-1924).*

Tale 'utopia conservatrice' non ebbe grande fortuna una volta terminata la Grande guerra. Infatti sin dai primi anni Venti Mann, una volta passato il

<sup>28</sup> Vd. Mann, *Considerazioni*, p. 310.

<sup>29</sup> Vd. *ibidem*, pp. 463-465. In merito, già nel 1915, Mann aveva dedicato un intero lavoro – *Federico e la Grande Coalizione* – al fine di esaltare lo spirito bellico/vitale della Germania e di giustificarne la condotta in guerra. Vd. T. Mann, *Federico e la grande coalizione*, in Id., *Scritti storici e politici*, a cura di L. Mazzucchetti, Milano, Mondadori, 1957, pp. 53-111.

<sup>30</sup> Vd. Mann, *Considerazioni*, p. 533.

<sup>31</sup> Elemento che veniva direttamente collegato all'esistenza borghese tramite lo stesso termine «Weltbürgertum». Vd. *ibidem*, pp. 130-131.

<sup>32</sup> Vd. *ibidem*, pp. 221-222.

<sup>33</sup> Paradossso di cui Mann era consapevole in quanto affermava, subito dopo aver dichiarato la necessità di una vittoria tedesca, «se questo significa professare il catechismo nazionalistico, bene, allora lo professo anch'io e l'ho sempre professato». *Ibidem*, p. 222.

<sup>34</sup> Vd. *ibidem*, p. 223.

<sup>35</sup> Al riguardo si è spesso considerato il Mann delle *Considerazioni* come esponente del pensiero 'neoconservatore' del Novecento, o come un antesignano della cosiddetta «Rivoluzione conservatrice». Vd. Freschi, *Thomas Mann*, p. 92 e Nolte, *La Rivoluzione conservatrice*, p. 24.

<sup>36</sup> Vd. Mann, *Considerazioni*, pp. 487-489.

pericolo di una rivoluzione rossa<sup>37</sup>, si trovò a riflettere sulla nuova condizione europea giungendo alla conclusione che il vero pericolo per la *Kultur* fosse non tanto l'ideologia democratica, quanto l'oscurantismo irrazionalistico e reazionario che da più parti si iniziava a respirare. Prova ne fu, a suo avviso, la comparsa e il successo del lavoro di Oswald Spengler – *Il declino dell'Occidente* – che, sin dal 1922, venne definito dallo scrittore di Lubeca come «l'astuta scimmia di Nietzsche» e «un disfattista dell'umanità»<sup>38</sup> fino ad essere definitivamente stroncato nel 1924 in qualità di «fatalista» e «snob»<sup>39</sup>. Allo stesso tempo il crescere delle violenze politiche provocate da gruppi apertamente antisemiti o a vocazione fascista lo portò a sposare la causa della Repubblica di Weimar, posizione che divenne ufficiale con il famoso discorso *Von der deutschen Republik* (1922)<sup>40</sup>. In esso si affermava che era possibile prevedere la nascita di una futura «autorità suprema europea», definibile nei termini di un'autentica «federazione europea», uno «Stato di stati», passo per cui era necessario appoggiare la nuova repubblica tedesca e la sua potenzialità armonizzatrice nei confronti della futura vita europea<sup>41</sup>. La sua scelta, dunque, fu dettata, anche in questo caso, da una valutazione che riguardava l'insieme del quadro politico e culturale europeo. Come scriveva ad Ida Boy-Ed il 5 dicembre 1922:

In nome dell'umanesimo tedesco mi gettai contro la rivoluzione, quando si stava preparando. Oggi, spinto dal medesimo impulso, mi getto contro l'ondata reazionaria, che, come dopo le guerre napoleoniche, si abbatte sull'Europa (...), e che non ci sembra affatto più piacevole là dove le sue onde sono fasciste-espressionistiche. Sento che il grande fascino di un'umanità stanca di relativismo e bramosa di assoluto è l'oscurantismo sotto qualsiasi forma<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Mann si trovò nel bel mezzo della rivoluzione legata alla 'Repubblica dei Consigli' bavarese (1919) e la sua casa con le sue proprietà vennero salvate solo grazie ad un intervento personale di Ernst Toller. Quest'ultimo fatto lo portò, ancora per un breve periodo, ad esaltare la politica conservatrice e a difendere l'idea di una «dittatura militare» contro «il dominio della crapula». Vd. Freschi, *Thomas Mann*, p. 102.

<sup>38</sup> T. Mann, lettera a «The Dial», novembre 1922 e Id., lettera a Ida Boy-Ed del 5 dicembre 1922 citate in M. Marianelli, *Postfazione*, in T. Mann, *Considerazioni*, p. 600. Interessante è notare come, dopo la prima lettura (1919), il libro di Spengler fosse stato definito, dallo stesso Mann, «una grande scoperta». Vd. *ibidem*, p. 599.

<sup>39</sup> Vd. T. Mann, *Sulla dottrina di Spengler* (1924), in Id., *Scritti Minori*, Milano, Mondadori, 1958, pp. 721-729.

<sup>40</sup> Vd. Freschi, *Thomas Mann*, pp. 95-96.

<sup>41</sup> Vd. T. Mann, *Della Repubblica tedesca*, in Id., *Scritti storici e politici*, pp. 147-157.

<sup>42</sup> T. Mann, *Lettera a Ida Bloy-Ed*, 5 novembre 1922, in Id., *Lettere*, a cura di I. Alighiero Chiusano, Milano, Mondadori, 1986, p. 167.



Contro tale 'oscurantismo' – non a caso lo si è definito un «repubblicano della ragione»<sup>43</sup> – Mann prese le parti della Repubblica di Weimar cercando in essa una nuova base politica che gli garantisse la possibilità di sostenere quei valori sovranazionali ed europei che erano incarnati nello spirito tedesco<sup>44</sup>. In tal senso il Reich e i conservatori avevano fatto il loro tempo e non apparivano più capaci di opporsi alle spinte reazionarie e alla nazionalizzazione dello spazio continentale. Le simpatie dello scrittore di Lubecca, tuttavia, ancora non andavano direttamente verso il mondo occidentale nella misura in cui nel 'nuovo mondo' definito dallo scontro tra est (Russia bolscevica) e ovest (capitalismo occidentale) la Germania avrebbe potuto giocare quel ruolo di mediazione, intrinsecamente cosmopolita, che storicamente le spettava. Come sostenne nel 1924 a Varsavia tale mediazione sarebbe potuta avvenire nel nome di una comune umanità da difendere<sup>45</sup>.

Lo scontro tra questi due indirizzi politico-spirituali era rinvenibile anche nelle pagine del suo romanzo *Der Zauberberg* che veniva dato alle stampe proprio nel 1924. In esso un giovane ingegnere amburghese, Hans Castorp, si recava a visitare il cugino, Joachim Ziemssen, presso il "Sanatorio Internazionale Berghof" sito sulle alpi svizzere. Nel corso della sua permanenza a Davos Hans Castorp entrava in contatto con numerosi personaggi che rappresentavano la società europea dell'epoca – il romanzo è ambientato negli anni precedenti lo scoppio della Prima guerra mondiale – e le idee in essa racchiuse. Tra questi, particolarmente significativi per il dualismo di cui sopra, vi erano il borghese progressista Settembrini e il gesuita apocalittico Naphta, metaforici rappresentanti dell'Occidente e dell'Oriente pronti a sfidarsi in una gara dialettica per la «povera anima» di Castorp, secondo un andamento che ricordava quello di un autentico duello in cui si confrontavano gli elementi che avevano interessato la riflessione manniana sino ad allora<sup>46</sup>. Dinnanzi a questa tenzone la figura di Castorp sembrava, anche a causa della sua provenienza, rappresentare lo spirito tedesco e con esso lo stesso Mann. Chiamato a scegliere dinnanzi alla secca alternativa, emersa dalla disputa, tra Occidente e Oriente, l'in-

<sup>43</sup> Conte, *Viandante nel Novecento*, pp. 233-258.

<sup>44</sup> Come disse allora vi era l'esigenza che «l'Europa fosse dichiarata una Repubblica». T. Mann, *Della Repubblica Tedesca* (1922), in Id., *Scritti storici e politici*, p. 121.

<sup>45</sup> T. Mann, discorso presso il Penn Club di Varsavia, 1924 citato in R. D'Agata, *Bauer, Nitti, Mann. Umanesimo democratico e ragioni degli Stati in tre ricerche di utopia concreta*, Fasano, Schena Editore, 1987, p. 86.

<sup>46</sup> Vd., ad esempio, T. Mann, *La Montagna incantata*, Milano, Corbaccio, 2009, p. 487.

gegner amburghese prendeva, silenziosamente, il partito del «mezzo»<sup>47</sup>, quello dell'«umano»<sup>48</sup>.

Come ha dimostrato Pascal Dethurens<sup>49</sup>, ciò che viene articolandosi all'interno di questo dibattito e che costituisce una delle linee portanti dell'intero romanzo è il problema dell'Europa<sup>50</sup>, del suo modello di convivenza e del suo spirito che risultano declinati secondo una prospettiva inedita e significativa. In essa infatti il tema della *Finis europae* – e del connesso *crepuscule du sens* – si incontra con quello della nascita di una nuova Europa, del futuro di un continente che appare ineluttabilmente segnato dai *combats pour la nouveauté* che esplodono nella Grande guerra<sup>51</sup>. Le molteplici declinazioni dialettiche (Oriente e Occidente, elemento slavo e elemento latino, cultura borghese e rivoluzione, libertà e ordine, ecc.) che attraversano il romanzo sembrano, infatti, dare vita ad un'Europa *introuvable*, luogo incandescente e indefinibile di una *dichotomie générale* che conduce ineluttabilmente verso lo scontro bellico<sup>52</sup>. Ed è proprio Hans Castorp – simbolo della Germania, della possibile mediazione dell'umano per l'intera Europa – a correre incontro ad una sfida che difficilmente gli permetterà di sopravvivere «nella carne» ma che, non per questo, gli impedirà di conservare quanto ottenuto nel suo superarsi «nello spirito»<sup>53</sup>. Vi è, dunque, dinanzi alla tremenda e mortifera pugna, la possibilità di veder rinascere 'l'amore' e, con esso, quell'elemento umano capace di fornire una nuova carne alla stessa civiltà europea. In merito sarà lo stesso Mann a istituire, di lì a poco, il concetto di «cultura europea», cercando in esso una nozione capace di tenere insieme la *Kultur* tedesca e la *Civilisation* occidentale al fine di elaborare una nuova 'norma' comune all'«umanità»: una norma che piegasse la pluralità dei tratti culturali europei attorno ad una «struttura unica»<sup>54</sup>, capace di costituire una nuova sintesi al di là della rottura e della polemicità che avevano attraversato la fase

<sup>47</sup> Come sosteneva altrove «l'idea del mezzo è un'idea tedesca. Questa è l'idea tedesca, perché non è forse essenza tedesca l'esser mezzo, l'essere intermediario e l'esser mediatore?». T. Mann citato in D'Agata, *Bauer, Nitti, Mann*, p. 83.

<sup>48</sup> Vd. Mann, *La Montagna incantata*, p. 489.

<sup>49</sup> Vd. P. Dethurens, *Thomas Mann et le crepuscule du sens*, Genève, Geog, 2003, pp. 29-59.

<sup>50</sup> La riflessione di Mann sull'Europa «a été tout entière menée en parallèle à son activité littéraire d'un bout à l'autre de sa carrière». *Ibidem*, p. 20.

<sup>51</sup> L'invio di Hans Castorp alla guerra simboleggia il suo incedere verso l'inizio di uno scontro per la «nouveauté» dell'Europa che, anticipato nel duello Settembrini-Naphta, si dispiegava in tutto il suo potenziale innovativo e distruttivo. Vd. *ibidem*, p. 38.

<sup>52</sup> Vd. *ibidem*, pp. 33-36.

<sup>53</sup> Vd. Mann, *La Montagna incantata*, p. 676.

<sup>54</sup> Vd. Dethurens, *Thomas Mann et le crepuscule du sens*, p. 42.

pre-bellica. In tal senso, al di là delle alternative drammaticamente poste sul cammino europeo (quali, ad esempio, Oriente e Occidente) Mann riapriva uno spazio, intrinsecamente cosmopolita, per l'Umano che veniva pensato come nuova base per una nuova Europa.

### 3. *Il federalismo europeo e la democratizzazione della Germania (1925-1928).*

Tale sforzo, direttamente connesso alla sua opera da scrittore, non era scisso dall'evoluzione del suo pensiero politico. Infatti, proprio nel corso degli anni Venti, si era avvicinato alle idee del Movimento paneuropeo<sup>55</sup>, restando affascinato dalla personalità e dalle idee del suo carismatico 'profeta', Richard Coudenhove-Kalergi<sup>56</sup>. L'opzione della 'Paneuropa', da lui declinata nei termini degli «Stati Uniti d'Europa», avrebbe infatti costituito l'ossatura politica attorno alla quale dare piena forza alla prospettiva di una 'cultura europea', rafforzando gli elementi nazionali nel momento stesso in cui costruiva una nuova casa comune europea. Come sosteneva già nel 1925 «*les Etats-Unis d'Europe sont indispensables sous la forme d'une fédération*»<sup>57</sup>. Il percorso federale si sarebbe potuto attuare solo a partire da una riconciliazione franco-tedesca, questione su cui si era soffermato già nel 1922 nello scritto *Das Problem der deutsch-französischen Beziehungen* rivendicando l'importanza di un'intesa europea che si fondasse su un approccio cosmopolita al problema dell'Europa<sup>58</sup>. Allo stesso tempo, nel corso degli anni Venti, Mann maturò l'idea che una riconciliazione, un profondo mutamento del rapporto franco-tedesco, fosse indissolubilmente legato alla democratizzazione dei due paesi<sup>59</sup>. Se tale prospettiva democratica era già pre-

<sup>55</sup> Vd. V. Schöberl, «*Es gibt ein großes und herrliches Land, das sich selbst nicht kennt (...) Es heißt Europa*». *Die Diskussion um die Paneuropaidee in Deutschland, Frankreich und Großbritannien 1922-1933*, Berlin, Lit Verlag, 2008, p. 125 e p. 236 e A. M. Saint Gille, *La Paneurope. Un débat d'idées dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, pp. 241-242.

<sup>56</sup> Durante un suo viaggio in Francia nel 1926 Mann rimase molto colpito dalla personalità del Conte e dalle sue idee e, pur non essendo convinto come lui dell'infallibilità della sua proposta politica (nella misura in cui Kalergi la riteneva prossima alla realizzazione), sottolineò a più riprese la grandezza e la superiorità della visione del fondatore del movimento paneuropeo. Vd. T. Mann, *Rendiconto parigino*, in Id., *Scritti storici e politici*, pp. 198-204.

<sup>57</sup> T. Mann, intervista del 3 giugno 1925 alla «Wiener Allgemeine Zeitung», tradotta e citata in Dethurens, *Thomas Mann et le crépuscule du sens*, p. 491.

<sup>58</sup> Vd. T. Mann, *Das Problem der deutsch-französischen Beziehungen*, «Die Neue Merkur», 1922, ora in Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2009.

<sup>59</sup> Vd. Mann, *Rendiconto parigino*, p. 195.

sente nella Francia coeva, guardando alla Germania tale indirizzo si faceva più problematico. Restavano infatti – nonostante l'appoggio del nostro alla Repubblica di Weimar – aperti i problemi delle *Considerazioni di un impolitico*. D'altronde la Germania era fondamentale, in quanto potenzialmente capace di fornire, simultaneamente, l'elemento di mediazione capace di far sorgere una 'cultura europea' e, cosa su cui era, allora, d'accordo con Coudenhove-Kalergi, la spinta politica tramite cui dare vita ad una nuova federazione europea. Ma il paese natale di Mann restava culturalmente ostile ad ogni prospettiva di democratizzazione.

Che fare allora? Il problema veniva affrontato nello scritto *Cultura e socialismo* (1928) in cui si sottolineava come lo spirito tedesco dovesse necessariamente aprirsi all'«idea sociale e socialista» in quanto solo essa sarebbe stata in grado di restituire il futuro alla *Kultur* che sembrava essere finita in un esiziale circolo vizioso di decadenza. In tal senso Mann rovesciava<sup>60</sup> le tesi delle *Considerazioni* affermando la necessità di una 'politicizzazione' del sociale che, pur non sfociando nel 'radicalismo politico', avrebbe aperto le porte alla democratizzazione della Germania. A riguardo parlava di «un patto dell'idea conservatrice di cultura con il pensiero rivoluzionario di società, per dirla con arguzia – un patto tra Grecia e Mosca»<sup>61</sup>.

Si propugnava così un patto tra l'idea socialista del sociale e l'idea tedesca di cultura al fine di democratizzare la Germania, mettendo le basi per quella duplice e interconnessa trasformazione – culturale e politica – che avrebbe ridisegnato l'Europa. L'elemento borghese, sino ad allora cuore esclusivo della riflessione manniana, veniva ad incontrarsi e ad ibridarsi con un modello ideologico e 'sociologico' costitutivamente altro. Non è un caso che

<sup>60</sup> In una lettera all'antropologo Károly Kerényi del 20 febbraio del 1934 Mann, parlando della sua opposizione all'irrazionalismo nazista, scrisse: «Io sono un uomo dell'equilibrio. Mi appoggio istintivamente a sinistra quando la barca minaccia di rovesciarsi a destra, e viceversa». Lettera di Thomas Mann a Károly Kerényi del 20 febbraio 1934, citata in T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. II, Milano, Mondadori, 2000, p. 1424. Tale equilibrio manniano, è importante sottolinearlo, si è inizialmente definito in esclusiva relazione ad un'idea di spiritualità tedesca (*Kultur*) che, in seguito, è stata trasformata in un'idea di umanità più ricca e maggiormente inclusiva nei confronti di istanze esterne al nocciolo della riflessione tedesca. A riguardo, quindi, è importante evidenziare come l'asse – il criterio – di tale equilibrio manniano si sia spostato nel corso della vita dello stesso scrittore di Lubeca. Su tale evoluzione – riscontrata anche nel passaggio dal romanzo borghese, prima tedesco (*I Buddenbrook*) e poi europeo (*La Montagna incantata*), al «canto mitico-umoristico dell'umanità» (*Giuseppe e i suoi fratelli*) – vd. F. Cambi, *Mito e Epicità. La conquista dell'umano in Giuseppe e i suoi fratelli*, in T. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. I, Milano, Mondadori, 2010, pp. v-xLvi: xi-xii.

<sup>61</sup> Mann, *Cultura e socialismo*, pp. 31-32.

tale apertura avvenga nello stesso momento in cui Mann abbandona momentaneamente il 'romanzo borghese' mettendosi a lavorare sul mito biblico e su un'idea di società archetipica, atavica e 'primitiva' quale quella della società ebraica e egiziana che farà da sfondo alla tetralogia *Giuseppe e i suoi fratelli* (1926-1942). Era, infatti, il disagio del «mondo borghese»<sup>62</sup>, il vicolo cieco in cui si era cacciata la sua cultura, a spingerlo progressivamente a cercare altrove, da un punto di vista narrativo e ideologico, gli elementi su cui ricostruire una nuova prospettiva vitale<sup>63</sup>.

#### 4. *Intermezzo: ma Thomas Mann è stato socialista?*

Thomas Mann, quindi, è stato socialista?<sup>64</sup> In merito è opportuno chiarire preliminarmente che il medesimo autore di *Der Zauberberg*, nel corso degli anni Trenta, si definì come tale a più riprese, dichiarazione che assumeva una grande rilevanza nella battaglia che egli stesso stava allora combattendo contro la 'barbarie' incarnata dal nazismo e la connessa dissoluzione della civiltà europea<sup>65</sup>. È possibile sostenere che tale scelta ideologica ebbe, in quei frangenti, una decisiva valenza anche per l'evoluzione della sua riflessione sull'Europa e, più in generale, per il rafforzamento dell'elemento politico nel cuore del suo lavoro<sup>66</sup>. Ad ogni modo, Mann era stato esplicito al riguardo. Si prenda, ad esempio, il suo scritto del 1936 su *Misura e Valore*:

<sup>62</sup> Vd. Freschi, *Thomas Mann*, pp. 167-168.

<sup>63</sup> Tali innovazioni erano a loro volta connesse a nuovi interessi scientifici. A partire dalla metà degli anni Venti Mann, infatti, si peritò di approfondire i suoi studi sulla psicanalisi, dedicando a quest'ultima una serie di considerazioni quali *Rapporti con la psicanalisi* (1925) e *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929) a cui fecero seguito ulteriori riflessioni nel corso degli anni Trenta (ad esempio il discorso *Freud e l'avvenire* del 1936). Vd. Mann, *Scritti Minori*, p. 467.

<sup>64</sup> In merito al suo legame con il socialismo, vd. D. Holmes, *Politisierung eines Unpolitischen? Thomas Mann and Socialism, 1918-1933*, «Oxford German Studies», XXXIV (2005), 2, pp. 189-196, mentre sul suo rapporto con la politica, vd. B. Herrmann, *Der heitere Verräter. Thomas Mann – Aspekte seines politischen Denkens*, Stuttgart, Stuttgart Verlag, 2003; M. Görtemaker, *Thomas Mann und die Politik*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 2005. Per una bibliografia che tenga conto di tutti gli studi italiani, vd. L. Mirabelli, *Centotre anni di bibliografia in lingua italiana su Thomas Mann (1908-2011)*, Roma, Istituto italiano di studi germanici e Associazione italiana di studi manniani, 2011 e Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, pp. 274-311.

<sup>65</sup> Sulle ragioni dell'adesione al socialismo di Mann nella temperie degli anni Trenta, vd. – oltre al già citato scritto di Deborah Holmes – D'Agata, *Bauer, Nitti, Mann*, pp. 86-88.

<sup>66</sup> È la tesi che chi scrive ha esposto, legandola a un'analisi complessiva del più ampio dibattito degli anni Trenta, in Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, pp. 274-311.

Socialisti? Noi lo siamo (...) E socialismo non è altro che il doveroso proposito di non cacciare la testa nella sabbia delle cose metafisiche di fronte alle più urgenti esigenze della materia, della vita sociale, collettiva, bensì di mettersi al fianco di coloro che vogliono dare un senso alla terra, un senso umano<sup>67</sup>.

Questa presa di posizione non nasceva sul terreno del rifiuto dell'appartenenza borghese, che Mann avrebbe sempre rivendicato. Essa invece trovava la sua radice nella vitalità del socialismo, nel suo rapporto amichevole con lo spirituale ormai perduto per la borghesia. Già nel 1928, parlando del rapporto tra la cultura tedesca e il socialismo, sottolineava come la «classe socialista», «operaia», fosse, «in diretto contrasto con l'identità culturale nazionale», «amica dello spirito» nella «prassi». In tal senso l'insufficienza della spiritualità tedesca borghese poteva essere superata solo ricorrendo all'«idea sociale e socialista»<sup>68</sup>. Appariva chiaro in queste pagine – dove già si rivela l'attenzione per «una costituzione internazionale d'Europa» – quanto l'adesione di Mann alla causa del socialismo fosse direttamente connessa ad una sua progressiva scelta di ragione, più che essere frutto di un iniziale legame con la stessa o di una passione nei confronti di essa. Si autodefinì, in seguito, un «figlio della cultura borghese» che «il tempo» e «la persuasione» avevano portato «a battersi dalla parte del socialismo»<sup>69</sup>. Tale approdo, come si intuisce da quanto scritto finora, venne maturando da posizioni ben differenti, che tuttavia gli eventi e la connessa maturazione del suo pensiero avevano minato, portandolo a una difficile e tormentata revisione. È bene chiarire sin da subito, e lo si vedrà nella parte restante della trattazione, come Mann abbia avuto un'adesione al 'socialismo' affatto passiva, passando dall'idea di un compromesso tra socialdemocrazia e borghesia a una successiva radicalizzazione che, nel corso degli anni Trenta, lo avrebbe portato a farne il fattore chiave al fine di fornire una risposta spirituale all'Europa coeva. Avrebbe in seguito nuovamente cambiato idea a riguardo, senza tuttavia abbandonare il socialismo stesso. Infatti nel 1950, in un contesto del tutto mutato, avrebbe affermato: «Every reasonable human being should be a moderate Socialist»<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> T. Mann, *Misura e Valore* (1937), in Id., *Scritti Minori*, a cura di L. Mazzucchetti, Milano, Mondadori, 1958, pp. 384-385.

<sup>68</sup> Mann concludeva affermando la necessaria alleanza tra l'idea conservatrice di cultura con il pensiero rivoluzionario di società (un patto tra Grecia e Mosca) ai fini di una democratizzazione reale della Germania e della realizzazione di un'idea di società socialista che fosse priva della fede propria all'escatologia comunista. T. Mann, *Cultura e Socialismo* (1928), in Id., *Pace mondiale*, a cura di R. Bagnoli, Napoli, Guida, 2001, pp. 29-32.

<sup>69</sup> T. Mann, *Discorso ai lavoratori di Vienna* (1932), in Id., *Pace mondiale*, pp. 46-49.

<sup>70</sup> T. Mann, intervista al «New York Times» del 18 giugno 1950 citata in R. J. Hollingdale, *Thomas Mann: a critical study*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1971, p. 24.

### 5. *Il sorgere dell'irrazionalismo nazionalsocialista (1929-1930).*

La sua riflessione politica cercava, come si è visto, di trovare una via di uscita alla tragica situazione in cui si era trovata la Germania nel crepuscolo di Weimar<sup>71</sup>. Infatti, con la crisi del Ventinove e la morte di Stresemann, il quadro politico, economico e sociale tedesco ed europeo era bruscamente cambiato. Le elezioni del 1930, svoltesi nel nuovo clima di «miseria e esasperazione» dettato dalla crisi, videro il successo del partito nazionalsocialista che, compiendo un notevole balzo, divenne la seconda forza politica del Reichstag con il 18,3% dei consensi. Posto dinnanzi alla nuova minaccia nazionalsocialista l'intellettuale di Lubeca si trovò a riflettere sulle sue cause mettendo in evidenza i due ambiti 'critici' che stravolgevano la realtà coeva. *In primis* vi era quello economico, con i suoi effetti di ritorno a cui si sommarono le ferite, «esterne» e «interne», rimaste aperte a seguito della fine della Prima guerra mondiale<sup>72</sup>. Tuttavia l'elemento più incisivo era di tipo spirituale, connesso alla percezione della fine dell'epoca borghese e dei suoi valori che finiva con esaltare le forze dell'inconscio, dell'irrazionale, dell'«oscuro potere creativo» del «sotterraneo» come uniche fonti di vita<sup>73</sup>.

Il nazionalsocialismo trovava quindi forza in una crisi complessiva dell'epoca borghese che vedeva nella crisi economica solo l'ultimo fattore destabilizzante. Quest'ultimo sommandosi ad una corrosiva 'critica del tempo', già in corso da alcuni lustri, faceva saltare il mosaico dell'ordine su cui si era retta l'umanità sino ad allora. Ne emergeva una spinta irrazionalistica dalle impressionanti potenzialità reazionarie contro cui occorreva combattere a fondo, pena la vittoria di una feroce barbarie oscurantista sull'intero scenario europeo<sup>74</sup>. Al fine di opporsi a tale spinta, Mann at-

<sup>71</sup> Vd. al riguardo la riflessione di K. Guntermann, *Writers and Politics in the Weimar Republic*, in *Weimar Thought. A contested legacy*, edited by P. E. Gordon – J. P. McCormick, Princeton, Princeton University Press, 2013, pp. 220-239.

<sup>72</sup> T. Mann, *Appello alla ragione* (1930), in Id., *Scritti storici e politici*, p. 254.

<sup>73</sup> Vd. *ibidem*, pp. 259-260.

<sup>74</sup> Siffatta riflessione, in quei frangenti tragici, lo accomunava a Benedetto Croce che, proprio allora, gli fece pervenire la sua memoria sull'«antistoricismo» (1930), certo che «le sue memorie avrebbero suscitato un moto di pensoso consenso». E. Cutinelli Rèndina, *Nota introduttiva a Croce-Mann, Lettere 1930-36*, Napoli, Pagano Editore, 1991, pp. I-XXV: XIII. Probabilmente il rapporto in questione ebbe più importanza per Croce – che dedicò allo scrittore di Lubeca la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932) – che per Mann. Tuttavia, alla luce delle convergenze di giudizio sui pericoli per l'Europa e della ripresa della formula crociana della libertà eterna, tale influenza non può ridursi, a differenza di quanto sostenuto molti anni fa nell'introduzione al carteggio tra i due, «soprattutto» a una «simpatia morale» nei confronti di Croce dovuta al suo «atteggiamento di intransigente opposizione politica e civile capace di

taccava ripetutamente il fanatismo, il primitivismo e l'esaltazione della violenza sostenute dal nazionalsocialismo, bollandole come ontologicamente avverse allo spirito tedesco<sup>75</sup>. Sottolineava altresì come fosse indispensabile l'alleanza tra socialdemocrazia e borghesia, e un'intesa franco-tedesca senza la quale vi sarebbe stato «il più terribile dissidio di patria e cultura, quindi la sventura di noi tutti»<sup>76</sup>.

Per arrestare il nazional-socialismo era quindi necessario creare un unico fronte democratico che si opponesse ad esso ed alla sua falsa idea sociale. In questo modo inoltre si sarebbero messe le premesse politiche per la promozione di un'intesa franco-tedesca che, sola, avrebbe potuto promuovere gli Stati Uniti d'Europa. D'altronde – e Mann ne era ben consapevole – non bastava reagire sul piano delle alleanze e della contrapposizione di forze, occorreva rispondere, al fondo, a quelle questioni spirituali dotate di «relativa verità, oggettività e necessità logica» che avevano creato l'*humus* adatto per la crescita del nazismo.

#### 6. *La politica come 'fattore determinante' e il compito del socialismo europeo (1931-1932).*

In questo senso, nel corso degli anni Trenta, egli si trovò ad allontanarsi sempre più dal partito 'stresemanniano' (ovvero quello dell'alleanza tra borghesia e social-democrazia promossa a partire dal punto di vista 'borghese') per avvicinarsi progressivamente ad un compiuto socialismo che, solo, gli sembrava porre le fondamenta ideologiche per una rigenerazione dello «spirito europeo»<sup>77</sup>. Al riguardo è bene soffermarsi ancora sulle ragioni dell'adesione al socialismo di Thomas Mann e al ruolo che la politica prendeva allora, dopo l'avvento al potere di Hitler, nella sua riflessione. Come si è visto fin dalla fine degli anni Venti il nostro aveva evidenziato quanto la *Kultur*, emanazione e anima della borghesia, stesse perdendo la sua capacità di ravvivare lo spirito. Quest'idea veniva ripresa ed approfondita nei primi anni Trenta, secondo una linea interpretativa che affermava il carattere 'religioso' – ovvero asociale, egoistico e in-

andare oltre il valore della patria ottocentesca e nazionalisticamente concepita». Cutinelli Rëndina, *Nota introduttiva*, p. xxiv. Sulla convergenza di Thomas Mann e di Benedetto Croce nel criticare «l'Europa che fa paura» vd. anche Conte, *Viandante nel Novecento*, pp. 401-424. Sull'influenza della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* sul concetto di libertà in Thomas Mann, vd. Visone, *L'Europa oltre l'Europa*, p. 311.

<sup>75</sup> Vd. Mann, *Appello alla ragione*, pp. 262-265.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>77</sup> Vd. A. Andersch, *Prefazione* a T. Mann, *Scritti storici e politici*, p. 25.



dividuale – della *Kultur*<sup>78</sup> e che finiva per evidenziarne la corrispondenza con una ‘cura’ individualistica, ovvero con un’elevazione dell’interiorità del singolo che non aveva dirette ricadute sociali. D’altronde essa restava fortemente connessa ad un atteggiamento di aristocratica protesta nei confronti della sfera sociale e di sostanziale ‘impoliticità’ nei confronti di quella politica<sup>79</sup>. Ora se nella temperie venutasi a creare dopo la fine della Prima guerra mondiale – e in maniera ancora più ‘decisiva’ a seguito della crisi del Ventinove – la politica diventava, per dirla con lo stesso Mann, «il fattore determinante della nostra epoca»<sup>80</sup> diveniva evidente come tale peculiare elemento spirituale, proprio dell’Europa moderna, perdesse il contatto con la problematica vitale del suo tempo. Era quindi necessario, in quei frangenti, riaffermare un indirizzo volto all’umano tout court, un progetto capace di dare una nuova volontà all’Europa, riconciliando interiorità ed exteriorità (*Kultur* e *Civilisation*) in una forma ‘alta’ di umanità. Ecco quindi le ragioni della sua svolta politica:

il socialismo non è altro che la decisione doverosa, rispetto alle richieste urgentissime della materia, della vita sociale collettiva di non ficcare più la testa nella sabbia delle cose metafisiche, bensì di battersi dalla parte di coloro che vogliono dare un senso alla terra, un senso umano. È una sensibilità cosciente della contraddizione (...) tra ciò che è ancora e ciò che dovrebbe essere, la volontà di compensare, sia pure solo approssimativamente, tale tensione. È la pretesa (che) lo spirito non vada più a lungo per la propria strada incurante di quanto la realtà gli sia rimasta dietro e di cosa ne sarà di lei lì dietro, bensì provveda a che sia ridotta finalmente, in una misura umana sopportabile, la distanza tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere<sup>81</sup>.

## 7. *La crisi dell’idea nazionale e l’ascesa di Hitler (1932-1934).*

In quale modo il socialismo, secondo Mann, avrebbe potuto svolgere tale missione nella temperie, caratterizzata da una crisi dopo l’altra, degli anni

<sup>78</sup> «L’origine della parola cultura (*Kultur*) è la stessa identica di quell’altra parola culto (*Kultus*), da cui si differenzia soltanto per una lettera di desinenza (...) In rapporto, infatti, al culto vero e proprio, la cultura è certamente un concetto profano; messa a confronto, però, con la civilizzazione, dunque, con la civiltà sociale, dimostra il suo carattere religioso, cioè, essenzialmente asociale, egoistico ed individuale». T. Mann, *Discorso ai lavoratori di Vienna* (1932), in Id., *Pace mondiale*, pp. 47-48. I contenuti del ‘carattere religioso’ messi in luce da Mann sono di diretta derivazione ‘protestante’ nella misura in cui accentuano il rapporto esclusivo con l’interiorità individuale da parte del praticante. Il personaggio chiave per capire tale filiazione è Martin Lutero. Vd. T. Mann, *La Germania e i Tedeschi* (1945), in Id., *Moniti*, pp. 321-323.

<sup>79</sup> Vd. *ibidem*, pp. 49-50.

<sup>80</sup> T. Mann, *In memoria di Lessing* (1929), citato in I. A. Chiusano, *Introduzione* a T. Mann, *Scritti Minori*, p. 13.

<sup>81</sup> Mann, *Discorso ai lavoratori di Vienna*, pp. 53-54.

Trenta? *In primis* esso doveva rivolgersi al problema democratico, questione su cui lo scrittore di Lubeca sarebbe ritornato più volte nel corso di quel decennio. Infatti:

Oggi si parla molto del tramonto e della fine della democrazia nelle sue forme storicamente sperimentate ed è vero se per democrazia si intende la repubblica capitalista borghese (...) Se invece, secondo il suo senso letterale, per democrazia si intende uno stato in cui domini la volontà del popolo, un'Europa, in cui la volontà dei popoli sia autorevole, è poco conforme ai tempi dichiararla superata, poiché essa non è realizzata, per lo meno non nei posti più importanti d'Europa, da cui dipende la vita del continente. La volontà dei popoli viene sabotata. Ciò che i governi fanno non è questa volontà, bensì avviene contro di essa. I popoli vogliono pace, lavoro, pane. Non pensano ad odiarsi l'un altro, sono molto diffidenti al grido di battaglia della patria, sanno perfettamente che non si tratta del loro bene se le industrie di armamenti si combattono e ancora di meno se si tollerano (...) No, la democrazia non è realizzata, quella sociale, in cui i popoli desiderano vivere, mentre in nome della patria i loro governi lo impediscono<sup>82</sup>.

Per la risoluzione di tale problema occorre «governi di operai», i soli capaci di mettere freno alla follia del nazionalismo<sup>83</sup> realizzando una nuova architettura istituzionale europea d'ispirazione democratica:

Sarebbe necessaria una Società delle Nazioni diversa da quella di Ginevra: una federazione dei popoli contro i governi che non adempiono la loro volontà di pace; e l'uomo spirituale che nasce borghese, oggi deve dirsi che se oggi nelle capitali d'Europa fossero al vertice governi di operai, invece che di borghesi e di aristocratici, il continente sarebbe andato avanti di un buon pezzo oltre di quanto è purtroppo il caso, sulla via dell'ordine, della ragione e del risanamento<sup>84</sup>.

Le forze del socialismo sarebbero quindi state le sole ad aprire la strada verso la realizzazione di un assetto democratico europeo che non poteva affatto prescindere da una trasformazione in senso sovranazionale del Vecchio continente. Non a caso, dopo aver criticato il nazionalismo come perversio-

<sup>82</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>83</sup> Per Mann il socialismo era l'esatto opposto del nazionalismo. Su tale base costruì per tutti gli anni Trenta la sua critica più dura nei confronti del nazionalsocialismo, considerandolo come una forma di perversione politica e alla stregua di una mera falsità ideologica, un imbroglio nei confronti dei contemporanei. Tale secca opposizione riassume bene anche la ragione per la quale, secondo Mann, il socialismo fosse allora la chiave per unificare l'Europa in senso sovranazionale. Vd. *ibidem*, pp. 56-60; T. Mann, *Soffrendo per la Germania. Fogli di diario degli anni 1933 e 1934*, in Id., *Scritti minori*, p. 296; T. Mann, *La certa vittoria della democrazia* (1938), in Id., *Scritti storici e politici*, pp. 326-328.

<sup>84</sup> Mann, *Discorso ai lavoratori di Vienna*, p. 56.

ne dell'idea nazionale, Mann affermava che l'idea nazionale aveva esaurito la sua funzione storica e che doveva essere superata<sup>85</sup>. In tal senso il nazismo (con il fascismo) rappresentava – nella misura in cui negava l'afflato europeo e cosmopolita del socialismo – una pulsione barbara che non avrebbe potuto far altro che riprecipitare l'Europa in uno stato di guerra, una falsa rivoluzione dalla valenza reazionaria contro cui occorreva battersi duramente. L'ascesa di Hitler del 1933 rappresentava, proprio per questo, un tremendo pericolo per il Vecchio continente e per il mondo intero<sup>86</sup>. Al riguardo Mann sottolineava come non si dovesse cadere nella trappola di una possibile intesa con la Germania che era diventata il centro propulsore del fascismo europeo. Scriveva profeticamente nell'estate del 1934:

Non è il suo rivoluzionarismo – di Hitler – che farà l'Europa e la pace. Dovrà essere uno spirito rivoluzionario animato di buona volontà, che non abbia paura di quanto oggi è fantastico, che non pensi più ad alleanze, bensì ad associazioni, ad un esercito comune, ad una fusione interstatale. A questo non arriva alcun fascismo, perciò bisogna che le forze universaliste assumano il timone del mondo ed esercitino la loro dittatura<sup>87</sup>.

Condizione per l'implementazione di tale spirito rivoluzionario e per la realizzazione del suo piano europeo era tuttavia la sconfitta del nazismo, la fine del pericolo mondiale da esso rappresentato. In tal senso, per Mann, ogni mezzo era lecito:

Fermateli, poiché voi lo potete! – scriveva rivolto ai francesi e agli inglesi – Ogni briccone in tutto il mondo si sfoga oggi contro l'idea di democrazia. Ma se un principio democratico si regge oggi male in gamba, è certo quello del non intervento nei cosiddetti affari interni di un popolo straniero<sup>88</sup> (...) L'Europa è un'unità, in cui non si può apprestare sventura o creare disordini inauditi in un punto senza dover occuparsene altrove ed esser comunque costretti ad immischiarsene. La garanzia collettiva dell'Europa è compiuta, praticamente e moralmente: non significa un intervento democratico illecito prestar aiuto dal di fuori ad un popolo, affinché si liberi da una cricca brigantesca di cosiddetti duci<sup>89</sup>.

<sup>85</sup> Vd. *ibidem*, p. 62.

<sup>86</sup> La convinzione di Mann a riguardo emergeva chiaramente in una polemica di quegli anni con il principe di Rohan, allora direttore dell'*Europäische Revue*. Vd. Mann, *Soffrendo per la Germania*, pp. 297-298.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 340-341.

<sup>88</sup> Parlando di questo problema nel 1938, Mann avrebbe criticato il «principio della sovranità nazionale» definendolo «antiquato». Vd. T. Mann, *L'altezza dell'ora* (1938), in *Scritti storici e politici*, p. 346.

<sup>89</sup> Mann, *Soffrendo per la Germania*, p. 328.

# 8. (Ri)pensare l'umanità oltre il XIX secolo (1935-1937).

La priorità per l'Europa coeva era quindi la sconfitta e l'esautorazione del nazismo. Solo così, dopo il 1933, si sarebbe aperta la strada per quella prospettiva democratica, sociale e sovranazionale che Mann vedeva allora possibile sotto le insegne del socialismo. In tal senso era allora impossibile per l'intellettuale di Lubecca sposare la prospettiva strategica di Coudenhove-Kalergi che, a seguito della vittoria del nazismo in Germania, aveva adottato una linea politica volta a coinvolgere l'Italia fascista in un asse Italo-Francese finalizzato alla creazione di un embrione paneuropeo. Tale proposta, che ovviamente non poteva fare perno né sul socialismo né sulla promozione di alcuna idea di democrazia o di umanità, incontrava allora la ferma opposizione dell'autore di *Giuseppe e i suoi fratelli* che, di conseguenza, decideva di abbandonare il movimento del nobiluomo austro-giapponese<sup>90</sup>. La sua posizione ideologica, infatti, finiva per coincidere sempre più con un «umanesimo militante» – spesso ridefinito nei suoi interventi della seconda metà degli anni Trenta nei termini di un «umanesimo sociale» – che si fondava sull'idea di una ferma opposizione al nazismo coincidente con una prospettiva socialista che univa la critica al liberalismo con la difesa dell'idea di libertà<sup>91</sup>. Nel suo celebre scritto *Achtung, Europa!* del 1935 poteva quindi affermare:

Se l'umanesimo europeo è diventato incapace di una gagliarda rinascita delle sue idee; se non è più in grado di rendere la propria anima consapevole di sé stessa in una pugnace alacrità di vita, andrà in rovina e ci sarà una Europa, il cui nome non sarà più che una espressione e da cui sarebbe meglio rifugiarsi nella neutralità fuori dal tempo<sup>92</sup>.

Il fondamento di tale debolezza era rinvenibile nel secolo XIX – età difesa appassionatamente da Mann contro le spinte dell'irrazionalismo coevo<sup>93</sup> – che tuttavia prestava il fianco ad una critica dalle tragiche implicazioni:

Non si avvide o non si curò dei pericoli per l'umanità e la cultura, che risiedono in ogni antispiritualità spirituale, del germe di reazione che sta in tale rivoluzione, delle oscure possibilità di abuso da parte di una realtà, per cui quella rivoluzione diventa in

<sup>90</sup> Vd. Saint Gille, *La Paneurope*, p. 364.

<sup>91</sup> Prospettiva che trovava una risposta diretta nell'elaborazione ideologica nazista. Scrivendo ad Heidegger nel 1935, Alfred Rosenberg, infatti, sottolineava come sarebbe stato proibito parlare di 'umanesimo': si poteva solo parlare di «storia indo-europea fondata sul sangue». Vd. Jean-Pierre Faye, *L'Europe et la révolution conservatrice*, in Unesco e Istituto italiano per gli studi filosofici, *Avertissement à l'Europe. Avenir et perspectives de l'humanisme européen*, textes établis par V. De Cesare – V. Bruez, Napoli, Il Cerchio, 2004, p. 60.

<sup>92</sup> T. Mann, *Attenzione, Europa!*, in Id., *Scritti storici e politici*, pp. 287-288.

<sup>93</sup> Vd. al riguardo T. Mann, *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno* (1929), in Id., *Scritti Minori*, pp. 473-483.

un batter d'occhio un passaporto per l'antipsiritualità puro sangue e per ogni sconnessione umana, per ogni barbaro disprezzo della verità, della libertà, della giustizia, del decoro umano. Bisogna constatare che a quello spirito mancò il senso della responsabilità, la comprensione che il fenomeno morale è intimamente legato con l'intellettuale, che salgono e cadono insieme e che la conseguenza del disprezzo della ragione è un imbarbarimento morale<sup>94</sup>.

In tal senso, secondo Mann, non solo l'amato Ottocento era superato in alcune sue idee guida (es. l'idea di nazione), ma doveva essere profondamente messo in discussione nella misura in cui in esso si trovavano le premesse della barbarie presente. Proprio per questo non sarebbe stato possibile fondare la prospettiva di un nuovo «umanesimo militante» tramite la riproposizione dei migliori tratti culturali e civili di esso. Differentemente occorreva riallacciare un rapporto critico/costruttivo con esso e con il suo stesso passato nella misura in cui, per dirla con Goethe:

Non c'è passato che si possa desiderare indietro; c'è solo un eterno nuovo che si forma con un ampliamento degli elementi del passato, e la vera nostalgia deve essere sempre produttiva e creare un nuovo miglioramento<sup>95</sup>.

L'obiettivo teorico del nuovo umanesimo sarebbe stato, quindi, quello di «restaurare»<sup>96</sup> – secondo tale peculiare accezione testé definita – il concetto di umanità dalle distorsioni e dalla corruzione che a partire dall'epoca passata si erano accumulate su di essa. Occorreva evitare, in merito, il peculiare errore dell'Ottocento che, col romanticizzare la critica, aveva finito per creare, involontariamente, una critica fine a se stessa<sup>97</sup>, un pensiero che aveva rotto ogni rapporto vitale con il suo passato, finendo per aprire le porte al drammatico «imbarbarimento morale», incarnato alla perfezione dall'irrazionalismo e dal fanatismo coevi.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 279 e p. 282.

<sup>95</sup> T. Mann, *Misura e Valore* (1937), in Id., *Pace mondiale*, p. 94.

<sup>96</sup> «Restaurare, però, non significa avere nostalgia del passato, bensì produrlo di nuovo, rielaborarlo dalle condizioni in cui oggi ci troviamo. Un tale sforzo è dunque conservativo e altrettanto rivoluzionario. È conservativo perché vuole preservare quanto finora costruito dalla dignità dell'uomo: l'idea di una misura e di un valore al di sopra delle persone, dei partiti e delle nazioni (...) è però rivoluzionario poiché non vuole assumere questa misura da un passato qualsiasi, bensì tenta di verificarla con la massima sincerità nelle condizioni e nelle esperienze odierne, e di riacquistarla alla situazione presente». *Ibidem*, p. 95.

<sup>97</sup> «La critica deve essere esercitata non per amore della critica, non con lo scopo di un mero ragionamento fine a se stesso, bensì soltanto per amore della riflessione spirituale e dello sforzo morale: per amore del conseguimento di misura e valore. Lì dove avviene in questo senso deve rimanere illimitata». *Ibidem*, p. 105.

### 9. *Il mito come arma dell'Europa contro il nazismo.*

Per trovare una risposta a tale problema Mann rivisitava l'idea di 'mito' con il duplice intento di sottrarlo dall'arsenale del fascismo<sup>98</sup> e di farne, grazie all'apporto della 'psicologia del profondo'<sup>99</sup>, un potente vettore di rivitalizzazione storica dell'umanità<sup>100</sup>. Tale compito veniva svolto dal nostro in *Giuseppe e i suoi fratelli* (1933-1943), 'romanzo mitico'<sup>101</sup> nel quale il personaggio di Giuseppe tramite una simbolica «discesa agli inferi»<sup>102</sup> riprendeva il contatto con gli archetipi da cui si era sviluppata l'*Humanität*, riscoprendo nel 'mito' il fondamento psicologico dell'Io<sup>103</sup>. Secondo siffatta impostazione lo scrittore di Lubeca arrivava a mostrare come la «vita vissuta» avesse un indissolubile legame con il «mito vissuto»<sup>104</sup>, evidenziando un peculiare rapporto con la temporalità all'interno del quale:

il compito dell'esistenza individuale consiste nel rendere vive e presenti, rivestite nuovamente di carne, forme già date, uno schema mitico che ha il fondamento nei padri<sup>105</sup>.

In tal senso il mito definiva un 'tipo' che, essendo di derivazione ancestrale, permetteva la costruzione di un Io aperto sul 'passato' e quindi capace di rigenerare costantemente una nuova vita. Il modello di riferimento, che forniva l'ispirazione a questa lettura, era, quindi, ricavato dagli 'antichi':

Ben diversa coscienza del proprio Io avevano gli antichi rispetto a noi moderni: meno esclusiva, meno rigidamente circoscritta. Il loro io era, per così dire aperto verso il passato e di lì traeva, per ripeterle nel presente, molte forme che così tornavano a nuova vita<sup>106</sup>.

Su questa scia la storia veniva ripensata secondo un modello architettonico e geomorfico in cui erano gli 'strati sovrapposti' del passato a costituire

<sup>98</sup> In tal senso, Ernst Bloch, riferendosi all'opera di Mann, parlò di «rifunzionalizzazione del mito». Vd. Freschi, *Thomas Mann*, p. 147.

<sup>99</sup> In merito Mann fu influenzato, oltre che dal lavoro di Freud (es. *Totem e tabù*), anche dagli studi di Jung sul *Libro tibetano dei morti*. Vd. Cambi, *Mito e epicità*, pp. XIII-XIV.

<sup>100</sup> Vd. M. A. Raschini, *Thomas Mann e l'Europa. Religione, umanità, storia*, Venezia, Marsilio, 1994, p. 131.

<sup>101</sup> L'influenza della problematica sociale e politica sul lavoro artistico di Mann nel corso degli anni Trenta è attestata dallo stesso. Vd. T. Mann, *La letteratura e Hitler* (1934), in Id., *Pace mondiale*, p. 79.

<sup>102</sup> Vd. Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. I, p. 57.

<sup>103</sup> Vd. T. Mann, *Alcune parole di premessa*, in Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. II, p. 1454.

<sup>104</sup> Vd. Cambi, *Mito e epicità*, p. XIV.

<sup>105</sup> Mann, *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. I, p. 142.

<sup>106</sup> T. Mann, *A proposito del romanzo di Giuseppe*, in Id., *Giuseppe e i suoi fratelli*, vol. II, p. 1397.

la materia su cui si determinava, con un diretto riferimento agli strati passati, il senso della vita<sup>107</sup>. Quest'ultimo, infatti, era riattivabile e riesperibile tramite singoli eventi celebrativi, come si evince dal grande tema della «festa del ritorno» con la quale il tipo «rifiioriva», rinasceva in una «nuova manifestazione» che tuttavia – proprio per il suo carattere tipico – segnava il suo legame indissolubile con una vita sempre uguale<sup>108</sup>. Allo stesso tempo la storia era tuttavia segnata dall'indissolubile legame che essa aveva con la durata: quest'ultimo comportava l'inesorabile e ciclico declino delle particolari epifanie del vivente che, impossibile da arrestare, poteva essere solo superato palingeneticamente dando il via ad un nuovo inizio esperibile proprio tramite la riattivazione del tipo mitico. Emblematico era a riguardo il personaggio di Giuseppe – letto da molti interpreti quale raffigurazione dell'Europa e/o dello stesso Mann<sup>109</sup> – che incarnava il prototipo dell'uomo nuovo, ovvero di colui che «si rende conto di essere all'inizio di un nuovo ciclo e contemporaneamente vive ironicamente la sua condizione di estrema propaggine di un'era arcaica»<sup>110</sup>. Mediante tale figura ebraica del 'predestinato' – che, non a caso, nel romanzo passava da un egoismo narcisistico alla maturazione di un sentimento comunitario ed ecumenico – lo scrittore tedesco, infatti, voleva segnalare in Europa e per l'Europa la possibilità di esperire un mito fondazionale capace di dare nuova linfa all'umanità. Lo scrittore di Lubeca era soprattutto interessato alle connessioni tra tale riattivazione del mito in senso antinazista e il piano politico e sociale che gli si mostrava in quei frangenti alla stregua di un terreno «decisivo»<sup>111</sup>.

#### 10. *Gli Stati Uniti d'Europa e la democrazia sociale (1937-1939).*

Il suo obiettivo al riguardo restava quello di dare vita agli Stati Uniti d'Europa<sup>112</sup>: questi ultimi, secondo quanto affermato dal nostro per tutti gli anni

<sup>107</sup> Più erano gli strati storici attorno all'Io – più le sue radici poggiavano a fondo nel tempo – e maggiori erano le possibilità di senso a disposizione dell'Io. Vd. Dethurens, *Thomas Mann*, pp. 409-410.

<sup>108</sup> Vd. Freschi, *Thomas Mann*, p. 162.

<sup>109</sup> Dethurens, al riguardo, ha ben dimostrato come tutta la tetralogia sia indissolubilmente legata al tema della palingenesi europea. Vd. Id., *Thomas Mann*, pp. 399-452.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>111</sup> Vd. T. Mann, *Spagna. Epilogo ad una pubblicazione Svizzera sulla Spagna* (1937), in Id., *Scritti storici e politici*, pp. 301-302.

<sup>112</sup> Rivendicato ancora esplicitamente nel 1938 nell'ambito di un'amara e a tratti ironica considerazione sulle capacità di autoabolizione di un fascismo ormai visto come sempre più vittorioso, vd. Mann, *L'altezza dell'ora*, p. 359.

Trenta, non sarebbero potuti sorgere che tramite l'adozione del socialismo, con cui si conciliava il mito di Giuseppe, incarnazione del percorso verso la socialità. Tale ideologia, fornendo una nuova energia vitale allo spirito (e garantendo l'implementazione di nuove forme), avrebbe fatto rivivere l'Europa mettendo fine all'esperimento barbarico perpetuato nei paesi fascisti e, in particolare, nella Germania nazista. Sarebbe stato, infatti, il socialismo, grazie alla sua capacità di dare corpo al 'dover essere', a realizzare la democrazia<sup>113</sup> oltre il liberalismo<sup>114</sup>, portandola alla vittoria contro il fascismo e sancendo la nascita di un nuovo modello di convivenza fondato sulla «giustizia»<sup>115</sup>, prendendo gli «elementi indispensabili» che venivano dalla visione di cui sopra<sup>116</sup>. Era quindi necessario passare, sia in ambito economico che in quello spirituale, da una «democrazia liberale» ad una «democrazia sociale»<sup>117</sup>. Infatti se nella democrazia borghese prevaleva «la libertà, con appello all'eguaglianza», in quest'ultima prevaleva «l'uguaglianza (...) a nome e a scopo di libertà»<sup>118</sup>. Secondo tale prospettiva il socialismo e la democrazia sociale coincidevano come ideologia e forma politico-sociale di un'idea «totale» dell'umano<sup>119</sup>:

Non ci sarebbe speranza per l'uomo, se gli fosse lasciata solo la scelta fra anarchia ed una associazione di estrema conseguenza, annientatrice della persona. Non questo però è il significato di un socialismo, che sente la democrazia come sua terra madre ed esige una giustizia gareggiatrice in nome della libertà: dunque una democrazia sociale. Socialismo significa sociabilità; e questo concetto stesso, il semplice riconoscimento del fatto che l'uomo è un essere sociale equivale ad una condizione e limitazione della libertà dell'individuo. Significa la comprensione, non precisamente facile all'individuo orgoglioso della propria cultura singolare, che una umanità puramente indivi-

<sup>113</sup> In merito Mann forniva la seguente definizione: «Bisogna definire la democrazia come quella forma politica e sociale che più di ogni altra è ispirata dal sentimento e dalla coscienza della dignità dell'uomo». Mann, *La certa vittoria della democrazia*, p. 315. L'idea di democrazia di Mann, pur sempre opposta a quella di dittatura (fascista o bolscevica), non venne, allora, chiaramente definita sul piano strettamente politologico dal nostro, che preferiva – pur segnalandone la natura di «forma politica e sociale» – indicarne il legame con l'idea di libertà umana. Vd. T. Mann, *Il problema della libertà* (1939), in Id., *Scritti storici e politici*, pp. 367-370.

<sup>114</sup> Sulla distinzione tra il liberalismo e la libertà (descritta con echi crociani), vd. Mann, *Il problema della libertà*.

<sup>115</sup> Vd. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, pp. 328-329 e p. 336.

<sup>116</sup> Vd. *ibidem*, pp. 336-337.

