



Fondazione

Cassa di Risparmio di Pesaro | 1841

Notizie
dal'auditorium
Montani
Antaldi

2/2013



La pubblicazione di Notizie dall'auditorium Montani Antaldi – con cui dal novembre 2009 viene divulgata almeno una parte della cospicua attività culturale, associativa, convegnistica e istituzionale che non solo la Fondazione Cassa di Risparmio ma anche enti locali, ordini professionali, associazioni, strutture ecclesiastiche, università e scuole di ogni ordine e grado organizzano in quella sede – cambia; o meglio, cambia il modo di distribuzione del periodico, che si adegua ai tempi moderni.

Le Notizie sono ora redatte in formato digitale: vengono distribuite per email o sono scaricabili dal sito www.fondazionecrpesaro.it.

È un passo verso i mutamenti della nostra epoca. Certo, non piacerà a tutti. Non piace a noi che siamo abituati a sfogliare il quotidiano e ad acquistare i libri in libreria. Ma, oltre a risparmiare costi e carta (quindi alberi), sembrerà invece del tutto normale ai tanti giovani – sempre più numerosi – abituati a consultare la rete e a leggere testi anche complessi sullo schermo del proprio computer o su dispositivi mobili. Le cose cambiano con grande velocità e ormai anche le università italiane chiedono, per i loro concorsi, la presentazione in pdf (portable document format), non più in formato cartaceo, dei saggi da valutarsi.

Confidiamo così, da un lato, di raggiungere una più vasta platea di lettori (la rete è una, da Pesaro a Milano e a Roma, dalle Marche alla Baviera e alla California); dall'altro, intendiamo ribadire il ruolo della Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro, anche in questi tempi complicati e a volte francamente difficili, nella promozione del territorio di competenza.

Gianfranco Sabbatini
Presidente della
Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro



L'8 aprile 2013 a cura del CERSES (Centro di ricerca e studi storici e sociali) e della Società pesarese di studi storici nell'auditorium è stato presentato il recente studio di Ernesto Preziosi Il Vittorioso. Storia di un settimanale per ragazzi (1937-1966), edito dal Mulino (Bologna 2012, pp. 344). Si tratta di un volume assai denso che, oltre a discutere le vicende della celebre testata, pensata per i ragazzi aderenti all'Azione cattolica ma anche per i giovani più "lontani" da quel sentire, finisce per fare il punto sull'editoria cattolica e su aspetti di storia italiana fra la prima e la seconda metà del XX secolo.



Il Vittorioso

di

Ernesto Preziosi

Questo libro è un modo, credo originale, per intersecare la storia del nostro Paese. La storia della stampa è uno degli elementi fondamentale di lettura delle attese e dei bisogni di un popolo, della sua capacità di crescita culturale. Ed è indubbio che il filone molto particolare della stampa per ragazzi, che nasce già nell'Ottocento (dove perfino *Pinocchio* esce a puntate, divulgato quindi in un modo popolare) tocca due aspetti della vita culturale del Paese. In un Paese che ha avuto fino alla Grande Guerra percentuali paurose di analfabetismo, la stampa per ragazzi è stato un percorso di alfabetizzazione vera e propria, con persone che hanno imparato a leggere dalle riviste che arrivavano loro in quanto iscritti a una associazione o in quanto abbonati, e il caso classico è l'inserito del "Corriere della Sera", il "Corriere dei Piccoli", una stampa che era a misura di ragazzi

ma poi è stata letta volentieri per anni anche da adulti. Vista sotto l'ottica della produzione culturale non è un caso che già Topolino, che da noi nasce nel 1932 (in America era presente già nel 1928-29) venga prodotto da una piccola casa editrice come la Nerbini ma poi viene assunto dalla Arnoldo Mondadori.

"Il Vittorioso" è qualcosa di molto particolare anche nella galassia della stampa cattolica, che pure è numerosa in quegli anni: ricordiamo che nel 1924 nasce "Il Giornalino" dal grande impegno editoriale di don Alberione (che lancia tra l'altro "Famiglia cristiana" e altre testate).

Ma "Il Vittorioso" è qualcosa di assolutamente inedito: entra tanto nella storia del Paese che, nel 1940, Gino Bartali ne visita la redazione, e sarà una forte forma di sponsorizzazione - diremmo oggi - perché quello era un grande campione cattolico (specialmente nella contrapposizio-



ne Bartali-Coppi) che accettò di donare la bicicletta *Legnano*, con cui vinceva, a chi avesse raccolto più abbonamenti per il giornale. Nel dicembre 1940 Bartali si sposa e porta la moglie in viaggio di nozze a Roma, va in udienza da Pio XII accompagnato da Luigi Gedda, presidente dell’Azione cattolica. In quegli anni attraverso Gedda si propone in ambito cattolico un lavoro particolare sul tema dello sport, attraverso l’immagine della gara mutuata da san Paolo, per cui il giornale si propone subito come punto fermo di diffusione di un’idea orientata di stampa per ragazzi. Nasce nel 1937 nell’alveo dell’Azione cattolica, che Pio XI nel 1922 ha riformato secondo un impianto che durerà fino alla riforma del 1968/69. Quell’impianto prevede una forte organizzazione giovanile maschile e femminile. Nell’ambito della sezione maschile sono costituiti gli “aspiranti”, cioè i giovani che aspirano a un modello formativo impegnato, che investiva in un modello educativo fin dalla più giovane età ma con formatori laici, e non con sacerdoti come negli oratori, che davano il loro tempo all’opera di formazione. Veniva insomma proposto un modello laicale, e non clericale, che coltivava il protagonismo dei ragazzi. Se non si spiega questo antefatto è difficile capire l’originalità de “Il Vittorioso”.

Perché nasce questo giornale? “Il Vittorioso” nasce anzitutto con un’i-

dea missionaria: andare agli altri, non accontentarsi dei ragazzi che già vivono nelle parrocchie ma rivolgersi anche a quelli lontani e con un linguaggio che fosse comprensibile. Ne deriva la scelta di un linguaggio e di un formato ritenuti idonei e della macchina di propaganda. L’idea comparativa, che verrà ritenuta dal “Corriere dei Piccoli” e poi anche dal “Balilla”, è quella di un impianto organizzativo per la diffusione del giornale affidato ai ragazzi stessi. Quindi non ci sono solo gli abbonati e i lettori, ma anche quelli che lo vendono in maniera militante con un sistema premiale rispetto a chi vendeva più copie. Con il ricavato, con l’eccedenza – diciamo così – della vendita rispetto al costo si finanziavano le attività del gruppo. E c’è un concorso annuale che premia i miglior venditori. Insomma, una organizzazione che dà ai ragazzi un ruolo da protagonisti in ordine alla diffusione e con una serie di rubriche cui i ragazzi scrivono ottenendo risposte, in un dialogo di tipo educativo. Un sistema diverso, quindi, dal modello del “Balilla”, che nasce nel 1923 ed è sostanzialmente un foglio di propaganda la cui tiratura viene data in 250.000 copie: ma Ernesto Gilaura, che ha studiato i periodici del periodo fascista, sostiene che il dato sia sovrastimato, anche se “Balilla” veniva distribuito dalla rete scolastica del regno.

Perché il titolo “Il Vittorioso”? L’argomento è controverso. Ma sic-



come il giornale esce nel 1937, a ridosso della guerra d'Etiopia, dunque nel momento di massimo consenso verso il regime, qualcuno sostiene che il titolo ricordi il legionario vittorioso, tanto più che sul giornale una rubrica riporta anche episodi eroici della guerra d'Africa. Il linguaggio di quegli anni è militare, patriottico, sinceramente patriottico, ma per il mondo cattolico è anche molto innervato con certi valori spirituali e religiosi. In quell'ambito il Cristo *vittorioso* era quello della Pasqua, sfolgorante di luce. Per cui nella lettura "comune" passa l'aspetto del titolo legato al clima della guerra d'Africa, ma nel mondo educativo cattolico prevale il secondo aspetto, di Cristo vittorioso sulla morte. C'è d'altra parte un linguaggio militare che non è militarista (lo ha studiato molto bene Fulvio De Giorgi, dell'Università di Modena): il cattolicesimo non assume le categorie del militarismo, rimane mite, spirituale, ma il linguaggio è bellico (conquiste, vittorie, ecc.). C'è una identificazione di tipo patriottico, che secondo me è altamente positiva se si pensa che il cattolicesimo negli anni Trenta veniva da una lunga estraneità al processo di formazione dello Stato nazionale, e quindi "Il Vittorioso" accompagna una identificazione che attraverso il concordato del 1929 avviene con un regime, anziché con il precedente Stato liberale: e questo lascerà dei segni.

Resta però il fatto positivo che questo patriottismo è fatto da cattolici che finalmente possono identificarsi con la vicenda nazionale, dunque gioiscono delle vittorie come si preoccupano delle sconfitte. Questa identificazione si coglie appieno nel linguaggio di questi fumetti per ragazzi.

Insomma, "Il Vittorioso" nasce così, nel 1937, in questo clima, e ha un'immediata idea di reazione pedagogica contro il giornale che va per la maggiore, non tanto "Il Corriere dei Piccoli" quanto "L'Avventuroso". "L'Avventuroso" era una testata molto diffusa, durata tanti anni con diversi cambi di editore. Perché c'era contrarietà verso "L'Avventuroso"? Ci sono punti di coincidenza. La stampa cattolica per ragazzi è, per così dire, anti-americana, cioè non condivide stile, linguaggio e soggetti di provenienza anglosassone, e invece "L'Avventuroso" e altri giornali traducevano fumetti di quella provenienza. Topolino, del resto, è l'italianizzazione di Mickey Mouse, il modello di fondo è americano. "Il Vittorioso" invece forma un gruppo di redattori e disegnatori italiani, che vogliono fare un giornale italiano. C'è inoltre un modello diverso, rispetto a "L'Avventuroso", anche sull'idea di avventura, che viene per così dire offerta con una finalità sottintesa. C'è un principio di realtà che spesso ricorre, anche sull'onda di un principio pedagogico che quei redattori avevano: sì alla fantasia, sì



all'avventura, ma su un modello di aderenza alla realtà e a un modello concreto di esistenza. Dietro questa idea c'era la grande scuola dei pedagogisti legati all'Università Cattolica. Quindi "Il Vittorioso" si sviluppa e raggiunge una forte diffusione con queste caratteristiche di italianità e di originalità, in sostanza risulta non solo un'impresa editoriale quanto l'espressione matura di uno sforzo educativo di notevole portata della Gioventù cattolica di allora.

Osserviamo inoltre che la dimensione "italiana" precede, non segue, le veline del Minculpop che proibiscono il *balloon*, il fumetto vero e proprio: il disegno illustrato per ragazzi aveva sempre avuto la didascalia, spesso perfino con una filastrocca in rima baciata.

Visto che voleva andare "all'esterno" del mondo cattolico e veniva venduto anche davanti alle scuole e per le strade, con una diffusione militante, "Il Vittorioso" propone una rubrica fissa di ambito religioso, firmata settimanalmente da un tal *Birillo*. Ho scoperto chi fosse: era Mary Gedda, la sorella di Luigi Gedda. Un'altra firma periodica degli anni Quaranta, quella di *Ambrogio campanaro*, corrisponde invece a Zaccaria Negroni, figura importante di delegato degli Aspiranti, poi parlamentare, ecc. Una caratteristica del giornale che vi segnalo è che tra gli autori de "Il Vittorioso" c'è Francesco Negretti, un sacerdote veneto che è stato cappellano degli Alpini nella

prima Guerra mondiale; c'è Osvaldo Fusi, un avvocato che poi sarà nella Resistenza torinese e ne scriverà tra l'altro un bellissimo libro; ci sono Luigi Bellotti, Zaccaria Negroni, Aldo Cossovich e un'altra serie di persone che lavorano sul piano organizzativo. Ma quello che è importante è il gruppo dei disegnatori, di cui "Il Vittorioso" è il vivaio, alcuni dei quali hanno fatto la storia del disegno italiano. Giovannini, Polese, Zecchiara, De Luca, Graveri, Caprioli, Curt Caesar che era di origine tedesca, e soprattutto Jacovitti, che si affaccia a ridosso della seconda Guerra mondiale e spopola per tutti gli anni Cinquanta, finché verso il 1957 viene chiamato da "Il Giorno" per il supplemento illustrato per ragazzi. Quindi una forte scuola, con un disegno innovativo e una forte dialettica. Ad esempio Graveri diede vita a una striscia chiamata Zoolandia, e ci fu un dibattito per valutare se fosse educativo dare voce agli animali (un tema che Gianni Rodari riprenderà in modo diverso nel secondo dopoguerra). Invece Caesar dà voce al legionario, che combatte in Africa e altrove, e più delle guerre fasciste descrive gli armamenti.

Il giornale segue la storia del Paese. Dopo il 25 Aprile "Il Vittorioso", che ha resistito durante la guerra pur mutilato nelle pagine, esce con "I ragazzi di piazza Cinquecento", un ciclo su una banda di ragazzi che aiutano i partigiani a liberare la loro



città dall'occupazione nazista. Il tema viene trattato a ridosso dell'evento bellico, in questo è segno di modernità. Ma negli anni che seguiranno la Resistenza si andrà attuendo come modello da proporre ai ragazzi, e questo è un punto interessante e delicato.

Altri aspetti interessanti riguardano la guerra d'Etiopia, cui Pio XI era contrario: ma la Segreteria di Stato lo frena in molti modi (Lucia Ceci lo racconta molto bene in un volume uscito l'anno scorso per Laterza, *Il papa non deve parlare. Chiesa, fascismo e guerra d'Etiopia*) per non turbare l'equilibrio concordatario. Ma l'orgoglio della stirpe e la propaganda razziale non compaiono mai ne "Il Vittorioso", forse essere espressione dell'unica organizzazione che poteva sussistere nel regime fascista gli garantisce una certa autonomia.

C'è poi il caso Jacovitti, che scopia durante la guerra e subito dopo.

