

CAPITOLO IV

IL PENSIERO CONTRORIVOLUZIONARIO

4.1. Edmund Burke: cenni biografici



Edmund Burke (1729-1797)

Nasce a Dublino, in una famiglia benestante, secondo figlio di Richard Burke, avvocato e procuratore e di Mary Nagle, figlia di Patrick Nagle della contea di York. Richard appartiene alla Chiesa di Stato irlandese, la madre era cattolica. Con il fratello, Richard viene educato da anglicano perché in futuro possa intraprendere la carriera pubblica; la sorella invece come era costume nell'Irlanda del tempo riceve una educazione cattolica, secondo l'usanza dei matrimoni misti nei quali i figli maschi seguono la religione del padre e le figlie quella della madre. Richard riceve una buona educazione, in un collegio di quaccheri, e poi dal 1744 al *Trinity College* di Dublino, la formazione classica, basata sui testi latini e greci, lo accompagna tutta la vita. Durante la vita universitaria ha modo di convincersi che la popolazione irlandese è ridotta in una condizione semi coloniale dall'organizzazione sociale di stampo aristocratico; i contadini vivono in estrema povertà, mentre la nobiltà in decadenza è incapace di qualsiasi sforzo per amministrare in modo efficiente la proprietà, diversamente dall'Inghilterra dove i grandi latifondisti aristocratici sono già impegnati nello sfruttamento delle risorse commerciali.

Per prepararsi alla carriera **Edmund Burke** si trasferisce a Londra, nella primavera del 1750, ventunenne. Da principio si applica con assiduità allo

studio della giurisprudenza, ma è molto interessato alla letteratura, che diventa il suo interesse principale. Interrotti gli studi di legge e compromessi i rapporti con il padre, vive di giornalismo lavorando per editori londinesi. Il successo arriva con la pubblicazione della *Difesa della società naturale*, (1755) anonima nella prima edizione e firmata nella seconda; un trattato di filosofia sociale, la cui tesi è l'attacco all'applicazione delle teorie astratte alla pratica politica; per Burke una semplicistica rivendicazione dello stato di natura avrebbe comportato la distruzione delle istituzioni della società civile, e la contrapposizione fra religione naturale e rivelata avrebbe potuto essere utilizzata per contrapporre una società naturale alla società civile e al governo statale. Un anno dopo Burke pubblica un breve trattato di etica, *l'Inchiesta sul Bello e sul Sublime*, che ha grande successo anche all'estero, aprendogli le porte dei cenacoli artistici e letterari londinesi. Nel 1757 sposa Jane Nugent, figlia di un medico irlandese, cattolica, convertita dopo il matrimonio alla religione del marito, da cui ha un figlio, Richard. Le crescenti necessità economiche spingono Burke a cercare un lavoro fisso; si dedica così a opere di storia, che hanno un vasto mercato. Lavora ad una parte consistente di un volume sulla storia d'Inghilterra, ma non fu pubblicato nulla quando è in vita; esce postumo un saggio per un sommario della storia d'Inghilterra *An Essay towards an Abridgement of the English History*. Burke inoltre scrive o contribuisce a scrivere *An Account of the European Settlements in America* (*Rapporto sulle colonie europee in America*), contribuendo ad accrescere l'attenzione britannica sul Nuovo Continente. Firma un contratto per la compilazione di una rassegna annuale sui principali eventi politici e culturali; la prima edizione dell'*Annual Register* viene completata nel 1759 e Burke continua ad occuparsene fino al 1776. Nello stesso anno nasce il secondo figlio, Christopher, che morirà in età infantile. Sempre nel 1759 Burke inizia l'apprendistato nella politica; è assunto dal parlamentare William Gerard Hamilton, che nel 1761 diventa primo segretario di Lord Halifax, Governatore d'Irlanda, e chiede a Burke di affiancarlo in qualità di segretario particolare. Per quattro anni Burke si interessa quindi alle questioni irlandesi, ma rompe poi i rapporti con Hamilton poiché il lavoro non gli lascia tempo da dedicare all'attività letteraria. Nel 1765 è assunto come segretario particolare di Charles Watson Wentworth, secondo marchese di Rockingham, illustre esponente *whig* che diventa in quell'anno Primo Ministro e lo promuove segretario del suo partito. Nel

1766 ottiene un seggio alla Camera dei Comuni come deputato del *borough* di Wendover, esordendo con vari interventi sulla questione americana. Quando Rockingham deve ritirarsi dalla carica, Burke passa all'opposizione con il suo partito e scrisse *A short Account of a Late Short Administration*, (*Breve rapporto su una recente breve amministrazione*), in difesa di quanto fatto da Rockingham. Intanto la legislazione anticoloniale lo sprona a frequenti interventi, grazie ai quali acquista la fama di brillante oratore. Nel 1770 pubblica *Thoughts on the Causes of the Present Discontents*, (*Pensieri sulle cause dell'attuale malcontento*), in cui si dichiara contrario ad ogni progetto di riforma parlamentare. Nel 1773 si reca in Francia soggiornando brevemente a Parigi, dove viene a contatto con i *philosophes*, e rimane affascinato dall'incontro con Maria Antonietta. Nel 1774 pronuncia un famoso discorso in Parlamento per la soppressione del dazio sul tè, imposto all'America, pubblicato nello stesso anno con il titolo: *Speech on American Taxation*. Eletto deputato a Bristol, già importante città commerciale, pronuncia un discorso in cui afferma l'indipendenza di giudizio e di azione di un rappresentante in Parlamento rispetto ai suoi elettori. Nel 1775 presenta una mozione per giungere al più presto ad una conciliazione con le colonie, non dimenticando nel frattempo l'Irlanda; si esprime infatti a favore di proposte di legge che mitigano le restrizioni commerciali imposte dalla politica fiscale inglese, sostenendo la revoca di alcune discriminazioni imposte ai cattolici. Gli elettori di Bristol, gelosi dei propri privilegi commerciali, non rinnovano il consenso a Burke che però viene eletto a Malton. Nel 1780 presenta ai Comuni un disegno di legge volto ad assicurare una maggiore indipendenza del Parlamento dall'influenza regia, con una riduzione delle cariche e degli uffici civili a disposizione del re, così da stroncare il clientelismo alla radice, ma la proposta viene bocciata in Parlamento. Nel 1782 il re deve accettare che Lord Rockingham diventi di nuovo primo Ministro; Burke assume il ruolo di Cassiere dell'Esercito, ma scompare poco tempo dopo e Burke si rifiuta di collaborare con il successore, passando all'opposizione. Nel 1783 parla a favore di un progetto per cui un comitato avrebbe dovuto amministrare i possedimenti della Compagnia delle Indie Orientali; la proposta è approvata alla Camera dei Comuni, ma non a quella dei Lords, e questo provoca la caduta del ministero. Il nuovo governo è affidato a William Pitt e i *whigs* perdono la preponderanza in Parlamento per almeno un cinquantennio. Negli anni che seguono

Burke si impegna a combattere il malgoverno in India, ma la sua popolarità ne soffre. Nel febbraio del 1790 Burke manifesta pubblicamente la propria riprovazione per la Rivoluzione Francese in contrasto con le opinioni dei leader del suo partito, e la combatte in vari scritti, attaccando la democrazia, il razionalismo in politica, l'ateismo e il regicidio, con toni oratori spesso violenti e melodrammatici; assume anche posizione contro il commercio degli schiavi e l'imprigionamento per debiti. Nel 1794 Burke decide di ritirarsi dal Parlamento e Pitt propone il conferimento a Burke sia del titolo di Lord Beaconsfield che una rendita; la morte prematura del figlio Richard che lo priva di una posterità fa tramontare però la possibilità di elevarlo al rango nobiliare, ma gli viene comunque conferito un vitalizio. Le prime *Due lettere sulla pace regicida* contro la conclusione di una pace con la Francia sono pubblicate l'anno seguente da Burke, il quale contemporaneamente fonda a Tyler's Green House nel Buckinghamshire una scuola per i figli degli emigrati francesi. Muore nella sua casa di Beaconsfield.

4.1.1. Il pensiero politico

Gli scritti di Burke spaziano dal giornalismo, all'estetica, alla storia, alla politica. In particolare, per quanto riguarda il pensiero politico, E. Burke nega un presunto diritto divino alla monarchia e all'aristocrazia, ma rifiuta sempre una disamina astratta dei limiti teorici delle prerogative sovrane e dei poteri del Parlamento. Il potere in sé non ha significato, importa invece chi abbia il potere, che per lui deve risiedere nell'oligarchia *whig* e dei titolati della proprietà. Considera un sovvertimento dell'ordine naturale la rappresentanza non fondata sulla proprietà e sugli interessi costituiti; il dissociare la proprietà dalla sua funzione tradizionale è pericoloso e contrario alla conservazione della libertà, non in astratto, ma intesa come frutto dei diritti sanciti per secoli dalla storia inglese. Qualunque rottura dell'equilibrio costituito è considerata una modificazione, una attenuazione dei diritti degli inglesi che il tempo ha reso sacri e inviolabili; la stessa rivoluzione del 1688 ha per Burke conservato più che mutato. Il popolo di Burke è un insieme di relazioni gerarchiche e gli elettori formano un gruppo ristretto provvisto di mezzi per occuparsi della cosa pubblica, liberi dalla tirannia del lavoro manuale. Già nel 1756, nel suo

primo scritto, *A Vindication of Natural Society*, attacca la filosofia libertina e deista, e il razionalismo etico, in nome di un equilibrio frutto dei lenti, naturali processi storici.

Da poco sono state pubblicate postume le opere di Bolingbroke, ex ministro della regina Anna, uno dei capi del partito *tory*, contro cui Burke polemizza. Bolingbroke, infatti, aderisce ai valori della cultura illuministica e la religione artificiale rappresenta per lui la causa prima delle superstizioni che ostacolano il progresso scientifico e corrotto la società civile, fonte di intolleranze, guerre e di oppressione. La religione artificiale contende il potere al governo civile, creando confusione nelle coscienze, Burke invece esalta la positività della religione, come sentimento originario che precede l'agire razionale dell'uomo e lo orienta nelle scelte fondamentali. Le norme etico-religiose costituiscono il vero fondamento del potere politico consentendo la realizzazione della vera giustizia, mentre una società tenuta insieme solo dal proprio utile, può essere tenuta insieme solo dalla forza. La società artificiale è all'origine di tutti i mali, e la storia umana con il susseguirsi di guerre dimostra che la società non può essere controllata dal solo intelletto; si caratterizza per una mancanza assoluta di libertà, disgregazione dei valori, corruzione, insicurezza, sfruttamento e miseria della maggior parte degli uomini. Questo avviene perché chi ha in mano il potere non ha come scopo il raggiungimento del bene comune, ma l'interesse personale, al di là della forma di governo, monarchica, aristocratica o democratica. Le leggi, fondamento della società artificiale, inventate per risolvere pacificamente le controversie e assicurare gli stessi diritti, si trasformano in strumenti di sopraffazione perché inserite in un sistema giudiziario monopolizzato da una ristretta categoria di persone, la sola a conoscenza delle leggi stesse con il potere di applicarle. Ciò provoca incertezza per la vita e i beni degli stessi individui, marcando anche la distinzione fra ricco e povero, su cui poggia l'intero ordine sociale e politico, a causa del costo eccessivo delle operazioni processuali. La *Vindication* esprime quindi una sostanziale critica ai valori e ai principi della filosofia illuministica, escludendo che la ragione sia l'unico strumento di conoscenza dell'uomo e in grado di costruire un ordine politico e sociale; essa costituisce il punto di partenza della successiva speculazione politica.

L'opera che rende famoso Burke scaturisce da un'orazione pronunciata il 4 novembre del 1789, anniversario della gloriosa rivoluzione del

1688, davanti alla *Revolution Society* di Londra da Richard Price, pastore anglicano, sostenitore della emancipazione americana, quando la Rivoluzione francese era in atto da sei mesi. L'oratore si schiera senza mezzi termini dalla parte della Francia rivoluzionaria che ha sostituito l'impero della ragione e delle leggi al dominio dei re; la *Revolution Society* vota alla fine dell'intervento un Indirizzo all'Assemblea Nazionale Costituente. La reazione di Burke è di netta disapprovazione poiché si era osato mettere sullo stesso piano due rivoluzioni di natura sostanzialmente diversa: quella del 1688, legittima, giustificata e sulla linea delle libertà inglesi e del protestantesimo e quella del 1789, sovversiva, iconoclasta e atea, cumulo inconcepibile di errori, monumento di arbitrio, e di confusione, avventura deplorabile guidata da capi senza esperienza pratica. La Gloriosa Rivoluzione del 1688 è stata per Burke una restaurazione piuttosto che una rivoluzione, in quanto mossa dalla volontà di restaurare i diritti che il popolo inglese possiede fin dal Medioevo, dal tempo della concessione della *Magna Charta*, e che la sconsiderata politica di accentramento del re ha compromesso. La Rivoluzione francese invece non ha avuto altro scopo che distruggere l'ordine costituito, senza alcun rispetto per l'eredità del passato, sotto il quale la Francia ha vissuto fino a quel momento. Burke conosce da vicino la situazione francese grazie ad un viaggio nel 1773 dove è venuto a contatto con i *philosophes* rimanendo negativamente colpito dal loro razionalismo in religione e in politica. Le *Riflessioni sulla Rivoluzione francese e sulle relative deliberazioni di alcune società di Londra* hanno un enorme successo, con molte copie vedute e varie edizioni anche dopo la morte dell'autore; si presentano sotto forma di lettera destinata ad essere inviata ad un gentiluomo di Parigi, **Charles-François de Pont**, che ha sollecitato la sua opinione. L'opera quindi, pur aumentando notevolmente le dimensioni rispetto al progetto originario, mantiene la forma epistolare e alla fine, l'autore augura al destinatario di trarre un vantaggio dalle lettere più in là nel tempo, quando la Francia si sarebbe stabilizzata, dopo aver superato prove durissime, una purificazione col fuoco e col sangue. I punti essenziali del dissidio di Burke si possono riassumere nell'orrore per l'astrazione, la semplificazione e la metafisica in politica; nel privilegio dato alla complessità del concreto e dell'esperienza maturata nel tempo, cioè alla dimensione storica; all'importanza nei rapporti umani storicamente determinati di ciò che è sottinteso, tacito, pur non essendo codificato, né scritto nero su bianco.

Nella concezione illuministica, l'Individuo, la Ragione, la Natura, fanno *tabula rasa* di tutto, con la concezione del contratto originario che attribuisce all'uomo diritti in sé. La natura umana si deve invece armonizzare con quella dell'uomo nella sfera politica dando luogo ad un insieme complicato, talvolta oscuro nei fini e nei risultati, multiforme e intricato. La semplificazione, quindi, è erronea e pericolosa. La Costituzione inglese ne è la riprova quale prodotto di molti secoli di elaborazione e con essa le libertà inglesi, che offrono la migliore riprova di come la libertà non possa mai essere concepita indipendentemente dalle circostanze di tempo e di luogo, dalle sue specificità. Burke difende tutto ciò che è tradizione, perché vede nella resistenza delle istituzioni ereditate dagli avi un segno della conformità con l'armonia universale guidata da Dio. Anche la politica costituzionale si basa su ciò che è stato lasciato da chi ci ha preceduto, ordinamento, privilegi, beni trasmessi di generazione in generazione, temperando gli eccessi della libertà, imitando la natura che è al di sopra della riflessione. L'unica uguaglianza che Burke ammette è quella della virtù, nel senso che tutti gli uomini possono compiere il loro dovere, per il resto, i diversi compiti sociali impongono disparità e diverse autorità, ossia una necessaria gerarchia, precetto della natura secondo cui è necessario che qualcuno comandi e un altro obbedisca. Il potere coattivo dovendo controllare i governati, deve essere qualcosa di esterno ai governati stessi e non può emanare da loro.

L'uguaglianza stabilita dalla Rivoluzione Francese è quindi fittizia, illusoria e una perversione della natura. Ogni mestiere onesto è onorevole, ma, si chiede Burke, non vi può essere fonte di onore nel mestiere di parrucchiere o di venditore di candele. I diritti dell'uomo, quindi, sono il frutto di una dichiarazione di guerra alla natura poiché il diritto in astratto non tiene conto dell'utilità pratica, dell'applicazione alla vita di tutti i giorni, del modo di procurarli. Per Burke non esiste un individuo anteriore alla società politica, è bensì lo stato della società politica lo stato naturale dell'uomo. La società di fatto è un contratto, ma si possono sciogliere a piacere solo i contratti subordinati che riguardano cose di interesse meramente occasionale. Lo Stato invece per Burke non deve essere considerato come qualcosa di analogo ad un atto associativo per commerciare pepe e caffè, tessuti di cotone o tabacco o per qualsiasi altro affare meschino dello stesso tipo, per imprese in cui ci si getta in vista di un piccolo guadagno temporaneo e che potrebbe cessare ad arbitrio delle parti interessate. Lo

Stato va guardato sotto un altro profilo, dato che non è un'associazione, costituita in vista di cose utili soltanto alla bruta esistenza animale di una natura temporanea e corruttibile. È un'associazione in vista di ogni scienza, di ogni arte, di ogni virtù e di ogni perfezione.

La felicità che fa parte integrante del pensiero dei Lumi lascia piuttosto distaccato Burke; non è stato fra gli scopi ultimi del Creatore destinare gli esseri umani alla felicità, e se l'obiettivo della società civile è cercarne le modalità, si tratta di una felicità più spirituale che materiale, coincidente con la virtù e il dominio delle passioni. Conservare, piuttosto che mutare *ex novo*, costruire su quanto ereditato, valorizzare quanto di positivo c'è nel pregiudizio, che assicura la prosperità e il buon governo, non escludendo di per sé il progresso. Un pregiudizio aspramente combattuto dal pensiero rivoluzionario è quello della nobiltà, in cui Burke vede invece il fondamento senza il quale la società civile non è in grado di reggersi. I nobili, infatti, sono detentori di privilegi e distinzioni nonché i proprietari di imprese e terre, garanzie naturali dell'ordine economico della società. Burke parla al riguardo di aristocrazia naturale; l'equilibrio sociale dipende proprio dalle poche persone di indole superiore per condizione e istruzione che comandano sulla moltitudine la quale non ha le capacità materiali e morali per governare e auto governarsi. I rappresentanti della proprietà devono predominare per numero nell'assemblea e dovrà essere presente anche la grande proprietà, che eccita l'invidia e la rapacità degli uomini; quindi, deve essere la prima ad essere posta fuori pericolo, una specie di baluardo naturale a difesa delle proprietà minori. Il popolo da parte sua deve rispettare quella proprietà di cui non può aver parte, deve lavorare per ottenere quel che con il lavoro può essere ottenuto e quando si accorgerà come di solito accade, che la ricompensa è sproporzionata allo sforzo, occorrerà insegnargli che la consolazione è nell'eterna giustizia.

4.2. Le reazioni alle *Reflections*: Mary Wollstonecraft



Mary Wollstonecraft (1759-1797)

La pubblicazione dell'opera scatena una reazione pressoché immediata in campo radicale: dalla *Vindication of the Rights* di Mary Wollstonecraft del 1790 alle *Letters to the Right Honourable Edmund Burke* di Joseph Priestley del 1791 dai *Rights of man* di Thomas Paine all'*Enquiry Concerning Political Justice* di William Godwin del 1793.

Mary Wollstonecraft, nata nel 1759 a Spitalfields, un sobborgo di Londra, è una delle esponenti più significative del radicalismo inglese del Diciottesimo secolo. Tutta la sua

opera è stata profondamente segnata dall'incontro con il dissenso religioso e con il radicalismo politico che ne definirono l'orizzonte della sua riflessione. Seconda di sei figli, nel 1788, all'età di diciannove anni, Mary abbandona la casa paterna per lavorare come dama di compagnia e poter provvedere a sé stessa. Dopo un paio di anni lascia questo impiego per tornare a casa ad assistere la madre malata. Dopo la morte di questa, la Wollstonecraft, insieme alle sorelle Eliza, Everina e all'amica Fanny Blood, nel 1783, apre una piccola scuola presso Newington Green, vicino Londra. Qui Mary conosce il filosofo radicale Richard Price ed entra in contatto con una vasta comunità di dissidenti religiosi, intellettualmente molto vitale, composta da filosofi, pedagoghi e riformisti radicali che non si riconoscevano nella chiesa anglicana. In seguito al fallimento e alla chiusura della scuola la Wollstonecraft trova lavoro come governante presso Lord e Lady Kingsborough, una delle famiglie aristocratiche più in vista d'Irlanda, dove rimarrà dal 1786 al 1787.

Nel 1787 la Wollstonecraft dà alle stampe *Thoughts on the Education of Daughters*. L'autrice, seguendo l'idea dell'empirismo di John Locke, sottolinea l'importanza del ruolo dell'ambiente e dell'educazione nella formazione dell'individuo. Mette, inoltre, in discussione l'educazione tradizionalmente riservata alle giovani che, finalizzata unicamente al matrimonio, lascia alle donne ben poche opportunità di guadagnarsi da vivere. A partire dal 1788 la Wollstonecraft inizia a collaborare in maniera stabile

con la «Analytical Review» di Joseph Johnson, editore di gran parte della letteratura radicale e dissidente. Lo stesso anno pubblicò il romanzo *Mary. A Fiction*. Dopo avere svolto quei pochi lavori all'epoca tradizionalmente aperti alle donne, la dama di compagnia, la maestra e la governante, la Wollstonecraft decide di guadagnarsi da vivere in maniera non convenzionale e divenne una scrittrice politica.

Nel 1789 giunge in Inghilterra la notizia dell'inizio della Rivoluzione francese che radicali e dissidenti accolgono con entusiasmo. Nel 1790 compaiono le *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* di Edmund Burke, dura reazione alla Rivoluzione francese. A sua volta Mary Wollstonecraft reagisce a questo attacco difendendo la teoria dei diritti naturali e imprescrittibili dell'individuo pubblicando, nel 1790, *A Vindication of the Rights of Men*. Nel 1792 uscì *A Vindication of the Rights of Woman*, contributo classico al femminismo settecentesco, in cui la Wollstonecraft concentra la sua riflessione sull'idea della condizione di inferiorità femminile come costruito culturale dovuto al costume, al pregiudizio e alla consuetudine. La disamina dell'autrice si incentra, dunque, sulla necessità di un cambiamento culturale che passi attraverso una pari istruzione per uomini e donne.

Nel dicembre del 1792 Mary Wollstonecraft parte, sola, per Parigi per poter comprendere meglio gli eventi rivoluzionari. Qui è testimone del periodo giacobino di Robespierre, la fase più buia e sanguinosa della Rivoluzione. Nella Parigi del Terrore ha inizio la tormentata relazione sentimentale tra Mary Wollstonecraft e l'americano Gilbert Imlay. Dopo il settembre del 1793 gli espatriati inglesi in Francia si trovano in una posizione critica e, per motivi di sicurezza, Mary lascia Parigi per rifugiarsi nel villaggio di Neuilly-sur-Siene dove iniziò a scrivere *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution*, che uscirà a Londra nel 1794. Come la stessa autrice ammette, la narrazione degli eventi della prima fase della Rivoluzione è influenzata dall'esperienza del Terrore. Ne risulta un'analisi lucida e disincantata ma anche fortemente segnata dal travaglio interiore dell'autrice che tanto ha creduto nei principi ispiratori della Rivoluzione, principi che, peraltro, non rinnegherà mai.

Dalla relazione con Imlay, il 14 maggio 1794, nasce Frances, detta Fanny. Sin dall'inizio il padre non si rivela interessato alla vita familiare e ben presto parte per Londra lasciando Mary con la bambina malata di vaiolo. La Wollstonecraft rimane sola per mesi vivendo uno dei periodi

personalmente e politicamente più bui e sofferti della sua vita. Nel 1795 fa ritorno a Londra e nell'estate dello stesso anno intraprende un viaggio in Scandinavia cui seguirà la pubblicazione del diario di viaggio, *Letters Written During a Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*. Dopo vari inutili riavvicinamenti al padre della bambina tenta di suicidarsi nel Tamigi. In seguito, trascorre lunghi periodi in campagna dove si ristabilisce. In questo periodo la Wollstonecraft incontra nuovamente il filosofo **William Godwin**, conosciuto in precedenza a casa di Joseph Johnson e con il quale inizia una relazione. I due si sposano a Londra il 29 marzo 1797. La felicità, purtroppo, dura poco. Il 10 settembre 1797 Mary Wollstonecraft si spegne a causa di una setticemia, dopo aver dato alla luce la figlia Mary, la futura autrice di *Frankeinstein. Il Prometeo moderno*. William Godwin nato nel 1756 da famiglia calvinista e benestante, si trasferisce a Londra dove completa la sua formazione ed entra in contatto con gli ambienti intellettuali della città. Ricopre cariche amministrative e si guadagna da vivere anche come scrittore per alcune riviste. Dopo la morte di Mary Wollstonecraft, si risposa nel 1801 continuando l'attività intellettuale; muore a Londra nel 1836. La Rivoluzione francese influenza profondamente Godwin il quale non ne condivide comunque gli eccessi sanguinosi, poiché è contrario alla violenza, ritenendo che non porti a sostanziali miglioramenti. Per Godwin, il pensiero e l'azione sono indissolubilmente legati al giudizio e alla conoscenza; la virtù di ognuno è quindi misurata in base al suo grado di conoscenza, la sola che possa apportare felicità non solo al singolo, ma all'intera collettività attraverso quello che lui definisce senso del dovere. A differenza dei contrattualisti quali Hobbes, Locke, Rousseau, Paine, Godwin non ritiene che il legame centrale sia il contratto tra popolo e sovrano, ma il senso del dovere che lega il simile al suo simile, unica fonte del diritto e del vivere civile. La ragione va lasciata libera di evolvere senza forzature o imposizioni, in modo che rechi con sé libertà e progresso. Godwin ritiene che dolore e sofferenza siano storture sociali, creazioni dell'uomo gradualmente eliminabili tramite una riforma sociale. È evidente l'opposizione a Burke nel suo rifiuto di istituzioni e gerarchie viste come statiche e di ostacolo al progresso umano.