<sup>117</sup> *Ibidem*.

<sup>118</sup> Mann, *Il problema della libertà*, p. 373.

<sup>119</sup> Da non confondersi con il 'totalitarismo' che Mann disprezzava e vituperava quale politicizzazione integrale della complessità umana nella quale un «segmento dell'umano» inghiottiva il tutto facendo venire meno la libertà. Vd. *ibidem*, pp. 375-376.



dualistica, personale e spirituale è imperfetta e pericolosa per la cultura; che il campo politico e sociale sono parti del campo umano e che non è possibile separarli nettamente da quello spirituale e culturale, ritirarsi in questo e dire che non ci interessa per quello; significa in una parola la totalità dell'umano<sup>120</sup>.

Trasformare l'Europa in una «democrazia sociale» continentale: ecco la via manniana per fare fronte «all'attacco» del «disumano spirito di violenza» fascista riscattando «la civiltà» contro «la barbarie»<sup>121</sup>. Tale prospettiva socialista portava, infatti, alla «meta di ogni politica»<sup>122</sup>: quella comunità dei popoli europei che, più volte indicata sotto la forma degli Stati Uniti d'Europa, avrebbe sancito politicamente la palingenesi di un'*Humanität* rivitalizzata da una nuova norma capace di conciliare attorno ad una base superiore spirito e società, *Kultur* e *Civilisation*, pluralità e unità. Dopo la grande Europa dell'Ottocento avrebbe così visto la luce una nuova Europa sanamente riconnessa alle fonti della ragione e del sentimento. La dignità umana, messa in una nuova forma politica, dotata di una nuova interiorità spirituale (misura e valore) e fornita di un suo nuovo mito di socialità avrebbe così ripreso quella centralità che le era stata sottratta. Resta al lettore del XXI secolo interrogarsi su 'ciò che è vivo e ciò che è morto' di tale profondo e tormentato tentativo.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>122</sup> Vd. Mann, *La certa vittoria della democrazia*, p. 339.



ANGELO ARCIERO

T. S. ELIOT:  
«THE WISDOM OF EUROPE» (1918-1945)

Nella recensione del 1919 a *The Charnel Rose, Senlin: A Biography, and Other Poems*, Eliot rilevava come l'isolamento, o meglio l'aderenza alla cultura americana e la mancanza di un contatto con la civiltà europea, avessero precluso a Conrad Aiken un pieno sviluppo delle proprie potenzialità artistiche<sup>1</sup>, confermando in definitiva le considerazioni espresse un anno prima nel saggio *In memory of Henry James*: «It is the final perfection the consummation of an American to become, not an Englishman, but a European – something which no born European, no person of any European nationality, can become» (CP 1, 648). Questi incidentali accenni si impongono come una diretta testimonianza della valenza culturale attribuita all'Europa da Eliot che, nato nel 1888 a Saint Louis negli Stati Uniti, dopo aver abban-

<sup>1</sup> Cfr. T. S. Eliot, *Reflections on Contemporary Poetry [IV]. A review of Naked Warriors, by Herbert Read; The Charnel Rose, Senlin: A Biography, and Other Poems, by Conrad Aiken; and vingt-cinq poèmes, by Tristan Tzara* (1919), in *The Complete Prose of T.S. Eliot: The Critical Edition*, vol. 2, *The Perfect Critic, 1919-1926*, edited by A. Cuda – R. Schuchard, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014, p. 69. D'ora in poi, i riferimenti agli scritti di Eliot saranno riportati direttamente nel testo e contrassegnati dalla sigla CP seguita dal numero del volume e da quello delle pagine citate (1: *Apprentice Years, 1905-1918*, edited by J. Spears Brooker – R. Schuchard; 2: *The Perfect Critic, 1919-1926*, edited by A. Cuda – R. Schuchard; 3: *Literature, Politics, Belief, 1927-1929*, edited by F. Dickey – J. Formichelli – R. Schuchard; 4: *English Lion, 1930-1933*, edited by J. Harding – R. Schuchard; 5: *Tradition and Orthodoxy, 1934-1939*, edited by I. Javadi – R. Schuchard – J. Stayer; 6: *The War Years, 1940-1946*, edited by D. E. Chinitz – R. Schuchard; 7: *A European Society, 1947-1953*, edited by I. Javadi – R. Schuchard; 8: *Still and Still Moving, 1954-1965*, edited by J. Spears Brooker – R. Schuchard). I riferimenti alla corrispondenza saranno invece contrassegnati dalla sigla Let seguita dal numero del volume e da quello delle pagine citate: *The Letters of T.S. Eliot*, edited by J. Haffenden, London, Faber and Faber, 2009-2021 (1: *1898-1922, Revised Edition*, edited by V. Eliot – H. Haughton; 2: *1923-1925*, edited by V. Eliot – H. Haughton; 3: *1926-1927*, edited by V. Eliot – J. Haffenden; 4: *1928-1929*, edited by V. Eliot – J. Haffenden; 5: *1930-1931*, edited by V. Eliot – J. Haffenden; 6: *1932-1933*, edited by V. Eliot – J. Haffenden; 7: *1934-1935*, edited by V. Eliot – J. Haffenden; 8: *1936-1938*, edited by V. Eliot – J. Haffenden; 9: *1939-1941*, edited by V. Eliot – J. Haffenden).

donato gli studi universitari ad Harvard, si sarebbe definitivamente trasferito a Londra nel 1914 aderendo nel 1927 all'anglocattolicesimo e acquisendo pochi mesi dopo la cittadinanza britannica.

Il contrastante influsso esercitato da un'ambivalente appartenenza culturale, la percezione delle ripercussioni del modello di vita americano sull'Europa e il confronto con la realtà intellettuale e artistica di Londra, inizialmente vissuto come un difficoltoso tentativo di comprensione delle sedimentate tradizioni britanniche – «I am a metic – a foreigner, and (...) I want to understand you, and all the background and tradition of you» (*Let* 1, 379), scriveva Eliot in una lettera del luglio 1919 a Mary Hutchinson –, avrebbero in effetti costantemente orientato la definizione di una identità intellettuale caratterizzata dal contrasto tra due ordini di valori, quello temporale e quello spirituale, e quindi tale da renderlo una sorta di 'straniero in patria'. Se nella recensione del 1925 a *Spring Thunder and Other Poems* di Mark Van Doren, dopo aver fatto riferimento alla tendenza della letteratura a concentrarsi in poche capitali internazionali e quindi a sollecitare in un pubblico frammentato per origini culturali e sociali un accentuato interesse per le «metropolitan emotions and sensations», egli accennava infatti ancora una volta al ruolo del meteco – «Here too the metic plays a large part; for the metic, like the Jew, can only thoroughly naturalize himself in cities» (*CP* 2, 589) – nell'editoriale *Full Employment and the Responsibility of Christians* pubblicato sulla «Christian News-letter» del 21 marzo 1945 si identificava ancora una volta in questa condizione. In particolare, siglando come «Metoikos»<sup>2</sup> la replica a un corrispondente firmatosi «Civis», in tale occasione Eliot contestava la tesi del doveroso impegno civico dei cristiani a favore delle politiche occupazionali di Keynes e Beveridge per poi ribadire le sue convinzioni relative alla necessaria distinzione tra Stato e Chiesa e tra l'eterno e il contingente:

<sup>2</sup> Per una più estesa analisi delle implicazioni di tale scelta cfr. S. Collini, *Absent Minds. Intellectuals in Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 311-312; R. Crawford, *Devolving English Literature*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, pp. 220-233 e C. D. Blanton, secondo cui: «The pseudonym's edge lies in its ironic identification with the underclass of Athenian immigrants and slaves: deprived of full citizenship, without property or political rights, *metoikoi* are defined by what they lack, belonging nowhere in particular. Even the wry substitution of the Greek word for the Latin insists upon a kind of homelessness, a translation between traditions. In context, what Eliot's usage was primarily meant to underscore was not his foreign origin (he had been a British subject since 1927), but his larger resistance to the inclusion of temporal claims into the realm of religion» (C. D. Blanton, *London*, in *T.S. Eliot in Context*, edited by J. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 35).

For I have very little doubt that if we accept the prescriptions of Civis for the attitude we are to adopt towards the Full Employment scheme, we shall find ourselves compelled to accept them for one social reform after another; the function of the Church will become merged into that of the State; the Christian will lose the sense of that loyalty which sometimes conflicts with, and always transcends, that to the State; the distinction between the eternal and the temporal will fall into desuetude; and we shall be well on the way to the religion of the State (CP 6, 600-601).

Determinata dalla sovrapposta convergenza di motivazioni religiose, politiche e letterarie, la ricerca di una nuova e più consistente identità culturale aveva del resto contribuito a rendere l'autore della *Terra desolata* un osservatore sospeso tra due mondi<sup>3</sup> ma al tempo stesso, in virtù del primato assoluto da lui attribuito alla fede cristiana, anche «a pilgrim in quest of a city not of this world, and therefore as likely to be found in England as anywhere»<sup>4</sup>. La celebre dichiarazione formulata nel 1928 nella prefazione a *For Lancelot Andrewes* – «The general point of view may be described as classicist in literature, royalist in politics, and anglocatholic in religion» (CP 3, 513) – costituiva in tal senso soltanto una parziale e provvisoria conclusione dell'itinerario intellettuale di Eliot che, qualche mese prima, nella prefazione alla nuova edizione di *The Sacred Wood*, aveva accennato al suo spostamento di interessi verso un diverso ambito di indagine, «that of the relation of poetry to the spiritual and social life of its time and of other times» (CP 3, 413), imposto dalla consapevolezza delle sia pur implicite relazioni che la poesia intratteneva con altre manifestazioni dell'esistenza umana, la morale, la religione e persino la politica. Ma erano soprattutto il conclusivo confronto tra Shakespeare e Dante e la dichiarata preferenza accordata da Eliot al poeta italiano<sup>5</sup> a fornire un incisivo momento di raccordo delle sue articolate

<sup>3</sup> Come sottolinea Peter Ackroyd «if he had all the advantages of an 'outsider', an American who saw very clearly the principles of European civilization than the European themselves, he also suffered from the disadvantages of that position. He recognized the fact that he gave to many people the impression of pride or intellectual vanity, and is characteristic mode of dealing with the larger world became one of patience and reserve» P. Ackroyd, *T. S. Eliot*, London, Abacus, 1985, pp. 143-144.

<sup>4</sup> A. D. Moody, *Tracing T. S. Eliot's Spirit. Essays on his Poetry and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 57.

<sup>5</sup> «If I ask myself (to take a comparison on a higher plane) why I prefer the poetry of Dante to that of Shakespeare, I should have to say, because it seems to me to illustrate a saner attitude towards the mystery of life. And in these questions, and others which we cannot avoid, we appear already to be leaving the domain of criticism of "poetry"» (CP 3, 414-415). All'interno dell'estesa letteratura critica dedicata alla rilevanza di Dante sulle concezioni letterarie e politiche di Eliot, per quanto riguarda gli aspetti più direttamente attinenti all'idea di Europa, cfr. *T.S. Eliot, Dante and the Idea of Europe*, edited by P. Douglass, Newcastle, Cambridge Scholars, 2011.

riflessioni per l'implicito rimando a una concezione storica incentrata sulla cesura segnata dalla fine dell'unità cristiana, da lui analizzata già nelle *Clark Lectures* del 1926 e punto focale delle sue concezioni europeistiche.

In particolare, nei due saggi del 1927 *Shakespeare and the Stoicism of Seneca* e *Seneca in Elizabethan Translation*, la congiunta presa d'atto delle implicazioni filosofiche della poesia e dell'impossibilità di assumere uno specifico 'materiale intellettuale' come criterio di valutazione artistica si concretizzava nell'elogio del coerente impianto teologico di Dante, favorito dall'aderenza a un ordine medievale in seguito disgregato dalla Riforma Protestante e dalle guerre di religione. Come precisato in un successivo saggio (*Dante*, 1929), l'autore della *Divina Commedia*, grazie soprattutto all'uso di una lingua italiana in grado di enfatizzare una dimensione universale e di superare «the modern division of nationality», poteva essere considerato l'ultima espressione di un'unità culturale europea progressivamente 'disintegrata' da una serie di sedimentati fermenti nazionalisti destinati a coagularsi nel trattato di Versailles: «in Dante's time Europe, with all its dissensions and dirtiness, was mentally more united than we can now conceive. It is not particularly the Treaty of Versailles that has separated nation from nation; nationalism was born long before; and the process of disintegration which for our generation culminates in that treaty began soon enough after Dante's time» (CP 3, 702). La singolarità del proprio secolo e la sua difficile comprensione erano in effetti determinate, come anticipato nelle *Clark Lectures* del 1926, proprio dall'esperienza dell'«acuta crisi» innescata dalla transizione «from the old to the new Europe (to the Europe, we might say, of 1914)» e dalla conseguente trasformazione di ogni uomo in un teologo «at least to the extent that he lived in a world where questions of theology had become identified with politics, international and domestic» (CP 2, 631). La diffusione del protestantesimo aveva infatti oltrepassato la circoscritta sfera degli scismi eretici sovrapponendosi e confondendosi con l'ascesa del nazionalismo, fino a ripercuotersi sulla condizione dell'Inghilterra e sugli stessi fondamenti della tradizione europea:

We are now able to form a larger generalisation than that which I gave you concerning the position [of] theological philosophy then and in the thirteenth century. Men had lived for centuries under a church which was the incorporated *sensus communis* of Europe. When Europe was broken up by the several great national religions, Rome ceased to be the detached Olympian arbiter of ideas, and became merely one combatant on the field. It no longer controlled the thought of northern Europe, it had no longer the same control over its own thought (CP II, 634).

Ricondotte nelle *Clark Lectures* a un interesse di natura prevalentemente letteraria e presentate come un'analisi oggettiva e distaccata, le considerazio-

ni sulla «disintegration of the intellect in modern Europe» costituivano in realtà uno degli assi concettuali privilegiati delle indagini di Eliot. E infatti, pur non sottraendosi alla proclamata e irrinunciabile esigenza di un'imparzialità critica, nella lettera del 9 aprile 1926 al reverendo Francis Yealy, egli individuava esplicitamente nel declino del tessuto intellettuale europeo, ancora una volta associato alla diffusione del protestantesimo, una delle sue più intense preoccupazioni<sup>6</sup>.

### 1. «*The intellectual blood of Europe*».

Già a partire dall'inizio degli anni Venti, le riflessioni di Eliot si erano estese sempre più frequentemente a questioni di ordine sociale e politico, scandite tra l'altro da una progressiva attenzione per gli sviluppi delle relazioni internazionali. Se nella rassegna *Recent British Periodical Literature in Ethics* (pubblicata il 28 gennaio 1918 su «The International Journal of Ethics») egli si limitava a commentare le «tantalizing», ma vaghe, proposte formulate da L. P. Jacks sul futuro assetto postbellico (incentrate sul duplice rifiuto di un'Europa divisa tra vincitori e vinti e di una 'pace senza vittoria') per poi condividere la convinzione di J. A. Hobson, secondo cui un governo internazionale, a fronte dei propri limiti, rappresentava la più efficace salvaguardia della civiltà (cfr. *CP* 1, 662-663), in una lettera pubblicata su «The Nation» il 9 novembre 1918 esprimeva un contenuto apprezzamento nei confronti di Wilson e della Società delle Nazioni, auspicando un più consistente rapporto tra Gran Bretagna e Stati Uniti tale da oltrepassare il circoscritto ambito delle relazioni commerciali ed economiche: «Nothing but ideas can bind the two countries together» (*Let* 1, 295). A tali aspettative sarebbe però ben presto subentrato un senso di sfiducia, attestato dalle lettere alla madre del 2 ottobre e del 18 dicembre 1919, in cui Eliot, nel criticare la politica di Wilson e le strategie adottate delle potenze europee nella Conferenza di Parigi, improntate a suo avviso a una balcanizzazione dell'Europa, auspicava una immediata revisione dei trattati (cfr. *Let* 1, 404-405; 428). Tonalità ancora più sconsolate avrebbero successivamente caratterizzato i contenuti della lettera indirizzata a Richard Aldington il 7 aprile 1921:

<sup>6</sup> «What I really regret, therefore, is the intellectual break up of Europe and the rise of Protestantism. Whether Protestantism in any of its forms is today desirable, tolerable, indifferent or noxious is another question which I do not attempt to answer. One might approve of the maintenance of The Church of England in our time and yet deplore its origin» (*Let* 3, 131).

Having only contempt for every existing political party, and profound hatred for democracy, I feel the blackest gloom. Whatever happens will be another step toward the destruction of 'Europe'. The whole of contemporary politics etc. oppresses me with a continuous physical horror like the feeling of growing madness in one's own brain. It is rather a horror to be sane in the midst of this; it is too dreadful, too huge, for one to have the comforting feeling of superiority. It goes too far for rage (*Let* 1, 550).

Le preoccupazioni suscitate dal controverso scenario postbellico rappresentavano in effetti una sorta di anticipato prolungamento di una serie di riflessioni critico-letterarie condotte nel corso della sua produzione saggistica e in particolare in *Tradition and the Individual Talent*<sup>7</sup> e le cui implicazioni politiche sarebbero state esplicitate nella lettera dell'11 ottobre 1923 a Ford Madox Ford, direttore della «Transatlantic Review». Dopo aver rivendicato la propria adesione, condivisa dallo stesso interlocutore, alle posizioni del conservatorismo, Eliot in tale occasione insisteva infatti sullo statuto internazionale della letteratura, manifestando al tempo stesso la propria insofferenza per un'epoca «singularly stupid» *perché* caratterizzata da un «mistaken nationalism» e da un *altrettanto* «mistaken and artificial internationalism». A suo avviso, soltanto il rispetto delle tradizioni linguistiche e artistiche poteva consentire alle singole nazioni di preservare la propria identità e al tempo stesso di intrattenere autentici e proficui rapporti con gli altri paesi (cfr. *Let* 2, 251-252).

Queste annotazioni si inserivano a loro volta in una più ampia riflessione sul declino della civiltà occidentale, oggetto a livello poetico, delle raffigurazioni di *The Waste Land*, pubblicata per la prima volta nell'ottobre 1922 sul numero inaugurale del «Criterion»<sup>8</sup>, rivista fondata e diretta da Eliot fino alla chiusura avvenuta emblematicamente alla vigilia della Seconda guerra mondiale. Concepita fin dall'inizio come «a vehicle (...) for the various, divergent or even contradictory opinion of a widening group of individuals in communication» (*CP* 3, 2), contraddistinta dalla ricerca di una tendenza comune più che dall'adozione di un rigido programma (cfr. *CP* 2, 763) e animata dall'intento di documentare «the development of modern literatu-

<sup>7</sup> «The poet (...) must be aware that the mind of Europe – the mind of his own country – a mind which he learns in time to be much more important than his own private mind – is a mind which changes, and that this change is a development which abandons nothing *en route*» (*CP* 2, 107).

<sup>8</sup> Tra i più recenti dei numerosi studi dedicati all'attività editoriale di Eliot e al «Criterion», cfr., tra gli altri, J. Harding, *'The Criterion': Cultural politics and periodical networks in inter-war Britain*, Oxford, Oxford University Press, 2002; J. Vanheste, *Guardians of the humanist legacy: the classicism of T.S. Eliot's Criterion network and its relevance to our postmodern world*, Leiden-Boston, Brill, 2007.



re and the mutations of modern thought» (CP 3, 59) la rivista si era gradualmente aperta a tematiche politiche, filosofiche e religiose. Come specificato nel gennaio 1926 in *The Idea of a Literary Review*, al rifiuto di attestarsi su posizioni rigidamente dogmatiche corrispondeva in ogni caso una linea politica ancorata ai principi del classicismo che, unita al correlato presupposto di una «higher and clearer conception of Reason, and a more severe and serene control of the emotions by Reason» (CP 2 765), si traduceva nella volontà di privilegiare le idee politiche rispetto alle loro manifestazioni contingenti. Tra le due guerre, le concezioni europeistiche<sup>9</sup> di Eliot si sarebbero in effetti sviluppate attorno a due assi concettuali, da un lato, l'intento di rivitalizzare una filosofia 'tory' concepita come l'espressione più autentica del conservatorismo inglese e come una sorta di corrispettivo politico delle ricordate istanze classiciste del «Criterion», dall'altro, la primaria esigenza di riattualizzare il rispetto intellettuale per il cristianesimo, affidata soprattutto alla parallela produzione saggistica, teatrale e poetica.

Proprio sulle pagine del «Criterion, Eliot nell'ottobre del 1923 identificava la radice della civiltà europea nelle esperienze classiche greca e romana (cfr. CP 2, 469), per poi svilupparne progressivamente le diverse diramazioni concettuali. Prendendo spunto da un recente discorso di Baldwin e soffermandosi incidentalmente sulla situazione politica italiana (ritenuta irrilevante ai fini di una definizione dell'idea di Europa), Eliot, nel *Commentary* dell'aprile 1926, faceva riferimento a due concezioni dell'Impero Romano: «The old Roman Empire is an European idea; the new Roman Empire in an Italian idea». Sulla base di questa preliminare indicazione, Eliot, oltre a interrogarsi sulla consistenza dei vincoli culturali tra la Gran Bretagna e l'Europa, ribadiva come la tradizione dell'Impero Romano costituisse la più

<sup>9</sup> Tra i più rilevanti contributi alla definizione delle composite prospettive europeistiche di Eliot, cfr., tra gli altri, oltre al classico studio di A. Holder (*Three Voyagers in Search of Europe. A Study of Henry James, Ezra Pound, and T.S. Eliot*, Philadelphia, University Of Pennsylvania Press, 1966), Moody, *Tracing T. S. Eliot's Spirit*, pp. 60-82; J. Harris, *'A Struggle for European Civilization': T.S. Eliot and British Conceptions of Europe during and after the Second World War*, in *Europeanization in the Twentieth Century Historical Approaches*, edited by M. Conway – K. K. Patel, London, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 54-73; *T.S. Eliot, France, and the Mind of Europe*, edited by J. Stayer, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2015; J. Xiros Cooper, *T. S. Eliot' 'Die Einheit der Europäischen Kultur' and the Idea of European Union*, in *T.S. Eliot, Dante*, pp. 145-158; J. Vanheste, *The Idea of Europe*, in *T.S. Eliot in Context*, edited by J. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 52-59 e i saggi della sezione *Eliot and Europe*, in *The T. S. Eliot Studies Annual* (vol. 4), edited by J. D. Morgenstern – J. E. Daniel – F. Dickey, Liverpool, Liverpool University Press, 2022, pp. 253-308 (in particolare, R. A. Clemens, *Between Anxiety and Utopia: Eliot and Europe*, pp. 253-264).

autentica matrice di una nozione di Europa che nel suo significato più universale, «the idea of a common culture of western Europe», ricomprendeva al suo interno una vasta serie di concezioni cattoliche evocando due principi, quelli di 'Autorità' e 'Tradizione' a suo avviso non riconducibili al regime di Mussolini» (CP 2, 777; 778). Questa laconica precisazione, nel confermare la sostanziale distanza di Eliot dal fascismo (a fronte di un interesse destinato a sollecitare in alcuni studiosi il sospetto di una sua 'simpatia' per tale ideologia) costituiva in effetti l'ulteriore premessa di un'indagine che, incentrata sui rapporti tra Autorità e Libertà, non soltanto coinvolgeva l'interpretazione dei regimi totalitari e quella delle relazioni tra nazionalismo e internazionalismo, ma si coniugava con la sempre più consapevole presa d'atto del ruolo politico degli uomini di lettere.

Nell'editoriale del novembre 1927, dopo aver indicato nella Rivoluzione sovietica, nell'avvento del fascismo e nella condanna papale dell'*Action Française* i tre eventi che avevano contribuito a rendere ancora più urgente una definizione dei rapporti tra Autorità e Libertà, Eliot sottolineava infatti come le tensioni del proprio tempo, non più circoscritte a un ambito locale, esercitassero una sempre maggiore pressione sugli intellettuali sollecitando un loro diretto impegno politico: «And none of these problems is local. It is the same set of problems, perhaps in the end the same problem, which is occupying the mind of all Europe» (CP 3, 287). In tale prospettiva, le categorie del nazionalismo e dell'internazionalismo, come affermato qualche anno dopo in *Mr. Barnes and Mr. Rowse* (1929), non soltanto non consentivano di stabilire una lineare distinzione tra fascismo e bolscevismo, ma tendevano ad assumere una inquietante configurazione ideologica se oggetto di una esasperata e insensata contrapposizione: «Now I must confess, as an onlooker, that I cannot see very much difference between Nationalism and Internationalism: the first term can sound either more pernicious or more glorious than it is, and the second as well. The first exalts one particular group of men, the second (in theory) all mankind; and neither of these deities seems to me particularly worthy of worship. The wise man will pay due respect to both, the fanatic to one» (CP 3, 662). In precedenza, nel *Commentary* dell'agosto 1927, insistendo sulle contraddizioni che il precedente secolo aveva lasciato in eredità all'epoca contemporanea, Eliot si era soffermato nuovamente sul fenomeno del nazionalismo identificando nelle sue diverse conseguenze (la frammentazione degli Stati nazionali, i loro rapporti conflittuali, la creazione di minoranze oppresse), un elemento suscettibile di amplificare i potenziali fattori di crisi che rendevano sempre più probabile una nuova guerra mondiale. Le anacronistiche soluzioni di Wilson rendevano in tal senso evidenti le inedite tensioni ideologiche insite nel principio di nazionalità e di conse-

guenza la necessità di una nuova organizzazione dell'Europa: «Not how Europe can be 'freed', but how Europe can be organized, is the question of the day» (CP 3, 556). In particolare, richiamandosi alle considerazioni di Paul Valéry, Henry Massis e Oswald Spengler (rispettivamente incentrate sul declino della civiltà occidentale, sulla difesa del nazionalismo e su una filosofia della storia di cui Eliot aveva contestato le connotazioni fataliste), l'autore della *Terra desolata*, non si limitava a constatare con un implicito apprezzamento come l'idea di Europa nel nuovo secolo tendesse a fondarsi sul primato della ragione ponendo in secondo piano gli ideali ottocenteschi del socialismo e quelli di una fratellanza internazionale a cui si era ispirata la Società delle Nazioni, ma individuava anche nella Rivoluzione Sovietica un evento che aveva contribuito alla duplice presa d'atto della precaria condizione dell'Europa, ridotta a uno «small and isolated cape on the western side of the Asiatic Continent», e della necessità di un rinnovamento della coscienza europea. Intenzionato a valorizzare la dimensione culturale dell'Europa, Eliot quindi finiva con il prospettare una sua organizzazione che, oltrepassando i limiti di una esigenza puramente istituzionale, si doveva articolare sul preliminare apporto di un ristretto numero di 'intelligent persons' in grado di conciliare gli interessi e soprattutto le idee delle singole realtà nazionali contribuendo alla ridefinizione di una tradizione europea (cfr. CP 3, 156-157), come del resto già indicato nel *Commentary* del luglio 1927:

real *intellectual* co-operation is something far less conspicuous in its time. It is something created by the state of mind of men of letters, men of science, education and art. It is not, in any country, the vogue of a foreign dramatist or a foreign novelist, that counts; but the state of mind which is strongly conscious of a national and imperial tradition, and at the same time of a European tradition; and which makes the intelligent Englishman, or Frenchman or German, or citizen of any other country, aware of the vital problems of European civilization as a whole. The *honnête homme* will keep a due balance between these three points of view (CP 3, 135).

Nel riproporre gli assunti elaborati nel corso delle sue riflessioni critico letterarie e in particolare una nozione di tradizione come un duplice processo di riscoperta e rinnovamento dotato di una valenza al tempo stesso reazionaria e rivoluzionaria<sup>10</sup>, Eliot identificava quindi nella formazione di

<sup>10</sup> Nella conferenza *Tradition and the Practice of Poetry* del 24 gennaio 1936 Eliot affermava infatti: «What I prefer to mean by tradition is something larger, something that includes the revolutionary as well as the submissive, and the reactionary as well as the revolutionary. There are times for doing one thing and times for doing another: the truly traditional poet will be submissive, reactionary or revolutionary according to his perception of the need of his time and place» (CP 5, 300).

una rinnovata mentalità europea, in cui dovevano convergere le idee inglese e quelle dell'impero britannico, la più consistente alternativa alle tentazioni egemoniche degli Stati. In tale prospettiva, come affermato sul «Criterion» del marzo 1928, la stessa questione relativa alla partecipazione della Gran Bretagna all'Europa finiva per assumere un valore secondario rispetto a quella della sua capacità di continuare a svolgere il suo tradizionale ruolo di mediazione tra le diverse parti dell'Europa e tra l'Europa e il resto del mondo (cfr. *CP* 3, 366-367). Sulla base di tali premesse, la presa di distanza dalle generiche condanne dell'imperialismo, mai disgiunta dalla lucida consapevolezza delle contraddizioni che caratterizzavano la politica coloniale britannica<sup>11</sup> sarebbe stata in effetti ricondotta con sempre maggiore intensità a motivazioni di carattere religioso. Nel gennaio 1930, sempre dalle colonne del «Criterion», Eliot nel ribadire l'esigenza di rivitalizzare «the intellectual blood of Europe», specificava infatti che soltanto un'autentica comunanza di interessi culturali era in grado di sopperire alla inadeguatezza di iniziative diplomatiche «concerned with the body and not with the soul» (*CP* 4, 4).

## 2. *L'idea di un'Europa cristiana.*

I frequenti riferimenti alla situazione europea, scanditi da insistiti richiami alla sua dimensione culturale e al conseguente ruolo degli uomini di lettere, a cui egli aveva fatto riferimento anche nella lettera del 18 novembre 1929 a Max Clauss<sup>12</sup>, non esaurivano le prospettive europeistiche di Eliot. La consapevolezza dello scarto intercorrente tra un'idea 'generale' di Europa (lo sviluppo continuo di una comune tradizione culturale), da un lato, e le sue contingenti concretizzazioni, dall'altro, come pure il tentativo di identificare il ruolo internazionale della Gran Bretagna e di promuovere una cooperazione intellettuale in grado di conciliare le istanze delle tradizioni nazionali, imperiali ed europee, oltre a tradursi in una serrata analisi delle contraddi-

<sup>11</sup> Per una più approfondita analisi delle riflessioni dedicate da Eliot all'imperialismo cfr. C. J. Wan-ling Wee secondo cui, «Though an undemocratic perspective in many ways, Eliot went beyond the bounds of the national-imperial vision of England: he was an early supporter of the idea of European Community» (C. J. Wan-ling Wee, *Culture, Empire, and the question of Being Modern*, Lanham, Lexington Books, 2003, p. 117).

<sup>12</sup> «When I say 'international' I mean of course a community and sympathy between intellectuals, not a matter of congresses, committees and leagues. Perhaps we can [find an] occasion for a meeting of representative groups of intellectuals of the great European nations, of men interested in political philosophy, who would attempt a synthesis between the best elements in political counter-revolution with the best elements in international amity and understanding» (*Let* 4, 717).

zioni dell'epoca contemporanea, confluivano infatti in una visuale articolata sulla prioritaria esigenza di ristabilire un equilibrato rapporto tra l'eterno e il transitorio. Alle annotazioni dedicate all'idea di Europa sul «Criterion» si affiancavano del resto nella parallela produzione saggistica una serie di riflessioni che contribuivano a definirne i presupposti e le motivazioni religiose fino a delineare un ideale modello di comunità cristiana, che tendeva a colmare, senza però identificarsi completamente, con quello di una «Christian Britain» più volte evocato da Eliot.

Sempre più rapportate alla contrapposizione istituita tra cattolicesimo e comunismo (corrispettivo politico di una concezione basata sull'inevitabile scelta tra due campi di valori inconciliabili), tale ambito di indagine si innestava infatti sui frequenti interventi dedicati al sistema politico britannico nella seconda metà degli anni Venti, animati da impietose critiche al sistema parlamentare inglese che, in *The Literature of Fascism* (dicembre 1928) si erano focalizzate sulle incongruenze di un suffragio universale concepito «as a right instead of as a privilege and a duty and a responsibility» e tale da favorire l'ascesa di una oligarchia invisibile. Tuttavia, sempre in *The Literature of Fascism*, Eliot aveva avanzato anche una inaspettata rivalutazione della democrazia, incentrata sull'esigenza di una ridefinizione in senso aristocratico di tale modello politico legittimata da efficaci obblighi politici e sociali: «A real democracy is always a restricted democracy, and can only flourish with some limitations by hereditary rights and responsibilities» (CP 3, 546). A tali affermazioni faceva da contrappunto nel *Commentary* dell'aprile 1939 la proposta per la Gran Bretagna di un immaginario governo degli uomini di lettere – «In our Ideal Platonic Republic, of course, the country would be governed by those whose can best write and speak its language – those, in other words, who can best think in that language» (CP 3, 597) – in seguito trasposta, nell'editoriale del gennaio 1930, sul piano delle relazioni internazionali: «But we can hardly believe that there are not, scattered over the continents of Europe and America, a few men of thought and observation, who are concerned with the Theory of Politics. And we are very badly in need of that; and half a dozen Aristotles working together would be only enough to supply the need» (CP 4, 3).

Mediate dal riferimento a Platone e Aristotele, esponenti di una filosofia che aveva garantito il permanere di una «balanced wisdom»<sup>13</sup>, le rifles-

<sup>13</sup> Cfr. a tale proposito quanto affermato da Eliot in *Three Reformers* (novembre 1928): «Whatever the aberrations of individual philosophers in the Middle Ages, and they had been many; whatever their narrowness or ignorance, still the Greek philosophy of Plato and Aristotle had maintained its influence towards balanced wisdom, had prevented human thought from

sioni di Eliot, ricollegandosi direttamente all'interpretazione storica del declino del «*sensus communis* of Europe» tracciata nelle *Clark Lectures* del 1926<sup>14</sup>, tendevano in definitiva a evidenziare i limiti di una concezione politica democratica incapace di creare un autentico vincolo comunitario, e quindi la contestuale esigenza di un consolidamento dei valori cristiani, sia sul piano nazionale che su quello dei rapporti europei. Se in *Christianity and Communism* (7 marzo 1932), la prima delle quattro conferenze radiofoniche della serie *The Modern Dilemma*, l'autore della *Terra desolata* precisava come il suo intento non fosse quello di promuovere una conversione collettiva al cristianesimo ma piuttosto quello di dimostrare la necessità di un'organizzazione cristiana della società, in *Catholicism and International Order* (1933), nell'affrontare nuovamente la questione dell'unità religiosa cristiana, ne metteva in rilievo la «vitale» importanza sottolineando al tempo stesso che l'eventuale realizzazione di tale ideale non avrebbe implicato necessariamente il coinvolgimento dell'Europa. Convinto che la possibile rinascita di un autentico sentimento cristiano fosse ostacolata non solamente da un'aperta ostilità dei suoi avversari ma soprattutto dalla soffusa indifferenza delle società liberali, Eliot ribadiva in tale occasione la necessità di un impegno sociale della Chiesa che, senza tradursi nella ingiustificata pretesa di giudicare la validità di un sistema politico sulla base della sua aderenza ai valori religiosi, doveva essere inteso come la rivendicazione del primato di una saggezza derivante da una autentica conoscenza della realtà umana. Tali assunti, costantemente riproposti nel corso delle sue riflessioni e tali da rimandare alla costante ricerca di un equilibrio tra sentimenti e ragione, inducevano Eliot a manifestare nuovamente le sue riserve nei confronti della Società delle Nazioni, un'organizzazione incapace di adempiere alle aspettative dei suoi promotori, espressione di un artificioso federalismo, animata da una convenzionale logica democratica e la cui efficacia si limitava all'attuazione degli scopi per i quali era stata creata:

flying to peripheral extremes» (CP 3, 507). Sulle implicazioni aristoteliche delle concezioni europeistiche di Eliot, cfr. W. Charron, *The Mind That Suffers, the Mind That Creates, and the Mind of Europe: T. S. Eliot's Use of Aristotle's 'De Anima'*, in *T. S. Eliot and Christian Tradition*, edited by B. G. Lockerd, Madison, Fairleigh Dickinson University Press, pp. 119-130.

<sup>14</sup> «Men had lived for centuries under a church which was the incorporated *sensus communis* of Europe. When Europe was broken up by the several great national religions, Rome ceased to be the detached Olympian arbiter of ideas, and became merely one combatant on the field. (...) the success of ideas was to come to depend more and more upon the suffrage of a larger and larger semi-literate public. Success meant what pleased or impressed the greatest number of persons at any moment. We are already in full democracy» (CP 2, 634).

But in matters in which powerful interests and passions are at work, it must rely, like all democratic government, upon a balance of interests, rather than upon common interest, upon prudential ethics, not religious ethics. It is Modernism in the political field. I am not attacking the League, but seeking for a definition of its limitations: it can function all the better, if we recognize what these limitations are. But it would be better still if its inventors had themselves seen these limitations: for what sentimentalism initiates, cynicism and intrigue can exploit (*CP* IV, 538).

Riproposte costantemente nel corso della successiva produzione<sup>15</sup>, le critiche alla Società delle Nazioni si inserivano in un più esteso ordine di considerazioni tali da oltrepassare la limitata valenza di un'indicazione programmatica finalizzata a istituire un armonico accordo tra cristiani e non Cristiani. L'unificazione religiosa auspicata da Eliot, per la sua intrinseca valenza universalistica, non doveva essere intesa come la subordinazione a una gerarchia ecclesiastica mondiale ma come una unità culturale distinta dall'uniformità e in quanto tale alternativa agli schemi di organizzazione internazionale che, fondati su un astratto principio razionale e subordinati a motivazioni economiche e finanziarie, erano destinati a crollare sotto la pressione delle passioni umane e soprattutto ad accentuare le tensioni tra i popoli. Proprio per questo motivo, occorre ristabilire il predominio di una «wisdom» di cui Eliot, in *Catholicism and International Order* esprimeva l'intonazione teologica:

wisdom is only gained in two ways, and well gained only through both: a study of human nature through history, the actions of men in the past and the best that they have thought and written, and study through observation and experience of the men and women about us as we live. I believe that the Catholic Church, with its inheritance from Greece and from Israel, is still, as it always has been, the great repository of wisdom. (...) but wisdom, including political wisdom, can neither be abstracted to a science, nor reduced to a dodge; nor can you supply it by forming a committee composed of scientists and dodgers in equal numbers. And human wisdom, I add finally, cannot be separated from divine wisdom without tending to become merely worldly wisdom, as vain as folly itself (*CP* 4, 535-536).

<sup>15</sup> Cfr. ad esempio i contenuti del primo degli interventi (5 gennaio 1935) per la rubrica *Notes on the Way* pubblicata sulla rivista «Time and Tide» (*CP* 5, 154-156), e soprattutto quelli della conferenza *The Christians and Modern World* del 31 gennaio 1935 in cui Eliot affermava: «The eventual collapse of the League of Nations should have been apparent to any Christian from the beginning: for the foundations of the League were not really Christian. It has shown one thing: it has shown that no pacifism that is not Christian pacifism is genuine. For it is the pacifists who pinned their faith on the League of Nations who are now most bellicose» (*CP* 5, 187).

Sottolineando come i principi di autorità, gerarchia, disciplina e ordine, se applicati erroneamente, rischiassero di condurre all'assolutismo o a un'impossibile teocrazia, e rifiutando al tempo stesso la presupposta equivalenza tra cristianesimo e socialismo sulla base dell'ideale di una fratellanza umana, Eliot ribadiva come il sostegno dei cattolici alle organizzazioni nazionali o internazionali dovesse essere sempre commisurato alle specifiche situazioni contingenti e finalizzato a indirizzare i loro obiettivi temporali verso le verità religiose, in uno sforzo di mediazione che tuttavia non doveva compromettere i valori permanenti della propria ortodossia: «Accordingly, if we are to contribute our share, not merely as citizens, but as Catholic citizens, we must not be content to peruse blue books, newspapers, and political and economic treatises; we must first of all become thoroughly conversant with our own theology» (CP 4, 542). Si delineava quindi una tangibile convergenza tra l'unità religiosa e quella culturale, tra l'organizzazione politica auspicata per il proprio paese e quella di un'immaginaria società europea che a sua volta si concretizzava nella visione di una comunità organizzata gerarchicamente e regolata da un ordine trascendente in grado di permeare l'intera sfera delle attività umane e in quanto tale alternativa sia alle tendenze atomistiche delle società liberali sia alle complementari derive assolutistiche dei regimi totalitari ispirate al culto del potere e del successo materiale.

Come affermato in *Christianity and Communism*, infatti, i cittadini dei paesi liberali, esposti a un declino dei propri diritti politici e alla precarietà del benessere economico proprio per la loro condizione di beneficiari di una libertà fine a sé stessa, potevano trovare un'alternativa nel modello sovietico, dove la rinuncia alla libertà era effettuata, anche se in forme contestabili, in favore di un obiettivo concreto, lo Stato russo o un fantomatico Stato mondiale. E sempre in tale occasione, dopo aver ribadito che il sistema di pensiero cristiano era l'unico in grado di operare efficacemente nella realtà terrena e di salvaguardare i valori in cui credeva, ne elogiava il carattere antiperfettistico contrapponendolo all'antitetica natura del comunismo: «No perfect scheme can work perfectly with imperfect men; if the Russian scheme ever comes to “work” perfectly with what I call imperfect men, then to me the Russian system will be condemned by its very efficiency» (CP 4, 428). Analoghe considerazioni avrebbero animato il *Commentary* dell'ottobre 1932, in cui Eliot, analizzando nuovamente i rapporti tra il permanente e transitorio, contestava la nozione progresso teorizzata dal comunismo e, pur ammettendo che una società ideale presupponesse una condizione di staticità, rivendicava al cristianesimo il merito di aver identificato nello Stato un catalizzatore della perfettibilità umana, assumendo ancora una volta come referente delle sue indagini un modello di cittadinanza mutuato dall'esperienza politica della Grecia classica:



Of course any idea of earthly perfection must be static; to this extent the communist ideal is right. I remember many years ago hearing an eminent man of letters, now deceased, remark that he had just read Plato's "Republic," and hearing him criticize the Platonic ideal state as "too static." It did not occur to me until too late to mention, that an "ideal state" *must* be an ideal of the *static*. But – apart from the fact that "justice" meant not quite the same thing to the Greek philosophers that it seems to mean to communists – the Greek ideal state was one in which each citizen could realize, according to his capacity, the highest values of art and religion: it was, as in the Christian conception, a state in which each citizen could become perfect. For we cannot banish becoming any more than we can banish being. *Estote perfecti* (CP 4, 501-502).

Anche se le sue riflessioni europeistiche sarebbero state soggette a una progressiva rarefazione nel corso della seconda metà degli anni Trenta, Eliot avrebbe mantenuto inalterato il suo impegno a favore di una ridefinizione dei rapporti sociali e politici culminato, pochi mesi prima dell'inizio del nuovo conflitto mondiale, in *The Idea of a Christian Society*. Confermando che il suo intento era quello di rendere evidente la necessità e l'urgenza della costruzione di una società degna del nome di cristiana e non quello di indicare una concreta organizzazione politica – «to identify any particular form of government with Christianity is a dangerous error: for it confounds the permanent with the transitory, the absolute with the contingent» (CP 5, 713) – Eliot in tale occasione elaborava un modello culturale in grado sia di temperare i limiti e le contraddizioni delle democrazie liberali, caratterizzate da una neutrale indifferenza per i valori religiosi, sia di imporsi come un'autentica ed efficace alternativa alla degenerazione totalitaria della civiltà occidentale. Concependo lo Stato cristiano come una «Christian Society under the aspect of legislation, public administration, legal tradition, and form» e individuando tre «working distinctions» al suo interno («the Christian State, the Christian Community, and the Community of Christians»), Eliot ancora una volta affidava a un ristretto nucleo di individui, la «Comunità dei Cristiani», composta da laici e credenti, il compito di veicolare, coagulare e orientare i comportamenti e le relazioni sociali dei cittadini inclusi nella più ampia e indifferenziata «Comunità cristiana»:

In the Christian Community that they ruled, the Christian faith would be ingrained, but it requires, as a minimum, only a largely unconscious behaviour; and it is only from the much smaller number of conscious human beings, the Community of Christians. (...) The Community of Christians – a body of very nebulous outline – would contain both clergy and laity of superior intellectual and/or spiritual gifts. And it would include some of those who are ordinarily spoken of, not always with flattering intention, as "intellectuals." (...). It will be their identity of belief and aspiration, their background of a common system of education and a common culture, which

will enable them to influence and be influenced by each other, and collectively to form the conscious mind and the conscience of the nation (CP 5, 701; 703; 705-706).

Sviluppando gli assunti già espressi nel corso della sua precedente produzione, Eliot in *The Idea of a Christian Society*, ribadita l'impossibilità di un ritorno all'unità organica medievale, invocava in definitiva la creazione di una comunità che, culturalmente omogenea, fondata sul rispetto della tradizione religiosa e ordinata gerarchicamente, si avvalsesse delle istituzioni ecclesiastiche per ristabilire, attraverso l'azione di una consapevole classe dirigente, un'educazione cristiana in grado a sua volta di incidere sulla società civile<sup>16</sup>. Anche se concepite come un programma, non privo di intonazioni ideali<sup>17</sup>, applicabile soprattutto all'organizzazione politica del proprio paese e in particolare alla questione dei rapporti tra Stato e Chiesa, tali istanze erano in ogni caso estese a una possibile ridefinizione del sistema europeo<sup>18</sup>. Se in generale l'idea di una società cristiana presupponeva l'esistenza di una Chiesa nazionale, condizione indispensabile per evitare quel potenziale conflitto «between citizenship and church-membership, between public and private morality» e il conseguente rischio di una degenerazione statolatrica, sul piano europeo occorreva immaginare una soluzione alternativa a quella

<sup>16</sup> «The purpose of a Christian education would not be merely to make men and women pious Christians: a system which aimed too rigidly at this end alone would become only obscurantist. A Christian education would primarily train people to be able to think in Christian categories, though it could not compel belief and would not impose the necessity for insincere profession of belief. What the rulers believed, would be less important than the beliefs to which they would be obliged to conform. And a skeptical or indifferent statesman, working within a Christian frame, might be more effective than a devout Christian statesman obliged to conform to a secular frame. For he would be required to design his policy for the government of a Christian Society» (CP 5, 696-697). Come ha messo in rilievo A. Holder (*Three Voyagers*, p. 68), nel loro complesso, le indicazioni espresse da Eliot in *After Strange Gods* (1934), in *The Idea of a Christian Society* e in *Notes Towards the Definition of a Culture* si concretizzano nella visione di una «hierarchical social structure retaining its outlines from generation to generation, a set of customs and traditions that manifest themselves in even the minutiae of daily life, and a single religion marked strongly by dogma and ritual».

<sup>17</sup> A questo proposito cfr. P. Akroyd (*T.S. Eliot*, p. 250) secondo cui in *The Idea of a Christian Society*: «his remarks are couched in a tentative and hypothetical form. He did not concern himself with the business of creating such a society, only with the description of what it ought to be like: the actual propositions in the book are not to be taken literally, in other words, since he was offering only the ideal model of a better civilization».

<sup>18</sup> Indicative in tal senso le considerazioni di A. D. Moody: «'The mind of Europe' had become in effect the Christian mind; and the idea of civilisation had become the idea of a Christian society. The wisdom of Europe amounted in the end to the recognition of sin and of the need for redemption» (Moody, *Tracing T. S. Eliot's Spirit*, p. 66).

di una semplice «society of Christian societies» tale da trasformare l'idea di una Chiesa Universale in una sorta di inaccettabile «supernatural League of Nations» che, per il prevalere dell'obbedienza a una Chiesa nazionale, avrebbe ridotto la comunità cristiana internazionale a un'astrazione oppure a un semplice luogo di mediazione tra i contrastanti interessi dei singoli paesi. In realtà, affermava Eliot, «the difference between the Universal Church and a perfected League of Nations is this, that the allegiance of the individual to his own Church is secondary to his allegiance to the Universal Church. Unless the National Church is a part of the whole, it has no claim upon me: but a League of Nations which could have a claim upon the devotion of the individual, prior to the claim of his country, is a chimaera which very few persons can even have endeavoured to picture to themselves» (CP 5, 712).

### 3. *La naturale unità dell'Europa.*

Caratterizzate da argomentazioni talvolta intenzionalmente provocatorie, le proposte di *The Idea of a Christian Society* erano state precedute nel gennaio del 1939 dall'ultimo editoriale del «Criterion», in cui Eliot aveva preso atto che la dissociazione tra la filosofia politica e i suoi fondamenti teologici e la conseguente crisi dell'ordine europeo, progressivamente accentuatasi a partire dalla seconda metà degli anni Venti, avevano contribuito a soffocare la funzione della propria rivista rendendo evidente che le responsabilità intellettuali e artistiche di questo periodo dovevano essere interpretate come «the last efforts of an old world» piuttosto che come «the first struggles of a new». Il profondo senso di «staleness» espresso da Eliot nell'accomiarsi dai propri lettori e le rassegnate considerazioni relative all'esaurimento dell'azione intellettuale e culturale intrapresa tra le due guerre – «The 'European Mind', which one had mistakenly thought might be renewed and fortified, disappeared from the view» (CP 5, 661) –, sarebbero state smentite, durante il secondo conflitto mondiale, dai continui appelli alla responsabilità degli uomini di lettere e dal permanere di un impegno europeistico che avrebbe contraddistinto con sempre maggiore intensità le sue riflessioni nel secondo dopoguerra. Infatti, nonostante nella Prefazione a *The Dark Side of the Moon* del 1946 egli facesse ancora riferimento alle incognite che gravavano sul futuro della civiltà occidentale<sup>19</sup>, nel 1948 in *Notes towards the Definition of*

<sup>19</sup> «For a European, the problem is whether Europe can survive. I do not mean, of course, merely the physical survival or the material comfort of the inhabitants, but the survival of the civilization of Western Europe. For survival means continual new creative activity in the arts and sciences and the maintenance of civility in social life» (CP 6, 745).

*Culture*, Eliot commentando retrospettivamente sulla funzione del «*Criterion*» ne elogiava il tentativo di attivare un confronto intellettuale («the free play of intellect») tale da oltrepassare i confini nazionali, come pure le concezioni politiche e le convinzioni religiose degli uomini di lettere. Il richiamo a un equilibrato rapporto tra politica e cultura si associava in quest'opera al rifiuto dell'ipotesi di uno Stato mondiale destinato a creare un'unica uniforme cultura mondiale, caratterizzata da una matrice artificiale e meccanicistica contrastante con la sua concezione dello sviluppo organico e spontaneo delle relazioni tra Stati e della stessa cultura europea. Anticipata già nel 1943 in *Civilisation: the Nature of Cultural Relations* – «The history of European civilisation is a history of perpetual cross-fertilisation» (CP 6, 422) – la definizione di cultura formulata nel 1948 in *Notes towards the Definition of Culture* – «an interrelated history of thought and feeling and behaviour, an interchange of arts and of ideas» (CP 7, 274) – rappresentava in effetti l'ideale, seppur provvisoria sintesi, delle concezioni europeistiche di Eliot che, destinata a orientare le sue riflessioni negli anni Cinquanta e Sessanta, si poneva al tempo stesso in una sostanziale linea di continuità con gli assunti da lui elaborati tra le due guerre. «The only positive unification of the world we believe», aveva infatti affermato Eliot in *Catholicism and International Order* (1934), «is religious unification; by which we do not mean simply universal submission to one world-wide ecclesiastical hierarchy, but cultural unity in religion – which is not the same thing as cultural uniformity», specificando come qualsiasi progetto di organizzazione internazionale concepito come un surrogato dell'unità religiosa sarebbe stato più simile a una «minaccia» che a «una speranza» (CP 4, 539). Analoghe considerazioni erano espresse nel corso di una conferenza tenuta in Islanda nel settembre 1942, in cui Eliot, ricordando l'esperienza editoriale del «*Criterion*» e soffermandosi sullo statuto internazionale della letteratura individuava nell'isolamento e nell'uniformità culturale delle nazioni due tendenze ugualmente deleterie ai fini di una futura organizzazione federale dell'Europa:

I then suggested that the same law could be applied to a group of different languages with a cultural bond between them – in fact, to Europe. This is a level which lies deeper, and is more permanent, than that of politics. It is concerned with something more secure than political or economic organisation of international affairs. Unless Europe can recover some cultural unity, the more superficial efforts for union will not go very far or last very long. To aim at an identical form of government, an identical social or economic system everywhere, to aim at a world league or leagues, a federation or federations, will otherwise be building a house before you have dug the foundations. Still more fantastic, of course, is any attempt to unite Europe under the dominion of any one nation in it (CP 6, 409).

In questa prospettiva, le analisi formulate nel corso del secondo conflitto mondiale, si impongono come un vero e proprio momento di transizione in cui Eliot portava nuovamente in primo piano, enfatizzandone la valenza culturale, il ruolo europeistico degli intellettuali e degli uomini di lettere, ossia di quell'elemento in grado di valorizzare una concezione della cittadinanza fondata su un'equilibrata ripartizione tra diritti e doveri e in grado di riconciliare il permanente e il transitorio, attraverso un'educazione mai disgiunta dal rispetto intellettuale per i valori cristiani e dall'aderenza ai principi della tradizione occidentale. Al reiterato richiamo alle radici cristiane dell'Europa effettuato nel 1942 in *The Christian Conception of Education*, «the wisdom of Europe since the Christian revelation has been dependent upon the Christian tradition» (CP 6, 250) si associava qualche mese dopo, in *The Classics and the Man of Letter*, il correlato riferimento alla necessità di una «cultural unification in diversity of Europe» che, assicurata dal riconoscimento della connotazione universale della propria fede come pure dall'aderenza agli insegnamenti della tradizione greca e latina, costituiva la condizione indispensabile per ricondurre a una condizione di ordine il caos in cui era precipitato il Vecchio Continente (cfr. CP 6, 308). Come evidenziato in *Civilisation: the Nature of Cultural Relations* (1943), proprio gli indissolubili nessi intercorrenti tra la cultura europea e la sua ininterrotta tradizione storica e religiosa, consentivano di identificare l'autentica, distintiva e naturale nozione di Europa che, messa in discussione da una guerra totale espressione anche di un conflitto tra culture («the nearest thing that the modern world can produce to the earlier wars of religion»), oltrepassava l'ambito politico fino ad accedere alla dimensione del permanente: «The ecology of Europe, the relation of its cultures to each other, is something more permanently binding than what can be formed by common political ideas or [a] common system of government. Europe can be artificially divided, but it can only be naturally united» (CP 6, 424-425).

Proprio l'approssimarsi della conclusione della guerra avrebbe del resto contribuito a consolidare ulteriormente la speranza di Eliot di dare avvio a un'opera di ricostruzione della cultura europea sostenuta soprattutto dagli uomini di lettere e indissociabile dal riconoscimento del comune debito esistente tra le nazioni europee e la cultura romana, su cui egli si sarebbe soffermato in occasione di una conferenza radiofonica per la liberazione di Roma nel giugno 1944. All'interno di una produzione pervasa da sempre più ricorrenti attestazioni della sua vocazione europeistica, il saggio *The Responsibility of the Man of Letters in the Cultural Restoration of Europe* dell'agosto 1944 e la successiva conferenza *The Responsibility of the European Man of Letters* dell'ottobre dello stesso anno, offrivano ad Eliot l'occasione per

insistere sui rischi derivanti da un futuro assetto continentale che, privilegiando i criteri dell'efficienza e della programmazione, rischiava di disgregare non solamente l'unità ma soprattutto la «salute» culturale dell'Europa «incompatible with extreme forms of both nationalism and internationalism». Proprio per questo motivo, era necessario che gli uomini di lettere, senza pretendere di occuparsi direttamente di ambiti a loro estranei, esercitassero una sorta di controllo critico sull'attività politica ed economica, preoccupandosi non dei programmi educativi popolari, ma dei loro contenuti e della loro qualità al fine di garantire «the maintenance of those elements in education which the several European nations have in the past had in common», sottraendosi ai condizionamenti della propaganda culturale, e soprattutto sviluppando la consapevolezza dell'esistenza di «a range of public problems» che, indipendenti dalle rispettive nazionalità, linguaggi e pregiudizi politici, coinvolgevano «a common interest» sollecitando la speranza di una «common mind»:

Such agreement would give more content to the phrase “the republic of letters.” The “republic” or (to use a stronger term) the “fraternity” of letters does not, fortunately, demand that all men of letters should love one another – there always have been, and always will be, jealousy and intrigue amongst authors: but it does imply that we have a mutual bond, and a mutual obligation to a common ideal; and that on some questions we should speak for Europe even when we speak only to our fellow-countrymen (CP 6, 525-526).