Jacovitti ha un'originalità fantastica, lo scopre Luigi Gedda a Firenze, sfollato con la famiglia presso un parroco, e già faceva disegni all'infinito, anticipando quei magnifici paginoni dove si addensano salami, vermicelli, nasi, ecc., e con quella "banalità" di battute che poi entrerà nella propaganda politica. C'è nelle pagine di Jacovitti un modo nuovo di ironizzare sui modelli non solo del fascismo ma anche della borghesia che lo aveva avallato. Ricordo la serie di Pippo, Palla e Per-

tica, una saga formidabile dove Jacovitti ironizza attraverso la figura di Battista, fascista ingenuo, e con Pippo dittatore che sembra un'anticipazione fumettistica di quel che Chaplin farà con *Il grande dittatore*.

Negli anni Cinquanta "Il Vittorioso" si confronta con un'esperienza nuova, quella de "Il Pioniere". Nel 1949 nasce l'esperienza dei *pionieri*, che affianca con altre organizzazioni di massa - come l'UDI - la vicenda del Partito comunista del nostro Paese. Nei pionieri, che sono una realtà associativa, confluiscono i Falchi rossi, che riunivano i ragazzini del Partito socialista, e questa realtà nel 1949-1950 si dota del giornale "Il Pioniere", che avrà una storia abbastanza difficoltosa e durerà sino alla fine degli anni Cinquanta. Interessante però è il confronto anzitutto organizzativo, perché il partito investe in questa realtà dei ragazzi nel confronto con i cattolici, che avevano un'organizzazione molto forte. Durante il fascismo "Il Vittorioso" si era arricchito dall'esperienza scoutistica sciolta dopo le leggi speciali del 1925, che in gran parte confluisce nell'Azione cattolica; nel dopoguerra "Il Pioniere" fa concorrenza alle organizzazioni cattoliche capillari (nel 1952 Nilde Iotti dirà che il Pci organizzava 150.000 bambini mentre l'Azione cattolica ne formava due milioni).

Così come diverse erano state le impostazioni educative laico-fascista e cattolica, così ora ben diverse era-



no le impostazioni antropologiche. A dirigere “Il Pioniere” c’era peraltro una donna molto brava, Dina Rinaldi, che si affiancherà a Gianni Rodari e svolge un lavoro molto interessante da un punto di vista pedagogico: una stampa che ovviamente risente di un intento ideologico e che sostiene una situazione associativa che favorisce aspetti importanti dell’organizzazione giovanile del Pci.

Cosa unisce l’esperienza de “Il Pioniere” a quella de “Il Vittorioso”? L’anti-americanismo, fortissimo negli anni Cinquanta. Il “modello americano” viene avversato, è un aspetto convergente che sorge da differenti angolature ma che unisce l’ambiente social-comunista e quello cattolico: nel primo è già in auge un sentimento anti-imperialista e quindi anti-americano, che riguarda anche i modelli di vita che il fumetto americano portava; nel mondo cattolico l’anti-americanismo risponde ancora a quella tensione di italianità del giornale che ne era stata la bandiera anche negli anni precedenti. Lo stesso Togliatti interverrà su “Rinascita” per discutere il valore educativo, o meno, del fumetto. Sempre su “Rinascita” Nilde Iotti scrive che «il fumetto riduce la rappresentazione della realtà a un certo limitato numero di sigilli visivi, chiarissimi ma primitivi, e sopprime tutto il resto, che è la vera creazione non diciamo dell’arte ma almeno dell’esperienza consapevole del ragazzo». U-

na presa di posizione contro il fumetto, quindi.

Chiudo con tre brevi considerazioni. La prima è che se guardiamo nell’insieme la storia de “Il Vittorioso” siamo spinti ad allargare i punti di indagine sulla cultura di un Paese e di un popolo, che a volte è fatta da canali minori, da piccoli rivoli che comunque formano la mentalità e il senso di appartenenza a un mondo. Il secondo aspetto è il protagonismo dei ragazzi, responsabilizzati anche attraverso realtà che oggi definiremmo di *marketing*, cioè attraverso la diffusione attiva del giornale e che creava coinvolgimento in quella gara che per decenni ha attraversato il nostro Paese, mirata a conquistare parti della popolazione. La terza considerazione è che, dentro queste realtà e questi dibattiti, cresce una consapevolezza educativa che viene attivata dai dibattiti cui ho accennato (fumetto educativo o meno, il ruolo dell’avventura, della fantasia, ecc.) e che coinvolge anche dei pedagogisti importanti perché la fruizione del fumetto è molto vasta. Poteva il fumetto avere funzione didattica? Poteva servire? In questi giorni “Jesus”, del gruppo dei Paolini, ha prodotto la storia di Costantino a fumetti. Oggi il ragazzo di fronte al fumetto ha mille altri canali: sembra però acquisito, ormai, che il fumetto abbia la possibilità di far passare dei contenuti.

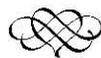


Dall'indagine che ho svolto per "Il Vittorioso" sono emerse anche delle curiosità. Posso rivelarvi – quasi uno *scoop* – chi sia l'autore delle parole di "Bianco padre", il canto di militanza cattolico famoso e intonato da generazioni di cattolici: "Bianco padre che da Roma / sei per tutti luce e guida / in ciascun di noi confida / su noi tutti puoi contar", ecc.

Luigi Gedda, grande leader dell'Azione cattolica e dei Comitati civici, nel dopoguerra chiese a Mario Ruccione, musicista assai famoso (è sua, tra l'altro, "La sagra di Giara-bub"), di dargli uno spartito musicale. Questo era già noto. Non si sapeva però di chi fossero le parole dell'inno, perché l'autore era un certo "Z." Ma nel mio lavoro capillare per decodificare pseudonimi e acronimi de "Il Vittorioso" ho trovato incidentalmente una lettera in cui Gedda si giustifica per aver chiesto le parole di questo canto a un importante esponente politico italiano *non democristiano*. E questo è il punto: ma la motivazione che Luigi Gedda adduce è che durante il passaggio del fronte lo stesso Gedda con la sua famiglia era stato sfollato assieme al figlio di questo signore, si era stabilito un rapporto d'amicizia, ecc.

L'uomo in questione era Guglielmo Giannini, fondatore dell'Uomo qualunque. L'autore è lui. Se si osserva il canto vi si trovano molte parole guerriere, ma anche "amore", "sacrificio" e altre espressioni più sbilanciate verso la parte spirituale e religiosa.

Insomma, da questa indagine su "Il Vittorioso" si può recuperare un vissuto popolare che ha costituito una grande tradizione cattolica, e capiamo che quando si parla di formazione della classe dirigente quella volta si partiva davvero da lontano, non ci si improvvisava, si muoveva da una formazione capillare, organica, che arrivava sul territorio, educava la gente fin da piccola, certo con delle punte ideologiche e militanti, ma sicuramente secondo una visione culturale di grande qualità.





Il 26 aprile 2013 nell'auditorium di palazzo Montani Antaldi l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Giovanni Paolo II" di Pesaro ha chiamato il successore di Karol Wojtyła nella cattedra di Etica presso l'Università di Lublino, Alfred Marek Wierzbicki, per una conferenza dal titolo "Scoprire l'uomo nell'uomo. Sul personalismo di Karol Wojtyła".

Un testo denso, complesso, utile a ben comprendere il pensiero di un grande pontefice.



Scoprire l'uomo nell'uomo Sul personalismo di Karol Wojtyła

di

Alfred Marek Wierzbicki

Partire dalla meraviglia

Nelle sue ricerche filosofiche Karol Wojtyła si occupa di poche cose, ma quelle che sono diventate oggetto della sua riflessione sono davvero essenziali e importanti. Al centro della sua filosofia egli mette l'esperienza dell'uomo indagando al fondo la domanda: chi sono? Lo interessa l'enigma o piuttosto il mistero di essere uomo, vuol dire la realtà che si svela nella peculiare esperienza umana di essere e agire come persona. Sono le ricerche attorno al problema della persona le quali danno coerenza e unità all'intera opera di Wojtyła, composta da scritti filosofici, teologici e letterari. Il titolo di uno dei suoi saggi, *L'uomo è la persona*, potrebbe servire per titolo della sua opera completa.

Wojtyła non parte da nessun sistema filosofico, ma il suo modo di fa-

re la filosofia assomiglia da un lato a quello di Socrate e dall'altro a quello di Husserl. Alla maniera socratica indaga l'uomo comune per aiutarlo all'educazione della sua umanità, e alla maniera husserliana vuole scoprire le cose stesse che si nascondono dietro le nostre categorie mentali, culturali ed anche scientifiche.

Alla base della sua filosofia si trova lo stupore di fronte all'essere umano. Per riscoprire l'importanza dell'antropologia per la filosofia intera occorre prima riflettere sul fenomeno dello stupore e della meraviglia. L'autore della *Persona e atto* confessa al lettore che il suo studio è un tentativo di approfondimento teoretico della meraviglia nascosta in ogni esperienza umana. La nostra mente si dirige intenzionalmente verso l'oggetto che si trova fuori di essa, e in tal modo acquisisce numerose conoscenze oggettive, ma allo stesso tempo l'uomo come scoprito-



re di tanti misteri della natura rimane «un essere sconosciuto». Wojtyła non combatte la scienza oggettiva, ma vuole rompere con un tipo di scientismo positivista in cui l'uomo soggetto si perde nel mondo degli oggetti, dove alla scienza manca l'interesse per la dimensione soggettiva della realtà. Per mettere in luce il suo punto di vista aggiunge la seguente osservazione a proposito dello scopo del suo libro.

Essendo il primo, il più diretto e frequente l'oggetto dell'esperienza, l'uomo è esposto proprio per questo all'assuefazione, rischia di diventare proprio per se stesso troppo comune: bisogna evitare questo pericolo. Il nostro studio nasce dalla meraviglia di fronte all'essere umano, che genera, come è noto, il primo impulso conoscitivo. Sembra che tale meraviglia - che non è ammirazione, anche se ha in sé qual-cosa di essa - sia all'origine di questo studio. La meraviglia come funzione dell'intelletto si manifesta in una serie di risposte o di soluzioni. In tal modo non solo viene sviluppato il processo di pensare sull'uomo, ma soddisfa anche una certa esigenza dell'esistenza umana. *L'uomo non può perdere il posto che gli è proprio in quel mondo che egli stesso ha configurato*¹.

Notiamo, che nel *Trittico Romano* di Giovanni Paolo II ritorna anche il tema del stupore grazie a cui l'uomo trascende la natura che non si stupisce essendo priva dell'interiorità.

Non si stupisce una fiumara scendente /
e silenziosamente discendono i boschi /

¹ K Wojtyła, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styceń, testo polacco a fronte, Milano 1999, p. 77.

al ritmo del torrente /
- però un umano si meraviglia. /
Il varco che un mondo trapassa attraverso
l'uomo /
è dello stupore la soglia².

Lo stupore manifesta il momento dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) nel contatto conoscitivo con le cose. L'uomo, conoscendo, vive anche se stesso come il soggetto della conoscenza, ciò vuol dire che ogni conoscenza che accade nell'intelletto umano viene anche vissuta nella coscienza dell'uomo. Da questo deriva l'interiorizzazione della conoscenza umana la quale è oggettiva, verificata oggettivamente e insieme interiore, cioè vissuta soggettivamente. La radice dell'esperienza di se stesso si trova nella particolare posizione dell'uomo nel cosmo, la posizione attraverso la quale l'uomo si apre verso il mondo e scopre se stesso come un essere irriducibile al mero oggetto.

«L'esperienza di ogni cosa situata al di fuori dell'uomo si associa sempre ad una sua esperienza ed egli non sperimenta mai qualcosa al di fuori di sé senza in qualche modo sperimentare anche se stesso»³.

Wojtyła vuole evitare la confusione del suo modo di approccio all'uomo con il soggettivismo e perciò insiste sul distinguere il *soggettivismo*, come un esito teoretico dell'idealismo, e la *soggettività* come l'irri-

² Giovanni Paolo II, *Trittico Romano. Meditazioni*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003, p. 14.

³ *Persona e atto* cit., p. 35.



ducibile realtà dell'uomo. La soggettività si manifesta come qualcosa di oggettivo ma allo stesso tempo irriducibile, concreto e personale. È proprio l'esigenza del realismo che costringe il filosofo dell'uomo a partire sempre dall'"io concreto"⁴. La filosofia va oltre l'autobiografia; sempre rimane valido, tuttavia, il modo di filosofare sviluppato una volta da Sant'Agostino che inizia la sua ricerca delle verità eterne dall'inquietudine del cuore, nella consapevolezza della interiorità umana (*in interiore hominis habitat veritas*). Prima di arrivare alle certezze oggettive c'è la certezza di esistenza dell'io concreto, unico e irripetibile. Per considerare l'uomo in maniera realistica, adeguata al suo modo di esistere, bisogna introdurre nel discorso filosofico il momento della coscienza come dato originale dell'esperienza dell'io concreto e storico.

Wojtyła sottolinea il bisogno di sviluppare la comprensione personalistica dell'uomo per tener conto dei dati originali dell'esperienza della soggettività della persona umana⁵. Così la sua impostazione antropologica presenta un'affinità di essenza filosofica, come direbbe Augusto Del Noce, con la corrente della filosofia moderna che va da Cartesio a Rosmini. La comprensione personalistica dell'uomo consiste nella rottura della comprensione dell'uomo

come un elemento meramente cosmico, anche se esso fosse considerato un elemento elevato sopra gli altri a causa della sua ragione (*animal rationale*), sarebbe solo parte della natura. Invece la comprensione personalistica dell'uomo abbandona il naturalismo che caratterizza il modo cosmologico di comprensione dell'uomo. Per chiarire la vera posizione di Wojtyła bisogna aggiungere che il suo personalismo non si oppone alla metafisica, anzi la presuppone e la trasforma in senso personalistico. Su questo punto torneremo più avanti. L'uomo, dunque, non deve essere staccato interamente dalla natura, ma la sua connessione con il cosmo deve essere pensata secondo i dati dell'esperienza della sua trascendenza rispetto ad ogni tipo di datità naturale, meramente oggettiva.

Proprio il fenomeno della *meraviglia* mostra la situazione originale del rapporto tra persona come soggetto e diversi oggetti del cosmo. La meraviglia nasce perché c'è qualcosa di meraviglioso nel mondo, qualcosa che ci muove verso l'oggetto, e allo stesso tempo la meraviglia fa sì che il soggetto si volga verso se stesso nella dimensione della coscienza per arrivare alla autocoscienza della sua interiorità ed alterità.