Cenni bibliografici

- BARBERIS G., *Louis de Bonald. Ordre et pouvoir entre subversion et providence*, Paris–Perpignan 2016.
- COBBAN A., *E. Burke and the Revolt Against the Eighteenth Society*, London 1973.
- D’ADDIO M., *Natura e società. Le origini del pensiero politico di Burke*, Milano 1966.
- FREEMAN M., *Burke and the Critique of Political Radicalism*, Oxford 1980.
- GALLI C., *Burke, ossia la rivincita della storia*, in *Storia del pensiero politico. Un’epoca di transizione*, vol. III, Bologna 1990.
- GANZIN M., *La pensée politique d’E. Burke*, Paris, 1972.
- GODWIN W., *Memoirs of the Author of “A Vindication of the Rights of Woman”*, London, 1798; trad. it. *Ricordo dell’autrice de “I diritti della donna”*, a cura di Ber-tea S., Soveria Mannelli 2003.
- GORDON L., *Mary Wollstonecraft. A New Genus*, London 2005.
- MCPHERSON C.B., *Burke*, Oxford 1982.
- MODUGNO R.A., *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli 2002.
- PATERNÒ M.P., *Donne e diritti percorsi della politica dal Seicento a oggi*, Roma 2012.
- RUGGERI F., a cura di, *Mary Wollstonecraft i diritti delle donne*, Roma 1977.
- SAPIRO V., *A Vindication of Political Virtue: The Political Theory of Mary Wollstonecraft*, Chicago–Londra 1992.
- TAMAGNINI G., *Un giusnaturalismo ineguale. Studio su Edmund Burke*, Milano 1988.
- TODD J., *Mary Wollstonecraft. A Revolutionary Life*, New York 2000.
- VANTIN S., *Mary Wollstonecraft. Educazione, cittadinanza, matrimonio*, Video lezione Dopp Progetto Donne e Pensiero politico, a cura di Cassina C., Sciara G., Trocini F.
- WOLLSTONECRAFT M., *Il manifesto femminista*, trad. di Gallone M., Milano 1975.

CAPITOLO V

DIFFUSIONE DELL'IDEA FEDERALE

5.1. Il XVIII secolo

In Europa una corrente federalista si è manifestata contemporaneamente all'affermazione del principio della sovranità nazionale durante la Rivoluzione francese e si è mantenuta viva nel corso del XIX e XX secolo. È presente nella componente cosmopolitica del pensiero di **Kant** e nell'utopia europeista di **Saint-Simon**. In Italia la si ritrova negli scritti di **Mazzini** e **Cattaneo**, fino alla maturazione del Manifesto di Ventotene.

Kant inserisce l'ideale federativo nel più globale disegno espresso nella sua opera *La pace perpetua*. In particolare, all'art. 2 si legge che nessuno Stato indipendente (piccolo o grande che sia) può essere acquisito da un altro per via d'eredità, scambio, acquisto o donazione. Uno Stato non è infatti un bene (*patrimonium*, come lo è per esempio il territorio che ne costituisce la sede), ma è una società di uomini sulla quale nessuno al di fuori di essa può comandare e disporre. Uno Stato è come un tronco con le sue radici e incorporarlo come per innesto in un altro Stato equivale a togliergli la sua esistenza di persona morale per farne una cosa; ciò contraddice l'idea del contratto originario, senza la quale non è possibile concepire nessun diritto su un popolo. Ognuno sa, afferma Kant, a quale pericolo «s'è vista esposta fino ai nostri giorni l'Europa», per via del pregiudizio di un simile modo di acquisizione che consente agli Stati anche di sposarsi tra loro (pregiudizio che le altre parti del mondo, invece, non hanno mai conosciuto): è come un nuovo tipo d'industria che, mediante legami dinastici, consente di incrementare la propria potenza senza spreco d'energie e di estendere in tal modo il proprio possesso territoriale.

Frutto del medesimo pregiudizio è pure il caso in cui uno Stato metta le proprie truppe al soldo di un altro Stato, contro un nemico che non è comune. Così facendo, infatti, si trattano i sudditi come cose delle quali si può usare e abusare come pare e piace. Un regno ereditario non è uno Stato che possa essere ereditato da un altro Stato, bensì è uno Stato nel quale il diritto di governare può passare per eredità a un'altra persona fisica; è lo Stato, in tal caso, ad acquisire un sovrano, ma non il sovrano, in quanto tale cioè, in quanto possiede un altro regno, ad acquisire lo Stato. La costituzione repubblicana per Kant ha anche il vantaggio di mostrarci in prospettiva l'effetto che noi desideriamo, cioè la pace perpetua. In uno Stato a costituzione repubblicana, la decisione di intraprendere o no la guerra può avvenire soltanto sulla base dell'assenso dei cittadini; in tale contesto, è fin troppo naturale che essi riflettano a lungo prima di iniziare un gioco così pericoloso, appunto perché spetta a loro decidere di far ricadere su sé stessi tutti i disagi e i tormenti della guerra; per i cittadini si tratterebbe infatti di combattere personalmente, di sostenere con i propri averi i costi della guerra, di riparare faticosamente le devastazioni che essa si lascia dietro, e infine, colmo dei mali, di contrarre un carico di debiti che renderebbe amara la pace stessa e che, per via di guerre ulteriori, sempre nuove, non potrebbe mai essere estinto. In una costituzione nella quale i sudditi non sono cittadini — dunque in una costituzione non repubblicana — fare la guerra è la cosa più facile del mondo, poiché il sovrano non è un membro dello Stato, ma ne è il proprietario e la guerra non arreca nessun danno ai suoi banchetti, alle sue cacce, alle sue tenute estive, alle sue feste di corte; egli può dunque decidere la guerra per le ragioni più frivole, come fosse una sorta di partita di piacere, e poi, per salvare le apparenze, può disinvoltamente affidare il compito di giustificarla al corpo diplomatico, il quale è sempre pronto a entrare in questo gioco.

5.2. Il XIX secolo: Carlo Cattaneo

Carlo Cattaneo (1801–1869), milanese di nascita e lombardo per cultura e mentalità, è espressione del passaggio da una civiltà settecentesca al positivismo tecnico-economico dell'Ottocento. L'impostazione scientifica ed empirica è in lui preminente. Nel *Manifesto del Nuovo Politecnico* (1859) scrive che la legislazione è scienza, la milizia è scienza, la naviga-

zione è scienza, e anche l'agricoltura, madre della nazione, sta per tradursi in calcolo scientifico. Scienza è forza. Cattaneo è all'origine della versione italiana dell'idea federalista e autonomista, che si collega al concetto di libertà ed esercizio della ragione e le sue potenzialità democratiche. La libertà repubblicana, riconosciuta all'individuo, così come alle entità collettive individuate per cultura, interessi, territorio, costumi e tradizioni, comporta il riconoscimento della verità. Libertà e verità sono le due facce d'un solo valore, scrive Cattaneo, e corrispondono alle due forze elementari dell'intelligenza e della volontà, in cui consiste l'umanità. Dal capillare esercizio della libertà, cioè della ragione, scaturisce ogni fonte d'incivilimento, di conoscenza, di progresso economico e sociale. La filosofia dell'incivilimento è da Cattaneo posta alla base del saggio *La città come principio ideale delle istorie italiane* (1858), che ripercorre l'elaborata trama dell'evoluzione socioeconomica e morale della penisola, a fronte dei problemi politici che si trovava a dover affrontare nel presente. La vita degli individui, delle famiglie, dei Comuni, dei consorzi, delle comunità, delle nazioni e delle comunità di nazioni nella libertà, non può prescindere da un ordinamento statale che, scrive Cattaneo nell'articolo sul *Diritto federale*, per esser coerente con il principio della libertà, deve esser ispirato dal "principio di Federazione" e non dall'unitario "principio di egemonia". Deve discendere dal mutuo consenso dei contraenti, premessa del mantenimento delle rispettive irrinunciabili autonomie e peculiarità, e non dall'imposizione di un'unità esterna, cancellatrice delle differenze. Il ricordo, storicamente apprezzato, della tradizione comunale e repubblicana italiana è integrato, nella realtà contemporanea, dal riferimento agli esempi della Svizzera e degli Stati Uniti d'America. Federalismo, autonomia e decentramento si fondono in un unico blocco concettuale: diventano i due lati dello stesso problema, purché si guardi la realtà statale dal punto di vista infra-nazionale o sovranazionale. Cattaneo è tra i capi dell'insurrezione di Milano nel 1848, ma il suo programma, considerate le premesse esposte, differisce profondamente da quello unitario centralista dei mazziniani o, ancor più, dei filosabaudi. Al suo programma politico sono dedicati i libri scritti nell'esilio svizzero: *L'insurrezione di Milano* (1848) e *l'Archivio triennale delle cose d'Italia* (1850-1854). All'inizio degli anni Cinquanta Cattaneo pensa che l'ordinamento italiano debba discendere dall'unione dei vari Stati in una repubblica federale, gli Stati Uniti d'Italia: unione consensuale e non risultato d'annessione,

libera, dettata dai calcoli del maggior progresso e della felicità che possono derivare a ognuno e non da mistiche volontà unitarie o plebiscitarie. All'interno degli Stati federati dovrà valere un sistema autonomista che ripari lo squilibrio tra i poli di maggior sviluppo e l'arretratezza culturale, economica e sociale. Anche di fronte al neocostituito regno, l'atteggiamento di Cattaneo è improntato alla difesa delle autonomie locali e regionali e alla polemica contro l'estensione indiscriminata dei modelli amministrativi piemontesi agli Stati annessi. Cattaneo vede nelle grandi regioni storiche d'Italia, Lombardo-Veneto, domini pontifici, Napoli, Sicilia, Sardegna, vere e proprie regioni-Stato, da unire in un federalismo. Il "diritto federale", afferma, è il vero diritto dei popoli: a esso si contrappone il diritto dei re, quello dello Stato unitario centralizzato, il cui tipo ideale è indicato nella Francia di Bonaparte. Lo Stato accentrato, burocratizzato, dotato d'un potente esercito stanziato, esprime in massimo grado la volontà di potenza: è questo il nemico strutturale della libertà. Le stesse vedute federali Cattaneo trasferiscono sul piano dell'unità europea, che pensa possa scaturire da due aspirazioni complementari: lo stabilimento della pace in Europa, d'ispirazione kantiana e la costruzione di un sistema democratico capace di far sprigionare dalla società europea tutte le sue possibilità economiche, sociali e culturali. Cattaneo non è scrittore sistematico e pertanto non dedica al tema saggi specifici; è però uno dei primi a ricorrere alla formula "Stati Uniti d'Europa", che riecheggia l'esperienza dei federalisti americani. Sviluppa una critica puntuale, simile a quelle di Hamilton e Kant, sull'anarchia delle relazioni internazionali in conseguenza dell'assioma assolutista della sovranità statale. Intuisce che il principio unitario, centralista e militarista su cui si fonda la sovranità assoluta delle potenze (ritorna il caso tipico della Francia) è la causa fondamentale dello stato di perpetua belligeranza e, in pari tempo, dell'autoritarismo interno. Nelle *Considerazioni al primo volume dell'Archivio triennale (1850)* si chiede: qual è ora l'ostacolo alla libertà? La soldatesca. Una nazione che mette quattrocentomila gladiatori al comando d'uno o di pochi sarà sempre serva dei voleri altrui. La Francia, si chiami repubblica o regno, poco importa, è composta di ottantasei monarchie che hanno un unico re a Parigi, si chiami Luigi Filippo o Cavaignac; regni quattro anni o venti, debba scadere per decreto di legge o per volere di popolo, poco importa: è sempre l'uomo che ha il telegrafo e quattrocentomila schiavi armati. La condizione suprema della libertà è stata compresa solo

dagli svizzeri e dagli americani: militi tutti e soldato nessuno. In Europa, quattro milioni di giovani armati e ammaestrati contro le loro stesse patrie. robusti per età e per salute, vivono oziosi delle miserie altrui, e divorano quattromila milioni. Si augura che l'Europa possa, per consenso, diventare simile alla Svizzera, simile all'America, o scrivere sulla propria fronte Stati Uniti d'Europa. Cattaneo sostiene quindi l'applicazione del principio federale all'Europa delle nazioni, la creazione di un nuovo *ius publicum europaeum*, che sostituisca quello di natura hobbesiana, l'istituzione di un governo europeo che non presuppone l'omogeneità delle dimensioni territoriali, ma il riconoscimento della limitazione della sovranità militarista e aggressiva e l'abbandono dell'equilibrio della forza. *Nell'Insurrezione di Milano* dichiara che le nazioni europee devono congiungersi con un altro nodo, non con l'unità materiale del dominio, ma col principio morale dell'eguaglianza e della libertà. La Francia già da sessant'anni ha scritto questa verità nei *diritti dell'uomo*. E le nazioni ora sono mature perché la parola diventi realtà. Il principio della nazionalità, provocato e ingigantito dalla stessa oppressione militare che intende distruggerlo, tramuterà gl'imperi dell'Europa orientale in federazioni di popoli liberi. Si avrà vera pace solo quando avremo gli Stati Uniti d'Europa. Questi, e gli Stati Uniti d'Italia sono lo sbocco istituzionale desiderato da Cattaneo per il movimento d'indipendenza e di ricostruzione nazionale. Cattaneo è il rappresentante dell'unica posizione federalista ed europeista espressa dalla democrazia italiana risorgimentale. L'elaborazione europeista, viceversa, è destinata a cadere nell'oblio per circa mezzo secolo.

5.3. Il XX secolo

Il Federalismo, inteso come lo strumento politico che permetteva di istaurare relazioni pacifiche tra le nazioni e garantire nello stesso tempo l'autonomia attraverso la loro subordinazione ad un potere superiore, ma limitato, cominciò a diventare nel Novecento una scelta teorica e pratica, perché lo scoppio della prima guerra mondiale aveva rivelato i primi effetti della crisi storica dello Stato nazionale; l'idea dell'unità europea trova sostegno e diffusione durante la lotta di Resistenza; fu proprio nei lager dell'Europa occupata che uomini e donne di diversa nazionalità, ac-

comunati da un'esperienza di dolore e di sacrificio, scoprirono affinità d'ideali e la comune aspirazione ad un ordine di democrazia e di pace. In piena clandestinità, l'idea europea federalista trova un acceso sostenitore in Altiero Spinelli. È del 1941 il suo Manifesto per un Europa libera e unita, meglio conosciuto come *Manifesto di Ventotene*. In esso Spinelli avanza severe critiche al ruolo dello Stato–Nazione.

Il *Manifesto di Ventotene*, concepito e scritto durante il confino da **Altiero Spinelli, Ernesto Rossi e Eugenio Colorni** è stata la pietra miliare senza la quale l'attuale Unione europea sarebbe stata impensabile. Il Manifesto non nasce certo dal nulla, ma da una riflessione storico-politico-filosofica antecedente che non casualmente troviamo in Germania, Francia, e Italia, promotori della prima Europa a sei; questi tre paesi e in aggiunta il Benelux (Belgio, Lussemburgo e Netherlands) sono stati gl'interlocutori del pensiero federalista. In Europa, dopo le prime riflessioni con Kant, il progetto di arrivare agli Stati uniti d'Europa si era mantenuta viva nel XIX e XX secolo, in Francia con il sansimonismo, in Italia con gli scritti di Mazzini e Cattaneo, fino alla maturazione appunto del Manifesto di Ventotene. Kant inserisce l'ideale federativo nel più globale disegno espresso nella sua opera dal titolo *Per la pace perpetua*. In particolare, all'art. 2 si legge che: nessuno Stato indipendente (piccolo o grande che sia) può essere acquisito da un altro per via d'eredità, scambio, acquisto o donazione. Uno Stato non è infatti un bene, come lo è per esempio il territorio che ne costituisce la sede, ma è una società di uomini sulla quale nessuno al di fuori di essa può comandare e disporre. Uno Stato è come un tronco con le sue radici e incorporarlo come per innesto in un altro Stato equivale a togliergli la sua esistenza di persona per farne una cosa.

Nel secolo successivo, il sansimoniano Charles Lemonnier fonda il giornale «Les Etats–Unis d'Europe», organo di stampa della Lega internazionale della Pace e della Libertà; in Italia, Mazzini lega l'indipendenza alla formazione della *Giovane Europa*, Carlo Cattaneo, milanese di nascita e lombardo per cultura e mentalità, è all'origine della versione italiana dell'idea federalista e autonomista, definita come "l'esercizio della ragione". Dal capillare esercizio della libertà, cioè della ragione, scaturisce ogni fonte d'incivilimento, di conoscenza, di progresso economico e sociale. La filosofia dell'incivilimento non può prescindere da un ordinamento statale che, scrive Cattaneo, deve esser ispirata dal "principio di Federazione" e non dal

“principio di egemonia”. Cattaneo sostiene quindi l'applicazione del principio federale all'Europa delle nazioni, la creazione di un nuovo *diritto pubblico europeo*, con il riconoscimento della limitazione della sovranità militarista e aggressiva e l'abbandono dell'equilibrio della forza.

Il Federalismo, inteso come lo strumento politico che permette di istaurare relazioni pacifiche tra le nazioni e garantire nello stesso tempo l'autonomia attraverso la loro subordinazione ad un potere superiore, ma limitato, comincia a diventare nel Novecento una scelta teorica e pratica, perché lo scoppio della prima guerra mondiale aveva già rivelato i primi effetti della crisi dello Stato nazionale; l'idea dell'unità europea trova sostegno e diffusione durante la lotta di Resistenza; è proprio nei lager dell'Europa occupata che uomini e donne di diversa nazionalità, accomunati da un'esperienza di dolore e di sacrificio, scoprono la comune aspirazione ad un ordine di democrazia e di pace. In piena clandestinità e poi nel confino antifascista, l'idea europea federalista trova un acceso sostenitore in Altiero Spinelli, che aveva aderito giovanissimo al PCI, entrando subito in clandestinità contro il regime fascista; nel 1927 viene arrestato e condannato a dieci anni di carcere e sei di confino. È nel suo esilio a Ventotene che il dissidente italiano formula, con il contributo di Ernesto Rossi e Eugenio Colorni, il famoso *Manifesto di Ventotene*. Nell'agosto 1943, ottenuta la piena libertà, Spinelli promuove la fondazione del *Movimento Federalista Europeo*. Negli anni Cinquanta, grazie ad esso, la questione politica della costituente europea e di una *Comunità Europea di Difesa* (CED) guadagna la centralità del dibattito politico in Europa. Dopo l'abbandono del MFE, nel 1970 Spinelli diventa membro della Commissione esecutiva della CEE. Nel decennio 1976–86, Spinelli fa parte del Parlamento europeo, assumendo negli ultimi due anni anche la carica di presidente della Commissione istituzionale. La sua proposta di Trattato di Unione europea viene accettata a larga maggioranza il 14 febbraio 1984, ma gli interessi delle diverse nazioni europee trasformano il progetto in un più blando *Atto Unico europeo*, che comunque sancisce la definitiva consacrazione del Parlamento europeo. Altiero Spinelli, scomparso nel 1986, si differenzia dagli altri europeisti per il suo atteggiamento idealistico, ma allo stesso tempo pragmatico. Non si limita infatti ad un'acuta critica storica, denunciando la crisi irreversibile dello Stato nazionale in una fase in cui esso viene percepito come un'entità forte e incancellabile, né si limita ad auspicare in un progetto a lungo termi-

ne la realizzazione della Federazione europea, bensì cerca in ogni modo di dare alla sua realizzazione una scadenza effettiva. Fino alla stesura del Manifesto di Ventotene, l'idea federalistica europea era rimasta nel limbo delle utopie e delle proposizioni meramente teoriche, questo documento, invece, si propone di essere innanzitutto un programma d'azione. «Con la propaganda e con l'azione, cercando di stabilire in tutti i modi accordi e legami fra i singoli movimenti che nei vari paesi si vanno certamente formando, occorre sin d'ora gettare le fondamenta di un movimento che sappia mobilitare tutte le forze per far nascere il nuovo organismo che sarà la creazione più grandiosa e più innovatrice sorta in Europa». Con il *Manifesto* si auspica quindi una perfetta commistione di pensiero e azione, per creare non un partito politico, ma un organismo interpartitico e transnazionale.

La novità della riflessione di Spinelli sta anche nel giudizio sulla guerra. Essa, rispetto alla realtà del secolo precedente, era divenuta totale, non più, quindi, scontro tra eserciti, ma cataclisma che si abbatte sui popoli. Per annullare la possibilità di una guerra di tale portata c'è solo il federalismo, che muove verso la disarticolazione dell'unità statale e tende a una superiore unità, al di sopra dello Stato. Sovranità assoluta e statonazione sono quindi gli avversari del federalismo europeo concepito da Spinelli. Ovviamente, l'integrazione più dannosa tra questi due poteri, sovranità assoluta e principio nazionale, Spinelli l'identifica negli Stati fascisti che negli anni Quaranta appaiono come la principale minaccia alla pace. Il *Manifesto* afferma come priorità la formazione di un «esercito unico federale, unità monetaria, abolizione delle barriere doganali e delle limitazioni all'emigrazione tra gli stati appartenenti alla federazione, rappresentanza diretta dei cittadini ai consessi federali, politica estera unica». Ma quali caratteri specifici deve avere questa nuova Europa? Innanzitutto, deve essere «socialista», dove per questo termine Spinelli intende «l'emancipazione delle classi lavoratrici e la realizzazione per esse di condizioni più umane di vita». Scorgevo, scriveva Spinelli nel *Manifesto*, quale sarebbe stato il mio cammino quando quasi tutta l'Europa continentale era stata soggiogata da Hitler, l'Italia di Mussolini ansimava al suo seguito, l'URSS stava digerendo il bottino che era riuscita ad afferrare, gli Stati Uniti erano ancora neutrali e l'Inghilterra sola resisteva, trasfigurandosi agli occhi di tutti i democratici d'Europa in loro patria ideale; proposi ad Ernesto Rossi di scrivere insieme un manifesto per

un'Europa libera ed unita, e di immetterlo nei canali della clandestinità antifascista sul continente. Sei mesi dopo, mentre gli eserciti hitleriani si riversavano sulle terre russe, passando ancora, come l'anno prima in Europa di vittoria in vittoria, il *Manifesto* era pronto. Del *Manifesto* io scrissi i capitoli che trattavano della crisi della civiltà europea, dell'unità europea come compito preminente del dopoguerra e del partito rivoluzionario necessario per realizzarla. Ernesto Rossi scrisse il capitolo sulla riforma della società da affrontare nel dopoguerra. Ma ne discutemmo insieme ogni paragrafo, e riconosco ancora giri di pensiero caratteristici dell'uno di noi due nelle parti scritte dall'altro. Mi sono spesso chiesto cosa abbiamo apportato di originale nel *Manifesto*. Non dicevamo cose nuove, né quando parlavamo della crisi della civiltà europea, né quando presentavamo l'idea della federazione. Altri l'avevano già fatto, certamente meglio di noi. Il *Manifesto* conteneva inoltre alcuni errori politici di non lieve portata. Il primo era l'ottimismo di tutti coloro che lanciando una nuova idea credono sempre che essa sia di imminente realizzazione. Poiché però questo errore si ritrova nel *Vangelo* che credeva di essere impostato tutto sull'idea dell'imminente fine del mondo, al *Manifesto del partito comunista* che credeva di essere fondato anch'esso tutto sull'imminente rivoluzione socialista, si può considerare veniale l'errore identico del *Manifesto federalista*. Più grave era il fatto che non avevamo in alcun modo previsto che gli europei, dopo la fine della guerra, non sarebbero rimasti più padroni di sé nella ricerca del loro avvenire, ma, avendo cessato di essere il centro del mondo, sarebbero stati pesantemente condizionati da poteri extraeuropei. Tutta la parte finale che invocava la necessità di un partito rivoluzionario federalista si è anche rivelata caduca, perché l'esigenza, giusta, di una guida consapevole della necessità di guidare e non di seguire le masse ed i loro moti, era espressa ancora in termini troppo rozzamente leninisti. Ciononostante, il *Manifesto* è stato ed è ancora un testo vivo e significativo per molti suoi lettori, soprattutto grazie a due idee politiche che gli erano proprie. La prima è che la federazione non viene presentata come un bell'ideale, cui rendere omaggio per occuparsi poi d'altro, ma come un obiettivo per la cui realizzazione bisognava agire ora, nella nostra attuale generazione. Non si trattava di un invito a sognare, ma di un invito ad operare.

La seconda idea significativa consisteva nel dire che la lotta per l'unità europea avrebbe creato un nuovo spartiacque fra le correnti politiche, di-

verso da quello del passato. La linea di divisione fra partiti progressisti e partiti reazionari — si può leggere nel Manifesto — cade perciò ormai non lungo la linea formale della maggiore o minore democrazia, del maggiore o minore socialismo da istituire, ma lungo la sostanziale nuovissima linea che separa quelli che concepiscono come fine essenziale della lotta quello antico, cioè la conquista del potere politico nazionale e quelli che vedranno come compito centrale la creazione di un solido stato internazionale; una volta conquistato il potere nazionale, lo adopereranno come strumento per realizzare l'unità internazionale.