La scelta di non includere, oltre a Roma e alla Grecia anche Israele tra le fonti della tradizioni europea («I wish to confine myself, so far as that is possible, to the cultural, rather than the religious aspect»), consentiva del resto a Eliot di privilegiare un vincolo comunitario imperniato su quell'ideale culturale di una Repubblica delle lettere che aveva costantemente animato la sua critica al sistema politico inglese e che, ormai deprivato delle sue componenti più polemicamente intransigenti, poteva finalmente essere adottato a livello europeo<sup>20</sup> concretizzandosi, come affermato in *Cultural Diversity and European Unity* (1945) in un ideale modello da lui ritenuto un'efficace garanzia per il mantenimento della pace: «My conception, or ideal, of Europe as an organic unity of cultures, each one of which will itself be an or-

<sup>20</sup> Cfr. in tal senso quanto sostenuto da J. Harris: «Eliot's voluminous wartime writings, speeches and broadcasts on 'European' themes appear as much more than simply a pious and public-spirited contribution to the post-war continental recovery programme. They should also be seen as celebrating a European way of life that, despite the temporary frightfulness of fascism, offered an inspiration and way of salvation for twentieth-century British culture, at least as much as vice versa» (Harris, *A Struggle for European Civilization: T.S. Eliot*, p. 67).

ganic unity of cultures, a Europe in which each village will have a different character from the next village, is one which I think would make for peace» (CP 6, 633). A tali affermazioni non corrispondeva in ogni caso una messa in discussione delle proposte formulate prima dell'inizio del secondo conflitto mondiale in *The Idea of a Christian Society*, come attestato dalla prefazione del 1946 alla traduzione francese dell'opera (*Sommes-nous encore en chrétienté?*) in cui Eliot manifestava la convinzione che il centro germinativo della comunità cristiana da lui auspicata non potesse che risiedere nel suo luogo originario, l'Europa.

Eh bien, je suis de plus en plus convaincu que, seul, notre christianisme commun peut synthétiser toutes les réalités nationales, fédérer, harmoniser les peuples en un tout qui laisse à chaque culture nationale son intégrité et lui assure la possibilité d'inoculer aux autres un sang nouveau. Cette communauté religieuse et «culturelle» doit avoir son centre d'expansion là même où, dans les siècles passés, pour loin qu'elle soit restée de son but, elle s'en est tout de même relativement le plus approchée: en Europe, *ce petit cap*, dit à peu près Valéry, *sur la côte occidentale de l'Asie* (CP 6, 703).

In tal senso, era soprattutto la conclusione del saggio *The Leçon of Valéry* (1946), a restituire in tutta la sua portata la valenza attribuita da Eliot all'Europa e in particolare alla relazione vitale da lui istituita tra le componenti religiose e culturali di una tradizione soggetta a un incessante percorso di rinnovamento. Nel dichiarare di comprendere e condividere il senso di una frase, «L'Europe est finie», riferitagli da Paul Valéry nel maggio 1945, e tra ponendo in prosa i versi finali di *Little Gidding* («And the end of all our exploring / Will be to arrive where we started / And know the place for the first time») Eliot in tale occasione non si abbandonava a una rassegnata nostalgia per il passato, ma identificava nel continuo avvicendamento culturale il presupposto della sopravvivenza dei linguaggi nazionali a sua volta ritenuta la condizione che avrebbe consentito all'Europa di proiettarsi nel futuro: «Now the journey has to be taken by new travellers, and not the next generation, or the next after that, will arrive. And each new journey is in some way more difficult than the last. But it is in this way that the great languages of Europe can be kept alive; and if they can be kept alive, then Europe is not finished» (CP 6, 755).





ANNA RITA GABELLONE

## GEORGE BERNARD SHAW FRA COSMOPOLITISMO E 'ORDINE EUROPEO'

### 1. Introduzione.

Questo scritto si propone di analizzare solo alcuni degli aspetti del pensiero politico di George Bernard Shaw. Scrivere del drammaturgo irlandese più importante del Novecento non è cosa semplice per una serie di motivi che cercherò di evidenziare, almeno in parte, nel seguente lavoro ancora *in progress*<sup>1</sup>. Il proposito è infatti quello di sviluppare ulteriori ricerche per contribuire ad uno studio più analitico, che metta in luce il pensiero di Shaw dal punto di vista della storia delle dottrine politiche.

Attraverso questa ricerca si tenta di dare, per quanto possibile, una risposta alla seguente domanda: qual è il motivo che spinge l'autore ad assumere posizioni politiche, almeno apparentemente, contraddittorie durante la Prima e la Seconda guerra mondiale? Proviamo a dare delle risposte a tale interrogativo anche per comprendere le motivazioni per cui il pensiero politico di Shaw sia stato per molti versi dimenticato dalla storiografia. A tale proposito è necessario capire qual è il contesto storico, politico e sociale in cui questo si sviluppa.

Nonostante sia conosciuto principalmente come un drammaturgo, Shaw è anche tra le figure più influenti per il progresso e la diffusione delle idee socialiste e progressiste in Gran Bretagna nei primi anni del Novecento. Non ci sono lavori esaustivi in Italia che ne tratteggino la rilevanza del pensiero politico e, se si fa eccezione per la biografia di Gareth Griffith<sup>2</sup> e, in parte per quella di Archibald Henderson<sup>3</sup>, neanche la letteratura straniera è

<sup>1</sup> Cfr. A. R. Gabellone, *Meritocrazia e fascismo nel pensiero politico di George Bernard Shaw*, in *Aspetti della sovranità fra moderno e contemporaneo*, a cura di R. Bufano, Napoli, Guida, 2021, pp. 145-170.

<sup>2</sup> G. Griffith, *Socialism and Superior Brains. The political thought of Bernard Shaw*, London-New York, Routledge, 1993.

<sup>3</sup> Cfr. A. Henderson, *George Bernard Shaw. His life and works. A critical biography*, Cincinnati, Stewart & Kidd Company Publishers, 1972.

stata generosa; probabilmente le contraddizioni del tempo in cui vive Shaw sono state determinanti per 'dimenticare' uno degli intellettuali più interessanti del pensiero politico europeo. Alcuni dei leader laburisti affermano che è stato l'autore più citato dall'opinione pubblica britannica tra i gruppi di sinistra, insieme a Wells, Cole e Marx<sup>4</sup>. J. B. Priestley sostiene: «Shaw, come Wells, dominava il mondo in cui sono cresciuto»<sup>5</sup>, ed è stato, per il movimento operaio britannico, forse il più influente di tutti i propagandisti socialisti. E. J. Hobsbawm scrive che la prima generazione post-cartista di socialisti britannici ha prodotto tre pensatori di statura internazionale: William Morris, Shaw, e i coniugi Webb. Partendo da questo presupposto, anche Hobsbawm cerca di dare una spiegazione del motivo per cui Shaw non sia stato apprezzato dalle generazioni laburiste successive. Una motivazione può essere rintracciata nella difficoltà di comprendere la natura del suo socialismo; di sicuro è stato un uomo troppo difficile da definire o categorizzare e di conseguenza le sue idee politiche sono state così varie da non occupare una posizione chiara nella storia del pensiero politico<sup>6</sup>. Le basi etiche delle sue idee sono state segnate da tanti conflitti: l'utilitarismo del benessere contrapposto alla politica repubblicana della virtù, visioni contrastanti della natura umana, diverse concezioni del bene (come felicità o perfezione) e l'esigenza concorrente di valorizzare l'individuo e quella collettivista. La discussione di queste polarità offre una visione delle preoccupazioni prevalenti del pensiero politico e filosofico di Shaw, rivelando i legami tra le sue diverse attività nel corso di molti decenni, pur riconoscendo i violenti cambiamenti di direzione e le ambiguità che caratterizzano le sue argomentazioni. Di certo la Grande guerra è stata per questo autore, come per molti altri, lo spartiacque della vita. Prima di allora il mondo appariva un luogo relativamente ordinato e la politica nonostante tutto era comunque un regno di speranza, da riformare con una combinazione di scienza e buon senso. Prima del 1914 il conflitto ha rappresentato lo sfondo drammatico su cui Shaw abbozza i suoi racconti morali con lo scopo di rovesciare le convenzioni romantiche popolari del teatro vittoriano. Successivamente il profeta della giustizia evolutiva si scontra con il possibile spettro dell'annientamento totale dell'umanità.

<sup>4</sup> K. J. W. Alexander – A. Hobbs, *What Influences Labour MP's*, «New Society», 13 December 1962, pp. 11-14.

<sup>5</sup> S. Winsten, *G.B.S. 90*, London, Hutchinson, 1946, p. 50.

<sup>6</sup> Cfr. E. J. Hobsbawm, *Bernard Shaw's Socialism*, «Science and Society», XI (1947), 4, pp. 305-326: 324.

## 2. *La Repubblica di Shaw.*

La mancanza di omogeneità politica tra gli Stati europei, durante gli anni attraversati dalla Prima guerra mondiale, pone un'eccessiva pressione sull'equilibrio di potere con la costante opposizione tra la Germania imperiale, la Francia repubblicana e la posizione incerta della Gran Bretagna, che contribuisce ad aumentare lo stato di tensione. In questo periodo, Shaw sostiene la necessità di costruire un sistema repubblicano per la formazione di una società cosmopolita che possa mantenere la pace in Europa. Come molti intellettuali del periodo, pensa che la guerra possa essere anche 'giusta', se fatta per difendere il popolo. Dopo tutto, sono state tante le sue manifestazioni a favore del servizio militare<sup>7</sup>. Per molti, i commenti di Shaw sulla necessità di preparare i soldati ad un eventuale guerra contraddicono altre sue dichiarazioni che documentavano, al contrario, una visione pacifista. Questo atteggiamento è stato considerato da parte della classe politica del tempo come il modo di essere di un uomo eccentrico, perverso, vanitoso ed egoista, che non si preoccupa della verità o dei principi, ma del brivido e del luccichio della polemica a qualsiasi costo<sup>8</sup>.

Nel 1917, Shaw presenta una bozza di manifesto alla Fabian Society, intitolato *Fabianism and the War*<sup>9</sup>, e afferma: «il socialismo è sempre e necessariamente stato federalista e repubblicano». In questo scritto emerge come il repubblicanesimo debba comprendere un atteggiamento che possa alimentare una forma di 'patriottismo intelligente' attraverso il sostegno di un'idea ampia di nazionalismo come mezzo per perseguire quelle riforme istituzionali, che Shaw considera necessarie, per la sicurezza e lo sviluppo umano sia in patria che all'estero<sup>10</sup>.

Quando finalmente arriva la pace, Shaw redige un *pamphlet*, nel 1919, intitolato *Peace Conference Hints*<sup>11</sup>. In questo scritto sulla pace faceva notare che

<sup>7</sup> Cfr. G. B. Shaw, *On Income*, «The New York Times», 23 December 1931, pp. 8-12.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> G. B. Shaw, *Fabianism and War*, London, Fabian Society, 1917.

<sup>10</sup> Molti Fabiani rifiutarono di appoggiare il suo Manifesto probabilmente perché il momento per il repubblicanesimo non era ancora maturo. Secondo i compagni fabiani la sua analisi era superficiale; in seguito lo stesso Shaw ammette questa tesi, probabilmente per ragioni tattiche, nel *pamphlet* dal titolo *Nazionalismo irlandese e internazionalismo laburista*. In questo lavoro il drammaturgo afferma che il partito laburista aveva ragione a non «considerare il repubblicanesimo come primo obiettivo del loro programma politico perché bisogna puntare ad un radicale cambiamento economico, il solo a produrre un vero cambiamento politico». Cfr. *ibidem*.

<sup>11</sup> Cfr. G. B. Shaw, *Preface for Peace Conference Hints*, in *What Shaw Really Wrote About the War*, edited by J. L. Wisenthal – D. O'Leary, Gainesville, University of Florida Press, 2006.

«la democrazia si può rappresentare in tanti modi e può offrire alla società una serie di progetti felici, al contrario, le possibilità dell'oligarchia e dell'autocrazia sono limitate dalla loro fondamentale instabilità economica e sociale che non possono in nessun caso offrire ai cittadini nessuna speranza»<sup>12</sup>.

Shaw afferma che la democrazia parlamentare repubblicana è lungi dall'essere perfetta, ma almeno ha un potenziale di miglioramento, mentre i sistemi alternativi di governo, per quanto superficialmente efficienti possano apparire, non hanno un reale potenziale di progresso morale e spirituale.

Il sostegno ai principi repubblicani è avvalorato dal modo di vedere la sfera pubblica come un luogo in cui poter sviluppare un discorso non di scienza, ma di consenso razionale attraverso l'argomentazione e il dibattito. In questo contesto l'autore orienta una rappresentazione più robusta della cittadinanza basata sulle virtù repubblicane dell'orgoglio civico e dell'onore pubblico. Descrive le sue opere teatrali come dialoghi shavio-socratici, come luoghi in cui sviluppare una modalità dialettica di deliberazione razionale dove le comprensioni comuni e non comuni si incontrano e si fondono promuovendo nuove consapevolezze, nuove visioni e nuove domande, operando così come soggetti che si riconoscono in una morale collettiva. Il teatro è stato per Shaw l'equivalente dell'antico foro: lo ha definito «una fabbrica di pensiero, un promotore di coscienza, un delucidatore della condotta sociale, un'armatura contro la disperazione e l'ottusità, e il tempio dell'ascesa dell'uomo»<sup>13</sup>. A questo proposito è utile richiamare le parole di G. K. Chesterton: «Platone era solo un Bernard Shaw che purtroppo faceva le sue battute in greco»<sup>14</sup>. Ancora si legge: «Shaw ha trovato il suo parente più prossimo nella remota Atene, il drammaturgo irlandese ha molte affinità con Platone nella sua istintiva elevazione del carattere, nel suo coraggioso perseguimento delle idee fino a dove possono arrivare, nel suo idealismo civico»<sup>15</sup>.

Nel corso degli anni, molti altri studiosi hanno approvato questo giudizio di parentela tra Shaw e Platone. C. E. M. Joad, in particolare, riconosce «una sorprendente affinità tra i due. Entrambi sono fondamentalmente razionalisti; non amano l'entusiasmo; diffidano della poesia e del romanticismo; sono avversi all'uomo comune disgustati dalla volgarità dei suoi gusti e stanchi della sua incorreggibile irrazionalità»<sup>16</sup>. Archibald Henderson, Max Beerbohm, Edmund Arthur Nethercot e Margery Morgan hanno insistito

<sup>12</sup> Shaw, *On Income*, p. 12.

<sup>13</sup> S. P. Albert, *Shaw's Republic*, State College, Penn State University Press, 2005, pp. 82-88.

<sup>14</sup> Cfr. G. K. Chesterton, *George Bernard Shaw*, New York, John Lane, 1909, p. 203.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> C. E. Mitchinson Joad, *Shaw*, London, Victor Gollanz, 1949, p. 149.

nel rimarcare altre somiglianze: «Bernard Shaw ha richiamato l'attenzione su una serie infinita di elementi platonici. Il dialogo drammatico shaviano assomiglia alla dialettica di Platone nella sua capacità di ritrarre la filosofia come un'espressione vivente della personalità e del dramma, che germina nell'impatto della mente»<sup>17</sup>.

Il parallelismo platonico emerge anche nel romanzo *Major Barbara*<sup>18</sup>, dove si esprime l'esigenza di una ricostruzione morale attraverso la denuncia pubblica della corruzione sociale e politica. Nello stesso dramma, più pertinentemente, ci sono due riferimenti espliciti a *La Repubblica* di Platone. Inoltre, la descrizione originale di Shaw, composta in tre atti, di *Major Barbara*, suggerisce un tipo platonico di dialogo drammatico, progettato per tenere in sospensione e sviluppare conflitti tra punti di vista opposti, per poi incoraggiare la riflessione finalizzata alla loro risoluzione. Inoltre, in *Major Barbara*, come negli scritti di Platone, si fa strada l'obiettivo di individuare il migliore modo per ordinare la vita umana nella società. *La Repubblica* è un libro sulla ricerca della strada giusta da percorrere per conoscere e raggiungere la vita buona dell'individuo buono nello Stato buono<sup>19</sup>. Platone si impegna nei suoi scritti politici «a determinare l'intera linea di condotta che ognuno di noi deve seguire per ottenere il meglio dalla vita»<sup>20</sup>. Per Sidney P. Albert, lo spirito radicale con cui Platone disapprova le credenze, le pratiche e le istituzioni a lui contemporanee ricorda la critica di Shaw al mondo vittoriano<sup>21</sup>. Richiamandosi a come il filosofo greco «scrive sempre sui tanti mali della società visti dai suoi occhi», Shaw denuncia i mali della sua epoca, tra cui le diverse forme di povertà. Di conseguenza l'obiettivo del drammaturgo irlandese è superare i mali della società attraverso «una ricostituzione dell'ordine sociale». Come in Platone, i personaggi di Shaw esprimono i loro diversi punti di vista, ma non per cercare la verità, come nei dialoghi platonici, bensì per risolvere i conflitti. Rispetto all'uso della dialettica da parte di Shaw, Kingsley Martin scrive: «era probabilmente il miglior dialettico che abbia mai scritto in lingua inglese»<sup>22</sup>. Holbrook Jackson fa una

<sup>17</sup> E. Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessor*, London, University Paperbacks, 1960, p. 170.

<sup>18</sup> Preface, *Major Barbara*, in *George Bernard Shaw: Collected Plays with Their Prefaces*, edited by D. H. Laurence, London, Max Reinhardt, 1971, pp. 3-216.

<sup>19</sup> *The Republic of Plato*, (Rep. 578), translated by F. Macdonald Cornford, New York-London, Oxford University Press, 1946.

<sup>20</sup> *The Republic of Plato*, (Rep. 344).

<sup>21</sup> Cfr. Albert, *Shaw's Republic*.

<sup>22</sup> Cfr. K. Martin, *Shaw and Society*, London, Odhams Press, 1953.

valutazione simile: «soprattutto ha dimostrato le possibilità drammatiche della discussione e così facendo ha collegato il dramma letterario al dialogo platonico»<sup>23</sup>. Nell'antica Grecia, la dialettica è nata come una forma di logica che ha raggiunto la sua piena realizzazione nella pratica di Socrate e nei dialoghi di Platone. La dialettica di Shaw, nonostante sia filtrata attraverso le successive versioni hegeliane e marxiane, conserva ancora consanguineità con il paradigma platonico del dramma. La logica di Shaw si mette al servizio della sua metafisica evoluzionista creativa. La sua dialettica coincide con quella di Platone nella sua funzione fondamentale di arte della discussione e del dibattito ragionato, presentando in forma di dialogo l'opposizione in evoluzione e l'interazione di persone e credenze contrastanti. Platone impiega la dialettica come strumento di educazione ed è interpretata come un processo di conversione: «cercare di mettere la conoscenza in un'anima che ne è priva, insiste Platone, è come cercare di mettere la vista in occhi ciechi. L'educazione deve essere un'arte il cui scopo è convertire l'occhio dell'anima dal guardare nella direzione sbagliata, girandolo nella direzione giusta»<sup>24</sup>. La dialettica è in grado di effettuare la conversione perché, come spiega Nettleship, è «un ragionamento conforme ai fatti»<sup>25</sup>. Crombie sottolinea che in tutto Platone l'obiettivo del dialettico è quello di «raggiungere una chiara visione della realtà»<sup>26</sup> attraverso un processo che offre ancora più dell'apprendimento e della conversione: ritrae direttamente una lotta in evoluzione che è più importante della vittoria finale sull'opposizione e la falsità. Dice Friedländer: «anche se la portata filosofica di Platone è più ampia e profonda, nel *Major Barbara*, Shaw solleva domande equivalenti sul modo migliore di ordinare la vita umana e la società. Ma invece dell'ascesa e della caduta dell'anima umana, il suo dramma mette in scena la caduta e l'ascesa dinamica della sua eroina eponima. La lunga e più dettagliata analisi che ne consegue va anche oltre il reale raggiungimento»<sup>27</sup>.

Senza entrare nel vivo della dottrina dei «cervelli superiori»<sup>28</sup>, argomento che necessiterebbe di un approfondimento specifico, in questa sede è giusto evidenziare i punti salienti che entrano in contatto con la teoria platonica.

<sup>23</sup> Cfr. H. Jackson, *The Eighteen Nineties*, New York, Knopf, 1923, p. 202.

<sup>24</sup> *The Republic of Plato*, (Rep. 518).

<sup>25</sup> Cfr. R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, London, Macmillan, 1956, p. 6.

<sup>26</sup> Cfr. I. M. Crombie, *An examination of Plato's Doctrines*, New York, Humanities Press, 1962, pp. 1-90.

<sup>27</sup> Cfr. P. Friedländer, *Plato: An Introduction*, translated by H. Meyerhoff, New York, Pantheon Books, 1958 (Bollingen Series LIX), pp. 167 e 367 nota 18.

<sup>28</sup> Griffith, *Socialism and Superior Brains*.

ca del re filosofo. Il confronto tra Platone e Shaw<sup>29</sup> emerge anche nel modo di organizzare la società, che è per entrambi di tipo aristocratico, attraverso la figura del re filosofo e del *gentlemen* con abilità superiori. Queste figure possono essere in grado di raggiungere l'ordine della ragione per affrontare un mondo incerto. Per Platone ogni uomo nasce con una propria virtù che in seguito si sviluppa grazie all'educazione. Il re filosofo nasce con la virtù della saggezza e quindi è l'unico ad essere in grado di governare per il bene della comunità. Il governante per Platone non si arricchisce ma, al contempo, non deve essere messo nella condizione di bisogno proprio per evitare che egli persegua il bene individuale e non quello della collettività. Allo stesso modo, il *gentlemen* di Shaw è un uomo con abilità innate che sviluppa competenze predisposte al servizio della società, senza avere l'ambizione di accrescere il suo capitale economico. Per entrambi, i governanti acquisiscono solo uno status sociale superiore rispetto agli altri uomini, che non si traduce mai in agiatezza personale. La politica è un'aspirazione, non un'arte che si può imparare come qualsiasi professione o mestiere. Da questa analisi possiamo comunque affermare che Shaw e il filosofo de *La Repubblica* aspirano ad una forma primordiale di elitismo politico, dove la politica è competenza di esperti della riforma sociale. Per entrambi vi è la necessità, per attuare una buona politica, di avere al 'governo' non qualsiasi individuo, ma alcuni uomini esperti in grado di governare.

Gli ideali repubblicani, tanto sostenuti dal filosofo irlandese fino agli inizi degli anni Venti del Novecento, comprendono, come abbiamo visto, due lemmi: il 'patriottismo intelligente' e la composizione di una classe politica che governi la Repubblica, formata esclusivamente dai *gentlemen*. In ragione di ciò, pur tenendo conto del contesto storico e politico in cui ci troviamo, possiamo azzardare l'ipotesi che il successivo 'ordine europeo', pensato da Shaw negli anni Trenta, non debba poi essere considerato un totale cambio di rotta.

### 3. *Cosmopolitismo e cittadinanza.*

Per difendere gli ideali repubblicani, Shaw pensa che sia necessario formare un'organizzazione internazionale tra gli Stati europei di tipo cosmopolita. È importante, prima di analizzare a fondo tale questione, comprendere il

<sup>29</sup> Al contrario D. H. Cole afferma: «non gli importava un fico secco della democrazia: voleva che le cose fossero gestite da esperti, non solo come amministratori ma anche come creatori di politica, ed era incline ad ammirare i dittatori, se solo avessero dato agli esperti una mano libera». Cfr. D. H. Cole, *A History of Socialist Thought Socialism and fascism 1930-1939*, vol. 5, New York, Macmillan, 1956, p. 211.

significato ambivalente assunto dal cosmopolitismo in alcune fasi storiche, ovvero durante il periodo vittoriano e poi durante e dopo la Prima guerra mondiale quando, a causa della propaganda militare, la società inglese enfatizza orientamenti nazionalisti e patriottici, mettendo così da parte il cosmopolitismo come prodotto dell'idealismo europeo e del pensiero kantiano. In ragione di ciò la versione ottocentesca di un'Europa unita e cooperativa, viene meno per la maggior parte dei politici inglesi. Nonostante questo, forme di coscienza cosmopolita persistono – almeno tra i gruppi dissidenti – anche quando la pressione nazionale richiede conformità ideologica. Emerge la figura dell'intellettuale pubblico indipendente e Shaw si classifica tra gli studiosi che più hanno contribuito a trasformare la sfera pubblica. Nella letteratura britannica dissidente di questo periodo, il cosmopolitismo<sup>30</sup> riduce il suo spazio di azione a sostegno di una 'cittadinanza anglo-europea' che comprende l'identità nazionale e proietta il desiderio di un ordine internazionale ancora da venire e costruire e quindi spesso incerto e 'spaventoso'.

Prima della guerra, l'opinione pubblica era diventata sempre più un luogo di contesa per il quale l'autorità centralizzata e coercitiva del saggio vittoriano o 'uomo di lettere' non era più adatta. Con l'emergere di un pubblico più ampio e diversificato alla fine del diciannovesimo secolo, la 'figura del saggio' era stata sostituita dalla voce dell'intellettuale pubblico, il critico mondano (spesso socialmente impegnato) che si fa portavoce del pensiero di quasi tutti gli altri. Ma questa funzione democratica dell'intellettuale critico è stata messa in discussione durante la Prima guerra mondiale, quando la paura e l'incertezza sovrastano opinioni divergenti e i governi esigono conformità. Nonostante questo, l'opposizione intellettuale diventa simbolica per la cultura pubblica della democrazia e garante del suo rinnovamento<sup>31</sup>. Anche con l'imposizione della censura da parte dei governi, durante la guerra, i gruppi liberali e pacifisti hanno espresso la loro opposizione attraverso reti internazionali per formare un pubblico alternativo, aspetto essenziale in un periodo di limitata libertà di parola. Come ha sostenuto Grace Brockington in *Translating Peace: Pacifist Publishing and the Transmission*

<sup>30</sup> C. Zorn, *Cosmopolitan Shaw and the Transformation of the Public Sphere*, in *Shaw and War*, vol. 28, State College, Penn State University Press, 2008, pp. 188-208.

<sup>31</sup> Questa funzione simbolica, come ha sostenuto Edward Said in *Representations of the Intellectual*, è caratteristica dell'intellettuale pubblico moderno che deve mantenere la sua missione di intervento: «Per quanto riguarda il consenso sull'identità di gruppo o nazionale, è compito dell'intellettuale mostrare come il gruppo non sia un'entità naturale o data da Dio, ma un oggetto costruito, fabbricato, persino in alcuni casi inventato». Cfr. E. Said, *Representations of the Intellectual*, New York, Vintage Books, 1994, p. 33.



of *Foreign Texts*<sup>32</sup>, i pacifisti della Prima guerra mondiale «hanno perseverato nel produrre un corpo diverso di letteratura – pamphlet, magazine». Le riviste, i romanzi, i saggi e l'editoria di pregio hanno dimostrato, in modo convincente, che erano ancora in grado di scavalcare i confini nazionali. Nella rete degli intellettuali europei, nello specifico Bernard Shaw, Vernon Lee e Romain Rolland<sup>33</sup>, la resistenza si configura come una serie di associazioni non istituzionali e formali. Questi gruppi, come ha dichiarato James Bohman, «emergono in momenti di crisi, quando le situazioni problematiche sono fortemente percepite dalla sfera pubblica e possono concorrere a mettere alla prova l'interpretazione di eventi cruciali». Di conseguenza gli intellettuali pubblici indipendenti come Shaw<sup>34</sup>, benché in minoranza durante la Prima guerra mondiale, aiutano a trasformare la sfera pubblica attraverso l'esercizio della cittadinanza<sup>35</sup>. Il risultato è stato quello di portare la società a maturare una coscienza internazionale che sostituisca il sogno romantico di un'Europa transnazionale con una spinta 'realpolitik' verso la cooperazione cosmopolita<sup>36</sup>. In questo senso, l'opposizione intellettuale, portata avanti anche da Shaw, intendeva orientare l'opinione pubblica verso idee liberali, pacifiste e cosmopolite<sup>37</sup>. In Gran Bretagna e in Europa, la sfera pubblica si è allargata dalla fine del XIX secolo, ma rimane confinata nello spazio dello Stato-nazione anche perché la Prima guerra mondiale è all'orizzonte e la re-

<sup>32</sup> G. Brockington, *Translating Peace: Pacifist Publishing and the Transmission of Foreign Texts*, in *Publishing in the First World War*, edited by M. Hammond – S. Towheed, New York, Palgrave MacMillan, 2007.

<sup>33</sup> Cfr. D. J. Fisher, *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1988.

<sup>34</sup> B. Shaw, *A Political Contrast*, «The Nation», September 1887, pp. 18-19.

<sup>35</sup> Bohman si riferisce alla «norma di pubblicità» per intendere le condizioni pubbliche del pluralismo politico. I principi di pubblicità nello Stato moderno hanno un'influenza vincolante sulle forme già stabilite di autorità politica e civile: una sfera pubblica ben funzionante in uno Stato democratico mantiene aperti i dibattiti e, a volte, altera persino il processo decisionale nelle istituzioni politiche. Anche se Bohman definisce la norma della pubblicità in modo idealistico, i suoi esempi (il movimento per i diritti civili contro la Corte Suprema) chiariscono il ruolo importante della critica pubblica come istituzione democratica (anche se informale), perché sono solo i cittadini che alla fine devono mantenere il carattere democratico della loro comunicazione politica. Cfr. J. Bohman, *The Public Spheres of the World Citizen*, in *Perpetual Peace: Essay on Kant's Cosmopolitan Ideal*, edited by J. Bohman – M. Lutz-Bachman, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1997, pp. 179-200.

<sup>36</sup> G. B. Shaw, *Wanted: a Coalition of the Intelligentsia*, «The New Staseman», 12 February 1916, p. 445.

<sup>37</sup> Sul ruolo della stampa cfr. A. R. Gabellone, *Stampa e potere politico in Inghilterra. Il Daily Mail dal 1846 al 1940*, Lecce, Milella, 2012.

torica patriottica spinge ad omogeneizzare la coscienza pubblica. L'opposizione intellettuale viene diffamata come radicale, antipatriottica e, in senso negativo, cosmopolita. Nella Prima guerra mondiale, gli intellettuali senza affiliazione istituzionale hanno generato una coscienza cosmopolita condividendo temporaneamente posizioni marginali che avrebbero poi influenzato la sfera pubblica esistente. Molto prima della realizzazione di organizzazioni politiche internazionali, intellettuali critici come Shaw, Lee, Russell e Rolland comunicano e lavorano insieme in reti nazionali e transnazionali, partecipando a incontri internazionali ed elaborando manifesti comuni, come abbiamo già detto. Alcuni di questi progetti erano ispirati alla critica delle classi medie borghesi e delle pratiche imperialiste; tutti erano guidati dal desiderio di migliorare la comunicazione internazionale e di preservare i diritti democratici fondamentali. Il pubblico a cui si rivolgono è principalmente nazionale, ma il messaggio è stato spesso diretto a un pubblico più ampio<sup>38</sup>.

Pacifismo e cosmopolitismo diventano le loro filosofie, creano visioni del mondo comuni. Shaw, d'altra parte, pur sostenendo il pacifismo, come Russell<sup>39</sup>, accetta le guerre 'giuste' in determinate circostanze e concorda anche con l'idea di Lee e Rolland secondo cui sarebbe compito degli intellettuali salvare la civiltà dalle barbarie. Attraverso i loro costanti riferimenti a interessi più ampi di quelli nazionali, gli intellettuali dissidenti della Prima guerra mondiale formano una coscienza pubblica alternativa e un'incipiente comunità al di fuori dei media principali, esprimendo, come afferma Said, «i loro punti di vista attraverso tante sedi pubbliche. I loro commenti rivelano una posizione cosmopolita, anche se organizzata in programmi diversi». Questi intellettuali dissidenti si scontrano con le classi dirigenti che chiedono uniformità di pensiero; ad esempio il primo ministro Disraeli, in un discorso del 1872, accusa il precedente governo liberale di aver sostenuto il cosmopolitismo<sup>40</sup>. Secondo il leader conservatore sostituire i principi nazionali con quelli cosmopoliti è stato un grosso errore. Egli contrappone il cosmopolitismo liberale al nazionalismo tradizionale dei conservatori, evidenzia «il tentativo di un partito di stabilire in questo paese idee cosmopolite,

<sup>38</sup> R. Posner, *Public Intellectual: A Study of Decline*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

<sup>39</sup> Cfr. B. Russell, *Is a Permanent Peace Possible?*, in *Justice in Wartime*, Chicago, Open Court Publishing, 1917.

<sup>40</sup> Cfr. B. Disraeli, *Address to the National Union of Conservative and Constitutional Associations*, Crystal Palace, London, 24 June 1872, in *Victorian Prose: An Anthology*, edited by R. J. Mundhenk – L. A. McCracken Fletcher, New York, Columbia University Press, 1999, pp. 115-119.

e gli sforzi di un altro di ricorrere e riprendere quei principi nazionali a cui attribuiscono la grandezza e la gloria del paese»<sup>41</sup>. Mentre per i conservatori il cosmopolitismo indica una malsana predilezione per le culture straniere o una mancanza di orgoglio patriottico, i liberali considerano il cosmopolitismo come un atteggiamento da perseguire.

In Shaw la combinazione di 'inglese' e 'cosmopolita' nell'età vittoriana evoca un'idea grandiosa e una visione trascendente, tutto ciò che ci si può aspettare dall'uomo saggio, culturalmente superiore, disinvolto nel suo giudizio, e al di sopra della politica di partito. Il drammaturgo consiglia ai leader di formare una rete internazionale solo tra Germania, Francia e Gran Bretagna, che definisce pietre miliari della più alta civiltà in Europa, per «sorvegliare e difendere» il continente «contro la guerra e i barbari». In queste poche parole possiamo già notare alcune delle tante criticità del pensiero di Shaw. Se da un lato si esprime la forte preoccupazione per l'organizzazione della forza militare che possa difendere la causa della pace; dall'altro si identifica la civiltà solo con alcuni Stati europei, rivelando un interesse specifico per «la missione civilizzatrice del Nord protestante»<sup>42</sup>.

#### 4. *Verso un 'ordine europeo'.*

In seguito alla Grande guerra si palesa la necessità di ricostruire un ordine europeo attraverso «la rinuncia alla nazionalità sovrana e la subordinazione della stessa a un potere sovranazionale»<sup>43</sup>. Questo atteggiamento è stato comune tra i fabiani che si interrogano sui fondamenti giuridici e istituzionali dell'ordine internazionale. In questo senso l'enfasi di Shaw si distingue perché considera il monopolio della forza come elemento cruciale nell'organizzazione dell'ordine. L'autorità sovranazionale «non deve essere concepita come una celebrazione», ma come «un tentativo di concentrare le forze coercitive, morali e fisiche» all'interno di una «Egemonia di Pace». La forza morale da sola non ha alcun valore senza l'imposizione del potere esecutivo su un mondo caotico per ristabilire l'ordine e raggiungere il benessere sociale in un periodo di pace. Lo statista responsabile non può accettare altre basi per l'incursione nella sovranità nazionale. Inoltre Shaw è certo che qualsiasi schema che implichi una Lega di tutte le nazioni sarebbe stato minato

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> È doveroso ricordare l'influenza di Houston Stewart Chamberlain. Cfr. E. J. Hobsbawm, *L'età degli imperi. 1875-1914*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

<sup>43</sup> Cfr. G. B. Shaw, *Heartbreak House*, in Id., *Complete Plays with Prefaces*, vol. 1, New York, Dodd, Mead and Company, 1962, p. 105.

dall'eterogeneità etica dei membri dell'associazione. Egli afferma che molti dei programmi di governo in quel periodo sottovalutano la complessità del mondo, commettendo in effetti l'errore di trascurare la varietà di tradizioni e moralità politiche di ogni nazione. Shaw non sostiene il relativismo morale, ma sottolinea che il mondo è caratterizzato appunto da eterogeneità etica, da diverse concezioni di giustizia, abitudini mentali e pratiche, tutte cose che renderebbero una Società delle Nazioni ingombrante e impraticabile, senza riuscire ad esercitare un efficace potere esecutivo negli affari mondiali. Eppure per Shaw era anche vero che una quota di omogeneità culturale, politica e razziale doveva essere il «primo requisito di una combinazione politica stabile»<sup>44</sup>. Gli obiettivi del socialismo internazionale – di una federazione mondiale o anche di un Parlamento dell'Uomo – non possono essere realizzati fino a quando l'uomo non sarà diventato «un insieme molto meno eterogeneo di quello che è attualmente». C'era qualcosa di stranamente fabiano nello schema di Shaw, in particolare nel suo appello al gradualismo come metodo per superare le differenze culturali e storiche e realizzare grandi riforme politiche. In una trasmissione radiofonica del 1934, quando affronta il problema del futuro imperialista della Gran Bretagna, afferma non solo che la mancanza di omogeneità razziale e politica avrebbe inevitabilmente distrutto l'Impero, ma che anche l'Europa si sarebbe dovuta costituire grazie ad una «federazione imperiale» di cui potevano fare parte soltanto uomini di razza superiore di nazionalità francese, tedesca, italiana e britannica, tagliando fuori dalla politica europea tutti gli altri paesi<sup>45</sup>.

La mancanza di un'adeguata teoria dello Stato è stata probabilmente il difetto centrale del modello di ordine internazionale che Shaw ha cercato di organizzare soprattutto negli anni Trenta. Sfortunatamente, tali enormi contraddizioni fra esigenze umanistiche cosmopolite e tendenze imperialiste e razzistiche, dovevano gettare un'ombra sempre più lunga sul suo lavoro. Di certo le riflessioni di Shaw sulla guerra e la pace appaiono per alcuni versi lacunose, lasciano troppe questioni in sospeso nel suo lavoro per potersi lontanamente identificare come una teoria socialista delle relazioni internazionali. In pratica era disposto ad accettare più o meno qualsiasi accordo che potesse favorire l'obiettivo minimo della sicurezza in un mondo incerto. In un certo senso sembra sancire il consueto argomento socialdemocratico che il socialismo può essere una questione interna e che la politica interna e la politica estera dovrebbero essere trattate in due compartimenti separati.

<sup>44</sup> Cfr. Shaw, *Heartbreak House*, p. 107.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

Negli anni Trenta, quando la qualità delle riflessioni di Shaw sulla guerra e la pace declina notevolmente, lo si trova ad oscillare tra la Società delle Nazioni e la Russia stalinista come la più grande speranza di pace in un mondo sempre più ostile e alieno.

Negli anni successivi è l'interesse di Shaw per lo Stato corporativo, così come la sua considerazione per la forza della personalità in politica, che alimenta la sua reputazione di proto-fascista, come si può vedere in *The Apple Cart* (1930). Quando Beatrice Webb affronta Shaw, in una mattina di luglio del 1934, per chiedergli esattamente perché ammirava i dittatori, si dice che egli abbia affermato: «essi dimostrano di avere personalità ed è proprio questo che può salvare il mondo». Si tratta della vecchia idea del superuomo. Questa tesi è sostenuta anche nella paradossale lettera che Shaw invia a Sylvia Pankhurst per spiegare perché come comunista crede nello Stato corporativo del fascismo<sup>46</sup>:

se vuoi ammorbidire il governo fascista, devi almeno accettarlo come governo e avvicinarlo come amico, assumendo come giusto il suo modo di essere. Sei anche una straniera che si immischia in questioni che riguardano gli affari dell'Italia e corri il rischio di essere definita una ficcanaso con il pericolo di essere perseguitata, quindi penso tu possa renderti conto che è meglio lasciar perdere. (...) i comunisti sono favorevoli allo stato corporativo del fascismo contro la borghesia liberale (...) Ricordati, per favore, che gli attacchi indignati degli stati esterni non sono riusciti a salvare Sacco e Vanzetti, anzi hanno persino influenzato la loro fine. Ma le mie opinioni all'epoca sono state vane, non si può fare la morale ad altre nazioni<sup>47</sup>.

Il corporativismo rappresenta una forma di collettivismo: «il modo civile di andare d'accordo è il modo dell'azione corporativa, non dell'azione individuale; e l'azione corporativa comporta più unità di governo che azione individuale». Era, comunque, questo, il vecchio messaggio fabiano. Prima del 1931 il regime di Mussolini rappresentava l'unica approssimazione funzionante alla concezione di Shaw dello Stato. C'erano alcune sorprendenti somiglianze. Lo Shavianismo e il corporativismo condividono un impegno verso l'unità nazionale e una vita civile organizzata dall'alto. Inoltre, si potrebbe sostenere che l'anti-sindacalismo, la centralizzazione, la crescita pianificata, la manipolazione elitista dell'opinione pubblica, così come la fede nella gerarchia professionale, sono tutte caratteristiche comuni delle agende

<sup>46</sup> Cfr. Archivio dell'Institute of Social History di Amsterdam-ARCH 01029.

<sup>47</sup> La lettera si riferisce al *Memoriale* redatto da Sylvia Pankhurst e firmato dai socialisti britannici per liberare Velia Matteotti. Cfr. A. R. Gabellone, *Giacomo Matteotti in Gran Bretagna (1924-1939)*, Milano, FrancoAngeli, 2022.

politiche shaviane e fasciste. Shaw condivide persino l'ideale fascista di autosufficienza, un punto strettamente correlato alla sua ostilità al commercio estero<sup>48</sup>. Tuttavia, vale la pena notare che nel 1933 Shaw era dell'opinione che «il fascismo è ancora in bilico tra Impero e Chiesa, tra proprietà privata e comunismo»<sup>49</sup>. Nel 1934, in una lettera scritta a Sylvia Pankhurst, sopra citata, Shaw sostiene che, come comunista, è naturalmente a favore del fascismo. Lo Stato corporativo era uno dei «moderni movimenti progressisti e rivoluzionari» volti ad attaccare la proprietà privata<sup>50</sup>. Nel maggio del 1934 sembra essere ancora più positivo nella sua valutazione del fascismo. Infatti, in una lettera alla comunista britannica Christina Walshe, Shaw consiglia al Partito Comunista di «non attaccare i fascisti», prima che qualsiasi serio cambiamento possa essere fatto in Inghilterra. Il sistema politico e sociale con la sua maschera di democrazia, libertà e tutto il resto, deve essere distrutto e sostituito da una costituzione che avrà molto in comune non solo con la costituzione russa, ma anche con il nostro governo municipale e con lo Stato corporativo di Mussolini e lo Stato Nazionalsocialista di Hitler. Contro le pretese parlamentari, comunisti, fascisti e nazisti hanno una causa comune: questo conferma Shaw a Sylvia Pankhurst, nel 1935<sup>51</sup>. L'attacco cieco al fascismo in nome della libertà non è comunismo: è radicalismo e anarchismo vecchio stile<sup>52</sup>; tali dichiarazioni sono state dinamite politica nell'atmosfera sovralimentata degli anni Trenta.

Nigel Harris, per esempio, dice che la Russia di Stalin guadagna il sostegno di Shaw grazie alla presenza degli elementi elitisti e corporativisti<sup>53</sup>. Non è la tradizione rivoluzionaria che attrae il drammaturgo irlandese, quanto il potere dello Stato militante, il suo impegno verso una élite ispirata, così come ha sostenuto nella sua teoria dei «cervelli superiori» che finalmente inizia a prendere forma. Il Commonwealth socialista di Shaw è in molti modi più vicino all'ideale corporativista: «lo Stato Corporativo è un evidente progresso verso il socialismo»<sup>54</sup>. Shaw sembra dire che è il conservatorismo tradizionale e non la dittatura radicale a manipolare i sentimenti fascisti ra-

<sup>48</sup> E. R. Bentley, *Bernard Shaw, Caesar, and Stalin*, «The Antioch Review», vol. 3 (1943), n. 1, pp. 117-124.

<sup>49</sup> Cfr. G. B. Shaw, *The Works of Bernard Shaw*, 30 voll., New York, W.H. Wise & C., 1930, vol. 13, p. 24.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Sul carteggio tra Sylvia Pankhurst e George Bernard Shaw: cfr. Add MS 88925/7, Fondo Pankhurst, British Library: Western Manuscript.

<sup>53</sup> Bentley, *Bernard Shaw, Caesar, and Stalin*.

<sup>54</sup> Cfr. Shaw, *The Works of Bernard Shaw*, p. 65.

dicati nella gente comune. L'autore considera la dittatura come l'ultima speranza di un governo responsabile e, significativamente, non discrimina realmente tra forme di dittatura comuniste e fasciste. Entrambe le dottrine hanno dato prova di essere il movente di un governo dinamico e capace. È interessante aggiungere quanta genuina corrispondenza emerga tra gli aspetti del fascismo e lo strano amalgama di Shaw di vitalismo ed economismo. Insieme, la sua naturale simpatia per l'individuo ribelle e il suo riguardo per il legislatore collettivista lo portano verso Hitler e Mussolini. Nel 1945, Shaw afferma che ai due leader è mancato solo un credo che li mantenesse entro i limiti della ragione ed è stato proprio il vantaggio di Stalin su di loro<sup>55</sup>.

In ultima analisi possiamo rilevare che Shaw è stato inizialmente un intellettuale dissidente che ha sostenuto il non intervento della Gran Bretagna durante la Prima guerra mondiale proprio per garantire uno stato di pace e per questo è andato contro il governo e la leadership britannica, pagando un caro prezzo professionale e personale. In un secondo momento sceglie sempre il non intervento verso i totalitarismi degli anni Trenta, con l'obiettivo di garantire comunque una certa stabilità europea. Non nasconde l'ammirazione per alcuni leader in grado di governare l'Europa e che avrebbero potuto assicurare sempre e comunque una certa solidità internazionale, anche se solo per alcune nazioni a scapito di altre, riproponendo alcuni elementi della 'missione civilizzatrice', principio diffuso anche in varie culture politiche di sinistra. In queste circostanze, Shaw ha ripreso la teoria dei «cervelli superiori» che era stata condivisa dalla gran parte dei socialisti britannici. Tuttavia in conclusione va anche registrato come Shaw sia sempre stato comunque un pacifista ed è anche per mantenere questa linea che ha preferito non sostenere i progetti di intervento contro i dittatori. Se non abbia veramente considerato le conseguenze nefaste dei regimi, o abbia voluto chiudere gli occhi pur di mantenere stabilità e pace per l'Europa, non potremmo mai stabilirlo con certezza.

<sup>55</sup> Cfr. R. Rahal Haddad, *George Bernard Shaw, Past, Present, and Future*, «The Independent Shavian», XLIII (2005), 1-2, pp. 9-16.





FRANCESCO RASCHI

## RAYMOND ARON: EUROPEISMO, PACIFISMO E SOCIALISMO TRA GLI ANNI VENTI E TRENTA

### 1. *Introduzione.*

Raymond Aron (1905-1983) occupa un posto di un certo rilievo nella storia politica della seconda parte del XX secolo. Sociologo e polemista sui principali quotidiani dell'epoca, in particolare *Le Figaro*, esperto di relazioni internazionali e politologo di indiscusso valore, è considerato uno dei più importanti intellettuali francesi di orientamento liberale del XX secolo. Critico inflessibile dei regimi autoritari e totalitari, sia di matrice nazi-fascista che comunista, e di converso difensore dei regimi liberal-democratici (o come amava dire lui costituzional-pluralisti)<sup>1</sup>, Aron combatte la sua battaglia ideologica a favore di una democrazia compatibile sia con la libertà individuale sia con l'eguaglianza (quella di diritti ma anche quella di integrazione sociale); in quest'ultimo senso egli, pur non essendo in alcun modo un fautore della pianificazione, non nega mai il ruolo interventista dello Stato in economia, ruolo che può essere anche benefico<sup>2</sup>.

Aron, nella seconda metà del XX secolo, è anche un sostenitore della costruzione europea, pur non sposando appieno né la soluzione funzional-federalistica di Jean Monnet né quella 'nazionalistica' di Charles de Gaulle, per parlare delle due correnti dominanti nel panorama politico francese. Da un lato, Aron è lontano dall'accettare la prospettiva federalista di un'Europa sovranazionale *à la* Monnet, perché tale visione nega ruolo politico agli Stati nazionali che invece per Aron continuano a essere

<sup>1</sup> R. Aron, *Teoria dei regimi politici*, Milano, Edizioni di Comunità, 1973.

<sup>2</sup> Al riguardo, sono abbastanza note le critiche, in una cornice di apprezzamento e di stima verso una visione comune di orientamento liberale, rivolte da Aron al liberalismo economico di Hayek fortemente ostile verso ogni forma di interventismo statale. Al riguardo, vd. F. Raschi, *Raymond Aron e le ideologie del Novecento. Un liberale tra destra e sinistra*, Parma, MUP, 2005, pp. 175-198; e anche S. Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris, Éditions Michalon, 2004, pp. 95-99.

gli attori principali della politica oltreché il luogo deputato alla cittadinanza<sup>3</sup>; dall'altro lato, non può nemmeno propendere per la posizione gollista, che si fa portatrice di una visione dell'Europa che si estende dall'Atlantico agli Urali, proprio nell'epoca in cui la 'cortina di ferro' si è abbattuta sul continente europeo: quest'ultima prospettiva tende a superare in modo semplicistico e tutto sommato scorretto gli essenziali schemi della guerra fredda. In sostanza, per il nostro autore entrambe queste posizioni sono generatrici di miti illusori e, cosa dal suo punto di vista ben più grave, impediscono una reale comprensione del ruolo che l'Europa può e deve giocare nella politica mondiale<sup>4</sup>.

Sull'Europa e sul ruolo dell'Europa nel mondo – e qui entriamo nel vivo del discorso che faremo in questa sede – Aron non si è però esercitato solo nel secondo dopoguerra. Le sue prime posizioni pubbliche, i primi articoli sono infatti collocabili sul finire degli anni Venti e agli inizi degli anni Trenta e sono tutti caratterizzati dall'idea di sostituire alla guerra l'accordo e l'arbitrato; in particolare egli insiste sulla necessità, per superare i conflitti, di abbandonare il nazionalismo e di favorire in tutti i modi la riconciliazione franco-tedesca.

Queste prime posizioni politiche di Aron sono, da un punto di vista ideologico, molto diverse da quelle che esprimerà nella maturità. Solo per fare un qualche esempio l'Aron di cui tratteremo in queste pagine si definisce *passionement pacifiste* oltreché simpatizzante socialista<sup>5</sup>. Quindi molto lontano dall'autore che stigmatizzerà e denuncerà tutte le contraddizioni dell'ideologia socialista e comunista nel secondo dopoguerra; ma anche molto lontano dal teorico delle relazioni internazionali che ritiene il pacifismo in-

<sup>3</sup> «Quoi qu'on en dise, les nations, les souverainetés n'ont pas perdu leur signification». R. Aron, *Immuable et changeante*, Paris, Calmann-Lévy, 1959, p. 247.

<sup>4</sup> Su questi aspetti cfr. F. Raschi, *Né con Monnet né con de Gaulle: la prospettiva europeista di Raymond Aron*, in *Prospettive euroscettiche: critiche all'Europa nella storia dell'integrazione*, a cura di M. Baldassari et alii, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020, pp. 163-181; e anche F. Raschi – E. Piras, *A Realistic Scepticism: Raymond Aron's Perspective on the European Construction*, «Journal of European Integration History», XXVI (2020), 2, pp. 267-284.

<sup>5</sup> In un libro intervista in cui Aron ripercorre la sua attività intellettuale alla domanda «A che punto ha smesso di essere pacifista?», postagli da Dominique Wolton ne *Le spectateur engagé*, Aron risponde in questo modo: «In un certo senso lo sono rimasto tutta la vita. Io odio la guerra, perciò ho scritto tanto sulla guerra. Ma se si intende il vocabolo "pacifista" nel senso di Alain, e cioè di uno che rifiuta una volta per tutte l'eventualità della guerra, allora ho cessato di esserlo nel '32 o nel '33» (R. Aron, *L'etica della libertà*, Milano, Mondadori, 1982, p. 61). Anche nel 1941, in esergo ad un articolo fortemente critico nei confronti del pacifismo, Aron cita Erodoto, quasi a voler rivendicare una comunanza ideale con certe motivazioni pacifiste: «Nessun uomo è così sprovvisto [*dénue*] di ragione da preferire la guerra alla pace».

condizionato, quello che rifiuta la guerra sempre e comunque, un'ideologia che fuoriesce dalla politica e, quindi, necessariamente dalla storia. L'Aron degli scritti giovanili, come si vedrà tra poco, è un pacifista appassionato, che lega la causa dell'Europa, e dell'unità europea, alla pace. L'Aron della maturità, viceversa, crede che finché il desiderio di pace rimane un'ideale regolativo può essere accettato, mentre quando diventa l'unico valore e l'unica guida dell'attività politica diventa addirittura pericoloso e controproducente.

## 2. *Il pacifismo degli anni Venti.*

In uno dei suoi primi scritti pubblici, nel dicembre del 1926, Aron prende come bersagli polemici il nazionalismo e la guerra e come ideale l'unificazione europea: a suo avviso per sconfiggere il nazionalismo, «povero ideologicamente», e per perseguire un ideale autenticamente umano è necessario «creare una coscienza internazionale», che punti «sull'interdipendenza delle nazioni, della vita comune, economica e intellettuale che unisca i paesi d'Europa». «Questo progetto non è nient'affatto un'utopia, ma un tentativo di riavvicinare il pensiero alla realtà»<sup>6</sup>. La lotta contro il nazionalismo guerresco e a favore della riconciliazione europea appare agli occhi del giovane intellettuale francese come l'unico modo per salvaguardare la pace: egli scrive che bisogna

braccare [*traquer*] tutti i sentimenti guerreschi, vivere la pace, spogliarsi di tutti i vecchi pregiudizi, delle idee tradizionali sugli odi e i nemici ereditari, sull'incompatibilità degli stati d'animo nazionali, vedere in tutti gli uomini l'umano che c'è in loro, dire no alla guerra con tutta la propria volontà, e soprattutto non credere che essa sia inevitabile: questi sarebbero, sia pure grossolanamente abbozzati, alcuni dei compiti morali che impone lo spirito di pace<sup>7</sup>.

Al fine di intraprendere quest'opera, occorre per lo meno favorire una riconciliazione tra francesi e tedeschi, anche se, in una prospettiva più ampia, Aron appare, almeno in parte, affascinato dalle proposte di pacificazione che intendono superare quel paradigma stato-centrico dominante nell'Europa ottocentesca che, secondo molti interpreti, ha portato al primo conflitto mondiale. In particolare, Aron richiama direttamente la «seducente» prospettiva illustrata da Coudenhove-Kalergi di *Pan-Europa*<sup>8</sup>. Questo pro-

<sup>6</sup> R. Aron, *Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe*, «Bibliothèque universelle et Revue de Genève», 2 (1926), 13, ora «Bulletin de psychologie», LII (1999), pp. 173-175: 174 (le citazioni si riferiscono a questa seconda edizione).

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> R. Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa* (1923), Rimini, Il Cerchio, 1997.

getto, val la pena ricordarlo, seppur vittima di un'ambivalenza tra impostazione federale e confederale, ha tuttavia il merito, soprattutto agli occhi di Aron, di considerare Francia e Germania come nucleo della federazione europea, unite oltretutto da una «comunità di destino» dettata dal comune modello repubblicano<sup>9</sup>. La Pan-Europa è un progetto ragionevole che può unire le élite e le masse europee, e costituire un anello di congiunzione tra gli Stati europei e la stessa Società delle Nazioni. A ogni modo, per il ventunenne Aron, la guerra è «il male assoluto»; contro di essa si devono utilizzare tutti i mezzi possibili: dalla Società delle Nazioni alla Pan-Europa, passando dall'intesa internazionale degli operai<sup>10</sup>.