⁴ K. Wojtyła, *Perché l'uomo. Scritti inedita di antropologia e filosofia*, a cura di M. Seretti, Leonardo, Milano 1995, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 51-52.



Verso la metafisica della persona come transfenomenologia dell'io concreto

La filosofia wojtyliana della persona prende le mosse dal fenomeno dell'agire umano. Nella sua coscienza interiore l'uomo sperimenta di essere la principale sorgente causale delle sue azioni. C'è un nesso profondo tra l'atto e il soggetto che lo produce. Il fenomeno "l'uomo agisce" rinvia al fondamento di tale capacità, ed essa infatti distingue l'uomo rispetto agli altri esseri. Sulla via che parte dal fenomeno e arriva al fondamento si sviluppa la wojtyliana metafisica della persona. Questo modo del pensare viene già indicato nella classica regola *operari sequitur esse*. Il guardare al fenomeno della operatività umana finisce con lo scoprire il suo fondamento ontologico nella essenza della persona. Così la metafisica della persona non viene presupposta né dedotta dalle altre categorie metafisiche, ma essa si basa direttamente sull'esperienza vissuta dell'agire umano che deriva dalla persona. Per questo Wojtyła parla della metafisica della persona come transfenomenologia dell'io concreto ⁶.

Nella sua analisi dell'agire umano, egli cerca di approfondire la comprensione del lato cosciente dell'agire. La tradizione aristotelico-tomista, nella quale le considerazioni sull'atto umano (*actus humanus*) occu-

pano un posto abbastanza vasto, si concentrava soprattutto sul lato oggettivo dell'atto umano, rivelando la sua direzione necessaria verso il fine. Comunque Wojtyła nelle sue considerazioni non abbandona il problema del *voluntarium* come il momento costitutivo ed essenziale dell'atto umano. La sua originalità dell'approccio all'atto umano consiste nel rivelare la funzione della coscienza nell'agire umano.

L'autore della *Persona e atto* sottolinea la doppia funzione della coscienza. In un primo senso la coscienza rispecchia i diversi oggetti dell'intuizione intellettuale e qui la sua funzione coincide con la funzione dell'intelletto che si volge sempre intenzionalmente verso un certo oggetto di conoscenza. Invece l'altra funzione della coscienza ha a che fare con il soggetto stesso; essa, dunque, attinge alla radice della soggettività.

Il volgersi verso il soggetto come funzione della coscienza è qualche cosa di diverso del rispecchiamento. Nel rispecchiamento (grazie all'autoconoscenza) l'uomo, che è soggetto e costituisce il suo proprio "io" si presenta pur sempre come oggetto. Il volgersi riflessivo della coscienza fa sì che l'oggetto, proprio perché è ontologicamente soggetto, vivendo il proprio "io" vive contemporaneamente se stesso come soggetto. In tal modo definiamo anche la riflessività momento essenziale e del tutto specifico della coscienza. Aggiungiamo subito che questo momento appare solo quando esaminiamo la coscienza in intima unione organica con l'"es-

⁶ Perché l'uomo cit., p. 64.



sere”, con l’uomo e, in particolare, con l’uomo che agisce ⁷.

La coscienza presenta il momento soggettivo della persona grazie a cui essa riceve la sua irripetibile ed unica dimensione interiore. Wojtyła suole ripetere spesso il vecchio adagio: *persona est alteri incommunicabilis*. La persona è incommunicabile non perché sia una monade chiusa in se stessa e priva di contatto con le altre persone, ma perché il suo modo di essere come un ente concreto, fornito di interiorità, la rende irriducibile al genere, cioè ad una essenza generica. Wojtyła nota alcune difficoltà teoriche riguardo alla definizione della persona. Mi sia permesso di citare ancora una volta il testo del Nostro.

La persona è sempre un individuo di natura razionale, come afferma Boezio: *persona est rationalis naturae individua substantia*. Nondimeno né il concetto di natura (*razionale*), né la sua individualizzazione sembrano rendere quella specifica pienezza che risponde al concetto di persona. Quella pienezza non è solo concretezza, è piuttosto unicità e irripetibilità”. E poi aggiunge questa osservazione che mi sembra di una straordinaria importanza. «Il linguaggio corrente dispone qui di un espressione pronominale lapidaria: la persona è *qualcuno*. Questo pronome è un’eccellente epitome semantica, poiché suscita immediatamente un’associazione d’idee e, in essa, il confronto e la contrapposizione a “qualcosa” ⁸.

A questo punto vale la pena di sottolineare il legame necessario della fenomenologia dell’io concreto con la metafisica della persona come la transfenomenologia. La persona è sempre un ente concretissimo. Appunto, è qualcuno. La persona come un ente oggettivo, come una sostanza, un *suppositum* non cessa di essere unica e irripetibile. Nella wojtyliana comprensione della persona forse si potrebbe vedere anche una continuazione dell’esistenzialismo kirkegaardiano. Una simile impostazione si trova nel pensiero di Robert Spaemann. Già il solo titolo del suo famoso libro (*Personen. Über den Unterschied zwischen “jemand” und “etwas”, ovvero Le persone. Sulla differenza tra “qualcuno” e “qualcosa”*) suggerisce il contrasto tra il modo di essere delle persone e delle cose.

È un innegabile contributo della modernità, nonostante tutti i suoi percorsi, di avere pensato l’uomo a partire dall’io. Wojtyła recupera questa lezione antropologica della modernità per arricchire la classica tradizione della filosofia dell’essere. Però bisogna ricordare che non si deve assolutizzare l’aspetto della coscienza la quale non è identica al soggetto, poiché la coscienza appartiene sempre al soggetto, ma al contrario bisogna trattare la coscienza come un elemento costitutivo del soggetto integrato nella sua struttura oggettiva come *suppositum*. Mentre la coscienza soggettivizza l’io concreto, l’autodeterminazione come atto di

⁷ *Persona e atto cit.*, p. 129.

⁸ *Persona e atto cit.*, p. 199.



scegliere se stesso manifesta la trascendenza della persona dovuta alla sua struttura oggettiva che si basa sull'auto-possessione ed autodominio della persona. La trascendenza – dice Karol Wojtyła – «è un altro nome della persona»⁹.

Dalle considerazioni propriamente antropologiche di Wojtyła emerge anche una nuova forma della metafisica classica. Questo punto viene messo in luce da Giovanni Reale nel suo saggio sull'importanza teorica dell'opera wojtyliana¹⁰. Ci sono tre forme della metafisica classica: il modello enologico (ricerca dell'Uno), il modello ontologico e il modello personalistico. Questi tre modelli non si oppongono né escludono a vicenda, ma il rapporto tra loro si costituisce secondo il graduale arricchimento e approfondimento dei fondamentali concetti metafisici. In questo modo la metafisica dell'uno poteva essere integrata nella metafisica dell'essere. Successivamente anche la metafisica della persona si presenta come integrazione della metafisica dell'essere al livello della più penetrante ed adeguata intuizione dell'essere nella luce dell'esperienza dell'essere nell'esperienza vissuta dell'“io” concreto. Il modello persona-

listico della metafisica è stato sviluppato solo dal pensiero cristiano, e come tale era sconosciuto al pensiero greco. L'impulso per pensare la persona come entità superiore, più perfetta e comunionale era venuto dalla Bibbia, cioè dalla rivelazione ebraica e cristiana. Soprattutto il pensiero di Sant'Agostino risulta essere un passo decisivo verso il personalismo nella metafisica, se si bada la sua attenzione per l'interiorità umana e ricerca dell'impronta della Trinità nella struttura dell'anima umana. Della perfezione ontologica della persona era consapevole San Tommaso d'Aquino: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*¹¹. Nonostante questa consapevolezza dell'esaltazione della persona tra gli enti, la sua metafisica rimane ancora un pensiero ontologico nell'orizzonte cosmologico. Solo la moderna filosofia della coscienza, a condizione che eviti il rischio dell'soggettivismo e dell'idealismo, apre la via verso la rifondazione della metafisica nella chiave del concetto della persona. A mio parere, oltre tanti fallimenti nel pensiero moderno da Cartesio a Hegel, ci sono anche i risultati eccellenti sul terreno della metafisica della persona nella linea da Cartesio a Rosmini. È proprio Rosmini che introduce le nuove categorie ontologiche per poter ripensare il carattere personalistico ed insieme sintetico della realtà in-

⁹ *Perché l'uomo* cit., p. 74.

¹⁰ G. Reale, *Fondamenti e concetti-base di "Persona e atto" di Karol Wojtyła*, in K. Wojtyła, *Persona e atto*, saggio introduttivo, p.15-19; G. Reale, *I tre paradigmi metafisici creati dal pensiero greco e dal pensiero cristiano*, in *Codizienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, a cura di A. Szostek e A.M. Wierzbicki, Instytut Jana Pawła II, Lublin 2001, p. 249-258.

¹¹ S. Tommaso, *Summa Theologica*, I q. 29, a. 3.



tera come l'essere reale, l'essere ideale e l'essere morale ¹².

Tuttavia, non si può dire che Wojtyła stesso abbia già sviluppato in maniera teorica la metafisica personalistica. In realtà le sue ricerche filosofiche attorno al problema della persona si limitano al rapporto atto e persona avendo di mira piuttosto la fondazione personalistica dell'etica. Dall'altra parte nelle sue poesie egli va oltre questo limite che marca il suo pensiero filosofico. Senza troppe difficoltà metodologiche, dalle sue poesie si può tirare fuori anche il contenuto filosofico, in quanto teniamo conto che la sua creatività poetica fosse un "laboratorio" del suo pensiero e perciò ci fornisce anche un abbozzo della nuova metafisica della persona.

A questo proposito conviene sfogliare almeno il testo poetico *Raggi di Paternità*. Esso anticipa le ulteriori sviluppi del pensiero di Wojtyła nell'insegnamento del pontefice in famoso ciclo: *Uomo e donna li creò*, al quale non possiamo che accennare. Per il problema della metafisica personalistica la sua analisi della solitudine sembra essere di grande portata teorica, perché qui la prospettiva di guardare all'uomo viene ampliata attraverso le considerazioni della dimensione comunione della persona umana ¹³. Citiamo un frammento di questa stupenda meditazione.

¹² P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Laterza, Roma 1996, p. 76-78.

¹³ Il tema wojtyliano della dimensione comunione della persona trova il suo ulteriore sviluppo filosofico-

Lui è solo – pensavo – cosa mi farà più simile a Lui, cioè indipendente dal qualsiasi cosa? Ah, pormi al di là di tutti, per essere soltanto in me stesso! Allora sarò vicinissimo a Te. Gli dicevo quindi, lamentandomi: "Potevi pur lasciarmi nella sfera della sola fecondità (avrei trovato in qualche modo un accordo con la natura), senza mettermi nel cuore di questa paternità con cui non so misurarmi. Perché l'hai impiantata al fondo della mia anima? Non Ti bastava averla in Te?" ¹⁴

Alla scoperta della solitudine dell'uomo come persona elevata sopra la natura corrisponde anche l'incontro con un altro. C'è una ragione profondissima perché la solitudine apra verso lo scoprire la comunione e essa si nasconde nella traccia che Dio ha lasciato nell'essere umano, nella sua ontologica struttura della differenza e complementarietà dell'uomo e della donna. La sessualità umana non può essere ridotta meramente al livello della natura, in cui l'unica espressione sarebbe la fecondità, ma al contrario la fecondità umana partecipa nella dignità della persona e nel mistero dell'amore. Il figlio viene generato nella comunione delle persone del padre e della madre. La generazione, come atto delle persone, rivela la sua immensa importanza per ripen-

teologico nella riflessione di Angelo card. Scola e Massimo Serretti. Si veda A. Scola, *L'esperienza elementare. La vena profonda del magistero di Giovanni Paolo II*, Marietti, Genova-Milano 2003; M. Serretti, *Natura della comunione. Saggio sulla relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

¹⁴ K. Wojtyła, *Raggi di Paternità*, in K. Wojtyła, *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano 2001, p. 891.



sare il modello della metafisica personalistica implicata dalla verità fondamentale sull'essere umano come *imago Dei*.

Aggiungiamo anche la straordinaria importanza culturale di questo modo di pensare la metafisica nell'epoca della secolarizzazione, di cui l'estrema espressione è la rivoluzione sessuale che riduce la sessualità umana all'oggetto di desiderio, consumo e gioco. Wojtyła mette in luce che il problema dei rapporti sessuali prima di avere il suo significato morale hanno il suo fondamentale significato metafisico.

La morale come autocompimento della persona

Karol Wojtyła per un ventennio fu professore di Filosofia morale e per questo non deve stupire che la maggior parte dei suoi scritti concerna problemi etici. Bisogna osservare che la sua etica si sviluppava gradualmente, insieme con le sue ricerche antropologiche dedicate allo studio della persona attraverso l'atto. Wojtyła era capace di integrare l'etica come scienza pratica, attingendo al patrimonio di Aristotele con l'etica normativa che deriva dalla svolta kantiana nella filosofia morale. Non si tratta di una specie di eclettismo filosofico, la sua filosofia morale sembra presentare un coerente ripensamento dell'etica nella prospettiva del personalismo.

Nella prima tappa dello sviluppo del pensiero etico wojtyliano si trova il tentativo di superare l'etica utilitarista. Così nel libro *Amore e responsabilità* viene dimostrato che la persona non deve essere mai oggetto dell'uso, sia nel senso di usare la persona come strumento, ossia mezzo, che nel senso del godere il piacere. La norma morale, chiamata da Wojtyła "norma personalistica", non si soddisfa con la regola utilitaristica della ricerca di un massimo del bene collettivo. La dignità della persona richiede un'affermazione di essa in modo categorico e non condizionato dal desiderio del soggetto. L'imperativo categorico kantiano Wojtyła lo giustifica attraverso la verità oggettiva sulla dignità della persona: «La persona è un bene nei confronti del quale solo l'amore costituisce l'atteggiamento adatto e valido»¹⁵.