5.4. Le europeiste di Ventotene: Ursula Hirschmann Spinelli

Al Manifesto di Ventotene hanno collaborato in modo incisivo anche la partigiana Ada Rossi, moglie del socialista antifascista Ernesto e **Ursula Hirschmann Spinelli**. **Ada Rossi**, insegnante, partigiana e convinta europeista, ha studiato nel Collegio Villa della Regina a Torino e poi all'università di Pavia dove si laurea in matematica. Insegna in un Istituto Tecnico di Bergamo, il "Vittorio Emanuele", dove conosce Ernesto Rossi, anch'egli insegnante, attivista e politico antifascista, che sposa nel 1931 quando lui si trova già in carcere. Per il suo dichiarato antifascismo viene allontanata dalla scuola pubblica dove insegna ed è costretta a impartire lezioni private per mantenersi. Continua a svolgere funzioni di propaganda, collegamento e formazione politica fra i giovani poi divenuti protagonisti della resistenza bergamasca. Nel novembre del 1939, per effetto di un'amnistia, Ernesto Rossi viene scarcerato e inviato nell'isola di Ventotene. Dall'incontro con l'ex comunista Altiero Spinelli e con il socialista Eugenio Colorni, scaturisce il Manifesto per un'Europa libera e unita, noto come Manifesto di Ventotene di cui condivide in particolare il rifiuto di ogni chiusura nazionalista e sovranista. È lei, con l'aiuto della moglie di Colorni a portare clandestinamente il testo fuori dall'isola, a farlo battere a macchina a Bergamo e diffonderlo tra gli antifascisti sul continente. Ursula Hirschmann nasce a Berlino il 2 settembre 1913 in una famiglia ebrea non praticante. Ursula ha una precoce consapevolezza della necessità di un impegno politico e giovanissima si impegna attivamente insieme al fratello nel cosiddetto Fronte di Ferro, l'alleanza fra la SPD e i gruppi socialisti e democratici; fin da subito appare chiaro a Ur-

sula che i nazionalsocialisti avanzavano perché i partiti della sinistra sono divisi e combattendosi fra loro lasciano campo libero alle frequenti aggressioni fasciste nei quartieri operai, soprattutto negli ultimi mesi del 1932 e i primi del 1933. All'avvento del nazismo, Ursula lascia la capitale tedesca alla volta di Parigi, nell'esperienza dell'esilio politico condivisa con tanti altri esuli come lei. Ursula conosce il primo marito Eugenio Colorni quando è impegnata nello studio di Hegel nella Staatsbibliothek e il filosofo approfondisce Leibniz; è allora lettore d'italiano presso il professor Erich Auerbach a Marburgo e va saltuariamente a Berlino per concludere gli studi su Leibniz, iniziati a Milano sotto la guida di Piero Martinetti; è un militante antifascista già dall'Università anche perché fra i suoi professori, Martinetti e altri colleghi, non avevano prestato il giuramento al fascismo, imposto dal regio decreto n.1127. Dalla loro unione nasceranno tre figlie, la prima nel 1937, Silvia, poi Renata ed Eva. Colorni intanto è diventato attivo nel *Centro interno socialista*, e dirigente a partire dal 1937, distaccandosi dalle posizioni gielliste e mantenendo ferma la convinzione di una necessaria azione rivoluzionaria legata alla lotta di classe. Fa necessariamente frequenti viaggi a Parigi dove incontra i fuorusciti e finisce nel 1938 nelle mani dell'Ovra che da anni nutre sospetti su di lui; il suo appartamento viene perquisito alla presenza della moglie Ursula, che fortunatamente ha avuto il tempo di bruciare il materiale più compromettente gettando in un burrone la macchina da scrivere necessaria alla corrispondenza politica. Dopo quattro mesi di carcere, mentre per Ursula non troveranno prove concrete di attività antifasciste e non viene inquisita, a Eugenio viene comminata una pena di cinque anni di confino da scontare nell'isola di Ventotene e poi a Melfi nel 1941; alla moglie Ursula, priva di riferimenti familiari, con una bambina piccola, non viene rifiutato il permesso di seguire il marito nell'isola. Ursula lo segue dunque a Ventotene, che lascia solo per brevi periodi per partorire, o per sostenere esami alla Facoltà di Filologia moderna dell'Università di Venezia, dove si laurea con il punteggio di 110 e lode il 30 ottobre 1939. Nel tempo trascorso sull'isola Ursula partecipa attivamente al dibattito e alla stesura con Altiero Spinelli, Eugenio Colorni, Ernesto Rossi del *Manifesto di Ventotene*, la pratica della militanza politica, l'abbandono delle idee esclusivamente comuniste, l'essere una apolide che non conosce frontiere, l'incontro traumatico con un nazionalismo esasperato come quello tedesco e la sua prolifera-

zione in Italia, sono alla base della sua adesione alla causa federalista; Ursula a Ventotene contribuisce insieme ad altre donne alla diffusione del documento sulla terraferma, in particolare all'uscita dall'isola del Manifesto, nascosto e portato via in circostanze rocambolesche, poi tradotto da lei in particolare in tedesco. Eugenio Colorni morirà a Roma per mano della banda Koch nel maggio 1944 a pochi giorni dalla liberazione della città; dalla profonda, intensa e duratura storia con Spinelli, nasceranno altre tre figlie, Diana, Barbara e Sara. Risulta impossibile stabilire in modo preciso l'apporto di Ursula al Manifesto.

Il 1943 è un anno decisivo per i confinati di Ventotene e le famiglie; Colorni che era a Melfi, approfittando di un permesso a Roma per una visita, si rende irreperibile, mentre, con la caduta del fascismo, Ernesto Rossi e poi Altiero Spinelli tornano in libertà. Colorni e Rossi convocano a Milano nella casa di Mario Alberto Rollier la riunione di fondazione del movimento federalista, logica conseguenza del *Manifesto*. Non tutti riportano la stessa versione sulle modalità con cui Ursula porta fuori dall'isola il *Manifesto*: secondo quanto riportato da Spinelli nelle sue memorie, copiato su leggerissime carte di sigaretta e cucito nei risvolti della pelliccia, per altri nascosto nell'orlo della gonna, o nascosto in un pollo. L'impegno di Ursula, a fianco di Spinelli, prosegue con viaggi in Svizzera e contatti con i rifugiati europei. «La dichiarazione federalista internazionale è composta di sei punti: il primo è redatto dal francese Jean-Marie Soutou; il secondo è opera di Spinelli; il terzo e quarto, relativi al problema della pace in Europa e alle caratteristiche della futura federazione europea sono opera di Rossi; il quinto sul problema tedesco è opera di Spinelli, il sesto punto che tratta delle relazioni fra Nazioni Unite e il progetto di federazione europea è di nuovo opera di Soutou». Poco dopo nasce la prima delle figlie che Spinelli avrà da Ursula, Diana, nel 1946 nasce la seconda, Barbara; Ursula riacquista presto un ruolo preminente con l'organizzazione della Conferenza di Parigi sul progetto di federazione, mettendo a frutto la conoscenza degli ambienti culturali francesi. All'importante convegno partecipano Albert Camus, di fatto uno degli organizzatori, Emmanuel Mounier e George Orwell. Il rientro in Italia dei coniugi Hirschmann Spinelli non facilita però la diffusione del messaggio federalista: gli Stati Uniti da una parte e l'Unione Sovietica dall'altra pongono ai paesi liberati altre scelte che non sono quelle dell'unione politica europea. La ripresa delle attività negli anni Cinquanta vede comunque Ursula assiduamente presente nell'elaborazione

politica di Spinelli, «ricoprendo la funzione speciale di consigliera, confidente, ispiratrice, dialogante critica». I primi anni Settanta segnano anche l'incontro di Ursula Hirschmann con il femminismo e il movimento da lei ideato, *Femmes pour l'Europe*, che non va confuso quindi con *Femmes d'Europe*, legato alla figura di Fausta Deshormes La Valle. Il gruppo d'iniziativa di Ursula nasce dopo che si è trasferita a Bruxelles nel 1970 con il marito Altiero, nominato Commissario delle Comunità europee. Si trova quindi a continuare e progettare da sola l'impegno europeista; venuta a conoscenza del *Mouvement de Libération de la Femme*, pensa di poterlo incanalare anche verso il progetto federalista, ma sottovaluta la diffidenza dei movimenti femministi verso le istituzioni. La prima riunione è del 1974, ma il contrasto è profondo: l'approccio del femminismo è per Ursula ginocentrico, cioè esse si chiedevano cosa l'Europa potesse dare alle donne, mentre dovevano agire a sostegno dell'Europa. Con l'*Appel aux femmes d'Europe* si costituisce ufficialmente a Bruxelles nell'aprile del 1975 il gruppo d'iniziativa *Femmes pour l'Europe*. Il convegno ufficiale si tiene a novembre 1975, intrecciando i temi con la prima delle Conferenze mondiali volute dall'Onu sulla condizione femminile, a Città del Messico. Viene anche chiarita nell'occasione la posizione rispetto alla sinistra europea. Ursula Hirschmann e Jacqueline de Grootte dopo aver ricordato che le sinistre, comunista e socialista, si erano tenute lontano dalla costruzione europea per motivi diversi, affermano: «Pour nous qui voulons intervenir ici et maintenant dans le développement de l'Europe, cette histoire appartient au passé». I tentativi di diventare interlocutrici stabili della Comunità s'interrompono per la malattia che colpisce Ursula, il vero motore del Gruppo. Ursula viene colpita da emorragia cerebrale e conseguente afasia; solo le cure assidue del marito Altiero e della figlia Renata le consentono con il tempo un parziale recupero. Ursula Hirschmann muore a Roma l'8 gennaio 1991.

Cenni bibliografici

BOCCANFUSO S., *Ursula Hirschmann. Una donna per l'Europa*, Genova–Ventotene 2019.

BOGNETTI G., *Il pensiero federalista*, a cura di, *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, Torino 1999.

FILIPPA M., *Ursula Hirschmann. Come in una giostra*, Fano 2021.

MALANDRINO C., QUIRICO S., *L'idea di Europa. Storie e prospettive*, Roma 2020.

SPINELLI A., *Come ho tentato di diventare saggio*, Bologna 1999.

SPINELLI A., ROSSI E., *Il Manifesto di Ventotene*, Milano 2006.

CAPITOLO VI

LIBERALISMO E DEMOCRAZIA NEL XIX SECOLO

6.1. Benjamin Constant: cenni teorici



Benjamin Constant (1767-1830)

Constant, pensatore vissuto tra due epoche, è un convinto seguace dell'idea di progresso propria del Settecento. Filosofo politico idealistico, nella sua formazione Constant ha un debito culturale, oltre che un legame affettivo con **Madame de Staël**, pensatrice che contribuisce a gettare le basi del pensiero liberale. Madame de Staël (1766–1817) **Anne Louise Germaine**, figlia del grande banchiere e ministro di Luigi XVI, Necker, e di Suzanne Curchod, sposa giovanissima il barone di Staël–Holstein. Conquistata agli ideali di una società libera e costituzionale, non avendo accettato l'autoproclamazione di Napoleone a imperatore dei francesi viene esiliata nel 1803. Da allora inizia quell'attività non solo letteraria, ma autenticamente politica che l'avrebbe resa temuta e odiata dal regime napoleonico. Scrive moltissime opere: liriche, novelle, drammi, articoli, romanzi, saggi. Tra i più noti: *Corinna* (1807) e le *Considerazioni sulla rivoluzione francese* (1818), uscito postumo.

Constant elabora la teoria della monarchia liberale che sembra realizzarsi fra il 1830 e il 1848 nel regno di Luigi Filippo d'Orléans, da cui del resto si aspettano riforme liberali coloro che hanno partecipato alla

rivoluzione del 1830. Tale teoria, che ricalca il modello inglese, è già stata indicata da Madame de Staël nello scritto *Considérations sur les principaux événements de la révolution française*, una forma di liberalismo costituzionale che diventa poi dottrina giuridica e interpretazione storica nello storico e statista François Guizot e nel filosofo Victor Cousin.

Constant elabora una teoria del progresso che è anche una filosofia della storia, piena di eventi ma con un denominatore comune. La storia è segnata infatti dal progresso, dalla perfettibilità del genere umano e dalla tendenza verso l'eguaglianza; il perfezionamento progressivo della specie umana è reso possibile dai legami spirituali fra le generazioni umane poiché gli uomini per il solo fatto di vivere e pensare lasciano agli eredi un patrimonio spirituale; le conoscenze umane formano una massa eterna alla quale ognuno porta il suo contributo particolare e anche chi è vissuto in solitudine lascia una traccia di verità, e il suo nome vivrà in eterno. Alla base di questo progresso, Constant pur essendo attento al patrimonio spirituale, pone dati empirici. Tutte le impressioni infatti sono trasmesse dai sensi e riconducibili a due specie: le prime sono le sensazioni vere e proprie passeggera e veloci che non lasciano alcuna traccia in noi se non le modificazioni prodotte dagli organi. La seconda specie di impressioni si forma attraverso il ricordo, di più sensazioni insieme. Esse hanno una diversa durata e sono collegate tra di loro. Questo tipo di sensazioni si chiamano Idee e si concentrano tutte nella nostra parte pensante. Si intrecciano l'una con l'altra, si riproducono e si moltiplicano, formando il cosiddetto mondo interiore che possiamo concepire attraverso il pensiero come del tutto indipendente dal mondo esterno. Infatti, anche se ci isoliamo il pensiero cresce di suo. Sulla potenza del pensiero spirituale dell'uomo, Constant fonda il principio della perfettibilità. Il vero patrimonio dell'uomo è il patrimonio delle Idee, anche perché quelle passeggera sono condivise con gli animali mentre le Idee vere e proprie sono solo prerogativa umana. L'uomo è quindi autonomia morale e produzione spirituale, poiché sceglie come libero agente e la storia diventa il teatro delle umane vicende, del progresso, ma anche un implacabile giudice. La marcia della perfettibilità può essere sospesa e apparentemente si può anche retrocedere, ma appena la causa materiale cessa, l'uomo si pone al punto dove era rimasto perché la produzione spirituale è talmente intrisa di progresso che solo una causa materiale potrà sospendere il cammino.

La storia dell'umanità ha un senso e un ritmo e per Constant è scandi-

ta da quattro rivoluzioni: la prima è stata la distruzione della teocrazia; la seconda, la distruzione della schiavitù; la terza, la distruzione del feudalesimo ed infine la soppressione, nell'89, della nobiltà intesa come privilegio. Queste quattro rivoluzioni sono regolari e le tappe dimostrano la legge del progresso.

Nel 1819 B. Constant pronuncia all'Athénée Royal di Parigi un discorso successivamente dato alle stampe, che costituirà una delle sue opere più celebri, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*. Ritiene che la concezione della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni si risolva a tutto vantaggio dei moderni. Gli antichi infatti estrinsecano il loro concetto di libertà in modo collettivo: una libertà esercitata collettivamente e direttamente; i cittadini nella democrazia diretta ateniese deliberano sulla guerra e sulla pace, concludono trattati di alleanza, votano le leggi, pronunciano giudizi, esaminano bilanci e operato dei magistrati, sia nel condannarli sia nell'assolverli. Un esempio di sovranità popolare, ma nell'areopago si ha anche l'asservimento dell'individuo alla pubblica autorità; tutto è dannoso alla libertà individuale, tutte le azioni private sono sottoposte a sorveglianza; all'indipendenza personale dell'individuo non è riservato nulla: l'assemblea pubblica decide tutto, la facoltà di scegliere il proprio culto sarebbe apparsa agli antichi un sacrilegio. Come cittadino può addirittura decidere sulla pace e sulla guerra, la massima decisione di uno Stato, ma come cittadino privato è limitato.

Constant invece valorizza assolutamente l'autonomia spirituale dei moderni, anche se il cittadino moderno non può esercitare direttamente la sovranità e la esercita mediante la delega. Può infatti agire indisturbato nel proprio privato ed essere libero di arricchirsi; Constant è infatti un assertore della libertà di commercio e del resto, l'espansione degli Stati moderni non avrebbe consentito la democrazia diretta, come la schiavitù. Gli schiavi non lavorano più per consentire agli uomini di esercitare la cittadinanza, ma entrano a far parte delle regole del gioco politico e sono in grado di spostare gli esiti elettorali. Lo sviluppo del commercio, ispiratore della libertà individuale, è fondamentale per lo scrittore, e fa sì che gli uomini moderni siano interessati alle proprie attività. La funzione della rappresentanza è fondamentale e il sistema rappresentativo è una semplice procura trasmessa ad un certo numero di uomini che non ha il tempo di difendere i suoi interessi. Questa semplice procura non significa rinunciare al controllo, si deve infatti esercitare la sorveglianza sui rappre-

sentanti e riservarsi, a scadenze non troppo ampie, il diritto di metterli da parte. Constant avverte un solo pericolo nella libertà dei moderni: assorti nel godimento dell'indipendenza privata, attratti dalle lusinghe della felicità, tendono a rinunciare a partecipare al potere politico. Ma la libertà politica è il mezzo più potente di perfezionamento a disposizione della specie umana e non si può rinunciare alle due forme di libertà, intesa come indipendenza dallo stato e come partecipazione.

È alla dimostrazione di questa verità — afferma Constant nella sua prolusione — che la lezione di stasera sarà dedicata. Chiedetevi innanzitutto, Signori, cosa un inglese, un francese, un abitante degli Stati Uniti d'America, intendano al giorno d'oggi con la parola libertà. È per ognuno il diritto di essere sottoposto soltanto alle leggi, di non poter essere arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo, per effetto della volontà arbitraria di uno o più individui. È per ognuno il diritto di dire la propria opinione, di scegliere la propria occupazione ed esercitarla; di disporre della sua proprietà e persino abusarne; di andare, venire, senza averne ottenuto il permesso e senza rendere conto d'intenzioni o comportamenti. È, per ognuno, il diritto di riunirsi con altri individui, sia per conferire sui propri interessi, sia per professare il culto preferito da lui e dai suoi consociati, sia semplicemente per riempire i giorni e le ore in modo più conforme alle sue inclinazioni, alle sue fantasie. Infine, è il diritto, per ognuno, d'influire sull'amministrazione del governo, sia con la nomina dei funzionari, tutti o alcuni, sia a mezzo di rimostranze, petizioni, richieste, che l'autorità è più o meno obbligata a prendere in considerazione.

Il paragone con la libertà degli antichi è a tutto vantaggio dei moderni; essa consisteva nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, varie parti della sovranità tutta intera, nel deliberare, sulla piazza pubblica, della guerra e della pace, nel concludere trattati d'alleanza con gli stranieri, nel votare le leggi, nel pronunciare i giudizi, nell'esaminare i conti, gli atti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire davanti a tutto un popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli, ma ammettevano come compatibile con tale libertà collettiva l'assoggettamento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme. Tutte le azioni private erano sottoposte a una sorveglianza severa, nessuna concessione all'indipendenza

individuale rispetto alle opinioni, all'occupazione, né soprattutto rispetto alla religione. Nelle cose che ci sembrano le più utili, l'autorità del corpo sociale si frappone ed ostacola la volontà degli individui, nelle relazioni più intime, l'autorità non cessava d'intervenire. Il giovane spartano non poteva visitare liberamente la sua giovane sposa, a Roma i censori penetravano con occhio scrutatore all'interno delle famiglie.

Poiché i costumi riguardano tutto e le leggi regolano i costumi, non c'è niente che le leggi non regolino, così tra gli antichi, l'individuo, sovrano pressoché abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati. Come cittadino, decide della pace e della guerra; come singolo, è limitato, osservato, represso in ogni suo movimento; come parte del corpo collettivo, inquisisce, destituisce, condanna, spoglia, esilia, manda a morte i suoi magistrati o i suoi superiori; come sottomesso al corpo collettivo, può a sua volta essere spogliato delle sue dignità, bandito, messo a morte dalla volontà discrezionale dell'insieme di cui fa parte. Non troverete presso di loro quasi nessuna delle prerogative che fanno parte della libertà fra i moderni.

Constant previene un'obiezione che potrebbe essergli rivolta: esiste nell'antichità una repubblica in cui l'asservimento dell'esistenza individuale al corpo collettivo non è così completo, la più celebre di tutte, Atene, che presenta una somiglianza maggiore con quelli moderni. ma in qualsiasi altro luogo la giurisdizione sociale è illimitata; gli antichi, come dice Condorcet, non hanno alcuna nozione dei diritti individuali. Gli uomini sono per così dire, mere macchine, di cui la legge regola le molle e dirige gli ingranaggi. Lo stesso assoggettamento caratterizza i secoli della repubblica romana; l'individuo si è in un certo senso perduto nella nazione, il cittadino nella città.

Constant risale poi alla fonte della differenza essenziale fra gli antichi e i moderni. Tutte le repubbliche antiche sono racchiuse entro stretti confini, la più popolosa, la più potente, la più importante tra loro non raggiunge in estensione il più piccolo degli Stati moderni; come inevitabile conseguenza della scarsa estensione, lo spirito di tali repubbliche è bellicoso; ogni popolo "urta" continuamente i vicini, o viene "urtato" da loro; spinti dalla necessità gli uni contro gli altri, combattono o si minacciano senza posa e quelli che non vogliono essere conquistatori non possono deporre le armi, sotto pena di essere conquistati. Tutti raggiungono la sicurezza, l'indipendenza, a prezzo della guerra, che rappresenta l'interesse

costante, l'occupazione pressoché abituale degli Stati liberi dell'antichità. Infine, e per effetto altrettanto necessario di questo modo di essere, tutti quegli Stati hanno schiavi. Le professioni meccaniche e persino, presso alcune nazioni, le professioni industriali sono affidate a mani "oberate di ferri".

Lo spettacolo che offre il mondo moderno è tutto all'opposto. Gli Stati più piccoli sono senza confronto più vasti di Sparta o di Roma. La stessa divisione dell'Europa in vari Stati è, grazie al progresso dei lumi, piuttosto apparente che reale; mentre in passato ogni popolo forma una famiglia isolata, destinata ad esser nemica delle altre famiglie, nel presente una massa d'uomini esiste sotto nomi diversi e sotto modi diversi d'organizzazione sociale, essendo però per sua natura omogenea e abbastanza forte per non avere niente da temere dalle orde dei barbari. La sua uniforme tendenza inclina alla pace e questa differenza ne comporta un'altra: la guerra è anteriore al commercio; entrambi sono soltanto due mezzi diversi di raggiungere il medesimo scopo: possedere ciò che si desidera. Il commercio non è che un omaggio reso alla forza del possessore dall'aspirante al possesso, è un tentativo di ottenere per via amichevole ciò che non si spera più di conquistare con la violenza, un mezzo più mite e sicuro d'impegnare l'interesse di un altro a consentire al suo interesse. La guerra è l'istinto, il commercio è il calcolo. Ma per questo stesso motivo deve giungere un'epoca in cui il commercio sostituisca la guerra e l'epoca è quella attuale. Il commercio era allora un fortunato accidente, oggi è condizione ordinaria, l'unico fine, l'universale tendenza, la vera vita delle nazioni. Esse vogliono quiete, con la quiete, il benessere e come fonte di benessere, l'operosità.

Fra gli antichi, una guerra vittoriosa aumenta la ricchezza pubblica e privata in schiavi, tributi, spartizioni di terre, fra i moderni, una guerra vittoriosa costa infallibilmente più di quanto non renda. Infine, grazie al commercio, alla religione, ai progressi intellettuali e morali della specie umana non ci sono più schiavi nelle nazioni europee, tutte le professioni devono essere esercitate e tutti i bisogni della società soddisfatti da uomini liberi. Non è difficile intuire, quale sia il necessario effetto di queste differenze: con l'estensione di un paese diminuisce in proporzione la quota d'importanza politica che spetta a ciascun individuo. Il repubblicano più oscuro di Roma e di Sparta era una potenza, non si può dire lo stesso del semplice cittadino della Gran Bretagna o degli Stati Uniti. In secondo

luogo, l'abolizione della schiavitù ha tolto alla popolazione libera tutto l'agio risultante dal fatto che la maggior parte dei lavori era affidata a schiavi. Senza la popolazione schiava d'Atene, ventimila ateniesi non avrebbero potuto deliberare ogni giorno sulla piazza pubblica. In terzo luogo, il commercio, a differenza della guerra, non lascia nella vita dell'uomo intervalli d'inattività. Il perpetuo esercizio dei diritti politici, la discussione quotidiana degli affari di Stato, i dissensi, i conciliaboli, il movimento delle fazioni, le agitazioni necessarie, riempitivo obbligato nella vita dei popoli liberi dell'antichità, causerebbero soltanto fastidio e fatica alle nazioni moderne, dove ogni individuo, occupato dalle sue speculazioni, dalle sue iniziative, dai godimenti che ottiene o che spera, non vuole esserne distolto che per un momento e il meno possibile. Infine, il commercio ispira agli uomini un vivo amore per l'indipendenza individuale provvede ai loro bisogni, soddisfa i loro desideri senza l'intervento dell'autorità che è quasi sempre un disturbo. Ogni qualvolta il potere collettivo vuole immischiarsi delle speculazioni dei singoli fa violenza agli speculatori, ogni qualvolta i governi pretendono di gestire gli affari, lo fanno peggio e con più dispendio.

La parte che nell'antichità ciascuno prende alla sovranità nazionale non è affatto, come ai giorni nostri, una astratta supposizione, la volontà di ciascuno ha una reale influenza, l'esercizio di tale volontà è un piacere vivo e ripetuto. Di conseguenza, gli antichi sono disposti a fare molti sacrifici per conservare i loro diritti politici e la parte che hanno nell'amministrazione dello Stato. Ciascuno, sentendo con orgoglio tutto il valore del suo suffragio, trova in tale coscienza della propria personale importanza un ampio risarcimento. Quel risarcimento oggi non esiste più: perso nella moltitudine, l'individuo non avverte quasi mai l'influenza che esercita, mai la sua volontà s'imprime sull'insieme, niente prova ai propri occhi la sua cooperazione. L'esercizio dei diritti politici ci offre dunque soltanto una parte dei godimenti che trovavano in esso gli antichi e, allo stesso tempo, i progressi della civiltà, la tendenza commerciale dell'epoca, la comunicazione dei popoli fra di loro hanno moltiplicato e variato all'infinito i mezzi della felicità dei singoli. Ne segue che i moderni devono essere ben più attaccati degli antichi all'indipendenza individuale; difatti gli antichi, quando sacrificano tale indipendenza ai diritti politici, sacrificano il meno per ottenere un di più, mentre i moderni, facendo il medesimo sacrificio, darebbero di più per ottenere meno. Il fine degli antichi è la suddi-

visione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria, è questo ciò che chiamavano libertà; il fine dei moderni è la sicurezza nei godimenti privati, e chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti.

L'indipendenza individuale — afferma Constant — è il primo bisogno dei moderni; di conseguenza non bisogna mai chiederne il sacrificio per istituire la libertà politica. Di qui viene la necessità del sistema rappresentativo, un'organizzazione mediante la quale una nazione si affida ad alcuni individui per ciò che può o non vuole fare essa stessa. Gli individui poveri sbrigano da sé i loro affari: gli uomini prendono degli intendenti. Il sistema rappresentativo è una procura data a un numero di uomini dalla massa del popolo, che vuole che i suoi interessi siano difesi e tuttavia ha il tempo di difenderli sempre in prima persona. Ma, se non sono del tutto privi di senno, gli uomini ricchi che hanno degli intendenti esaminano con attenzione e severità se gli intendenti fanno il loro dovere, che non siano negligenti, corruttibili, incapaci; e per giudicare la gestione dei mandatari, i committenti che hanno un po' di prudenza, si tengono ben al corrente degli affari di cui hanno affidato l'amministrazione. Allo stesso modo, i popoli che nell'intento di godere della libertà ricorrono al sistema rappresentativo, devono esercitare una sorveglianza costante sui loro rappresentanti e riservarsi a scadenze che non siano troppo lontane o il diritto di allontanarli se hanno disatteso le loro aspettative o di revocare i poteri nel caso di abusi. Poiché la libertà moderna è diversa dall'antica, ne segue che è anche minacciata da un pericolo di tipo diverso. Il pericolo della libertà antica è che, attenti esclusivamente ad assicurarsi la suddivisione del potere sociale, gli uomini non tengano nel debito conto i diritti e i godimenti individuali; il pericolo della libertà moderna è che assorbiti nel godimento dell'indipendenza privata e nel perseguimento dei nostri interessi particolari si rinuncia con troppa facilità al diritto di partecipazione al potere politico.



Jeremy Bentham (1748-1832)

6.2. Jeremy Bentham: cenni biografici

Bentham nasce a Londra, figlio di un avvocato. Dotato di ingegno precocissimo, inizia a quattro anni lo studio del latino, si laurea a Oxford nel 1763; nel 1776, a ventotto anni pubblica il suo primo lavoro, *A Fragment on Government*; viaggia in diversi paesi europei, tra cui la Russia, nel 1785, dove lavora il fratello Samuel, ingegnere nella Marina russa. Lì scrive uno degli opuscoli più noti, *Difesa dell'usura*, pubblicato nel 1787. Al ritorno, non riuscendo nell'intento di intraprendere una carriera politica, si dedica allo studio dei principi della legislazione, il cui frutto è, dopo anni di studio, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, del 1789. Nell'agosto del 1792 gli viene conferita la cittadinanza francese, anche se negli anni seguenti non risparmia le sue critiche ai principi proclamati dalla Rivoluzione, ritenuti astratti.