In questo primo articolo l'idealismo wilsoniano di chi vede nella Società delle Nazioni la garanzia del confronto pacifico tra Stati al posto della guerra si connette ad altre forme di pacifismo che pongono l'accento sull'internazionale proletaria, in coerenza con la simpatia che il giovane filosofo nutriva in quegli anni nei confronti del movimento socialista. Come molti giovani della sua generazione, Aron è critico verso la sovranità statale e aderisce a quella sorta di unione concettuale tra socialismo, internazionalismo operaio e pacifismo che caratterizza, tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, in particolare la posizione dei socialisti francesi i quali, in ultima istanza, ritenevano la classe e non certo lo Stato-nazione come la realtà fondamentale della politica<sup>11</sup>. Aron, tuttavia, suggerisce al partito socialista, a cui andrebbe la sua simpatia, di abbandonare i «culti sterili» e le «formule obsolete» come «lotta di classe» e «dittatura del proletariato»: tali concetti fanno parte sicuramente della storia del socialismo, sono sicuramente visioni brillanti, sia pur parziali, della storia, possono mantenere un «valore mitico», ma devono «svanire» nella mente dei leader quando essi devono dirigere l'azione politica, perché, conclude Aron – già indirizzato sulla strada del realismo, in questo senso – ciò che conta davvero per essi è «una chiara visione delle possibilità attuali» e non l'asservimento dello spirito a un qualche «catechismo socialista»<sup>12</sup>. La stessa sentimentale adesione aroniana alla *Pan-europa*, vista in precedenza, va del resto nella direzione di un socialismo riformista e non radicale, dal momento che, nella prospettiva di Coudenhove-Kalergi, la federazione doveva essere aperta a tutti gli Stati democratici e guidata dalle forze politiche centriste, liberali e socialiste, in una

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 97-100.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>11</sup> J. Defrasne, *Le pacifisme en France*, Paris, PUF, 1994.

<sup>12</sup> Aron, *Ce que pense la jeunesse universitaire d'Europe*, p. 174.

parola dalle forze democratiche, a esclusione dei partiti antidemocratici d'estrema sinistra e d'estrema destra<sup>13</sup>.

Il pensiero di Aron, in questa fase, è profondamente influenzato dall'opera del filosofo Emile Chartier, a tutti noto come Alain<sup>14</sup>. Aron, che non è direttamente allievo dell'importante intellettuale della III Repubblica, entra in contatto con l'opera e con la figura di Alain grazie all'influenza dell'amico di tutta una vita, nonché «alainista» convinto, Georges Canguilhem<sup>15</sup>. Nel 1928, scrivendo, per i «Libres Propos», quaderni pacifisti di stretta osservanza alainista, una nota a margine di un discorso tenuto da Julien Benda a un gruppo di studenti dell'*Ecole Normale*, Aron critica senza mezzi termini, in parte forzandola, la concezione secondo la quale il pensiero dell'intellettuale deve essere contemplativo, perché a suo avviso ciò limita troppo la possibilità di 'impegno' intellettuale. L'affare Dreyfus, inteso da Benda come caso emblematico di difesa da parte degli intellettuali di essenziali valori di giustizia e verità, è più un'eccezione che un paradigma: gli intellettuali, per Aron, hanno il diritto/dovere «di impegnarsi anche nei combattimenti incerti». Ridurre la possibilità d'intervento intellettuale alla mera difesa di valori *universali*, rischia di tenere i «chierici» troppo distanti dalla realtà storico-sociale, paralizzandone di fatto la funzione<sup>16</sup>. Questo articolo, oltre che per una difesa dell'impegno intellettuale stupefacente se pensiamo all'Aron che nel 1955 denuncerà con impareggiabile vigore polemico i vizi e i miti degli intellettuali 'impegnati'<sup>17</sup>, è interessante perché si chiude con una critica all'attacco che Benda sferra ai pacifisti francesi accusandoli di essere «volgari», dimentichi della giustizia e soprattutto anti-nazionali<sup>18</sup>: Aron, indispettito da questo attacco al 'suo' mondo, sostiene la sua parte internazionalistica affermando che il vero tradimento consista «nell'asservire il pensiero ai pregiudizi e agli interessi nazionali», nell'esaltare le «passioni particolari». Criticare il pacifismo così superficialmente equivale, a suo avviso, ad assecondare condanne somma-

<sup>13</sup> Coudenhove-Kalergi, *Pan-Europa*, pp. 128-129.

<sup>14</sup> Sulla figura di Alain vd. l'essenziale voce di A. Sernin, *Alain*, in *Dictionnaire des intellectuels français*, sous la direction de J. Juillard – J. F. Sirinelli, Paris, Seuil, 2009, pp. 48-50, e il recente e corposo lavoro di J. Perrier, *Alain ou la démocratie de l'individu*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

<sup>15</sup> Storico della scienza della Sorbona, è noto anche per essere uno dei maestri di Michel Foucault.

<sup>16</sup> R. Aron, *À propos de 'La Trahison des clercs'*, «Libres Propos», II (1928), 4.

<sup>17</sup> R. Aron, *L'opio degli intellettuali* (1955), Torino, Lindau, 2008.

<sup>18</sup> Cfr. J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 195-209.

rie ed ingiuste di idealisti disinteressati che si battono per un mondo più pacifico e giusto<sup>19</sup>.

### 3. «*History is again on the move*»: 1930-1933.

Aron rompe con il pacifismo e con l'uropeismo sentimentale nei primi anni Trenta, quando durante un soggiorno in Germania – prima come lettore di francese all'Università di Colonia (1930-1931) poi a Berlino (fino all'agosto del '33) – entra, come ama dire lui stesso, con la Storia con la s maiuscola. Come hanno scritto vari suoi interpreti, il soggiorno in Germania rappresenta una tappa fondamentale dell'educazione politica ed intellettuale di Aron, soprattutto sui temi che qui ci interessano<sup>20</sup>. Gradualmente Aron abbandona le cosiddette illusioni pacifiste, e al rifiuto sentimentale della guerra sostituisce una riflessione politica di matrice sempre più realista<sup>21</sup>. Questo nuovo approccio dipende da una serie di fattori: *in primis*, dagli eventi storici cui Aron assiste nel primo lustro degli anni '30, vale a dire dall'avvento di Hitler alla crisi delle liberal-democrazie, oltreché al fallimento della Società delle Nazioni; *in secundis*, dalla mediazione culturale dei grandi filosofi e scienziati sociali tedeschi, in particolar modo quella di Max Weber<sup>22</sup>. Ma procediamo passo a passo.

<sup>19</sup> Aron, *À propos de 'La Trahison des clercs'*.

<sup>20</sup> N. Bavarez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993, pp. 69-92; J. F. Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Paris, Fayard, 1995, pp. 97-116.

<sup>21</sup> Va notato che fino al '33 Aron continua a collaborare ai «Libres Propos», vale a dire ai quaderni pacifisti di stretta osservanza alainista. Cfr. R. Aron, *Memorie* (1983), Milano, Mondadori, 1984, pp. 54 e sgg. Nel 1971, nella lezione inaugurale al College de France Aron scrive proprio che «nella Germania pre-hitleriana, l'ascesa del nazional-socialismo, la rivelazione della politica, nella sua essenza diabolica, mi costringeva a pensare contro me stesso, contro le mie preferenze intime, mi ispirava una specie di rivolta verso l'insegnamento ricevuto all'Università, contro lo spiritualismo dei filosofi (...) a considerare superficiali le evoluzioni parlamentari, mentre l'arrivo al potere di Hitler annunciava una guerra mondiale!». Sempre in quel contesto, a onor del vero, il sentire «quasi fisicamente l'avvicinarsi delle storiche tempeste» segna a tal punto Aron da farlo inclinare verso una forma di «pessimismo attivo» che contraddistinguerà il suo approccio alla politica negli anni e decenni a venire (R. Aron, *Della condizione storica del sociologo* [1971], in Id., *La politica, la guerra, la storia*, Bologna, il Mulino, 1992, pp. 607-637: 614).

<sup>22</sup> L'abbandono delle cosiddette «illusioni pacifiste», da parte di Aron, non dipende ovviamente dalla condivisione delle posizioni di esaltazione della guerra – così diffuse negli anni tra le due guerre in Europa, e in particolare in Germania – che mirano a smantellare l'ideale, considerato «femminile», della pace. Su questa «ideologia della guerra» (*Kriegsideologie*) vd. almeno D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'Ideologia della guerra*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. 23-92 e D. Lazzarich, *Guerra e pensiero politico. Percorsi novecenteschi*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2009, pp. 68-107.

Ancora nei primi articoli degli anni Trenta, sia per i «Libres Propos» che per il settimanale «Europe»<sup>23</sup>, Aron auspica da parte francese una politica di maggior apertura verso le esigenze tedesche (quali la sospensione o la fine delle riparazioni di guerra o anche la revisione del trattato di Versailles), e denuncia come dietro vari progetti francesi di riconciliazione in nome dell'Europa, come quello di Aristide Briand, si mascherino intenti, più o meno «ipocriti», volti a preservare l'egemonia francese. Insomma, taluni progetti europeisti, anziché favorire l'autentica riconciliazione tra vinti e vincitori, sono strumentali e utilizzati come alibi per il mantenimento della politica di potenza<sup>24</sup>. Il pacifismo continua comunque a essere il suo orientamento di fondo: «La volontà di pace (...) domina una dottrina coerente che si oppone sia al 'catastrofismo dei comunisti' e al conservatorismo della borghesia» ed è l'unica ideologia che, ai suoi occhi, è compatibile con la riunificazione europea<sup>25</sup>. Ancora nello stesso periodo, chiede espressamente alla Francia di proporre la revisione dei trattati di pace e di dare l'esempio con un disarmo unilaterale, insistendo ancora una volta sul senso di responsabilità dei vincitori su quello dei vinti<sup>26</sup>. Già un mese e mezzo dopo, in un incontro alla sede dell'*Union pour la vérité*, Aron prende le distanze dall'idea paneuropea (un progetto, che come afferma Mouric, egli rievoca spesso in quegli anni)<sup>27</sup> e, in senso lato, anche dal pacifismo: la Pan-Europa è un «concetto astratto» che non tiene ormai conto della situazione storica, che vede una Francia soddisfatta dello *status quo* e quindi naturalmente pacifista, mentre la Germania è insoddisfatta e il nazionalismo è molto più forte (anzi, afferma Aron, il pacifista tedesco se vuole evitare l'accusa di tradimento deve appoggiare la causa nazionale)<sup>28</sup>. Questa dissociazione fra il pacifismo francese e quello tedesco, aggravata se possibile dalla proposta di unione doganale tra la Repubblica di Weimar e l'Austria del marzo 1931, poi rigettata perché contraria ai Protocolli di Ginevra, rende il dialogo tra i due paesi impossibile. Nel maggio dello stesso anno afferma, con disincanto, che «l'ideologia pacifista è com-

<sup>23</sup> Rivista letteraria fondata da Romain Rolland e da suoi amici nel 1923, di orientamento pacifista e di sinistra. Dal 1936, di fronte al pericolo nazista, si avvicina sempre di più all'universo comunista.

<sup>24</sup> R. Aron, *'Autre impasse' ou 'Devoir presente'*, «Europe», II (1931), pp. 281-286 (su questi aspetti la minuziosa ricostruzione di J. Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, pp. 45-63).

<sup>25</sup> Aron, *'Autre impasse' ou 'Devoir presente'*.

<sup>26</sup> R. Aron, *Simples propositions du pacifisme*, «Libres Propos», V (1931), pp. 81-83.

<sup>27</sup> Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, p. 53.

<sup>28</sup> *Problèmes franco-allemands d'après guerre, entretiens tenus au siège de l'Union pour la vérité*, Paris, Valois, 1932, p. 127; pp. 143-151; p. 168.

promessa», ma ancora di più è compromessa l'idea europea intesa proprio in funzione antinazionalista:

E oggi, per mettere a tacere il nazionalismo, quale ideale, quale idea si dovrebbe proporre? Necessità economica? Unione Europea? Sia! È possibile che i vincoli fattuali facciano dimenticare o svanire i contrasti politici e costringano a un accordo; soprattutto se la difesa contro la Russia darà un'altra direzione all'intesa franco-tedesca. Ma non tutti gli interessi economici fanno propendere per l'unione; anzi, l'unione implicherebbe *in primis* alcuni sacrifici. E, per il momento, gli Stati cercano di far fronte con mezzi nazionali alle crisi economiche, che esasperano il nazionalismo, anziché attenuarlo. L'idea europea è solo un'idea di economisti o di alcuni scrittori. Non vive nell'anima delle masse (*foules*). Essa rappresenta solo una parola, a malapena un concetto, in alcun modo un mito. La stessa idea di un'alleanza franco-tedesca, in fondo, se la passa meglio di quella europea. Si rivedrebbe il sogno di un impero condiviso, di un'egemonia a due o, speriamolo, di un potere sovrano e benefico che diffonde giustizia e protezione. Ma anche questa idea di alleanza rimane molto più debole rispetto all'idea nazionale<sup>29</sup>.

Insomma, tra le idee che possono fornire un argine contro il nazionalismo, l'idea europea è considerata da Aron un'arma piuttosto spuntata. Come scrive un interprete, l'idea europea è la prima vittima della conversione progressiva di Aron al realismo politico<sup>30</sup>: la motivazione vera è, come s'è visto nella lunga citazione, che l'unione europea «non muove le masse». La seconda vittima, come andremo a vedere tra poco, sarà il pacifismo.

In un articolo del dicembre del 1932, scritto per il mensile *Europe*, la sua analisi delle elezioni svoltesi in quello stesso mese, che pure vedono un riflusso del nazionalsocialismo, è decisamente pessimista: il futuro della Germania è nazionalista, visto che sia Hitler sia Von Papen domineranno ancora a lungo le sorti del paese. Questo, a suo dire, rende le formule pacifiste, dominanti negli ambienti intellettuali a lui vicini, quelli alainisti e socialisti, fuori tempo.

Di lì a poco, come scrive Nicolas Baverez nella sua veramente imprescindibile biografia, la *Lettre ouverte d'un jeune français à l'Allemagne*<sup>31</sup>, indirizzata a Emmanuel Mounier, suona come un addio alle illusioni socialiste e pacifiste<sup>32</sup>. Aron, in questo saggio/lettera, critica a più riprese le illusioni dei militanti di sinistra, il loro linguaggio sentimentale, il richiamo continuo

<sup>29</sup> R. Aron, *Révisions des traités. Lettre d'Allemagne*, «Libres Propos», V (1931), pp. 221-223.

<sup>30</sup> Mouric, *Raymond Aron et l'Europe*, p. 55.

<sup>31</sup> R. Aron, *Lettre ouverte d'un jeune français à l'Allemagne* (1933), ora in Id., *Croire en la démocratie. 1933-1944*, Paris, Pluriel, 2017, pp. 27-42.

<sup>32</sup> Baverez, *Raymond Aron*, p. 45.



al valore eterno della Giustizia con la g maiuscola; in sostanza denuncia la mancanza di senso storico di alcune posizioni ideologiche di sinistra. Va precisato, però, che vi sono, nello stesso testo, aspre critiche anche nei confronti della destra francese che, prigioniera di un'ostilità «ereditaria» e preconcertata, è a sua volta incapace di comprendere che la sicurezza della Francia dipende in tutto e per tutto da una riconciliazione con la Germania<sup>33</sup>. Quello che viceversa risulta «nuovo» è il tema, oggi considerato squisitamente *aronien*, di una sinistra troppo spesso dimentica che l'efficacia e non la virtù definiscono la politica, di una sinistra, insomma, che se vuole pensare o agire nel dominio della politica, prima di tutto, deve prendere il mondo qual è e non come vorrebbe che fosse<sup>34</sup>.

Affinché sia possibile un'autentica riconciliazione franco-tedesca, è giunto ormai il tempo della «franchezza», occorre cioè abbandonare le pretese ideali e universali, e prendere atto che la Francia è «una collettività singolare, ricca di una lunga storia, responsabile di una cultura. Vogliamo vivere – e vivere in pace. Osserviamo i nostri vicini, regoliamo con loro le questioni che ci dividono. Semplicemente. Senza illusioni né pregiudizi»<sup>35</sup>.

La rottura di Aron con quello che può essere definito, utilizzando i canoni aroniani della maturità, «l'ingenuo internazionalismo» dei suoi esordi giornalistici pare abbastanza netta. Egli scrive in termini espliciti di essere divenuto per reazione, di fronte all'aggressività del nazionalismo tedesco, un nazionalista francese. Dopo aver osservato in presa diretta, in Germania, la forza irresistibile dei nazionalismi, egli ritiene che non vi sia altro cammino verso l'ideale europeo che quello «attraverso gli accordi tra le grandi potenze, anche se ciò poteva apparire un'attitudine cinicamente realista»<sup>36</sup>. Troppo spesso, in Francia come altrove, sostiene Aron, dietro l'ideale europeo (e vien da dire paneuropeo, anche se Aron non utilizzerà più questo termine e, in generale, non si confronterà più con l'idea di Codhenouve-Kalergi) di pace e fraternità si è nascosto il calcolo opportunistico di chi vuole conservare una posizione acquisita, di privilegio. A suo avviso, quindi, occorre dichiarare quale sia il posto che i francesi intendono occupare nell'Europa futura e, al tempo stesso, aiutare gli altri popoli a trovare, a loro volta, la propria col-

<sup>33</sup> La critica alla destra francese (e tedesca) non deve ovviamente stupire i lettori di Aron, visto che in quegli anni egli prende costantemente a bersaglio la politica «ottusamente» nazionalista dei conservatori.

<sup>34</sup> Aron, *Lettre ouverte d'une jeune français à l'Allemagne*, p. 41 (su questo periodo vedi anche Sirinelli, *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, pp. 100 e sgg).

<sup>35</sup> Aron, *Lettre ouverte d'une jeune français à l'Allemagne*, p. 36.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 29.

locazione. In una situazione internazionale anarchica, in cui il ruolo centrale continua a essere quello dello Stato, ciò che concretamente conta è l'interesse nazionale e ogni pretesa di rivestire di carattere morale e universale una politica estera – i francesi non hanno nessuna missione universale da compiere, non sono cioè né «i soldati della pace», né i custodi del «tempio della libertà», né tantomeno i «guardiani della Fiamma» – è da considerarsi mera propaganda<sup>37</sup>. Dichiarare e valutare apertamente i propri interessi di potenza, così come Aron desidera faccia la Francia, può portare se non proprio ad aiutare gli altri paesi a trovare la loro collocazione, almeno a giudicare con maggior attenzione gli interessi altrui. Come si vede, Aron sta avvicinandosi, a grandi passi, a un approccio in senso lato realista. È certo indubbio che tale attitudine, da lui stesso definita nello stesso articolo «cinicamente realista», è più che altro una reazione al montante nazionalismo tedesco, oltreché alla palese difficoltà della Società delle Nazioni a raggiungere i fini di pacificazione che si è proposta fin dalla sua origine.

L'attitudine realista non è evidentemente del tutto compiuta, ma potremmo dire in fase di maturazione. Nel proseguo del discorso, infatti, non abbandona del tutto una tonalità idealistica: la riconciliazione franco-tedesca può essere raggiunta attraverso un libero confronto fra i giovani francesi e tedeschi, a patto che il terreno di tale dialogo sia svuotato dai pregiudizi e dalle idee distorte sedimentate nel tempo. Tuttavia, ammette Aron, un mondo simile è ancora lungi dal realizzarsi, anche perché, oltre ai noti steccati culturali tra le varie nazionalità, la crisi del '29 ha portato con sé, come conseguenza, forme di nazionalismo economico che relegano al passato anche l'internazionalismo del libero scambio. Di questa realtà tutti devono tener conto, compresi i socialisti che, a livello di dottrina, hanno il dovere di mantenere l'idea internazionalista, ma che, alla lunga, non possono dissimulare sotto l'ideologia tradizionale il carattere della propria azione, visto che essa è interamente centrata in un quadro nazionale caratterizzato da protezionismo sia in ambito agricolo che industriale. Aron è, quindi, sempre più consapevole che i legami nazionali si stanno rafforzando a scapito di quelli internazionalistici. In questo senso, nessuna dottrina vagamente rivoluzionaria può giustificare «il sabotaggio delle amministrazioni nazionali o il disprezzo del senso civico. Oggi si può agire da comunisti o da francesi. Mentre da cittadini del mondo [ma si potrebbe dire anche da europei] si può solo discorrere o sognare»<sup>38</sup>. Occorre, quindi, un approccio più disincanta-

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 38.

to alla politica, che esprima, e qui sembra già presente l'insegnamento machiavelliano che caratterizzerà la sua interpretazione dei regimi totalitari sul finire degli anni Trenta, «una vera e propria volontà spirituale», perché la «lucidità è la legge prima dello spirito: accettare questa politica senza illusioni non equivale a tradire, ma vuol dire pensare fino in fondo la nostra condizione»<sup>39</sup>. È qui presente, sia pure ancora in forma embrionale, una concezione che caratterizzerà l'opera matura di Aron, vale a dire la presa d'atto della complessità della storia, e la valutazione critica degli approcci alla politica fondati esclusivamente su schemi astratti e moralistici. Gli eventi storici cui Aron assistette nei primi anni Trenta, insomma, non fanno altro che avvicinarlo a concezioni della politica realiste, a concezioni, cioè, che portano all'accettazione della politica così come è e a indirizzare i suoi interessi individuali verso l'indagine della condizione storica dell'uomo, che si trova a vivere e ad agire in un dato luogo e in un dato tempo, senza troppo concedere alle illusioni di matrice sia pacifista sia cosmopolita (ma anche europeista)<sup>40</sup>.

#### 4. *La fine delle illusioni.*

Come abbiamo visto la «storia che è di nuovo in moto» segna, per Aron, la fine – temporaneamente visto che nel secondo dopoguerra tornerà a essere 'europeista' – dei progetti di unificazione dell'Europa (potremmo anche dire delle illusioni paneuropee). Ma segna anche la rottura con l'universo pacifista che, in questi anni, va di pari passo con l'ideale europeo. La rottura definitiva con il pacifismo di matrice alainista si compie proprio sui «Libres Propos» nel gennaio del 1933, quasi in contemporanea col giuramento di Hitler a cancelliere del Reich. Egli distingue tre forme diverse di pacifismo partendo dai principi ispiratori: quelli del credente, del filosofo e del rivoluzionario. Il primo, che risponde al comandamento 'Tu non devi uccidere', si pone sul piano della «moralità pura» ma è inservibile sul piano della storia e della politica: può essere un'utile manifestazione contro l'ideologia di guerra, ma l'obiettore di coscienza è un ribelle (*revolté*) che vuole sconfiggere la violenza, ogni forma di violenza, in quanto tale. Il pacifismo filosofico, ben esemplificato dalla formula di Bertrand Russell per cui «nessuno dei mali che si pretende evitare con la guerra è così grande come la guerra stessa», quello di cui Alain è uno dei più nobili fautori, «naviga (*flotte*) tra cielo e terra», con-

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>40</sup> Cfr. B. Anderson, *Aron. The Recovery of the Political*, New York, Rowman & Littlefield Publishers, 1997, pp. 21-60; D. J. Mahoney, *Le libéralisme de Raymond Aron*, Paris, Éditions de Fallois, 1998, pp. 17-34 e pp. 147-166.

nette «una perfetta logica a una totale mancanza di efficacia», visto che può funzionare solo se si fa astrazione delle passioni umane e degli Stati. Per risultare efficace, tale pacifismo, deve dimostrare agli uomini che nessun valore autentico è realmente coinvolto nel conflitto tra le nazioni. E ciò, per Aron, non è realistico. Beni immateriali come la libertà e l'onore, infatti, non sono facilmente quantificabili e misurabili. Il filosofo, testimone delle follie umane, deve predicare saggezza e prudenza, ma al contempo sapere che tali ragioni non convincono nessuno: «le guerre nazionali spariranno, sia quando le condizioni tecniche obbligheranno ad impiegare altri procedimenti per risolvere litigi, sia quando altre passioni politiche si imporranno sul sentimento nazionale»<sup>41</sup>. Netto e tagliente è, infine, il giudizio di Aron sul pacifismo rivoluzionario. Esso è incoerente perché, mentre condanna la guerra interstatale, non fa lo stesso con la guerra civile. Come è possibile condannare l'uccisione dei soldati, ma al contempo autorizzare la soppressione del nemico di classe? I marxisti giustificano una tale scelta ipotizzando l'intrinseca ingiustizia di ogni guerra interstatale, dal momento che non è possibile una guerra di legittima difesa («per fare la guerra bisogna essere in due») e, a ogni modo, non c'è mai una legittima difesa collettiva («ogni guerra nazionale protegge sempre delle istituzioni e delle gerarchie, definite e arbitrarie»). Al primo argomento Aron risponde affermando che sì, è vero, la guerra può cessare di essere uno strumento di risoluzione delle controversie, ma solo quando tutti gli Stati acconsentiranno in buona fede alle concessioni o spartizioni, quando i desideri di collaborazione ispireranno davvero la diplomazia, e infine quando l'esistenza di collettività più vaste o la pratica dell'arbitrato riconcilieranno il diritto e la forza. Al secondo, pur ammettendo che la legittima difesa collettiva non è comparabile a quella individuale, il nostro autore fa notare che così come il soldato non abbraccia interamente l'intera collettività che difende, anche l'operaio non è tutt'uno con l'intero proletariato. In definitiva, tuttavia, i rivoluzionari sono pacifisti in senso strumentale, perché scelgono la rivoluzione – cioè la guerra civile – a favore del proletariato come scopo, e non la pace. Proprio per questo, non hanno il diritto, a suo dire, di utilizzare gli argomenti delle altre due forme di pacifismo.

In un saggio sull'obiezione di coscienza dal servizio militare, dell'anno successivo, Aron ormai si lascia definitivamente alle spalle ogni influenza

<sup>41</sup> R. Aron, *Réflexions sur le pacifisme integral*, «Libres Propos», VII (1933), pp. 96-99. Nei suoi *Mémoires* Aron, tornando su questo scritto, definisce questa sua critica troppo astratta, dovuta probabilmente alla sua volontà di non scontrarsi frontalmente con Alain. Dopodiché afferma «gli riconoscevo una perfetta logica (e avevo torto) e una totale inefficacia (e avevo ragione)» (Aron, *Memorie*, p. 56).

alainista. Conferma la sua critica al pacifismo dei rivoluzionari, che possono fondare la loro concezione su considerazioni di ordine morale o ideale, ma che non possono in alcun modo rifiutare di obbedire alla legge militare in nome della coscienza perché, per dei rivoluzionari che in ultima istanza predicano la violenza contro i nemici di classe, ciò sarebbe «contraddittorio». Mentre i pacifisti integrali fautori dell'obiezione di coscienza devono, a suo avviso, aver chiaro che la loro è un'opzione soggettiva che non può mai divenire una vera e propria «dottrina politica collettiva»: se la battaglia per l'obiezione di coscienza diventa oggetto di una battaglia politica, infatti, i pacifisti debbono sottostare alle servitù della politica e quindi accettare i voleri della maggioranza, anche in caso di guerra. L'etica della convinzione, di weberiana memoria, non può essere guida della politica, per lo meno non l'esclusiva: nessun uomo di Stato, sostiene infatti Aron, può rinunciare alla grandezza, al prestigio e alla potenza del proprio Stato in «virtù dei suoi sentimenti umani». Aron conclude il suo saggio criticando direttamente Alain: la dottrina del suo antico maestro di resistenza attiva alla guerra, «caso particolare della rivolta del cittadino contro i poteri, che non implica l'adesione né alla legge di Dio né alla dottrina della rivoluzione» gli appare «contraddittoria e utopistica»<sup>42</sup>. La rottura è ormai definitiva.

Sempre nel 1934, in un'altra occasione Aron dimostra la sua indipendenza, questa volta anche nei confronti del movimento socialista di cui è simpatizzante. A seguito del tentativo sfumato di colpo di stato dei partiti e movimenti di destra (6 febbraio 1934), la sinistra francese si unisce. E per scongiurare il pericolo fascista, già affermatosi in Italia e Germania, dà vita a *Comité de vigilance des intellectuels antifascistes* (CVIA). A presiedere questo comitato è l'etnologo di orientamento socialista Paul Rivet, mentre il fisico filo-comunista Paul Langevin e il filosofo «radicale» Alain sono nominati vicepresidenti. Tale comitato, a posteriori, è interpretato come il primo tassello della costruzione del Fronte popolare, dell'unione delle sinistre, che nel '36 si imporrà alle elezioni politiche. In un simile contesto ci si aspetterebbe un'adesione, se non entusiastica – abbandonati definitivamente gli slanci giovanili dopo il soggiorno in Germania – almeno convinta di Aron al *Comité de vigilance*. Invece, colui che a molti appare come una promessa della filosofia militante di sinistra, stupendo non poco gli amici del tempo, non aderisce. Anzi, in più occasioni non lesina critiche a tale «ammucchiata». Aron non aderisce per due motivi: da un lato, non crede che nella Francia di allora esista

<sup>42</sup> R. Aron, *De l'objection de conscience*, «Revue de Métaphysique et de morale», XLI (1934), 1, pp. 133-145, ora in Id., *Les sociétés modernes*, Paris, PUF, 2006, pp. 769-780.

un autentico pericolo di matrice fascista<sup>43</sup>; dall'altro, gli pare che tale comitato tenga unito in sé elementi del tutto disomogenei. In nome di un comune antifascismo il comitato mischia, infatti, i pacifisti autentici (i seguaci di Alain) con gli assertori della verità staliniana<sup>44</sup>, socialisti massimalisti fautori dell'abolizione della proprietà privata con notabili radicali rappresentanti dei ceti medi della borghesia provinciale. Queste componenti della sinistra francese, in più, hanno anche idee e atteggiamenti completamente diversi sul come combattere il vero pericolo<sup>45</sup>, l'imperialismo hitleriano, che è esterno. La mancanza di fedeltà verso un partito, che gli impedisce di aderire al *Comité*, porta Aron a criticare alcuni aspetti delle politiche economiche messe in atto dal governo Blum nel 1936, dopo la vittoria elettorale del Fronte popolare (votato da Aron stesso). In particolare, Aron critica il rifiuto iniziale di svalutare il franco da parte del governo e la legge delle quaranta ore applicata a ogni ambito lavorativo<sup>46</sup>. Ma a prescindere dai contenuti delle critiche, Aron mostra una notevole indipendenza di spirito, e auspica soprattutto che la sinistra moderata e socialista abbandoni le sue utopie a favore di un approccio realistico alle questioni politiche ed economiche.

Aron, insomma, cambia prospettiva. Ormai l'approccio con cui osserva la politica è decisamente realista. Egli smette di «credere che la storia obbedisca agli imperativi della ragione o ai desideri degli uomini di buona volontà»: e soprattutto decide quale sia il nemico che deve combattere e braccare, vale a dire il totalitarismo<sup>47</sup>. Totalitarismo che non è solo quello di destra, ma anche quello staliniano, come afferma Aron sempre nel '36 in occasione di una discussione pubblica sul libro di Élie Halévy su *L'Ere des tyrannies*<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> «I disordini del '34 non rivelavano l'azione o gli intrighi di una autentico partito fascista». Ancora: «Il colonnello de La Rocque somigliava più a un capo di reduci che a un demagogo capace di accendere il furore delle folle» (Aron, *Memorie*, p. 134).

<sup>44</sup> Aron non era il solo a pensare queste cose. Basti ricordare che al tempo della costituzione del CVIA, i comunisti non si erano ancora convertiti alla difesa della Repubblica, al punto che Léon Blum, il leader socialista, già definiva il partito comunista come «il partito dello straniero», intendendo con ciò i vincoli di stretta alleanza tra il PCF e l'Unione Sovietica.

<sup>45</sup> Negli anni successivi questa diversità di atteggiamenti verso Hitler e la sua politica porterà prima i comunisti capeggiati da Langevin e poi i socialisti capeggiati da Rivet a uscire dal Comitato in polemica con Alain e i suoi seguaci.

<sup>46</sup> R. Aron, *Réflexions sur le problèmes économiques français*, «Revue de Métaphysique et de morale», XLV (1937), 4, pp. 793-822 (in realtà Aron sceglie proprio di pubblicare la sua critica su una rivista intellettuale per evitare che le sue osservazioni possano essere utilizzate dalla propaganda di destra).

<sup>47</sup> Aron, *Della condizione storica del sociologo*, p. 614.

<sup>48</sup> R. Aron, *Contributo a "L'era delle tirannie"* (1936), ora in Id., *Machiavelli e le tirannie moderne*, Roma, SEAM, 1998, pp. 337-339.

DAMIANO LEMBO

## ÉLIE HALÉVY, IMMAGINARE IL FUTURO DELL'EUROPA NELL'ERA DELLE TIRANNIE

Non è semplice individuare le istanze europeistiche che sottendono la parabola intellettuale di Élie Halévy, caratterizzata da tensioni critiche interpretabili anche come una conseguenza della sua transizione dalla filosofia alla storia, discipline che comunque continueranno in lui costantemente a dialogare. La carenza di riferimenti europeistici non è tuttavia da considerarsi una sorta di vuoto teorico nel paradigma ideologico di Halévy, né tantomeno uno scoglio concettuale invalidante se si intende rintracciare nelle sue riflessioni i lineamenti di un sistema internazionale in grado di unire gli Stati del continente anche sulla base di un condiviso senso di appartenenza alla civiltà europea. Seppure celate da più ampi e articolati nuclei di riflessione che contraddistinguono e scandiscono la rilevante produzione scientifica e la stessa corrispondenza dello storico francese, le tracce che ineludibilmente rimandano ad una visione e ad orizzonti cosmopoliti ed europeistici<sup>1</sup> sono infatti disseminate e quindi rinvenibili lungo le diverse fasi del suo itinerario intellettuale. A tale proposito, è possibile assumere come presupposto fondante che la preoccupazione per il destino del continente tra le due guerre fosse essa stessa un tratto predominante di una prospettiva europeistica<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Halévy si muoveva in particolar modo tra Francia, Inghilterra e Italia e pertanto il suo orizzonte europeistico è in parte ricavabile da tratti cosmopoliti deducibili dai suoi rapporti intellettuali, che investivano, «principalmente, tre diverse realtà nazionali e, dunque, tre differenti orizzonti culturali», M. Griffo – G. Quagliariello, *Introduzione*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, a cura di M. Griffo – G. Quagliariello, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, pp. 7-13: 10.

<sup>2</sup> L'Inghilterra contemporanea e il socialismo europeo costituiscono i principali assi tematici delle riflessioni di Halévy. Per una ricostruzione dell'itinerario intellettuale dello storico francese, vd. soprattutto M. Chase, *Elie Halévy. An Intellectual Biography*, New York, Columbia University Press, 1980. Per un quadro della sua corrispondenza, vd. E. Halévy, *Correspondance. 1891-1937*, préface de François Furet, Paris, Éditions de Fallois, 1996; Id., *Correspondance et écrits de guerre (1914-1919)*, préface de S. Audoin-Rouzeau, introduction générale de V. Duclert – M. Scot, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

L'iniziale passaggio dalla filosofia alla storia di Halévy era stato probabilmente dettato dall'esigenza di convalidare gli assunti elaborati a livello ideale e logico-teorico con riscontri di ordine empirico, dal bisogno, cioè, di individuare un corrispettivo fattuale di ragionamenti, enunciazioni e argomentazioni che a suo avviso richiedevano una verifica in termini di concretezza<sup>3</sup>. In virtù di un impianto metodologico caratterizzato dall'intimo legame fra la dimensione della riflessione e quella del pragmatismo, l'intellettuale francese indicò nel XX secolo e ancor più in particolare nella Grande guerra il momento di cesura fra distinte tipologie di sistemi internazionali, entrambe prodotto di contingenze che non potevano replicarsi ciclicamente nel decorso dei processi storici in quanto soggette a continue variazioni che andavano pertanto esaminate di volta in volta per chiarire origini e sviluppi degli eterogenei fenomeni che interessavano il continente europeo. Consapevole delle interconnessioni fra l'ambito sociale, politico ed economico, Halévy proponeva di considerare questi stessi fenomeni come forze collettive che non potevano in ogni caso essere studiate escludendo il modo di agire individuale dell'essere umano. Si evince dunque l'assoluta rilevanza che lo storico francese attribuiva all'elemento individuale, complessivamente deducibile dall'ampio e variegato spettro delle sue politematriche riflessioni e del resto comprovata dall'attenzione riservata alle libertà dei singoli di fronte al potenziale assorbimento in forme di settarismo e al rischio di subire irreversibilmente la fascinazione o più correttamente la potenza omologatrice delle masse.

Halévy osservava, da una visuale politica liberal-democratica<sup>4</sup>, che il sistema internazionale dell'Ottocento aveva trovato il suo principale riferimento nel modello istituzionale britannico, attorno al quale non senza tensioni e pericoli di rottura si erano via via stabilizzati i rapporti fra Stati, i quali erano tutto sommato pervenuti ad una condizione di relativo equilibrio. Secondo l'intellettuale francese, l'alterazione di tale equilibrio era prevalentemente dovuta all'intensificarsi del processo di industrializzazione e alla concomitante ascesa della Germania. La crescente egemonia tedesca tendeva a mar-

<sup>3</sup> Data inoltre l'inevitabile intersezione fra il piano fattuale e quello dottrinale, un vero storico non doveva assolutamente trascurare lo studio delle dottrine pur non riducendo ad esso l'analisi dei processi storici. In tal senso, «le conoscenze acquisite nel suo originale tirocinio filosofico erano messe a buon frutto nel suo lavoro sulla storia delle dottrine politiche, sociali ed economiche», M. Richter, *Élie Halévy come storico delle idee, la loro ricezione e le paradossali conseguenze*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, pp. 143-158: 144.

<sup>4</sup> Liberalismo e democrazia interagiscono sin dagli esordi nel pensiero di Halévy. A tal proposito, lo storico francese «può essere considerato come il punto di passaggio dalla tradizione del liberalismo dottrinario all'antitotalitarismo democratico», Griffo – Quagliariello, *Introduzione*, p. 10.



ginalizzare progressivamente «lo scontro di civiltà politica» che aveva caratterizzato l'Ottocento «tra il progresso moderato proposto dall'Inghilterra e la rottura rivoluzionaria di marca francese»<sup>5</sup>, della quale Halévy riconosceva la grandezza pur cosciente dei suoi esiti illiberali a partire invece da premesse idealmente egitarie. Lo storico transalpino accostava il graduale affermarsi del modello tedesco al declino dei valori del parlamentarismo britannico, il quale sembrava fare sempre più fatica a confrontarsi con gli emergenti movimenti collettivi di portata internazionale. Lo stato di crisi delle istituzioni parlamentari inglesi si poneva a suo avviso, insieme ad altri non meno rilevanti fattori socio-politici ed economici endogeni all'Europa, da apripista del primo conflitto mondiale.

Halévy non riteneva che eventuali interventi dei governi nazionali o appelli di carattere etico-morale fossero sufficienti per dirimere una situazione senza precedenti storici e di conseguenza scongiurare lo scoppio di una guerra ormai ineludibile alla quale attribuiva peraltro un carattere rivoluzionario. Le due nozioni di guerra e rivoluzione erano «così somiglianti»<sup>6</sup> da sovrapporsi e perciò lo storico francese ravvisava nello scontro europeo un significato che trascendeva il piano puramente economico e militare. Trovando d'altronde riscontro pratico nel sistema delle alleanze europeo, Halévy giunse infatti ad identificare le motivazioni di ordine ideologico del conflitto, che si condensavano in una contrapposizione tra modelli di civiltà, l'uno ancorato alla tradizione liberale britannica, l'altro all'impeto militarista tedesco. Si era pertanto rassegnato all'ineluttabilità del conflitto, senza illudersi che l'uso delle armi e la comunque auspicata vittoria delle liberal-democrazie potessero risolvere definitivamente la conflittualità europea.

All'indomani del conflitto, Halévy parlò esplicitamente di «una guerra per la libertà dei popoli»<sup>7</sup>, ma a questo giudizio affiancò, con oscillanti revisioni comunque tali da non comprometterne la sostanza, pessimistiche preconizzazioni in merito al destino dell'Europa destinate a essere confermate dai successivi eventi storici. Fin dal 1914 Halévy «aveva visto senza sosta avanzare l'era delle tirannidi»<sup>8</sup> ed era per questo convinto che lo scontro tra modelli di civiltà consumatosi in Europa altro non fosse che una parentesi

<sup>5</sup> É. Halévy, *L'era delle tirannie*, a cura di G. Quagliariello, trad. it. di A. Pocecco, Roma, Ideazione, 1998, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>8</sup> P. Craveri, *Liberalismo, socialismo e totalitarismo nell'opera storica di Élie Halévy*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, pp. 161-186: 162.

«di una guerra» provvisoriamente «sospesa»<sup>9</sup> e in attesa di un nuovo e letale comburente. In virtù del suo senso storico, tra le due guerre l'intellettuale francese scavò a ritroso intrecciando il passato e il presente, con l'intenzione di dar conto integralmente dei processi che avevano innescato il conflitto nel continente. Per completare la sua diagnosi, si spinse oltre la lettura euro-centrista delle relazioni internazionali, della quale anzi rilevava le carenze, e pervenne così ad una più puntuale individuazione delle cause profonde del conflitto. L'analisi storica di Halévy si estese all'affermazione di nuove potenze all'interno della scena mondiale, senza per questo tralasciare i nessi causali di origine endogena al continente, in ogni caso da lui ritenuti centrali e che quindi si proponeva di indagare più in profondità. Tra essi egli annoverava soprattutto la deprecabile interazione fra socialismo e nazionalismo, i cui lineamenti erano in via di percettibile definizione e che la guerra e il consolidamento del regime dittatoriale sovietico avevano reso definitivamente osservabile in termini empirici.

I timori di Halévy relativi alla reciproca contaminazione fra socialismo e nazionalismo erano d'altronde già emersi nella sua complessiva analisi teorica dedicata alla genesi e agli sviluppi della dottrina socialista. Lo storico francese aveva pertanto avuto occasione di evidenziare il carattere ambivalente delle idee socialiste, a suo avviso sospese tra una pulsione verso la libertà e l'emancipazione dell'individuo, che potremmo addirittura definire democratica, e una intensa inclinazione autoritaria che scaturiva invece da eccessive velleità organizzatrici. Questi due poli rintracciabili nell'ambito dell'impalcatura concettuale socialista si influenzavano e controbilanciavano vicendevolmente, determinando una condizione di precario equilibrio direttamente proporzionale a quella del sistema internazionale di eredità ottocentesca, a sua volta minacciato costantemente dalle trasformazioni del nuovo secolo che ne avrebbero comportato il tracollo. Le paure dello storico francese di una deriva autoritaria del socialismo si erano infatti intensificate man mano che i contorni della crisi europea, a cui nemmeno la guerra sarebbe servita a mettere fine, si precisavano più nitidamente. Tale processo involutivo in atto nel continente era per l'intellettuale francese caratterizzato dall'ormai quasi ordinaria tendenza dei regimi liberali a rinunciare ad alcune originali e sostanziali prerogative del parlamentarismo, che, a fronte di un intatto assetto istituzionale liberal-democratico, si ridefinivano secondo i dettami di uno scenario internazionale che rifletteva uno stato di guerra permanente. La sua fondata supposizione trovava del resto riscontro nella condotta del governo

<sup>9</sup> Griffó – Quagliariello, *Introduzione*, p. 9.

britannico all'indomani del conflitto, che sembrava in un primo momento «prolungare in tempo di pace» un «prodigioso statalismo di guerra cui la vittoria aveva dato tanto prestigio»<sup>10</sup> e che a livello dottrinale sembrava risentire di influssi vagamente hegeliani.

Pur non sconfessando l'Inghilterra come modello di civiltà, Halévy si convinse che sarebbe stato più opportuno ricercare un nuovo arbitro, presumibilmente extraeuropeo, in grado di svolgere la funzione di garante fra gli Stati d'Europa e del mondo e ristabilire per quanto possibile l'equilibrio nell'ambito della comunità internazionale, mostrandosi pertanto propenso ad accogliere i principi wilsoniani e lo statuto della Società delle Nazioni<sup>11</sup>. L'impressione è che lo storico francese fosse pronto ad accettare placidamente il destino di un continente segnato da problemi irrisolti dei quali prevedeva l'ennesimo tragico epilogo, non rassegnandosi però ad un'immobilità teorica che avrebbe rischiato di compromettere e appannare definitivamente le sue flebili speranze per il futuro del continente. Tornerà infatti negli anni Trenta a guardare con piena fiducia all'Inghilterra – cosa che del resto non aveva mai smesso di fare – auspicando una rivitalizzazione dei suoi valori tradizionali senza mai idealizzarla e continuando a sottolinearne quegli aspetti di unicità che l'avevano resa il fulcro del progresso civile nell'Europa ottocentesca. Il consolidamento della collaborazione fra le diverse nazioni d'Europa dipendeva secondo Halévy dalla capacità degli uomini di «sostituire uno spirito di mediazione ad uno di fanatismo»; sarebbe stata però l'Inghilterra a mostrare ad essi «la via della pace» e ad orientarli in prospettiva cosmopolita verso un comune sentimento ritenuto la colonna portante della cooperazione internazionale. Lo storico francese promuoveva, da un lato, «i metodi britannici per risolvere il problema della guerra e della rivoluzione»<sup>12</sup>, dall'altro, la diffusione in Europa del modello di cittadinanza sociale inglese, interpretabile nei termini di un primo ma importante passo in direzione di una cittadinanza europea<sup>13</sup>. Halévy esaltava allo stesso tempo

<sup>10</sup> Halévy, *L'era delle tirannie*, p. 224.

<sup>11</sup> Sulla nuova organizzazione internazionale e sulle origini ideologiche della Società delle Nazioni, vd., tra gli altri, F. Russo, *Alle origini della Società delle Nazioni. La pacificazione internazionale fra idea d'Europa e cosmopolitismo*, Roma, Studium, 2020.

<sup>12</sup> Halévy, *L'era delle tirannie*, p. 273. Le ricadute in tutto il mondo sarebbero state positive anche se i metodi britannici fossero stati adottati soltanto all'interno della Lega delle Nazioni; cfr. a tal proposito C. C. Gillispie, *The work of Élie Halévy: a critical appreciation*, «The Journal of Modern History», XXII (1950), 3, pp. 232-249: 242.

<sup>13</sup> Per una panoramica dell'ampio e complesso concetto di cittadinanza sociale in Europa nelle sue ridefinizioni e nei suoi rimodellamenti, vd. *Le vie della cittadinanza sociale in Europa (1848-1948)*, a cura di C. Calabrò, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

la dimensione umana, confidando nelle capacità degli uomini di riuscire un giorno a sviluppare «un fanatismo per l'umanità [intera] abbastanza forte da controbilanciare o assorbire» i fermenti dei «fanatismi nazionali»<sup>14</sup>. Per mezzo di tali capacità, gli uomini sarebbero infine pervenuti ad una condizione di libertà individuale intesa sia come possibilità che come cognizione di scelta in funzione del bene collettivo. Ad ogni modo, l'avvento dei regimi totalitari – fra i quali scorgeva comunanze che lo indussero ad annoverarli nell'unica macro-categoria delle tirannie<sup>15</sup> – e lo scoppio di un nuovo conflitto mondiale attestarono la fondatezza delle ipotesi pessimistiche di Halévy, sconfessando le sue speranze internazionalistiche<sup>16</sup>.

In effetti, tra le due guerre, le inquietudini suscitate nello storico francese dalla fondata percezione del legame fra socialismo e nazionalismo si accompagnavano a riflessioni sulla crescita organizzativa e amministrativa degli apparati statali e sulle implicazioni della dottrina socialista, accentratrice e autoritaria. Maldisposto verso ogni tipo di degenerazione antiliberal, Halévy denunciava le istanze accentratrici delle teorie socialiste, ma non era pregiudizialmente contrario al concetto più generale di organizzazione. Insisteva, anzi, sull'impellente necessità di una spinta internazionalista mirata al ripristino dell'armonia e a dar forma ad una civiltà europea che sarebbe stata alla base di un nuovo ordine continentale impiantato sulla libertà.

Pur definendosi wilsoniano, lo storico francese era consapevole di alcuni limiti delle proposte del presidente statunitense, in particolare di quelle relative al principio di autodeterminazione dei popoli. Tale nobile principio avrebbe comunque finito per alimentare le tensioni interne alle minoranze etniche, che, in caso di bisogno, si sarebbero appellate ai connazionali resi-

<sup>14</sup> Halévy, *L'era delle tirannie*, p. 274.

<sup>15</sup> Halévy era «l'intellettuale europeo che forse meglio di chiunque altro, nel corso di una crisi aperta, seppe cogliere la parentela intima di regimi ideologicamente nemici», G. Quagliariello, *Gaetano Salvemini*, Bologna, il Mulino, 2007, p. 196. Il fatto di classificare fascismo, nazismo e stalinismo in un unico dominio suggellava l'affinità intellettuale fra Halévy e Salvemini, al quale lo storico francese era stato del resto già unito ideologicamente dal concepire la Grande guerra come uno scontro di civiltà. Halévy collocò i regimi dittatoriali nella categoria delle tirannie, identificandone la radice gnoseologica nella preminenza formale del partito sullo Stato; Salvemini, invece, preferì inserirli nel novero dei totalitarismi, limitandosi, però, ad inquadrare il concetto di totalitarismo nella cornice dell'antiparlamentarismo, dell'abolizione delle libertà individuali e dei metodi violenti attraverso i quali essi conducevano la propria lotta politica, cfr. *ibidem*, pp. 196-207. Per un completo parallelismo Halévy-Salvemini, cfr. Id., *Élie Halévy e Gaetano Salvemini*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, pp. 401-433. Su Gaetano Salvemini, vd., tra i molti altri, C. Killinger, *Gaetano Salvemini. A biography*, Westport, Praeger, 2002; M. L. Salvadori, *Gaetano Salvemini*, Torino, Einaudi, 1963.

<sup>16</sup> Cfr. Halévy, *L'era delle tirannie*, pp. 7-67.

denti in altri Stati. La sua condizione di acuto scetticismo, riflesso di un suo costante pessimismo, induceva Halévy a ritenere che neppure la pedissequa osservanza del principio di nazionalità<sup>17</sup>, associata al rispetto delle frontiere naturali e dell'equilibrio europeo, fosse in grado di risolvere i problemi di un continente ancora fortemente provato dalla guerra. All'interno di esso, le aggravate condizioni sociali, politiche ed economiche foraggiavano inoltre pulsioni nazionalistiche accomunate alle istanze rivoluzionarie di ispirazione social-comunista da possibili esiti antidemocratici che preludevano a quella che lo stesso Halévy definì l'era delle tirannie. Anche se si fosse conseguita una piena armonia fra questi tre principi o la totale compensazione dell'uno con l'assolvimento degli altri, sarebbe stato in ogni caso difficile, improbabile, o addirittura impossibile, contenere le pressioni nazionalistiche che stavano interessando gran parte dell'Europa. Il connaturato pessimismo non impediva però ad Halévy di elaborare una strategia di contrasto dell'ondata nazionalistica, incentivando, al contrario, la formulazione di una proposta relativa ad una riorganizzazione dell'assetto europeo. A tale proposito, lo storico francese attingeva alla dimensione utopica, prefigurando la costituzione di un parlamento di nazioni, ovvero sia di una struttura proto-federale conforme quanto più possibile al modello organizzativo cui era stato demandato il compito di rappresentare le colonie inglesi. Tali istanze, tra l'altro, comprovavano ulteriormente la fiducia nutrita da Halévy nei confronti del sistema di valori, e in particolare della tolleranza, connaturati alla civiltà britannica, ritenuta il motore dello sviluppo di un comune senso civico alla base del concetto di cittadinanza in una «prospettiva continentale europea»<sup>18</sup>.

Nella visione dell'intellettuale francese, sarebbe stato essenziale il riconoscimento da parte dei popoli europei di un'autorità metastorica in grado di imporre il rispetto di decisioni collettive volte alla salvaguardia degli equilibri del continente e alla tutela di tutte le nazioni, senza che ad una di esse fosse consentita un'egemonia imperialistica sulle altre. Si trattava in sostanza di un'alternativa valida ma utopica, da un lato, alle derive imperialistiche, dall'altro, al federalismo puro. Non sarebbe stato del resto ipotizzabile, per l'Europa del tempo, un ritorno ad archetipi imperiali di impronta romana ma sotto l'egida della Germania, poiché quest'ultima non sarebbe mai stata disposta ad accantonare le sue mire espansionistiche a beneficio di un nuovo ordine europeo. Non sarebbe stata altrettanto applicabile, nel primo do-

<sup>17</sup> Sul principio di nazionalità per Halévy, vd. É. Halévy, *Le problème de nationalités*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XLVI (1939), 1, pp. 147-151.

<sup>18</sup> M. Freedén, *Élie Halévy e il liberalismo inglese di fine secolo*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, pp. 263-277: 270.

pogueria, una struttura integralmente federale, considerata da Halévy, per via del carattere autonomistico che comunque ne metteva in risalto l'essenza democratica, troppo debole in quanto priva di un potere concretamente valido<sup>19</sup>. Non che lo storico francese ricusasse o scartasse aprioristicamente, in una prospettiva di pace e libertà, l'ipotesi di una vera e propria federazione europea, che anzi, in linea ideale, sembrava disposto ad accogliere senza particolari riserve. Tuttavia, nei suoi orizzonti, sempre scanditi da vibranti note di scetticismo, questa soluzione avrebbe avuto vita fin troppo breve in un'epoca contrassegnata da una generale involuzione ancora in atto, di cui l'unico epilogo prevedibile era il tragico scoppio di una nuova guerra. In tale scenario, persino Francia e Inghilterra avrebbero faticato a preservare e mantenere intatte le istituzioni parlamentari, tenute sotto scacco da uno stato di allerta preventiva che per certi versi le uniformava a nazioni di indole più marcatamente aggressiva<sup>20</sup>.

Come si è visto, le esigenze di riorganizzazione europea dello storico francese erano in ogni caso confluite nella proposta di un nuovo assetto continentale. Tale proposta, insieme ad una indispensabile collaborazione tra Francia e Inghilterra che Halévy riteneva un nucleo fondante di nuove speranze di futuro per l'Europa<sup>21</sup>, sanciva, perlomeno in prospettiva europeistica, un congiungimento con la tradizione saint-simoniana, da lui più discussa che apprezzata in ragione dei suoi potenziali risvolti autoritari. Il congiungimento avveniva infatti sullo sfondo di una visibile analogia delle soluzioni riorganizzative prospettate e, quindi, non sulla base di espliciti riferimenti al recupero delle formulazioni saint-simoniane.

Saint-Simon suggeriva una generale riorganizzazione del continente europeo per evitare nuove guerre e calamità e garantire di conseguenza una tranquillità durevole nel tempo. Sollecitava a questo proposito la formazione di una struttura confederale<sup>22</sup> ispirata al sistema di bilanciamento dei po-

<sup>19</sup> Cfr. K. Steven Vincent, *Élie Halévy. Republican Liberalism Confronts the Era of Tyranny*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2020, pp. 185-193.

<sup>20</sup> Cfr. É. Halévy, *The Age of Tyrannies*, translated by M. Wallas, «Economica. New Series», VIII (1941), 29, pp. 77-93: 86-87.

<sup>21</sup> Cfr. E. Barker, *Élie Halévy*, «The English Historical Review», LIII (1938), 209, pp. 79-87: 85-86.

<sup>22</sup> Saint-Simon parlava di una «confederazione europea», C. H. de Saint-Simon – A. Thierry, *La riorganizzazione della società europea*, a cura di P. Beraldi, Bari, Levante, 1996, p. 52. Purtuttavia, dalle sue postulazioni sulla riorganizzazione della società del continente trape- la una parziale confusione ideologica rispetto ai concetti di confederazione e federazione. Tale presunta confusione sembra però progressivamente diradarsi a favore di un sistema federale allorquando il pensatore francese faceva esplicito riferimento ad un «governo europeo» e ad

teri tipico del modello istituzionale britannico, proponendone la modulata riproposizione su scala europea. L'adozione di un regime parlamentare da parte di tutti i paesi d'Europa, per la quale sarebbe servita da stimolo la creazione di un primo prototipo transnazionale di parlamento a composizione anglo-francese, era secondo Saint-Simon la prima tappa di un più generale processo che sarebbe culminato nella sostituzione di un assetto gerarchico o feudale con uno parlamentare. Da una prospettiva che in ogni caso privilegiava gli aspetti meramente organizzativi, risultando priva di sostanziali criteri democratici per via del suo carattere anti-individualistico e sotto molti aspetti corporativo, la migliore soluzione di riordinamento continentale sarebbe consistita dunque nella costituzione di un parlamento europeo accettato da tutti gli Stati del continente. Essi, seguendo l'esempio di Francia e Inghilterra, si sarebbero resi a loro volta regimi parlamentari, condizione, quest'ultima, necessaria alla loro partecipazione attiva all'interno del parlamento europeo<sup>23</sup>. Inoltre, attraverso il ridimensionamento delle istanze nazionalistiche a favore dell'interesse generale inteso come interesse collettivo dei popoli europei, le nazioni del continente avrebbero contribuito in modo determinante a ristabilire un equilibrio garantito almeno fino al XV secolo dalla «religione romana», la quale, «professata da un capo all'altro dell'Europa, costituiva il legame passivo della società europea»<sup>24</sup>.