Wojtyła scopre poi non solo l'importanza normativa della dignità della persona, ma il suo interesse teorico nel campo dell'etica si muove anche verso la questione del soggetto dell'atto morale. Il valore morale dell'azione umana si basa sul valore personalistico, l'azione morale raggiunge certi beni oggettivi e allo stesso tempo diventa il compimento della persona attraverso il suo agire.

¹⁵ K. Wojtyła, *Amore e responsabilità*, in K. Wojtyła, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2003, p. 495.



Questa intuizione viene messa in luce in numerose espressioni letterarie. Ricordiamo, per esempio, gli ignavi dell'Inferno dantesco. Poiché nella loro vita non impegnarono mai le proprie facoltà personali, sono loro stessi rappresentati senza forma definitiva, tanto che è difficile riconoscere il loro volto e il loro corpo. Quando Robert Musil parla dell'uomo senza qualità (*Der Mensch ohne Eigenschaften*), si potrebbe affermare che anche lo scrittore austriaco si riferisca all'importanza dell'agire umano nel condurre una vita attraverso la quale ogni soggetto diventa se stesso. Una simile intuizione pare esprimere anche Thomas S. Eliot nella sua poesia *The Hollow Men*, dipingendo un ritratto degli uomini del vuoto, incapaci di passare dalla loro banale vita terrestre al regno eterno, che richiede la consapevole decisione dell'uomo basata sulla primordiale passione per il gusto della vita.

Figura senza forma, ombra senza colore,
Forza paralizzata, gesto privo di moto;
Coloro che han traghettato
Con occhi dritti a l'altro regno della morte
Ci ricordano - se pure lo fanno - non come anime
Perdute e violente, ma solo
Come gli uomini vuoti
Gli uomini impagliati ¹⁶.

Karol Wojtyła parla dell'autoteologia della persona. È un concetto

ovviamente di derivazione kantiana, ma in Wojtyła esso viene collegato con il concetto di trascendenza. La persona diventa il fine per se stessa perché grazie alla sua trascendenza può diventare l'oggetto dell'autodeterminazione nella quale dipende da se stessa nella verità. «L'autoteologia dell'uomo - spiega Wojtyła - non significa prima di tutto un chiudersi dell'uomo in se stesso, bensì un contatto vivo, proprio della struttura dell'autodeterminazione, con l'intera realtà e uno scambio dinamico con il mondo dei valori, in se stesso differenziato e gerarchizzato» ¹⁷.

Nel caso in cui la persona nel suo agire dipende solo da se stessa e trascende se stessa, grazie alla sua autodipendenza nella verità oggettiva, il compimento dell'atto diventa allo stesso tempo l'autocompimento della persona, addirittura il suo autocrearsi, in quanto autore del suo atto. L'autodeterminazione, che rivela la libertà della persona rispetto agli oggetti, mentre rende la persona stessa oggetto principale della sua propria volontà, passa nell'autocompimento tramite l'autonomia del soggetto pienamente salvaguardata solo nella capacità della persona di governarsi nella verità. Il significato antropologico della morale, dunque, consiste nel fatto che la morale costituisce il compimento della persona attraverso l'atto. Senza considerare la morale come la di-

¹⁶ T. S. Eliot, *Opere*, a cura di R. Sanesi, Bompiani, Milano 1992, pp. 658-659.

¹⁷ *Perché l'uomo* cit., pp. 142-143.



mensione esistenziale, vissuta dalla persona concreta molto spesso come vero dramma, dove si gioca il suo compimento oppure non-compimento, non si arriva ancora ad attingere alla visione veramente realistica dell'uomo, alla quale visione mira naturalmente sempre l'antropologia.

La realtà normativa, di cui si occupa l'etica entro i suoi propri confini metodologici, esiste allo stesso tempo come realtà antropologica o realtà della coscienza morale. Nella coscienza della persona il dovere morale si manifesta nella sua concretezza esistenziale e simultaneamente nel suo carattere categorico. Da un lato il giudizio della coscienza morale condiziona l'autenticità dell'esperienza vissuta della morale, perché questo giudizio si manifesta come l'atto del soggetto svolto nell'intima interiorità del soggetto, il quale può dire che oltre se stesso non vi sia nessun altro autore di questo giudizio. Dall'altro lato il giudizio della coscienza morale si presenta nella sua intera indipendenza rispetto al soggetto, nella misura in cui esso costituisce la presa di coscienza dello stato oggettivo delle cose che riguarda. La forza obbligatoria della coscienza morale non sgorga da un comando di altri (eteronomia) né da un comando del soggetto stesso (autonomia), ma le sue radici si trovano nell'atto della conoscenza in cui l'autonomia e la trascendenza del soggetto convergono e si condizionano a vicenda. La coscienza morale ri-

vela l'uomo come un ente radicalmente autonomo e allo stesso tempo come un ente radicalmente aperto alla realtà oggettiva. L'etica prende le mosse dall'esperienza della persona che trascende se stessa grazie ai suoi propri atti tesi a conoscere la verità. Quindi, esistenzialmente, la verità non si manifesta in maniera astratta, ma viene vissuta nella coscienza del soggetto nella immediatezza propria di un testimone. Senza trascendenza della persona, ossia senza libertà nella verità come autodipendenza del soggetto, la morale nella sua concretezza esperienziale non vi sarebbe. Vivere il dovere morale significa vivere se stesso come qualcuno chiamato a dare libera risposta alla verità oggettiva, ossia la verità delle cose stesse.

Il concetto di persona come chiave per la filosofia politica

La filosofia di Wojtyła deve essere interpretata nel suo profondissimo aspetto politico. Se si deve distinguere alla maniera vichiana fra due tipi dei filosofi (i filosofi monastici e i filosofi politici), senz'altro Wojtyła appartiene ai filosofi politici in quanto sottolinea il bisogno di costituire della cultura attraverso la prassi umana. La filosofia serve alla formazione dell'anima umana.

A certo punto la sua filosofia converge con quella marxiana, se si bada all'importanza che Wojtyła ascrive alla prassi, ma d'altra parte la sua



filosofia è il rovescio esatto della marxista filosofia della “praxis”. Secondo Wojtyła, la filosofia della prassi non esclude e non sostituisce la metafisica, anzi la filosofia della prassi risulta dalle ricerche metafisiche ed etiche. Grazie al costante riferimento alla metafisica della persona nel modo di concepire la filosofia della prassi, il pensiero wojtyliano, sorto contro il marxismo, assume anche la forza di superare il pensiero debole della postmodernità. Mentre i numerosi pensatori del postmoderno parlano della fine della filosofia, nel pensiero di Karol Wojtyła si trova la convinzione della necessità della metafisica della persona per oltrepassare lo scacco totalitario della modernità. Per motivi teorici Wojtyła rifiuta di concepire la priorità della democrazia rispetto alla filosofia, come sostiene per es. Richard Rorty, perché la democrazia senza il fondamento morale viene minacciata dal totalitarismo.

La personalistica filosofia della politica, pensata da Karol Wojtyła, corrisponde sul piano filosofico, all'insegnamento del concilio Vaticano II. Non bisogna dimenticare che tra il lavoro del concilio e la riflessione del uno dei suoi partecipanti, che ha intrapreso anche il suo personale lavoro filosofico in risposta alla sfida del concilio, c'è un'osmosi straordinaria¹⁸. Wojtyła nel suo libro scritto negli anni suc-

cessivi alla chiusura del concilio cita il magistero conciliare solo una volta, ma lo fa in maniera molto eloquente. Il brano citato all'inizio della *Persona e atto* conferma il primato della persona nella missione della Chiesa nel mondo contemporaneo: «La Chiesa, che in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana»¹⁹. La questione sociale e politica viene trattata da Wojtyła nella chiave che gli offre il concetto di persona. Né il rapporto comunionale “io-tu” né il rapporto sociale “noi” esaurisce la vita della persona. La persona compie se stessa nel suo agire con gli altri, e proprio l'auto-compimento della persona in atto diviene la misura dell'autenticità dei rapporti intersoggettivi. La vita comunionale e sociale delle persone umane si estende tra la partecipazione e l'alienazione. La partecipazione significa in primo senso il legame esistenziale con il prossimo, si tratta addirittura della partecipazione all'umanità dell'altro. Su questo significato fondamentale della partecipazione si basa il significato sociologico che consiste nell'agire insieme delle diverse persone umane avendo di mira un certo bene comune. L'opposizione della partecipazione Wojtyła la chiama aliena-

¹⁸ R. Buttiglione, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982, pp. 207-217.

¹⁹ *Gaudium et spes*, 76.



zione. Pur prendendo questo termine dal linguaggio hegeliano e marxiano, gli attribuisce il significato personalistico assente nel pensiero di Hegel e di Marx: «Con la parola alienazione si caratterizza una situazione o condizione di un essere umano che non gli permette di sperimentare un altro essere umano come un “altro io”»²⁰. L'alienazione cancella la vera base dei rapporti interumani e questa base è identica al riconoscimento dell'umanità dell'altro “io”. La mostruosità delle diverse forme dell'alienazione nell'epoca contemporanea sollecita il filosofo alla ricerca delle proprie radici dell'alienazione. Secondo Karol Wojtyła, la più profonda radice dell'alienazione si trova nelle erronee filosofie pratiche, quella dell'individualismo e del totalitarismo, dove si perde il significato personalistico e comunione dell'umano vivere ed agire insieme. L'alienazione non permette all'uomo di realizzarsi come persona.

Benché Wojtyła nei suoi scritti filosofici composti prima del pontificato non abbia dedicato molto spazio all'interpretazione della società opulenta, è, tuttavia, chiaro, che la sua opposizione partecipazione o alienazione possa servire per una critica adeguata della società del consumo, la quale evita di porre il problema della natura della felicità umana. La riduzione del autocompimento umano alla soddisfazione

dei bisogni vitali e sensuali offusca il fatto che l'uomo si nasconde nella sua interiorità nella quale sperimenta il rapporto esistenziale con l'infinito. Nella società opulenta pensata come un grande supermercato tutto diventa oggetto dello scambio, per cui l'alienazione cresce quando l'altro è ridotto a strumento della soddisfazione dei bisogni sia dell'individuo sia del collettivo. Per elevare il mercato al livello di vera partecipazione al posto dell'alienazione bisogna affermare il fondamento etico dell'economia intera. In altre parole, occorre riconoscere che l'uomo viva non di solo mercato. Questo diventa ancora più evidente ed attuale in momento storico in cui stiamo attraversando una crisi che dimostra i limiti economici della società opulenta.

Karol Wojtyła come pensatore era sempre preoccupato della dimensione personalistica e morale della cultura considerata come un patrimonio comune e come un risultato della prassi delle persone umane. A questo proposito occorre ricordare il suo saggio *Il problema del costituirsi della cultura attraverso la praxis umana*²¹. Questo saggio fu scritto nel 1978 qualche mese prima dell'elezione del cardinale Karol Wojtyła alla sede di Pietro e possiamo leggerlo come il punto di arrivo del suo personalismo in filosofia. Il pensatore era allora preoccupato prevalentemente della pretesa del marxi-

²⁰ Perché l'uomo cit., p. 130.

²¹ *Ibid.*, pp. 179-193.



simo di pensare e condurre la prassi umana nella chiave del collettivismo rivoluzionario e della lotta delle classi. Nel marxismo egli vedeva la più radicale negazione della soggettività umana. Il concetto marxista della prassi eliminava la priorità della persona, sostituendola con l'insieme dei rapporti come agente esclusivo nella storia. In questo modo la prassi si riduceva alla dimensioni esterne rispetto alla persona come soggetto. Nella sua critica del marxismo Wojtyła sottolinea il nesso necessario tra la prassi e la morale, che va scoperto a partire dall'analisi dell'uomo nella sua irriducibile interiorità. Una cultura, i cui presupposti teoretici rispetto alla prassi mancano di riferimento alla morale concepita come autocompimento della persona, produce alienazione. Essa sorge dall'eliminazione del valore assoluto della persona, criterio dell'autenticità dell'impegno umano in qualsiasi vicenda.

La diffusione dell'alienazione dimostra a suo modo il dramma della cultura incapace di rendere la persona umana felice, nel senso del suo compimento in quanto persona. Bisogna osservare che le forme dell'alienazione sono storicamente mutevoli. Nonostante le sue diverse manifestazioni, l'alienazione rimane sempre una seria minaccia all'effettiva autorealizzazione della persona nell'interagire con gli altri. Ormai da più di vent'anni il pericolo del totalitarismo basato sulla filosofia

marxista della prassi, che eliminava il discorso morale e religioso nella comprensione della prassi umana, è stato oltrepassato insieme con il crollo del comunismo in Europa. Mentre trent'anni fa Karol Wojtyła era preoccupato per l'aumento del puro attivismo al quale si riduceva il concetto marxista della prassi, pare che oggi bisogna rivolgere più attenzione alla mancanza del momento attivo e creativo del soggetto rispetto alle forme della cultura dell'istante, del consumismo, del puro godimento.

Benché ci siano due diversi ostacoli per rendere l'uomo un essere veramente autocompiuto attraverso il suo agire personale, non dobbiamo dimenticare che si tratta sempre di pensare la felicità umana nella sua dipendenza dall'agire, come già evidenziava Aristotele, e contemporaneamente dalla presenza della dimensione dell'interiorità della persona nel suo agire, come lo scopriva nei suoi scritti sull'uomo Karol Wojtyła.

Per rinnovare la cultura di oggi nel pieno significato umanistico occorre unire la filosofia della prassi alla filosofia dell'interiorità e alla filosofia dei valori. Un passo decisivo in questa direzione è stato compiuto nella filosofia wojtyliana. L'essenziale in essa pare essere l'attenzione verso l'"intransitivo" nell'uomo. E come aggiunge lo stesso Wojtyła: «"intransitivo" vuol dire "immortale"»²².

²² *Perché l'uomo*, p. 190.



Senz'altro il tema dell'immortalità ci indirizza verso la ricerca della salvezza e della grazia, senza le quali non si può pensare il pieno significato della cultura intesa come il dramma dell'uomo. Essendo un attore così elevato nella sua dignità e grandezza, l'uomo non deve rimanere solitario ed esclusivo.





Mercoledì 22 maggio 2013 nell'auditorium di palazzo Montani, nell'ambito della serie "Incontri a palazzo Montani" organizzata dalla Società pesarese di studi storici, Raffaella Sarti (Università di Urbino) e Pierangelo Schiera (Università di Trento) hanno presentato il volume di Angela De Benedictis, autrice di *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*, Bologna 2013).