Si impegna anche nella riforma del sistema carcerario inglese, ma i suoi sforzi non approdano a nulla e Bentham, educato come un *tory*, opera politicamente un passaggio verso i principi della democrazia. Nel 1823, in collaborazione con James Mill, padre del filosofo politico John Stuart Mill, fonda la rivista «Westminster Review» come organo radicale in opposizione alla conservatrice «Edinburgh Review». Nel 1830 viene pubblicato un volume del *Constitutional Code*, un'opera cui lavora nell'ultimo periodo della sua vita; muore a Londra all'età di 85 anni. In base alle sue ultime volontà, il corpo viene fatto disseccare in presenza dei suoi amici più cari, lo scheletro ricostruito, dotato di una testa di cera che rimpiazzava quella originale, mummificata, e rivestito con abiti originali. Lo scheletro fu collocato in un contenitore. L'effigie e la testa sono conservate presso la UCL, University College of London.

Jeremy Bentham è uno dei capiscuola dell'utilitarismo, termine coniato da lui stesso, in un manoscritto del 1780, anche se spesso il merito dell'invenzione viene attribuito a J. Stuart Mill.

6.2.1. Filosofo, giurista e riformatore

L'utilitarismo assume come punto di riferimento il principio dell'utilità, posto alla base dell'etica, della psicologia, del diritto e della politica, diventando il fine delle azioni umane. Come disse lo stesso Bentham, per principio dell'utilità si intende quel principio che approva o disapprova ogni e qualsiasi azione, secondo la tendenza che essa sembra avere ad aumentare o a diminuire la felicità di quella parte il cui interesse è in questione, o che è lo stesso in altre parole, di promuovere od opporsi a tale felicità. Il principio non è stato inventato da Bentham poiché si tratta di un concetto diffuso nella cultura illuministica europea e si trova già nelle opere di Joseph Priestley, *Saggio sui principi primi del governo*, 1768 e di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene*, 1764. La diffusione notevolissima del principio dell'utilità applicato allo studio dell'uomo e della società trova una spiegazione nella possibilità di rendere le scienze morali utilitaristiche, rendendole il più possibile somiglianti al modello delle scienze naturali, allora comunemente identificato con il modello newtoniano. Come l'unicità del principio di gravitazione universale spiega tutti i fenomeni analizzati, così il principio di utilità può essere il corrispondente nelle scienze morali, consentendo anche di sottrarsi alla metafisica, con il ricorso all'esperienza empirica e al calcolo matematico. Bentham teorizza infatti il principio del cosiddetto calcolo felicifico, già enunciato da Hutcheson, come principio della massima felicità per il maggior numero. L'agire umano deve produrre le migliori conseguenze possibili e questo principio si basa sul presupposto che il genere umano ha due capi, il piacere e il dolore, che determinano il comportamento. Essi controllano tutto quello che facciamo, diciamo e pensiamo. I principi avversi all'utilità per Bentham sono due: il principio dell'ascetismo e il principio dell'antipatia e della simpatia. L'ascetismo è l'esatto contrario dell'utilità in quanto vengono approvate le azioni che tendono a diminuire la felicità di un individuo, e criticate quelle che ne accrescono la felicità. Per Ascetico, s'intende un termine che è stato spesso riferito ai monaci. È una parola di origine greca il cui significato è esercizio e i monaci si sono distinti dagli altri uomini proprio per la pratica degli esercizi. Questi consistevano in varie invenzioni con le quali i monaci tormentavano la propria persona, così facendo speravano di ingraziarsi Dio, che consideravano un Essere di infinita benevolenza. Questo Dio immensamente buono ha promesso loro che per ogni chicco di sofferenza patita

nella vita presente, ne avrebbero trovati cento di felicità nella vita ultraterrena. L'approccio all'ascetismo di tipo filosofico è completamente diverso rispetto a quello religioso da parte del volgo; il primo si riferisce a individui che hanno ricevuto un'educazione e vedono nell'ascetismo la speranza di una vita futura più piacevole. Nel secondo caso, l'individuo mette in pratica il principio ascetico perché impaurito dalle future punizioni che Dio può infliggere se non si conduce una vita ascetica. In realtà per Bentham il principio ascetico non è stato mai costantemente perseguito da nessun essere umano. Se anche solo un decimo della popolazione mondiale lo applicasse fino in fondo, basterebbe un giorno soltanto per trasformare la terra in un vero e proprio inferno. L'altro grande principio è quello della antipatia e della simpatia. Con esso Bentham intende quel principio che approva o disapprova certe azioni, non in base a quanto esse tendano ad aumentare la felicità, oppure come vuole l'ascetismo, a diminuirla, ma semplicemente perché un individuo è disposto ad approvarle o a disapprovarle come una ragione sufficiente in sé stessa, negando che sia necessario cercare una motivazione estrinseca. Indipendentemente dal fatto che il principio dell'antipatia-simpatia che Bentham chiama anche il principio del capriccio, possa a volte coincidere con quello dell'utilità, è da considerarsi comunque un principio pericoloso perché serve a mascherare il dispotismo. Viene quindi considerato utile tutto ciò che riesce a procurare piacere all'uomo e il principio sarebbe stato vantaggioso non solo per chi governa, ma anche per chi è governato. Il legislatore deve mirare come unico fine alla felicità, ai piaceri e alla sicurezza degli individui di cui una comunità è composta. Bentham distingue quattro fonti da cui il piacere e il dolore derivano: fisica, politica, morale e religiosa, e dal momento che i piaceri e i dolori propri di ciascuna di esse sono in grado di fornire una forza vincolante a qualsiasi legge o regola di condotta, possono tutte essere definite anche sanzioni, non intendendo il termine solo con il senso di punizione, ma in modo più ampio. Se il piacere o il dolore si verificano in questa vita e non sono modificati di proposito dall'intervento di un essere umano o dall'intervento di un essere superiore, allora provengono dalla sanzione fisica.

Se sono nelle mani di una persona in particolare o di un gruppo di persone della comunità, che, in qualità di giudici sono scelti proprio con il compito di dispensarli secondo la volontà del sovrano o della volontà dello Stato, allora provengono dalla sanzione politica.

Se sono nelle mani di persone con cui può capitare che la parte in questione abbia a che fare nel corso della sua vita, secondo la disposizione spontanea di ciascun uomo, e non secondo qualche regola stabilita o convenuta, si può dire che il piacere o il dolore provengono dalla *sanzione morale o popolare*.

Se derivano direttamente dalle mani di un essere superiore invisibile, nella vita presente o in una vita futura, si può dire che provengono dalla *sanzione religiosa*. I piaceri e i dolori appartenenti alla sanzione religiosa possono influire sia sulla vita presente che su una futura; quelli relativi solo alla vita presente possono derivare indifferentemente dalla sanzione fisica, politica o morale, e l'unica differenza sta nelle circostanze che accompagnano la loro produzione. Ad esempio, una sofferenza che colpisce un uomo nel naturale e spontaneo corso delle cose sarà denominata *calamità*. In questo caso, se si suppone che questa sofferenza lo colpisca a causa di qualche imprudenza da parte sua, potrà essere denominata come *punizione* derivante dalla sanzione fisica. La medesima sofferenza, se inflitta dalla legge, sarà quella che viene comunemente chiamata *pena*. Se la sofferenza sorge dalla mancanza di assistenza, negata a causa della cattiva condotta, o supposta tale, della vittima, si dirà che è una pena derivante dalla *sanzione morale*. Se è inflitta dall'immediato intervento di una particolare provvidenza, dalla *sanzione religiosa*.

Per tradurre in pratica la sua dettagliata spiegazione giuridica, Bentham porta come esempio il caso in cui i beni di un uomo, o lui stesso, siano distrutti dal fuoco per dimostrare come la stessa sofferenza possa scaturire da più fonti. Se il danno avviene per un incidente, si tratta di una calamità. Se avviene perché, ad esempio, egli ha dimenticato di spegnere il lume si può descrivere come pena della sanzione fisica. Ma questa sofferenza può anche essere la conseguenza della sentenza di un magistrato politico, ovvero di quella che viene comunemente chiamata pena. Tutto ciò può avvenire anche per la mancanza di aiuto da parte del suo prossimo, a cui magari può non piacere il suo carattere morale. Qui il dolore ha la sua origine nella sanzione morale. Un'altra fonte di tale sofferenza può essere «un'immediata manifestazione del dispiacere di Dio, a causa di qualche peccato da lui compiuto, oppure anche la sua mente, sconvolta dal terrore di poter provocare tale dispiacere. In questo caso siamo di fronte ad una pena appartenente alla sanzione religiosa».

Di queste sanzioni, l'utilitarista inglese coglie una particolarità: la san-

zione fisica è a fondamento sia della sanzione politica, sia di quella morale e sia di quella religiosa quando quest'ultima riguarda la vita presente. Ciò significa che mentre la sanzione fisica è in grado di produrre *felicità e dolore* autonomamente, le altre tre non possono riuscirvi se non per mezzo della sanzione fisica. In altri termini i poteri della natura possono operare da soli, ma né il magistrato, né gli uomini in generale sono in grado di agire, né si suppone che lo sia Dio nella vita presente, se non attraverso i poteri della natura.

Per Bentham, è doveroso da parte del legislatore comprendere fino in fondo il valore e la forza dei sentimenti di piacere e di dolore, essendo questi gli "strumenti" di cui egli può disporre applicando la *sanzione* politica. È altrettanto importante che il legislatore, per riuscire nel principio dell'utilità, prenda atto dell'esistenza di altre fonti di piacere e di dolore perché come la sanzione politica esercita un'influenza sulla condotta degli uomini, così anche la sanzione morale e religiosa. Ad ogni passo della sua carriera l'operato del magistrato politico è soggetto ad essere aiutato, oppure ostacolato, da questi due poteri estranei che, l'uno o l'altro o entrambi, possono sicuramente essere suoi rivali o suoi alleati. Gli capita di non calcolarli? Sicuramente si accorgerà di aver raggiunto un risultato sbagliato. È doveroso per lui, quindi, tenerli continuamente davanti agli occhi.

Fra le quattro fonti, o sanzioni, del piacere e del dolore Bentham si sofferma in particolare su quella morale e sulle possibili conseguenze derivanti dal suo impiego. Egli nota che gli effetti di una sanzione morale sono senz'altro più deboli di quelli di una sanzione politica, oltre che transitori. Se un individuo si trova esposto al disprezzo dei suoi concittadini tutto quel che deve fare, se vuole liberarsene, è cambiare residenza. La punizione — egli osserva — sta nel concedere all'individuo in questione la possibilità di scegliere se continuare a subire gli inconvenienti di tale disprezzo, oppure la via dell'esilio, che potrebbe anche non essere una sistemazione perpetua. Egli, quindi, non abbandona la speranza di poter ritornare quando, trascorso un certo periodo di tempo, le sue trasgressioni saranno state dimenticate ed il pubblico risentimento placato. Divenire oggetto di disprezzo e di antipatia della società è una sventura che può capitare a chiunque ed è spiacevole per tutti gli uomini, ma non tutti recepiscono la punizione in ugual modo. Infatti, l'intensità con cui si vive questa situazione dipende da un'estrema varietà di fattori quali l'educazione, l'età, il sesso, il benessere, ed altre circostanze. Le donne, però, soprattutto nelle nazioni civilizza-

te, sono più suscettibili degli uomini all'impressione della vergogna. Sin dalla loro tenera infanzia, ed ancor prima che siano in grado di capirne il motivo, una delle parti più importanti della loro educazione consiste nell'instillare i principi della modestia e della riservatezza. Esse sono inoltre fisicamente più deboli e dipendenti degli uomini, ed hanno più bisogno di protezione; è più difficile per le donne cambiare la società in cui vivono e lasciare il loro luogo di residenza. In generale, quando si è molto piccoli la sensibilità verso la sanzione morale non è molto acuta, con l'avanzare dell'età invece diventa più spiccata. Un debole stato di salute, un'eccessiva irritabilità, un qualsiasi difetto fisico, qualsiasi tipo di infermità naturale o accidentale, sono tutte circostanze che, come la sensibilità, aggravano le sofferenze di chi ha un forte senso della vergogna. Il benessere tende a smorzare la forza di queste impressioni, un uomo ricco ha i mezzi per cambiare residenza, per fare nuove conoscenze, per acquistare piaceri, anche perché per Bentham esiste una predisposizione a rispettare la ricchezza, a concedere a chi è ricco servizi gratuiti, manifestazioni pubbliche di cortesia e di rispetto. Nelle classi medie della società gli inconvenienti derivanti dalla perdita della stima e della reputazione sono maggiormente sentiti. Nelle classi più povere invece, dove gli uomini vivono sulla base del lavoro di tutti i giorni, la sensibilità verso l'onore è generalmente meno acuta, i suoi bisogni si limitano alle mere necessità della vita, la moglie ed i figli gli devono obbedienza, e i piaceri che sorgono dall'esercizio dell'autorità domestica riempiono i brevi intervalli delle giornate lavorative. Il potere esercitato dalla sanzione morale varia secondo il grado di civilizzazione di un popolo: l'impiego è favorito o impedito da alcune circostanze. Sotto un governo popolare è portato ai massimi livelli, in un governo dispotico è ridotto quasi a nulla. Inoltre, la facilità di comunicazione e una continua circolazione di informazioni attraverso i giornali, contribuiscono ad ampliare questo tribunale e anche il numero di individui sottomessi all'impero dell'opinione.

Bentham è anche uno dei primi pensatori a denunciare l'irrazionalità di un trattamento diverso rispetto ad altre razze o specie, essendo comunque esseri senzienti, capaci di sperimentare il piacere e il dolore alla stregua degli altri esseri viventi. Vi è qualche ragione — si chiede il filosofo — per cui si possa tollerare che gli animali siano tormentati? Molto tempo fa, anche se in molti luoghi non è ancora passato, in cui la maggior parte degli esseri venivano denominati dalla legge schiavi, allo stesso

modo in cui in Inghilterra sono tuttora trattati gli animali di specie inferiore. I francesi hanno già scoperto che la pelle non costituisce alcuna ragione per poter abbandonare un essere indifeso al capriccio del suo aguzzino, e un giorno si potrà parimenti riconoscere che il numero delle gambe o la villosità della pelle o il modo in cui termina *l'os sacrum*, sono tutte ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino. In base a quale mai altro fattore si potrà pensare di tracciare la linea di discriminazione? La facoltà raziocinante? La capacità di discorso? Ma un cane o un cavallo adulto è oltre ogni paragone un animale più razionale e capace di maggior comunicazione che non un neonato di un giorno, di una settimana o anche di un anno. Ma supponiamo che non sia così. Che cosa proverebbe questo? La questione non è se essi non siano in grado di ragionare o in grado di parlare, la questione è: sono in grado di soffrire?

6.2.2. Il buon governo

Già nel suo primo lavoro pubblicato anonimo nel 1776, *Fragment on Government*, Bentham afferma l'importanza delle riforme per migliorare le leggi, le istituzioni, la comunità, in breve la condizione umana. L'opera è di fatto diretta contro William Blackstone, giurista e avvocato inglese, primo titolare della cattedra di diritto inglese fondata a Oxford. Divenne famoso per la sua opera *Commentari sul diritto inglese* (1765–1769) prima esposizione completa del diritto. In Inghilterra e in America i *Commentari* divennero la base dell'educazione giuridica universitaria. Per il filosofo, la materia giuridica può essere trattata con un atteggiamento da *Expositor* oppure da *Censor*: al primo spetta il compito di mostrare cosa già era stato fatto dal legislatore e dal giudice, il *Censor* invece deve suggerire al legislatore ciò che avrebbe dovuto fare in futuro. Al *Censor* spetta il compito di insegnare quella scienza che il legislatore poi metteva in pratica. Ciò che la legge è, appare estremamente diverso nei diversi paesi — scrive Bentham — mentre ciò che la legge dovrebbe essere risulta nella gran parte dei casi lo stesso. L'*Expositor*, perciò, è sempre il cittadino di questo o quel paese particolare; il *Censor* è, o dovrebbe essere, cittadino del mondo. Blackstone aveva affrontato le tematiche con un approccio da *Expositor*. *Ita lex scripta est* è il motto usato, mentre un lavoro di critica

lo avrebbe impegnato molto di più. Porsi in modo critico è fondamentale per migliorare le istituzioni e le sue imperfezioni; per Bentham la società ha poco bisogno dell'aiuto di quelle lezioni che insegnano agli uomini ad accettare qualsiasi cosa per quella che è; i frutti di una tale istruzione sono abbastanza visibili nel carattere di quella razza di uomini che hanno sempre occupato uno spazio troppo grande nell'ambito delle professioni di governo: una razza passiva e fiacca pronta ad ingoiare qualunque cosa ad acconsentire a tutto. Sono incapaci di distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, sono insensibili, miopi, ostinati, e sordi alla voce della ragione e della pubblica utilità. Ossequiosi soltanto al sussurro dell'interesse e ad al minimo cenno del potere. Per una nazione è un male che le menti degli uomini che amministrano la Legge siano così debilitate perché essi sono incapaci di qualunque miglioramento.

Bentham vuole quindi riformati i principi sui quali si sarebbe dovuta fondare la legislazione di qualsiasi paese del mondo; passa la maggior parte della sua vita a scrivere nuovi codici e nuovi principi, senza limitarsi a sancire le abitudini esistenti; anzi, nel caso di percorsi sbagliati, i legislatori avrebbero dovuto far invertire la rotta a chi ha abbandonato la retta via della ragione. Il legislatore è infatti un pedagogo, un moralista perché morale e legislazione sono una sola scienza, e anche i criminali possono essere recuperati alla società non appena questo gli fosse stato insegnato. Al sistema carcerario, Bentham dedica il *Panopticon*, investendovi molto del suo tempo, dei suoi scritti e del suo denaro; sorta di prigione modello, è stata ideata dal filosofo per la rieducazione dei criminali; come rivela la sua etimologia, essa permette di controllare tutti i detenuti da una torretta centrale, con un minimo impiego di guardie. Il progetto dopo tanti sforzi e promesse viene definitivamente bocciato dal Parlamento nel 1813.

6.2.3. La questione femminile per Bentham

Per Bentham la sensibilità consiste nella predisposizione di ognuno a provare una certa quantità di piacere o dolore, in seguito all'azione di una certa causa. Questo è ciò che chiamiamo il *quantum* di sensibilità di un individuo; può essere generale se riferita all'insieme di cause che agisce sulla persona durante un determinato periodo di tempo; oppure può definirsi particolare se riferita all'azione di una qualsiasi particolare causa.

Non esiste quindi un modo particolare di sentire, ma la quantità di piacere o dolore dipende da altre circostanze che influenzano la sensibilità. Bentham ne individua trentadue, e fra queste è compreso anche il sesso: Fra le principali modificazioni del corpo umano che si ritiene possano influenzare il quantum di sensibilità e la tendenza ad essa, le più ovvie e cospicue sono quelle che costituiscono il sesso. In termini quantitativi, la sensibilità del sesso femminile sembra in generale maggiore di quella del sesso maschile. La salute della donna è più delicata di quella dell'uomo e dal punto di vista della forza e della resistenza fisica, della quantità e qualità delle conoscenze del potere, delle facoltà intellettive dell'equilibrio mentale la donna è generalmente inferiore. È maggiore nella donna rispetto all'uomo la presenza di una sensibilità di tipo morale, religioso, simpatetico e anti-simpatetico. La castità, la modestia, la delicatezza sono apprezzate più del coraggio in una donna, mentre nell'uomo è il contrario. Le tendenze religiose nei due sessi non sono molto diverse se non per il fatto che la donna è più incline dell'uomo alla superstizione ovvero al rispetto di riti non dettati dal principio dell'utilità. Il suo amore per i figli e i bambini è in generale più forte di quello di un uomo, i suoi affetti tendono ad espandersi di meno, raramente si allargano fino a comprendere il benessere del proprio paese, o quello del genere umano o dell'intero universo; in generale le sue predisposizioni antipatetiche come anche quelle simpatetiche sono meno adatte di quelle dell'uomo a conformarsi al principio dell'utilità, soprattutto a causa di alcune carenze nell'ambito del sapere, del discernimento e della comprensione. Per quel che concerne i rapporti basati sulla simpatia, può non esserci alcuna differenza, mentre da un punto di vista economico secondo i costumi di quasi tutti paesi la donna è meno indipendente. Bentham, quindi, individua nei due sessi caratteristiche diverse, nella donna una sensibilità più forte accanto ad una maggiore debolezza e vulnerabilità. Ma la diversità fra i sessi non lo porta a ritenere giustificata per natura tale diversità, né a giustificare la condizione di inferiorità in cui essa è mantenuta. Anzi, andando contro la mentalità del tempo, il pensatore si schiera per l'infondatezza della "naturale inferiorità femminile" e propone l'inserimento di numerose clausole da inserire nelle leggi riguardanti la condizione femminile per tutelarla dal predominio maschile. Ad esempio, nello *Specimen of a penal code*, trattando delle possibili offese che gli uomini possono recarsi l'un l'altro e delle relative punizioni, Bentham include tra le aggravanti di pena oltre alla differenza d'età e alla inferiorità fisica anche

il sesso: «Quando la parte lesa è una donna e il delinquente un uomo, il supplemento di pena dovrebbe consistere in una punizione caratteristica a scelta del tribunale, con maggiore o minore pubblicità, a sua discrezione».

La legge avrebbe dovuto infondere negli uomini un atteggiamento di particolare riguardo verso le donne perché non tutte erano belle e la bellezza non durava in eterno, mentre gli uomini avevano la superiorità costante della maggiore forza fisica. Bentham traduce anche legislativamente la maggiore attenzione da attribuire alla sensibilità femminile nei tribunali. In un certo genere di casi, a meno che non vengano prese le misure necessarie per prevenire delle possibili offese, per Bentham la sensibilità peculiare del sesso femminile potrebbe essere ferita e la sofferenza prodotta dall'offesa subita invece di trovare rimedio nel processo sarà aggravata. Deve essere oggetto delle cure del giudice evitare.

Per quanto riguarda le leggi di successione non bisogna fare alcuna distinzione di sesso; la parte di eredità dell'uno deve essere sempre uguale a quella dell'altro; le sole differenze avrebbero dovuto riguardare i più deboli, cioè le donne, che hanno più bisogni, meno mezzi di acquisizione e sono meno capaci di fare uso dei mezzi che possiedono. Ma il più forte — scrive Bentham — ha sempre goduto di tutte le preferenze. Perché? Perché è il più forte che ha fatto le leggi. Alle origini quindi della discriminazione sessuale il filosofo pone il pregiudizio; infatti, ricordando che in alcune nazioni le donne sia sposate che nubili sono poste sotto perenne custodia, Bentham ricorda che non è l'unica circostanza in cui la tirannia abbia tratto vantaggio dal suo stesso torto, adducendo a ragione una deficienza che, nel limite in cui essa è effettivamente riscontrabile, è stata prodotta proprio dall'abuso di quel potere che la deficienza stessa dovrebbe giustificare. Aristotele, offuscato dai pregiudizi del suo tempo, divide la specie umana in due classi distinte, quella degli uomini liberi e quella degli schiavi. Alcuni uomini sono nati per essere schiavi e devono esserlo. Perché? Perché essi sono così. Bentham, che nei suoi soggiorni all'estero ha visitato anche la Russia, parla con cognizione di causa anche dei paesi islamici; nel Corano, Maometto permette ai suoi fedeli di aggiungere al numero delle loro concubine che altrimenti è limitato, le prigioniere che possono prendere in battaglia.

Bentham critica anche una legge inglese, residuo di un'età barbarica *manent vestigia ruris*: la figlia considerata alla stregua di una serva del padre. Se viene sedotta, il padre non può ottenere altra soddisfazione che quella di

una somma di denaro, corrispondente al prezzo dei servizi domestici di cui si ritiene che egli venga privato con la gravidanza della figlia. Sui reati collegati alla violenza sessuale, Bentham dimostra una modernità sorprendente, infatti li considera un reato contro la persona, mentre per l'Italia sono stati considerati un reato contro la morale fino all'approvazione della legge contro la violenza sessuale del 1996. Ai piaceri del sesso corrispondono i motivi che, in senso neutro, possono essere indicati col termine di desiderio sessuale. In senso negativo, invece, sono indicati con il nome di lascivia ed una varietà di altri termini che esprimono riprovazione. Di nomi usati in senso positivo, non ce n'è alcuno. 1) Un uomo violenta una vergine: in questo caso il motivo, senza scrupolo alcuno, viene indicato col nome di lascivia ed è universalmente considerato negativamente. 2) Lo stesso uomo, in un'altra occasione, esercita i diritti del matrimonio su sua moglie. In questo caso il motivo è considerato, forse, positivamente, o almeno in modo indifferente: e qui la gente si farebbe scrupolo di chiamarlo con uno di quei termini. In entrambi i casi, comunque il motivo può essere precisamente lo stesso. Innanzitutto, dunque, scrive Bentham, esaminiamo le offese che riguardano sia la persona che la reputazione. Quando una persona qualsiasi danneggia un suo simile, intaccandone la reputazione, il suo scopo e fine devono esser stati o il suo piacere immediato, o quella specie di piacere riflesso che in certe circostanze può derivare dalle sofferenze di un altro. Ora, il solo piacere immediato degno di nota, che allo stesso tempo è capace di colpire la reputazione di quest'ultimo, è il piacere dell'appetito sessuale. Questo piacere, dunque, deve essere derivato o contro la volontà della parte, o con il suo consenso: in quest'ultima ipotesi il consenso può esser stato ottenuto o liberamente e onestamente, o liberamente ma non onestamente, o ancora neppure liberamente, nel qual caso l'onestà non entra neppure nei termini della questione. Se il consenso manca del tutto, l'offesa è chiamata *violenza carnale*; se ottenuta disonestamente, sarà *seduzione* semplicemente; se non liberamente, essa può esser chiamata *seduzione forzata*. In ognuno di questi casi, l'attività criminosa può durare fino alla perpetrazione del reato, oppure essere soltanto iniziata: se è durata così a lungo, allora prende l'uno o l'altro dei nomi suddetti, se no, essa può essere inclusa in tutti gli altri casi sotto la denominazione di *atti di libidine*.