L'elemento religioso era del resto un altro rilevante aspetto che accostava Halévy a Saint-Simon, a fronte del mutato contesto socio-politico internazionale in cui si collocavano le loro proposte. Nel corso della sua attività, lo storico di Étretat si era infatti insistentemente soffermato sul fattore religioso, sostenendo che il segreto dell'equilibrio sociale e politico inglese doveva essere ricercato nei condizionamenti etico-morali della religione evangelica, senza di cui l'armonico sistema liberale britannico sarebbe risultato privo della sua capacità di autoconservazione. A partire da tale assunto teorico, si desume che a tenere unita la società inglese fosse un principio di ordine spirituale, il quale, coniugato con un altrettanto rilevante elemento di ordine

un unico «parlamento europeo» (*ibidem*, p. 49), il quale, seppure a composizione elitaria e dunque esclusiva espressione di determinate classi socio-economiche, era da considerarsi massimo coronamento di un'iniziale «unione (...) possibile» e «necessaria» tra Francia e Inghilterra (*ibidem*, p. 27). L'essenza federativa dell'unione auspicata da Saint-Simon fu del resto colta da Halévy, che, nell'interpretare le riflessioni europeistiche dell'intellettuale suo connazionale, parlò di una «federazione delle due nazioni che, in Europa occidentale, hanno conquistato la loro libertà costituzionale: Francia e Inghilterra», Halévy, *L'era delle tirannie*, p. 97.

<sup>23</sup> Cfr. Saint-Simon – Thierry, *La riorganizzazione della società europea*, pp. 23-84.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 23.

empirico, avrebbe permesso l'equilibrato adattamento ai tempi delle istituzioni britanniche<sup>25</sup>.

Le formulazioni di Saint-Simon sul riordinamento della società europea avevano subito secondo Halévy gli influssi diretti dell'utilitarismo di Jeremy Bentham e l'approccio europeistico dello storico francese offre una interessante chiave interpretativa relativamente a tale collegamento. Nel corso della sua attività teorica, Bentham era stato costretto a rivedere alcuni nodi cruciali delle tesi sul naturale bilanciamento degli interessi individuali, introducendo l'intervento regolatore della legge per correggere ipotetiche anomalie – prodotte dallo stesso sistema di autoregolamentazione – tali da determinare una compromissione o un malfunzionamento nei meccanismi di armonizzazione. L'intellettuale inglese era accomunato ad autori di orientamento chiaramente conservatore dello spessore di Edmund Burke in considerazione delle condivise forme di prevenzione nei confronti dell'universalismo giuridico dispiegatosi con la Rivoluzione Francese<sup>26</sup>, anche se Bentham se ne differenziava per la sua concezione della libertà, intesa come espressione della giusta combinazione tra principi utilitaristici e principi autonomistici, dalla quale sarebbe scaturita la felicità della maggioranza degli individui. La dottrina utilitarista non si soffermava però specificamente sulla soddisfazione dei bisogni della maggioranza ed estendeva la sua ricerca della felicità alle minoranze, pur privilegiando, se strettamente necessario e attraverso l'intromissione legislativa, le esigenze del più ampio numero di individui. Le premesse teoriche dell'utilitarismo sfociavano inoltre nel campo della rappresentanza politica con una radicale richiesta di suffragio universale mirata all'individuazione empirica dei bisogni della maggioranza e al loro esaudimento senza trascurare del tutto quelli delle minoranze. Da tali istanze, Halévy sarebbe riuscito a trarre conclusioni democratiche, cogliendo altresì nell'utilitarismo potenzialità in grado di convertire l'egoismo individuale in virtù collettive sulla base di un criterio equilibratore e conciliatore delle istanze particolari.

<sup>25</sup> Cfr. Barker, *Élie Halévy*, p. 84; C. Bone, *Elie Halévy: Philosopher as Historian*, «Journal of British Studies», XIII (1973), 1, pp. 151-168: 160-161; Gillispie, *The work of Élie Halévy*, p. 233.

<sup>26</sup> Burke si attestava in estrema sintesi su posizioni di conservatorismo politico peraltro comprovate da una mentalità antirivoluzionaria ravvisabile nell'intero arco delle sue riflessioni teoriche. Per un approfondimento della vicenda intellettuale del pensatore inglese, vd. soprattutto M. Lenci, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1999; Id., *Uno spettro informe. Edmund Burke e l'«invenzione» della democrazia*, Pisa, ETS, 2018.



È in considerazione di tale criterio che Halévy rintracciava, perlomeno a livello economico, l'improbabile collegamento fra le teorie di Bentham e le postulazioni di Saint-Simon relative all'Europa, in quanto il filosofo francese scorgeva effettivamente in una struttura federale europea le fondamenta istituzionali di un sistema di libero e regolamentato scambio commerciale di portata continentale<sup>27</sup>. Lo stesso Halévy sembrava mostrare una certa propensione verso un simile sistema economico, d'altronde comprovata dai giudizi carichi di tonalità polemiche espressi in merito all'accettazione da parte del Regno Unito di politiche economiche a carattere quasi esclusivamente protezionistico. Tali giudizi non rappresentano soltanto un ulteriore punto di contatto tra Halévy e la tradizione saint-simoniana, ma sono anche utili a definire con maggiore precisione il perimetro di una coerente proposta organizzativa proto-federale di rilievo europeo in funzione anti-tirannica. Secondo lo storico francese, avallare il protezionismo rappresentava una sorta di adesione incondizionata al nazionalismo, ideologia per sua stessa natura militarista. Sarebbe stato pertanto preferibile optare per un sistema di mercato fondato sul libero scambio, più idoneo ad arginare le ambizioni egemoniche di ciascuno Stato a livello economico e quindi ad evitare che le pulsioni nazionalistiche travalicassero il contesto finanziario<sup>28</sup>.

Ad ogni modo, negli studi consacrati al socialismo europeo, Halévy aveva identificato in Saint-Simon il precursore del socialismo e condannato costantemente i presunti tratti anti-democratici del saint-simonismo, che lasciavano spazio, nella prassi, ad una deriva autoritaria dei principi dell'organizzazione. Lo storico francese era riuscito a cogliere nella dottrina socialista l'ossessiva cura degli aspetti organizzativi della società moderna, dai quali derivavano istanze chiaramente accentratrici. A fronte di tali assunti, Halévy non poteva comunque definirsi un antisocialista, perché animato da una coscienza progressista che non eclissava il suo credo liberale pur contras-

<sup>27</sup> Cfr. M. Battini, *Utopia e tirannide. Scavi nell'archivio Halévy*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011, pp. 89-94. Sul Bentham di Halévy, vd. É. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Paris, Alcan: I. *La jeunesse de Bentham*, 1901; II. *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*, 1901; III. *Le radicalisme philosophique*, 1904. Vd. inoltre P. Mongin – N. Sigot, *Halévy's Bentham Is Bentham*, «Philosophy», LXXIV (1999), pp. 271-281. Sul Bentham teorico della democrazia, vd. P. Rudan, *L'inventore della costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>28</sup> Cfr. É. Halévy, *Socialism and the problem of democratic parliamentarianism*, «International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1931-1939)», XIII (1934), 4, pp. 490-507: 500.

segnandone il non certo lineare itinerario intellettuale<sup>29</sup>. La non integrale adesione alla dottrina socialista, di cui riconosceva la validità di alcuni presupposti teorici, aveva in realtà consentito allo storico transalpino di assumere una distanza critica tale da assicurargli un lucido sguardo analitico, indispensabile per identificare le origini storiche del socialismo francese nelle opere dei saint-simoniani e di altri autori come Sismondi<sup>30</sup>.

Halévy sembrava in definitiva subire il fascino del socialismo, in particolare dei suoi valori di associazione e fratellanza che ne sottendevano le basi teoriche, e si era convinto che un adeguato equilibrio fra classi potesse essere raggiunto grazie a un'opportuna legislazione sociale sostenuta da un impianto ideologico che non risentisse di tendenze accentratrici. Rimaneva comunque consapevole del germe autoritario che, ereditato dal saint-simonismo, si era propagato all'interno della tradizione socialista. Nello specifico, Halévy, seppur da una posizione liberale conciliante e transigente, contestava a Saint-Simon di aver attribuito una connotazione negativa agli interessi individuali. Gli rimproverava altresì di considerarli veri e propri ostacoli al suo definitivo modello di organizzazione sociale, superabili soltanto facendo appello a particolari forme di entusiasmo che per le loro pulsioni nazionalistiche finivano con l'imprimere una intonazione bellicista al socialismo. Ad ogni modo, Halévy era stato già in grado di riconoscere le ambiguità della dottrina socialista e di distinguere pertanto le sane premesse dell'emancipazione – a cui attribuiva un implicito valore democratico – dagli eventuali risvolti applicativi che, permeati da intenti reazionari, rivelavano l'eccesso di velleità organizzative e la potenziale degenerazione del potere centrale<sup>31</sup>.

Convinto assertore del legame che inevitabilmente sussisteva fra la storia e la storia delle idee, Halévy era stato sempre attento all'individuazione delle antinomie presenti all'interno di determinate tradizioni dottrinarie e talvolta dissimulate da costrutti teorici non privi di incongruenze e aporie concettuali. Proprio seguendo le sue diverse traiettorie argomentative, è del resto possibile cogliere, secondo Richter, le modalità attraverso cui «Halévy attribuiva a contraddizioni endogene ai teorici fondatori delle singole scuole

<sup>29</sup> Sembra addirittura che Halévy non fosse «privo di almeno giovanili simpatie socialiste», M. Tesini, *Radicalismo filosofico. Per una rilettura dell'opera di Elie Halévy*, «Giornale di Storia Costituzionale», IX (2005), pp. 173-187: 182. Purtuttavia, «Halévy refused to call himself a socialist and insisted that he was a liberal», Steven Vincent, *Élie Halévy*, p. 194.

<sup>30</sup> Per un'interpretazione di Halévy del pensiero di Sismondi, cfr. Halévy, *L'era delle tirannie*, pp. 79-94.

<sup>31</sup> Cfr. H. S. Jones, *The Era of Tyrannies: Elie Halévy and Friedrich von Hayek on Socialism*, «European Journal of Political Theory», I (2002), 1, pp. 53-69.

(Bentham, Marx, Saint-Simon) le susseguenti differenze dottrinali e le controversie tra opposte fazioni di movimenti che pretendevano di incarnare il programma del proprio fondatore»<sup>32</sup>. Un simile approccio sembra poter dar conto, perlomeno in chiave europeistica, non semplicemente di una formale adesione al saint-simonismo, ma piuttosto di una sua ponderata ricezione in riferimento alla riorganizzazione dell'Europa.

Anche se gli esiti del primo conflitto mondiale accentuarono le pessimistiche riflessioni di Halévy ulteriormente scivolate negli anni Trenta in un seppur realistico scetticismo, egli aveva soprattutto in precedenza guardato positivamente alla diade emancipazione-organizzazione costitutiva delle teorie socialiste. Fu più che altro la presa d'atto dell'impossibilità di riconciliare questi due valori fondanti del socialismo in relazione all'involuzione autoritaria che imperversava nell'Europa del primo dopoguerra a indurre Halévy a considerare con maggiore attenzione gli sbocchi autoritari del socialismo. Infatti, all'interno della più generale struttura ideologica socialista, il principio organizzativo aveva, se non definitivamente surclassato quello dell'emancipazione, quantomeno sbarrato la strada ad una loro vicendevole compenetrazione in grado di assicurarne un nuovo e stabile equilibrio. Il criterio organizzativo, di genesi saint-simoniana e riadattato marxianamente, non era però di per sé demonizzato dallo storico francese, che in qualche modo scorgeva nella gestione e nel governo dell'economia il presupposto stesso dell'emancipazione, di cui lo Stato doveva necessariamente farsi garante<sup>33</sup>. Riteneva a tal proposito che il concetto di organizzazione, o in questo caso più correttamente di ordine, fosse addirittura complementare a quello di libertà<sup>34</sup>.

Dalla funzione statale di difesa degli individui dai gruppi di interesse, unita all'interpretazione complessivamente equilibrata del marxismo<sup>35</sup>, si ricava un altro segmento europeista dell'intellettuale transalpino. L'adesione ai principi di fratellanza, cooperazione, fusione e federazione mutuati dal

<sup>32</sup> Richter, *Élie Halévy come storico delle idee*, pp. 143-144.

<sup>33</sup> Cfr. L. Frobert, *Élie Halévy's First Lectures on the History of European Socialism*, «Journal of the History of Ideas», LXVIII (2007), 2, pp. 329-353.

<sup>34</sup> Su questo particolare aspetto, cfr. Bone, *Élie Halévy*, p. 163.

<sup>35</sup> L'intera produzione teorica dello storico francese si caratterizza del resto per l'alto livello interpretativo che contraddistingue ogni aspetto della sua metodologia di ricerca: «L'opera di Halévy è certamente ricca di informazione (...) ma è soprattutto opera di interpretazione», Tesini, *Radicalismo filosofico*, p. 176. A tale proposito, se Halévy interpretava «il socialismo saintsimoniano» come «il paradigma di un tipo autoritario di cultura socialista», scorgeva in Marx e Proudhon «due modelli democratici, antistatalistici, universalistici» (Battini, *Utopia e tirannide*, p. 82).

socialismo permettono di chiarire più puntualmente le posizioni europeistiche di Halévy a partire da un'evidente interconnessione fra il piano economico e quello ideologico-politico. Proiettando la sua concezione dello Stato in una dimensione europeistica, si può infatti riscontrare come lo storico francese pensasse ad una federazione di Stati o, come anticipato, ad un'analoga struttura, in grado in ogni caso di incarnare le funzioni dello Stato ed ergersi in difesa dei paesi aderenti. I singoli Stati erano intesi da questa prospettiva come forme di individualità da tutelare e preservare contestualmente alla pace e all'armonia fra popoli contro i vari nazionalismi, che rappresentavano invece gli interessi industriali.

Seguendo d'altra parte gli sviluppi di un'interpretazione giellista delle riflessioni di Halévy attinenti al futuro del continente, quella degli Stati Uniti d'Europa sembra rappresentare per lo storico francese una delle più logiche e lineari conseguenze della tendenza libertaria del socialismo, per note ed ormai ovvie ragioni adombrata da quella autoritaria nell'era delle tirannie. Considerando lo scenario internazionale degli anni Trenta, un simile risvolto appariva poco plausibile a livello pratico, ma di certo culturalmente più fecondo, poiché racchiudeva nei suoi presupposti teorici l'essenza di una libertà fra popoli ricavata dai principi egalaritari, e in quanto tali democratici, rinvenuti da Halévy nell'ideologia socialista<sup>36</sup>. A contatto con Carlo Rosselli e più in generale con gli ambienti di Giustizia e Libertà, lo storico francese ebbe d'altronde modo di affinare ulteriormente la possibile coniugazione tra istanze socialiste e democratiche, spingendosi oltre e tentando addirittura di dimostrare la compatibilità teorica e politica fra socialismo e liberalismo. Tale tentativo, che era poi il nerbo dello stesso socialismo liberale di Rosselli, si era peraltro rivelato funzionale alla filogenesi in Halévy di un pensiero europeista che si definiva man mano più limpidamente e sempre in parallelo alle sue riflessioni di carattere più prettamente storico e che tendeva a coniugare l'accentramento organizzativo con la soltanto apparentemente incompatibile libertà individuale<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. R. Pertici, *Varia presenza di Élie Halévy nella cultura italiana del novecento*, in *Élie Halévy e l'era delle tirannie*, pp. 317-372: 356-358.

<sup>37</sup> Cfr. M. Bresciani, *Socialismo, antifascismo e tirannie degli anni Trenta. Note sull'amicizia tra Carlo Rosselli ed Élie Halévy*, «Studi Storici», LIII (2012), 3, pp. 615-644: 622-624. Sul pensiero di Carlo Rosselli, vd. P. Bagnoli, *Carlo Rosselli. Il socialismo delle libertà*, Firenze, Polistampa, 2002; C. Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*, Firenze, FUP, 2009; G. Pecora, *Carlo Rosselli, socialista e liberale. Bilancio critico di un grande italiano*, Roma, Donzelli, 2017; *Carlo Rosselli e il socialismo liberale*, a cura di M. Degl'Innocenti, Manduria, Lacaita, 1999. Come del resto Salvemini, Rosselli sembrava avere un ben delineato progetto europeistico che si incrociava imprescindibilmente con l'impegno antifascista;

Al di là della carenza di espliciti riferimenti all'idea di Europa, emergono nello storico francese tratti europeistici in ogni caso non disgiungibili da un alto livello di scetticismo che costantemente caratterizza le sue riflessioni. Anche se ogni sua aspettativa democratica per il continente si infrangeva su un futuro ineludibilmente segnato dal trionfo delle tirannie, lo storico francese non rinunciava alla speranza di una cooperazione fra popoli d'Europa e, riferendosi alle tendenze libertarie del socialismo, proponeva la formazione di un organismo sovranazionale a base parlamentare che in qualche modo evocava il modello saint-simoniano. Halévy prendeva tuttavia le distanze da Saint-Simon a causa dell'evidente divergenza di vedute sull'individuo e le individualità, frutto probabilmente anche del diverso contesto storico e internazionale in cui i due autori si trovarono ad operare. Halévy era convinto infatti che la realizzazione del benessere individuale non costituisse assolutamente un ostacolo, ma, al contrario, fosse complementare all'auspicabile riorganizzazione della società. Da questa sua certezza si ricava pertanto una specifica immagine di Europa unita sotto la guida di un autorevole ma non autoritario potere interprete dei vari interessi local-nazionali di cui sarebbe stato allo stesso tempo il conciliatore. Tali interessi, se adeguatamente incastonati, avrebbero rappresentato quelli di una collettività transnazionale la cui premessa fondamentale era per Halévy il senso di appartenenza ad una comune civiltà ispirata alla tradizione britannica, linearmente evolvibile in un seppur non ancora ben definito concetto di cittadinanza europea. Questo embrionale concetto sembra effettivamente prendere forma con una certa gradualità proprio nelle implicazioni sociali, giuridiche, politiche ed economiche del senso di appartenenza ad una stessa civiltà che emerge a più riprese nel corso delle riflessioni di Halévy in prospettiva europea.

vd. a tal proposito P. Graglia, *Europeismo e impegno antifascista nel pensiero di Carlo Rosselli*, «Il Politico», LVII (1992), 2, pp. 325-340. Per una panoramica della prospettiva europeistica di Salvemini, vd. invece G. Salvemini, *I problemi politici dell'unificazione europea*, in *Per l'Europa*, introduzione di E. Rossi, Roma, Edizioni di Comunità, 2021, pp. 59-73.



ALBERTO DE SANCTIS

L'EUROPA 'IMMAGINATA' DI ANGELO CRESPI:  
PER UNA NUOVA *RESPUBLICA CHRISTIANA*

In un saggio uscito in lingua inglese nel 1941 per la «Contemporary Review» dal titolo quanto mai significativo, *Italy and the Europe of To-Morrow*, Angelo Crespi (1877-1949)<sup>1</sup> identifica nella reviviscenza della *Respublica Christiana* il possibile riscatto di un'Italia che, scegliendo il fascismo, si è totalmente screditata sul piano internazionale rendendosi responsabile di

<sup>1</sup> Angelo Crespi nasce a Milano nel 1877 e muore a Londra nel 1949. Partecipa ai moti di Milano del 1898. Si laurea alla Facoltà di Scienze Naturali di Pavia. Si laurea poi anche in Filosofia a Genova. Nel 1904 si trasferisce a Londra, restandovi sino al 1912 e diventando corrispondente per il quotidiano socialista «Il Tempo». Nel 1906 si reca a Lugano, dove entra in contatto con Enrico Bignami, Giuseppe Rensi ed Arcangelo Ghisleri, che danno vita alla rivista «Coenobium», cui non fa mancare i suoi contributi (vd. C. Malandrino, *Fermenti europeisti e federalisti tra guerra mondiale e primo dopoguerra*, «Il Politico», LIII, 1988, 3, pp. 483-510: 484; sulla collaborazione di Crespi alla rivista vd. D. Saresella, *Angelo Crespi collaboratore di "Coenobium" e la crisi religiosa di inizio Novecento*, in *Spiritualità e utopia: la rivista "Coenobium" (1906-1919)*, a cura di F. Panzeri – D. Saresella, Milano, Cisalpino, 2007, pp. 297-320). Dal 1913 al 1915 è a Basilea. Nel '16 rientra a Londra, ottenendo la cittadinanza inglese. Nel periodo fascista vari esuli vengono ospitati nella sua casa londinese, tra i quali Carlo Rosselli e Luigi Sturzo. Durante tutta la sua esistenza, svolge un'intensa attività di studioso e pubblicista, dando alle stampe numerosi saggi e articoli su alcuni dei più prestigiosi quotidiani e riviste, italiani e inglesi, dell'epoca, fra i quali «Il Corriere della Sera», «Il Popolo», «Il Messaggero», «Critica Sociale», «Rivoluzione Liberale», «Rinnovamento», «La Cultura contemporanea», «Contemporary Review», «Mind». Scrive anche per «L'Unità» di Salvemini, dove il suo articolo *Intorno alla Società delle Nazioni* (VIII, 1919, 2, pp. 9-10) suscita un dibattito tale da costringerlo ad un'ampia replica (vd. *Le minoranze nazionali e la Lega delle Nazioni*, VIII, 1919, pp. 186-187). Entra in contatto con von Hugel, Gilbert Murray, Ernest Barker, Arnold J. Toynbee. Nei suoi scritti cita Thomas Hill Green, Leonard T. Hobhouse e J. A. Hobson. Dal 1920 è eletto Direttore del Dipartimento di Italiano al College di Birkbuk (Università di Londra), conservando tale carica sino alla morte, avvenuta a causa di un collasso cardiaco. Ad oggi non esiste un elenco completo delle sue pubblicazioni (su di lui vd. M. L. Frosio, *Crespi, Angelo (1877, Milano-1949, Londra)*, in *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia*, direttori F. Traniello – G. Campanini, Casale Monferrato, Marietti, vol. III/1, 1984, pp. 267-268 e G. Bonomi, *Angelo Crespi*, Cremona, Padus, 1961).

tradimento nei riguardi dell'Albania, di aggressione nei confronti della Grecia e della Francia, di intrighi ai danni della Jugoslavia. Solo così per Crespi l'Italia potrebbe aspirare ad un ruolo chiave nel processo di unificazione europea, tornando a farsi paladina di quella libertà per la quale nel diciannovesimo secolo i patrioti italiani hanno combattuto in Spagna, in Grecia, in Polonia e in Francia<sup>2</sup>.

È evidente come ciò richieda un'espiazione, cui il popolo italiano non può sottrarsi. «Italy – sottolinea Crespi – will have a lot to expiate»<sup>3</sup>. Tale espiazione per Crespi implica *in primis* il fare tabula rasa della classe dirigente che ha aderito al fascismo o che si è compromessa con esso. «The disavowal [il disconoscimento] must be – scrive – open and complete»<sup>4</sup>. Tale disconoscimento è necessario per attribuire all'Italia una «new soul»<sup>5</sup>, in sintonia con l'anima della «New Europe»<sup>6</sup>, alla cui edificazione essa è chiamata a contribuire. Crespi ricorda del resto come sia Massimo d'Azeglio, pensatore e statista monarchico, sia il repubblicano Giuseppe Mazzini, concordino nel constatare che il Risorgimento ha dato all'Italia un corpo ma non un'anima. Crespi poi cita Stefano Jacini, che già negli anni Ottanta dell'Ottocento mette in guardia gli italiani dall'ambire a comportarsi come una grande potenza coloniale «before their bones were made»<sup>7</sup>.

Gli italiani, però, non solo non hanno seguito il consiglio di Jacini ma si sono abituati a pensare – incalza ancora Crespi – che il loro paese sia da considerarsi il più saggio e «the luckiest»<sup>8</sup> tra le nazioni europee, perché non ha subito gli effetti né della Riforma, né di una rivoluzione paragonabile a quella francese. Al contrario, come fa rilevare Crespi, De Sanctis, la cui *Storia della letteratura italiana* è per lui da ritenersi «the greatest history of the Italian soul»<sup>9</sup>, insieme a Mazzini e Gioberti, pur da posizioni diverse, hanno tutti cercato di promuovere una rivoluzione religiosa giudicata da essi indispensabile a ricomporre lo scollamento tra intelligenza e coscienza, prodotto dal collasso della fede religiosa medievale ed ulteriormente accentuato dal Rinascimento.

<sup>2</sup> Vd. A. Crespi, *Italy and the Europe of To-morrow*, «The Contemporary Review», 1 July 1941, pp. 378-381: 378.

<sup>3</sup> *Ibidem.*

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*



Crespi quindi si augura che l'auspicabile sconfitta del nazifascismo induca gli italiani ad una profonda autocritica, ad una ripresa e ad un ripensamento del compito che è stato loro attribuito dai patrioti del Risorgimento<sup>10</sup>. Rimane tuttavia convinto che l'Italia sia adatta ad una riforma cattolica, piuttosto che ad una protestante. I prodromi di tale riforma sono d'altronde per lui già ben visibili nella *Rerum Novarum* di Leone XIII, della quale i *Cinque Punti* di Pio XII costituiscono all'epoca secondo Crespi una conferma ed un'attualizzazione<sup>11</sup>. Questi documenti, con i quali il papato si dimostra sempre più attento alle questioni sociali e alla politica internazionale, sono per Crespi «a rich and far-seeing programme of action»<sup>12</sup>.

È così che, attraverso la realizzazione di una riforma cattolica, l'Italia potrebbe offrire ad un'Europa unificata «a common soul»<sup>13</sup>, facendo rivivere «in a far higher form the Respublica Christiana»<sup>14</sup>. La riforma del cattolicesimo rappresenta per lui una svolta che, incoraggiata e voluta dalla maggioranza del popolo italiano, potrebbe consentire ad esso di trasformare lo «shame»<sup>15</sup>, la vergogna per quanto ha fatto, in una grande opportunità. Il mondo occidentale tornerebbe allora a guardare con fiducia ad un'Italia, che a quel punto sarebbe in grado di proporgli «a universal self»<sup>16</sup> con cui identificarsi. Fondata su questo *universal self* generato dalla riforma del cattolicesimo, l'Europa di domani si configurerebbe, agli occhi di Crespi, come

<sup>10</sup> Vd. *ibidem*.

<sup>11</sup> Vd. *ibidem*, pp. 380-381. La *Rerum Novarum* è promulgata il 15 maggio 1891 ed è considerata l'enciclica che inaugura la dottrina sociale della Chiesa, mentre i *Cinque Punti* vengono per la prima volta presentati da Papa Pio XII durante un discorso tenuto di fronte al Collegio Cardinalizio la Vigilia di Natale del 1939 per poi essere ripresi in un noto radiomessaggio trasmesso in occasione della Vigilia di Natale del 1942. Essi sono così suddivisi: 1) dignità e diritti della persona umana; 2) difesa della unità sociale e particolarmente della famiglia; 3) dignità e prerogative del lavoro; 4) reintegrazione dell'ordinamento giuridico; 5) concezione dello Stato secondo lo spirito cristiano. La *Rerum Novarum* è stata ripresa dalla *Quadragesimo Anno* di Pio XI, dalla *Mater Magistra* di Giovanni XXIII, dalla *Populorum Progressio* di Paolo VI e dalla *Centesimus Annus* di Giovanni Paolo II. Per un primo inquadramento storico della *Rerum Novarum* vd. *I tempi della "Rerum Novarum"*, a cura di G. De Rosa, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002. Per gli aspetti più dibattuti del pontificato di Pio XII vd. G. Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, Seconda guerra mondiale e Shoah*, Milano, Rizzoli, 2007; B. Schneider, *Pio XII, Pace, opera della giustizia*, Milano, Edizioni San Paolo, 2002; A. Riccardi, *L'inverno più lungo 1943-44: Pio XII, gli ebrei e i nazisti a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2012.

<sup>12</sup> Crespi, *Italy and the Europe of To-morrow*, p. 380.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 381.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

una «new League of Nations»<sup>17</sup> cui possono essere ammessi solo Stati in grado di garantire il pieno esercizio della libertà politica, culturale e religiosa ai singoli, così come alle minoranze, e che sotto il profilo istituzionale si presenta come un «framework»<sup>18</sup> capace di accogliere al suo interno una o più «more or less flexible»<sup>19</sup> federazioni o unioni di Stati.

La riforma del cattolicesimo, che permetterebbe ad un'Italia che ospita il papato di essere il cuore della nuova Europa o della nuova *Respublica Christiana*, potrebbe per Crespi porre fine anche a quella separazione tra politica ed etica, ritenuta tipica del carattere italiano. Come sostenuto da Arcangelo Ghisleri citato da Crespi<sup>20</sup>, l'importanza di Mazzini deriva d'altronde proprio dall'aver cercato di colmare il divario tra politica ed etica, mirando a delegittimare ogni doppiezza nei comportamenti pubblici.

La «Piedmontisation»<sup>21</sup> dell'Italia e la Questione Romana hanno però per Crespi decretato il fallimento di tale tentativo. In particolare, quest'ultima ha creato una lacerante contrapposizione nel mondo cattolico, dividendolo tra coloro a favore del potere temporale e coloro che vi sono fortemente contrari<sup>22</sup>. Tale incapacità di conciliare politica ed etica si è poi per Crespi drammaticamente riflessa nell'impossibilità, avvertita a destra come a sinistra, di dar vita a partiti moderati, partorendo leadership del tutto inadeguate, «State-worshippers»<sup>23</sup>, statolatriche come quella di Crispi, oppure basate sull'aspirazione delle strategie parlamentari ed elettorali, «parliamentary and electoral strategists»<sup>24</sup> come nel caso di Giolitti.

Per questo in Italia ha facilmente prevalso il nazionalismo rispetto al liberalismo. Un liberalismo che, impregnato di anticlericalismo, si è tra l'altro connotato come una «negative reaction»<sup>25</sup>, piuttosto che come una «positive inspiration for the future»<sup>26</sup>. Così, a differenza di quanto avvenuto in

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 378.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Sintomatico dell'importanza del sodalizio con Ghisleri è anche il fatto che Alberto Cavaglion definisca Crespi «il quarto ed ultimo evangelista» assieme ad Enrico Bignami, Arcangelo Ghisleri, appunto, e a Giuseppe Rensi (A. Cavaglion, *Coenobium 1906-1919. Un'antologia*, Comano, Edizioni Alice, 1992, p. 40).

<sup>21</sup> A. Crespi, *The Passing of the Italy of the Risorgimento*, «The Contemporary Review», 1 July 1940, pp. 155-161, p. 159.

<sup>22</sup> Vd. *ibidem*, pp. 158-159.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

Inghilterra, il liberalismo italiano non ha saputo ergersi a difensore dei diritti degli individui, dei gruppi e delle comunità locali<sup>27</sup>. Di conseguenza il fascismo appare a Crespi come il risultato di una «parasitic growth»<sup>28</sup>, che si è nutrita dell'im maturità politica dell'Italia.

Una crescita parassitaria che ha impedito all'Italia di superare i guasti dovuti alla «*Piedmontisation*»<sup>29</sup>, mentre Mussolini ha abilmente sfruttato la degenerazione in atto, dando sfogo a germi di autoritarismo già presenti nella società e nella storia italiana. È quindi unicamente attraverso un *British Commonwealth* schierato contro il nazifascismo che per Crespi si possono far rivivere gli ideali e i valori del Risorgimento. La nuova Europa, la nuova *Respublica Christiana*, è destinata perciò a nascere sulla scia della gratitudine di tutti i popoli europei, cui il baratro sarà stato per l'ennesima volta risparmiato grazie agli sforzi dell'Inghilterra, «once more saved by her exertions»<sup>30</sup>.

Come infatti Crespi ricorda in *Dall'Io a Dio*, lo scritto autobiografico che contiene una sintesi del suo pensiero, è all'«eroica e solitaria resistenza britannica nel 1940-41»<sup>31</sup> che lo stesso cattolicesimo deve la sua sopravvivenza ed è tale resistenza, insiste Crespi, a «salvare quel che rimane di civiltà cristiana in Europa dall'aggressione militare e spirituale del totalitarismo»<sup>32</sup>. Ciò si traduce per lui nell'inevitabile condanna di «ogni forma di Cristianesimo autocratico, repressivo e coattivo»<sup>33</sup>, a favore di un «Cristianesimo libero e aperto, che, senza disconoscere il giusto peso da accordarsi alla tradizione, all'elemento istituzionale ed all'autorità in religione (...) ha soprattutto fiducia nell'attrattività ed autorevolezza intrinseca del carattere cristiano»<sup>34</sup>. La riforma del cattolicesimo vaticinata da Crespi, che rappresenta il fondamento della nuova *Respublica Christiana*, non può perciò che fare propria quella centralità attribuita alla coscienza nel corso della rivoluzione religiosa inglese.

Il puritanesimo, che si ribella all'assolutismo monarchico ed anglicano, fa leva su di un'idea di coscienza intesa come inviolabile. È questa per Crespi la peculiarità della riforma britannica. Mentre sul continente europeo, nella sua versione luterana e calvinistica la riforma produce due Chiese che ricorrono alla coazione statale e alla repressione, in Inghilterra e ancor più in

<sup>27</sup> Vd. *ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>31</sup> Crespi, *Dall'io a Dio*, p. 331.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

America, essa dà vita ad una serie di chiese e sette talmente gelose della loro indipendenza da rivolgersi allo Stato affinché si faccia «custode di diritti»<sup>35</sup>.

A soccorrere Crespi nell'indicargli come conciliare la difesa della libertà di coscienza con la permanenza in una chiesa, che spesso l'ha negata o tradita, è qui Friedrich Von Hugel con l'opera che, secondo Crespi, lo ha reso «il più grande ed autorevole pensatore religioso inglese dopo Newman»<sup>36</sup>: *The mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*. Crespi conosce von Hugel nel gennaio del 1906, in occasione della pubblicazione a Milano della rivista «Il Rinnovamento» e da quel momento il barone austriaco naturalizzato inglese diviene per lui una sorta di guida spirituale<sup>37</sup>.

Come Crespi sottolinea in una recensione del 1909<sup>38</sup>, Von Hugel ha visto chiara la necessità di non separare, pur distinguendoli, i tre elementi della vita religiosa: a) l'elemento tradizionale o dell'autorità; b) l'elemento critico, intellettuale; c) l'elemento sperimentale-mistico. «La vita religiosa è quindi sempre – osserva Crespi – una vita di crisi, di continua azione e reazione ed armonia in tensione fra questi tre elementi»<sup>39</sup>. Il primo senza gli altri si trasforma in «autoritario conformismo ed oscurantismo»<sup>40</sup>, il secondo senza il primo e il terzo in «mera filosofia»<sup>41</sup>, il terzo senza gli altri in «mera soggettiva sentimentalità»<sup>42</sup>.

Recensendo la pubblicazione della *Storia d'Europa nel secolo decimonono* di Benedetto Croce, data alle stampe nel 1932, Crespi ha modo di ribadire l'importanza del ruolo svolto dalla Chiesa. La posizione di Croce denuncia per lui la pecca di ridurre la religione ad una filosofia troppo incline a piegarsi al fatto compiuto. Nella religione di matrice crociana viene meno il riferimento al trascendente. Essendo il reale e l'ideale presentati in essa come due momenti di un unico processo, si corre il rischio di fare apparire vani i sacrifici di chi si è battuto per la libertà. Per Crespi il liberalismo è visto da Croce come un'attitudine dello spirito che nega ogni dualismo tra «what is and what ought to be»<sup>43</sup>.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. xviii.

<sup>37</sup> Cfr. *ibidem*, pp. xviii-xxi.

<sup>38</sup> A. Crespi, *L'elemento mistico della religione*, «La Cultura contemporanea», I (1909), 1, pp. 116-118: 116.

<sup>39</sup> Crespi, *Dall'io a Dio*, p. xxi.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> A. Crespi, *The Religion of Liberty and the Spirit of the Nineteenth Century*, «The Contemporary Review», 1 July 1933, pp. 470-477: 472.

A custodire il senso di una trascendenza capace di indurre all'emancipazione può quindi essere soltanto la Chiesa. Tale esito naturalmente esige che il cattolicesimo non ceda alla tentazione di farsi veicolo di reazione e conservatorismo. Per Crespi la Chiesa deve essere in grado di trasformarsi in una «citadel of liberty»<sup>44</sup>, in una roccaforte contro i moderni dispotismi, sia che si tratti di nazionalismi sia che si tratti di comunismi, una sorta di «spiritual furnace»<sup>45</sup> capace di sprigionare nuove forme di libertà civile, politica e sociale.

Se la Chiesa saprà farsi interprete di tale svolta, lo stesso Croce non potrà fare a meno di riconoscere che gli errori del cattolicesimo romano e i suoi crimini «against cultural, civic and political freedom»<sup>46</sup>, non sono dovuti al suo essere tramite della trascendenza, che costituisce «the very essence of religion»<sup>47</sup>, ma all'aver lasciato che la cristianità sia permeata «by the spirit of Roman imperialism»<sup>48</sup>. Crespi è d'altra parte convinto che la libertà fondata sul riconoscimento dell'infinito valore di ogni persona non sia il prodotto né della civiltà greca, né di quella latina, bensì del cristianesimo<sup>49</sup>. Una Chiesa coerente con questo spirito di libertà costituisce per Crespi «the only force»<sup>50</sup> in grado di estrarre la nostra civiltà «from the ruins»<sup>51</sup> sotto le quali rischia di essere sepolta.

È ancora del resto Mazzini, rifiutando ogni facile conciliazione tra reale e ideale, a scorgere nella lotta e nel sacrificio l'unico strumento utile a colmare il divario tra immanente e trascendente<sup>52</sup>. Nel 1912, in una delle sue opere più importanti, *Giuseppe Mazzini e la futura sintesi religiosa*, Crespi significativamente afferma che il dissidio tra Mazzini e il cristianesimo non è altro che «un dissidio tra due diverse formulazioni d'una medesima fede»<sup>53</sup>, rilevando l'esistenza di una «sostanziale identità tra il concetto ideale e mistico della Chiesa come corpo di Cristo (...) e il concetto mazziniano dell'Umani-

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Vd. *ibidem*, p. 477.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Come nota Crespi in riferimento alla posizione crociana che ha il suo più illustre antecedente in quella di Hegel, «Mazzini explicitly refuted this view in his last essay, that on the *Réforme intellectuelle et morale de la France*, by Renan» (*ibidem*, p. 473).

<sup>53</sup> A. Crespi, *Giuseppe Mazzini e la futura sintesi religiosa*, «Piccola Biblioteca di Studi Etico-Religiosi», 9-10 (1912), pp. 3-88: 29.

tà come tempio di Dio e della sua futura Chiesa»<sup>54</sup>. La riforma del cattolicesimo incentivata da Crespi si basa sul presupposto che l'umanità mazziniana possa essere accostabile all'idea di Chiesa come corpo di Cristo.

L'aspirazione di Crespi a promuovere una riforma religiosa in Italia trova sponda nella rivista gobettiana «La Rivoluzione Liberale». È qui che nell'estate del 1922 si ospita un dibattito tra Crespi e C. E. Suckert (Curzio Malaparte) in merito al rapporto tra modernità e cattolicesimo. Mentre Suckert sostiene che all'epoca si stia vivendo una crisi di civiltà, dovuta alla «decomposizione della modernità»<sup>55</sup> in due campi opposti, «tra la mentalità latina, dommatica e cattolica da un lato e la nordica ed anglo-sassone (o più propriamente celtico-sassone), critica, etica e protestante dall'altro»<sup>56</sup>, Crespi crede che non si sia «ancora abbastanza approfondito il significato del sogno imperiale di Dante e della visione che presiedette al *De Monarchia* e del perché tal sogno fu a un tempo possibile e fallì»<sup>57</sup>.

Per Crespi la Riforma protestante, che incarna la prima fase della modernità, è causata dal fallimento della visione dantesca, conseguente alla constatazione che la Chiesa cattolica per prima subordina la religione e la morale alla politica. «È Roma – incalza Crespi – che farà da modello pratico alle teorizzazioni di Machiavelli»<sup>58</sup>. «È – continua poco oltre – la infedeltà della Chiesa al suo spirito originario e costitutivo, sotto la cui egida crebbe la civiltà europea, che per reazione genera, dalle individualità e nazionalità compresse nelle loro autonomie una filosofia dell'infedeltà o piuttosto dell'emancipazione»<sup>59</sup>. È perciò all'incapacità della Chiesa di rivelarsi all'altezza delle aspettative che deve imputarsi la crisi della modernità.

È così secondo Crespi che gli individui e le nazioni arrivano a far centro «in sé stessi, ad eriger sé stessi ad Assoluti»<sup>60</sup>. Per questo è urgente ritrovare in Dante il sentiero smarrito. Dante che ritiene che «sia la Chiesa sia l'Impero, pur essendo di diretta origine divina»<sup>61</sup>, costituiscano parti diverse «d'un unico cono avente una identica base e un identico vertice»<sup>62</sup>. In-

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>55</sup> C. E. Suckert (C. Malaparte), *Il dramma della modernità*, «La Rivoluzione Liberale», I (1922), 16, pp. 59-60: 59.

<sup>56</sup> A. Crespi, *Che cos'è la "Modernità"*, «La Rivoluzione Liberale», I (1922), 22, pp. 79-80: 79.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

somma, ritornando al Vangelo, la Chiesa può correggere gli aspetti più deleteri della modernità e di tale sviluppo Crespi intravede alla sua epoca anche i prodromi nello «sfasciarsi dell'Austria-Ungheria»<sup>63</sup> e nell'inaugurare, da parte di Benedetto XV, «una politica vaticana, che mira a riconquistare alla Chiesa come influenza etico-politica nel mondo ciò che ha perduto come potere»<sup>64</sup>.

Non si tratta della Chiesa del *Sillabo*, bensì di una Chiesa che può riscoprirsi cattolica, ossia universale, solo distaccandosi da anacronistici «privilegi politici o giuridici»<sup>65</sup> per essere in grado di «suscitare la devozione e la cooperazione di molti fino a ieri troppo pronti ad insistere sul proprio io egocentricamente»<sup>66</sup>. Ciò non può che esigere «una rivalutazione critica della tradizione classica-cristiana del migliore Medio Evo»<sup>67</sup>. Tale necessità sarebbe per Crespi particolarmente sentita nel mondo anglo-sassone, dove la Riforma avrebbe «pressoché esaurito il suo compito (...) e i bisogni di sintesi cominciano a prevalere sulle mere tendenze secessionistiche e critiche»<sup>68</sup>.

Manifestando il bisogno di rivalutare la tradizione classica-cristiana del Medio Evo Crespi pare alludere a George Tyrrell, che è tra gli autori a lui più cari. Tyrrell perentoriamente afferma che l'errore del medioevalismo cattolico è consistito nel confondere la «fede con l'ortodossia»<sup>69</sup> e la «rivelazione con la teologia»<sup>70</sup>. Come spiega meglio, la missione della Chiesa dovrebbe essere diretta «al cuore e non al cervello»<sup>71</sup>, a persuadere «mediante ideali, non mediante idee»<sup>72</sup>. In qualità di «ispirazione per la volontà»<sup>73</sup>, la Chiesa non dovrebbe combattere la scienza, bensì indurre a coltivarla «per la gloria di Dio, nel servizio dell'umanità»<sup>74</sup>.

Sulla scorta dell'ammirazione da lui nutrita per Dante, Crespi auspica «l'avvento di qualche 'Papa Angelico' dallo spirito francescano, ispirato ad usare e a lasciar l'esempio del come usare gli stessi suoi poteri autocratici per

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> G. Tyrrell, *Medioevalismo. Risposta al Card. Mercier*, Roma, Libreria Editrice Romana, 1909, p. 165.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ibidem*.

liberalizzare lo spirito e la costituzione della Chiesa di Roma»<sup>75</sup>. È a casa di Crespi, a Londra nel 1924, che Carlo Rosselli incontra Luigi Sturzo<sup>76</sup>. Nella sua abitazione londinese vengono accolti molti esuli antifascisti italiani ed è lì che sboccia l'amicizia con Sturzo<sup>77</sup>. Vivendo la fede cattolica come inesauribile ricerca di un'inarrivabile composizione tra i tre elementi della vita religiosa individuati da von Hugel (l'elemento tradizionale o dell'autorità; l'elemento critico, intellettuale; l'elemento sperimentale-mistico), Crespi adesso trova in Sturzo una personalità con cui confrontarsi<sup>78</sup>. È Sturzo a rivelare la difficoltà con la quale Crespi accetta alcuni dogmi, tra questi in particolare quello relativo all'infallibilità papale<sup>79</sup>, mentre la discussione in merito al Concordato del '29 rivela l'esistenza di un dissidio non facilmente sanabile.

Per Crespi con il Concordato la Chiesa di Roma, «nel suo lato istituzionale e nel suo carattere autoritario»<sup>80</sup> si è palesata «irriconciliabile con gli interessi veri sia dell'anima e della religione e del Cristianesimo come in-

<sup>75</sup> Crespi, *Dall'Io a Dio*, p. 335.

<sup>76</sup> Cfr. lettera di Carlo Rosselli a Sturzo, 12 novembre 1929, in *Luigi Sturzo e i Rosselli tra Londra, Parigi e New York. Carteggio (1929-1945)*, a cura e con introduzione di G. Grasso, prefazione di G. De Rosa, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 45-47. Nel novembre del '29 Rosselli, che ha già conosciuto Sturzo nel 1924 a casa di Crespi, scrive al sacerdote esule: «Spero dunque di avere presto il grande piacere di rifare la sua conoscenza. Forse – aggiunge – si ricorderà che ero da Crespi al suo triste arrivo nel '24», *ibidem*, p. 46. Crespi vi è descritto come «animatore di un vivace cenacolo intellettuale antifascista» (*ibidem*, p. 5).

<sup>77</sup> Insieme a don Sturzo, Crespi è membro dell'*Italian Refugees for Relief Committee*, organizzazione fondata nel 1927, al fine di sostenere economicamente gli italiani costretti all'esilio a causa delle persecuzioni fasciste. Il primo presidente di tale comitato è Alys Russell, prima moglie del filosofo Bertrand Russell, poi sostituita da Lady Margaret Slessor. Oltre a Sturzo e Crespi, a comporre il comitato sono Ernest Barker, Barbara Barclay Carter, Virginia Mary Crawford, Wickham Steed e Ivy Marion Enthoven (*ibidem*, p. 10 nota). Nel giugno del '37 Crespi non mancherà di inviare un telegramma di condoglianze per l'assassinio dei fratelli Rosselli da parte di sicari fascisti. «Leggo ora – vi si recita – del nuovo terribile delitto fascista. Ne sono costernato. È la vendetta di Mussolini per la sconfitta inflittagli dal battaglione Garibaldi» (*ibidem*, p. 82).

<sup>78</sup> Non sarebbe quindi Sturzo a svolgere un ruolo decisivo nella conversione di Crespi al cattolicesimo. Questo ruolo spetta invece a von Hugel, che con la sua teoria dei tre elementi della religione gli ha già offerto uno strumento idoneo a riconoscere senza reticenze le contraddizioni della Chiesa di Roma, senza però per questo perdere la fede in essa. Per una diversa interpretazione vd. *ibidem*, p. 5.

<sup>79</sup> Vd. L. Sturzo, *L'Italia*, 15 luglio 1949, in Bonomi, *Angelo Crespi*, p. 54.

<sup>80</sup> A. Crespi a Sturzo, Louvain, 19 febbraio 1929, in F. Rizzi, *Sturzo in esilio. Popolari e forze antifasciste dal 1924 al 1940*, in *Luigi Sturzo nella storia d'Italia. Atti del Convegno internazionale di studi promosso dall'Assemblea Regionale Siciliana (Palermo-Caltagirone, 26-28 novembre 1971)*, II, *Comunicazioni*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1973, p. 545.



flusso storicamente operativo»<sup>81</sup>. Al contrario Sturzo rimprovera Crespi, dicendosi dispiaciuto che il suo interlocutore abbia coinvolto «in questo fatto contingente e storico-umano (che ha anche effetti politici) la Chiesa Cattolica e il Papato»<sup>82</sup>, che invece per lui sono «di istituzione divina»<sup>83</sup>. In realtà l'obiettivo di Crespi è più verosimilmente quello, già del resto esplicitato in un articolo del 1905, di accentuare l'esistenza di «un dualismo tra la parte più democratica e la più autoritaria»<sup>84</sup> della Chiesa cattolica. Crespi è sicuro che alla fine la Chiesa, riformandosi, avrebbe privilegiato l'opzione democratica trasformandosi in «organo di elaborazione delle nuove idealità sociali»<sup>85</sup>.

La riforma della Chiesa cattolica è tuttavia per Crespi l'approdo di un lungo ed articolato processo storico in cui la *Respublica Christiana* trova nella Chiesa stessa il luogo in grado di custodirne il lascito in vista degli sviluppi futuri. È quanto emerge da una delle sue opere più importanti, *La funzione storica de L'impero britannico*, pubblicata nel 1918, all'indomani della conclusione delle ostilità. La *Respublica Christiana*, descritta come il cuore della civiltà europea, è da intendersi come ricerca dell'«unità nella varietà»<sup>86</sup>. Ricerca che mal si concilia con un'idea di Chiesa di tipo teocratico, che se – come Crespi scrive – avesse trionfato, avrebbe «ancora una volta e più che mai compromesso lo sviluppo della civiltà europea come sintesi di libertà e d'autorità, di varietà e d'unità, di tradizione e progresso»<sup>87</sup>.

La *Respublica Christiana* è il culmine della continuità e del convergere, nell'ambito di un processo di costante rielaborazione, di quelli che secondo Crespi sono i tre elementi caratteristici della civiltà europea: il greco, che consiste nell'aver individuato nella giustizia e non nella forza l'essenza dello Stato<sup>88</sup>, il romano, che ha dimostrato che «la sovranità della legge, fondata sull'esperienza e sulla ragione, era possibile anche ad uno Stato più largo d'una città»<sup>89</sup> e quello cristiano, che per Crespi rappresenta «il più impor-

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> L. Sturzo a Crespi, 21 febbraio 1929, in *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, p. 545.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> A. Crespi, *La politica ecclesiastica della democrazia*, «Critica Sociale», XV (1905), 20, pp. 310-313: 312.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> A. Crespi, *La funzione storica de l'Impero britannico*, Milano, Fratelli Treves Editori, 1918, p. 20.

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 22-23.

<sup>88</sup> Vd. *ibidem*, pp. 6-12.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 15.

tante contribuito alla civiltà europea, ultimo in ordine di tempo e principale perché utilizza, amplia, integra approfondisce ed interpreta i precedenti»<sup>90</sup>.

Il primato della Chiesa, come comunità storica e visibile, deriva dal presupposto che il cristianesimo stesso sia un «fatto storico»<sup>91</sup>: «il fatto di un uomo che visse vita tanto alta e pura e disse parole di tale sapienza, da convincere coloro che lo conobbero che in lui il lato umano di Dio e il lato divino dell'Uomo formavano una cosa sola»<sup>92</sup>. Per tale motivo la Chiesa, che per Crespi è un «organismo spirituale»<sup>93</sup>, «preparatore del Regno di Dio»<sup>94</sup>, ha principalmente il compito di fondare «su basi granitiche l'autonomia della coscienza»<sup>95</sup>. In virtù di ciò «anche il più abietto tra gli schiavi, anche il più nero tra i peccatori potevan diventare 'templi dello Spirito Santo'»<sup>96</sup>.

La ricerca dell'unità nella varietà in nome della *Respublica Christiana* è però peculiarmente generata in Crespi dall'accettazione dell'imperfezione e del limite, dalla rinuncia ad ogni sogno palinogenetico di rigenerazione totale e definitiva. Già un articolo del 1915 (*Verso una migliore Europa*), scritto quando ormai infuria la guerra, accusa sociologi e politici aderenti alle dottrine dell'economia classica, così come i teorici socialisti, di non vedere «nelle nazioni se non un aggregato o un conglomerato di classi e di interessi eterogenei ed antagonisti»<sup>97</sup>. Essi trascurano che questi si sviluppano in «quel tutto organico storico, che è la nazione»<sup>98</sup>, un «indistinto che persiste sotto le loro distinzioni, e che, in certi momenti critici, alla vigilia d'una guerra o durante il suo corso, si riafferma prendendo il sopravvento»<sup>99</sup>.

Eppure – osserva realisticamente Crespi – «senza una maggiore penetrazione di questi fenomeni e della natura del fatto *nazione*»<sup>100</sup>, tutti gli sforzi «verso la creazione d'una migliore Europa sono destinati a fallire»<sup>101</sup>. Poco oltre aggiunge che il processo di unificazione europea sarà «lento, interrotto, irregolare, faticoso nell'avvenire come nel passato»<sup>102</sup>.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>97</sup> A. Crespi, *Verso una migliore Europa*, «Critica Sociale», XXV (1915), 1, pp. 10-12: 10.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 12.

La proposta americana di una lega delle nazioni<sup>103</sup> appare conseguentemente «troppo rigida e troppo fidente in mezzi puramente istituzionali o meccanici»<sup>104</sup>. A condizione che la Grande guerra<sup>105</sup> incentivi la creazione di una «*volontà generale* di risolvere tutte le controversie con metodi giuridici»<sup>106</sup>, Crespi è quindi del parere che l'avvento della nuova *Respublica Christiana*, intesa come «Regno universale del Diritto»<sup>107</sup>, per diventare una meta credibile, debba per forza di cose contemplare la presenza, accanto ad un'eventuale lega delle nazioni, dell'impero britannico che per Crespi all'epoca, nel 1918, è il migliore esempio possibile di come coniugare «il massimo di sicurezza e giustizia»<sup>108</sup> col «minimo di coazione e col massimo di libertà»<sup>109</sup>.

<sup>103</sup> Per comprendere meglio la posizione di Crespi sulla Lega delle Nazioni vd. Crespi, *Le minoranze nazionali e la Lega delle Nazioni*; Id., *La Lega delle Nazioni come necessità storica*, Roma, Ed. de «La Critica Politica», 1924, estratto da «La Critica Politica», 3 (1924). Per la posizione di Crespi sulla guerra vd. Malandrino, *Fermenti europeisti e federalisti tra guerra mondiale e primo dopoguerra*, pp. 485-488.

<sup>104</sup> Crespi, *La funzione storica de l'Impero britannico*, p. 391.

<sup>105</sup> Coerentemente con tali presupposti, la Grande guerra è interpretata da Crespi come sintomo di una crisi di civiltà. «La guerra scoppiata nel 1914 è, scrive Crespi, la più grande crisi nella storia della civiltà perché segna l'inizio – speriamo segni anche la fine – del conflitto tra le idee fondamentali di questa in materia di morale, di diritto, di scienza politica e di filosofia politica e idee che le sono ostili, estranee, inammissibili e che sono la sopravvivenza d'altre fasi storiche. La Germania ha della civiltà europea assimilato solo alcuni elementi, ha respinto deliberatamente altri e s'è costituita supremo ostacolo all'idea di un Consorzio delle genti e d'un Regno universale del Diritto, che balza dalla storia d'Atene, di Roma, d'Israele e d'Europa», *ibidem*, pp. 4-5. Per approfondire la sua posizione di totale e convinto sostegno alla Triplice Intesa vd. A. Crespi, *Radicali e pacifisti per burla e radicali e pacifisti sul serio*, «Critica Sociale», XXIV (1914), 2, pp. 21-23; Id., *Politica imperialistica e investimenti capitalistici*, «Critica Sociale», XXIV (1914), 5, pp. 73-75; *La crisi europea nelle sue cause profonde, I*, «Critica Sociale», XXIV (1914), 21, pp. 329-332; *La crisi europea nelle sue cause profonde, II*, «Critica Sociale», XXIV (1914), 22, pp. 345-347; *La crisi europea nelle sue cause profonde, III*, «Critica Sociale», XXIV (1914), 23, pp. 361-363; *La crisi europea nelle sue cause profonde, IV*, «Critica Sociale», XXIV (1914), 24, pp. 375-379. Degno di nota è lo scritto già pubblicato dall'«Avanti!» e ripreso nella rivista «Coenobium», nel quale Crespi distingue tra la giustificazione della guerra da parte dei nazionalisti e quella dei paladini del diritto: «è questa la distinzione che corre ad es. – osserva – tra le guerre di Tamerlano e di Attila e, poniamo, quelle di Roma; la guerra non fu infeconda proprio esclusivamente nella misura in cui fu funzione di polizia, espansione dell'area del diritto» (A. Crespi, *Guerra alla Guerra! Guerra di conquista e guerra civile. Un dilemma pei nazionalisti*, «Coenobium», VIII, 1914, II, pp. 42-45: 42).