Si dà qui conto della relazione proposta dalla prof.ssa Raffaella Sarti.



A proposito di *Tumulti. Moltitudini ribelli in età moderna*

di
Raffaella Sarti

1. Il tema

Il volume tratta il tema della criminalizzazione delle azioni di un soggetto collettivo (una città, il suo popolo): come scrive Angela De Benedictis, "il problema di fondo è infatti costituito dal fatto che tutte le *rivolte* del tardo medioevo e dell'età moderna erano valutate come crimini, come il crimine più atroce dei tutti: il crimine di lesa maestà. Il fatto che sommosse e *rivolte* fossero considerate crimini è però anche quello - l'unico - su cui ci si possa basare per accorgersi che i soggetti cui viene imputato quel crimine usavano - e per secoli - difendersi da quella imputazione ricorrendo all'argomento della autodifesa e della resistenza lecita. Quindi l'interesse del libro va alla *rivolta* in quanto reato di lesa maestà, ma perché l'accusa di disobbedienza e ribellione consente all'accusato di rigettarla e di giustifi-

care le proprie azioni e intenzioni con gli argomenti della autodifesa e della resistenza lecita".

Il tema è affrontato a partire da quattro casi

- la sollevazione di Urbino contro Guidobaldo II della Rovere (1572-1573)
- la rivolta antispagnola di Messina (1674-1678)
- la rivolta di Mondovì contro la "levata del sale" (1680-1682), un episodio che si colloca nell'ambito della Guerra del sale (1680-1699)
- la rivolta di Castiglione dello Stiviere (Mantova) contro i Gonzaga di Solferino tra 1689 e 1694.

L'autrice, come accennato, focalizza l'attenzione sulle argomentazioni utilizzate dagli accusati di lesa



maestà per *rigettare* le accuse di disobbedienza e ribellione. In questo senso l'A. insegue «linguaggi e pratiche sociali diversi, che però incorporavano concezioni del tutto analoghe della giustizia e del diritto: quelle che consentivano di opporsi all'esercizio ingiusto del potere, resistendo». In particolare, tali pratiche e concezioni si basavano sull'«antica pratica della *defensa*, cioè della tutela sovrana dei deboli per tramite della legge contro l'arbitrio».

Angela De Benedictis, che per ricostruire la storia e le trasformazioni delle suddette pratiche e concezioni analizza la letteratura giuridica, ne trova una prova nella *Summa Trium Librorum*, un commento agli ultimi tre libri del Codice di Giustiniano scritto dal giudice Rolando da Lucca (1194-1234). Rolando, infatti, sosteneva che i privati avevano licenza di resistere agli ufficiali del fisco che si fossero impossessati dei loro beni senza l'autorizzazione del sovrano.

Di lì a poco, l'istituto della *defensa* sarebbe stato disciplinato da alcune costituzioni che entrarono a far parte del *Liber Augustalis* (1231): Marino da Caramanico, glossatore del *Liber*, lo presentava come uno *ius novum* grazie al quale l'imperatore proteggeva i deboli oppressi dai potenti.

Muovendosi tra casi esemplari e testi giuridici ¹ De Benedictis mostra

come “forme lecite di resistenza” da parte delle moltitudini fossero ammesse nella *communis opinio doctorum*: dottori che peraltro spesso concordavano nel ritenere la moltitudine impunita. Naturalmente, il tema della sedizione e della ribellione non è presente solo nella letteratura giuridica pratica ma anche nel pensiero giuspolitico, che arriva con Althusius a “trasformare le scusanti della dottrina giuridica in un diritto: lo *ius resistendi*”.

In questo senso, quello che – nel 1694 – il giurista Antonio Gobbi, difensore dei diritti della comunità di Castiglione dello Stiviere, avrebbe sostenuto essere lecito e giusto, aveva ormai, allora, “una presenza plurisecolare”. Egli sosteneva che i sudditi potevano negare al principe l'obbedienza se questi li opprimeva rompendo i patti e le convenzioni stabilite. Essi, anzi, potevano addirittura resistergli in armi per la difesa dei propri diritti e per la conservazione delle proprie persone e del proprio onore senza per questo commettere un crimine di ribellione.

Il volume di De Benedictis arricchisce così gli studi in tema di ribellioni e di *crimen lesae maiestatis*, in particolare su due livelli, quello concettuale relativo alla legittimità della ribellione e quello della cronologia. Sul piano concettuale, De Benedictis ritiene, in conclusione, che “la

¹ Il conflitto tra l'imperatore Enrico VII e le città italiane; la ribellione di Trento del 1407; la congiura dei Pazzi di Firenze del 1478; il tumulto di Agen del 1514;

la difesa dei diritti della comunità di Goncelin nel 1539.



difesa dall'accusa di ribellione sia proprio la condizione che consente ripetutamente di mettere in campo l'argomento della liceità della resistenza": in questo senso, i presunti ribelli si difendono dall'accusa di essere tali sostenendo di non essere né ribelli, appunto, né infedeli, e neppure disobbedienti. E queste argomentazioni, secondo le quali è giuridicamente lecito, in determinate circostanze, resistere all'oppressione e alla tirannide, vengono riproposte, senza soluzione di continuità, anche durante l'età barocca, che invece secondo altre interpretazioni, in particolare quella di Rosario Villari, sarebbe stata permeata da una diffusa condanna della resistenza all'oppressione e della ribellione alla tirannide.

2. Qualche riflessione

Sintetizzati brevemente i contenuti del volume, vorrei soffermarmi su alcuni temi che più hanno stimolato la mia attenzione, avendo attinenza con gli ambiti e gli argomenti sui quali maggiormente ho lavorato.

2.1. I soggetti: moltitudini e individui

Una prima questione riguarda i soggetti della disobbedienza e della ribellione. Come si è detto, De Benedictis parla di soggetti collettivi. Ma qual è il rapporto tra i singoli individui e i soggetti collettivi? Per me, studiosa di rapporti tra servi e padroni – di rapporti, dunque, nel-

l'ambito dei quali obbedienza e fedeltà sono un fattore cruciale, la questione è particolarmente intrigante.

De Benedictis scrive che il già ricordato giurista duecentesco Rolando da Lucca, esortando l'imperatore Enrico VI ad assumere la funzione di garante della legge e a impedire, tra l'altro, esazioni ingiuste da parte della nobiltà, sarebbe stato amato dai sudditi come un padre, non invece «temuto come i servi temono i loro padroni».

Ora è a mio parere interessante ricordare che nella letteratura di età moderna che si pone lo scopo di istruire i servitori circa i loro doveri verso i padroni non manchino argomentazioni in parte, almeno, convergenti con quelle indagate da De Benedictis. Certo, sostengono vari autori, i servi devono obbedire anche a padroni di "mali costumi", "viziosi", "molesti", "stravaganti", "increscevoli e insopportabili", "irragionevoli, intrattabili e senza pietà". Ma cosa devono fare quando gli ordini padronali sono in contrasto con i precetti cristiani e si creano situazioni di conflitto tra l'obbedienza dovuta al signore terreno e quella dovuta al signore celeste? Nei testi analizzati ci sono pochi dubbi sul fatto che, in simili casi, i padroni abusino del loro potere, tradiscano il loro mandato, compiano un gesto di ribellione a Dio, fonte della loro autorità. Il tono, il rilievo e lo spazio riservati allo spinoso problema ri-



flettono tuttavia le differenti prospettive in cui si muovono i vari autori. Se, infatti, alcuni glissano sull'argomento, altri vi si soffermano arrivando a riconoscere ai domestici un diritto/dovere alla disobbedienza e/o alla "fuga". «Ah! guardatevi di ubbidirli in questi casi» - tuona ad esempio un predicatore settecentesco, rivolgendosi ai domestici. La questione appare particolarmente urgente nei testi (peraltro rari, nel nostro paese, in età moderna) rivolti alle serve, notoriamente oggetto di "peccaminose" attenzioni sessuali da parte dei padroni.

Ributtate dunque per tempo, e con angelica modestia tutto ciò, che la licenziosa libertà ò della servitù, ò dei figli di chi comanda vi propone, perche altrimenti perderete ciò, che perduto una volta mai più si ritrova.

Ne mi dite, che non sapete come fare, ne come diffendervi, perche la guerra vi vien dal Padrone, perche io sò, che non vi sarà mancato chi paternamente v'avvisi l'obbligo, che in tal caso havete di partirvi sollecitamente da quella Casa, acciò non dobbiate farlo con poco vostro decoro; e se voi potendo, non uscirete, sappiate che state sempre col Demonio nell'anima, e con un piè nell'Inferno,

si legge ad esempio in un volumetto indirizzato «alle Donne, che stanno alla Servitù per vivere Cristianamente», in cui si sottolinea «qual deve essere il vigore delle Donzelle Cristiane nel ributtare gl'assalti, e di chi serve, e di chi comanda nelle Case»².

² A. Fontana, *La Donzella che serve instruita ovvero Istruzione Alle Donne, che stanno alla Servitù per vivere Cristia-*

Da un lato, insomma, esse sono sollecitate ad obbedire: «Dovete poi essere obbedienti a vostri Padroni (...) Padrone vuol dir Uomo, che può comandare; Serva vuol dir Donna, che deve obbedire». Dall'altro, le si mette in guardia, almeno in certi testi, dai rischi di un'obbedienza cieca: «se i vostri padroni si dimenticassero tanto del suo dovere, che s'inducesero a comandarvi cosa, in cui Dio potesse restare offeso, non dovete obbedire, già che in questo caso eccederebbero i termini del loro potere, e tali ordini sarebbero effetti della loro ribellione da Dio».

2.2. Gender

Il fatto che, nel caso in questione, le esortazioni alla disobbedienza siano rivolte soprattutto alle serve oggetto di peccaminose attenzioni sessuali da parte dei padroni, sollecita a guardare al tema della resistenza e della ribellione in una prospettiva di genere.

Che nelle sollevazioni di tipo anonario le donne abbiano storicamente giocato un ruolo importante è noto da tempo - basti pensare agli studi di E.P. Thompson sull'economia morale, nei quali lo storico inglese ricordava che erano spesso proprio le donne a dare il via ai tumulti³. E naturalmente i tumulti di

namente nella pratica del proprio Esercizio, Milano e Bologna, F. Pisarri, 1710 (ma non è la I ed.), pp. 17-19.

³ E.P. Thompson, *L'economia morale delle classi popolari inglesi nel secolo XVIII*, in ID., *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 57-136 (in part. pp. 98-102).



tipo annonario potevano avere implicazioni e conseguenze genuinamente politiche (ammesso e non concesso che sia lecito o finanche possibile distinguere nettamente tra i due livelli). Non furono forse le cittadine che reclamavano “pane” a muovere su Versailles nell’ottobre del 1789 con una mossa che avrebbe finito per costringere Luigi XVI a trasferirsi a Parigi, per non citare che il caso forse più eclatante, sia pur molto successivo al termine *ad quem* dello studio di De Benedictis?

E allora, appunto, tornando ai casi studiati da Angela De Benedictis, che ruolo vi giocavano le donne? È possibile individuare una dimensione di genere al loro interno?

Durante uno degli interrogatori cui venne sottoposto, Alessandro Veterani, uno dei protagonisti della sollevazione di Urbino, sostenne che «dei soldati [di Brunoro Zampeschi] si dicea che quelle genti venivano per dare il guasto a il paese, e svergognare le nostre donne» (p. 80). Secondo Veterani circolava insomma la voce che il duca avesse armato delle truppe da inviare contro Urbino, e che tali truppe mirassero non solo a distruggere la città ma addirittura a violentare le donne: fosse o meno una voce artatamente diffusa, comunicava un argomento a favore della legittimità (se non addirittura del dovere) della resistenza che si presentava come particolarmente convincente, vale a

dire l’argomento della necessità di difendere l’onore femminile.

Inoltre, l’unico tentativo di mediazione con gli urbinati da parte ducale fu fatto grazie alla “missione” a Urbino della duchessa Vittoria Farnese (moglie di Guidobaldo II): una scelta in linea con un modello di comportamento abbastanza diffuso, che affidava alle nobildonne ruoli importanti in contesti in cui, appunto, si fosse rivelata necessaria una mediazione⁴.

Ma se, anche solo a uno sguardo superficiale, emerge – tra le persone coinvolte a vario titolo nella ribellione di Urbino – una certa “specializzazione” (o quantomeno specificità) di genere dei ruoli, è possibile, ad un’analisi più attenta, individuare altre sfaccettate di tale dimensione e, se sì, quali?

2.3. Tasse

“Viva il duca e morano le gabelle”: fu con queste grida che Vittoria Farnese fu accolta a Urbino il 29 gennaio 1573, in occasione della sua sfortunata missione, che non avrebbe raggiunto il risultato sperato.

Destinata ad avere una notevole eco negli anni successivi alla sua sanguinosa repressione, la sollevazione urbinata sarebbe stata tra l’altro citata in un trattato tedesco relativo a tumulti e sollevazioni causati dalle imposizioni fiscali (Neumayr von

⁴ R. Sarti, *Donne di palazzo: mediatrici a tutto tondo*, in A. Giallongo (a cura di), *Donne di palazzo nelle corti europee*, Milano, Unicopli, 2005, pp. 263-277.



Ramsla, *Von Schatzungen und Steuern sonderbarer Tractat*, 1632).

L'importanza di lunghissimo periodo di tasse e gabelle nello scatenare tumulti emerge chiaramente dal libro di Angela De Benedictis. Al contempo, tuttavia, proprio il fatto che le imposizioni all'origine delle proteste siano percepite come ingiuste, immotivate e/o eccessive costituisce un'argomentazione importante a favore della non classificazione dei comportamenti protestatari come ribellioni e come crimini di lesa maestà. In questo senso, in un libello pubblicato a Napoli durante la rivolta del 1647 si leggeva ad esempio che «lo scorticare il Popolo con le esazioni è cosa da Tiranno» e che «il Prencipe gravando soverchiamente i Popoli di gabelle e impositioni, può privarsi del regno»⁵.