Infine, Bentham prende in considerazione il caso in cui un uomo offende un altro nella sua reputazione, con atti che riguardano la sua persona, e lo fa a causa di quella specie di piacere che risulta talvolta dalla con-

templazione del dolore di un altro. In questa circostanza l'offesa può esser arrivata fino alla lesione fisica, oppure essere rimasta semplicemente una minaccia: nel primo caso può essere chiamata *lesione fisica*; nell'altro, essa può essere denominata *minaccia di lesione*. Abbiamo quindi sei tipi, o specie, di reati, contro la persona e la reputazione: 1) lesione fisica; 2) minaccia di lesione; 3) seduzione; 4) violenza carnale; 5) seduzione forzata; 6) atti di libidine. Le uniche punizioni contro le quali si possono muovere delle obiezioni fondandosi sull'argomento della decenza, sono le punizioni che hanno come effetto quello di rendere oggetto della vista e della conversazione quelle parti del corpo umano che, secondo la decenza, è sconveniente tener esposte. Non c'è alcun dubbio che, in tutte le punizioni, bisogna aver cura di non portare alcuna offesa al pudore, ma il pudore, come le altre virtù, è valutabile solo in proporzione alla propria utilità. Quando la punizione è appropriata, non dovrebbe ostacolare il conseguimento di qualsiasi scopo di maggiore utilità. La castrazione, ad esempio, sembra essere la punizione più adatta nel caso della violenza carnale, la più adatta cioè, a produrre una forte impressione nella mente al momento della tentazione.

È abbastanza evidente che l'idea connessa con la denominazione di un'offesa di tipo sessuale va soggetta a considerevoli variazioni, a seconda delle usanze dei popoli; parti diverse del corpo femminile vengono velate nei diversi paesi, e con diversa cura: in Asia l'intera persona è nascosta allo sguardo, a Sparta le giovani donne apparivano in pubblico con una veste aperta e svolazzante, in Europa la decenza nel vestire muta con il cambiare delle mode. L'idea di osceno, per quanto strano ciò possa apparire, non sembra essere invariabilmente connessa con le stesse parti del corpo o con le stesse funzioni. Fra le nazioni alfabetizzate, infatti, il concetto che gli uomini hanno di questo argomento sembra essere alquanto uniforme; mentre fra le nazioni analfabete, anche se civili sotto altri aspetti, le cose sono diverse.

Bentham esamina anche l'origine della famiglia patriarcale e della legislazione che la sostiene; è evidente che non ci può essere un mezzo certo di risoluzione, se non quello della forza fisica, che è in realtà il mezzo col quale nella famiglia, come anche in altri casi di rivalità, sono state prese le decisioni molto tempo prima che esistesse una funzione come quella del legislatore. Quindi, essendo questo l'ordine delle cose che il legislatore trova instaurato dalla natura, che cosa può far di meglio che conformarsi ad esso? Le persone che per motivi uguali dovunque sono impegnate a vivere

insieme sono: 1) genitore e figlio, durante l'infanzia di quest'ultimo; 2) marito e moglie; 3) figli degli stessi genitori. Genitore e figlio convivono per necessità, poiché, se il figlio non vivesse con il genitore (o con qualcuno che del genitore faccia le veci) non potrebbe vivere affatto; marito e moglie convivono per una scelta che si avvicina alla necessità; i figli degli stessi genitori, per la necessità che ciascuno di loro ha di vivere con i propri genitori. Per quanto riguarda il rapporto tra genitore e figlio, la necessità che il genitore detenga il potere, per la salvaguardia del figlio, prevale su qualsiasi altro ragionamento. Per il rapporto tra marito e moglie, questa necessità non sussiste. L'uomo vorrebbe la carne arrosto, la donna bollita: dovrebbero digiunare entrambi in attesa del giudice a cuocerla per loro? La moglie vorrebbe avere il bambino vestito di verde, il marito lo vorrebbe in blu: e il bambino dovrebbe restar nudo fino a che arrivi il giudice a vestirlo? Tutto ciò rafforza la ragione di dare il potere all'una o all'altra delle parti, ma non ne rafforza nessuna in particolare per dare il potere all'una invece che all'altra. In che modo dovrebbe dunque determinarlo il legislatore? Poiché c'erano mariti e mogli (o, ciò che poi risulta lo stesso, un uomo e una donna che convivono come marito e moglie) ben prima che ci fossero i legislatori, il giudice trova che quasi ovunque il maschio è il più forte dei due, e perciò possiede già, solo per mezzo del fisico, quel potere che il legislatore sta cercando di attribuire all'uno o all'altra per mezzo della legge. Come può dunque far meglio, che affidare il potere legale nelle stesse mani che sono, senza paragone, quelle che più verosimilmente detengono quello fisico? Così ci saranno poche trasgressioni, e poca necessità di punizioni; altrimenti, trasgressioni continue, e continue punizioni.

Riguardo al matrimonio, Bentham lo ritiene il solo mezzo con cui un uomo può ottenere i favori della donna che, ai suoi occhi, è più degna delle altre. È solo col matrimonio che egli può vivere liberamente e pubblicamente con una donna onesta e rispettabile; non c'è niente di più dolce che sperare in una famiglia, in cui poter dare e ricevere le prove del più tenero affetto, in cui poter esercitare il potere addolcito dalla tenerezza, in cui trovare fiducia e sicurezza, in cui custodire le consolazioni della vecchiaia, in cui poter dire: non morirò completamente. Un uomo vuole un socio, un confidente, un consigliere, un amministratore, un'amante, una governante, una compagna per tutte le stagioni: tutto questo si può trovare riunito in una moglie. Padrone della moglie per quanto riguarda i propri interessi, egli deve essere il tutore della moglie per quanto riguarda gli interessi di lei.

Il beneficio della pace rende desiderabile stabilire una supremazia che possa prevenire o porre termine a queste contestazioni, ma allora perché è l'uomo il padrone? Perché è lui il più forte, e nelle sue mani il potere si regge da sé. Se l'autorità è nelle mani della moglie, sarà contrassegnata dalla continua rivolta del marito, fatto salvo però il ricorso alla giustizia. Troppo spesso sono stati negletti gli interessi delle donne, ma quelli che, sulla base di qualche vaga nozione di giustizia e di generosità, volessero imporre alle donne un'assoluta uguaglianza, tenderebbero loro solo una pericolosa trappola. Infatti, il renderle libere dalla necessità di compiacere il marito significherebbe da un punto di vista morale, indebolire anziché rafforzare il loro potere: l'uomo, infatti, quando è sicuro delle sue prerogative, non ha difficoltà a vincere il suo amor proprio e prova perfino piacere nel sacrificarlo. Ma — avverte Bentham — se si sostituisce a questo rapporto una rivalità di poteri e se l'orgoglio del più forte verrà continuamente offeso, lo si rende un antagonista pericoloso per il più debole, sicché egli dirigerà tutti i suoi sforzi a ristabilire la sua precedente supremazia. Nel contratto matrimoniale Bentham prevede la possibilità del divorzio. In un tale genere di contratto lo scopo dell'uomo sarebbe infatti solo quello di soddisfare una passione transitoria, e, una volta soddisfatta, egli godrebbe di tutti i vantaggi dell'unione, senza sopportare alcuno dei suoi inconvenienti. Non può essere altrettanto per la donna, poiché questo contratto ha per lei delle conseguenze durevoli e gravose: dopo le noie della gravidanza, dopo i rischi del parto, è oppressa dalle preoccupazioni connesse con la maternità, per cui l'unione che all'uomo dà solo piaceri, è per la donna l'inizio di una lunga serie di pene, la cui cessazione sarebbe solo la morte. La moglie lo elegge come difensore della sua condizione di debolezza, e come colui che avrebbe provveduto al sostentamento del frutto dell'amore, inizio di un sodalizio se si suppone la nascita di un solo figlio; ma quando la madre non può più sperare di avere altri figli, e quando il padre ha provveduto al sostentamento del più piccolo della famiglia, questo impegno verrà annullato? Si può supporre che, dopo una convivenza durata tanti anni, i due coniugi si separino? In realtà, l'abitudine avrà unito i loro cuori con migliaia e migliaia di lacci, che solo la morte potrebbe recidere. La donna ha anche un interesse particolare nella durata indefinita del legame, poiché il tempo, la gravidanza, l'allattamento, la stessa coabitazione, contribuiscono tutti a far diminuire la potenza del suo fascino. Essa deve infatti aspettarsi di vedere la sua bellezza in declino in un'età in cui la forza dell'uomo è ancora in aumento;

essa sa che, dopo aver trascorso la sua giovinezza accanto ad un marito, troverebbe con difficoltà un secondo, mentre l'uomo non incontrerebbe una simile difficoltà nel trovare una seconda moglie. Ecco, quindi, per Bentham una nuova clausola dettata dalla previdenza: Io mi do a te; tu non mi lascerai senza il mio consenso. L'uomo richiede la stessa promessa, e quindi, da entrambe le parti, si fonda un contratto sulla felicità dei due coniugi. Ma che cosa dovremmo pensare se la donna aggiungesse questa clausola: Non sarà lecito che io mi separi da te, se un giorno dovessimo arrivare ad odiarci l'un l'altro tanto quanto oggi ci amiamo. Una simile condizione apparirebbe come un atto di pura follia. Ma questa clausola crudele e assurda non è richiesta dalla donna, né viene ricercata dall'uomo, essa viene imposta ad entrambi, come condizione dalla quale non possono rifuggire. Improvvisamente, infatti, interviene fra le due parti contraenti la legge, dicendo loro: «Voi vi unite nella speranza di essere felici, ma io vi dico che entrate in una prigione, la cui porta verrà chiusa contro di voi. Io sarò insensibile alle grida del vostro dolore, e quando vi scaglierete contro le vostre catene, io non vi permetterò di separarvi». Se esistesse una legge che permettesse l'unione con un socio, un tutore, un difensore, un compagno, solo a condizione di non separarsi mai da lui, chiunque si scaglierebbe contro una simile tirannia ed una simile follia. Vivere sotto la costante autorità di un uomo che si detesta, è già una specie di schiavitù, ma essere costrette a ricevere i suoi abbracci, è un tormento troppo grande per essere tollerato perfino nella schiavitù stessa. Quando la morte è il solo mezzo di liberazione, quali orribili tentazioni, quali crimini non deriverebbero da una situazione così spaventosa? I casi non conosciuti sono forse più numerosi di quelli noti. Alla necessità del divorzio Bentham oppone ipotetiche obiezioni, alle quali fornisce una risposta: «Concedete il divorzio, e nessuna delle parti penserà di aver deciso la propria sorte irrevocabilmente. Il marito si guarderà attorno per trovare una moglie migliore; la moglie, dal canto suo, farà dei paragoni simili, e progetti per cambiare il marito. Ne risulterà una perpetua e reciproca insicurezza riguardo a questo prezioso genere di proprietà, in funzione del quale si organizza la vita intera». *Risposta:* Ammettiamo per ipotesi che l'attaccamento reciproco sia venuto meno. Non è una nuova moglie quella che si cerca, ma una nuova amante; non è un secondo marito, ma un altro amante. Il regime di libertà produce meno fantasie di evasione di quanto non lo faccia la prigionia coniugale. Rendete dissolubile il matrimonio, e ci saranno più separazioni in apparenza, ma

meno in realtà. Ciascuno, sapendo quello che può perdere, cercherà di coltivare quegli strumenti di piacere reciproco che in origine avevano costruito l'affetto reciproco, e studierà con maggior attenzione il carattere dell'altro, ed i modi per poter vivere in accordo.

Seconda obiezione: Ciascuna parte, considerando transitoria la relazione, sposerebbe con indifferenza gli interessi, ed in particolare gli interessi pecuniari dell'altra. Da ciò nascerebbero spreco, negligenza, ed ogni specie di cattiva amministrazione. *Risposta:* Lo stesso pericolo esiste nelle società commerciali, e tuttavia il pericolo si concretizza assai di rado. Un matrimonio dissolubile ha poi dalla sua un legame che queste società non hanno, il più forte e il più durevole di tutti i legami morali: l'affetto comune per i figli, che cementa il reciproco affetto dei coniugi. La possibilità del divorzio inoltre tende piuttosto a prevenire, più che ad alimentare la prodigalità, perché l'economia, apprezzata nel suo pieno valore dalla prudenza interessata di entrambe le parti, avrebbe sempre tanto merito. Bisogna anche rendersi conto che in caso di divorzio una delle due parti che dovesse avere una reputazione di cattiva condotta e di eccessiva prodigalità, avrebbe anche molte meno possibilità di intrecciare altre relazioni più vantaggiose.

Terza obiezione: La dissolubilità del matrimonio farà sì che la più forte delle due parti avrà la tendenza a maltrattare la più debole, con lo scopo di costringerla ad acconsentire al divorzio. *Risposta:* Questa obiezione è ben fondata e merita la massima attenzione da parte del legislatore. Un'unica precauzione, tuttavia, è fortunatamente sufficiente a far diminuire il pericolo: in caso di maltrattamento, la libertà va concessa solo alla parte maltrattata, non all'altra. In questo caso, più un marito desidererebbe il divorzio allo scopo di risposarsi, e più egli eviterebbe di comportarsi male verso sua moglie, per timore che certi atti potessero venir considerati come atti di violenza per costringerla al consenso.

Quarta obiezione: Questa è derivata dall'interesse dei figli: Che cosa faranno essi, dopo che la legge avrà sciolto l'unione fra padre e madre? *Risposta:* Quello che avrebbero fatto se l'avesse sciolta la morte. Ma in caso di divorzio, il danno dei figli non è così grande poiché essi potranno continuare a vivere con il genitore le cui cure sono loro più necessarie: la legge, infatti, prendendo in considerazione il loro interesse, non mancherebbe di affidare i ragazzi al padre, e le figlie alla madre. Il gran pericolo invece cui sono esposti i figli dopo la morte di un genitore è quello di passare sotto l'autorità di un patrigno o di una matrigna che li veda con occhio ostile: le

ragazze in particolare sono esposte ai trattamenti più vessatori sotto il non raro dispotismo di una matrigna. All'opposto, in caso di divorzio questo pericolo non esiste, poiché i ragazzi saranno posti sotto la giurisdizione del padre e le ragazze sotto quella della madre, e la loro educazione ne risentirà assai di meno di quanto ne avrebbe risentito a causa delle continue liti in famiglia.

Infine, Bentham affronta anche il tema della poligamia che può essere semplice o complessa; è semplice quando vi è la poliginia, cioè la molteplicità di mogli, oppure la poliandria, cioè la molteplicità di mariti; è utile o dannosa la poliginia? Tutto ciò che è stato possibile dire in suo favore è stato detto solo in relazione a certi casi particolari, a certe circostanze transitorie: quando, per esempio, a causa della malattia della moglie, un uomo è privato dei piaceri del matrimonio, o quando, per la sua professione, egli è obbligato a dividere il suo tempo fra due residenze, come il comandante di una nave. È ben possibile che una simile situazione possa essere talvolta desiderabile per l'uomo, ma non potrà mai esserla per le mogli: per ogni uomo, infatti, ci sarebbero sempre due mogli, il cui interesse verrebbe sempre sacrificato, per moltissimi motivi. Innanzitutto, l'effetto di questa concessione sarebbe quello di aggravare l'ineguaglianza delle condizioni; la differenza di censo, infatti, ha già un'influenza abbastanza grande e questo istituto non farebbe altro che renderla ancor più gravosa, giacché un uomo ricco, unendosi ad una donna priva di mezzi, trarrebbe vantaggio dalla posizione di inferiorità di lei per evitare di avere rivali. In questo modo ciascuna delle sue mogli si troverebbe in possesso solo della metà di un marito, mentre ognuna di esse avrebbe potuto essere fonte di felicità per un altro uomo, il quale a sua volta, in conseguenza di questa iniqua situazione, sarebbe privato di una compagna. Che ne sarebbe poi della pace delle famiglie? La gelosia delle mogli rivali si estenderebbe infatti ben presto ai figli, che formerebbero fazioni opposte, piccoli eserciti con una protettrice egualmente potente. Dall'indebolimento dei legami fraterni, deriverebbe inoltre un analogo affievolimento del rispetto filiale, sicché ogni figlio vedrebbe in suo padre un protettore della parte avversa; tutti i suoi atti di gentilezza e di severità, essendo interpretati da opposti pregiudizi, verrebbero così attribuiti ad ingiusti sentimenti di preferenza o di odio. L'educazione dei figli verrebbe rovinata in mezzo a queste passioni ostili, in un regime di oppressione o di favore, che corromperebbe una parte con il suo rigore, e l'altra con le sue indulgenze.

6.2.4. Le critiche, i successi

Il principio dell'utilità formulato da Bentham gli procura critiche soprattutto per le conseguenze che esso implica. Alexander Wedderburn, procuratore generale e successivamente Cancelliere d'Inghilterra, lo definisce pericoloso. Bentham condivide l'aggettivo ma rivolto a ogni governo che abbia come obiettivo solo la felicità di qualcuno in particolare e non del maggior numero. Pericoloso lo è veramente — scrive Bentham — per i sinistri interessi di tutti quei funzionari, Wedderburn incluso, il cui scopo è quello di massimizzare ritardi, fastidi, spese attraverso procedure legali con l'unico fine di ricavarne un guadagno personale. La teoria degli interessi sinistri include per Bentham anche gruppi chiusi e settari, i giuristi, i politici e il clero.

Il caposcuola Jeremy Bentham muore a quasi 84 anni nel 1832, e gli anni successivi alla sua scomparsa segnano il trionfo del benthamismo e del gruppo dei radicali filosofi: inaugurano nel 1828 lo University College di Londra, il primo istituto universitario inglese laico, ed il *Mechanic Institute*; possono contare sulla «Westminster Review» e soprattutto sul Parlamento inglese dove si battono per trasformare i principi guida dell'utilitarismo in una produzione legislativa capace di incidere profondamente nella vita civile e politica del paese. Nel 1832, due giorni prima della morte di Bentham, è stato approvato il famoso *Reform Bill*, la nuova legge che trasforma il sistema elettorale inglese in senso più rappresentativo, che contiene alcuni pilastri del pensiero benthamiano e della dottrina utilitaristica: il suffragio universale, lo scrutinio segreto, le legislature annuali, la razionalizzazione delle circoscrizioni elettorali, con l'eliminazione dei *rotten boroughs*, i tristemente noti borghi putridi, ed un parlamento con camere elettive. Anche le *New Poor laws* del 1834 sono informate a principi benthamiani: il controllo dei sussidi per i poveri viene tolto alle parrocchie e affidato alla supervisione centrale di una commissione governativa; il paese è suddiviso in 800 aree amministrative controllabili e migliorato il sistema delle *workhouses*. Un discepolo di Bentham si batte in Parlamento fin dal 1833 per l'adozione di un sistema laico di insegnamento elementare e tecnico, contribuendo alla successiva riforma del 1840. Un altro collaboratore di Bentham ha redatto con altri un documento programmatico delle richieste e delle proposte dei lavoratori che nel maggio 1838 diventa la *People's Charter* da cui il nome di movimento cartista, che riprende in sei punti alcuni

capisaldi del pensiero benthamiano: suffragio universale, circoscrizioni elettorali uguali, abolizione della qualifica di proprietario per i membri del Parlamento, retribuzione dei deputati, votazioni a scrutinio segreto, legislature annuali.

6.3. John Stuart Mill: cenni biografici



John Stuart Mill (1806-1873)
Harriet Taylor (1807-1858)

John Stuart Mill è l'erede della matura tradizione liberale democratica inglese, coniugata con il pensiero democratico rappresentativo, con qualche apertura al socialismo. Il padre James Mill, convinto sulle orme di illuministi come Helvétius che l'educazione sia decisiva nella formazione dell'individuo, sperimenta le sue convinzioni sul figlio che a tre anni comincia ad apprendere il greco e il latino. A dodici anni studia i trattati di logica classici, medioevali e moderni e i principi di economia politica. La sua rigida educazione forse non è del tutto estranea al crollo psicofisico che coglie Mill nel 1826, segnando il distacco dalla scuola utilitarista, quindi dal padre e da Jeremy Bentham, il capostipite della scuola. La crisi spirituale e intellettuale che attraversa e che lo porterà ad un ridimensionamento della convinzione esclusivista della filosofia utilitaristica è del resto in sintonia con l'epoca che vive, segnata dal Romanticismo; ritiene che sia improduttivo sottovalutare l'apporto dell'elemento immaginativo poiché è convinto che l'immaginazione e il sentimento debbano giocare un ruolo nella formazione della personalità ed elabora una cultura dei sentimenti dal punto di vista etico-filosofico. Nell'essere umano c'è bisogno dell'irrazionale, la religione e la poesia rispondono allo stesso bisogno di concetti ideali più grandi e belli di quelli realizzati nella vita prosaica dell'uomo. La religione diversamente dalla poesia è il prodotto del desiderio sconfinato di sapere se questi concetti immaginari posseggono una realtà corrispondente in un mondo diverso dal nostro. Mill avverte con grande intensità che un'impostazione utilitaria applicata alla morale individuale e al governo non è più sufficiente e compie una sorta di rivoluzione su sé

stesso: la natura umana non è composta di soli istinti egoisti. Se Bentham si poneva il problema della felicità individuale, per Mill la felicità non può essere mai solo personale; i godimenti della vita sono qualcosa di passeggero e non possono essere considerati gli obiettivi principali. L'unica soluzione è di considerare obiettivo della vita non la felicità, ma qualche fine esterno ad essa, come collaborare al progresso dell'umanità. Nel saggio *On Liberty* Mill chiarisce appunto come l'utilità debba intendersi nel suo senso più ampio e fondata sugli interessi permanenti dell'individuo in quanto essere progressivo. La svolta di Mill è data anche grazie al contatto che ha con la scuola sansimoniana, nel 1829–30; tramite i testi di Bazard ed Enfantin, come scrive lui stesso nell'*Autobiografia*, giunge a riconoscere il valore limitato della vecchia economia politica, la quale assume la proprietà privata e l'eredità come fatti indiscutibili e la libertà di produzione e di scambio come il non plus ultra del progresso sociale. Mill condivide con la scuola il fatto che ogni individuo, qualunque parte di lavoro svolge, deve essere retribuito secondo i suoi meriti e vede nell'ingiustizia sociale la causa del ritardo della società. Il liberalismo deve tener conto delle esigenze della morale, aprire al socialismo e ogni individuo si deve ispirare a due concetti fondamentali: la ricerca della verità e il benessere generale che hanno in sé un valore immanente e si possono ottenere impartendo a tutti una eguale educazione. Alla compagna Harriet Taylor, Mill riconosce un debito di formazione soprattutto nell'applicazione della filosofia alle esigenze della società e del progresso, in primis la necessità dell'uguaglianza fra i sessi, mentre a sé stesso riconosce l'aspetto puramente astratto dei suoi lavori. Harriet Hardy nasce a Londra nel 1807, una dei sette figli di Harriet Hurst e del medico e proprietario terriero Thomas Hardy. Si sposa a diciotto anni con John Taylor, condivide con lui le idee liberali e radicali, ma separano i loro domicili, probabilmente anche a causa del forte legame intellettuale che Harriet ha stabilito con John Stuart Mill; si trasferisce con la figlia Helen, che in seguito alla morte della madre viene anche adottata, da Mill, a Walton-on-Thames. Dopo la morte del marito, Harriet e John Stuart Mill nel 1851 si sposano e molta della produzione del filosofo per sua stessa ammissione viene discussa, elaborata e scritta insieme, ma nessuno dei saggi è stato pubblicato a nome di entrambi. Nella Premessa a *The Subjection of Women* Mill scrive che quando due persone hanno elaborato un pensiero comune è di poca importanza di chi sia la penna. Anche il saggio *The Enfranchisement of Women* è pubblicato sulla «Westminster Review» nel 1851 con il co-

gnome del marito. Hanno scritto insieme anche *Early Essays on Marriage and Divorce*, nel 1832. Nei *Principles of Political Economy* Mill conferma che l'intero capitolo *On the probable futurity of the working classes*, è stato curato da Harriet.

6.3.1. Le tematiche

John Stuart Mill, uno dei maggiori, se non il maggior rappresentante del liberalismo inglese dell'Ottocento, affronta una vasta gamma di problemi teorici: si occupa infatti di logica, filosofia, morale, scienza economica. Proprio a lui che tanta importanza attribuisce alla pedagogia, compresa quella delle istituzioni rappresentative e quindi ad una educazione il più possibile priva di ingerenze, viene impartita un'educazione che sconfinava nell'indottrinamento, come si rileva nell'*Autobiografia*, la cui prima stesura si colloca nel 1854 e proseguita fino al 1870. La rigenerazione morale e intellettuale è per Mill indispensabile contro i sistemi metafisici e teologici rinnegando ogni sistema dottrinario; Mill è infatti convinto che ogni individuo non debba essere indottrinato, ma posto in condizioni di pensare da solo, in modo che l'accoglimento della verità sia il frutto di una libera indagine. Lo studio delle leggi della natura cioè le leggi della mente, dei sentimenti, pensieri, volizioni è per Mill oggetto di una scienza autonoma, la psicologia; l'esame scientifico di come il carattere reagisce alle circostanze esterne è compito dell'etologia, mentre la sociologia è la scienza generale della società. Il potere dell'educazione per Mill è pressoché illimitato, non esistono inclinazioni naturali che non sia in grado di domare. Le riflessioni sulla libertà e sulla natura sono quindi centrali nell'elaborazione del suo pensiero.

Nel *Saggio sulla libertà* Mill afferma che lo scopo dello scritto è quello di formulare un principio molto semplice che determinasse in assoluto i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia esercitati mediante la forza fisica sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica. Il principio di base è che l'umanità sia giustificata individualmente o collettivamente ad interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata contro la sua volontà è per evitare danno agli altri; il be-

ne dell'individuo non è una giustificazione sufficiente, non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui o perché questo lo renderà felice, o perché nell'opinione altrui è opportuno o perfino giusto; il solo aspetto della propria condotta di cui l'individuo deve rendere conto è quello riguardante gli altri, per ciò che riguarda lui stesso, l'indipendenza è di diritto, assoluta, su sé stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano. La libertà di opinione e di espressione s'impone quindi almeno per quattro ragioni: ogni opinione costretta al silenzio può essere vera, negarlo significa presumere di essere infallibili; anche se l'opinione repressa è un errore, può contenere e molto spesso contiene una parte di verità, e poiché l'opinione generale o prevalente è raramente o mai l'intera verità, è soltanto mediante lo scontro tra opinioni opposte che il resto della verità ha una probabilità di emergere. Se non si consente che l'opinione sia contestata la maggior parte dei seguaci l'accetterà come fosse un pregiudizio; infine, il significato stesso della dottrina rischierà di affievolirsi. Come dogma diventerà una asserzione puramente formale, priva di efficacia benefica e costituirà un ingombro e un ostacolo allo sviluppo di qualsiasi convinzione reale, veramente sentita, derivante dal ragionamento e dall'esperienza personale; non è quindi stemperando nell'uniformità tutte le caratteristiche individuali, ma coltivandole, e facendo appello ad esse contro i limiti imposti dai diritti e dagli interessi altrui che gli uomini diventano "nobili e magnifici esempi di vita".