<sup>106</sup> Crespi, *La funzione storica de l'Impero britannico*, p. 393.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>109</sup> *Ibidem*.

Un simile scenario avrebbe anche il pregio per Crespi di potersi coniugare al riconoscimento di «quanto ha valore permanente nel vecchio concetto dell'equilibrio delle potenze»<sup>110</sup>, sintetizzabile nella constatazione che «la garanzia ultima della pace sarà sempre la certezza che chi tenta di disturbarla disponga di forze inferiori a quelle di coloro che intendono conservarla»<sup>111</sup>. *Mutatis mutandis* non si fa fatica a comprendere perché, al termine del secondo conflitto mondiale, Crespi accolga con favore la collocazione dell'Italia nell'ambito dell'alleanza atlantica e identifichi in Alcide De Gasperi il leader che più di ogni altro è in grado di assicurare l'ancoraggio al mondo euroatlantico. De Gasperi è per lui l'uomo giusto per incentivare «closer relations with the West»<sup>112</sup>, ma, forse, cosa ancora più importante per Crespi è che la gente veda in lui «a dedicated man, a man of faith and of prayer»<sup>113</sup>. Lasciandosi trasportare dall'entusiasmo, Crespi arriva addirittura a sostenere che quella sia l'ora del ritorno ai grandi Neo-Guelfi del Risorgimento, «Manzoni, Rosmini, Gioberti»<sup>114</sup>, e che De Gasperi incarni «the greatest Italian statesman after Cavour»<sup>115</sup>.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 397.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> A. Crespi, *Italy in 1948*, «The Contemporary Review», CLXXV (1949), pp. 10-13: 10.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>114</sup> *Ibidem*.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

ALESSANDRO DIVIDUS

## NUOVI ORIZZONTI EUROPEI

L'INTERNAZIONALISMO LIBERALE DI NORMAN ANGELL

### 1. *Introduzione.*

«When an animal wants to obtain something either of a man or of another animal, it has no other means of persuasion but to gain the favour of those whose service it»<sup>1</sup>. Anche l'uomo, sostiene Adam Smith, può impiegare tecniche simili per ottenere ciò di cui necessita. L'asservimento come mezzo per una ricompensa nella speranza di un atto benevolo che ripaghi la fiducia riposta. Ma l'asservimento è uno strumento incerto, imprevedibile. Colui che gode dei servigi resi è più incline al *self-love* che alla *benevolence*. È la mancanza di fiducia e l'istinto a prevalere che guidano la condotta umana. Ma è in quanto uomini, continua Smith, in quanto creatori di una *civilized society* fondata sul connubio tra *instinct* e *reason*, che la necessità si trasforma in vantaggio. L'indipendenza del regno animale si trasforma, nelle società, in interdipendenza, costituita dal principio economico basilare del «give me that which I want, and you shall have this which you want»<sup>2</sup>.

Non è sull'aspettativa di un atto benevolo che si fondano le relazioni, bensì nel riconoscimento degli interessi reciproci. È dunque nello scambio, nel *free trade* del liberalismo classico della scuola di Manchester, che le parole di Keynes, seppur distanti dagli assiomi paradigmatici precedenti, assumono significato. Nel *The Economic Consequences of the Peace* (1920), il libero scambio, principio sostanziale di un assetto internazionale pacifico, diviene il motore che conduce al benessere materiale, alla prosperità e dunque, all'ordine e all'unità<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Adam Smith. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, edited by E. Cannan, New York, The Modern Library, 1937, pp. 13-14.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>3</sup> J. M. Keynes, *The Economic Consequences of the Peace*, New York, Harcourt, Brace and Howe, 1920, pp. 62-63. Vd. D. Markwell, *John Maynard Keynes and International Relations*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 103.

La logica del guadagno è la matrice che rafforza le relazioni, colei che scardina l'illusorietà dell'autosufficienza e pone in evidenza la necessità di ordine e stabilità internazionale. La pace, dunque, è il prodotto necessario di un'impostazione deterministica della natura umana incline al vantaggio. L'interdipendenza, come afferma J. S. Mill nei suoi *Principles of Political Economy* (1848), è il garante principale della pace mondiale<sup>4</sup>. Nonostante le singolari peculiarità storiche e culturali nelle quali operano i sostenitori del *classical liberalism*, le loro idee hanno tuttavia plasmato un'intera generazione di intellettuali e politici successivi. La convinzione dell'effetto pacificatore del libero scambio è dominante nel pensiero degli economisti e dei filosofi morali di Cambridge tra '800 e '900. Da Sidgwick a Cobden, da Marshall a Keynes, passando per Russell e Pigou, l'ambiente di Cambridge è pervaso dalla convinzione del binomio *free trade/peace*<sup>5</sup>.

Ciò nonostante, di particolare interesse sono le tesi di un autore estraneo a tale ambiente, seppur in stretto contatto con esso. Sir Norman Angell, insignito del cavalierato (1931) per il suo impegno pubblico e politico, che lo porterà in seguito al conferimento del Nobel per la pace (1935), sebbene non si discosti dal principio fondante che pone in una relazione incrementale la libertà di scambio con la prospettiva di una diminuzione dei conflitti internazionali, rappresenta un punto di svolta nella tradizione del *liberal internationalism*.

Con la pubblicazione di *Europe's Optical Illusion* (1909), rielaborato e pubblicato un anno più tardi con il titolo *The Great Illusion*, Angell si discosta dai paradigmi classici dei suoi predecessori. I rapporti di interdipendenza non sono interpretati attraverso il filtro di una *natural law*, bensì compresi nella loro moderna forma sociologica per mezzo di un metodo struttural-funzionalista<sup>6</sup>. L'internazionalismo liberale di Angell, infatti, non propone solamente una ridefinizione del rapporto tra Stati fondato su un'interdipendenza di natura economica, bensì una totale riconsiderazione dell'idea di cittadinanza. Come egli afferma: «Whether he [the citizen] reads the *Revue des Deux Mondes* or *Tit-Bits*, the modern citizen is becoming at once cosmopolitan (...)»<sup>7</sup>. L'orizzonte politico del cittadino non è

<sup>4</sup> J. S. Mill. *Principles of Political Economy*, edited by W. J. Ashley, London, Longmans, Green and Co., 1923, p. 594.

<sup>5</sup> Markwell, *John Maynard Keynes and International Relations*, pp. 17-18. Vd. C. Navari, *The Great Illusion Revisited: The International Theory of Norman Angell*, «Review of International Studies», XV (1989), 4, pp. 341-358.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 342.

<sup>7</sup> N. Angell, *The Great Illusion*, New York, G. P. Putnam's Sons, 1933, p. 323.

più ristretto al proprio ambito nazionale e territoriale<sup>8</sup>. Ciò che ne consegue è uno scontro tra i bisogni del cittadino e un assetto organizzativo della società ormai anacronistico, fondato su quella richiesta di appartenenza indiscriminata verso un'unica entità territoriale e nazionale, vale a dire lo Stato.

In un clima di profonda crisi, soprattutto nel continente europeo, le tesi di Angell propongono una tipologia di rapporto tra lo Stato e l'individuo completamente rinnovato, dove lo stimolo al libero scambio e alla cooperazione economica erode lentamente quella relazione monogama tra Stato e cittadino incentrata esclusivamente su un rapporto di fedeltà al concetto astratto di nazione. Tuttavia, la realtà è un giudice imparziale, e lo svolgimento della storia, nonché alcune lacunosità nelle analisi poco sistematiche di Angell, ne hanno offuscato le intuizioni più rivoluzionarie mettendo in secondo piano gli aspetti più innovativi, soprattutto quelli che riguardano la ridefinizione del paradigma della cittadinanza. È dunque necessario, alla luce dell'attuale regresso politico, analizzare con accortezza le sue contraddizioni e, con ancor più acume, i tratti impliciti delle sue innovazioni.

## 2. *I limiti della sovranità.*

Le ascendenze del liberalismo classico nel pensiero di Angell sono inequivocabili. Le affermazioni pragmatiche, secondo cui la guerra risulta anacronistica e non necessaria, si sostituiscono alle tesi di Mill sul commercio come strumento per rendere la guerra obsoleta. L'elemento sostanziale rimane tuttavia il medesimo, cioè un principio di massimizzazione dell'utilità<sup>9</sup>. La massimizzazione dell'utilità e dunque del profitto è il carattere dell'*homo oeconomicus*. L'economia è l'ambito nel quale gli agenti economici operano ed è la più alta rappresentazione della razionalità umana, secondo Angell, in quanto non è intesa empiristicamente come mero perseguimento di un benessere materiale, bensì come lo strumento più adeguato in grado di creare un tessuto di relazioni tra particolare e universale. Ciò significa, trasposto nella realtà empirica, intendere l'umanità al di fuori dei confini territoriali come unica totalità, e dunque la civiltà come tensione verso un'unità sempre maggiore. L'economia è quindi lo strumento più efficiente nella creazione di relazioni, in quanto infrange i limiti territoriali e nega l'assoluta indipendenza del particolare. Grazie al libero commercio, dunque, i cittadini abbattano i confini della propria individualità e creano insieme un tessuto più ampio di relazio-

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>9</sup> G. C. Anta, *Norman Angell's Nobel Peace Prize Lecture*, «Rivista di Studi Politici Internazionali», LXXXI (2014), 1, pp. 94-114.

ni con la comunità attraverso il mezzo della cooperazione. Come afferma Angell in *The Foundations of International Polity*:

But man has increased his means of subsistence and his chances of survival by conscious adjustment of the forces of nature, by directing forces, that would otherwise destroy him, to his own ends. He repels one force, the rain or snow or cold, by using others – trees for houses, coal for fuel. He thus turn Nature against herself. But he can only do this thanks to one fact – that he is, by his intelligence, able to create a union of forces by co-operating with his fellows<sup>10</sup>.

In sintesi, civilizzazione significa accrescimento del tessuto di interdipendenza reciproca attraverso il libero scambio economico e, conseguentemente, proporzionale abbandono dell'utilizzo coercitivo della forza. Le relazioni sono la base della realtà circostante. Esse non compongono l'universale, per Angell rappresentato dall'umanità stessa, ma ne sono la sua unica essenza.

L'economia deve ricoprire un ruolo preminente rispetto alla politica. La sovranità dello Stato, dunque dei governi che lo amministrano, è un impedimento verso una vera unità sociale<sup>11</sup>. Lo scoppio del primo conflitto mondiale ha rafforzato, secondo Angell, questa ipotesi. Ogni Stato si è mosso per la tutela dei propri interessi mobilitando le proprie risorse non attraverso una molteplicità di decisioni private, ma per mezzo del potere sovrano di cui dispone. La ragione politica si è imposta così sull'economia, e lo Stato, descritto da Angell come «an ineptitude»<sup>12</sup>, si trasforma in una *political machinery*<sup>13</sup> basata su *force e power*<sup>14</sup>, piuttosto che in entità sovra-individuale garante di una sana cooperazione tra i cittadini. Questa visione della sovranità statale, secondo Angell, è completamente in antitesi con quella che è la *ratio* dello Stato. Ogni discussione riguardante il problema generale della sovranità, continua Angell, deve necessariamente fare i conti con un quesito ineludibile, cioè «For what purpose does the State exist?»<sup>15</sup>. Lo Stato esiste per garantire il benessere dei cittadini, non viceversa, e questo benessere è realizzato soltanto attraverso la garanzia di quelle libertà – materiali e spiri-

<sup>10</sup> N. Angell, *The Foundations of International Polity*, London, William Heinemann, 1914, p. xxi.

<sup>11</sup> J. D. B. Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, Basingstoke-London, Palgrave Macmillan, 1986, p. 54.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> M. Ceadel, *The founding text of international relations?*, «Review of International Studies», XXXVII (2011), 4, pp. 1671-1693.

<sup>14</sup> Angell, *The Great Illusion*, p. 117.

<sup>15</sup> Angell, *The Foundations of International Polity*, p. 141.



tuali – che rendono ancora più evidente la necessità di ridefinire il rapporto tra i cittadini in chiave cooperativa<sup>16</sup>.

Il punto fondamentale dal quale prendere le mosse per elaborare un'idea di cittadinanza internazionale – superando così le limitazioni imposte dal potere sovrano – è quello, già precedentemente analizzato in chiave critica da Hobhouse<sup>17</sup>, che riguarda l'attribuzione di una personalità allo Stato al pari di quella del cittadino. La fallacia, sostiene Angell, con la quale è avvenuta l'approssimazione dell'idea dello Stato a quella della persona<sup>18</sup> è la causa principale, da una parte, del conflitto a livello internazionale tra sovranità nazionali e, dall'altra, di una riduzione del significato di cittadinanza, in quanto pone in contrasto la naturale disposizione alla cooperazione individuale con la fedeltà nei confronti della propria appartenenza territoriale e culturale.

In accordo con H. J. Laski, anche per Angell la sovranità viene intesa come logica che trasforma le popolazioni in singole *personalities* con volontà isolate<sup>19</sup>. È così che la combattività tra gli uomini cresce e si sviluppa, cioè per mezzo dell'idea di uno Stato straniero inteso come *homogeneous personality*<sup>20</sup>. Riprendendo ancora Laski, lasciare gli Stati sovrani a risolvere i problemi economici internazionali, equivale a «leaving the wolf to guard the men house»<sup>21</sup>. Data la complessità delle società attuali, l'idea di un singolo *common good* diviene un'ipotesi teoricamente insostenibile<sup>22</sup>. Le nazioni, sostiene Angell, sono composte da una *variety of community interests*, molti dei quali superano i confini dello Stato di appartenenza. La *psychic community* è dunque fondata sull'idea dell'artificialità dei confini territoriali, senza considerare le differenze fisiche e morali come differenti visioni della vita, bensì come differenze nazionali<sup>23</sup>. Questa asimmetria tra lo Stato e i cittadini che lo compongono è ancor più evidente passando dal piano della politica a quello dell'economia. Prendendo spunto dalle lezioni che la storia ha impartito al continente europeo, Angell rileva un fatto tanto bana-

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Vd. L. T. Hobhouse, *The Metaphysical Theory of the State: a criticism*, London, George Allen & Unwin, 1918.

<sup>18</sup> Angell, *The Great Illusion*, p. 300.

<sup>19</sup> J. Morefield, *States Are Not People: Harold Laski on Unsettling Sovereignty, Rediscovering Democracy*, «Political Research Quarterly», LVIII (2005), 4, pp. 659-669.

<sup>20</sup> Ceadel, *The founding text of international relations?*, p. 1686.

<sup>21</sup> Morefield, *States Are Not People: Harold Laski on Unsettling Sovereignty, Rediscovering Democracy*, p. 664.

<sup>22</sup> P. Lamb, *Laski On Sovereignty: Removing the Mask from Class Dominance*, «History of Political Thought», XVIII (1997), 2, pp. 326-342.

<sup>23</sup> Ceadel, *The founding text of international relations?*, *ibidem*.

le quanto esplicativo. Difatti, egli afferma: «When Germany annexed Schleswig-Holstein and Alsatia not a single ordinary German citizen was one *pfennig* the richer»<sup>24</sup>. Facendo leva sul movente economico, Angell vuole evidenziare il divario incolmabile tra il benessere del cittadino e le ragioni dello Stato. L'assoluta auto-determinazione, la sovranità e l'indipendenza divengono incompatibili con la civilizzazione e l'interdipendenza<sup>25</sup>. Il caso della Germania e del suo esasperato militarismo è una prova inequivocabile di questo divario, il quale affonda le sue radici su un'idea fallace, secondo cui il bene dello Stato è superiore rispetto a quello del singolo individuo<sup>26</sup>. La forza coercitiva dello Stato non è dunque uno strumento adeguato per garantire il benessere sociale. Ne è un esempio anche il caso della Gran Bretagna. Come Angell afferma:

The present condition in Europe show that much of its dense population (...) can only live at a standard necessary for civilisation (...) by means of certain co-operative processes, which must be carried on largely across frontiers. The mere physical existence of much of the population of Britain is dependent upon the production by foreigners of a surplus of food and raw materials beyond their own needs. The processes of production have become of the complex kind which cannot be compelled by preponderant power, exacted by physical coercion<sup>27</sup>.

Per mantenere e aumentare il livello di civilizzazione sono necessari processi di cooperazione. Solo l'economia, sostiene Angell, è lo strumento atto a dimostrare la dipendenza sostanziale tra Stati e a mettere in secondo piano le ragioni del conflitto, poiché lo *State-Nation* non rispecchia il gruppo sociale, il quale può essere espresso solamente con l'umanità. È sempre l'economia, continua Angell, a fornire «the obligation to give to the others the right to existence»<sup>28</sup>. L'idea di razionalità si sovrappone così a quella dell'anti-nazionalismo<sup>29</sup>.

Anche il patriottismo, inoltre, non è esente da critiche. Esso è definito da Angell come *love of country*, il quale può facilmente trasformarsi in uno strumento di rivendicazione aggressiva nazionale e spingere le popolazioni a entrare in conflitto tra loro<sup>30</sup>. Il fenomeno irrazionale del patriottismo sotto-

<sup>24</sup> Angell, *The Great Illusion*, pp. 34-35.

<sup>25</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 62.

<sup>26</sup> N. Angell, *Prussianism and its destruction*, London, William Heinemann, 1914.

<sup>27</sup> N. Angell, *The Fruits of Victory*, London, W. Collins Sons & Co., 1921, p. 8.

<sup>28</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 50.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 51-52.

lineato da Angell, e condiviso dallo stesso W. Wilson<sup>31</sup>, assume ancor più valenza alla luce dei due conflitti mondiali. L'affermazione dell'imperialismo, a partire dagli anni Settanta dell'800, come fonte di prestigio nazionale – in quanto, in base alle tesi di Angell, il guadagno economico è irrisorio rispetto alla visibilità internazionale<sup>32</sup> – ha mostrato le sue contraddizioni interne creando e sviluppando una necessità di interdipendenza economica che ha dato il via, seguendo il modello struttural-funzionalista di Angell, a quel bisogno di interdipendenza reciproca che la sovranità non è riuscita ad arginare per mezzo dei conflitti mondiali.

L'interdipendenza crescente, mettendo in crisi il modello nazionalista e imperialista, ha svelato così le debolezze degli Stati, i quali hanno tentato di ricostituire la propria immagine sovrana attraverso l'utilizzo della forza e della guerra. In questo modo, essi non hanno fatto altro che accelerare un processo di creazione di una molteplicità di *undisciplined sovereignty states*, ancor più bisognosi economicamente l'uno dell'altro<sup>33</sup>. Se solo l'Europa fosse stata pervasa da questo senso di cooperazione, afferma Angell, allora il cittadino europeo si troverebbe di fronte «not only a sounder Europe in the material sense, but a more humane Europe, with its hostilities softened by the very fact of contact and co-operation, and the very obviousness of our need for one another»<sup>34</sup>. È pertanto necessario, se non inevitabile, la creazione di entità sovranazionali capaci di limitare l'utilizzo della forza attraverso un *international law* e di armonizzare transazioni e scambi economici sotto il principio della cooperazione e dello sviluppo reciproco.

### 3. Oltre la sovranità.

La sovranità è dunque il limite alla realizzazione naturale del mondo di relazioni di cui l'economia è il motore principale. Lo scambio economico, sostiene Angell, è il mezzo attraverso il quale i cittadini devono rendersi consapevoli della necessità della cooperazione come unico strumento per garantire il bene comune<sup>35</sup>. Senza un benessere economico e materiale non può avvenire un'evoluzione del carattere morale. L'essenza della modernità si basa su un'economia razionale di scala, su una suddivisione ulteriore delle fun-

<sup>31</sup> M. Ceadel, *Living the Great Illusion: Sir Norman Angell, 1872-1967*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 191.

<sup>32</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 91.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>34</sup> Angell, *The Fruits of Victory*, p. 221.

<sup>35</sup> N. Angell, *The World's Highway*, New York, George H. Doran, 1915, p. 33.

zioni collettive e sullo sfruttamento e l'utilizzazione (*exploitation*) efficiente delle materie prime. Il commercio crea così interdipendenza e modernità. Esso amplifica il sistema delle comunicazioni, razionalizza la suddivisione e la specializzazione del lavoro, creando vulnerabilità reciproca (ingrediente basilare per il sistema di interdipendenze). I criteri tangibili del progresso sono dunque materiali, e non possono essere rispettati finché non saranno abbattuti i confini che li ostacolano<sup>36</sup>.

Il libero commercio, ciò che Cobden chiama «the grand panacea»<sup>37</sup>, deve rendere obsoleta la guerra. Questo è dovuto principalmente, sostiene Angell, a due fattori. Da una parte, i cambiamenti nella natura della produzione devono attrarre maggiormente i governi con l'aspettativa di un guadagno superiore, in linea con il principio secondo il quale gli Stati sono dei *security maximizers*. Gli Stati sono spinti a sottrarsi dal conflitto armato, poiché orientati alla massimizzazione del benessere dei cittadini. Dall'altra, invece, è la modernizzazione del sistema economico stesso ad aver avviato un processo di globalizzazione nocivo al conflitto<sup>38</sup>.

Ancora una volta, il sistema economico si dimostra veicolo per eccellenza nella trasmissione dei sentimenti umani. Necessità e vantaggio, dunque domanda e offerta, si sposano perfettamente con il sistema di credito contemporaneo. Il *credit* diviene «key institution of modern society»<sup>39</sup>. La fiducia e la sicurezza del contratto, uniti al moderno sistema di comunicazioni, smaterializzano le relazioni globali ponendole su di un livello extraterritoriale. L'assoluta interdipendenza ha così raggiunto, attraverso l'economia, una naturale necessità di coesistere. L'accento posto dagli economisti precedenti sull'interdipendenza del mercato globale, viene riposizionato, da Angell, sul sistema bancario. Il *synchronised bank-rate* domina il mondo e reagisce in base all'andamento delle borse<sup>40</sup>. Il processo di interdipendenze è dunque avviato e coeso saldamente a un sistema unico di credito, tanto da poter affermare che: «In banking, the world is one society» e, continua ancora Angell, «the pocket is the rudder of human nature»<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Navari, *The Great Illusion Revisited: The International Theory of Norman Angell*, pp. 341-358: 344-346.

<sup>37</sup> E. Gartzke, *The Capitalist Peace*, «American Journal of Political Science», LI (2007), 1, pp. 166-191.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>39</sup> Navari, *The Great Illusion Revisited: The International Theory of Norman Angell*, pp. 341-358: 347.

<sup>40</sup> E. Barker, *Political Thought in England: 1848 to 1914*, London, Thornton Butterworth, 1930, p. 240.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 241.

L'andamento naturale nella creazione di un tessuto di relazioni umane basate su precetti economici, trova tuttavia degli ostacoli artificiali lungo il suo tragitto evolutivo, cioè lo Stato e la guerra. Per Angell, la guerra è dell'uomo contro l'universo, non dell'uomo contro l'uomo. La guerra, così come ogni altro male sociale, è il risultato di una «bad management of human society»<sup>42</sup>. Il paradosso, sostiene Angell, è situato proprio nella volontà di pace nel mondo che va in guerra<sup>43</sup>. Questo paradosso è dimostrato in maniera inequivocabile dall'alternarsi continuo di guerre e trattati di pace tra i paesi europei, i quali stringono e rompono alleanze in base a contingenze puramente legate a interessi politici fondati sulla volontà di dominio delle risorse e dell'autosufficienza<sup>44</sup>. Tali dinamiche sono unicamente orientate all'accrescimento della forza militare e seguono la logica paradossale del conflitto che reitera se stesso. Così afferma Angell: «Whether European culture can escape Prussianisation will depend upon whether European peoples can find some means of fighting out their differences other than as soldiers; are able to resist militarism other than with more militarism»<sup>45</sup>.

È su questi presupposti che Angell, dopo aver osservato in qualità di giornalista lo svolgimento degli avvenimenti parigini sul caso Dreyfus, decide di prodigarsi affinché il pacifismo naturale delle relazioni umane possa superare le barriere artificiali degli interessi nazionali, unendo la vecchia tradizione liberale di Cobden con gli argomenti di Bloch, Novicon e Hobson, dando vita a quel movimento chiamato *New Pacifism*. Il linguaggio semplice e non accademico di *The Great Illusion*, misto a un approccio concreto e realistico, permette alle idee di Angell di circolare internazionalmente, stimolando la creazione di riviste, associazioni e *international policy clubs*, tanto da spingere lo stesso Hobson a dichiararsi, esplicitamente, un *angellist*<sup>46</sup>. Anche Gramsci, riferendosi ad Angell, afferma che:

Soffiate nella grezza creta del pacifismo angelliano e la grande illusione crollerà per sempre. (...) Norman Angell non è un pacifista piagnone, un umanitario melenso che semina fiori di tiglio e lacrime di tenerezza. Egli si rivolge all'intelligenza, non al sentimento, suscita convinzioni, non stati d'animo (...) Norman Angell ha studiato il problema della guerra da un punto di vista rigidamente realistico<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 56.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>44</sup> Vd. Angell, *The World's Highway*, pp. 48-54.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>46</sup> D. Biocca, *Il pacifismo e "La Grande Illusione" di Norman Angell*, «Studi Storici», XXI (1980), 3, pp. 595-607.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 602.

Il progetto di un nuovo pacifismo, sostenuto attraverso i contributi espressi nella rivista mensile «War and Peace», diretta dallo stesso Angell, si fonda sui presupposti economico-finanziari alla base della sua teoria e si distingue per l'individuazione di un punto di vista europeo e nordamericano nella politica mondiale<sup>48</sup>. L'entrata in guerra della Gran Bretagna nel 1914 decreta tuttavia una svolta nell'approccio di Angell ai problemi reali che la politica europea e internazionale stava attraversando. Dopo la 'meteora' della *Neutrality League* – subentrata all'ormai dissolto movimento pacifista caduto sotto i colpi della stampa per le sue posizioni troppo in linea con quelle dei «non-resisters»<sup>49</sup> – e la parabola della Grande guerra, le tesi di Angell si manifestano, agli occhi dell'opinione pubblica, come indiscutibilmente esatte.

Un sistema di politiche internazionali è l'unico strumento in grado di garantire all'Europa una corretta suddivisione e gestione del potere nazionale. Le conseguenze economiche scaturite al termine del conflitto hanno acuito la necessità di scongiurare ulteriori guerre, enfatizzando il bisogno concreto di un *Concert of Europe* fondato sui seguenti presupposti: pace senza annessioni e indennità, e accesso per tutti al libero commercio<sup>50</sup>.

Da un progetto originario di concerto europeo, Angell passa all'idea della creazione di una *League of Nations*, ben diversa tuttavia dalle aspettative iniziali. L'intenzione di una Lega europeo-americana<sup>51</sup> (solo in seguito sarebbe stata allargata al resto dei paesi), che garantisse sicurezza economica e politica con la garanzia di equità di trattamento, viene soppiantata dall'irreversibilità dei processi storici nei quali il fervente nazionalismo continua a dominare. La svolta del 1930, che ha segnato un cambio di direzione sostanziale nelle idee di stabilità internazionale elaborate da Angell, è dovuta proprio agli avvenimenti successivi alla creazione della Società delle Nazioni. La proposta di una pace non vendicativa è accantonata. La Germania, sconfitta e colpevole insieme alle potenze dell'Europa centrale dello scoppio delle ostilità, viene punita severamente.

Completamente contrari a tale trattamento, anche se in disaccordo su alcuni punti, sono Angell e Keynes, entrati in contatto a partire dal 1919 grazie alla creazione del *Economic Subcommittee of the Famine Fund* (tra i cui

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 604.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 605.

<sup>50</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, pp. 11-12.

<sup>51</sup> D'accordo con Angell, Keynes sosteneva la necessità di un aiuto economico, in forma creditizia, proveniente dall'America. Vd. Markwell, *John Maynard Keynes and International Relations*, p. 100.

membri figura anche Hobson)<sup>52</sup>. Di comune accordo, sia Angell che Keynes sostengono la necessità di reintegrare la Germania all'interno dell'economia europea, invece di affossarla drammaticamente. Difatti, il problema principale per la stabilità del futuro europeo e per la garanzia di una pace duratura verte proprio sulla questione della Germania. L'unica strada percorribile, sostiene Angell, è quella di «to allow Germany, after the peace, to build up her strength and wealth»<sup>53</sup>, poiché nessuna ridefinizione dei confini può condurre a un'Europa stabile e pacifica<sup>54</sup>. Tuttavia, i due divergono sulla necessità naturale, o meno, dell'interdipendenza economica e sulla delicata questione delle indennità di guerra. Secondo Angell, l'imposizione di indennità avrebbe ulteriormente acuito il risentimento di rivalsa tedesco, facendo prevalere nuovamente le istanze nazionalistiche della popolazione e non apportando, a lungo termine, nessun beneficio economico agli Stati vincitori. Per Keynes, invece, il beneficio economico sarebbe stato possibile, purché il pagamento delle indennità fosse stato diluito nel tempo, anche attraverso concessioni e cessione delle colonie. Nessuna delle due strade viene tuttavia concretamente percorsa<sup>55</sup>.

Per ciò che riguarda la necessità naturale dell'interdipendenza attraverso il processo economico, Angell e Keynes divergono invece in maniera sostanziale. Angell non percepisce la necessità di un *super-national control of economic activities*, in quanto il suo pacifismo capitalista (così chiamato da W. Sed)<sup>56</sup>, fondato sul dogma della *modern finance*, avrebbe ridotto naturalmente le divisioni politiche. Queste tesi vengono subito criticate da Laski in un articolo della rivista «New Statesman», il quale identifica nel capitalismo stesso la causa della guerra<sup>57</sup>, e da Hobson, per il quale la guerra tra due paesi industrializzati è sì nociva, ma fonte di guadagni se orientata alla conquista dei paesi poco sviluppati<sup>58</sup>. Ancor più lungimirante, invece, è Keynes. Secondo l'economista britannico, servono cambiamenti politici e istituzionali per gestire l'interdipendenza. Per Keynes, dunque, l'interdipendenza non è un processo dettato da necessità naturali e destinato a imporsi autonoma-

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>53</sup> Angell, *The World's Highway*, p. 21.

<sup>54</sup> N. Angell, *The Political Conditions of Allied Success*, New York-London, G. P. Putnam's Sons, 1918, p. 248.

<sup>55</sup> Markwell, *John Maynard Keynes and International Relations*, pp. 107-108.

<sup>56</sup> Biocca, *Il pacifismo e "La Grande Illusione" di Norman Angell*, p. 604.

<sup>57</sup> Sebbene Angell non parli espressamente di interdipendenza come eliminazione della guerra, bensì come eliminazione del guadagno. Vd. *American Democracy Promotion*, edited by M. Cox, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 107.

<sup>58</sup> P. Cain, *Hobson and Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 194-221.

mente nella vita sociale, ma è un procedimento che necessita pur sempre di entità sovra-individuali in grado di orientare la sua naturale inclinazione.

Ad ogni modo, è la storia a rendere giustizia alle ragioni di Angell e Keynes, dimostrando, con il fallimento della *League of Nations*<sup>59</sup>, l'irrazionalità di una politica dettata da sentimenti di rivalsa. Le circostanze storiche spingono Angell a modificare pragmaticamente, in base all'evoluzione dei rapporti politici internazionali, le sue tesi iniziali. Da un *collective system*, Angell passa a una *collective security* (o *collective defense*), basata sui seguenti principi:

- Difesa collettiva tra paesi industriali europei e Stati Uniti (spesso chiamati *civilized countries*);
- Potere collettivo gestito da regolamenti internazionali;
- Ammissione dell'Unione Sovietica e Germania Nazista a questa unione, purché sulla base di un *good behaviour*;
- Funzionamento dell'alleanza come *third party judgment*;
- Alleanza aperta a tutti, in linea con i principi espressi dalla *League of Nations*;
- Ottenimento, da parte della Gran Bretagna, di un potere risolutivo in Europa con annessa approvazione dagli Stati Uniti<sup>60</sup>.

La sicurezza collettiva, dunque, deve essere garantita a livello internazionale per limitare ogni tipo di legittimazione anarchica da parte degli Stati. La forza può essere giustificata solo come mezzo di autodifesa. In questo senso, Angell è un precursore della moderna «theory of intervention»<sup>61</sup>. Da un pacifismo non interventista, Angell comincia a intravedere nella forza, anche militare, uno strumento di difesa comunitaria internazionale. Le sue posizioni si spostano così da un'ingenua *liberal theory*, nella quale la sicurezza è garantita naturalmente da una tensione alla massimizzazione del benessere, a una più concreta *realist theory*, dove la sicurezza viene incrementata attraverso la *military power*<sup>62</sup>. Accantonata temporaneamente l'idea di un *multilateral disarmament*<sup>63</sup>, Angell si fa promotore di un'unione

<sup>59</sup> L'unica vittoria politica riportata dalla *League of Nations* riguarda la condanna, con successiva espulsione dalla Lega, all'aggressione sovietica della Finlandia. Vd. Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 102.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>61</sup> Navari, *The Great Illusion Revisited: The International Theory of Norman Angell*, p. 350.

<sup>62</sup> M. Morelli – T. Sonno, *On Economic Interdependence and War*, «Journal of Economic Literature», LV (2017), 3, pp. 1084-1097.

<sup>63</sup> Ceadel, *The founding text of international relations?*, p. 1682.



anglo-francese aperta alla partecipazione di qualsiasi paese neutrale con l'obiettivo di creare un *federalism for defence*, cioè una cooperazione militare in vista della sicurezza collettiva<sup>64</sup>.

Questo interventismo militare fondato sul principio di un *third party judgment*, tuttavia, si tramuta ben presto in autodifesa preventiva (*self-defence in advance*), con la decisione, di Francia e Gran Bretagna, di intervenire nei confronti della Germania, dopo l'attacco alla Polonia, senza decisioni preliminari da parte di corti o assemblee<sup>65</sup>. Si profila così, sul territorio europeo e internazionale, la tendenza a dichiararsi autonomamente giudici imparziali delle dispute collettive. Non è un segreto, infatti, il carattere eurocentrico delle proposte di Angell, così come il tentativo di estendere il modello dell'Impero Britannico alla società europea, dato l'indissolubile legame, nonché incontrovertibile evidenza, tra interessi britannico-americani e ordine mondiale internazionale liberale<sup>66</sup>.

L'idea di un *third party judgment* imparziale ed efficiente svanisce così con lo scoppio della guerra mondiale, e scompare del tutto, nelle speranze di Angell, con gli avvenimenti successivi. La successione delle *United Nations* alla *League* non comporta nessun cambiamento sostanziale e dimostra, con lo scoppio della guerra fredda e lo strumento del veto dei cinque membri permanenti, la completa volontà di rifiuto di giudizi terzi e imparziali<sup>67</sup>. Tuttavia, quasi ciclicamente, le tesi di Angell si dimostrano profetiche. Infatti, il tentativo sovietico di una nuova economia di mercato, il COMECON, fallisce miseramente se paragonato agli standard economico-sociali del mondo occidentale, mentre l'interdipendenza economica sul territorio europeo si dimostra un fattore vitale per la ripresa e la ricostruzione.

I risultati del conflitto, tuttavia, hanno completamente rivoluzionato i nuovi assetti internazionali, spingendo Angell verso un'ulteriore modifica delle sue posizioni. La nascita del bipolarismo e della minaccia nucleare ha messo in crisi i modelli teorici classici, spingendo Angell a ridefinire il suo programma di creazione di un *world government*. Forse, l'idea di veder realizzata la creazione di un *third party judgment* deve essere ridimensionata, a livello locale, nelle istituzioni della nascente Comunità Europea. L'esclusione di soluzioni militari alle conflittualità nazionali, in base ai trattati istitutivi di Roma, è ovviata alla designazione di una *European Court of Justice*. Questo strumento, in termini formali, rappresenta l'unico caso effettivo di giudice

<sup>64</sup> *Percorsi dell'Unità Europea*, a cura di A. Arciero, Roma, Aracne, 2012, p. 111.

<sup>65</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 99.

<sup>66</sup> J. Bew, *Realpolitik: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 128-129.

<sup>67</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 99.

terzo e imparziale. Tuttavia, anch'esso non è esente da criticità sostanziali. La capacità di intervenire su dispute di natura economica, piuttosto che politica, mette in evidenza una problematica originaria in tutto il pensiero angelliano: l'idea di una *global security arrangements* è specificatamente di natura anglosassone e si basa, pericolosamente, sull'occultamento, consapevole o meno, del ruolo del potere come fattore determinante nelle relazioni. La *pax* britannica, così come quella americana, è fondata sul metodo del *good neighbor*, il quale rivela la natura prettamente economica della pace<sup>68</sup>.

#### 4. *Aspetti innovativi e criticità del Norman Angellism.*

Le teorie di Angell hanno provocato e continuano ad alimentare, a partire dalla pubblicazione di *The Great Illusion*, vasti dibattiti riguardanti la validità, o meno, delle tesi espresse. Le difficoltà principali coinvolgono, in particolar modo, tre macro aree tematiche: la natura umana, il ruolo dello Stato e l'essenza del capitalismo. Tutte sono indissolubilmente legate da un reciproco rapporto di sussistenza, il mutamento di una proprietà genera la trasformazione di quelle a essa correlate, alterando l'intero impianto teorico del *Norman Angellism*.

In primo luogo, l'impostazione metodologica utilizzata da Angell si fonda su di un presupposto filosofico fondamentale, cioè il carattere prettamente materiale della *human nature*<sup>69</sup>. Se comparata da un punto di vista storiografico, l'impostazione di Angell rappresenta un'interessante anomalia rispetto ai suoi connazionali contemporanei. A differenza di Russell, ad esempio, per il quale il tratto caratterizzante la natura umana è l'aggressività, il cui corrispettivo empirico, la violenza, deve essere incanalata attraverso strumenti istituzionalizzati dallo Stato<sup>70</sup>, per Angell, invece, si può parlare di una positiva fiducia nell'aspetto economico fondante la razionalità umana. Per tale ragione, Angell opera una suddivisione sostanziale, e per certi aspetti innovativa, tra *human nature* e *human behaviour*<sup>71</sup>. Il problema principale, sostiene Angell: «is not a question of changing human nature (whatever that may mean) but of changing human behaviour»<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Bew, *Realpolitik: A History*, p. 179.

<sup>69</sup> Ceadel, *The founding text of international relations?*, p. 1685.

<sup>70</sup> M. Nacci, *Strade per la felicità. Il pensiero politico di Bertrand Russell*, Roma, Nuova Cultura, 2012, p. 45. Vd. B. Russell, *Autorità e Individuo*, Milano, Longanesi e C., 2011.

<sup>71</sup> J. D. B. Miller, *Norman Angell and Rationality in International Relations*, in D. Long – P. C. Wilson, *Thinkers of the Twenty Years' Crisis: Inter-War Idealism Reassessed*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 109.

<sup>72</sup> Angell, *The Great Illusion*, p. 203.

La natura dell'uomo è orientata meccanicamente alla *self-preservation*. L'autoconservazione è un istinto naturale nell'uomo, ed è la caratteristica principale che guida la specie. La difesa della vita, dunque, è il dogma originario dell'essere umano. Qualsiasi comportamento, continua Angell, è dettato dalle sue regole. Per tale motivo, la collaborazione in ambito economico come strumento di rinuncia al conflitto e alla guerra è la massima espressione della ragione operante nella natura. La difficoltà nel ricercare la pace, dunque, non è insita nell'uomo, ma nell'istinto che guida il suo comportamento. Le abitudini (*habits*), risultato delle *social disciplines*, non sono un prodotto della natura umana, bensì un'erronea risposta alle circostanze attraverso consuetudini dettate dall'istinto. È fuorviante parlare di 'istinto di sopravvivenza' nell'uomo, in quanto la sopravvivenza non è una categoria associabile all'istinto, ma alla ragione. A conferma di ciò, sostiene Angell, è proprio l'intrinseco e originario rapporto tra ragione umana e razionalità economica.

Nel contesto sociale, tuttavia, l'ambiente di riferimento riveste un ruolo fondamentale nell'educazione delle facoltà raziocinanti. È per tale motivo che la natura umana, inizialmente orientata alla pace e alla cooperazione, trova il suo ostacolo nell'erronea amministrazione delle istituzioni politiche. Questo elemento si ricollega direttamente alle osservazioni di Angell sul ruolo dello Stato e sull'anacronismo della sovranità, e sulla necessità, rimarcata a più riprese, di educare il cittadino a pensare la politica e l'economia razionalmente come una tecnica<sup>73</sup>. L'ostacolo più significativo, in una società di massa come quella contemporanea, è identificabile nel rapporto esistente tra 'public mind', 'leader' e 'follower'. I follower, guidati dalle politiche dei governanti senza essere adeguatamente educati, sono inclini a essere attratti dalle *superficialities* e a seguire le proprie inclinazioni all'oscuro delle condizioni necessarie per mantenere la pace. In questo contesto, l'aberrazione più grande è il nazionalismo, trasposizione su larga scala dell'istinto fuorviante alla sopravvivenza.

Tuttavia, numerose critiche sono state rivolte alle considerazioni di Angell sulla pericolosità dell'istituzione statale e sul suo legame con il nazionalismo. Innanzitutto, sostiene C. Navari, Angell opera un'analisi superficiale del nazionalismo non differenziando il *traditional nationalism* (quello a cui fa riferimento Angell) dal *modern nationalism*. È vero, continua Navari, che l'essenza della modernità si fonda su una *rational economy of scale*<sup>74</sup>, ma è altresì evidente, come sostenuto inizialmente dallo stesso Barker, che lo Stato,

<sup>73</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 133.

<sup>74</sup> Navari, *The Great Illusion Revisited: The International Theory of Norman Angell*, p. 345.

attualmente, è un'istituzione politica fondamentale e momentaneamente insostituibile<sup>75</sup>. Lo Stato ha dimostrato, nel corso dei secoli, una capacità di adattamento e trasformazione alle circostanze ritenuta da Angell, ingenuamente, impossibile. Oltretutto, Angell non ha tenuto in considerazione un aspetto importante, o meglio, lo ha giustificato con l'alibi dell'internazionalizzazione. La sostituzione della guerra tra Stati, con l'ampliamento di unità sovranazionali in grado di agire con strumenti di controllo e arbitrato, non prende in considerazione il ricollocamento del conflitto da guerra nazionale a guerra sociale. Angell è consapevole dell'impossibilità, o quantomeno dell'imprevedibilità, della scomparsa della guerra, ma sembra giustificare il fatto con l'internazionalizzazione della sua comparsa<sup>76</sup>, come se l'estensione all'intera umanità del conflitto renda il conflitto stesso giustificabile e il semplice utilizzo di una *police-force* come un mezzo positivo per il controllo.

Un'ultima osservazione, forse ancor più problematica, riguarda la sua nozione di interdipendenza economica come strumento di solidarietà reciproca. In polemica con Trockij, Angell aveva predetto il naturale rapporto incrementale tra capitalismo e pace<sup>77</sup>. A ragione, Mahan mette in evidenza due asincronicità nella sua analisi economico-sociale. In primo luogo, i vantaggi economici accompagnano spesso l'utilizzo della forza militare e il conflitto è originato da cause morali come ambizione, rispetto, onore e ingiustizia, e non da cause materiali<sup>78</sup>. Inoltre, l'interdipendenza, come sostiene Lindsay, non ha effetti a lungo termine se gli interessi non sono perfettamente sovrapposti<sup>79</sup>. Non tutte le nazioni sono interdipendenti allo stesso modo e l'interdipendenza non è un fattore misurabile e quantificabile. Come sostengono K. N. Waltz e E. Gartzke<sup>80</sup>, infatti, la guerra può portare a guadagni relativi per le singole nazioni e a una riallocazione e redistribuzione delle risorse, ciò che M. Cox chiama con il nome di *positional goods*<sup>81</sup>.

Infatti, a più di un secolo dalla pubblicazione di *Europe's Optical Illusion*, alcuni dei paradigmi fondamentali del *norman angellism* sembrano essere corroborati dalla realtà dei fatti e dall'inevitabile contingenza della real-

<sup>75</sup> Barker, *Political Thought in England: 1848 to 1914*, p. 245.

<sup>76</sup> «War may be inevitable. Perhaps. I do not know. Nobody knows». Angell, *The Great Illusion*, p. 206.

<sup>77</sup> Biocca, *Il pacifismo e "La Grande Illusione" di Norman Angell*, p. 605.

<sup>78</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 38.

<sup>79</sup> *Ibidem*, pp. 49-50.

<sup>80</sup> Vd. K. N. Waltz, *Man, the State and War*, New York, Columbia University Press, 2001. Gartzke, *The Capitalist Peace*, pp. 166-191.

<sup>81</sup> Cox, *American Democracy Promotion*, p. 9.

tà economica, la quale, da sola, non sembra essere in grado di poter garantire una pace duratura, a livello europeo e mondiale. Nonostante gli Stati dell'Europa occidentale e orientale, così come le vecchie e nuove superpotenze mondiali, «find their economic affairs closely interconnected»<sup>82</sup>, ancora molti dubbi permangono, soprattutto alla luce degli avvenimenti contemporanei, riguardo al progetto di un internazionalismo liberale. Pur condividendo i desideri di Angell, non è possibile non tener conto – almeno per ciò che riguarda la realtà dei fatti – della loro impraticabilità. Le osservazioni critiche di J. D. B. Miller, attento studioso del progetto angelliano, gettano luce su di una problematica che, a partire dalla fine del ventesimo secolo, mette in crisi gli stessi valori fondanti della nascente Unione Europea e del mondo occidentale. Come egli afferma:

There is no way in which the world as a whole can be made obedient to the values and interests of the democracies of Western Europe and North America. (...) Short of a programme of worldwide conquest unparalleled in history, the fact of diverse cultures and political systems, of potentially antagonistic peoples who find the sovereign state their best guarantee of survival and prosperity, would be enough to sustain it. There is also the enormous problem of how to operate any system of world government, once the states of the world, on behalf of their peoples, had been coerced or persuaded into trying it. Angell did not face these questions. They are unanswerable<sup>83</sup>.

Le conclusioni di Miller, se confrontate con l'andamento attuale della politica internazionale a livello europeo e mondiale, mettono in luce tutte le criticità non solo del sistema di equilibri internazionale, bensì anche del paradigma stesso della cittadinanza. Ne consegue l'esigenza di un duplice intervento a livello politico e sociale orientato, da una parte, verso una ridefinizione del concetto di cittadinanza – ormai non più interpretabile secondo i canoni liberali dell'individuo inteso come mero agente economico – e, dall'altra, dell'esigenza di una volontà comune degli Stati – e ciò vale anche e soprattutto nel continente europeo – a coesistere pacificamente al di là delle ragioni del vantaggio economico.

Questa serie di criticità sollevate dalle teorie di Angell mette in evidenza, da un lato, l'importanza delle sue ipotesi, mentre dall'altro, la necessità di una loro rielaborazione in linea con l'evoluzione attuale delle relazioni internazionali e delle cicliche crisi economico-finanziarie, nonché la sempre più crescente inadeguatezza delle strutture politico-istituzionali dello Stato nazionale, e dunque, del concetto di sovranità stesso.

<sup>82</sup> Miller, *Norman Angell and the Futility of War*, p. 106.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 113.



CARLO MORGANTI

L'ABENDLANDKREIS  
TRA MONDO LATINO E MONDO GERMANICO:  
IL FUTURO DELL'EUROPA È NELLE SUE RADICI

Nel 1918, all'indomani della sconfitta degli Imperi centrali, il mondo germanico sembra destinato ad un inesorabile tramonto. Anzi, a voler seguire le profezie pessimiste del successo editoriale *Der Untergang des Abendlandes*<sup>1</sup> – capace di trarre dall'anonimato il suo autore, Oswald Spengler, e di farne un punto di riferimento del panorama intellettuale dell'epoca – non il solo mondo germanico, ma l'intera civiltà occidentale, che nulla sembrerebbe poter salvare da un fatale ed inevitabile declino<sup>2</sup>. Con la disfatta militare, crolla il millenario *Reich* germanico: aveva già perso la sua sacralità nel 1806, ma ciò forse era un particolare irrilevante per chi all'Impero guardava non per il suo carattere sacro, ma per quel senso di sicurezza e stabilità che solo i suoi oltre dieci secoli di storia potevano offrire. E con esso crollano anche le monarchie tedesche, che solo da pochi decenni avevano formalmente accettato l'egemonia prussiana entro la struttura federale del secondo *Reich*. Il senso di confusione che regna durante la rivoluzione di novembre, in modo particolare nei giorni immediatamente successivi alla rotta dell'esercito tedesco e all'ammutinamento a Wilhelmshaven e a Kiel della *Hochseeflotte*, è tale che il cancelliere federale, il Principe Max del Baden, annuncia l'abdicazione del Kaiser prima ancora che questi abbia formalmente deciso di lasciare il

<sup>1</sup> O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 2 voll., München, Beck, 1918-1922, trad. it. *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, a cura di F. Jesi, Milano, Longanesi, 1981<sup>4</sup>. Cfr. V. Beonio Brocchieri, *Spengler. La dottrina politica del pangermanesimo postbellico*, Milano, Athena, 1928.

<sup>2</sup> Cfr. Brocchieri, *Spengler*, p. 53: «questo è lo scopo ultimo dell'opera sua: dimostrare che nella economia della storia universale, la civiltà contemporanea è soggetta, al pari di tutte le altre che l'hanno preceduta, a una crisi di esaurimento; definire i sintomi e le direzioni di questo fatale tramonto». A questo proposito, la critica non è unanimemente concorde nell'attribuire alla profezia spengleriana valenza completamente pessimista, cfr. A. Schildt, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft*, München, Oldenbourg, 1999, p. 25.

trono e il 9 novembre, mentre l'esponente dell'MSPD Philipp Scheidemann proclama la «repubblica democratica tedesca», Karl Liebknecht, nel Tiergarten, e successivamente davanti al castello di Berlino, annuncia l'avvento della «libera repubblica socialista tedesca»<sup>3</sup>.

Di fronte quindi a tale confusione politica e istituzionale, e con il desiderio di non dare seguito al pessimismo delle profezie spengleriane, un piccolo gruppo di giovani intellettuali decide di impegnarsi nella ricostruzione, sulla base del recupero del patrimonio tradizionale del Vecchio continente, dell'identità culturale e politica tedesca ed europea, perduta, a loro modo di vedere, tra l'individualismo spinto dalla Riforma religiosa e le rivalità dettate dalle istanze nazionaliste. Questi giovani, tra cui Hermann Platz, Hermann Hefele, Alois Dempf propongono, di fronte alle soluzioni adottate dalla Conferenza di Pace di Versailles, che evidentemente considerano inadatte al raggiungimento di un equilibrio stabile e pacifico, di fondare il nuovo ordinamento europeo su di un'idea di Europa radicata nel proprio passato e al contempo aperta alle sfide del futuro. È stato scritto che «they appealed to an Occidental, pre-nationalist Europe with its roots in a Christian culture that had supposedly unified the aristocratic states of the Holy Roman Empire from 1648 to 1806»<sup>4</sup>, ma l'orizzonte temporale di questa piccola cerchia risale oltre la pace di Westfalia, sino ad arrivare al Medioevo e alla *Res Publica Christiana* quale modello politico di un'Europa unita nelle proprie tradizioni, nelle proprie istituzioni e nella propria fede cristiana<sup>5</sup>. Modello che, a loro parere, ovviamente *mutatis mutandis*, può essere replicato anche nell'età presente.

<sup>3</sup> Per le vicende relative alla Germania nel periodo postbellico cfr. S. Trinchese, *Il cavaliere tedesco. La Germania antimoderna di Franz von Papen*, Roma, Studium, 2000; Id., *Governare dal centro. Il modello tedesco nel "cattolicesimo politico" italiano del '900*, Roma, Studium, 1994; Id., *La repubblica di vetro. La nascita di Weimar tra rivoluzione e continuità*, Roma, Studium, 1993; W. Laqueur, *Weimar. A cultural history 1918-1933*, London, Weidenfeld and Nicolson Ltd, 1974, trad. it. *La repubblica di Weimar 1918-1933: i mali oscuri della democrazia europea*, Milano, RCS, 1979.

<sup>4</sup> Cfr. C. Bailey, *Between Yesterday and Tomorrow: German Visions of Europe 1926-1950*, New York-Oxford, Berghahn, 2013, p. 9.

<sup>5</sup> Hermann Platz, nell'articolo *Das Erwachen am Rhein*, «Abendland», IV (1929), 10, pp. 291-292, parla di un Medioevo sopranazionale, «tedesco», «cristiano» ed «occidentale», evidenziando la capacità dell'uomo medievale di saper cogliere l'unità di fondo della sua civiltà. Reno, cristianesimo, Occidente tratteggiano i caratteri della nuova civiltà europea, che dovrà sostituirsi, nella visione di Platz, alla civiltà del primo dopoguerra e che guarda al Medioevo non con nostalgia o vago sentimentalismo, ma con sguardo interamente rivolto al futuro, certo di riuscire a riproporre oggi quanto di grande si è sviluppato ieri.



# 1. «Abendland» e Hermann Platz.

Questa piccola cerchia, quando parla di Europa, lo fa utilizzando il termine antico, da poco rivitalizzato da Spengler, di *Abendland*<sup>6</sup>, la cui immediata traduzione è quella di *Occidente* – letteralmente *terra della sera* – da leggersi come occidente europeo, comunità di *Kulturländer* alternativa all'occidente della *Zivilisation* franco-britannica e statunitense. A supporto del proprio impegno intellettuale e politico, Hermann Platz e Alois Dempf fondano la rivista «Abendland. Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wissenschaft»<sup>7</sup>, che esce per cinque anni, dall'ottobre 1925 al settembre 1930, quando cessa le pubblicazioni per difficoltà d'ordine economico. È considerata conservatrice e di destra<sup>8</sup>, ma «une étude attentive de la composition de son comité de rédaction montre en fait que ce périodique était dirigé par une équipe hétérogène au sein de laquelle se rencontraient des notables du Zentrum mais également des hommes d'inspiration “großdeutsch” ainsi que des intellectuels proches des mouvances réformiste et sociale du catholicisme de l'époque»<sup>9</sup>.

Hermann Platz (1880-1945), romanista e filosofo originario del Palatinato renano, studioso dei rapporti franco-tedeschi, è particolarmente impe-

<sup>6</sup> Cfr. C. Morganti, *Abendland. Tra Europa e Occidente nella Repubblica di Weimar*, «Il Pensiero Politico», LI (2018), 2, pp. 259-274. Nel XIX secolo il termine *Abendland* rappresenta la decisa antitesi agli ideali rivoluzionario-democratici del 1789, così che diviene in breve tempo l'*ideologia* centrale dell'Era Metternich, cfr. H. Gollwitzer, *Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, München, Beck, 1951, cit. in A. Schildt, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft*, München, Oldenbourg, 1999, p. 24. Schildt rimanda ancora, a questo proposito, alla voce *Abendland* del *Meyers Enzyklopädisches Lexicon*, vol. I, Mannheim-Wien-Zürich, Bibliographisches Institut, 1971, pp. 57-64.

<sup>7</sup> Cfr. circa la rivista il saggio di H. M. Bock, *Das Abendland-Kreis und das Wirken von Hermann Platz im katholischen Milieu in der Weimarer Republik*, in *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1960) / Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1960). Etudes réunies par Michel Grunewald et Uwe Puschner, en collaboration avec Hans Manfred Bock / Herausgegeben von Michel Grunewald und Uwe Puschner, in Zusammenarbeit mit Hans Manfred Bock*, Bern, Peter Lang, 2006, pp. 337-354; cfr. anche H. Hürter, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, Paderborn, Schöningh, 1992, p. 1, in cui l'autore definisce «Abendland» «Motor übernationaler Verständigung, vor allem der Versöhnung mit Frankreich»; G. Müller – V. Pflichta, *Zwischen Rhein und Donau. Abendländisches Denken zwischen deutsch-französischen Verständigungsinitiativen und konservativ-katholischen Integrationsmodellen 1923-1957*, «Journal of European Integration History», 5 (1999), 2, pp. 17-47; R. Richter, *Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik*, Münster, LIT, 2000.

<sup>8</sup> Cfr. M. Grunewald, *Revue et réseaux catholiques en Allemagne (1871-1960)*, in *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne*, pp. 3-20.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 15.

gnato nella costruzione della visione *abendländisch*: già nel 1924, un anno prima della fondazione di «Abendland», ha dato alle stampe *Deutschland-Frankreich und die Idee des Abendlandes*<sup>10</sup> e *Um Rhein und Abendland*<sup>11</sup> cui fa poi seguire numerosi articoli sulla rivista, tra cui *Abendländische Vorerinnerung*, *Der Katholizismus und die deutsche Nation* e *Das Erwachen am Rhein*<sup>12</sup>, tutti orientati alla comprensione del 'fatto' Europa e della complessità dei rapporti tra i popoli al suo interno.