Nelle ultime pagine del suo lavoro De Benedictis ricorda che il confronto tra passato e presente è “notoriamente operazione piena di insidie”, ammettendo tuttavia, allo stesso tempo, che tale confronto è “intrinseco e connaturato al mestiere dello storico”. In questa prospettiva, a pochi giorni dal decreto di sospensione del pagamento di un'imposta particolarmente sgradita come l'IMU, non si può non riflettere sull'abile mossa di Berlusconi di presentarsi come il “capo” che allevia il peso delle tasse e addirittura le resti-

tuisce. Rivelatasi cruciale per il successo elettorale del Cavaliere alle ultime elezioni, tale scelta assume un profilo particolarmente pregnante alla luce della plurisecolare tradizione (ben illustrata nel libro di De Benedictis) che dipinge il buon sovrano come colui che non grava il suo popolo di soverchie gabelle, ma anzi lo difende dai soprusi (anche fiscali) dei suoi ufficiali.



⁵ *Il cittadino fedele. Discorso breve della giusta, generosa e prudente risoluzione del valoroso, e fedelissimo popolo di Napoli per liberarsi all'insopportabili gravetze impostegli da Spagnuoli*, 1647, pp. 48-49.



DUE STUDI SUL FASCISMO

Venerdì 1° marzo 2013 nell'auditorium di palazzo Montani Ugo Berti Arnoaldi, presidente della Fondazione il Mulino, ha introdotto Roberto Vivarelli, autore della *Storia delle origini del fascismo. L'Italia dalla grande guerra alla marcia su Roma (Il Mulino, Bologna 2012)*.

Con questo volume, parte conclusiva di una ricerca di grande ampiezza (il primo volume è uscito nel 1967, il secondo nel 1991 e il terzo nel 2012), Roberto Vivarelli – già allievo di Gaetano Salvemini e Federico Chabod e docente emerito della Normale di Pisa – consegna alla cultura italiana un'opera monumentale su un nodo fondamentale della storia italiana del XX secolo, la presa di potere di Benito Mussolini.



Storia delle origini del fascismo

L'Italia dalla grande guerra alla marcia su Roma

di
Roberto Vivarelli

Ugo Berti Arnoaldi

Io sono un *editor* cui è toccata la fortuna di trattare i libri del prof. Roberto Vivarelli. I miei contatti con lui cominciano verso il 1999, già allora al Mulino mi occupavo di libri di *Storia* e il mio direttore mi diede un incarico delicato: andare a parlare con Roberto Vivarelli e vedere fare della sua *Storia delle origini del fascismo*. Di quest'opera avevamo pubblicato i primi due volumi nel 1991, riprendendo peraltro il primo che era addirittura uscito nel 1967 nelle edizioni dell'Istituto di studi filosofici "Benedetto Croce" di Napoli; nel 1991 noi del Mulino avevamo pubblicato il secondo e ripubblicato il primo; secondo gli accordi

originari, circa un anno dopo Vivarelli avrebbe dovuto consegnarci il terzo tomo. Quando andai da lui a Firenze, quindi, era trascorso quasi un decennio e si trattava di decidere cosa fare. Il prof. Vivarelli in quel momento sembrava dubitare della possibilità di concludere l'opera in tempi brevi, e forse di concluderla in assoluto, ma di abbandonarla non se la sentiva perché il materiale era tutto lì. Mi parlò anche di una memoria che stava stendendo e che era quasi terminata, relativa agli anni della guerra civile, quando lui quattordicenne aveva combattuto nella Repubblica di Salò. Promise di mandarmela e qualche tempo dopo ricevetti il manoscritto. Nella mia



trentennale carriera editoriale è stata l'unica volta che, aperta una busta con un dattiloscritto, ho cominciato a leggerlo e non ho smesso sino alla fine. Poi, quando nel 2000 *La fine di una stagione. Memoria 1943-1945* fu pubblicata, seguirono polemiche di straordinaria intensità. È stato detto perfino che il libro «suscitò reazioni indegne di un Paese civile». In quella memoria Vivarelli raccontava la sua esperienza di adolescente fascista, di famiglia fascista, che aderisce con convinzione alla Repubblica sociale italiana, che poi nel dopoguerra intraprende la via degli studi, riflette sulla propria esperienza e approda a un giudizio negativo del fascismo.

Altrove, tracciando una sorta di autobiografia intellettuale, ha ribadito di non essere “uno storico nato” ma di essere stato spinto alla riflessione storica da forti motivazioni personali, che si riassumono nel desiderio (e nel bisogno) di capire cosa fosse stato il fascismo. Per Vivarelli, infatti, perché ci sia stato e cosa sia stato il fascismo sono domande che originano da un problema personale. Suo padre è stato un fascista della prima ora, ha fatto la marcia su Roma, è andato volontario in guerra per la sua fede politica ed è morto in Jugoslavia. Il problema che ha occupato a lungo Roberto Vivarelli è stato appunto quello di “capire mio padre”. Insomma, uno dei massimi storici italiani ci dice che fare lo storico non era il suo mestiere, che lo

ha fatto per far tornare i conti della sua vita, cosa che è una sfida perché l'implicazione personale nella materia di studio è semmai un ostacolo per lo storico; invece Vivarelli ha trasformato il “capire suo padre” in un problema storiografico e gli ha dedicato tutta la sua vita di studioso.

Le origini del fascismo furono già argomento della tesi di laurea di Roberto Vivarelli, nel 1954. Poi poco dopo ha iniziato la sua grande ricerca all'Istituto “Croce” di Napoli, con la spinta di Federico Chabob e di Gaetano Salvemini, conosciuto e frequentato negli anni estremi della sua vita. E quella ricerca si è tradotta alcuni anni dopo nel primo volume dell'opus sulle origini del fascismo di cui parliamo. Il secondo tomo è uscito quasi un quarto di secolo più tardi, e in mezzo ci sono stati altri studi come *Il fallimento del liberalismo. Studi sulle origini del fascismo*, pubblicato dal Mulino nel 1981, che anticipa una correzione di rotta. Come Vivarelli stesso afferma, a un certo punto si è reso conto che il fascismo è l'effetto, non la causa della debolezza dello Stato liberale, e dunque per intenderne la nascita si deve allargare il campo e risalire il corso della storia dell'Italia unita.

Insomma, una ricerca su quattro anni - dal 1918 al 1922 - è sfociata in una interpretazione generale della storia italiana, finendo per interrogarsi sulle debolezze istituzionali



della democrazia italiana dal 1860 in poi; e anche *dopo* il fascismo, con problemi che sono ancora i nostri, come si può leggere anche in un altro mirabile libriccino - *Italia 1861* - che in poche decine di pagine offre un percorso fulminante sulla storia d'Italia dall'Unità a oggi. Tanto per richiamare per sommi capi le tappe di un lavoro, davvero fuori del comune, che illustra la cultura italiana.

Roberto Vivarelli

Non sono convinto che la persona più adatta a presentare un'opera sia l'autore, il quale tende a una certa indulgenza e all'autobiografismo. Cercherò quindi di stare su un piano espositivo, e non di merito; ma non posso evitare l'autobiografismo, perché il volume di cui parliamo è in effetti l'approdo di un lungo viaggio, che richiede qualche spiegazione.

È perfettamente vero che quest'opera nasce da una preoccupazione personale. Ci tengo a dirlo, perché anche alcune recensioni hanno calcato la mano su un mio fine polemico, mentre io mi sono solo sforzato di capire le cose. C'è del revisionismo? Ma il revisionismo è nei fatti, non negli intenti. Se i materiali raccolti indicano che le cose non stanno come sono state fin lì narrate, l'autore deve cercare di cambiarle. Il primo elemento di questa ricerca fu la mia tesi di laurea, che discussi a Firenze nel 1954 e che fu il

mio biglietto di presentazione quando approdai a Napoli nel novembre 1956. Ma nel frattempo ho fatto altro, sono stato negli Stati Uniti e avevo più interessi letterari, allora, che storici. Quello che mi ha mosso è stata un'esigenza di ordine, e un po' di scuola. Avevo fatto studi disordinati, tra la guerra e l'ospedale militare il mio curriculum non era stato molto lineare, sicché avvertii il desiderio di una certa disciplina. Conoscevo la personalità di Chabod e l'ammiravo molto, così fui ammesso all'Istituto "Croce" e lì fu veramente il momento in cui questo impegno, che poi mi ha occupato per la più parte della mia vita, fu assunto. Ma mi fu anche imposto, perché Federico Chabod sulla base della tesi di laurea questo incarico me lo impose e mi mandò pure a trovare Gaetano Salvemini, che nell'ultimo anno della sua vita viveva vicino, e anche Salvemini diede un giudizio positivo della mia tesi e addirittura mi regalò molte delle sue carte; e devo dire che i materiali avuti da Salvemini mi sono stati preziosi per l'ultimo capitolo di questo terzo volume. Salvemini mi incaricò anche di curare i suoi scritti sul fascismo e mi riaprì la strada per tornare negli Stati Uniti per allargare i miei studi.

Da allora mi trovai in una specie di binario. Io lasciai Napoli nella tarda primavera del 1957 e iniziai il mio lavoro di ricerca sia su materiali d'archivio che di biblioteca. Ne tor-



nai verso il 1960 e nel 1964 conclusi il primo volume di questa serie, che si ferma all'impresa dannunziana, quindi va dalla fine della grande guerra al settembre 1919, e che riguarda soprattutto l'eredità della guerra, alla quale allora mi sembrava andasse ricollegata la nascita del fascismo. Dovevo poi proseguire, ma mi accorsi che i conti non tornavano. Perché? Dovevo affrontare il 1920, anno cruciale. Ma negli studi correnti il 1920 era stato visto come l'anno dell'occupazione delle fabbriche. A me invece tornava un'altra storia, che avevo seguito sui documenti e che riguardava soprattutto le campagne. Le lotte sociali più gravi in Italia e quelle che più di tutto determinarono la reazione fascista sono nelle campagne, non nelle fabbriche; è Bologna, non Torino. Lì mi accorsi che dovevo riorientarmi e che, se dovevo affrontare il problema delle campagne, dovevo andare indietro nel tempo perché le lotte contadine del 1919 e 1920 hanno una loro preistoria. Mi accorsi anche che la crisi dello Stato liberale, che matura appunto dopo la Grande Guerra, aveva radici antiche: non voglio affatto stabilire un rapporto diretto fra storia post-unitaria e fascismo, ma indubbiamente le ragioni della debolezza dello Stato liberale dopo il 1918 hanno radici proprie, che non si riassumono semplicemente nel conflitto. Allora, oltre alla prima direzione di ricerca (cioè le campagne), dovevo interessarmi a

chi aveva sostenuto una certa politica di opposizione allo Stato liberale, seppure all'interno di esso, che era l'opposizione dei liberisti. Uno dei punti di forza delle vicende delle campagne è la rivalutazione del 1887, cioè la tariffa doganale (che introduceva tra l'altro un forte dazio sul grano e pesava gravemente sui ceti popolari), contestatissima dai liberisti non solo per ragioni economiche ma anche perché sostenevano una diversa idea di Stato, chiedevano uno Stato democratico e reputavano lo Stato liberale difensore di alcuni privilegi. È un problema grave, perché in Italia in questi stessi anni - alla fine dell'Ottocento - nasce anche un movimento operaio e socialista, una cultura popolare cioè sostanzialmente estranea alla cultura nazionale. Ecco dunque i primi elementi di una divisione interna al Paese, che poi avrà degli effetti molto gravi.

Ripresi allora a studiare anche una grande opera di Luigi Einaudi, *La condotta economica e gli effetti sociali della guerra in Italia*, pubblicata nel 1933, mai più ristampata e perlopiù ignorata dagli studiosi, il quale esaminava la crisi dopo la guerra alla luce di una politica economica che riteneva fallimentare. Aver posto l'attenzione sulla trasformazione delle campagne ha attirato l'attenzione su un problema: non si può avere una modernizzazione, che è un problema di tutti, non solo italiano, senza una trasformazione delle cam-



pagne, non solo per ragioni economiche ma anche politiche. Uno Stato moderno in quel momento si apriva verso il suffragio universale, che implica il consenso dei cittadini verso le istituzioni, e per avere tale consenso è necessario il fenomeno, tanto studiato, di “nazionalizzazione delle masse”. Una meta che, nell’Italia liberale, non fu raggiunta. Quando si arriva al primo dopoguerra, le masse si sentono se non ostili almeno estranee allo Stato nazionale.

E questo implicava una lettura degli anni 1918-1922 diversa da quella tradizionale. Intanto dovevamo renderci conto del fatto che l’Italia si presentava come una comunità divisa; e che il fascismo non è la causa, è il frutto della crisi dello Stato liberale. I fasci sono fondati nel marzo 1919, ma assumono rilievo nazionale dall’autunno del 1920; dunque hanno poco a che vedere con la crisi dello Stato liberale, che emerge dalla fine della guerra e esplose con le elezioni del 1919, quando si verifica una paralisi parlamentare per cui i governi non sono più capaci di governare. Il problema mi rimandava allora alla questione socialista. I socialisti alle elezioni del 1919 guadagnano 156 seggi e il più largo gruppo parlamentare, ma non se ne servono minimamente per portare avanti un progetto politico. Non c’è un solo provvedimento di legge presentato, in quegli anni dai socialisti: neanche nell’interesse dei loro or-

ganizzati. C’è solo una costante volontà di opporsi, aspettando la rivoluzione come un evento naturale. La questione socialista assume quindi una grande rilevanza perché l’attività dei socialisti crea una crisi politica a livello istituzionale e locale per il prevalere del massimalismo.

Nel secondo volume ho dedicato molte pagine alla storia del massimalismo, che riguarda tutto il partito socialista, non solo una parte. Il partito socialista attende una specie di palingenesi rivoluzionaria, e nel frattempo rifiuta di partecipare al gioco politico. Il massimalismo ne è un denominatore comune, in senso proprio un riformismo non esiste. Questo rende difficile la situazione politica italiana, perché al vertice provoca la paralisi parlamentare, e in periferia anarchia. Su questa base nasce la reazione fascista, che emerge dopo le amministrative del 1920 e si afferma dove i socialisti hanno ottenuto le maggiori vittorie. Bologna e Ferrara insegnano. Non ignoro, e nel volume lo metto bene in luce, che da un punto di vista formale lo squadristo nasce a Trieste nell’estate 1920, ma quello è un caso particolare, con ragioni molto specifiche per un sentimento nazionale che si legava anche con la presenza di D’Annunzio a Fiume.