Uno dei nemici maggiori è per Mill il dispotismo della consuetudine, che fa da ostacolo al progresso umano, in costante antagonismo con quella disposizione a tendere verso qualcosa che sia migliore dell'abitudine chiamata, a seconda delle circostanze, spirito di libertà o di progresso o di innovazione. Lo spirito di progresso non è sempre spirito di libertà perché può cercare di imporre ad un popolo dei mutamenti indesiderati e nella misura in cui oppone resistenza a questi tentativi lo spirito della libertà può allearsi localmente e temporaneamente con chi si oppone al progresso; ma la libertà è l'unico fattore infallibile e permanente di progresso e il principio progressivo sia sotto forma di amore per la libertà, sia di amore del nuovo è antagonistico alla consuetudine poiché implica inevitabilmente l'emancipazione dal suo giogo; il conflitto tra i due è il motivo conduttore della storia umana.

L'educazione, soprattutto quella impartita nei primi anni, è uno dei tre poteri che Mill cita, a loro modo comunque collegati: l'autorità e l'opinio-

ne pubblica, cioè la lode e il biasimo, il favore o disfavore da parte dei propri simili. Ciascuna delle più forti passioni manifestate dalla umana natura è per Mill soltanto un nome di una frazione di ciò che si chiama pubblica opinione. Il modo in cui dottrine destinate ad esercitare un profondo influsso sulla mente umana vi sopravvivono «come morte credenze, senza mai esprimersi nei sentimenti, nell'immaginazione o nel pensiero, è esemplificato dall'atteggiamento della maggioranza dei credenti verso le dottrine del Cristianesimo». Per cristianesimo, Mill intende tutte le massime e i precetti contenuti nel Nuovo Testamento, considerati sacri e accettati come legge da tutti coloro che si dichiarano cristiani.

Tuttavia, per il filosofo, si esagera poco se si afferma che non un cristiano su mille determina o giudica la propria condotta personale in base a queste leggi: il criterio cui si riferisce è la consuetudine del suo paese, della sua classe o della sua confessione religiosa. Ha quindi da un lato una collezione di massime etiche che crede gli siano state affidate da una saggezza infallibile perché vi ispiri la propria condotta; dall'altro, un insieme di giudizi e pratiche quotidiane che concordano in una certa misura con alcune massime, un po' meno con altre, sono il contrario di altre ancora, e complessivamente costituiscono un compromesso tra la fede cristiana, gli interessi e le suggestioni della vita. Al primo criterio offre il suo omaggio; al secondo la sua reale sottomissione. La religione ha goduto anche del potere della pubblica opinione, infatti, quando gli obblighi religiosi non sono imposti dalla opinione pubblica producono scarsi effetti. Un esempio è quello dei rapporti sessuali extra legali che occupano un posto di primo piano fra i peccati contro la religione e tuttavia non essendo severamente censurati dall'opinione pubblica per quanto riguarda il sesso maschile, vengono generalmente commessi con pochissimi scrupoli. Nel caso invece delle donne la sanzione religiosa non è maggiore, ma essendo fortemente sostenuta dalla pubblica opinione essa è efficace.

Gli attacchi allo spirito di libertà e di progresso si sono tradotti spesso nella storia nell'intolleranza, talmente connaturata all'umanità che la libertà religiosa per Mill non è stata quasi mai realizzata in pratica, salvo che nei casi in cui l'indifferenza religiosa ha fatto valere il proprio peso. Quasi tutte le persone religiose, anche nei paesi più tolleranti, ammettono il dovere della tolleranza con tacite riserve. Qualcuno sopporta il dissenso in questioni di governo ecclesiastico, ma non di dogma, altri non transigono sulla questione dell'esistenza di un Dio e della vita futura.

Esaminando il concetto di natura e dell'aggettivo naturale, Mill afferma che i termini che ne derivano hanno sempre avuto in ogni epoca grande importanza per il pensiero ed hanno esercitato una forte presa sui sentimenti dell'umanità, ma questi stessi sentimenti hanno trasformato il termine natura in una delle fonti più copiose di cattivo gusto, di falsa filosofia, di falsa moralità, e perfino di cattive leggi. La natura è per Mill in astratto l'aggregato dei poteri e delle proprietà di tutte le cose, un nome collettivo per indicare tutti i fatti effettivi e possibili, oppure è un nome per il modo in parte a noi conosciuto in parte no. Nei suoi due significati principali essa riguarda da un lato tutti i poteri esistenti sia nel mondo esteriore che interiore e tutto quel che accade per mezzo di questi poteri; dall'altro, soltanto quello che accade senza l'opera o senza l'opera volontaria e intenzionale dell'uomo. Nulla è associato più comunemente alla Natura che la parola Leggi, le quali denotano o ciò che è, per esempio le leggi di gravità o il moto, o denotano ciò che dovrebbe essere, come nel caso delle leggi penali, o civili; di fatto, qualsiasi cosa che l'uomo faccia per migliorare la propria condizione è in quanto tale una censura e un'opposizione all'ordine spontaneo della natura e ciò ha fatto sì che tutti i tentativi nuovi fossero generalmente guardati con sospetto dalle religioni. L'ordine della natura, visto così come è, laddove non risulta modificato dall'uomo, è tale che nessun essere giusto e buono avrebbe potuto costruirlo: l'uccidere che costituisce l'atto più criminale riconosciuto come tale dalle leggi umane viene compiuto almeno una volta dalla Natura verso ogni essere vivente ed in moltissimi casi dopo torture protratte quali soltanto i mostri abbiano mai inflitto di proposito ai propri simili. Per Mill gli attributi "rispettabili" dell'umanità non sono il risultato degli istinti, ma di una vittoria sull'istinto; nell'uomo naturale non esiste quasi nulla di veramente prezioso all'infuori delle sue capacità e soltanto in una condizione "artificialissima" della natura umana si accetta che la bontà sia naturale; in realtà essa è frutto di una lunga educazione che ha consentito che i sentimenti buoni siano diventati così abituali da poter sorgere in modo spontaneo quando se ne presenta l'occasione. Ad esempio, per Mill la virtù del coraggio è una vittoria riportata su una fra le emozioni più potenti della natura umana: se vi è infatti un sentimento o un attributo più di tutti gli altri naturale, è la paura; quelli che per natura sono pugnaci, irascibili o entusiasti, e sono in stato di eccitazione possono diventare insensibili alla paura, ma una volta eliminate le emozioni in conflitto

con la paura, essa riafferma il suo dominio. Il coraggio coerente è quindi sempre l'effetto di una educazione civile.

6.3.2. Rappresentanza e governo rappresentativo

James Mill, padre di J. Stuart, nell'*Essay on Governement* pubblicato nell'*Encyclopedia Britannica*, aveva scritto sul sistema della rappresentanza considerandola come la grande scoperta dell'età moderna; il punto di partenza è il concetto benthamiano del *sinister interest*, l'egoismo umano ispiratore dell'azione politica, di cui l'aristocrazia inglese che domina anche i Comuni era esempio. L'unico mezzo per proteggersi dagli abusi del potere è l'identità di interessi fra coloro che governano e coloro che sono governati, identità che manca nei regimi monarchici e aristocratici. Ne consegue che la sola valida alternativa è quella della democrazia, cioè il governo della comunità su sé stessa, che però nella realtà effettuale non può essere praticato; la soluzione risiede appunto nella grande scoperta della rappresentanza. Il portato logico avrebbe dovuto essere il suffragio universale, ma James Mill non arriva alle conseguenze ultime: esclude dal voto tutti quelli i cui interessi sono inclusi in quelli di altri individui, cioè le donne e i bambini, fissando per gli uomini il limite di età sopra i 40 anni. La sua posizione viene condivisa per un certo periodo dal figlio, che successivamente se ne distacca perché non ritiene l'estensione del suffragio una garanzia contro l'oligarchia. Partendo dalla teoria sansimoniana che vede nella storia un susseguirsi di periodi critici e organici, Stuart Mill distingue fra periodi di transizione, disgregati e periodi naturali nei quali le persone più istruite e competenti detengono il potere. Infatti, dopo l'approvazione del *Reform Bill*, nel 1832 Mill approfondisce il problema di conciliare il principio democratico del controllo popolare sul governo con l'esigenza di una leadership illuminata e della contraddittorietà di un controllo dei "più saggi" da parte dei "meno saggi". Mill rifiuta la concezione della rappresentanza come delega rigidamente vincolante e l'opinione che i rappresentanti eletti debbano essere vincolati dalle opinioni e istruzioni particolareggiate dei loro elettori. Come soluzione per il dispotismo delle maggioranze popolari sostiene un rapporto fiduciario, fornendo anche una serie dettagliata di indicazioni su come scegliere un rappresentante politico: indagini sulla vita, sugli studi, sulle occupazioni, se paga i suoi dipendenti. Il sistema rappre-

sentativo, del resto, è ancora largamente imperfetto; secondo il *Reform Bill*, la legislatura dura sette anni e questo rimuove il senso di responsabilità poiché il lungo godimento del potere rende corrotti anche gli onesti. Mill sottolinea un'analogia con il medico legislatore: il compito degli elettori è di scegliere i rappresentanti, ma senza poi poter pretendere che agiscano in base alle loro decisioni più di quanto si possa richiedere al medico di fare ricette sulla base delle loro nozioni di medicina. Il progressivo allargamento alle aree urbane del diritto di suffragio che Lord Derby considerò "un salto nel buio", espressione ripresa in Italia da G. Giolitti quando si esprime sull'opportunità di includere nell'allargamento del suffragio universale anche le donne con gli stessi requisiti richiesti per gli uomini, modifica il pensiero di Mill. Nelle *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1863), esprime in forma matura e organica quanto ha esposto in brevi saggi, articoli, recensioni, lettere. Mill mette in guardia verso il mito del progresso, che non è né assicurato né garantito per sempre, essendo presenti nell'uomo forze che tendono a sospenderlo. Non si deve dimenticare che tutte le follie, tutti i vizi, tutte le negligenze, tutta l'indolenza e la noncuranza dell'umanità costituiscono la forza che continuamente trascina al male; l'unico contrappeso che possa impedire a questa forza di andare fino in fondo è l'esistenza di una classe di uomini i cui sforzi tendano, costantemente o saltuariamente, a mete feconde ed elevate. Egli pensa che l'unico elemento capace di neutralizzare questi pericoli sia l'opera di uomini illuminati, moralmente e intellettualmente elevati. Le élites hanno per Mill una funzione insostituibile nella storia; tutto quanto di buono può essere faticosamente conquistato e realizzato dipende soltanto da esse. La sua preoccupazione è anche quella di tutelare le minoranze: etniche, religiose, nazionali, sociali sulla scia di Tocqueville, influenza da Mill dichiarata nella *Autobiografia*. Tocqueville aveva affermato che i pericoli per le minoranze non vengono dagli interessi della maggioranza, ma dalle difformità religiose, di appartenenza a diversi partiti politici, e di razza. Il liberalismo si unisce in Mill a salde convinzioni democratiche che esprime praticamente nell'appoggiare le mozioni parlamentari sull'aumento degli elettori per rendere reale la rappresentanza della nazione; la superiorità dello stato democratico-rappresentativo poggia su due principi: il primo è che i diritti o gli interessi di chiunque hanno la sicurezza di non essere mai trascurati solo là dove gli interessati possiedono essi stessi la forza di difenderli; il secondo è che la prosperità generale aumenta in modo direttamente proporzionale

alle facoltà individuali e al loro sviluppo. Mill è quindi anche un proporzionalista, poiché in una democrazia ogni partito dovrebbe essere rappresentato proporzionalmente alla sua reale forza.

L'ammissione al voto della classe lavoratrice avrebbe avuto un duplice effetto: il corpo legislativo si sarebbe occupato degli interessi della classe più numerosa e il conflitto di interessi fra classi possidenti si sarebbe risolto in modo pacifico. Ma bisogna tener presente anche i pericoli legati al fatto che la grande maggioranza sarebbe stata composta di lavoratori manuali, con un livello troppo basso di intelligenza politica, e di una legislazione di classe. Il rimedio, quindi, va cercato nella diffusione sempre più ampia della cultura e nel rendere sempre più efficace ed incisiva l'influenza sulla vita pubblica delle persone colte, delle *élites* intellettuali. Le proposte che formula, oltre ad una diversa distribuzione delle circoscrizioni elettorali sono: il voto palese, il suffragio universale maschile e femminile, con un minimo di istruzione, rappresentanza delle minoranze attraverso il voto plurimo, cumulativo e preferenziale o trasferibile. Il passaggio dal voto segreto a quello palese sviluppa il senso di responsabilità di chi vota, mentre per il secondo punto, Mill considera la differenza di sesso insignificante come la differenza di statura o di colore dei capelli, anche se questa stessa differenza le aveva rese più deboli e più bisognose di protezione da parte della società. La sua proposta di modifica della legge elettorale riflette la logica del pensiero: alla parola *man* cui si riferiva la capacità elettorale, va sostituita la parola *person* che sta ad indicare entrambi i sessi. Il requisito dell'istruzione deve escludere gli analfabeti, ma anche i bancarottieri e i debitori fraudolenti perché chi non paga un'imposta anche minima non può decidere sulle modalità di contribuire alla spesa pubblica. Sul terzo punto, il voto plurimo premia la competenza individuale, per cui se tutti hanno diritto di votare, un operaio specializzato deve avere più consensi rispetto ad un operaio semplice e così via. Nella sua concezione del potere legislativo si riflettono le concezioni elitistiche; le leggi devono essere affidate ad un Comitato composto di poche persone, chiamato Commissione di codificazione, per elaborare le leggi. Naturalmente seguirebbe l'approvazione del Parlamento, che insieme alla Camera Alta dovrebbe avere il potere di rifiutare la legge e di rinviarla alla Commissione per il riesame; la Commissione di codificazione rappresenterebbe l'elemento dell'intelligenza, il Parlamento quello della volontà. A favore del sistema bicamerale, Mill ritiene però che la Camera dei Lord non debba rimanere tale: occorre una Camera che fac-

cia da contrappeso all'altra dove è rappresentato il sentimento popolare, contrapponendo una Camera degli uomini di Stato, un Consiglio composto da tutti gli uomini che hanno occupato cariche od assolto funzioni pubbliche importanti, contraddistinta dal merito personale acquisito nell'assolvere le funzioni.

6.3.3. L'impegno per i diritti civili e politici femminili

Nel 1869 il pensatore inglese pubblica *The Subjection of Women*, un'opera unica nel suo genere per l'epoca, tradotta e pubblicata appena un anno dopo da **Anna Maria Mozzoni**, una delle più lucide e coerenti esponenti del movimento emancipazionista e femminista italiano. Mill afferma che le relazioni sociali dei due sessi, in cui uno sottomette l'altro in nome della legge, costituiscono uno dei principali ostacoli al progresso dell'umanità. La questione dell'uguaglianza fra i sessi poggia, anziché sul ragionamento, sul sentimento, cioè sui costumi, e non meraviglia quindi che abbia resistito alle rivoluzioni dei tempi moderni. Non solo attaccare una opinione pressoché universale è un compito arduo e faticoso, ma in qualunque caso si tratti di restrizione di libertà o ineguaglianza di diritti, la presunzione a priori è in favore della libertà e dell'uguaglianza: la legge non ammette eccezioni. I soli che non sono tenuti a conformarsi a questo erano proprio i sostenitori della tesi che l'uomo ha diritto al comando e la donna è naturalmente soggetta ad obbedire. Il regime di disuguaglianza ha avuto origine per Stuart Mill dagli albori dell'umana società, quando la donna non ha potuto resistere all'assoggettamento dell'uomo per la sua inferiorità fisica e muscolare. Quello che era solo un fatto brutale diventa un diritto, garantito dalle leggi che cominciano sempre dal riconoscere i rapporti già esistenti fra le persone. L'ineguaglianza fra i sessi corrisponde all'istituzione legale della schiavitù: gli schiavi sono compresi nel patto sociale e ci fu bisogno di molti secoli prima che i pensatori osassero contestare la legittimità o la necessità delle due forme di schiavitù. L'abolizione della schiavitù in tutte le nazioni cristiane d'Europa ha come conseguenza la mitigazione della subordinazione femminile. Questa, ancora nei tempi moderni, si presenta non come una istituzione adottata dietro deliberazione per motivi di utilità sociale, ma come la primitiva condizione appena modificata. La civiltà odierna rende quindi ancora più paradossale la disparità dei diritti fra uo-

mo e donna fondata sulla legge del più forte che nessuno ormai più invoca nella maggior parte delle relazioni sociali.

Se generalmente s'ignora che la legge della forza è l'unica norma di condotta nella fase primitiva dell'umanità, ancora di più si ignora che istituzioni e costumi che hanno alla base la legge della forza si conservano tuttora. Mill traccia un parallelo fra governo dispotico e oppressione femminile, considerando peggiore quest'ultimo: in un governo dispotico colui che afferra il potere ed ha interesse ad esercitarlo, è solo, mentre i sudditi che subiscono la sua dominazione sono tutto il resto della nazione. Il potere dell'uomo sulla donna riguarda l'intero sesso maschile e ha la sua radice nel cuore di ogni individuo capo famiglia e di tutti quelli che si vedono in futuro investiti di questa dignità. Le donne, classe in servitù, sono in uno stato combinato e cronico di corruzione e intimidazione. All'obiezione che il paragone fra il governo del sesso maschile e le forme di dominazione ingiusta non è esatto perché quest'ultime sono arbitrarie e l'altra è naturale, il filosofo ribatte che nessuna dominazione è sembrata contro natura a chi l'ha esercitata. Anche il genio di Aristotele sostiene che gli uomini sono di diversa natura: liberi e schiavi, distinzione arrivata fino a noi con gli Stati unionisti del Sud. Anche i teorici della monarchia assoluta hanno sempre affermato che era la sola forma naturale di governo, che derivava dalla forma patriarcale, che era modellata sull'autorità paterna, forma d'autorità anteriore alla società stessa, la più naturale di tutte. Mill sottolinea come il concetto di "naturale" sia diverso geograficamente e temporalmente, quindi relativo, né in questo senso la modernità è garanzia di progresso. Infatti, se gli abitanti più remoti del globo si meravigliano del fatto che l'Inghilterra è governata da una regina, mentre gli inglesi non la considerano affatto innaturale, ma troverebbero inaccettabile che le donne siano soldati o membri del Parlamento, nei periodi precedenti come il feudalesimo, non si trova contro natura che le donne facciano la guerra e dirigano la politica; ancora più a ritroso, al tempo di Sparta, non si ritiene che le donne siano prive delle qualità tipiche dei guerrieri, influenzando anche Platone sull'eguaglianza politica e sociale dei due sessi.

Mill mette anche sotto accusa la contraddizione fra il progresso lineare e univoco che caratterizza la vita moderna e la diseguaglianza fra i sessi, che ancora sussiste in un ordine nuovo. Infatti, mentre anticamente ognuno nasce in una posizione sociale che non può mutare, cittadino, oppure

schiaivo, nobile o servo, libero di esercitare una professione solo nei limiti imposti dalla corporazione, nell'Europa moderna regnano i principi opposti. L'individuo è libero e arbitro della sua scelta e solo laddove l'individuo è direttamente interessato il risultato è buono, tanto che l'intervento dell'autorità diventa pericoloso. Inaccettabile quindi che il fatto di essere nato maschio e femmina escluda ancora da tutte le posizioni sociali elevate, unico esempio in cui le leggi colpiscono un individuo dalla sua nascita, che si può assimilare solo alla dignità reale, in virtù della quale solo alcune persone nascono per salire al trono. La subordinazione sociale delle donne sorge come un fatto isolato in mezzo alle istituzioni sociali moderne; rimane il solo vestigio di un vecchio mondo intellettuale e morale demolito dovunque, mal conservato in un punto solo, quello che presenta un interesse più universale. Quanto all'obiezione che le donne non si erano mai lagnate di tale stato di cose, ciò era smentito dalla contemporaneità; numerose donne in molti paesi, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, la Francia, l'Italia, anche se non riunite in un partito, avevano chiesto tramite petizioni, il diritto di suffragio, la possibilità di una educazione migliore, la libertà nelle professioni. Per quanto riguarda il passato, Stuart Mill afferma che gli schiavi non hanno mai cercato a tutta prima la loro completa libertà, anche perché la società pretende di mantenere il potere del marito, proteggendo nello stesso tempo la donna dai suoi abusi. La donna che protesta quindi viene di fatto ricollocata sotto la mano del colpevole ed essa stessa fa quindi il possibile per non far conoscere le sue miserie, oppure di evitare il castigo al marito. Le donne poi rappresentano una classe particolare di sudditi, perché ai tiranni non basta l'obbedienza pura e semplice. Essi si arrogano un diritto anche sui loro sentimenti e lo strumento per ottenere ciò è educare lo spirito al servilismo, finché il desiderio di piacere all'uomo non diventa una specie di stella polare. Né è possibile sapere qual è la vera natura femminile, che è attualmente solo un prodotto artificiale, il risultato di una compressione forzata in un senso, e di uno stimolo innaturale dall'altro. L'autorità e la subordinazione impediscono che si stabilisca fra i due sessi, anche se marito e moglie, una confidenza completa. Lo stesso si può osservare ad esempio nel rapporto padre-figlio, in cui il primo, nonostante l'affetto reciproco, ignora il carattere del figlio, mentre gli eguali, ad esempio gli amici, lo conoscono perfettamente. Le limitazioni cui è sottoposta la moglie nel matrimonio sono descritte e analizzate da Mill in modo realistico e senza mezzi termini fino ad affermare che

l'esercizio dell'autorità può farla diventare strumento di una funzione animale nel caso che il tiranno lo esiga. Non si domanda infatti all'uomo prima del matrimonio se possa garantire che eserciterà nei debiti modi il potere assoluto. Mill sostiene però realisticamente che nel sentimento posto alla base dei doveri le gradazioni sono molteplici. Questo potere va a cercare i germi latenti dell'egoismo nelle pieghe più recondite del cuore dell'uomo, vi rianima le più deboli scintille, soffia sul fuoco che covava e rallenta le briglie a degli istinti che, in altre circostanze l'uomo avrebbe sentito il dovere di reprimere e di dissimulare al punto di farsi col tempo una seconda natura. L'unica via di fuga è un decreto giudiziario che autorizza la separazione, ma talmente esoso che ben poche possono farvi ricorso, mentre sarebbe necessario, visto che dipende dal caso trovare un buon padrone. Nel suo stile efficace, conciso, ma non meno ricco di pathos, John Stuart Mill afferma che nella tirannia domestica al pari della politica i mostri provano quanto valga l'istituzione: non c'è orrore che non si possa commettere sotto questo regime se il despota vuole e si calcola con esattezza la spaventosa frequenza dei delitti meno atroci. I demoni sono rari nella specie umana al pari degli angeli, ma è frequentissimo vedere feroci selvaggi suscettibili di accessi di umanità; l'unica via che resta alla donna sono le rappresaglie, la "sanzione del malumore" come la definisce, che ha però due grossi limiti: serve contro i padroni meno tirannici ed è rifiutata dalle donne di animo elevato. Il risultato dunque è quello di fare vittime nell'altro sesso, cioè negli uomini che meno inclinano alla tirannia; un regime d'uguaglianza servirebbe a limare gli eccessi da ambo le parti: alle donne toglierebbe la convinzione di essere nate per fare olocausto della propria persona, agli uomini per smettere di essere allevati ad adorare la propria volontà; quelli, fra gli uomini e le donne, che non sarebbero comunque paghi dell'uguaglianza sono fatti per vivere da soli ed è soprattutto per loro che la legge del divorzio è buona.

All'obiezione che in una famiglia al pari di uno stato deve esserci una persona che comanda, una volontà che prevale, il filosofo risponde che non è vero che in tutte le associazioni volontarie di due persone una deve essere padrona assoluta e meno ancora la legge è competente a determinare quale sarà dei due, come si vede dalla forma di associazione più frequente dopo il matrimonio, la società commerciale. Non si prevede che uno degli associati abbia la direzione degli affari e gli altri siano obbligati ad obbedire ai suoi ordini, né l'esperienza ha mai dimostrato la necessità

di stabilire una disuguaglianza teorica fra gli associati. La sola scuola del vero sentimento morale è la società fra eguali; per Mill l'uguaglianza è lo stato normale della società, il comando e l'obbedienza, caratteristiche delle società meno avanzate, sono disgraziate necessità della vita umana e la vera virtù degli esseri umani consiste proprio nel vivere insieme come eguali, nel considerare il comando come necessità eccezionale e temporanea, nel preferire possibilmente le società in cui il comando e l'obbedienza si esercitano a turno. La politica, dunque, sarebbe utile a migliorare la famiglia, rimasta una scuola di dispotismo, ma la politica occupa solo una parte della vita moderna e non penetra nelle abitudini quotidiane. Riguardo alle attività lavorative extra domestiche, l'autore afferma che, come un uomo, sceglie una professione, così si presume che una donna maritandosi sceglie la direzione di una casa e l'educazione di una famiglia, rinunciando quindi a tutte le altre occupazioni che sono incompatibili. Ma aggiunge anche che occorre comunque lasciare da parte le regole generali e adattarsi liberamente alle attitudini particolari, per cui nulla deve impedire alle donne dotate di facoltà eccezionali o speciali di obbedire alla loro vocazione nonostante il matrimonio, purché riparino alle lacune che potrebbero prodursi nel compimento delle loro funzioni ordinarie di padrone di casa. Del resto, l'esclusione di metà della razza umana dalle occupazioni lucrose e funzioni elevate sarebbe una palese violazione del principio dell'uguaglianza. Ma, aggiunge anche Mill, in sintonia con i principi del liberalismo, decretare che delle persone siano escluse dalla professione medica, dal foro o dal parlamento, significherebbe ledere anche tutte quelle che vorrebbero impiegarsi negli stessi campi e quindi sopprimere l'influenza eccitante che un maggior numero di concorrenti eserciterebbe sui competitori, restringendo il campo.