L'Europa che Platz immagina possa rinascere dalle ceneri di quella borghese, edonista e individualista crollata con la guerra non è un'Europa costruita artificialmente; egli immagina un Vecchio continente capace di riconoscere se stesso, di riappropriarsi delle proprie radici e, infine, di riscoprirsì quale è: un insieme di popoli con le proprie specificità ed il proprio patrimonio di storia e cultura, ma unito da una comune tradizione che ha per fondamenti l'eredità greca e latina, la tradizione germanica e il cristianesimo, specificatamente declinato nella sua confessione cattolica. Platz assegna in questo senso all'elemento religioso una particolare rilevanza in ambito culturale e identitario, rifiutando una sua riduzione alla sfera dell'interiorità [*Innerlichkeit*], come fatalmente accaduto, egli sostiene, alla borghesia ed al proletariato della Germania del nord e del nord-est<sup>13</sup> e apprezzando, di fatto, nella propria progettualità politica, l'importanza dell'universalismo cattolico rispetto alla frammentazione infraconfessionale del protestantesimo. Egli parla non a caso della rivitalizzazione di un umanesimo di stampo *abendländisch* che unisca in felice sintesi religione e vita dei singoli e dei popoli in un'unità organica di livello superiore, che «riconosce forme e con-

<sup>10</sup> H. Platz, *Deutschland-Frankreich und die Idee des Abendlandes*, Köln, Verlag der Rheinischen Zentrumsparlei, 1924.

<sup>11</sup> H. Platz, *Um Rhein und Abendland*, Burg Rothenfels am Main, Deutsches Quickbornhaus, 1924.

<sup>12</sup> H. Platz, *Abendländische Vorerinnerung*, «Abendland», I (1925), 1, pp. 4-6; *Romain Rolland als Abendländer*, «Abendland», I (1926), 6, pp. 171-172; *Der Katholizismus und die deutsche Nation*, II (1926), 3, pp. 74-79; *Der Realismus der christlichen Demokratie Don Sturzos*, «Abendland», II (1927), 5, pp. 135-137; *Das Erwachen am Rhein*, «Abendland», IV (1929), 10, pp. 291-292; *Weimarer Verfassung und deutsche Volksgemeinschaft. Rede, gehalten am 28. Juli in der Aula der Universität Bonn (gekürzt)*, «Abendland», V (1929), 1, pp. 12-15; *Eigenart und Patriotismus der Deutschen und der Franzosen*, «Abendland», V (1930), 8, pp. 244-250; *Ende und Anfang. Gedanke zur Befreiung der rheinischen Lande*, «Abendland», V (1930), 10, pp. 311-313.

<sup>13</sup> Cfr. H. Platz, *Abendländische Vorerinnerung*, p. 5. Si parla qui di un «abendländische Humanismus» che non separa «Religion und Leben (...) im Lande der Innerlichkeitskultur, wie es im norddeutschen und nordostdeutschen Proletariat und Bürgertum so verhängnisvoll geschehen ist».

fini, dogmi e norme al di là dei quali l'uomo si perde nella notte e nel caos e [che] si rallegra della libertà del Figlio di Dio come ideale elevato di vita universale»<sup>14</sup>. L'obiettivo dichiarato, in questo senso, è riportare Dio nel mondo e passare dall' «anthropozentrische Chaos» ad un «theozentrischen Kosmos»<sup>15</sup>, o, in altre parole, passare da un individualismo di stampo protestante e liberale, gli esiti delle cui traduzioni politiche sarebbero stati il nazionalismo e il conflitto mondiale, a un ordinato sistema di popoli uniti pacificamente nel riconoscimento della propria comune identità<sup>16</sup>.

L'idea di fondo è che, nello spazio europeo, all'indomito spirito d'azione delle popolazioni germaniche sia associata l'equilibrata visione del mondo della tradizione classica, che ha saputo contenere gli eccessi vitali del primo nella forma consentita dal diritto. Il cristianesimo, e particolarmente il cattolicesimo, nella sua dimensione *katholiké*, universale, avrebbe poi cementato l'unione delle due componenti non permettendo il prevalere dell'una sull'altra e consentendo così l'ordinato sviluppo della cristianità tardoantica e medievale su ispirazione della quale Platz e l'*Abendlandkreis* vorrebbero riedificare la moderna Europa del primo dopoguerra. *Ordnung* e *Bildung*, che esemplificano la straordinaria unitarietà religioso-culturale della civiltà del Medioevo, diventano nuove parole d'ordine della ricostruzione morale e politica dell'Europa contemporanea, sostituendosi a *Untergang* e *Dämmerung*, tramonto e crepuscolo, termini divenuti familiari alla comunità politica tedesca, ma inevitabilmente segnati da un pessimismo di fondo incompatibile con le prospettive di ricostruzione morale, sociale e politica dell'Europa adottate dalla cerchia *abendländisch*.

## 2. *Il Reno*.

L'idea che l'Europa non debba scomparire di fronte agli eccessi nazionalistici che hanno condotto alla guerra, ma che debba ancora giocare un ruolo

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> H. Platz, *Die Sehnsucht nach dem Organischen im Lichte unserer Liturgie*, «Hochland», 13 (1915-1916), 1, pp. 61-67: 67.

<sup>16</sup> Quest'idea di Occidente europeo radicato nella propria Kultur anziché in una *Zivilisation* di stampo protestante e liberale, si contrappone certamente all'individualismo proprio del liberalismo sviluppato nei paesi di tradizione anglosassone ed evidenzia invece l'importanza dell'elemento comunitario nei rapporti inter e intranazionali, ma non arriva a ritenere tale *Kultur* come propria solo di una parte del continente europeo. In altre parole, di fronte a progetti come quello coevo della Paneuropa, che esclude isole Britanniche e Russia, ritenendole estranee di fatto alla realtà politica europea, l'*Abendland* racchiude invece l'intero continente, da nord a sud e da est a ovest, considerandolo un complesso unitario.

importante nelle vite dei popoli che in essa si riconoscono è comprensibilmente legata, in Platz come nella cerchia, alle singole esperienze personali: non è infatti un caso che gli appartenenti all'*Abendlandkreis* siano per lo più originari della Renania cattolica, o comunque di terre di confine, e che la stessa rivista che decidono di fondare sia pubblicata a Colonia. L'Europa cui aspirano è infatti da loro considerata come la possibile e concreta soluzione al problema reale dell'instabilità dei confini, nello specifico di quelli attorno al Reno, quello stesso *Rhein* che compare in molti dei loro scritti e che richiama le difficoltà di una terra da secoli contesa tra Francia e Germania, preda, nell'ottica di Platz, dell' «imperialismo pratico dei Francesi e [dell']individualismo teorico dei Tedeschi»<sup>17</sup> i quali, incapaci di contemplare soluzioni condivise, interpretano la propria volontà di potenza nel senso di un'unicità esclusiva che non ammette la possibilità dell'esistenza di Stati altri, se non in posizione marginale o subordinata. L'occupazione postbellica della Renania da parte di Francia, Gran Bretagna e Belgio<sup>18</sup>, garanzia per la Francia dell'impossibilità di un nuovo attacco, agli occhi di molti tedeschi non è che un'inutile umiliazione per un popolo ed uno Stato già sconfitti militarmente e usciti ridimensionati sia da un punto di vista politico sia da un punto di vista territoriale. Per chi abita effettivamente quelle terre, invece, l'occupazione è semplicemente uno dei tanti momenti nella storia in cui, al di là dei sentimenti di appartenenza nazionale o della cittadinanza loro concessa, gli abitanti si sono sentiti mute pedine delle pretese nazionalistiche dell'uno o dell'altro dei due Stati. Diviene così chiaro come, nell'incapacità di arrivare a posizioni condivise sulla gestione di quelle terre, e senza che sia accettata una loro piena autonomia, l'orizzonte politico e culturale dei loro abitanti non possa essere quello ristretto di uno dei due Stati – le cui pretese nazionalistiche non hanno mai portato a soluzioni definitive, ma ad un continuo scontro – bensì quello di più ampio respiro dell'Europa unita. La prospettiva europea permette di superare sentimenti nazionalistici e revanscismi nell'ottica del riconoscimento della comune appartenenza alla comunità superiore organicamente ordinata, che non annulla le differenze, ma le conserva al proprio interno, impedendo loro di essere motivo di scontro e facendone invece elementi distintivi della complessa, ma sostanzialmente unica, realtà europea. A chi lo ritiene un obiettivo irrealizzabile, l'*Abendlandkreis* risponde con il richiamo concreto alla cristianità medie-

<sup>17</sup> H. Platz, *Abendländische Vorerinnerung*, «Abendland», I (1925), 1, pp. 4-6: 4.

<sup>18</sup> È occupata tutta la riva sinistra del Reno oltre ad alcuni avamposti attorno a Colonia, Coblenza, Magonza e Kehl su quella destra.

vale, che era stata capace, a suo modo di vedere, di unire nella fede, e nella cultura che quella stessa fede aveva contribuito a forgiare, le varie anime del continente e raccoglierle politicamente in un sistema multilivello in cui l'orgogliosa appartenenza alla singola città non si scontrava con, ma si coniugava felicemente con quella alla regione, alla monarchia locale e infine all'ente sovranazionale per eccellenza, quell'impero che, al di là delle sue effettive dimensioni, del complesso sistema di vassallaggio e della crescente richiesta di autonomia delle monarchie nazionali, rappresentava ancora l'erede simbolico del dominio romano sull'intero continente e, nella sua sacralità, la sola traduzione in termini politici della pur già minata unità religiosa europea. Anche nell'evidente impossibilità di una riedizione della monarchia universale, consegnata ormai alla storia, la cerchia dell'*Abendland* non rinuncia tuttavia a riproporre un modello politico che, nell'unione di mondo e fede, permetta la riconsiderazione dell'unità culturale europea, all'interno della quale singoli e popoli possano ritrovare la casa comune.

La tradizionale fedeltà della popolazione tedesca a un complesso istituzionale multilivello, che lega città libere e monarchie entro la cornice superiore del *Reich* germanico non muta neppure all'indomani della proclamazione della repubblica. Quando il Kaiser abbandona la Germania alla volta dell'Olanda, il *Reich* perde l'imperatore, ma eredita la struttura dello Stato imperiale, che mantiene nelle forme e, di fatto, anche nella sostanza. La nascita del *Reich* repubblicano, infatti, ha comportato la trasformazione degli antichi regni e Stati federati nella Germania imperiale in Stati liberi, costituzionalmente normati, formalmente dotati ciascuno di eguale dignità, anche se con una sostanziale primazia dello Stato libero di Prussia, erede diretto del più antico regno prussiano, ancora in grado di rappresentare, ancorché territorialmente menomato, oltre la metà del territorio e della popolazione tedeschi. La costituzione weimariana stabilisce all'Art. 110 che «L'acquisto o la perdita della cittadinanza nel *Reich* o nei *Länder* non possono avvenire altrimenti che in virtù delle disposizioni di una legge del *Reich*. Ogni cittadino di un *Land* è contemporaneamente cittadino del *Reich*»<sup>19</sup>. È evidente come il legislatore weimariano, riprendendo la *Reichs-und Staatsangehörigkeitsgesetz* del 22 luglio 1913, punti all'identificazione formale della cittadinanza dei singoli *Länder* con quella del *Reich*, giacché le singole entità, pur tra loro giuridicamente differenti, non appartengono di

<sup>19</sup> «Die Staatsangehörigkeit im Reiche und in den Ländern wird nach den Bestimmungen eines Reichsgesetzes erworben und verloren. Jeder Angehörige eines Landes ist zugleich Reichsangehöriger».

fatto a realtà tra loro estranee, ma all'unico *Reich* germanico, quale che ne sia la forma, imperiale o repubblicana. E i loro abitanti, cui la cittadinanza garantisce la piena affiliazione allo Stato tedesco, a quello federato come a quello federale, sono egualmente a pieno titolo appartenenti al popolo germanico. E come lo sono al popolo germanico lo sono anche al popolo europeo, visto che l'una e l'altra cosa non solo non si escludono a vicenda, ma anzi l'una concorre alla piena realizzazione dell'altra. Come il tedesco non può negare la propria radice europea, nel significato inteso da Platz, così il consesso europeo non può prescindere da alcuno dei popoli che lo compone, anche se una formalizzazione in senso giuridico dei mutui legami a livello europeo non trova accoglienza nella cerchia *abendländisch*, che non propone alcuna istituzionalizzazione dei rapporti interstatali nell'ambito del Vecchio continente, limitandosi ad una proposta che si traduce nella ripresa convinta dell'identità europea nel senso più sopra delineato.

### 3. Nazionalismo germanico e primato latino.

È interessante a questo punto notare come la progettualità politica *abendländisch*, rivolta primariamente all'Europa, non prescinda da considerazioni di carattere strettamente nazionale, poiché l'equilibrio europeo, per essere tale, richiede un eguale equilibrio anche all'interno delle singole nazioni; e, nella prospettiva culturale e identitaria propria di Platz e della cerchia, questo significa avere un'armonica presenza delle componenti latina e germanica entro ciascuna di esse.

In questo senso, gli *abendländer* intendono superare quello che Carl Schmitt<sup>20</sup> chiamava *antirömischen Affekt*, ossia quel complesso antilatino, presente nella Germania contemporanea, e rivolto principalmente, nell'interpretazione di Mario Bendiscioli, contro Italia, Francia, Polonia – contro paesi, cioè, neppur latini di stirpe, ma romani nella loro cattolicità – che avrebbe rinsaldato individualismo antropologico, protestantesimo e primato in Europa della nazione tedesca, nell'illusione di un suo compito mondiale, e che dell'eredità latina avrebbe conservato invece solo il *tu regere imperio populos, Romane, memento*<sup>21</sup>: a loro modo di vedere, infatti, nel nazionalismo tedesco, il sentimento di unità del *deutsches Volk* riunito nel secolare *Reich* germanico si sarebbe tradotto in un senso di potenza assoluto, legato

<sup>20</sup> C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, Hegner, 1925, trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica. La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica*, Milano, Giuffrè, 1986.

<sup>21</sup> Cfr. *Romanesimo e Germanesimo*, a cura di M. Bendiscioli, Brescia, Morcelliana, 1933.

religiosamente alla Riforma protestante, politicamente allo statalismo e internazionalmente allo scontro con le nazioni rivali, *in primis* con la Francia, storica nemica della Germania, mentre il cattolicesimo sarebbe rifiutato in nome non tanto di un primato della Riforma sul Papato, quanto di una sua malintesa lettura in senso comunitario e internazionalista, ritenuta lesiva dell'unità tedesca<sup>22</sup>.

Se le posizioni del nazionalismo tedesco non appartengono ai sostenitori della visione *abendländisch*, egualmente non possono essere loro ascritti punti di vista che subordinino la cultura germanica a quella latina: vale la pena riprendere, a questo proposito, il pensiero di Georg Moenius, sacerdote originario della Franconia, poi caporedattore della nota rivista cattolica «Allgemeine Rundschau», il quale, nella corposa introduzione che premette all'edizione tedesca di *Défense de l'Occident*<sup>23</sup>, del francese Henri Massis, lascia intendere la presenza, nella Germania del primo dopoguerra, di due anime, una latina e romana, l'altra teutonica, «di cui quella educata romaneamente è viva soltanto in piccola cerchia, mentre in tutti i campi decisivi agisce quella teutonica che sospetta e opprime la Germania ispirata dal roma-

<sup>22</sup> Cfr. G. Moenius, *Romanesimo e Germanesimo*, trad. it. in *Romanesimo e Germanesimo*, a cura di M. Bendiscioli, pp. 72-75: «se è vero che la renitenza contro Roma nasce da istinti ed affetti anti-romani, allora la Riforma è da ritenere espressione di tendenze antropologiche, una protesta di razza. Gli istinti potenziali germanici eruppero in Lutero alla superficie», va in frantumi la *res publica christiana*, nel Papa s'identifica un nemico, ben peggiore dei Turchi, per il popolo tedesco e «avviamenti già manifestati maturarono con vigore sotto il sole di un acceso nazionalismo: una teologia tedesca, un cristianesimo tedesco, una chiesa tedesca, anzi, un Dio tedesco». Il tutto in un'ottica di sottomissione della religione alla politica o, meglio, allo Stato, con la triade Lutero, Hegel, Bismark utile a rendere «i servizi più umili all'idolo nazionalistico e [a] esaltare il principe, già divenuto *summus episcopus*». Con loro, anche «scienza e teologia s'inginocchiarono allo Stato fatto idolo dicendo: *Ecce ancilla Domini*. E così restò». Cfr. anche P. Neglie, *Un secolo di anti-Europa. Classe, nazione e razza: la sfida totalitaria*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003, pp. 109-110: «L'Europa era stata identificata prima con la Chiesa di Roma, poi con l'Impero dei Franchi, dunque con gli stati nazionali di Spagna, Francia, Inghilterra. Era stata tutto ciò che aveva limitato, compresso, ferito la Germania e che essa, ora che col nazismo era tornata potente, voleva cancellare. Unico popolo dell'Europa a nutrire una idea naturalistica di Nazione, con il *Lebensraum* esso rivendicava la saldatura fra gli interessi vitali dell'oggi, la cultura e la storia mitiche di ieri». Sull'irriducibilità della religione a mero elemento identitario, Jacques Maritain scrive a Massis: «se si confonde la vostra difesa dell'occidente cristiano con la difesa della latinità in senso nazionale o razzistico, o nel senso strettamente maurrassiano, tutta l'operazione non riuscirà [poiché] la nostra cultura è greco-latina, la nostra religione no», cfr. R. Mougél, *Pour relire primauté du spirituel*, «Cahiers Jacques Maritain», 18 (1997), pp. 62-66, cit. in P. Viotto, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Roma, Città Nuova, 2008, pp. 325-326.

<sup>23</sup> H. Massis, *Défense de l'Occident*, Paris, Plon, 1926. Cfr. *Romanesimo e Germanesimo*, pp. 104-105.

nesimo»<sup>24</sup>. Moenius descrive, conformemente alla visione *abendländisch*, la guerra e i conseguenti disordini sociali interni alla Germania come il risultato dell'eccessiva influenza dello spirito teutonico che avrebbe condotto all'adozione di prospettive ed azioni nazionalistico-individualistiche ma respinge nettamente la tesi di Massis di una supremazia dell'elemento latino su quello germanico e la conseguente affermazione della superiorità dei paesi latini romanamente formati su quelli germanici di tradizione barbara. Moenius non nega, ricordando l'atavica avversione al Battesimo dei primitivi Teutoni e Sassoni, che troppo spesso «in Germania continuò a strepitare la bionda bestia che doveva essere addomesticata dal braccio romano. Perciò la Germania troppo spesso e fino ai nostri giorni s'è dimostrata una *force diviseuse* e benché per la sua posizione e per i suoi istinti sembri destinata a far da mediatrice europea, è apparsa un elemento di scissione nella storia»<sup>25</sup>, ma non nega neppure che elementi romani ed elementi germanici possano coniugarsi sapientemente nella tradizione culturale tedesca, così che gli eccessi dell'anima teutonica potranno essere frenati da un corrispondente rafforzamento dell'anima latina, ma solo nell'ottica di un sano equilibrio delle due componenti che solo può aversi attraverso un richiamo alla realtà del cattolicesimo in quanto, per la sua natura di *complexio oppositorum*, rappresenterebbe l'unica forza in grado di unire, in felice sintesi, tutte le opposizioni dell'esistenza. La missione del Cattolicesimo, sostiene Moenius, è quindi quella di dare forma alla civiltà occidentale: «il Cattolicesimo tedesco – scrive – non ha ora da compiere nessuna missione tedesca nel mondo, bensì da svolgere la sua missione latina nell'interno della Germania»<sup>26</sup>. Ossia quella di ricomporre l'equilibrio perduto.

E replicarlo poi a livello continentale, anche contro le posizioni di chi, come Ernst Niekisch, esponente di picco della rivoluzione conservatrice, invita in quegli stessi anni la Germania, che inizia a riprendersi economicamente

<sup>24</sup> Moenius, *Romanesimo e Germanesimo*, pp. 69-70. Cfr. anche J. Lehnert, *Rome ou la solution à tous les problèmes européens: Georg Moenius et le concept de romanité durant l'entre-deux-guerres*, «Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe-Amérique», 11 (2012), consultabile all'indirizzo <http://journals.openedition.org/amnis/1844> (ultima consultazione 22 settembre 2022): «Cette introduction, véritable manifeste, reprenait l'essentiel de ses idées, avec en premier lieu le regret d'une Allemagne coupée en deux, dont le caractère romain ne survivait qu'au sein d'une petite élite (...) Dans cette Allemagne, il fallait absolument renforcer l'influence civilisatrice romaine face à l'esprit prussien, continuateur du cours tragique de l'histoire allemande depuis Luther».

<sup>25</sup> Moenius, *Romanesimo e Germanesimo*, p. 75.

<sup>26</sup> G. Moenius, *Sankt Benedikt, der Römer*, «Allgemeine Rundschau», XXVI (1929), pp. 205-206.



e politicamente dalla sconfitta, a guardare a Oriente<sup>27</sup> come alla sorgente di una rinnovata energia, cui attingere per ritrovare lo stile di vita «agricolo, eroico, antimetropolitano, anticivilizzatorio, antirazionalistico, antieuropeo»<sup>28</sup>. Niekisch, principale teorico del nazionalbolscevismo<sup>29</sup>, profetizza per la Germania il ruolo di ponte tra la spiritualità atavica dell'Oriente e la modernità scientifica dell'Occidente, la prima scintilla vitale indispensabile alla seconda, di fatto proponendo la contrapposizione tra un Occidente inteso come la culla della *Zivilisation* che ha offerto alla Germania il veleno della modernità, e l'Oriente. L'idea di Occidente che ha Niekisch non corrisponde tuttavia a quella consolidata negli anni dall'*Abendlandkreis*, che non identifica l'Occidente con la *Zivilisation* di stampo illuminista, e l'accento posto sull'elemento spirituale di derivazione orientale potrebbe ingenerare nuovi squilibri; l'assenza di riferimenti al cristianesimo, poi, comprensibile in Niekisch, costituirebbe un elemento di ulteriore instabilità, dato per assodato il suo ruolo nell'equilibrio interno alla civiltà europea. Piuttosto, la Germania, nella prospettiva *abendländisch* potrebbe giocare un ruolo centrale nella ricostruzione culturale e identitaria europea non per la sua posizione geografica al centro del continente, ma per la natura stessa del suo popolo<sup>30</sup>: il mondo Occidentale, e quello tedesco in particolare, si presenta, infatti, in questo senso, come modello antropologico da contrapporre all'uomo-massa del mondo orientale, cui preferisce il carattere personale dell'uomo inserito in una comunità ed in un ordine cosmico voluto e creato da

<sup>27</sup> Cfr. E. Niekisch, *Der sterbende Osten. Das Gift der Zivilisation*, 1929, in Id., *Widerstand*, Krefeld, Sinus Verlag, 1982, pp. 23-35, cit. in Breuer, *La rivoluzione conservatrice. Il pensiero di destra nella Germania di Weimar*, Roma, Donzelli, 1995, p. 54.

<sup>28</sup> E. Niekisch, *Entscheidung*, Berlin, Widerstands-Verlag, 1930, pp. 118-119, Breuer, *La rivoluzione conservatrice*, p. 54. Sulla contrapposizione terminologica tra *Europa* e *Abendland* cfr. in particolare l'interessante articolo A. Lotz, *Europa oder Abendland*, «Abendland», 1 (1926), 7, pp. 216-217. Europa, in questo senso, sarebbe «das legitime Kind einer technisch-ökonomischen Epoche – la figlia legittima di un'epoca tecnico-economica», un concetto eminentemente, o meramente, economico, privo di sentimento; l'*Abendland* si configura invece come principio che sta come l'anima al corpo, «wie die Seele zum Leib», come elemento di unità spirituale dei popoli europei. Come, ancora, l'Europa è inscindibile dal liberalismo, così lo è l'*Abendland* dal cristianesimo: «Wie Europa vom Liberalismus, so ist das Abendland vom Christentum unablässlich». I due concetti assumono differenti dimensioni e, conseguentemente, connotazioni: l'uno strettamente economico e tecnico-pratico, quasi che il Vecchio continente non sia altro che un enorme insieme di rapporti giuridico-commerciali che soli ne hanno creato e descritto l'identità plurisecolare; il secondo puramente spiritual-culturale, ad indicare il sottofondo interiore che cementa il sentimento identitario.

<sup>29</sup> Cfr. F. Milanese, *Ribelli e borghesi, Nazionalbolscevismo e rivoluzione conservatrice. 1914-1933*, Roma, Aracne, 2011.

<sup>30</sup> Cfr. Moenius, *Romanesimo e Germanesimo*, p. 75.

Dio. Il punto di partenza della riflessione resta sempre la convinzione dell'unitarietà cultural-religiosa dell'Occidente europeo e cristiano nella consapevolezza che il cristianesimo abbia avuto, nei secoli, un ruolo di civilizzazione della società europea, messo in crisi dallo scisma tra fede e ragione a partire già dalla prima età moderna e la sua conclusione che l'inevitabile rimedio alla decadenza che ne è seguita sia il recupero di tale unità, che trova sostenitori anche al di là dei confini tedeschi<sup>31</sup>.

#### 4. *Conservatori democratici.*

Un punto interessante nell'analisi della progettualità politica *abendländisch* è dato dalle posizioni dichiaratamente democratiche di Platz e della cerchia. L'idea di *Abendland* ha infatti accenti vagamente nostalgici, ma vi è in essa anche la piena consapevolezza dell'impossibilità del ritorno di quel medioevo spesso vagheggiato e, a tratti, anche mitizzato; la progettualità politica legata all'*Abendland* è infatti intimamente calata all'interno del contesto storico contemporaneo e il richiamo al passato pare essere strumentale solo alla strutturazione di una più solida proposta politica per il presente e per il futuro. Inevitabile quindi che, pur all'interno di un quadro valoriale decisamente conservatore, l'*Abendlandkreis* si confronti con le idee democratiche: la nuova repubblica è, almeno sulla carta, democratica; il sistema politico, pur riconoscendo un ruolo di rilievo al *Reichspräsident*, assicura un controllo democratico, attraverso il parlamento, dell'operato governativo. Inutile quindi evitare l'argomento. E l'*Abendlandkreis* non lo fa, lo affronta e, anzi, sposa

<sup>31</sup> Anche Maritain, a questo proposito, scrive che «il dramma della cultura occidentale è che la sua base di metafisica comune è ridotta ad un minimo assolutamente insufficiente, di modo che essa appoggia solo sulla materia, la quale non sa mantenere nulla. Questo dramma è tanto più grave per noi ora che è tutto da rifare, da rimettere a posto nella nostra casa europea», cfr. J. Maritain, *Le Docteur Angélique*, Paris, Paul Hartmann, 1929, trad. it. *Il dottore angelico*, Siena, Cantagalli, 2006, pp. 87-88. Su questa scia anche Theodor Haecker, amico di Maritain e collaboratore di «Abendland», che nel 1927 rinnova la questione scegliendo l'ormai per molti tradizionale forma dell'*aut-aut* ed affermando convintamente che «ohne den christlichen Glauben ist Europa nur ein Sandkorn im Wirbelwind der Meinungen, Ideen und Religionen, es wird morgen auf den Knien liegen vor den Russen, übermorgen vor den Japanern, in drei Tagen vor den Chinesen, in vielen vor den Indern, am letzten aber ganz gewiss die Beute der Neger sein; es wird morgen das Matriarchat haben und übermorgen die Pornokratie», Un'Europa ridotta ad un piccolo granello di sabbia nella tempeste delle opinioni, delle idee e delle religioni, in balia di quelle civiltà che, in ragione della grandezza della loro cultura e del loro stretto legame con il trascendente, prenderanno il sopravvento in tempi rapidissimi, sostituendosi all'Europa ed agli europei e prendendone il posto nell'ordine mondiale, cfr. T. Haecker, *Christentum und Kultur*, München, Josef Kösel & Friedrich Pustet, 1927, p. 13.

in pieno le idee democratiche, che non legge come l'esito estremo del luglio francese di oltre un secolo prima, ma come il luogo naturale della piena realizzazione dei singoli all'interno di un contesto comunitario, senza tralasciare, ancora una volta, un riferimento chiaro all'importanza del cattolicesimo, considerato non come forza di reazione ma come elemento di progresso individuale e sociale del popolo tedesco. La sezione *Um die Begründung der Demokratie – Sul fondamento della democrazia*<sup>32</sup>, che «Abendland» dedica al tema, mette in luce proprio questo passaggio concettuale sulla base di un'adesione all'ideale personalistico, che fa dell'uomo non un atomo irrelato e della comunità il contesto nel quale egli sviluppa tutte le proprie potenzialità, ma anche sulla base dell'universalità cattolica capace di integrare e non annullare le singole parti. Il rientro dei cattolici nella vita politica tedesca, dall'esilio cui erano stati costretti dal *Kulturkampf* bismarckiano, d'altra parte, è ormai cosa fatta, e il *Zentrum*, il partito dal quale sono rappresentati, partecipa a tutte le maggioranze governative della prima fase weimariana, sino ad esprimere più volte la figura del Cancelliere federale, e contribuisce attivamente alla stabilizzazione dell'incerto sistema politico repubblicano. Certo non si può negare una evidente diffidenza da parte della popolazione tedesca per la democrazia, soprattutto agli esordi della fase repubblicana, ma questa può essere ricondotta semplicemente alla scarsa conoscenza da parte di una popolazione abituata a modelli politici differenti, e, soprattutto, alla sua identificazione con il momento di confusione istituzionale e debolezza economica conseguente alla sconfitta bellica e coincisa con gli esordi del nuovo Stato<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Um die Begründung der Demokratie*, «Abendland», V (1927).

<sup>33</sup> Werner Becker scrive che la gioventù tedesca diffida della democrazia perché essa non è abbastanza, né essenzialmente, democratica, cfr. W. Becker, *Die Politik der jungen Generation in Europa*, cit. in H. Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*, München, Kösel Verlag, 1963, trad. it. *I cattolici tedeschi dall'Impero alla Repubblica (1914-1925)*, Brescia, Morcelliana, 1970, p. 120, ma deve essere accolta anche la precisazione che Heinrich Lutz suggerisce nel suo quando, circa la generale avversione del cattolicesimo tedesco alla democrazia, ha modo di ricordare che «ci si dovrà guardare dal far coincidere il “no” alla prassi parlamentare e di partito del 1925 o del 1928 immediatamente con il “sì” del 1933». Cfr. H. Hefele, *Preludien zu einer echten Demokratie*, «Abendland», 2 (1926-1927), 5, pp. 131-132, in cui il romanista si ricollega ad un proprio scritto dell'ottobre 1924, cfr. *Demokratie und Liberalismus*, «Hochland», 22 (1923-1924), pp. 34-43, in cui faceva il tentativo, a suo dire rimasto senza alcuna eco, di porre al centro dell'attenzione dei suoi lettori la radicale differenza tra democrazia e liberalismo: «Ich habe vor zwei Jahren (Hochland, Oktober 1924) den Versuch gemacht, die radikale Gegensätzlichkeit von Demokratie und Liberalismus zur Diskussion zu stellen und auf diese Weise eine der entscheidenden politischen Fragen der deutschen Gegenwart dem aktiven politischen Bewußtsein lebendig zu machen. Der Versuch blieb ohne Jedes Echo», p. 131.

### 5. Conclusioni.

All'indomani del primo conflitto mondiale e della sconfitta militare subita dal *Reich*, la civiltà tedesca e, più in generale, occidentale, sembra essere destinata ad una fase di crisi irreversibile. Hermann Platz e altri giovani studiosi originari della Renania tedesca non sono tuttavia d'accordo con il pessimismo delle profezie spengleriane e propongono la sostituzione dell'Europa dominata dai nazionalismi con un'Europa – o *Abendland* – capace di riscoprire le proprie radici greco-latine, germaniche e cristiane – e segnatamente cattoliche – e di fondare su di esse il proprio rinnovamento culturale e politico. L'*Abendlandkreis* non propone percorsi giuridici di unioni tra Stati, ma un progetto politico – modellato sull'esempio della medievale *Res publica christiana*, dai tratti conservatori, ma non reazionari e aperto alla democrazia – di unione spirituale tra popoli che si riconoscono nelle comuni radici europee e in cui la cittadinanza è culturale prima ancora che giuridica. Un progetto che sembra restare confinato nello spazio ristretto della *Zwischenkriegszeit*, anche se ad esso, nel secondo dopoguerra, avrà modo di guardare, pur con toni meno nostalgici, lo stesso Adenauer, uno dei padri fondatori della moderna Europa<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Cfr. *Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa. Perspektiven eines religiös geprägten Europabegriffs für das 21. Jahrhundert*, hrsg. von Ph. W. Hildmann, München, Hanns-Seidel-Stiftung, 2009 e particolarmente I. Friedrich, *Vom christlichen Abendland zum christlichen Europa – der Beitrag der CSU für ein christlich geprägtes Europa*, pp. 90-95.

FABRIZIO AMORE BIANCO

EUROPA, IMPERO E «GRANDE SPAZIO»  
NELLO «STATO» DI CARLO COSTAMAGNA

1. *L'Europa a vocazione imperiale.*

Nel suo pionieristico lavoro dedicato alla riflessione fascista sull'idea d'Europa nel periodo del secondo conflitto mondiale, Dino Cofrancesco notava che il «mito europeo del fascismo» non aveva certamente preso forma con l'inizio delle ostilità, ma aveva conosciuto un suo peculiare sviluppo negli anni precedenti<sup>1</sup>. La definizione dell'immagine di un'Europa fascistizzata, in effetti, avviata con un certo ritardo rispetto al dibattito europeista che si era aperto a livello internazionale nel primo dopoguerra, impegnò a lungo, e a fasi alterne, diversi settori della cultura e della propaganda del regime. Dopo un primo periodo, successivo alla conquista del potere, in cui il tema dell'Europa era stato oggetto di sporadici interventi di intellettuali<sup>2</sup> e personalità del mondo politico (tra cui lo stesso Mussolini)<sup>3</sup>, tra la fine degli anni Venti e l'inizio dei Trenta l'attenzione del fascismo per il discorso europeista crebbe gradualmente, in coincidenza con la stabilizzazione del regime e con l'apertura di una nuova fase della sua esistenza. Fu però con il nuovo decennio, all'indomani dell'inizio della Grande crisi e in un quadro internazionale in rapido mutamento, che l'esigenza di definire il concetto di Europa e di affermare la posizione dell'Italia fascista nel continente acquisì un'importanza maggiore – pure agli occhi del «duce» – sia nell'ambito strettamente culturale, sia sotto il profilo politico.

<sup>1</sup> Cfr. D. Cofrancesco, *Il mito europeo del fascismo (1939-1945)*, «Storia contemporanea», XIV (1983), 1, pp. 5-45: 5.

<sup>2</sup> Significativa, in tal senso, la posizione di Delio Cantimori. Cfr. R. Pertici, *Mazziniano, fascismo, comunismo: l'itinerario politico di Delio Cantimori (1919-1943)*, «Storia della Storiografia», XXXI (1997), 1, pp. 3-182: 54.

<sup>3</sup> Cfr. M. Fioravanzo, *Mussolini, il fascismo e l'«idea dell'Europa»*. *Alle origini di un dibattito*, «Italia contemporanea», 262 (2011), pp. 7-27, ulteriormente sviluppato in Id., *L'Europa fascista. Dal «primato» italiano all'asservimento al Reich (1932-1943)*, Milano, FrancoAngeli, 2022, pp. 18 sgg. Sui primi riferimenti di Mussolini al tema dell'Europa si vd. pure R. De Felice, *Mussolini il duce. I. Gli anni del consenso 1929-1936*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 307-311.

Senza la pretesa di ricostruire cronologia e contenuti delle posizioni interne al dibattito fascista sul tema dell'Europa nella prima metà degli anni Trenta, in questa sede basterà citare il noto convegno internazionale organizzato a Roma nel novembre 1932 dalla Fondazione Volta della Reale Accademia d'Italia – dedicato, appunto, all'Europa – quale passaggio cruciale dell'impegno politico-culturale fascista nella prospettiva europea, maturato in un momento in cui l'avvento al potere di Hitler era ormai alle porte e Mussolini stava progettando il Patto a quattro, poi firmato nel giugno 1933<sup>4</sup>. Tutto questo, mentre alcuni gruppi di intellettuali avevano già impostato il discorso sul «fascismo universale», riguardante l'esportabilità di alcuni capisaldi della «dottrina» fascista (*in primis* il corporativismo)<sup>5</sup>, e si ponevano le premesse per la realizzazione del velleitario progetto di un'Internazionale delle camicie nere, funzionale alla costruzione di un'immagine dell'Europa in cui il fascismo si ergeva a guida – pure in un'ottica concorrenziale con il nazionalsocialismo – di analoghe forze presenti nel continente<sup>6</sup>. Vero è che, per quanto suscitatrice di un ampio dibattito in cui coesistevano analisi e proposte di vario taglio sullo sbocco da conferire alle aspirazioni universaliste ed europeiste del fascismo<sup>7</sup>, l'immagine dell'Europa tratteggiata in questo periodo rimase per certi versi assai sfocata, esaurendosi spesso in una rivendicazione del primato di Roma sul continente che faceva fatica a tradursi in un disegno organico, anche se – ha notato Renzo De Felice – quello del fascismo universale (cui il tema della «nuova Europa» faceva riferimento) fu «forse l'unico discorso ideologico-culturale che (...) per un certo tempo riuscì ad attivizzare un vasto settore della gioventù fascista e ad offrire ad essa la speranza che la “rivoluzione fascista” potesse riprendere il suo cammino e proiettarsi, come una sorta di “rivoluzione permanente”, verso obiettivi sempre più avanzati e universali»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Sul convegno vd. S. Giustibelli, *L'Europa nella riflessione del convegno della Fondazione Volta (Roma, 16-20 novembre 1932)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1 (2002), pp. 181-234. Sull'evoluzione della politica estera fascista in questa fase cfr. P. Nello, *Storia dell'Italia fascista 1922-1943*, Bologna, il Mulino, 2020, pp. 277 sgg.

<sup>5</sup> Cfr. M. A. Ledeen, *L'Internazionale fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1973; D. Sabatini, *L'Internazionale di Mussolini. La diffusione del fascismo in Europa nel progetto politico di Asvero Gravelli*, Roma, Tusculum, 2000; M. Cuzzi, *Antieuropa. Il fascismo universale di Mussolini*, Milano, M&B Publishing, 2006.

<sup>6</sup> Oltre alle indicazioni della nota precedente vd. M. Cuzzi, *L'Internazionale delle Camicie nere. I CAUR 1933-1939*, Milano, Mursia, 2005; Fioravanzo, *L'Europa fascista*, pp. 34 sgg.

<sup>7</sup> Cfr. Fioravanzo, *L'Europa fascista*, pp. 56 sgg.

<sup>8</sup> De Felice, *Mussolini il duce. I*, p. 411.

Una decisa sterzata in senso rivoluzionario avvenne con la proclamazione dell'impero conseguente alla guerra d'Etiopia, che conferì al discorso europeo un carattere per certi versi nuovo, esplicitato dalla prevalenza della dimensione imperiale – intesa in senso sia culturale, sia, più concretamente, territoriale – e proiettato nel più ampio contesto dell'Eurafrica, la cui immagine, filtrata attraverso frequenti richiami al mito di Roma e al ruolo di guida dell'Italia, circolò a lungo nelle riviste di taglio politico-culturale e in alcuni convegni di intonazione coloniale (tra questi spiccava, nell'ottobre 1938, un nuovo appuntamento organizzato dalla Fondazione Volta, questa volta dedicato all'Africa, che si collegava idealmente al congresso del 1932)<sup>9</sup>.

L'inizio del conflitto mondiale e, pochi mesi dopo, l'entrata in guerra dell'Italia determinarono l'apertura di una nuova e più intensa stagione del dibattito europeista. Nel nuovo contesto determinato dal progressivo allargamento delle operazioni militari, il tema della «Nuova Europa» divenne parte essenziale dell'ipertrofico discorso sul «Nuovo ordine», al quale fu riconducibile gran parte delle analisi, delle pubblicazioni e degli appuntamenti culturali del periodo 1939-1943 di argomento politico, giuridico e, soprattutto, economico<sup>10</sup>. Con l'occhio rivolto a un dopoguerra che si immaginava dominato dalle forze dell'Asse, la grancassa della propaganda suonò ossessivamente lo spartito di un'Europa rinnovata, ricostruita sui principi «universali» della «nuova civiltà fascista» e riorganizzata territorialmente in spazi e linee di confine confacenti a una declamata «giustizia sociale» tra i popoli, contrapposta all'«egoismo» degli «Stati plutocratici». E sullo sfondo di un dibattito alimentato in buona parte da moltissimi contributi di taglio propagandistico si mossero pure, mediante la pubblicazione di interventi su riviste specializzate e l'organizzazione di alcuni importanti conve-

<sup>9</sup> Cfr. Fioravanzo, *L'Europa fascista*, pp. 93 sgg. Più in generale cfr. L. Acquarelli, *Il fascismo e l'immagine dell'impero. Retoriche e culture visuali*, Roma, Donzelli, 2022.

<sup>10</sup> Sul dibattito sul «Nuovo ordine» o «Ordine nuovo» negli anni del conflitto si rimanda a: Cofrancesco, *Il mito europeo del fascismo*; L. Nogler, *L'idea nazionalsocialista di un «nuovo ordine europeo» e la dottrina corporativa italiana*, «Giornale di diritto del lavoro e di relazioni industriali», XXIII (2001), 91, pp. 317-359; D. Rodogno, *Le nouvel ordre fasciste en Méditerranée, 1940-1943: présupposés idéologiques, visions et velléités*, «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», LV (2008), 3, pp. 138-158; B. G. Martin, *The Nazi-Fascist New Order for European Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 2016; G. Pardini, *Mussolini e il «grande impero». L'espansionismo italiano nel miraggio della pace vittoriosa (1940-1942)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016; F. Bertini, *Un «Nuovo Ordine» tra economia e politica*, «Rivista di Studi Politici Internazionali», LXXXIV (2017), 1, pp. 9-39; F. Amore Bianco, *Mussolini e il «Nuovo ordine». I fascisti, l'Asse e lo «spazio vitale» (1939-1943)*, Milano, Luni Editrice, 2018; Fioravanzo, *L'Europa fascista*, pp. 132 sgg.

gni, numerosi accademici e intellettuali, che tentarono di portare il discorso sull'«Ordine nuovo» su un piano di seria e approfondita discussione, con ciò testimoniando l'adesione dell'alta cultura ai progetti (più o meno definiti) del regime di futura sistemazione dell'Europa. Una separazione, quella tra impegno propagandistico e analisi culturale, ritenuta necessaria da Giuseppe Bottai, uno dei gerarchi più convinti dell'importanza del ruolo degli intellettuali durante il conflitto, che proprio in relazione allo studio dei problemi dell'«ordine europeo» rivendicò l'esigenza di una «maggiore fiducia negli studi severi e negli onesti dibattiti», manifestando una certa insoddisfazione per i risultati raggiunti dalla cultura italiana in un lavoro di analisi che impegnava anche altri Stati belligeranti<sup>11</sup>.

## 2. *Alla ricerca di un nuovo diritto internazionale.*

A quest'opera di progettazione delle coordinate della «Nuova Europa», in cui i confini tra propaganda e cultura (e tra quest'ultima e l'ideologia) erano spesso assai labili, collaborò – lo si è visto – buona parte dell'industria culturale del regime, che produsse una quantità impressionante di scritti, il più delle volte ospitati su riviste rivolte ad un pubblico specializzato (circoli accademici, Guf, istituti di cultura, quadri del partito, dei sindacati e delle corporazioni). Tra queste pubblicazioni figurava «Lo Stato» diretto dal giurista Carlo Costamagna, «rivista di scienze politiche, giuridiche ed economiche» (così recitava il sottotitolo) a cadenza mensile (dopo un primo anno di uscite bimestrali) che fin dalla sua fondazione, nel 1930, aveva cercato di contribuire alla definizione dei caratteri dello «Stato nuovo» fascista, anche in ragione del ruolo svolto dal suo direttore come collaboratore del governo nelle prime fasi di elaborazione delle riforme sindacali e corporative<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. *Studi sull'ordine nuovo*, «Primato», IV (1943), 13, p. 229 (l'editoriale, non firmato, era opera di Bottai, condirettore della rivista).

<sup>12</sup> Per un'analisi del profilo e degli argomenti trattati dalla rivista cfr. M. Toraldo di Francia, *Per un corporativismo senza 'corporazioni': «Lo Stato» di Carlo Costamagna*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XVIII (1989), pp. 267-327; A. Rossi, *Proprietà e codificazione nella rivista «Lo Stato» di Carlo Costamagna*, «Clio», XXVI (1990), pp. 449-482; L. Michelini, *Il nazional-fascismo economico del giovane Franco Modigliani*, Firenze, Firenze University Press, 2019, in particolare pp. 21 sgg. Sulla figura di Costamagna – anche con notizie sull'attività della rivista da lui diretta – si rimanda alle seguenti opere: G. Malgieri, *Carlo Costamagna. Dalla caduta dell'«ideale moderno» alla «nuova scienza» dello Stato*, Vibo Valentia, Edizioni Sette Colori, 1981; M. Cupellaro, *Costamagna, Carlo*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. XXX, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1984, pp. 276-279; L. Galantini, *Il fascismo radicale di Carlo Costamagna*, «Annali della Fondazione Ugo Spirito», XI (1999), pp. 89-104; M. Benvenuti, *Il pensiero giuridico di Carlo Costamagna*



Con l'occhio costantemente rivolto alla ricerca di un «nuovo metodo» attraverso il quale promuovere un profondo ripensamento della scienza giuridica, Costamagna si era fatto sostenitore, come noto, di una ridefinizione della figura statuale in direzione totalitaria in costante e ossessiva polemica con quelle dottrine e quei giuristi che, a suo dire, guardavano ancora con interesse allo Stato liberale di diritto. Di qui, per tutti gli anni Trenta, un confronto assiduo con intellettuali (anche stranieri) di varie estrazione e tendenze, con l'ambizione di imporre, pure in diatriba con alcuni esponenti della cultura giuridica più vicini al regime, l'immagine di uno Stato gerarchico in cui le masse, i gruppi sociali, gli istituti (compresi i sindacati e le corporazioni) e gli apparati burocratici risultavano tutti disciplinati e subordinati all'ente statale (frequenti, in particolare, furono le polemiche con i sostenitori del «corporativismo integrale»).

Al pari delle altre pubblicazioni di cultura e politica, con l'inizio della guerra «Lo Stato» dedicò buona parte dei suoi scritti all'individuazione dei caratteri del futuribile «Nuovo ordine» europeo. Rispetto ad altri circoli intellettuali, in particolare, Costamagna e il suo ristretto gruppo di collaboratori cercarono di collegare con forza il tema della riforma dello Stato con quello della progettazione della «Nuova Europa», con l'ambizione di delineare un modello di organizzazione statuale e interstatale da replicare nel contesto internazionale, fatta salva la specificità della realtà politica e sociale italiana. Da questo punto di vista, ulteriore particolarità dell'operazione tentata dal gruppo dello «Stato» fu quella di recepire alcuni aspetti del dibattito tedesco sul «Grande spazio» (*Großraum*) per elaborare un'originale teoria del riassetto continentale, pure in connessione con la presentazione di un nuovo concetto di cittadinanza. Coerentemente con l'impegno profuso negli anni precedenti nel cercare di delineare una nuova scienza dello Stato,

*nel dibattito su metodo, diritto e Stato durante il regime fascista*, «Nomos», X (2005), 1-2, pp. 17-102; A. Tarquini, *Il Gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Bologna, il Mulino, 2009, pp. 256-268; I. Stolzi, *Carlo Costamagna*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII-XX secolo)*, a cura di I. Biocchi et alii, vol. I, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 598-600. Su una vicenda accademica che segnò profondamente la vita professionale e la successiva evoluzione teorica di Costamagna cfr. F. Lanchester, «Dottrina» e politica nell'università italiana: Carlo Costamagna e il primo concorso di diritto corporativo, in Id., *Momenti e figure del diritto costituzionale in Italia e Germania*, Milano, Giuffrè, 1994, pp. 93-122; S. Gentile, *La scienza per la scienza e perisca il mondo? Il coinvolgimento del duce nel primo concorso per la cattedra di Diritto corporativo (Pisa, 1929-30)*, «Le Carte e la Storia», XXVI (2020), 1, pp. 126-139. Sul ruolo di Costamagna all'interno della nota Scuola di Scienze corporative dell'Università di Pisa vd. F. Amore Bianco, *Il cantiere di Bottai. La scuola corporativa pisana e la formazione della classe dirigente fascista*, Siena, Cantagalli, 2012, *ad indicem*.

nel periodo del conflitto Costamagna rivolse quindi i propri interessi alla ricerca di un nuovo diritto internazionale, atto a rifondare l'«Ordine nuovo» del dopoguerra.

Non era ovviamente la prima volta che «Lo Stato» e i suoi collaboratori si occupavano del tema europeo e del dibattito a esso collegato. Noto, per esempio, è il volume di Carlo Curcio (che aveva contribuito a fondare la rivista) *Verso la nuova Europa*, pubblicato nel 1934 e in cui erano raccolti alcuni contributi dell'autore sul tema<sup>13</sup>. Affievolitasi l'eco del convegno Volta e naufragato il Patto a quattro (che la stampa di regime avrebbe continuato a riproporre, negli anni successivi, come primo vagito di un disegno fascista sul futuro dell'Europa), il dibattito europeista trovò nuova collocazione – lo si è accennato in precedenza – all'interno del discorso sull'impero. Sulla necessità di conferire «contenuto e forma» all'idea imperiale, la rivista diretta da Costamagna si era interrogata all'indomani della conclusione della guerra d'Etiopia, mediante la pubblicazione di una serie di interventi in cui erano anticipate alcune suggestioni che avrebbero trovato maggiore articolazione nel periodo del conflitto mondiale.

Già nel numero del maggio 1936, per esempio, Costamagna aveva rivendicato il carattere «rivoluzionario» dell'esito della guerra d'Etiopia: l'impero fascista, sorto «a titolo originario e non a titolo derivativo» (in quanto all'Etiopia il giurista ligure non riconosceva i requisiti minimi di natura «morale», «civile» e giuridica per essere qualificata come Stato), non era assimilabile all'esperienza degli esistenti imperi coloniali – il riferimento, ovviamente, era a Inghilterra e Francia – né, tantomeno, agli istituti dei mandati evocati dalla Società delle Nazioni in omaggio alle «ideologie razionaliste e materialiste che si estrinsecano nella istituzione societaria»<sup>14</sup>. Di qui la necessità – ulteriormente ribadita e approfondita nei mesi seguenti – di «rielaborare i presupposti del diritto pubblico, non soltanto all'effetto della

<sup>13</sup> Cfr. C. Curcio, *Verso la nuova Europa*, Napoli, Chiurazzi, 1934. Sul punto cfr. Fioravanzo, *L'Europa fascista*, pp. 75-76. Dello stesso Curcio cfr. pure *L'Italia e l'Europa. Lineamenti e sviluppo della politica italiana*, Roma, Editrice de «Il primato», 1932. Sulla ripresa della riflessione europeista dell'autore nel dopoguerra cfr. ovviamente C. Curcio, *Europa. Storia di un'idea*, voll. I-II, Firenze, Vallecchi, 1958, in cui sono presenti numerosi riferimenti al convegno Volta del 1932. Più in generale, sull'itinerario di Curcio nel fascismo e sulla sua lettura di alcuni importanti problemi politico-istituzionali si rimanda a G. Parlato, *Stato, corporazione e sindacato nell'opera di Carlo Curcio*, «Rivista di politica», 4 (2020), pp. 119-133; L. La Rovere, *Carlo Curcio e la dottrina del fascismo: le voci del Dizionario di Politica del Pnf*, *ibidem*, pp. 135-155.

<sup>14</sup> C. Costamagna, *Il titolo dell'Impero («debellatio» o «occupatio?»)*, «Lo Stato», VII (1936), 5, pp. 257-262: 262.

organizzazione costituzionale dello “Stato Nuovo”, ma anche per gettare le basi di un nuovo “Diritto delle Genti”»<sup>15</sup>.

A una concezione imperiale così sommariamente delineata, Costamagna assegnò fin da subito una connotazione squisitamente «europea». In quest’ottica, nella riflessione del giurista ligure l’impero perdeva immediatamente la sua dimensione territoriale per assumerne una «morale», in quanto espressione del traguardo di superiore civiltà raggiunto dall’Italia «nella sfera supernazionale»<sup>16</sup>. Distinta dal concetto di «dominio» inteso come imposizione della sovranità di uno Stato su altri Paesi, come avveniva nel caso della dominazione inglese sull’India, l’idea imperiale fascista, declinata pure secondo una visione «razziale», diveniva «aspirazione a un nuovo sistema di solidarietà europea, aperto alla speranza e al concorso dei popoli di buona volontà»<sup>17</sup>. Ciò precisato, Costamagna riconosceva le «esigenze» di «sfruttamento» e «popolamento» dei territori coloniali, funzionali alla necessità di espansione materiale del popolo italiano, «a prescindere da quella che risulta in un altro grado la sua aspirazione civile e la sua consapevole missione d’Impero»<sup>18</sup>.

Al di là del riferimento alla vocazione «razziale» dell’impero fascista – tema, questo, che sarebbe rimasto sottotraccia per essere poi ripreso a fasi alterne e con significati mutevoli in riferimento al discorso sull’«Ordine nuovo» – e delle precisazioni riguardo all’affermata utilità demografica, sociale ed economica derivante dall’acquisizione dei nuovi territori, il ragionamento del direttore dello «Stato» puntava a rimarcare un deciso cambio di passo nell’affermazione di una «nuova civiltà fascista» in ambito universale, sottolineando – lo si è già accennato – il carattere «spirituale e morale» della nuova dimensione imperiale<sup>19</sup>. Da questo punto di vista, la riflessione del giurista aveva ben poco di originale, considerato che il carattere universalistico del mito dell’impero – ‘preceduto’ da quello della nazione – era presente da tempo nel discorso fascista<sup>20</sup>. Costamagna ne accentuò la dimensione ri-

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> C. Costamagna, *Impero e dominio*, «Lo Stato», VII (1936), 6, pp. 321-328: 322.

<sup>17</sup> *Ibidem*. «Contro la lurida tesi della promiscuità cosmica, bandita dai plutocrati internazionali, l’Italia Fascista ha rivoluzionariamente rivendicato, pur evitando una guerra fratricida, la missione civilizzatrice e la primazia morale della *razza bianca* nel mondo. E in tal modo si è elevata a ministra di una missione propriamente *imperiale*, nel senso morale della parola, quale erede di quella virtù romana che fu l’autrice appunto della identità civile dell’Europa e fissò il significato civile ed europeo dell’Impero» (i corsivi sono dell’autore).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 325.

<sup>19</sup> Cfr. C. Costamagna, *L’idea dell’Impero*, «Lo Stato», VIII (1937), 4, pp. 193-206.

<sup>20</sup> Sul punto cfr. E. Gentile, *La nazione del fascismo. Alle origini della crisi dello Stato nazionale in Italia*, «Storia contemporanea», XXIV (1993), 6, pp. 833-887, in particolare pp. 858 sgg.

voluzionaria e totalitaria, in relazione pure agli sviluppi dei rapporti tra Italia e Germania dopo la fine della guerra d'Etiopia e alle tendenze del mondo culturale tedesco (con particolare riguardo per il dibattito tra i giuristi), nella prospettiva della costruzione di una «civiltà mondiale stabilita su un fondamento etico» e opposta al sogno della «civiltà universale» incarnata dalla Società delle Nazioni, quest'ultima costituita – affermava il direttore della rivista – nel sogno della pace perpetua come «svolgimento storico del sistema individualistico», ma ben presto tramutata nello strumento designato dagli «imperialismi plutocratici» per mantenere intatto l'assetto di potere esistente<sup>21</sup>. Una civiltà, quella auspicata da Costamagna, presentata ancora una volta come esito di un'idea tipicamente europea, in quanto fondata sull'idea di Roma<sup>22</sup>.