Il terzo volume, volendo semplificare, si propone di narrare una sorta di cronaca, dalle elezioni del 1920 sino alla marcia su Roma, nell’ottobre 1922; e si ripropone anche di



percorrere le tappe di quella che fu una guerra civile, forse senza la cruenta di altri conflitti, ma il sangue ci fu. E soprattutto era difficile avvicinare i due avversari, entrambi animati da passioni politiche inconciliabili: da un lato la passione di classe, dall'altro quella nazionale, inconciliabili fra loro. Ma l'elemento centrale, si badi, non è la lotta di classe, bensì il sentimento nazionale. Certo, poi ci fu anche lotta di classe e i ceti agrari nelle campagne si servirono dello squadristo anche per difesa di interessi molto volgari, ma questo non è l'elemento essenziale: i fascisti non erano animati da un proposito di lotta di classe, bensì di difesa dello Stato nazionale, contro cui i socialisti si schieravano in modo aperto e assoluto. Il problema che ho cercato di affrontare è questo: se i socialisti si schieravano contro lo Stato, perché i governi non assumono la difesa delle istituzioni? Invece così non fu.

Le ragioni sono complesse ed è impossibile, qui, riassumerle in un modo soddisfacente. Bisogna ricordare che almeno una delle ragioni della latitanza dei governi è il ricordo del maggio 1915. Nella questione dell'entrata in guerra si era spaccata la classe dirigente: nel Paese si creò una forte divisione tra neutralisti e interventisti e anche Giovanni Giolitti, l'uomo politico più rappresentativo e *leader* di una maggioranza alla Camera, era contrario all'intervento. Quindi, al momento

della guerra civile, la riluttanza dei governi dipese anche dal fatto che sembrò loro, difendendo la reazione fascista, di difendere l'interventismo.

Accanto a questo motivo specifico bisogna anche considerare la pochezza straordinaria della classe dirigente italiana. Nonostante la vittoria, che era stata un'affermazione notevole dello Stato nazionale, la classe dirigente non era poi stata capace di organizzare un governo che gestisse l'eredità della vittoria. Si creò un vuoto di potere, e anche questo consentì a Mussolini di inserirsi e raggiungere il suo obiettivo.

La figura di Mussolini è fondamentale e complessa, non priva di abilità. Io ne do un giudizio negativo, con una visione politica intelligente sul piano tattico ma poi senza orizzonti, quindi con forti limiti, come si vedrà nel periodo successivo. Però Mussolini fu assai abile in quel momento nel capire che lo squadristo poteva essere il suo strumento politico. Sottolineo questo fatto, perché lo squadristo non nasce a Milano, attorno a Mussolini, ma nasce a Trieste, poi si sviluppa nell'Emilia, nel Veneto, nella Toscana, ecc., non è una sua invenzione, e anzi il rapporto di Mussolini con lo squadristo rimane sempre ambiguo, non di totale identificazione. Mussolini se ne serve, anche cinicamente, ma non vi si riconosce completamente. Il Partito fascista non ha un suo quotidiano, il "Popo-



lo d'Italia" è organo *personale* di Mussolini, non del partito. E si assiste spesso a una intenzione più decisa, più dura, da parte dello squadristo piuttosto che di Mussolini: lo si vedrà nell'estate 1921, quando Mussolini è favorevole al "patto di pacificazione" ma le squadre vi si oppongono e il progetto va a monte.

Questa latente frattura si compone nel congresso di Roma del novembre 1921, in cui si formalizza la caratteristica del "partito armato", l'esistenza di squadre armate, e anzi che tutti gli iscritti al Partito nazionale fascista sono membri di squadre armate. E questo è un elemento sconvolgente, inconciliabile con l'esistenza di uno Stato liberale; lì si dimostra ancora una volta l'insipienza della classe politica, che non reagisce in modo sufficiente contro l'emergere di una forza politica così nuova ed eversiva. Nel febbraio 1922 cade il governo Bonomi, e di nuovo le forze politiche sono incapaci di dare un governo stabile al Paese. Ne risulterà il governo di un personaggio di secondo piano, Luigi Facta, che continuerà nominalmente a governare fino alla marcia su Roma.

Io ho sottolineato che nella progressiva offensiva dello squadristo c'è un vero proposito di conquista del territorio, che avviene sistematicamente. I fascisti muovono dal capoluogo di provincia e gradualmente occupano i territori controllati dalle amministrazioni socialiste o

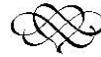
dalle leghe rosse, come fosse un territorio nemico. È un piano che ha successo, le cui ultime tappe si consumano tra primavera e estate 1922: uno degli ultimi episodi è, nell'agosto 1922, la conquista di palazzo Marino a Milano, che dopo Bologna è la maggiore amministrazione socialista in Italia. Ma nell'estate 1922 per il governo la situazione politica è ormai fuori controllo, e facilmente nei mesi successivi Mussolini coordina le sue forze in quella che è stata chiamata la marcia su Roma. Ma ricordiamoci che, propriamente parlando, non ci fu nessuna marcia. Mussolini andò a Roma in vagone letto quando era già stato chiamato dal sovrano per formare il governo, e solo dopo le squadre fasciste ebbero via libera e entrarono nella capitale. Fu una crisi politica, dunque, e non un colpo di Stato militare, a portare il fascismo al potere. Questo fatto va sottolineato perché la vittoria fascista non fu affatto una rivoluzione (anche se poi si parlò di "rivoluzione fascista"), fu semmai un'occupazione delle istituzioni, consentita sostanzialmente da tutti perché si riteneva che non vi fossero alternative all'ingovernabilità del Paese.

La mia narrazione nel libro si ferma qui. Ma vi ho aggiunto un epilogo, nel quale suggerisco delle interpretazioni sul periodo fascista. Che ha due momenti. Fino al 1925 il fascismo non si sa bene cosa sia, può già sembrare la tirannia come



sarà dopo, ma ricordiamo che con il delitto Matteotti va in seria crisi e Mussolini rischia di perdere il potere: ora una autentica tirannia non entra in crisi per un delitto politico, e c'è da chiedersi come mai riesca a mantenere il potere. Il mio parere è che il giudizio così giustificatamente negativo sulla classe politica facesse credere che, anche con un fatto così grave, non ci fossero alternative credibili. Mussolini resta al potere e, nel gennaio 1925, comincia la costruzione di un vero regime. Che, anche dopo, resta però particolare. Io non condivido il giudizio che vede nel regime fascista un regime totalitario, ho l'impressione che i regimi totalitari richiedano presupposti diversi e soprattutto una forte volontà politica verso un obiettivo, che nel fascismo non ci fu mai.

Qual era l'obiettivo politico di Mussolini? Egli in realtà fu un assoluto opportunisto nel tenersi le mani libere con spregiudicatezza e cinismo, ma non è su queste basi che si costruisce un credo politico e quindi un regime totalitario. A me sembra viceversa che il fascismo fu una grande finzione, un grande inganno, e in questo senso Mussolini fu abilissimo a far credere che le apparenze corrispondessero alla realtà. E infatti il regime fascista crollò quando finì per misurarsi sui fatti, sulla realtà della guerra.





DUE STUDI SUL FASCISMO

Lunedì 10 giugno 2013 nell'auditorium di palazzo Montani nell'ambito della serie "Incontri a palazzo Montani" proposta dalla Società pesarese di studi storici in collaborazione con il Comune di Pesaro (Assessorato alla Cultura) e con la Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro, è stato presentato – con la partecipazione dell'autore – il libro di Emilio Gentile (Università "La Sapienza", Roma) *E fu subito regime. Il fascismo e la marcia su Roma* (Laterza, Roma-Bari 2012).

Sono seguite alcune domande dal pubblico.



E fu subito regime **Il fascismo e la marcia su Roma** di Emilio Gentile

Riccardo Paolo Uguccioni

Il prof. Emilio Gentile, uno dei maggiori storici contemporaneisti italiani, non ha bisogno delle mie lodi. Ma *E fu subito regime. Il fascismo e la marcia su Roma* è un libro affascinante, che descrive la situazione del 1922 e la presa di potere del fascismo. Tutto ciò che avviene in quel drammatico frangente è raccontato in queste pagine in maniera innovativa – vorrei dire cinematografica, ma non so se uno storico apprezzi questo aggettivo – e soprattutto con una lettura e una riconsiderazione di eventi che di solito diamo per scontati. I posteri, che sanno come va a finire, giudicano inevitabilmente sulla base dell'*ex post*. Il lavoro di Emilio Gentile chiede invece lo sforzo di non anticipare giudizi e di adeguarsi al flusso del tempo. Per questo presenta perfino, come po-

trete vedere, alcune parti in corsivo: sono estrapolazioni di documenti di quei mesi che, ci avverte l'autore, vanno scorsi fingendo di non conoscere l'esito dei fatti, come se non si sapesse come finirà. Intellettualmente si può fare. In questo modo chi non è uno specialista del tema di cui stasera parliamo scopre, non senza sorpresa, che le cose avrebbero potuto andare diversamente, che ad es. alle ore 18,00 del 28 ottobre 1922 (primo giorno dell'era fascista, da cui si computerà la successiva datazione in numeri romani) il re conferisce l'incarico di formare il governo ad Antonio Salandra – tanto erano ancora aperte le varie evenienze – il quale rinuncia la mattina dopo. In queste pagine si trova il linguaggio estremamente grezzo, brutale e affascinante del tempo. Mussolini non suscita simpatie ma è



impossibile non riconoscerne la capacità oratorie: il lessico dell'aula sorda e grigia da un punto di vista espressivo ha un fascino inquietante, che ne esalta il terribile significato politico. Perdonate se mi avventuro nella contemporaneità, ma la recente descrizione del parlamento come “tomba maleodorante”, risuonata poche settimane fa, Mussolini l'avrebbe fatta sua e forse l'avrebbe espressa con retorica più elegante e non meno pericolosa.

Mi fermo qui, volevo solo indicare alcuni aspetti di questo libro e volentieri lascio la parola al prof. Gentile, docente emerito dell'università La Sapienza di Roma.

Emilio Gentile

Questo libro è il risultato di una preoccupazione, reagire alle “tesi” sul fascismo. Ci sono biblioteche intere che ci dicono, attraverso varie interpretazioni, che il fascismo fu un'armata bianca al servizio del capitale; oppure una crociata patriottica per liberare l'Italia dal pericolo bolscevico; oppure un fenomeno della società di massa che ha portato le masse ignoranti al potere attraverso i loro capi e demagoghi, figure affascinanti, rozze e violente che poi prendono l'anima delle masse, la plasmano distruggendone la ragione e le conducono all'avventura; o anche, come si è sostenuto nel mondo anglosassone, che il fascismo sarebbe stato manifestazione tipica dei vizi di un popolo, quello italiano, il

quale non avendo avuto la riforma protestante non si sarebbe liberato dal conformismo e dall'autoritarismo della controriforma e non avrebbero sviluppato il senso della responsabilità individuale e della libertà personale. Ma c'è anche chi sostiene che il fascismo non è un fenomeno italiano, non ha nulla a che fare con la cattolicità o con la razza italiana, è semmai un fenomeno universale che si è sviluppato in tutti i continenti. Si è sentito così parlare di “fascismo rosso” a proposito di Mao, di “fascismo islamico” o di “islamo-fascismo” per Bin Laden, ecc. Insomma le interpretazioni oscillano tra un fascismo tutto italico e un fascismo *eterno*, come ha detto Umberto Eco.

Per anni mi sono lasciato sedurre da queste interpretazioni, mi sono dedicato a capire quale ci aiutasse di più a capire ciò che era accaduto. Per arrivare poi a rendermi conto che di tanti discorsi – se il fascismo fu italiano o universale, totalitario o no, eterno o contingente, ecc. – l'aspetto più importante è la presa del potere. Allora ho ricominciato a studiare i documenti, molti dei quali mi erano già passati per le mani, ma allora non avevo “visto” quel che c'era scritto.

Noi del fascismo sappiamo tutto: può sembrare ridicolo che si parli ancora di Mussolini, della marcia su Roma. Ma partiamo invece dai documenti, dalle testimonianze. Per es. Eric Kessler, letterato e diplomatico



tedesco, più tardi antinazista, asso dell'aviazione nella Grande Guerra, il 29 ottobre 1922 è a Berlino e annota nel suo diario che in Italia c'è stato un colpo di Stato e che, se i fascisti riusciranno a mantenere il potere, quell'evento potrà avere conseguenze imprevedibili non solo per l'Italia ma per l'intera Europa: «Fino ad oggi - scrive - i governi controrivoluzionari hanno agito, in Francia per esempio, come se fossero democratici e amanti della pace; in Italia invece si afferma un tipo di governo francamente antidemocratico e imperialista. Il colpo di Stato di Mussolini può essere paragonato a quello di Lenin nell'ottobre 1917, ma diretto in senso opposto. E può darsi che questo evento sfocerà in un periodo di nuovi disordini e di guerre in Europa».

Si può dire che Kessler avesse il dono della profezia, o della lungimiranza, pur vivendo a Berlino.

A Roma in quegli stessi giorni c'è un giovane giornalista americano che studia alla Sapienza, Charles Beals, il quale osserva gli eventi; dal momento che conosce la storia d'Italia, ricorda che Cavour valutava positivamente il Risorgimento perché aveva unito l'idea di nazione e di patria con l'idea di libertà, e scrive quindi nel suo diario:

Quali che siano gli illuminati benefici che il nuovo regime possa recare, l'Italia non può più menare il vanto di Cavour. La costituzione, la legalità in Italia hanno tirato le cuoia. Da oggi 30 ottobre 1922 la demo-

crazia politica significa in Italia tanto poco quanto sotto il dominio di Cromwell e non fa differenza se il gregge si è sottomesso al nuovo giogo volentieri: una nuova era è cominciata in Italia, come cominciò a Roma con la dittatura di Silla. Gli eventi di questi giorni fanno parte di una tendenza europea iniziata con la Grande Guerra, che comprende la rivoluzione bolscevica e può non concludersi nel corso della nostra generazione.