L'esercizio della funzione pubblica cui non si può obiettare l'incapacità per difetto di facoltà è il suffragio per le elezioni parlamentari e municipali; il diritto di prendere parte alla scelta di quelli che devono ricevere un pubblico mandato è inoltre cosa del tutto diversa dal diritto di concorrere per ottenere il mandato. In primo luogo, per Mill il diritto sulla scelta della persona dalla quale si viene governati è un'arma di protezione che non deve essere rifiutata a nessuno. Ma è presumibile per giunta che le donne siano adatte a questa scelta poiché la legge dà loro il diritto nel caso più grave, cioè la legge permette alla donna di scegliere l'uomo che deve governarla fino alla morte e suppone sempre che questa scelta sia fatta volontariamen-

te. L'affermazione di Mill che la maggioranza delle donne di una data classe non differirebbe probabilmente dall'opinione della maggioranza degli uomini di una stessa classe è la stessa che anni dopo in Italia verrà fatta dal movimento femminile socialista per ribadire parere negativo alla collaborazione con le donne borghesi per la conquista del suffragio: le borghesi sarebbero andate a rafforzare gli schieramenti conservatori. Nel riscatto della loro condizione, Mill non pensa ad un movimento di tipo separatista, bensì il contrario: non ci si può aspettare che le donne si consacrino all'emancipazione del loro sesso — scrive — fino a che gli uomini in gran numero non saranno preparati ad associarsi a loro nell'impresa. I vantaggi che si trarrebbero dal porre fine all'ineguaglianza di una relazione fondamentale quale quella fra i sessi è in primo luogo la legge della giustizia, che ha caratterizzato il cristianesimo fin dalle origini e che non sarebbe mai riuscita regnare del tutto nel cuore degli uomini mantenendo una simile disparità. Il secondo vantaggio sarebbe stato quello di raddoppiare la somma delle facoltà intellettuali che l'umanità avrebbe al suo servizio.

6.4. Alexis–Charles–Henri Clérel de Tocqueville: cenni biografici



Alexis-Charles-Henri Clérel de
Tocqueville (1805-1859)

Alexis–Charles–Henri Clérel de Tocqueville, terzo figlio del conte Hervé de Tocqueville, nasce a Parigi il 29 luglio 1805 da una famiglia di antica nobiltà normanna, molto legata al ramo primogenito della casa di Borbone. Il padre è imprigionato durante il Terrore e scappa alla ghigliottina soltanto per la morte di Robespierre; per parte di madre, Alexis è pronipote di Malesherbes, illustre rappresentante della nobiltà di toga del secolo XVIII, difensore di Luigi XVI nel processo a questo intentato dalla Convenzione, infine vittima del Terrore nel 1794. Questa provenienza familiare, le parentele e le amicizie dei Tocqueville negli ambienti

della nobiltà legitimista hanno un peso notevole sulla formazione del giovane Alexis, il quale non è immune dal sentimento nostalgico verso il medioevo feudale, del resto diffuso in quegli anni dalla storiografia e dalla let-

teratura romantica. Ma il suo aristocraticismo si collega fin dalla prima giovinezza a un carattere molto indipendente e un vivacissimo spirito critico nei riguardi delle idee politiche dei legittimisti e degli ultras (come allora erano definiti i monarchici estremisti), professate da non pochi suoi amici e parenti. Dopo aver compiuto gli studi legali, è nominato nel 1827 giudice uditore aggiunto presso il tribunale di Versailles; Alexis diviene sindaco di Verneuil durante il governo napoleonico, poi prefetto di vari dipartimenti sotto la Restaurazione, ed è infine nominato Pari di Francia da Carlo X nel 1828. Di fronte alla lotta in corso durante la Restaurazione, in particolare durante il regno di Carlo X (1824–1830), tra i liberali, che intendono rafforzare ed estendere le garanzie costituzionali e i poteri del Parlamento, e gli ultras, che mirano ad abolire o quanto meno a svuotare di fatto la Carta concessa da Luigi XVIII nel 1814, le simpatie del giovane Tocqueville, che peraltro di quella lotta è semplice spettatore, vanno ai primi. Nelle sue riflessioni politiche il giovane magistrato si spinge oltre il liberalismo dell'età della Restaurazione, infatti, anche prima del viaggio in America, ha l'intuizione che sarà alla base di tutto il suo sistema politico. Si rende conto, cioè, che è in atto e si avvia sempre più celermente un grande mutamento politico–sociale, cominciato molto prima della Rivoluzione francese e da questa reso irresistibile: il cammino dell'umanità verso l'eguaglianza. L'età dell'aristocrazia è definitivamente chiusa e il problema politico principale è ormai quello di fondare un governo democratico capace di garantire la libertà in una società dominata dal principio dell'eguaglianza.

La rivoluzione di luglio turba profondamente la famiglia, parenti e amici di Tocqueville, il quale tuttavia, sebbene non abbia alcuna particolare simpatia per Luigi Filippo, giura fedeltà al nuovo regime orleanista, convinto che la politica di Carlo X e dei suoi consiglieri ha reso inevitabile la caduta di quest'ultimo. Ma la nuova situazione politica non si presenta favorevole al giovane aristocratico, desideroso di affermarsi non tanto nella carriera giudiziaria quanto nel mondo della cultura e della politica. È allora che Tocqueville e il suo collega nonché caro amico Gustave de Beaumont pensano di fare un viaggio negli Stati Uniti; a questo scopo i due amici riescono a ottenere dal Ministro della giustizia l'incarico di studiare il sistema penitenziario americano in vista di un'eventuale riforma di quello francese. In realtà essi si propongono soprattutto di conoscere a fondo gli Stati Uniti e di studiare i caratteri e il funzionamento delle istituzioni democratiche ame-

ricane. Con questi propositi, i due amici partono per l'America e sbarcano a New York, dopo trentotto giorni di navigazione, il 10 maggio 1831.

Tocqueville si trattiene in America per circa nove mesi; visita le principali città degli Stati Uniti, spingendosi verso il Nord-Ovest, il Canada e verso il sud nella zona del Mississippi. Durante gli spostamenti i due amici prendono contatto con molte personalità della politica e della cultura raccogliendo un vasto materiale documentario. Nel 1833 Tocqueville pubblica, insieme a Beaumont, il rapporto sulle prigioni americane, *Del sistema penitenziario negli Stati Uniti e della sua applicazione in Francia*, cui ha lavorato soprattutto Beaumont, mentre nel gennaio del 1835 esce la prima parte della *Democrazia in America*; è divisa a sua volta in due volumi, dedicati alle istituzioni americane e al loro funzionamento oltre che ad alcune riflessioni sullo stato e sull'avvenire delle tre razze che abitano gli Stati Uniti. Il libro ha un grande successo, viene giudicato favorevolmente da critici autorevoli e tradotto poco dopo in inglese e in tedesco. Nel 1835 Alexis intraprende la redazione della seconda parte del suo libro, ma la interrompe per scrivere una *Memoria sul pauperismo*. Comincia in seguito un secondo saggio, *Lo Stato sociale e politico della Francia prima e dopo il 1789*, ma tratta soltanto la situazione precedente la rivoluzione. Il giovane autore, che nel 1832 si era dimesso da giudice uditore per solidarietà con l'amico Beaumont destituito dal governo orleanista, acquista grande fama negli ambienti intellettuali e pensa di dedicarsi alla politica: dopo un insuccesso elettorale nel 1837, viene eletto deputato del circondario di Valognes in Normandia nel 1839. In questi anni fece parte di una commissione per l'abolizione della schiavitù e approva la colonizzazione, pur criticando la politica amministrativa francese. È inoltre membro di una commissione parlamentare sull'Africa dal 1842 al 1844 e nel 1847 relatore di una commissione straordinaria sui crediti destinati all'Algeria; nel 1842 viene eletto al consiglio generale del dipartimento della Manica. L'attività politica ritarda la preparazione della seconda parte della *Democrazia in America*, dedicata all'influenza della democrazia sulla cultura, i sentimenti, i costumi e la società politica in generale, pubblicata soltanto nel febbraio 1840. Le due parti dell'opera sono pertanto diverse sia per il contenuto, sia per l'impostazione, sia per i momenti in cui furono pubblicate.

Gode di notevole prestigio personale come uomo politico sia per la sua fama di pensatore e di studioso, che gli frutta tra l'altro nel 1841 l'entrata all'Accademia di Francia, sia per la dirittura morale che tutti gli riconosco-

no, sia per la serietà con cui si impegna nei lavori parlamentari; non ha le qualità di un capo di partito e, d'altra parte, non è un uomo da adattarsi alla posizione di gregario, è quindi essenzialmente un isolato. Durante la monarchia di luglio, fa parte della cosiddetta "sinistra dinastica": un piccolo gruppo di opposizione, composto da ex legitimisti sostenitori di una politica di riforme. Il 27 gennaio 1848 pronuncia alla Camera un famoso discorso, nel quale attacca a fondo il sistema politico dominante e preannuncia lo scoppio della rivoluzione. Aderisce alla repubblica proclamata dagli insorti di febbraio che gli sembra l'unica forma di governo possibile in Francia: non nutre infatti nostalgie legitimiste e tanto meno orleaniste. D'altro canto, come sostenitore di un progresso graduale verso la democrazia, non ha alcuna simpatia, anzi è intimamente ostile, ai gruppi democratici in quel momento prevalenti, che si ispirano alla tradizione rivoluzionaria, sia giacobina che girondina. È inoltre decisamente ostile al socialismo nelle varie tendenze, perché preconizzano una rivoluzione, ed è contrario ai principi dell'economia politica classica, sebbene non abbia mai approfondito i problemi economici.

Tocqueville si rende conto della gravità della lotta di classe tra proletariato e borghesia, ma ritiene che possa essere attenuata con una politica diversa da quella seguita dalla monarchia di luglio: la sua "eguaglianza delle condizioni" significa soprattutto mobilità sociale, possibilità di ricambio tra le classi, e non abolizione delle classi; decide, quindi, di partecipare ancora alla lotta politica. Nelle elezioni, che si svolgono per la prima volta a suffragio universale nell'aprile 1848, viene eletto deputato dell'Assemblea costituente, nella quale fa parte della Commissione per la costituzione. Appoggia la linea conservatrice della maggioranza dell'assemblea ed è dalla parte di questa nelle giornate di giugno, quando viene repressa l'insurrezione operaia. Si avvicina ai repubblicani moderati sostenendo quindi il governo di Cavaignac e poi la sua candidatura alla presidenza della maggioranza il 10 dicembre 1848. Tocqueville si illude che la repubblica possa essere salvata e frenata la spinta bonapartista verso la dittatura; eletto all'assemblea legislativa nel maggio 1849, accetta di far parte del governo guidato dal suo amico Odilon Barrot e diventa Ministro degli esteri dal 3 giugno al 30 ottobre 1849. Dopo che Barrot è costretto a dimettersi per un'improvvisa decisione del presidente della Repubblica, Tocqueville si ritira per qualche tempo dalla politica. Ammalato e bisognoso di riposo, alla fine del 1850 si reca in Italia e soggiorna alcuni mesi a Sorrento, dove comincia a pensare alla preparazione

del libro su *L'Ancien Régime e la rivoluzione*. Tornato in Francia nel 1851, viene eletto per la terza volta Presidente del Consiglio generale della Manica. Partecipa alle ultime lotte tra l'assemblea legislativa e il presidente ed è tra coloro che propongono una revisione della costituzione per abolire l'articolo che vieta la rielezione del presidente stesso allo scopo di venire incontro in modo legale al desiderio di Luigi Bonaparte di restare al potere. Ma la proposta non ottiene dall'assemblea la maggioranza dei due terzi prescritta dalla costituzione. Poco dopo il colpo di stato, che pone fine alla Seconda Repubblica e chiude anche la carriera politica di Tocqueville. Egli, infatti, è tra i firmatari della proposta di mettere in stato d'accusa Luigi Bonaparte; arrestato il 2 dicembre 1851, viene liberato il giorno dopo. Durante il Secondo Impero, Tocqueville si dedica alla preparazione del libro *L'Ancien Régime e la rivoluzione*, il cui primo volume viene pubblicato nel 1856 e ottiene un grande successo. Negli anni successivi porta avanti la preparazione del secondo volume; per un aggravamento della malattia, di cui soffre da tempo, è costretto a ritirarsi a Cannes, dove muore il 16 aprile 1859.

6.4.1. Le tematiche de *La Démocratie en Amérique*: libertà ed uguaglianza

La fortunatissima opera di Tocqueville inizia, dopo una descrizione della configurazione esterna dell'America del Nord, con l'analisi interna delle istituzioni e il loro funzionamento, il potere giudiziario e la costituzione federale, la descrizione dei partiti negli Stati Uniti, la libertà di stampa e il governo della democrazia in America; di questo si compone soprattutto il Libro Primo, nel quale vi si trovano esposti anche alcuni dei concetti cardine di Tocqueville destinati a diventare un riferimento obbligato del pensiero democratico, come le pagine dedicate alla tirannide della maggioranza, ma anche la religione considerata come una istituzione politica. Nel Libro Secondo, l'influsso della democrazia sui sentimenti e i costumi degli americani, dove affronta fra l'altro il tema dell'amore per l'uguaglianza che sopravanza quello per la libertà, dell'individualismo nei paesi democratici, il rapporto fra associazioni civili, politiche e i giornali, l'amore del benessere e i pericoli che ne derivano, e infine l'uguaglianza fra i sessi, tema che non compare nel Libro Primo. L'America osservata quindi come laboratorio di democrazia, tramite l'analisi delle istituzioni democratiche, i limiti e pericoli delle stesse, e i meccanismi di salvaguardia. Tra le novità che attira-

rono l'attenzione di Tocqueville durante la permanenza negli Stati Uniti, come scrive agli inizi della sua opera, compare l'eguaglianza delle condizioni, un sinonimo per l'autore della democrazia.

Senza fatica — afferma — constatai la prodigiosa influenza che l'eguaglianza delle condizioni esercita sull'andamento della società: essa dà allo spirito pubblico una determinata direzione, alle leggi un determinato indirizzo, ai governanti nuovi principi, alle governate abitudini particolari. Subito mi accorsi che questo fatto estende la sua influenza assai oltre la vita politica e le leggi, e che domina non meno la società civile che il governo; infatti, crea opinioni, fa sorgere sentimenti, suggerisce usanze e modifica tutto ciò che non crea direttamente. Pertanto, più studiavo la società americana più vedevo nell'uguaglianza delle condizioni la forza generatrice da cui pareva derivare ogni fatto particolare; e me la ritrovavo continuamente davanti come un punto centrale, in cui convergevano tutte le mie osservazioni.

La libertà per Tocqueville si era manifestata agli uomini in diverse forme e in periodi diversi e non è affatto legata ad una condizione sociale, la si trova anche fuori dalle democrazie. Non può quindi costituire il carattere distintivo dei secoli democratici; il fatto particolare e dominante che caratterizza questi secoli è l'uguaglianza delle condizioni, e la passione principale che agita gli uomini in questi tempi è l'amore di tale uguaglianza. I motivi per cui l'assetto democratico che stenta moltissimo a realizzarsi nel Vecchio Continente, così facilmente concretizzato in America, sono da Tocqueville individuati in due cause fondamentali: l'America è stata fondata originariamente dai cosiddetti padri pellegrini di matrice puritana che alla partenza dalla madrepatria portano con sé esigenze profonde di rispetto per tutte le convinzioni religiose, di tolleranza ed uguaglianza. Il puritanesimo, infatti, è collegato in più punti con le teorie democratiche e repubblicane; le successive generazioni sono quindi cresciute con la consapevolezza di alcuni diritti fondamentali e principi democratici. In secondo luogo, le caratteristiche del suolo americano non consentono il nascere dell'aristocrazia terriera come nel Vecchio Continente. La terra va dissodata e i prodotti del fondo non consentono l'arricchimento di contadini e proprietari, per cui la terra viene spezzettata in tante piccole proprietà coltivate dai soli proprietari. La libertà è il sostrato di fondo che sorregge tutto questo, l'unico valore

in base al quale gli uomini devono agire nel mondo. Una delle sue più famose affermazioni riguardanti la libertà si riferisce alla pratica della libertà: non c'era nulla c'è di più fecondo dell'arte di essere libero, ma nello stesso tempo non c'era niente di più duro del tirocinio alla libertà. La libertà nasce di solito in mezzo alle tempeste, si stabilisce faticosamente fra le discordie civili e solo quando è già vecchia se ne possono conoscere i benefici. Se si rinuncia a dare a tutti i cittadini idee e sentimenti che li preparino prima alla libertà e gliene consentano l'uso non ci sarà indipendenza per nessuno, né per il nobile, né per il povero, né per il ricco, ma una uguale tirannide per tutti.

Importante quindi, anzi insostituibile, il ruolo svolto dalla religione; per Tocqueville, nelle società democratiche in particolare; il principale compito delle religioni è quello di purificare, regolare, moderare quell'amore troppo ardente e troppo esclusivo del benessere che gli uomini sentono nei tempi d'uguaglianza, poiché l'amore del benessere è la caratteristica saliente e indelebile delle età democratiche. Quest'eccessivo amore fa sì che gli uomini siano legati fra loro non più da idee, ma soltanto da interessi e le opinioni umane non formano più che una specie di polvere intellettuale che si agita in tutti i sensi senza potersi raccogliere e posare. Osservando le vastità del continente americano collega i progressi della civilizzazione con l'assoggettamento della natura da parte dell'uomo. Il territorio dell'Unione presenta un campo senza limiti all'attività umana, offrendo un alimento inesauribile all'industria e al lavoro. L'americano lotta contro gli ostacoli che la natura gli oppone — scrive Tocqueville — e per raggiungere il suo scopo si basa sull'interesse personale e lascia agire senza dirigerle, la forza e la ragione degli individui. Una conquista avvenuta anche a spese degli originali abitanti indiani, portata avanti da arditi avventurieri che penetrano nelle contrade, avanzando di 15 o 20 leghe dall'estrema frontiera dei bianchi, andando a costruire la dimora dell'uomo civile proprio in mezzo alla barbarie. Per Tocqueville l'americano abita una terra di prodigi; da nessuna parte scorge il limite che la natura può aver messo agli sforzi dell'uomo; ai suoi occhi ciò che non è ancora è ciò che non è ancora stato tentato. Le enormi risorse a disposizione, l'estensione di territori per i quali comunicare è problematico, l'amore per il benessere, l'intraprendenza, la messa alla prova delle capacità personali fanno sì che gli americani scivolino però in un incontrollato individualismo, visto da Tocqueville come uno dei pericoli maggiori per una salda democrazia. Per lo scrittore normanno, indivi-

dualismo è un termine recente originato da un'idea nuova. I padri non conoscevano che l'egoismo, amore appassionato a sfrenato di sé stessi, mentre l'individualismo è un sentimento ponderato e tranquillo che spinge ogni singolo cittadino ad appartarsi dalla massa dei suoi simili e a tenersi in disparte con la sua famiglia e i suoi amici; cosicché, dopo essersi creato una piccola società per conto proprio, abbandona volentieri la grande società a sé stessa. Mentre l'egoismo dissecca i germi di tutte le virtù, l'individualismo sulle prime non inaridisce che la sorgente delle virtù pubbliche; alla lunga però attacca e distrugge tutte le altre e va alla fine a cadere nell'egoismo, vizio antico quanto il mondo, che non appartiene a una forma di civiltà piuttosto che ad un'altra. L'individualismo è invece di origine democratica e minaccia di svilupparsi a mano a mano che le condizioni si eguagliano.

6.4.2. Associazionismo e democrazia

L'associazionismo, vitale valvola di sicurezza per la democrazia americana, è un'esigenza profonda dell'intero secolo XIX. Per Saint-Simon nella società deve prevalere il principio dell'associazione rispetto all'antagonismo, per i socialisti come Leroux la libertà umana senza l'associazione è una forza incatenata, per R. Owen l'ideale associazionistico è fondato sul principio di modificazione della natura umana; Constant intende il federalismo come associazione di governi, per Fourier, è una legge universale, simile a quella di Newton, per tutto il socialismo utopista l'associazione universale deriva dal cosmopolitismo settecentesco fondato sul principio della comunanza di bisogni e interessi e sulla comunanza dei risultati scientifici. L'associazionismo o il diritto di associazione è quindi alternativamente una *conditio sine qua non* della democrazia, e al contrario la mancanza di esso qualifica l'assetto politico come illiberale o conservatore, a volte è uno dei presupposti perché la democrazia si mantenga. Per lo scrittore normanno gli americani di tutte le età condizioni e tendenze si associano di continuo. Non soltanto possiedono associazioni commerciali, e industriali, di cui tutti fanno parte, ne hanno anche di mille altre specie, religiose, morali, gravi, futili, generali e specifiche, vastissime e ristrette. Si associano per dare feste, fondare seminari, costruire alberghi, innalzare chiese, diffondere libri, inviare missionari, creano in questo modo ospedali, prigioni, scuole. Dapper-

tutto, dove alla testa di una nuova iniziativa vedete in Francia il governo, e in Inghilterra un gran signore, state sicuri di vedere negli Stati Uniti un'associazione. Per Tocqueville nei paesi democratici la scienza dell'associazione è la scienza madre, e il progresso di tutte le altre dipende dal progresso di questa. Fra le leggi che reggono la società umana, una sembra più precisa e più chiara delle altre: perché gli uomini restino civili o lo divengano, bisogna che tra loro l'arte di associarsi si sviluppi e si perfezioni nella stessa proporzione in cui aumenta l'uguaglianza delle condizioni. Si crea un circolo virtuoso per cui le associazioni civili facilitano per Tocqueville le associazioni politiche, ma d'altra parte l'associazionismo politico sviluppa e perfeziona singolarmente l'associazione civile; le associazioni politiche possono essere considerate come grandi scuole gratuite in cui tutti i cittadini vanno ad imparare la teoria generale delle associazioni. Quando si lascia libertà di associarsi in ogni cosa, si finisce per vedere nell'associazione il mezzo universale e l'arte dell'associazione diventa allora la scienza base che tutti studiano e applicano. I governi attuali guardano le associazioni politiche con gli stessi occhi con cui i re del Medioevo guardavano i grandi vassalli: con una sorta di orrore istintivo; provano invece una benevolenza naturale per le associazioni civili, avendo scoperto che queste, invece di indirizzare l'animo dei cittadini verso gli affari pubblici servono a distrarlo, distogliendolo dalle rivoluzioni. L'America è il solo paese al mondo in cui si è tratto il maggior partito possibile dall'associazionismo ed in cui si applica questo potente mezzo di azione alla maggior quantità di oggetti. (Libro I, parte seconda). L'abitante degli Stati Uniti impara fin dalla nascita a dover contare su sé stesso contro i mali e le difficoltà della vita: rivolge all'autorità costituita uno sguardo inquieto, diffidente e interloquisce soltanto quando non può farne a meno. I cittadini si uniscono in corpo deliberante e da questa assemblea improvvisata scaturirà un potere esecutivo che rimedierà al danno prima ancora che l'idea di un'autorità pubblica e preesistente a quella degli interessati si presenti alla mente. Non c'è nulla che la volontà umana disperi di conseguire con la libera azione della potenza collettiva degli individui.

Dal punto di vista politico, un'associazione consiste innanzi tutto nell'adesione pubblica di un certo numero di individui a queste o quelle dottrine e nell'impegno a dare il proprio concorso perché esse prevalgano; il diritto di associarsi si confonde quasi con la libertà di scrivere, ma l'associazione ha più potere della stampa. Quando infatti un'opinione è

rappresentata da un'associazione si è costretti a darle una forma più netta e precisa. Il secondo grado nell'esercizio di diritto di associazione è potersi riunire in assemblea. Ultimo grado: i sostenitori di una stessa opinione possono riunirsi in collegi elettorali ed eleggere dei delegati che li rappresentino in un'assemblea centrale. Nel primo caso gli uomini che professano una stessa opinione stabiliscono tra loro un legame intellettuale, nel secondo caso si riuniscono in piccole assemblee che rappresentano solo una frazione del partito; nel terzo formano come un governo nel governo. Le associazioni politiche non formano che un particolare dell'immenso quadro delle associazioni perché gli americani si associano senza posa: associazioni religiose e morali, gravi e futili, generali e particolarissime, immense e piccolissime; si riuniscono per dare feste, fondare seminari, costruire rifugi, diffondere libri; dove in Francia si trova un governo, e in Inghilterra un gran signore, in America un'associazione. Lo scrittore fa l'esempio di un'associazione costituita da centomila persone contro i liquori forti, una forma di patronato pubblico alla sobrietà.

Mentre la libertà di stampa è costitutiva della libertà, quella illimitata dell'associazione è più pericolosa e meno necessaria; infatti, un popolo può imporre limiti al diritto di associazione senza cessare di essere libero, e anzi talvolta è costretto a farlo per salvare la sua libertà; rimane comunque una garanzia necessaria contro la tirannide della maggioranza ed è proprio nei paesi democratici che è più necessaria, per impedire il dispotismo dei partiti o l'arbitrio di un singolo. In America è illimitata, ma questo non ha ancora prodotto i guasti che altrove, anche perché il modello è d'importazione inglese. La libertà d'associazione è per Tocqueville una garanzia necessaria contro la tirannide della maggioranza e sono i paesi democratici quelli in cui l'associazionismo è più necessario per impedire il dispotismo dei partiti o l'arbitrio di un singolo. La scienza dell'associazione è la più importante di tutte le discipline sociali presso i popoli democratici; perché gli uomini divengano civilizzati e lo restino è necessario che tra essi l'arte di associarsi si sviluppi e si perfezioni proporzionalmente al progresso della spinta ugualitaria. Le associazioni civili spianano la strada a quelle politiche, ma d'altra parte le associazioni politiche sviluppano e perfezionano singolarmente quelle civili. In quelle politiche gli uomini si associano per grandi imprese e l'associazione politica «trae moltissime persone come fuori di sé stesse»; per separate che siano dall'età, dall'ingegno, dalla ricchezza, le avvicina e le mette in contatto:

coloro che si sono incontrati una volta hanno imparato a ritrovarsi sempre. Inoltre, sono prive di rischi commerciali, a differenza di quelle industriali o commerciali; è in seno alle associazioni politiche che gli americani di ogni condizione, età, cultura, prendono quotidianamente gusto all'associazione, e poi trasferiscono nella vita civile le nozioni apprese. È dunque godendo di una libertà pericolosa per Tocqueville che gli americani imparano l'arte di rendere meno grandi i pericoli della libertà.