### 3. *Verso una teoria italiana del Großraum?*

Decisivo per tratteggiare gli aspetti essenziali della «civiltà imperiale europea» fu l'incontro con Carl Schmitt. Attraverso la collaborazione con il giurista tedesco, in particolare, il gruppo degli intellettuali che ruotavano attorno allo «Stato» si confrontò con la teoria del «Grande spazio», recependone i contenuti per poi tentare di rielaborare una compiuta immagine della «Nuova Europa» fascista. L'operazione, entrata nel vivo in coincidenza con l'inizio del conflitto mondiale, maturò proprio grazie ai rapporti del giurista tedesco con Costamagna e Curcio, che ne avevano ospitato alcuni contributi sulla rivista a partire dal 1933, traendone – soprattutto nel caso di Costamagna – spunti per le proprie riflessioni di ordine politico-giuridico<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. Costamagna, *L'idea dell'Impero*, p. 203.

<sup>22</sup> «L'idea positiva dell'Europa si pone dunque come idea imperiale, in una seconda rinnovazione dell'idea di Roma. La gesta imperiale europea è stata iniziata dall'Italia Fascista, non con le operazioni militari compiute nell'Africa Orientale, ma con la sua ferma resistenza alle misure che le vennero inflitte dalla Società delle Nazioni. Tale gesta si prosegue nelle situazioni di riscossa nazionale e popolare che sono ormai aperte nelle diverse contrade dell'Europa. Ed è questa l'idea imperiale che «ritorna sui colli fatali di Roma»». *Ibidem*, pp. 205-206.

<sup>23</sup> Sul punto e, più in generale, sulla ricezione di Schmitt in Italia negli anni del fascismo, vd. almeno: C. Galli, *Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», IX (1979), 1, pp. 81-160; Malgieri, *Carlo Costamagna*, pp. 57-62; A. Campi, *Sulla fortuna italiana di Carl Schmitt. Una bibliografia 1924-1984*, «La Nottola», III (1984), 3, pp. 55-78; A. Pedio, *La cultura del totalitarismo imperfetto. Il Dizionario di Politica del Partito nazionale fascista (1940)*, Milano, Edizioni Unicopli, 2000, pp. 130 sgg.; N. D'Elia, *Delio Cantimori e la cultura politica tedesca (1927-1940)*, Roma, Viella, 2007, *ad indicem*; W. Schieder, *L'ombra del duce. Il fascismo italiano in Germania*, Roma, Viella, 2022, pp. 215 sgg.

All'interno di un confronto caratterizzato da assonanze e divergenze, il direttore dello «Stato» concordò con la visione schmittiana di un futuro spazio europeo organizzato secondo il principio di gerarchia e – secondo una logica che si ispirava alla dottrina Monroe – immune da influenze esterne. Negato il principio di «uguaglianza delle nazioni» (così come era negato quello di «uguaglianza degli individui») e affermato che i concetti di indipendenza politica e integrità territoriale dei singoli Stati dovevano essere affiancati da quello di «sovranità reale, per cui ciascun Stato viene preso in considerazione nel suo contenuto sociale, cioè nelle esigenze morali e materiali di vita del suo Popolo», Costamagna asserì che una eventuale struttura federale quale futuro elemento ordinatore della comunità degli Stati avrebbe dovuto assumere «un assetto gerarchico, in rapporto alla diversa attitudine alla vocazione imperiale che presenta ciascuno dei popoli che la compongono»<sup>24</sup>.

Con l'inizio della guerra tali suggestioni conobbero una ulteriore maturazione all'interno del discorso sul «Nuovo ordine», identificato, nella maggior parte dei casi, con l'immagine della «Nuova Europa», e di qui, per quanto riguarda la rivista «Lo Stato», rielaborato in stretta connessione con il dibattito giuridico ed economico sui «Grandi spazi». L'avvio delle ostilità suscitò nella stampa politica specializzata – quella, come specificato in precedenza, che era rivolta ai quadri del partito, dei sindacati e di altre istituzioni del regime, nonché agli intellettuali e ai funzionari dell'industria culturale fascista – una generale euforia motivata dalla speranza che il conflitto avviasse una fase rivoluzionaria in grado di mutare radicalmente non solo i rapporti di forza tra gli Stati, ma anche il volto della civiltà europea (e mondiale), ovviamente in direzione di quanto auspicato a più riprese dal fascismo. Numerose furono le analisi ospitate sulle riviste e su altre tipologie di pubblicazioni che si interrogarono sui caratteri della «guerra rivoluzionaria» e sul suo impatto sul futuro dell'Italia e dell'Europa, in molti casi associando l'immagine dello scontro in atto con quella della «guerra sociale»<sup>25</sup>. «Lo Stato» ripropose solo in parte tali accenti, in quanto rivista certamente rivolta più a un pubblico di giuristi, accademici e studiosi, e anche perché alcuni suoi collaboratori – come il filosofo Julius Evola – guardavano con sospetto l'accentuazione dei caratteri «sociali», anticapitalisti e antiborghesi del conflitto<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Costamagna, *L'idea dell'Impero*, p. 204.

<sup>25</sup> Cfr. Amore Bianco, *Mussolini e il «Nuovo ordine»*, pp. 23 sgg.

<sup>26</sup> Cfr. J. Evola, *Contrabbandi ideologici*, «Lo Stato», X (1939), 11-12, pp. 549-554. Sulla collaborazione di Evola alla rivista diretta da Costamagna cfr. A. Campi, *Organicismo, idea imperiale e dottrina della razza. Note critiche su Evola collaboratore de «Lo Stato»*, «Trasgressioni», I (1986), 1, pp. 39-59; sul punto cfr. pure Tarquini, *Il Gentile dei fascisti*, pp. 275-279.

Fin dalle prime settimane di guerra, comunque, la rivista rilanciò le parole d'ordine che erano circolate nei numeri degli anni precedenti, inserendole all'interno della riflessione sui «Grandi spazi» che iniziava a prendere piede anche in altre pubblicazioni<sup>27</sup>. Rispetto alle voci che si occupavano di tali temi in altre sedi, il mensile diretto da Costamagna guardò con particolare interesse – lo si è anticipato – all'analogo dibattito in Germania<sup>28</sup>, ospitando alcuni contributi di Schmitt in proposito e privilegiando la trattazione degli aspetti giuridici del problema<sup>29</sup>.

Alla base del discorso sul «Nuovo ordine» europeo elaborato dallo «Stato» vi era la constatazione, di derivazione schmittiana, della necessità di elaborare un nuovo diritto internazionale modellato sulla formazione di uno o più imperi ordinati in «Grandi spazi» territoriali. Era il tema, questo, degli «aggregati imperiali», che lo stesso Costamagna, nell'ottobre 1939, indicava come cornice entro la quale collocare la realizzazione di una nuova idea dell'Europa, adeguata, al pari dell'idea di Roma, alle mutate condizioni del-

<sup>27</sup> Vd., per esempio, il caso della rivista «Geopolitica», fondata agli inizi del 1939 su iniziativa di Giorgio Roletto e Ernesto Massi – con la collaborazione di Giuseppe Bottai – all'interno dell'ambiente accademico triestino e in collegamento con gli atenei di Pavia e Milano. Cfr. A. Vinci, «Geopolitica» e *Balcani: l'esperienza di un gruppo di intellettuali in un ateneo di confine*, «Società e storia», XIII (1990), 47, pp. 87-127; M. G. Losano, *La geopolitica del Novecento. Dai Grandi Spazi delle dittature alla decolonizzazione*, Milano, Bruno Mondadori, 2011, pp. 146-157; Fioravanzo, *L'Europa fascista*, pp. 134 sgg. Sul dibattito italiano sui «Grandi spazi», con particolare riguardo per gli aspetti economici, vd. Amore Bianco, *Mussolini e il «Nuovo ordine»*, pp. 172 sgg.

<sup>28</sup> Cfr. Losano, *La geopolitica del Novecento*, pp. 3 sgg. e 50 sgg.; N. Bassoni, *Haushofer e l'Asse Roma-Berlino. La geopolitica tedesca nella politica culturale nazi-fascista*, Roma, Viella, 2020. Per la parte dell'economia, anche in riferimento ai provvedimenti di politica economica, cfr. in particolare B. Mantelli, *Da Brüning a Göring. La politica economica tedesca (1930-39) e il concetto di «economia di grande spazio» (Großraumwirtschaft)*, in *Antifascismi e Resistenze*, a cura di F. De Felice, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 171-199; P. Fonzi, *Nazional-socialismo e nuovo ordine europeo: la discussione sulla «Großraumwirtschaft»*, «Studi storici», XLV (2004), 2, pp. 313-365; Id., *La moneta nel grande spazio. La pianificazione nazionalsocialista dell'integrazione monetaria europea 1939-1945*, Milano, Unicopli, 2011.

<sup>29</sup> Sulla riflessione di Schmitt sul tema mi limito a rimandare a J. Rosatelli, *Gli imperi oltre gli Stati. Sul concetto di «Reich» secondo Carl Schmitt*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XL (2010), 2, pp. 387-416; A. De Bernardi, *L'impero totalitario*, «Filosofia politica», XXV (2011), 2, pp. 303-313 (con utili indicazioni sulla ricezione di Schmitt nel dibattito fascista nel periodo qui considerato); Losano, *La geopolitica del Novecento*, pp. 62 sgg.; A. Scalone, *La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?*, «Scienza & politica», XXIV (2017), 56, pp. 179-205. Cfr. pure C. Schmitt, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, a cura e con prefazione di L. Vannutelli Rey, appendice di F. Pierandrei, Roma, Istituto nazionale di cultura fascista, 1941.

la civiltà che il conflitto annunciava<sup>30</sup>. Di fronte al rapido mutamento dello scenario europeo e all'emergere della prospettiva delle «unioni di Stati», si imponeva una radicale revisione della scienza giuridica, sia per quanto riguardava l'ambito del diritto costituzionale, sia per quel che concerneva il diritto internazionale. Era l'idea di Stato nazionale per come si era configurata nei secoli precedenti, lo Stato di diritto espressione del costituzionalismo liberale, a risultare da tempo inadeguata, come aveva dimostrato – osservava Costamagna – l'affermazione dello Stato totalitario fascista. Presentatosi «come la forma definitiva ed universale dell'organizzazione politica della società», il «sedicente Stato particolare del liberalismo» aveva in realtà concretamente operato a danno dei paesi più deboli alla ricerca della realizzazione di interessi economici di natura coloniale. Di qui la sistematica violazione di frontiere naturali e la trasformazione degli Stati moderni in «centri di altrettanti imperi di carattere particolare», che attuavano – qui Costamagna riprendeva un'espressione di Oswald Spengler – una politica imperialista con una «gretta mentalità provinciale»<sup>31</sup>. Ben altra era stata la vocazione imperiale dell'antica Roma, in quanto fondata sulla «collaborazione etnarchica» – cioè sul principio dell'associazione di popoli diversi e non sulla loro mera dominazione – che costituiva la premessa per la «fondazione di una specifica civiltà mondiale identificabile nella "civiltà europea"». Una formula, questa, ripresa sotto nuova luce in età medievale dalla *Respublica christiana* (in cui era inglobato pure il mondo germanico) e definitivamente svanita con l'affermazione degli Stati moderni, incapaci di incarnare, rinnovandola, l'idea imperiale di derivazione romana, alla quale, in definitiva, guardava il direttore dello «Stato», sia pur ritenendo imprescindibile un suo aggiornamento. L'«associazione etnarchica europea» originata dall'opera di sintesi dei diversi «aggregati imperiali», così, avrebbe scongiurato «le disastrose conseguenze della politica dei blocchi contrapposti» ed evitato la degenerazione in «guerre zoologiche di sterminio» dell'«interpretazione razziale della nazionalità»<sup>32</sup>.

Ci siamo soffermati sul contributo pubblicato da Costamagna a poca distanza dall'inizio delle ostilità perché in esso erano presenti gli elementi principali della riflessione sulla «Nuova Europa» che «Lo Stato» avrebbe sviluppato nei mesi successivi, soprattutto all'indomani dell'entrata in guerra dell'Italia. Particolare importanza, in primo luogo, assumeva il tema dell'ela-

<sup>30</sup> Cfr. C. Costamagna, *Gli aggregati imperiali*, «Lo Stato», X (1939), 10, pp. 497-506.

<sup>31</sup> *Ibidem*, pp. 501-502.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 505.

borazione di un nuovo diritto internazionale creato dagli Imperi (e non dagli Stati), così come ulteriormente sottolineato da Schmitt in un intervento ospitato sulla rivista nel luglio 1940<sup>33</sup>. Nella prospettiva del giurista tedesco, come noto, l'idea dell'affermazione dell'impero finiva inevitabilmente per scardinare il vecchio concetto di sovranità dello Stato su un determinato territorio come «unica concezione di spazio proprio allo stesso diritto internazionale», per affiancarvi quella del «“grande spazio” necessario ad una irradiazione culturale, economica, industriale e organizzatoria, spazio, che va di là dall'idea sia della terra di un popolo, sia del territorio di sovranità di uno Stato in senso stretto»<sup>34</sup>.

Nella nuova epoca segnata dal conflitto, la rielaborazione del diritto internazionale avrebbe 'travolto' – lo sottolineò strumentalmente Costamagna in un intervento dato significativamente alle stampe in coincidenza con l'entrata in guerra del paese – pure il «concetto di neutralità e la figura del neutrale», in quanto legati a un'idea del diritto internazionale ormai in crisi, espressione dei diritti di nazionalità, «sovranità particolare» e eguaglianza degli Stati caratteristici dell'età moderna<sup>35</sup>. Tutti miti, questi, che a giudizio del giurista ligure rendevano ormai impossibile «il mantenimento di uno spirito europeo di insieme», costituendo un ostacolo per il «processo di ri-agglomerazione dei popoli» e per la costruzione di un diritto internazionale «intraeuropeo». E alle considerazioni di Costamagna seguirono, di lì a qualche settimana, le riflessioni di Carlo Curcio, che dopo aver sottolineato la diversità del conflitto in corso rispetto a quello del 1914-1918, tratteggiò lo scenario di un dopoguerra in cui, eliminate «le residue sopravvivenze della democrazia internazionale», i piccoli Stati sarebbero entrati a far parte di «sistemi più ampi, dominati da potenti forze spirituali e materiali capaci di mantenere l'ordine e di imprimere al complesso di genti coordinato una

<sup>33</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il concetto imperiale di spazio*, «Lo Stato», XI (1940), 7, pp. 309-321.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 313-314. Aggiungeva Schmitt: «Una potenza senza un tale “grande spazio”, trascendente il territorio di un dato Stato e la terra di un dato popolo, non potrebbe chiamarsi un *Reich*, un Impero. Anche nella precedente storia del diritto internazionale, che in realtà è una storia di imperi, non vi è stato un impero, un *Reich*, senza un suo “grande spazio”, anche se il contenuto, la struttura e la consistenza di questo furono diverse a seconda le epoche» (*ibidem*, p. 314; il corsivo è dell'autore).

<sup>35</sup> Cfr. C. Costamagna, *Vae Neutris!*, «Lo Stato», XI (1940), 5, pp. 195-201. «Nella dottrina del diritto internazionale “moderno” il rispetto dei neutri avrebbe dunque dovuto risultare il canone supremo; dacché questo diritto si professava fissato sul presupposto dell'assoluto rispetto alla individualità dei singoli stati, ritenuti pari in diritto e assunti quali organi a uguale titolo di una indifferenziata e cosmica umanità» (*ibidem*, p. 196).



vera civiltà»<sup>36</sup>. Era l'immagine, anche in questo caso, della futura costituzione di grandi aggregati imperiali, organizzati in forme giuridiche ancora da definire e corrispondenti «ad una necessaria, organica, delimitata esigenza di formazione di spazi, capaci di sviluppare una vita politica ed economica comprensiva, relativamente autonoma, sufficientemente organica»<sup>37</sup>. Nel campo dell'economia, il nuovo ordine avrebbe soppiantato il sistema internazionale edificato sui principi del «liberalismo economico», che le grandi plutocrazie avevano sfruttato per asservire gli Stati più deboli; i «grandi spazi economici» sorti nella futura Europa – qui Curcio riprendeva l'espressione usata dal ministro dell'Economia della Germania Walther Funk in occasione della presentazione del progetto nazista di «Nuovo ordine economico europeo» – avrebbero dimostrato – secondo un'immagine più volte usata dalla pubblicistica fascista nel dibattito degli anni di guerra – la validità del corporativismo e dell'autarchia. Quella che si annunciava, dunque, era una vera e propria «rivoluzione europea» corrispondente all'instaurazione di una nuova civiltà, come lo stesso Curcio ribadì nel medesimo periodo in altre sedi editoriali<sup>38</sup>.

#### 4. *Dal «Grande spazio» all'«etnarchia imperiale».*

Al di là della definizione giuridica e territoriale dei futuri grandi spazi, era proprio il tema dell'individuazione dei caratteri della civiltà europea del dopoguerra a interessare i collaboratori dello «Stato». La rivista si disinteressò dell'intenso dibattito in corso in altri ambienti a proposito della delimitazione dei territori che sarebbero entrati nella comunità imperiale di Roma – si tornò a parlare, ovviamente, di Eurafrica, nonché del Mediterraneo come centro degli interessi del grande spazio italiano – così come sporadiche furono le analisi di taglio economico, che caratterizzarono invece la maggior parte dei contributi del dibattito fascista sull'«Ordine nuovo», anche in quelle sedi editoriali che si occupavano prevalentemente di temi giuridici<sup>39</sup>. Lo stesso concetto di «spazio vitale» fu giudicato da Julius Evola inadeguato

<sup>36</sup> C. Curcio, *Di questa guerra*, «Lo Stato», XI (1940), 8-9, pp. 381-382. «La menzogna della sovranità di tanti piccoli Stati scomparirà. Essa poteva essere giustificata solo dall'esigenza, prima, di costituire degli «stati-cuscinetto» la cui ragione era dettata dalla reciproca diffidenza e giustificata soprattutto dalla vecchia massima utilitaria del «divide et impera», come s'è visto benissimo nell'ultimo ventennio».

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 383.

<sup>38</sup> Cfr. C. Curcio, *Un mondo crolla*, «L'Economia italiana», XXV (1940), 7, pp. 454-455; Id., *La rivoluzione europea*, «L'Economia italiana», XXV (1940), 8-9, pp. 516-517.

<sup>39</sup> Cfr. Amore Bianco, *Mussolini e il «Nuovo ordine»*, pp. 147 sgg.

to nel rappresentare gli «elementi dell'idea europea», in quanto sbilanciato sul «momento puramente materiale del problema»<sup>40</sup>. Ben più pregnante, ai fini della realizzazione delle premesse rivoluzionarie della guerra e «del passaggio dagli *aggregati* imperiali agli *organismi* imperiali», era la definizione sul piano «spirituale e nei termini di una “unità di civiltà”» degli elementi che avrebbero dato stabilità al «Nuovo ordine»<sup>41</sup>. Da questo punto di vista, secondo la sua particolare visione presentata più volte anche in altre sedi, il filosofo sottolineò l'importanza dei «valori eroici, aristocratici, tradizionali, e perfino sacrali» nel determinare i caratteri dei nuovi spazi imperiali, in opposizione alla «civiltà internazionalistica e meccanica» dominante. E nella prospettiva della costruzione della futura Europa dominata dall'Asse, l'idea fascista rivestiva «maggior carattere di “attualità” e di utilizzabilità che non quella nazionalsocialista», in quanto fondata sulla primazia dello Stato sul popolo e non viceversa, come presupponeva l'idea dello Stato tedesco legittimato dalla sua «comunità nazional-razziale»:

Una autorità, che si legittima esclusivamente per mezzo di un dato *Volk*, non potrà mai valere di là dai limiti di questo *Volk* se non per mera imposizione. Ben altrimenti vanno le cose quando, con il fascismo, si ponga una certa distanza fra la nazione e la potenza che, come Stato, la organizza – in una certa misura perfino dall'alto. Una tale potenza ha una forza propria e, *idealiter*, è sopraelevata rispetto alla nazione: così si può pensare ad un processo che la intensifichi, la sublimi e la universalizzi fino a farla valere in via naturale anche di là dai limiti del popolo, nel quale si è originariamente affermata e concretizzata<sup>42</sup>.

I passaggi citati della riflessione evoliana richiamaavano due aspetti centrali del discorso generale sulla «Nuova Europa» fascista. In primo luogo, il tema del superamento dello Stato nazionale e del principio di nazionalità, già presente nel dibattito degli anni precedenti, che con l'inizio del conflitto fu lungamente analizzato a vari livelli nella prospettiva della creazione della futura comunità imperiale<sup>43</sup>. «Lo Stato», a tale riguardo, cercò di elaborare, attraverso il suo direttore, una proposta che ambiva a integrare i contenuti della dottrina di Schmitt del *Großraum* con alcuni spunti teorici che carat-

<sup>40</sup> J. Evola, *Elementi dell'idea europea*, «Lo Stato», XI (1940), 11, pp. 476-486: 477. In tal senso, a giudizio del filosofo il conflitto in corso non avrebbe dovuto dare luogo a un semplice «cambio di guardia» tra imperialismi diversi di tipo materiale, ma a una rivisitazione dell'idea di impero, «la quale sempre corrispose ad un fatto spirituale e ad un superiore diritto di dominio».

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 477-478 (i corsivi sono dell'autore).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 481.

<sup>43</sup> Cfr. Gentile, *La nazione del fascismo*, pp. 863 sgg.

terizzassero in senso propriamente fascista la visione di Roma dell'Europa del dopoguerra. Di qui l'associazione, da parte di Costamagna, del concetto di «Grande spazio» con quello di «etnarchia» – compiutamente definita «etnarchia imperiale» – quest'ultima intesa come «un complesso plurinazionale organizzato nei confronti di altri complessi plurinazionali autonomi», «una vera e propria “società di popoli” gerarchicamente organizzata allo scopo di realizzare la rispettiva analoga essenza civile»<sup>44</sup>. Un'immagine, quella dell'«etnarchia», attraverso la quale si intendeva quindi declinare «nella tradizione della cultura mediterranea» la dottrina tedesca del «Grande spazio», disegnando un nuovo ordinamento sovranazionale fondato non più sui singoli Stati intesi come soggetti di un diritto internazionale regolato dalla Società delle Nazioni, ma su grandi ordini regionali in reciproci rapporti «interspaziali, secondo la distinzione di Schmitt»<sup>45</sup>.

Alla luce di tali affermazioni, il concetto di sovranità nazionale risultava inevitabilmente sminuito, se rapportato all'immagine della comunità imperiale ed etnarchica così delineata. A farne le spese – per così dire – erano in primo luogo i piccoli Stati, la cui esistenza era tacciata da Costamagna di «malsano particolarismo». Erano stati i «teorici del diritto naturale», in tal senso, a sostenere il diritto all'esistenza delle piccole realtà nazionali, mentre il diritto internazionale moderno aveva stabilito una «fittizia parità giuridica» di fronte alle grandi potenze che alla prova dei fatti non si era tradotta in una garanzia di indipendenza<sup>46</sup>. Sulla base di queste premesse, era evidente che la costituzione del «grande spazio» europeo sarebbe stata promossa da «una grande volontà di potenza» o da una «illuminata vocazione imperiale; la quale non appartiene a tutte le nazioni, ma solo è propria di alcune che, in quanto tali, sembrano designate a centri del sistema»<sup>47</sup>. Di qui la teorizzazione – anticipata in scritti precedenti anche da Curcio – dell'elemento gerarchico come principio di organizzazione della «Nuova Europa», in stretto collegamento con un altro tema caratterizzante il discorso sull'«etnarchia imperiale», cioè quello dell'introduzione di un nuovo concetto di cittadi-

<sup>44</sup> C. Costamagna, *Chiarificazione sui concetti di spazio vitale e di grande spazio*, «Lo Stato», XII (1941), 12, pp. 445-449: 447.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 448. Allo stesso modo, Costamagna collegò il concetto di autarchia (nella sua accezione non solo economica) con quello di spazio vitale. Cfr. C. Costamagna, *Autarchia ed Etnarchia nel diritto dell'ordine nuovo*, «Lo Stato», XII (1941), 1, pp. 1-20.

<sup>46</sup> C. Costamagna, *Grande spazio e Etnarchia imperiale*, «Lo Stato», XIII (1942), 1, pp. 1-18: 14.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 15.

nanza, tipicamente europeo, legato al problema dell'associazione dei diversi popoli alla comunità sovranazionale guidata da Roma.

Che la gerarchia costituisse uno dei principi cardine della dottrina del *Großraum* era già stato sottolineato, sul finire del 1940, dal filosofo del diritto Giacomo Perticone in un contributo dedicato all'analisi del dibattito giuridico tedesco<sup>48</sup>. «L'unità del sistema» della comunità imperiale, in particolare, era garantita proprio dall'applicazione del principio gerarchico, che assegnava allo «Stato-guida» una funzione direttiva e che, almeno in teoria, non era incompatibile con l'indipendenza degli Stati associati. E tuttavia – rilevava Perticone – nei confronti delle potenze direttrici libertà ed eguaglianza dei piccoli Stati apparivano come finzioni, allo stesso modo dell'«eguaglianza formale dei cittadini, davanti alla legge, di cui si vantavano gli ordinamenti liberali»<sup>49</sup>. Analoga osservazione fu avanzata da Evola, che vincolò il diritto dei popoli che risiedevano nel «grande spazio» delle potenze dell'Asse al legame gerarchico<sup>50</sup>, mentre Costamagna invocò «un assetto differenziale di compiti e obblighi per i popoli consociati, assetto che non è più possibile accordare col tipo dello Stato particolare proprio del diritto internazionale moderno»<sup>51</sup>.

Alla luce di tali affermazioni, pure il concetto di cittadinanza assumeva una connotazione nuova, in quanto presupponeva una gerarchia dei popoli (e delle cittadinanze) in luogo dell'applicazione universale del principio di eguaglianza. Sulla definizione del criterio regolatore del processo di associazione delle diverse comunità all'«etnarchia imperiale», tuttavia, la posizione dello «Stato» fu alquanto generica. Curcio, per esempio, dopo aver accennato a non ben definite «affinità etniche» dei futuri complessi internazionali, si limitò ad auspicare la costituzione di «armonici, equilibrati, precisi “spazi” politico-economici sufficienti allo svolgimento di una vita autonoma nelle manifestazioni dello spirito e della pratica», prefigurando, nel caso dell'Italia, la nascita di «una unità euro-asiatico-africana com-

<sup>48</sup> Cfr. G. Perticone, *Il problema dello «spazio vitale» e del «grande spazio»*, «Lo Stato», XI (1940), 12, pp. 522-531.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 527.

<sup>50</sup> Cfr. J. Evola, *Per un vero «diritto europeo»*, «Lo Stato», XII (1941), 1, pp. 21-29; 29: «Come all'interno di ogni Stato o unità politica particolare vi sarà una graduazione gerarchica di funzioni, non un ammasso di “individui” regolati da norme astratte, così anche alla base del diritto proprio al sistema compreso nel nostro “spazio” starà l'idea della diversità, della relativa indipendenza, della gradualità e della gerarchizzazione».

<sup>51</sup> C. Costamagna, *Il diritto internazionale nell'ordine nuovo*, «Lo Stato», XII (1941), 11, pp. 401-420: 419.

patta, romano-cattolica al centro, mussulmana nel contorno»<sup>52</sup>. Sul tema della razza come fattore di coagulo dei popoli della «Nuova Europa», le prese di posizione dei collaboratori della rivista – Costamagna ed Evola, in particolare – cercarono di insistere sul carattere «spirituale» dell'elemento razziale, sottolineando così, al pari di buona parte della cultura fascista, alcuni elementi di differenziazione rispetto al concetto biologico del razzismo nazionalsocialista<sup>53</sup>.

L'Europa fascista immaginata sulle pagine dello «Stato» si presentava quindi come una costruzione gerarchica, compatta, costruita su un profondo rinnovamento del diritto internazionale, guidata da una o due grandi potenze «rivoluzionarie» che si ponevano alla testa del complesso imperiale (o dei rispettivi complessi imperiali). Un'Europa, in definitiva, concepita come esito finale del progetto totalitario di creazione di una nuova civiltà.

Il progressivo deterioramento del quadro militare ridimensionò inevitabilmente tali ambizioni. All'inizio del 1943, d'altronde, il discorso sull'«Ordine nuovo» aveva ormai esaurito, con alcune eccezioni, la sua spinta propulsiva, caratterizzandosi in buona parte per un continuo e a tratti ossessivo ripetersi di temi e parole d'ordine ampiamente utilizzati negli anni precedenti. Agli occhi di coloro che più avevano sostenuto la necessità di una mobilitazione dell'alta cultura a sostegno della causa della guerra rivoluzionaria e della costruzione della «Nuova Europa», d'altronde, il lavoro degli intellettuali risultava da tempo insoddisfacente. Già all'indomani dell'inizio delle ostilità, Costamagna aveva sottolineato la mancanza di studi in grado di rilevare la complessità del problema di ridefinire i caratteri della civiltà europea<sup>54</sup>; a più di due anni di distanza, nel pieno del dibattito sul «Nuovo ordine», il giurista osservò come il concetto di «etnarchia imperiale» rimanesse ancora incompiuto, così come, da parte tedesca, il discorso sul «Grande spazio» presentasse alcuni punti da precisare<sup>55</sup>. E nel marzo 1943, quando ormai il conflitto per l'Italia volgeva al peggio e la polemica sul ruolo degli intellettuali in tempo di guerra aveva coinvolto diverse riviste specializzate, il direttore dello «Stato» lamentò con inequivoca nettezza il mancato apporto politico degli uomini di cultura all'elaborazione dottrinarina riguardante i

<sup>52</sup> Curcio, *Di questa guerra*, pp. 382-383.

<sup>53</sup> Sulla posizione di Costamagna sul tema della razza, anche in riferimento al suo contributo al Dizionario di politica del Pnf, cfr. Gentile, *La nazione del fascismo*, pp. 868 sgg.

<sup>54</sup> Cfr. Costamagna, *Gli aggregati imperiali*, p. 505.

<sup>55</sup> Cfr. Costamagna, *Grande spazio e Etnarchia imperiale*, pp. 15-18. Dello stesso tenore alcune considerazioni in Id., *L'idea dell'Europa e gli studi sull'ordine nuovo*, «Lo Stato», XIII (1942), 6, pp. 269-273.

motivi e le finalità dell'intervento italiano<sup>56</sup>. Un'insoddisfazione, questa, che nel medesimo fascicolo della pubblicazione si tramutò in una dura polemica con Camillo Pellizzi, che a gennaio aveva pubblicato su «Civiltà fascista», organo dell'Istituto nazionale di cultura fascista, un estratto dell'intervento da lui tenuto al primo convegno nazionale dei Gruppi scientifici dell'istituto che si era svolto a Roma, nel novembre 1942, e che aveva riguardato l'idea d'Europa<sup>57</sup>. Costamagna, in particolare, accusò il suo interlocutore di anteporre alla necessità di elaborare un concreto sistema politico-istituzionale imperniato sui «valori» dell'Asse la volontà di presentare un'idea precostituita dell'Europa, universale e astratta, che rimandava, sia pur indirettamente, ai fallimentari progetti di Paneuropa e di Unione europea<sup>58</sup>. Depurata in questo modo del suo valore essenzialmente politico, la costruzione europea così immaginata sembrava aprire le porte, come esplicitato dallo stesso Pellizzi, anche a Stati come l'Inghilterra e l'Unione sovietica, avversari dell'Italia ma non per questo antieuropei<sup>59</sup>. Una prospettiva, questa, inaccettabile per il direttore dello «Stato», a lungo sostenitore di un progetto totalitario di «Nuova Europa» concepito come esito di una guerra che pochi anni prima si annunciava vittoriosa.

<sup>56</sup> Cfr. La Direzione, *La cultura e la guerra*, «Lo Stato», XIV (1943), 3, pp. 90-92.

<sup>57</sup> Cfr. C. Pellizzi, *Idea dell'Europa. I. Il problema politico*, «Civiltà fascista», X (1943), 3, pp. 146-155. Sul convegno cfr. *Il fascismo e l'idea d'Europa. Il convegno dell'Istituto nazionale di cultura fascista (1942)*, a cura e con introduzione di G. Longo, Roma, Fondazione Ugo Spirito, 2000.

<sup>58</sup> Cfr. C. Costamagna, *L'idea dell'Europa e la guerra*, «Lo Stato», XIV (1943), 3, pp. 65-78.

<sup>59</sup> Sul significato dell'intervento di Pellizzi al convegno romano cfr. le utili considerazioni di G. Longo, *Introduzione a Il fascismo e l'idea d'Europa*, pp. 34-36.

## INDICE DEI NOMI

- Ackroyd P., 43n  
Adenauer K., 154  
Adorno T., 17n  
Alain, pseudonimo di Émile-Auguste Chartier, 80n, 83 e n, 89-92  
Albert S. P., 66n, 67  
Alexander K. J. W., 64n  
Alighiero Chiusano I., 22n  
Amore Bianco F., 157n, 159n, 163n, 164n, 167n  
Andersch A., 30n  
Anderson B., 89n  
Angell N., VIII, 124-139  
Anta G. C., 125n  
Aron R., VIII, 79-92  
Ashley W. J., 124n  
Audier S., 79n  
Audoin-Rouzeau S., 93n  
  
Baden M. di, principe, 141  
Bagnoli P., 106n  
Bagnoli R., 28n  
Bailey C., 142n  
Barclay Carter B., 118n  
Barker E., 67n, 100n, 102n, 109n, 118n, 130n, 137, 138n  
Bassoni N., 139n  
Battini M., 103n, 105n  
Bavarez N., 84n, 86n  
Becker W., 153n  
Beerbohm M., 66  
Benda J., 83 e n  
Bendiscioli M., 148 e n, 149  
  
Benedetto XV, papa, 117  
Bentham J., 102, 103 e n, 105  
Bentley E. R., 76n  
Benvenuti M., 158n  
Beonio Brocchieri V., 141n  
Beraldi P., 100n  
Bertini F., 157n  
Beveridge W., 42  
Bew J., 135n, 136n  
Bignami E., 109n, 112n  
Biocca D., 131n, 133n, 138n  
Birocchi I., 159n  
Blanton C. D., 42n  
Blum L., 92 e n  
Bock H. M., 143  
Bohman J., 71 e n  
Bone C., 102n, 105n  
Bonomi G., 109n, 118n  
Bottai G., 158 e n, 159n, 164n  
Boy-Ed I., 22 e n  
Bresciani M., 106  
Breuer S., 151n  
Brockington G., 70, 71n  
Broglie V. de, duca, 12  
Bufano R., 63n  
Burke E., 12 e n, 102 e n  
  
Cain P., 133n  
Cajade Frías S., 11n  
Calabrò C., 97n, 106n  
Cambi F., 26n, 36n  
Campanini G., 109n  
Campi A., 162n, 163n

- Canguilhem G., 83  
 Cannan E., 123n  
 Cantimori D., 155n  
 Cassirer E., 9 e n  
 Castorp H., 23, 24 e n  
 Cavaglion A., 112n  
 Cavicchia Scalamonti A., 1  
 Ceadel M., 126n, 127n, 129n, 134n, 136n  
 Cerezo Galán P., 13n  
 Chamberlain H. S., 73n  
 Charron W., 52n  
 Chase M., 93n  
 Chesterton G. K., 66  
 Chinitz D. E., 41n  
 Chiusano I. A., 22n, 31n  
 Clauss M., 50  
 Clemens R. A., 47n  
 Cobden R., 124, 130, 131  
 Cofrancesco D., 155 e n, 157n  
 Cole G. D. H., 64, 69n  
 Collini S., 42n  
 Colombo A., 11 e n  
 Conte D., 17n, 18n, 23n, 25n, 30n  
 Conway M., 47n  
 Costamagna C., VIII, 158-167, 169-172  
 Coudenrove-Kalergi R., 25, 26, 34, 81-83  
 Cox M., 133n, 138  
 Craiutu A., 12n  
 Craveri P., 95n  
 Crawford R., 42n  
 Crawford V. M., 118n  
 Crespi A., VIII, 109-122  
 Croce B., 11n, 29n, 30, 114, 115  
 Crombie I. M., 68 e n  
 Cuda A., 41n  
 Cupellaro M., 158  
 Curcio C., 160 e n, 162, 166, 167 e n, 169-171  
 Cutinelli Rëndina E., 29n, 30n  
 Cuzzi M., 156n  
 D'Agata R., 23n, 24n, 27n  
 Daniel J. E., 47n  
 Dante Alighieri, 43, 44, 116, 117  
 d'Azeglio M., 110  
 de Barante M., 12n  
 De Bernardi A., 164n  
 De Cesare V., 34n  
 De Felice R., 155, 156 e n, 164  
 Defrasne J., 82n  
 De Gasperi A., 122  
 de Gaulle C., 79  
 Degl'Innocenti M., 106n  
 D'Elia N., 162n  
 Dempf A., VIII, 142, 143  
 de Remusat C., 12  
 de Saint-Simon C. H., 100-105, 107  
 De Sanctis F., 110  
 Dethurens P., 24 e n, 25n, 37  
 Dewey J., 7, 8 e n  
 Dickey F., 41n, 47n  
 Dinnin A., 1  
 Disraeli B., 72 e n  
 Douglass P., 43n  
 Draus F., 12n  
 Drolet M., 21n  
 Duclert V., 93n  
 Duhamel G., 6 e n  
 Eliot T. S., VIII, 10n, 41-43, 45-61  
 Eliot V., 41n  
 Elsaghe Y. A., 20n  
 Erodoto, 80n  
 Evola J., 6, 7n, 163 e n, 167, 168n, 170 e n, 171  
 Faye J.-P., 32n  
 Ferrero G., 9n, 10n  
 Fioravanzo M., 155-157, 160n, 164n  
 Fisher D. J., 71n  
 Fonzi P., 164n  
 Formichelli J., 41n  
 Foucault M., 83n  
 Freedman M., 99n  
 Freschi M., 18n, 21n, 27n, 36n, 37n  
 Friedländer P., 68 e n  
 Friedrich I., 154n  
 Frobert L., 105n



- Frosio M. L., 109n  
 Funk W., 167  
 Furet F., 12n, 93n
- Gabellone A. R., 63n, 71n, 75n  
 Galantini L., 158n  
 Galli C., 162n  
 García Fernández L., 1n  
 Gartzke E., 130n, 138n  
 Gentile E., 161n, 168n, 171n  
 Gentile S., 159n  
 Ghia W., 1n, 11n  
 Ghisleri A., 109n, 112 e n  
 Gillispie C. C., 97n, 102n  
 Gioberti V., 110, 122  
 Giolitti G., 112  
 Giovanni Paolo II, papa, 15, 111n  
 Giustibelli S., 156n  
 Goethe, J. W. von, 19, 35  
 Gollowitzer H., 143n  
 Gordon P. E., 29  
 Görtemaker M., 27n  
 Graglia P., 107n  
 Gramsci A., 131  
 Green T. H., 109n, 124n  
 Griffith G., 63n, 68n  
 Griffo M., 93n, 94n, 96n  
 Grünewald M., 143n  
 Guérard A., 17 e n  
 Guizot F., 12 e n  
 Gunnermann K., 29n
- Haecker T., 152n  
 Haffenden J., 41n  
 Halévy E., VIII, 92-107  
 Hammond M., 71n  
 Harding J., 41n, 42n, 46n, 47n  
 Harris J., 47n, 60n  
 Harris N., 76  
 Hayman R., 18n  
 Hefele H., 142, 153n  
 Hegel G. W. F., 115n, 149n  
 Heidegger M., 7 e n, 34n  
 Henderson A., 63n, 66
- Herrmann B., 27n  
 Hildmann Ph. W. von, 154n  
 Hitler A., 30, 31, 33, 76, 77, 84 e n, 86, 89, 92n  
 Hobbs A., 64n  
 Hobhouse L. T., 109n, 127n  
 Hobsbawm E. J., 64 e n  
 Hobson J. A., 45, 109n, 131, 133  
 Holder A., 47n, 56n  
 Hollingdale R. J., 28n  
 Holmes D., 27n  
 Hugel F. von, 109n, 114, 118 e n  
 Huizinga J., 10n  
 Hürter H., 143n  
 Hutchinson M., 42, 64n
- Jacini S., 110  
 Jackson H., 67, 68n  
 Jaume L., 12n  
 Javadi I., 41n  
 Jesi F., 141n  
 Jones H. S., 104n  
 Judt T., VII  
 Juillard J., 83n
- Kerényi K., 26n  
 Keynes J. M., VII, 42, 123 e n, 124 e n, 132-134  
 Keyserling H. von, 5 e n, 6, 8  
 Killinger C., 98n  
 Kurzke H., 18n
- Lamb P., 127n  
 Lanchester F., 159n  
 Langevin P., 92n  
 Laqueur W., 142n  
 Laski H. J., 127 e n, 133  
 Laurence D. H., 67  
 Lazzarich D., 84  
 Ledeen M. A., 156n  
 Lee V., 71, 72  
 Lehnert J., 24  
 Lemke Duque C. A., 5n, 9n  
 Liebknecht K., 142

- Lockerd B. G., 52n  
 Long D., 136n  
 Longo G., 172n  
 Losano M. G., 164n  
 Losurdo D., 84n  
 Lotz A., 151n  
 Lukács G., 18n  
 Lutero, M., 31n, 149  
 Lutz-Bachman M., 71n  
  
 Macdonald Cornford F., 67n  
 Machiavelli N., 116  
 Madox Ford F., 46  
 Malandrino C., 109n, 121n  
 Malgieri G., 158n, 162n  
 Malknecht L., 20n  
 Mann H., 20n  
 Mann T., VIII, 9, 17-39  
 Mantelli B., 164n  
 Manzoni A., 122  
 Marianelli M., 20n, 22n  
 Marion Enthoven I., 188  
 Maritain J., 149n, 152n  
 Markwell D., 123n, 124n, 133n  
 Marshall A., 124  
 Martin G., 157n  
 Martin K., 67 e n  
 Marx K., 105 e n  
 Massi E., 164n  
 Massis H., 49, 149 e n, 150  
 Matteotti V., 75  
 Maulnier T., 6 e n  
 Mayer H., 17n  
 Mazzini G., 110, 112, 115 e n  
 Mazzucchetti L., 18n, 21n, 28n  
 McCormick J. P., 29n  
 McCracken Fletcher L. A., 72n  
 Meyerhoff H., 68n  
 Miccoli G., 111n  
 Michelini L., 158  
 Milanese F., 151  
 Mill J. S., 2, 13, 124 e n, 125  
 Miller J. D. B., 126n, 128n, 129n, 131-139  
  
 Mirabelli L., 27n  
 Mitchnson Joad C. E., 66n  
 Moenius G., 149-151  
 Mongin P., 103n  
 Monnet J., 79  
 Moody A. D., 43n, 56n  
 Morefield J., 127n  
 Morelli M., 134n  
 Morgan M., 66  
 Morganti C., 143n  
 Morgenstern J. D., 47n  
 Morris W., 64  
 Mougél R., 149n  
 Mouric J., 85 e n, 86n  
 Müller G., 143n  
 Mundhenk R. J., 72n  
 Murray G., 109n  
 Mussolini B., 48, 75-77, 113, 118n, 155 e n, 156 e n  
  
 Nacci M., 136n  
 Naphta L., 23, 24n  
 Navari C., 124n, 130n, 134n, 137 e n  
 Neglie P., 149n  
 Nello P., 156  
 Nethercot E. A., 66  
 Nettleship R. L., 68 e n  
 Niekisch E., 150, 151 e n  
 Nietzsche F., 2, 13, 22  
 Nogler L., 157n  
 Nolte E., 18n, 19n, 21n  
 Novicon J., 131  
  
 O'Leary D., 65n  
 Ortega y Gasset J., VIII, 1-5, 7-15  
 Ozouf M., 12n  
  
 Pallottini M., 11n  
 Pankhurst S., 75n, 76n  
 Panzeri F., 109n  
 Paolo VI, papa, 111n  
 Pardini G., 157n  
 Parlato G., 160n  
 Patel K. K., 47n

- Pecora G., 106n  
 Pedio A., 162n  
 Pellicani L., 1n, 7n, 11 e n  
 Pellizzi C., 172 e n  
 Perrier J., 83n  
 Pertici R., 106n, 155n  
 Perticone G., 170 e n  
 Pflichta V., 143n  
 Pierandrei F., 164n  
 Pigou A. C., 124  
 Pio XI, papa, 111n  
 Pio XII, papa, 111 e n  
 Piras E., 80n  
 Platone, 51, 66-69  
 Platz H., VIII, 142-146, 148, 152, 154  
 Posner R., 72n  
 Prater D. A., 18n  
 Priestley J. B., 64  
 Proudhon P.-J., 105n  
  
 Quagliariello G., 93-96, 98n  
  
 Rahal Haddad R., 77n  
 Raschi F., 79n, 80n  
 Raschini M. A., 36n  
 Renan E., 2, 13, 115n  
 Rensi G., 109n, 112n  
 Riccardi A., 111n  
 Richter M., 94n, 104, 105n  
 Richter R., 143n  
 Ripepe E., 7n  
 Rizzi F., 118n  
 Rodogno D., 157n  
 Roletto G., 164n  
 Rolland R., 19n, 71n, 72 e n  
 Rosa A. A., 17n  
 Rosatelli J., 164n  
 Rosmini A., 122  
 Rosselli C., 106 e n, 109, 118  
 Rossi A., 158n  
 Rossi E., 107n  
 Royer-Collard P.-P., 12 e n  
 Rudan P., 103n  
 Russell A., 118n  
  
 Russell B., 72 e n, 89, 118n, 124, 136 e n  
 Russo F., 97n  
  
 Sabatini D., 156n  
 Said E., 70, 72n  
 Saint Gille A. M., 25n, 34n  
 Salvadori M. L., 98n  
 Salvemini G., 89n, 106n, 107n, 109n  
 Saresella D., 109n  
 Savignano A., 13n  
 Scalone A., 164n  
 Scheidemann P., 142  
 Schieder W., 162n  
 Schildt A., 141n, 143n  
 Schmitt C., 148n, 162 e n, 164 e n, 166 e n, 168, 169  
 Schneider B., 111n  
 Schoberl V., 25n  
 Schuchard R., 41n  
 Scot M., 93n  
 Sebastián Lorente J. J., 1n  
 Seed W., 133  
 Sernin A., 83n  
 Settembrini D., 10n  
 Settembrini L., 23, 24n  
 Shakespeare W., 43 e n, 44  
 Shaw G. B., VIII, 63-77  
 Sidgwick H., 124  
 Siegfried A., 6 e n  
 Sigot N., 103n  
 Sirinelli J. F., 83n, 84, 87n  
 Sismondi S., 104n  
 Slessor M., 118n  
 Smith A., 123  
 Sonno T., 134n  
 Sontheimer K., 20n  
 Spears Brooker J., 41n  
 Spengler O., 8, 9 e n, 22 e n, 49, 141 e n, 143, 165  
 Stayer J., 41n, 47n  
 Steed W., 118n  
 Steven Vincent K., 100n, 104n  
 Stolzi I., 159n  
 Stresemann G., 29

- Strobel J., 20n  
 Sturzo L., 109n, 118 e n, 119 e n  
 Suckert C. E., pseudonimo di Curzio  
     Malaparte, 116 e n  
  
 Taine H., 2, 13  
 Tarquini A., 159n, 163n  
 Tesini M., 104n, 105  
 Thierry A., 100n, 101n  
 Tocqueville A. de, 2, 11, 13, 14  
 Tönnies F., 9n  
 Toraldo di Francia M., 158n  
 Towheed S., 71n  
 Toynbee A. J., 109n  
 Traniello F., 109n  
 Trinchese S., 142n  
 Trockij L., 138  
 Trubeckoj N., 9n  
 Tyrrell G., 117 e n  
  
 Valéry P., 9n, 49, 61  
 Van Doren M., 42  
 Vanheste J., 46n, 47n  
  
 Vannutelli Rey L., 164n  
 Vinci A., 164n  
 Viotto P., 149n  
 Visone T., 27n, 30n, 1n  
  
 Wallas M., 100n  
 Waltz K. N., 138 e n  
 Wan-ling Wee C. J., 50n  
 Webb B., 64, 75  
 Weber M., 84  
 Wells H. G., 64  
 Wilson P. C., 136n  
 Wilson T. W., 45, 48, 129 e n  
 Winsten S., 64n  
 Wisenthal J. L., 65n  
 Wolton D., 80n  
  
 Xiros Cooper J., 47n  
  
 Yealy F., 45  
  
 Zorn C., 70n  
 Zweig S., VII

## TEMI E TESTI

### *Ultimi volumi pubblicati*

205. *I demoni di Napoli. Naturale, preternaturale, sovrannaturale a Napoli e nell'Europa di età moderna*, a cura di Paolo de Ceglia – Pierroberto Scaramella, 2021, pp. xxii-322, 16 tavv.
206. ANNALISA CIPOLLONE, *All'ombra di Dante. Bonagiunta da Lucca tra mondo romano, tradizione lirica ed enciclopedismo*, 2021, pp. xiv-198.
207. *Diplomazia e letteratura tra Impero asburgico e Italia (1690-1815) / Diplomatische und Literarische Beziehungen zwischen der Habsburgermonarchie und Italien (1690-1815)*, a cura di Sieglinde Klettenhammer – Angelo Pagliardini – Silvia Tatti – Duccio Tongiorgi, 2021, pp. xvi-212.
208. FRANCESCO PUCCI, *Del regno di Christo*, a cura e con un saggio introduttivo di Gabriele Vecchione, 2021, pp. xlii-204.
209. GIOVANNI PIZZORUSSO, *Propaganda fide. I. La congregazione pontificia e la giurisdizione sulle missioni*, 2022, pp. xxxiv-434.
210. *Nel labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dalla tarda antichità all'età moderna*, a cura di Carlo Altini – Berenice Cavarra – Giovanni Cerro, 2021, pp. xviii-226.
211. PAOLO TRANIELLO, *Le opere e i libri. Foscolo, Leopardi, Manzoni alle soglie dell'editoria moderna*, 2021, pp. xii-196 (Serie "Testi e studi di storia delle idee e della cultura").
212. ZBIGNIEW OGONOWSKI, *Socinianism. History, Views, Legacy*, introduction by Mario Biagioni, edited by Danilo Facca, 2021, pp. xxxiv-500 (Serie "Sociniana").
213. GIORGIO CARVALE, *Libri, uomini, idee. Studi su censura e Inquisizione nel Cinquecento*, 2021, pp. xx-308.
214. *La carità del vescovo nella Chiesa di Bologna. Istituzioni, iniziative, figure dal Medioevo al Concilio Vaticano II*, a cura di Paola Foschi, 2022, pp. xxii-214, 16 tavv.
215. ALESSANDRO VETTORI, *L'ascesa a Dio. Tipologie della preghiera nella Commedia di Dante*, traduzione di Paolo Scartoni, 2021, pp. xxvi-230.
218. CRISTOFANO GUIDINI, *Cantari sulla «Legenda Aurea» e altri (Rieti, Bibl. Paroniana, Ms. I.2.45)*, a cura di Attilio Cicchella – Thomas Persico, premessa di Concetto Del Popolo, con un saggio di Giuseppe Noto, 2022, pp. xxviii-584 (4 tavv.).
219. *La diplomazia delle lettere nella Roma dei Papi dalla seconda metà del Seicento alla fine dell'Antico Regime*, a cura di Silvia Tatti, con la collaborazione di Alviera Bussotti – Pietro Giulio Riga, introduzione di Francesca Fedi, 2022, pp. x-278.
220. *Religioni e parità di genere. Percorsi accidentati*, a cura di Alessia Lirosi – Alessandro Saggiaro, 2022, pp. xx-232 (Serie "Donne Fedi Culture").
221. *Segni, sogni, materie e scrittura dall'Egitto tardoantico all'Europa carolingia*, a cura di Antonella Ghignoli – Maria Boccuzzi – Anna Monte – Nina Sietis, 2023, pp. xiv-226, 16 tavv. (Serie "Graphic Symbols, Written Words").
222. LETIZIA PELLEGRINI, *Intus ed Extra. Un formulario epistolare delle clarisse bolognesi (1463-1467)*, con una presentazione di Gabriella Zarri, 2022, pp. xxii-150, 16 tavv.
223. PIETRO SECCHI, *Tra le fonti di Pico: strumenti per la concordia*, premessa di Stéphane Toussaint, 2023, pp. xiv-182.

224. JACQUES HEYMAN, *Skeletons. A Technical Autobiography Written for Instruction and Entertainment*, with a new Author's Foreword, 2022, pp. 152 (Serie "Between Mechanics and Architecture").
225. *Diplomatici en travesti. Letteratura e politica nel 'lungo' Settecento*, a cura di Valentina Gallo – Monica Zanardo, 2022, pp. xiv-222 (4 tavv.).
226. MARTIN LUTERO, *Uno libretto volgare con la dichiarazione de li dieci comandamenti, del Credo, del Pater noster, con una breve annotatione del vivere christiano*, a cura di Stefania Salvadori, 2022, pp. lii-68.
227. GUIDO GOZZANO, *Anacronismi e didascalie. Prose varie 1903-1916*, edizione e commento a cura di Marco Maggi, 2023, pp. xxxviii-302.
228. ANTONIO PERRONE, *Il palinsesto della catastrofe. La metafora tra lirica e scienza nel Barocco meridionale*, 2023, pp. x-106.
229. ANTONIO URCEO CODRO, *Carmina inedita*, edizione, traduzione e commento a cura di Federico Cinti – Giacomo Ventura, con un saggio introduttivo di Giacomo Ventura, 2023, pp. xlii-88.
230. *Sagaci corde. Studi di filologia classica per Rosa Maria D'Angelo e Antonino Maria Milazzo*, a cura di Orazio Portuese, 2023, pp. xiv-574.
232. *L'Ebreo errante. Nuove prospettive su un mito europeo*, a cura di Fabrizio Franceschini – Serena Grazzini, 2023, pp. xvi-498, 16 tavv.
233. *Rivelazioni. Scritture di donne e per donne nell'Italia della prima età moderna*, a cura di Erminia Ardisino – Elisabetta Selmi, 2023, pp. xxvi-490 (Serie "Donne Fedi Culture").
234. DAFNIFILO, *Canzoniere*, a cura di Benedetta Aldinucci, 2023, pp. xxxvi-96, 2 tavv.
235. MICHELE ANTONIO PLAZZA, *Flora Sardoia (1748-1788)*, saggio introduttivo, trascrizione del manoscritto autografo e note di Giancarlo Nonnoi, 2023, pp. x-398 (20 tavv.) (Serie "Testi e studi di storia delle idee e della cultura").
236. ANDREA DI BIASE, *Nati da Adamo. L'esperienza dell'infelicità a partire da Port-Royal*, postfazione di Riccardo Campi, 2024, pp. x-186.
237. *L'Europa in crisi. Visioni politiche tra le due guerre*, a cura di Carmelo Calabrò, 2024, viii-184.
238. *Fra le mura del chiostro. Microstorie e storie di vita quotidiana nei monasteri di clausura femminili (XV-XIX secc.)*, a cura di Paola Pogliani – Eleonora Rava, 2023, pp. xx-352 (Serie "Donne Fedi Culture").
239. PROSPERO LAMBERTINI, *Notae de miraculis. Opera inedita sui fenomeni straordinari e magico-superstiziosi*, edizione del testo di Emidio Alessandrini, a cura di Valerio Grimaldi, postfazioni di Maria Teresa Fattori e di Riccardo Saccenti, 2024, pp. xxii-446.
240. RITA MAZZEI, *La fede dei mercanti al tempo di Lutero*, 2024, pp. xxii-118.
243. *La mente di Dante. Visioni, percezioni, rappresentazioni*, a cura di Alessandra Beccarisi – Manuela De Giorgi – Valter Leonardo Puccetti – Francesco Somaini, 2024, pp. xiv-462, 12 tavv.
244. *La fabbrica delle suore. Istituti religiosi femminili al lavoro tra '800 e '900*, a cura di Valentina Ciciliot – Liviana Gazzetta, 2024, xviii-206 (Serie "Donne Fedi Culture").
245. *Dante nel Rinascimento europeo. Religione e politica*, a cura di Erminia Ardisino – Giovanna Cordibella, 2024, xviii-230.
246. LIVIA BRIASCO – ANETA SKALEC, *L'archivio di Patermouthis. Scrivere documenti nella Syene tardoantica*, 2024, xxiv-352 (Serie "Graphic Symbols, Written Words").