Moltissimi però non capirono. Piero Gobetti, che nel settembre 1922 fonda la sua rivista "Rivoluzione liberale" ed è un intransigente antifascista, davanti alla marcia su Roma afferma: «Non è che una parentesi studentesca, niente di serio succederà». Gaetano Salvemini, grande storico, militante socialista, nemico della classe dirigente liberale che considerava un'oligarchia, lui che aveva combattuto Giolitti al potere definendolo "ministro della mala vita", nei giorni della marcia su Roma è a Parigi e il 3 novembre definisce quello che è successo «un'opera buffa»; in alcune lettere successive dirà piuttosto di temere il ritorno dei Giolitti, di Orlando, di Nitti o di Salandra. Eppure qualcosa era accaduto...

Ma cosa fanno i socialisti e i comunisti, contro i quali le squadre fasciste si erano scatenate? La sinistra è ancora in quel momento, ancorché divisa, il più numeroso raggruppamento parlamentare, e avrebbe potuto formare un governo d'emergenza con il Partito popolare: e invece nessuno decide di dar vita a un



governo che abbia la forza (legale) di stroncare la forza (illegale) di un partito armato. Anche molti di loro pensano che il fascismo non sia una cosa seria. Quindi, mentre Mussolini prende un vagone letto per andare da Milano a Roma a ricevere l'incarico, i dirigenti del Partito socialista massimalista e del Partito comunista prendono un vagone letto per andare a Mosca al IV congresso della Terza Internazionale. «In Italia non è successo niente di grave», scriverà Nenni.

Facciamo anche noi il gioco di non sapere cosa succederà. Se guardiamo una foto dei quadrumviri vediamo Italo Balbo, 26 anni, capo della milizia, colui che ha fondato e organizzato le squadre armate con cui in un solo anno il fascismo è diventato il partito più potente d'Italia, mentre ancora un anno prima i partiti più forti erano i socialisti e i popolari, maggioritari in parlamento (e tuttora tali). Questi uomini in camicia nera pretendono la presidenza del Consiglio, ma hanno appena trenta deputati. Sono però sostenuti da un partito armato, che cioè esercita la lotta politica attraverso le armi e che si è costituito come partito-milizia. Tra i quadrumviri c'è Michele Bianchi, che è il vero responsabile degli eventi di quei giorni, colui che pensò, progettò e impose la marcia su Roma a Benito Mussolini. Il 10 giugno 1924 (lo stesso giorno in cui viene sequestrato e ucciso l'on. Giacomo Matteot-

ti), una lettera di Michele Bianchi a Mussolini rivendica con forza la propria iniziativa tra agosto e ottobre 1922, culminata nella marcia su Roma «contro il difforme parere del vecchio gruppo parlamentare fascista e le Tue strapazzate all'hotel Savoia».

Nell'ottobre 1922 Mussolini si sarebbe accontentato di quattro o cinque ministeri "importanti" ed era pronto a partecipare a un governo presieduto da qualche esponente liberale - Giolitti, Salandra o Facta - con cui peraltro stava trattando. Sappiamo invece, dalle telefonate tra Michele Bianchi e Mussolini registrate dalla polizia, che lo stesso Bianchi mette in moto la marcia su Roma quando Mussolini ancora tratta. Di fronte al fatto compiuto impostogli, Mussolini alla fine accetta.

Michele Bianchi dunque ha organizzato una cosa mai vista in nessuno Stato parlamentare, la presenza di un partito armato che ha solo trenta deputati in parlamento e al quale ora si affida il governo d'Italia, una monarchia parlamentare che nel 1922 è considerata la quarta potenza mondiale (nella conferenza della pace del 1919 i quattro grandi che avevano deciso i destini del mondo erano stati il presidente degli Stati Uniti Woodrow Wilson, il primo ministro inglese David Lloyd George, il presidente del consiglio francese Georges Clemenceau e il presidente del consiglio italiano Vit-



torio Emanuele Orlando). Il governo della quarta potenza mondiale viene affidato a un partito armato senza maggioranza in parlamento: Mussolini si presenta poi in parlamento, il 16 novembre, e fa un discorso che non si era mai sentito nell'aula di uno Stato parlamentare. Anzitutto nello stile. Non si presenta come tutti i presidenti del consiglio che aspiravano ad avere la fiducia, rivolgendosi umilmente alla Camera e appellando i deputati "onorevoli colleghi". Apre con "signori!" e pronuncia frasi diventate proverbiali dell'antiparlamentarismo:

Potevo fare di questa Aula sorda e grigia un bivacco di manipoli: potevo sprangere il Parlamento e costituire un Governo esclusivamente di fascisti. Potevo: ma non ho, almeno in questo primo tempo, voluto.

Fa anche un'altra affermazione che nessun aspirante primo ministro aveva mai osato, dichiara ai parlamentari, che in maggioranza (450) sono non fascisti, di essere lì per difendere i "diritti" della rivoluzione fascista. Anche dopo aver incassato la fiducia, Mussolini continuerà poi a ripetere che la fiducia del parlamento gli è gradita, ma se questa mancasse ci sarebbe la forza della milizia armata a sostenerlo. Questo si poteva dire in Italia e nell'Europa democratico-parlamentare del 1922. Tutti i precedenti capi di governo avevano alle spalle una carriera parlamentare, tutti avevano una laurea - come avrebbe detto Totò - ed erano magari avvocati o *grands commis*

dello Stato, quindi conoscevano l'arte del governo. Mussolini invece aveva un diploma e non era stato neanche amministratore del Comune nativo, non sapeva nulla di come si amministra uno Stato. Eppure, ad appena 39 anni, Mussolini diventa il più giovane presidente del consiglio in Italia. Pochissimi - Luigi Sturzo, Giovanni Amendola, Luigi Salvatorelli - capiscono che è iniziato un nuovo regime, gli altri pensano che quei cialtroni armati in camicia nera, esuberanti e chiassosi, fra due o tre mesi se ne sarebbero tornati a casa perché, incapaci di governare la quarta potenza mondiale, sarebbero quindi stati costretti a restituire il governo ai vertici "sapienti" della politica: ai Nitti, ai Salandra, a Giolitti e a Orlando. Lo stesso Filippo Turati scriveva alla sua compagna Anna Kuliscioff, nel maggio 1923, che il cadavere del nuovo regime era ormai in putrefazione.

Invece Mussolini sapeva di dovere il potere non solo all'audacia delle squadre e di Miche Bianchi, ma anche all'incapacità degli avversari di capire cosa fosse il fascismo e di saperlo contrastare. Il 31 ottobre 1922 il nuovo presidente del consiglio torna in albergo, si rilassa ed esprime a Cesare Rossi, suo intimo collaboratore, la propria soddisfazione: «Li abbiamo fatti fessi tutti. Bastava uno scioperino generale, durante le giornate della marcia su Roma, e ci avrebbero stroncato».



Dov'era Pietro Nenni? In Russia anche lui?

Pietro Nenni era a Milano a difendere coraggiosamente la sede dell' "Avanti!" da un assalto squadrista, dove ci furono morti da ambo le parti, poi però volle fare lui personalmente l'articolo di fondo, dove affermò che in Italia poco cambiava se c'era un governo liberale o uno fascista, sempre dittatura della borghesia era.

Qual è stato il ruolo di D'Annunzio?

Gabriele D'Annunzio realizza a 54 anni quel che i futuristi, molto più giovani di lui, avrebbero voluto realizzare: gli artisti al potere. I futuristi al potere non ci andranno mai; invece D'Annunzio, vecchio poeta classicista odiato dai futuristi, occupa Fiume, se ne proclama Comandante, ne fa un piccolo Stato, promulga una costituzione di avanzato progresso sociale. In quel momento è l'uomo più popolare *nel mondo* come scrittore, romanziere, poeta e grande uomo dallo stile "inimitabile". Da Fiume viene cacciato a cannonate da Giolitti, e allora si rifugia a Gardone, ma resta un punto di riferimento dei legionari "fiumani" che sono antifascisti. Mussolini fonda i Fasci di combattimento, ma non è il creatore del movimento di massa fascista, sono i tanti fascismi locali, militarmente armati e fedeli ai loro capi, in pochi mesi distruggono gran parte dell'organizzazione politica e sindacale del Partito sociali-

sta, creata in trent'anni di lotte. Mussolini non è il creatore di questo movimento, ne incoraggia la violenza ma, quando vede che il fascismo ha sconfitto i socialisti, nell'agosto 1921 propone il cosiddetto "patto di pacificazione", lo sottoscrive e prospetta al movimento fascista di diventare un *partito del lavoro per i ceti medi*, dunque un partito parlamentare. L'idea è: ormai abbiamo vinto, possiamo smobilitare le squadre, che del resto Mussolini non controllava, perché ubbidivano ai loro capi (Farinacci, Bottai, Balbo, Ricci, Grandi, ecc.), i veri artefici del movimento di massa fascista. Ma la massa degli squadristi si ribella contro Mussolini e grida al tradimento; Mussolini si adira, rivendica di aver dato vita al movimento, la risposta degli squadristi è che il fascismo è stato creato da D'Annunzio. Si arriva alla rottura. I capi dello squadristo - Balbo, Pietro Marsich, Farinacci e Grandi - vanno a Gardone da D'Annunzio e gli propongono di assumere la guida del movimento fascista armato. Ma D'Annunzio risponde che... deve consultare le stelle, farà sapere domani. I capi capiscono che quello è un no, se ne vanno. Poi la storia prosegue. Mussolini cede (non è lui che comanda, in quel momento), nasce il Partito nazionale fascista, che *non* è - come voleva Mussolini - un partito per i ceti medi, bensì un partito armato, come lo volevano gli squadristi. Nel 1922 c'è lo "sciopero le-



galitario”, i partiti antifascisti finalmente si uniscono per una manifestazione che chiede di restaurare la legalità; ma Michele Bianchi dà un ultimatum: o il governo blocca lo sciopero o interverranno le squadre. Lo sciopero poi si esaurisce per conto suo, le squadre intervengono lo stesso, Turati definisce l'evento la “Caporetto dei socialisti”. D'Annunzio si trova per caso a Milano, dove i fascisti hanno defenestrato l'amministrazione socialista; i fascisti lo prelevano in albergo, lo lasciano a palazzo Marino e dal balcone gli fanno fare un discorso, che però il Vate conclude con un «viva l'Italia per la pacificazione nazionale». Sul “Popolo d'Italia” di Mussolini il discorso esce con una diversa conclusione, «viva il fascismo per un governo nazionale». Le opposizioni meditano allora di usare D'Annunzio per una grande manifestazione patriottica antifascista, fissata per il 4 novembre 1922, e la partecipazione del Vate pare certa fino all'ultimo, poi però il poeta non si muove. Non sappiamo perché: forse perché dopo la marcia su Roma la sua figura potrebbe essere usata solo contro il fascismo e D'Annunzio, a quel punto, non se la sente. Teniamo anche conto dell'età: ha ormai sessant'anni, è malato, ha perso un occhio, il suo fascino si è in parte esaurito con la rinuncia ad assumere la guida del fascismo, come gli era stato proposto.

La cosiddetta marcia su Roma è stata un'organizzazione complessa. Com'è possibile che al ministero non abbiano capito quel che stava succedendo?

No, non capirono. La marcia su Roma fu un'azione tempestiva, che creò confusione al vertice dello Stato. Mentre Mussolini tratta con tutti gli ex presidenti del Consiglio all'insaputa gli uni degli altri (e ciascuno pensa che a un accordo si sarebbe giunti), gli squadristi agiscono e interrompono le linee telefoniche e telegrafiche, talvolta occupano le prefetture. A quel punto al Viminale non si sa più cosa succede. Arrivano i primi telegrammi allarmati, ma il presidente del Consiglio, convinto che nulla succederà, alle 23,00 va a dormire. A mezzanotte il gen. Emanuele Pugliese, il vero artefice della resistenza alle squadre cui impedisce l'accesso alla capitale ordinando che si taglino i binari, va dal direttore generale della Pubblica sicurezza chiedendo ordini scritti per la resistenza armata, e non li ottiene. Questo è l'atteggiamento dei governanti, mentre i fascisti interrompono le comunicazioni tra la periferia e il centro.

Qual è stato il ruolo della monarchia?

Questo è uno dei punti cruciali. Se il re si fosse opposto alla nomina di Mussolini avremmo avuto senz'altro una storia diversa. D'Italia e d'Europa. Il re era appena tornato da San Rossore. Non ha nessuna simpatia per i fascisti, ma la mattina

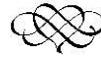


alle 9,00 rifiuta di firmare lo stato d'assedio. E ciò suscita interrogativi senza risposta.

Io ho a lungo pensato che il re sia stato un vile, che abbia tradito l'eredità dei suoi padri. Ma oggi ci ho ripensato. Il re è stato sempre ligio alla costituzione. Quando ha trent'anni sale al trono dopo l'assassinio del padre e, invece di scatenare la reazione, consente la politica democratica di Giolitti. Tranne gli affari esteri, che sono il campo privilegiato del monarca, non si occupa di politica interna. Sotto il suo regno c'è il biennio rosso, il suffragio maschile universale, la "democrazia" giolittiana cui non si oppone. Ora il re si trova con un governo dimissionario e con un presidente del Consiglio che va a dormire mentre i fascisti marciano.

C'è già un codice penale che vieta che si costituiscano corpi armati, ma tutti i presidenti del Consiglio trattano intanto con Mussolini dichiarando che contro il fascismo non si può usare la forza armata, il fascismo è un problema politico e va coinvolto nell'esecutivo. Insomma le forze politiche non hanno usato la legge per bloccare il fascismo, non hanno neppure costituito un governo che imponesse ai fascisti il rispetto della legge, anzi tutti trattano con Mussolini per fare un governo.

A quel punto il re si sarà chiesto, viste tali premesse, perché dovesse assumersi lui la responsabilità dello stato d'assedio.





Notiziario a cura della
Fondazione Cassa di Risparmio di Pesaro

Ottobre 2013
Autorizzazione del Tribunale di Pesaro
n. 571 del 26 febbraio 2010

direttore responsabile
Riccardo Paolo Uguccioni



ISSN 2037-5905 (on line)