6.4.3. Il ruolo dei partiti

In alcune epoche le nazioni hanno concepito l'idea di un radicale cambiamento della costituzione politica, afflitta da grandi mali, aprendo l'epoca delle grandi rivoluzioni e dei grandi partiti. In altri secoli le società sembrano in stato di riposo, ma avverte Tocqueville, non è che una apparenza. Il tempo non arresta certo il suo cammino per i popoli, come non l'arresta per gli uomini; gli uni e gli altri avanzano ogni giorno verso un avvenire che non conoscono; e quando li crediamo stazionari, ciò è dovuto al fatto che i loro movimenti ci sfuggono. Essi camminano; sembrano fermi a chi corre. Tocqueville stabilisce una grande distinzione fra i partiti derivante dal fatto che le diverse popolazioni abitano un paese molto vasto e benché riunite sotto la stessa sovranità hanno interessi contraddittori; le diverse frazioni di uno stesso popolo non formano quindi veri e propri partiti, ma nazioni distinte. Ma quando i cittadini dissentono fra loro su questioni che interessano ugualmente tutte le parti del paese, allora si vedono nascere quelli che Tocqueville definisce partiti nel vero senso della parola, male insito nei governi liberi, ma non sempre con stessi istinti e stesso carattere. Nelle epoche in cui i mutamenti sembrano lenti e inavvertiti, lo spirito umano crede di aver raggiunto basi solide e non spinge lo sguardo al di là di un certo orizzonte. È il tempo allora degli intrighi e dei piccoli partiti. Tocqueville chiama grandi partiti politici quelli che si rifanno più ai principi che alle loro conseguenze, alle questioni generali e non ai casi particolari, alle idee e non agli uomini. Questi partiti hanno in genere tratti più nobili, passioni più generose, convinzioni più salde, un modo più franco e ardito degli altri. L'interesse particolare che gioca sempre un ruolo grandissimo nelle passioni politiche, si nasconde più abilmente sotto il velo dell'interesse pubblico. I piccoli partiti politici di solito sono senza fede po-

litica; non essendo nobilitati da grandi obiettivi, il loro carattere è improntato a un egoismo che si manifesta in ogni atto. Si entusiasmano a freddo, il linguaggio è violento, ma la loro azione timida e incerta, i mezzi adoperati meschini, come gli scopi; i grandi partiti sconvolgono la società, i piccoli l'agitano, gli uni la lacerano, gli altri la depravano. I primi talvolta la salvano scuotendola, i secondi la turbano senza profitto. L'America per Tocqueville ha avuto grandi partiti, ma attualmente non esistono più; ne ha guadagnato molto in felicità, ma non in moralità. Alla fine della Guerra d'Indipendenza dovendo stabilire le basi del nuovo governo, si era trovata divisa in due correnti d'opinione, che esprimevano opinioni vecchie quanto il mondo: l'una voleva limitare il potere popolare, l'altra estenderlo indefinitamente; la lotta fra le due non ha assunto mai un carattere violento poiché non si doveva rovesciare un ordine politico e sociale preesistente. Il partito che vuole limitare il potere popolare ha il nome di federale, ed è indirizzato soprattutto a mettere in pratica la costituzione dell'Unione; l'altro, repubblicano. I federalisti sono in minoranza, ma contavano su uomini di prestigio, apparsi con la Guerra d'Indipendenza ed hanno avuto la meglio fino al 1801, quando i repubblicani con Thomas Jefferson si impadronirono del potere. L'arrivo dei federalisti è considerato da Tocqueville uno degli eventi più felici per la nascita dell'Unione americana, essendo la costituzione un monumento duraturo del loro patriottismo e della loro saggezza; in mancanza di grandi partiti attualmente gli Stati Uniti brulicano di piccoli partiti e l'opinione pubblica si fraziona all'infinito su questioni particolari.

L'amore degli americani per l'uguaglianza, il disinteresse alla vita politica, in secondo piano rispetto all'amore per il benessere materiale, l'individualismo eccessivo, pongono gli americani nella condizione di correre il rischio di una eccessiva omologazione, conformismo e indifferenza. Ancora una volta sono le associazioni a essere indicate come potenti rimedi, in quanto esponenti di interessi comunitari.

6.4.4. La tirannia della maggioranza

La tirannia della maggioranza rappresenta uno dei rischi di degenerazione maggiore cui Tocqueville vede esposta la giovane democrazia americana. Per il pensatore, una volta evitati i pericoli dell'individualismo eccessivo e

del solo pensare al benessere materiale, immischiarsi del governo della società è la più grande occupazione e per così dire il solo piacere che un americano conosca, perfino nelle più piccole abitudini della vita; anche le donne si recano spesso alle assemblee pubbliche e ascoltando discorsi politici si riposano dalle noie domestiche. Per esse, i clubs sostituiscono in un certo senso gli spettacoli. Un americano non sa conversare, sottolinea Tocqueville, ma discute, non discorre, ma disserta. Parla sempre come se fosse davanti ad una assemblea. Si dichiara persuaso che se il dispotismo giungesse mai a stabilirsi in America, esso troverebbe ancora più difficoltà a piegare le abitudini create dalla libertà, che non a vincere l'amore stesso della libertà. Ma contemporaneamente, poche pagine più avanti, Tocqueville afferma di non conoscere alcun paese in cui regni minore indipendenza di spirito e vera libertà di discussione dell'America. Non c'è stato costituzionale in Europa in cui non si possa predicare liberamente una teoria e chiunque trova un appoggio: se si ha la sfortuna di vivere sotto un governo assoluto, ha dalla sua parte il popolo, oppure può trovare riparo sotto l'autorità regia, ma nelle democrazie organizzate s'incontra un solo potere, un solo elemento di forza e nient'altro. Questo potere è la maggioranza che può però trasformarsi in una minoranza effettiva che esercita il potere sotto le vesti inoppugnabili di maggioranza. In nome della totalità degli individui, la maggioranza eletta esercita il potere, ma il suo dominio corre il rischio di diventare esclusivo e tendenzialmente illimitato. Quando un uomo o un partito, scrive Tocqueville, soffre un'ingiustizia, a chi si può appellare? All'opinione pubblica? Essa forma la maggioranza. Al corpo legislativo? Rappresenta la maggioranza e le obbedisce ciecamente. Al potere esecutivo? È nominato dalla maggioranza e le serve da strumento passivo. Alla forza pubblica? La forza pubblica non è altro che la maggioranza sotto le armi. Alla giuria? È la maggioranza investita del diritto di decretare gli arresti, i giudici stessi in certi Stati sono eletti dalla maggioranza. Per quanto irrazionale sia, o iniqua la misura da subire, occorre sottomettersi. Essa, come scrive Tocqueville, traccia un cerchio formidabile intorno al pensiero. Nell'ambito di questi limiti, lo scrittore è libero, ma guai a lui se osa uscirne. Non ha da temere un'auto da fé, ma è esposto ad avversioni di ogni genere e a persecuzioni quotidiane; la carriera politica gli è preclusa, ha offeso la sola potenza che abbia la facoltà di aprirgliela, gli si rifiuta tutto, perfino la gloria. Prima di rendere pubbliche le sue opinioni, crede di avere dei partigiani, ma gli sembra di non averne più ora che si è fatto co-

noscere da tutti, poiché coloro che lo biasimano si esprimono ad alta voce, e coloro che pensano come lui, senza avere il suo coraggio, tacciono e si allontanano. Egli allora cede, si piega sotto lo sforzo quotidiano e rientra nel silenzio, come se provasse rimorsi ad aver detto il vero. Catene e carnefici sono gli strumenti che la tirannide usava un tempo, ma ai nostri giorni la civiltà ha perfezionato perfino il dispotismo, che pure sembra non avesse più nulla da imparare. I principi hanno per così dire materializzato la violenza, le repubbliche democratiche dei nostri giorni l'hanno resa del tutto spirituale come la volontà umana che essa vuole costringere. Sotto il governo assoluto di uno solo, il dispotismo, per arrivare all'anima colpisce grossolanamente il corpo, e l'anima, sfuggendo a quei colpi, si eleva al di sopra di esso; nelle repubbliche democratiche la tirannide non procede affatto in questo modo: essa trascura il corpo e va dritta all'anima. Il padrone non dice più: tu penserai come me o morirai, dice: sei libero di non pensare come me; la tua vita, i tuoi beni tutto ti resta, ma da questo giorno, tu sei uno straniero fra noi. Conserverai i tuoi privilegi di cittadinanza, ma essi diventeranno inutili poiché se tu ambisci l'elezione da parte dei tuoi concittadini essi non te la accorderanno, e se chiederai solo la loro stima, essi fingeranno anche di rifiutartela. Resterai fra gli uomini, ma perderai i tuoi diritti all'umanità. Va in pace, io ti lascio la vita, ma ti lascio una vita che è peggiore della morte.

Il primo degli antidoti contro i dispotismi è visto nella Costituzione federale e nella promozione di salde autonomie municipali. È nel Comune, scrive l'autore, che risiede la forza dei popoli liberi, le istituzioni comunali sono per la libertà quello che le scuole primarie sono per la scienza, la mettono alla portata del popolo, gliene fanno gustare l'uso pacifico e l'abituano a servirsene.

6.4.5. La schiavitù dei neri in democrazia

Tocqueville scorge in America tre razze: l'uomo bianco, europeo, uomo per eccellenza, al di sotto il negro e l'indiano. Queste due ultime razze, sfortunate come le definisce, non hanno in comune né l'origine, né l'aspetto, né la lingua, né i costumi, soltanto le loro sventure si rassomigliano. L'europeo è per gli uomini delle altre razze quello che l'uomo è per gli animali, li fa lavorare al suo servizio, e quando non può piegarli li distrug-

ge. Il negro, che non ha famiglia e vede nella donna solo la compagna passeggera dei suoi piaceri, si colloca ai limiti estremi della servitù, l'indiano ai limiti della libertà. La razza negra costituisce negli Stati Uniti un vero pericolo e su questo Tocqueville è tagliente: il più temibile di tutti i mali che minacciano l'avvenire degli Stati Uniti nasce dalla presenza dei negri sul loro suolo. La schiavitù viene definita come un male che penetra furtivamente, dapprima lo si scorge appena, in mezzo agli abusi consueti del potere; comincia con un individuo, di cui la storia non conserva il nome; lo si depone come un germe maledetto su qualche punto del suolo; si nutre in seguito di sé stesso, si estende senza sforzo e cresce naturalmente con la società che l'ha ricevuto. Tocqueville distingue tra la schiavitù in sé stessa e le sue conseguenze. Presso gli antichi lo schiavo è della stessa razza del padrone, spesso superiore per educazione e cultura; a separarli è solo la libertà e il mezzo per liberarsi dalla schiavitù, l'affrancamento, ma mentre la cosa più difficile per gli antichi è modificare la legge, presso i moderni viene individuata nel cambiare i costumi; per lo scrittore, il fatto immateriale e contingente della schiavitù si combina nel modo più funesto col fatto materiale e permanente della differenza di razza. Il ricordo della schiavitù disonora la razza, e la razza perpetua il ricordo della schiavitù; poiché nessun africano è venuto nel Nuovo Mondo spontaneamente, lo schiavo moderno differisce dal padrone non solo per la libertà, ma anche per l'origine; nello straniero quindi si riconoscono a fatica i tratti generali dell'umanità. Il viso sembra schifoso, l'intelligenza sembra limitata, i suoi gusti bassi; manca poco che non lo si prenda per un essere intermedio tra il bruto e l'uomo. I moderni, quindi, dopo aver abolito la schiavitù, devono comunque distruggere tre pregiudizi tenaci: il pregiudizio del padrone, quello di razza e il pregiudizio del bianco. Negli Stati Uniti Tocqueville vede dunque la barriera legale che tende a diminuire, ma non quella dei costumi, e il pregiudizio restare immobile. Anzi, quello razziale è più forte proprio negli stati dove la schiavitù era stata abolita e nel nord dell'Unione, dove i matrimoni sono consentiti, l'opinione pubblica dichiara "infame" un tale legame. Se si presenta per votare laddove ne ha diritto, rischia la vita, se protesta, fra i giudici trova solo bianchi, suo figlio è escluso dalla scuola, nei teatri non può comprarsi, neanche a peso d'oro il diritto di sedere a fianco del suo passato padrone, negli ospedali è separato dai bianchi, quando muore, si gettano le sue ossa in disparte, e la differenza delle condizioni si ritrova persino nell'uguaglianza della morte. Nel

Sud la mescolanza è maggiore perché il padrone sa di poter ricacciare il nero nella originaria condizione; quindi, il pregiudizio aumenta nella misura in cui i negri cessano di essere schiavi e l'ineguaglianza si accentua nei costumi nella misura in cui si cancella nelle leggi. Il fatto che la schiavitù sia stata abolita nel Nord è avvenuto solo nell'interesse dei bianchi; la schiavitù è nata nel Sud e il numero dei negri è sempre andato decrescendo man mano che ci si spostava verso il Nord, il quale però ha presto superato in benessere e ricchezza il Sud. Il segreto sta nell'amore per il proprio lavoro, per il benessere materiale e nello sfruttamento di inesauribili risorse; se è vero che l'operaio libero è ben pagato è però più svelto dello schiavo e la rapidità dell'esecuzione è uno dei positivi elementi dell'economia. Mentre l'operaio riceve un salario, il negro riceve un'educazione, alimenti, cure, vestiti e il padrone ha introiettato il gusto di essere ozioso; il risultato, lungo i secoli, è stato che solo il Nord al giorno d'oggi ha navi, manufatti, strade ferrate e canali. Per gli stati del Sud l'abolizione della schiavitù non è economicamente utile: il tabacco, il cotone, la canna da zucchero crescono solo nel Sud, e allora o avrebbero dovuto cambiare il sistema di coltura, entrando in concorrenza con il Nord, più attivo ed esperto, o coltivare gli stessi prodotti senza schiavi, sostenendo la concorrenza degli altri stati del Sud che hanno conservato la schiavitù. Quale sarà il risultato finale della lotta? Si comprenderà facilmente per Tocqueville che bisogna mantenersi nell'incertezza delle congetture. La mente umana giunge con fatica a tracciare in qualche modo un gran cerchio intorno all'avvenire, ma all'interno di questo cerchio si agita il caso, che sfugge a tutti gli sforzi. Nel quadro dell'avvenire il caso forma sempre come il punto oscuro in cui l'occhio dell'intelligenza non può penetrare. Intanto non bisognava confondere la schiavitù del Nord, che era una questione commerciale e industriale, da quella del Sud, questione di vita o di morte. Per quest'ultima, Tocqueville non scorge che due soluzioni: o affrancare i negri e fonderli, o restare isolati da loro e tenerli il più possibile nella schiavitù, mantenendoli di fatto il più possibile a livello dei bruti, e proibendo loro con pene severe d'imparare a leggere e scrivere. Gli europei hanno violato riguardo al negro tutti i diritti dell'umanità e poi l'hanno istruito sul valore e sulla inviolabilità di questi diritti; ciò che avviene nel Sud sembra essere dunque la conseguenza più orribile ed insieme più naturale della schiavitù.

6.4.6. La condizione femminile

Per quanto riguarda Tocqueville, le pagine che dedica alle donne nella sua memorabile *Démocratie en Amérique* americane non sono paragonabili come acutezza e finezza d'osservazione al resto dell'opera. Il suo giudizio sull'elevazione del sesso femminile proviene essenzialmente dalle donne appartenenti al suo ambiente sociale e dalla conoscenza indiretta delle prime spinte impresse dalle emancipazioniste francesi per la conquista di diritti civili e politici; anche il suo legame matrimoniale è in fondo singolare: nell'ottobre del 1835, a distanza di sei mesi dall'uscita del primo volume della *Démocratie*, sposa una signorina inglese, Mary Mottley, non bella, di estrazione modesta, che ha nove anni più di lui, conosciuta sette anni prima a Versailles dove si trovava con una vecchia zia; anche se considera il suo matrimonio come una scelta positiva, non si ha l'impressione di una scelta dettata da passione; Tocqueville rivela in qualche suo scritto precedente posizioni conservatrici sui mutamenti della condizione femminile, come ad esempio sul tema dei figli naturali. L'argomento spesso etichettato nell'Ottocento con la definizione delle "sedotte e abbandonate" per indicare quelle donne che davano alla luce figli naturali, ha finito per essere identificato come una tematica appartenente al privato, mentre in realtà attiene alla sfera politica, in particolare, alla struttura dell'istituto familiare, uno dei luoghi politici per eccellenza, alla subordinazione al *pater familias*; senza considerare poi i risvolti patrimoniali dell'equiparazione tra figli naturali e legittimi, i costi sociali del mantenimento dei cosiddetti "esposti", o trovatelli, e il problema della cosiddetta doppia morale; la colpa, in questo caso di una maternità non voluta ricadeva solo su uno dei due sessi, assolvendo completamente l'altro da ogni responsabilità; ciò che la legge prevedeva era infatti la sola ricerca della maternità, mentre escludeva la ricerca del padre naturale. La pressione femminile in questo senso data dalla Rivoluzione francese che ha accolto la ricerca di paternità, ma la legge era poi stata abolita, mentre in altri paesi come l'Italia, nonostante le rivendicazioni dell'associazionismo femminile, la questione non può mai dirsi definitivamente risolta. Su questo tema Tocqueville scrive di avere creduto per molto tempo che la legge francese che proibisce la ricerca della paternità favorisse i cattivi costumi. Oggi la penso in modo diverso. I buoni costumi di un popolo dipendono quasi sempre dalle donne e non dagli uomini e non si potrà mai proibire

ad un uomo di attaccare. Il punto, quindi, è di fare in modo che ad essi si resista. Tutte le leggi che rendono la posizione della donna che sbaglia più facile sono dunque fortemente immorali; tali, per esempio, le attuali leggi sui bambini abbandonati. La legge che permette la ricerca della paternità può contribuire a fermare gli uomini, ma diminuisce nelle donne, cosa da evitare, la forza di resistere. Nei paesi in cui si ammettesse la ricerca della paternità si dovrà credere alla parola delle donne, non potendo dimostrare in altro modo un fatto di questa natura e la donna avrà dunque un modo infallibile di diminuire per lei le conseguenze della sua colpa e persino di renderla produttiva. In un certo senso, nell'analisi del ruolo femminile, Tocqueville non svolge le premesse da cui parte, cioè l'importanza dei costumi che definisce come una verità comune cui lo studio e l'esperienza riconducono continuamente; per il pensatore è la donna che fa i costumi, essenzialmente grazie alla religione, la quale, spesso impotente a trattenere l'uomo in mezzo alle innumerevoli tentazioni che la fortuna gli presenta, non riesce a moderare in lui l'ardore di arricchirsi, ma regna sovrana sull'anima della donna. L'America è sicuramente il paese in cui il vincolo matrimoniale è più rispettato e in cui si è concepita l'idea più alta e più giusta della felicità coniugale. In Europa quasi tutti i disordini della società sorgono intorno al focolare domestico e non lontano dal talamo. Sono gli stessi costumi che lo scrittore francese annovera fra le conoscenze essenziali, assieme alla posizione geografica, alle leggi, alle abitudini e alle opinioni di un popolo, che consentono di stabilire quale sistema elettivo e potere esecutivo si possano introdurre ma che, applicati alle donne in un certo modo si svalutano. Annota abitudini che anche per un francese che ha alle spalle la nascita dei clubs femminili durante la Rivoluzione, devono apparire insolite, come la partecipazione diretta delle donne alla politica. Nel capitolo dodicesimo della *Démocratie*, intitolato *In che modo gli americani intendono l'uguaglianza dell'uomo e della donna*, Tocqueville afferma di aver mostrato come la democrazia distrugga o modifichi le disuguaglianze che la società produce; ma si domanda anche se essa non arrivi ad agire su quella grande disuguaglianza tra uomo e donna che è sembrata, fino ad ora, avere i suoi fondamenti eterni nella natura. Tocqueville ritiene che il movimento sociale tendente ad avvicinare allo stesso livello il figlio e il padre, il servo e il padrone, e, in generale, l'inferiore e il superiore, elevi anche la donna e voglia sempre più farne l'uguale dell'uomo. Ma proprio qui, più che altrove, c'è bisogno di in-

tendersi bene, poiché non c'è argomento su cui l'immaginazione superficiale e caotica del nostro secolo si sia più sbrigliata. In Europa, molte persone confondendo i diversi attributi dei sessi, pretendono di fare dell'uomo e della donna degli esseri non soltanto uguali, ma simili; attribuiscono all'uno come all'altra le medesime funzioni, impongono loro i medesimi doveri e accordano loro i medesimi diritti; li mescolano in ogni cosa: lavoro, piacere, affari. Si può facilmente intuire che, sforzandosi così di uguagliare un sesso all'altro, li si degrada entrambi e che da questo grossolano miscuglio delle opere della natura non potrebbero mai uscire che uomini deboli e donne disoneste. In America la specie di uguaglianza democratica che può stabilirsi tra la donna e l'uomo non è stata intesa nello stesso modo. Gli americani hanno pensato che se la natura ha stabilito una così grande differenza tra la costituzione fisica e morale dell'uomo e quella della donna lo scopo è di impiegare diversamente le loro differenti facoltà; hanno pensato che il progresso non consista affatto nel far fare pressappoco le stesse cose a esseri dissimili, ma nell'ottenere che ciascuno assolva i propri compiti il meglio possibile. Gli americani hanno applicato ai due sessi il grande principio di economia politica che regna oggi nell'industria, hanno accuratamente distinte le funzioni dell'uomo e della donna per far sì che il grande lavoro sociale sia svolto meglio; l'America è il paese in cui ci si è preoccupati di più di tracciare per i due sessi linee d'azione nettamente separate e in cui si è voluto che entrambi camminino allo stesso passo, ma lungo strade sempre diverse. Con una percezione errata, visto che di lì a un decennio circa sarebbe stata scritta la *Declaration of Sentiments* Tocqueville afferma che non si sarebbero mai viste americane dirigere affari esterni alla famiglia, mandare avanti commerci, o addirittura penetrare nella sfera politica; ma neppure obbligate a dedicarsi ai rudi lavori della coltivazione, o a quelle massacranti attività che esigono l'uso della forza fisica. Non vi sono famiglie tanto povere che facciano eccezione a questa regola. Se l'americana non può sfuggire alla cerchia tranquilla delle occupazioni domestiche, non è mai d'altra parte, forzata ad uscirne. Questo fa sì per lo scrittore che le americane che manifestano spesso una ragione e un'energia tutte virili, conservino in genere un'apparenza molto delicata e restino femminili nel tratto, benché si mostrino a volte uomini per l'intelligenza e il coraggio. E neppure gli americani hanno mai pensato che conseguenza dei principi democratici sia il rovesciamento della potestà maritale e l'introduzione di

un conflitto d'autorità nella famiglia; hanno pensato invece che ogni associazione, per essere efficiente, debba avere un capo, e che il capo naturale della associazione coniugale è l'uomo. Non rifiutano quindi a questi il diritto di guidare la sua compagna e pensano che nella piccola società composta dal marito e dalla moglie come nella grande società politica, lo scopo della democrazia è di regolamentare e di legittimare i poteri necessari, non di distruggere ogni potere. Questa opinione non è combattuta da un sesso e sostenuta dall'altro. Tocqueville afferma di non aver notato che le americane considerino l'autorità coniugale una felice usurpazione dei loro diritti o che ritengano il fatto di assoggettarsi una diminuzione. Mi è parso al contrario che si facessero una specie di gloria del volontario abbandono della loro volontà e che mettessero la loro grandezza nel sottomettersi spontaneamente al giogo e non nel sottrarsi. Questo almeno è il sentimento delle più virtuose, le altre tacciono e non si assiste negli Stati Uniti allo spettacolo di spose adultere che reclamano a gran voce i diritti della donna, calpestando i loro più sacri doveri. Tenendo presente che di lì ad un decennio le donne inizieranno a reclamare pubblicamente i loro diritti legando la loro causa a quella dei neri, nel 1844 al convegno di *Seneca Falls* e che il suffragismo americano insieme a quello inglese farà da battistrada in Europa e che, infine sarà uno stato americano il Wyoming, a dare per primo il diritto di voto, si può misurare quanto la visione di Tocqueville in questo caso più che realistica, rappresenti invece una proiezione delle proprie concezioni sull'eguaglianza dei sessi.

6.5. L'analisi politica di Harriet Martineau

Quasi negli stessi anni di Tocqueville, 1834, una viaggiatrice inglese di origini francesi, **Harriet Martineau**, intraprende un lungo viaggio di due anni in America, il cui frutto più consistente è l'opera di grande successo all'epoca, ma pressoché sconosciuta in Italia, *Society in America*. La scoperta della Martineau come pensatrice politica è dovuta a Ginevra Conti Odorisio, che ha analizzato in un volume le diverse prospettive con cui la radicale inglese e il magistrato francese guardano al Nuovo Continente. Negli anni Trenta, Harriet è già una famosa ed acclamata scrittrice, arricchitasi con il suo lavoro: infatti in Inghilterra ha "inventato" racconti mensili che hanno come tema l'economia politica, arricchita da illustra-

zioni. Il titolo è appunto *Illustrations of political economy*. Il successo è stato tale che persino alcuni deputati si sono serviti dei suoi racconti per meglio illustrare e formulare alcuni progetti di legge, per esempio sul pauperismo. Nata in una famiglia benestante, successivamente caduta in ristrettezze, Harriet Martineau deve inventare per necessità una attività remunerativa, essendo anche sorda dall'adolescenza e nubile per l'intera sua esistenza, una single felice, come si definisce lei stessa.

Quando Tocqueville parte per l'America è un giovane magistrato tormentato e irrealizzato, che ha appena giurato fedeltà alla monarchia del liberale Luigi Filippo d'Orléans, in opposizione alla sua famiglia; la seconda è una donna indipendente e di successo, che come lei stessa afferma, grazie ai rovesci economici della sua famiglia, aveva trovato la via dell'autoaffermazione. Necessariamente diversi quindi gli ambienti e le persone che sollecitano la curiosità, oltre naturalmente quelli d'obbligo, politici e istituzionali. La valutazione della nobiltà del lavoro, di qualunque genere, non può essere la stessa ma ciò che maggiormente rende i loro sguardi simili a due rette parallele, è il principio metodologico: Tocqueville paragona il sistema politico e sociale americano con quello francese ed europeo, mentre Harriet Martineau, esamina dal di dentro, pragmaticamente e teoricamente il difetto della democrazia americana: l'inadempienza del più importante principio della sua Costituzione. Come potevano i cittadini americani una volta all'anno dichiarare solennemente che tutti gli uomini erano nati liberi ed eguali e che i governanti ricevevano il loro giusto potere dal consenso dei governati quando esisteva la schiavitù dei neri e le donne erano private della cittadinanza politica? Se questo è il vulnus della Costituzione, la contraddizione originaria è nel suo pilastro, il principio del consenso dei cittadini connaturato alla rappresentanza politica di tutti gli esseri umani. Nessuno invece, come più volte scrive la Martineau, ha chiesto il consenso alle donne. Il viaggio della Martineau è quindi uno sguardo femminile sull'America che ancora non c'era, se si eccettua quello di Frances Trollope che aveva però usato lenti già note, simili a Tocqueville cioè il confronto fra il vecchio mondo europeo e il nuovo. Nel 1834 dunque, decide di prendersi un periodo di riposo, ma per una radical innamorata del lavoro come Harriet Martineau, il riposo coincide anche con lo studio, l'analisi e la scrittura; infatti, mentre traversa l'oceano, scrive un testo di metodologia sociologica, *How to observe Morals and Manners*; fa ritorno solo dopo due anni, nel 1836, ma se il

suo viaggio avrà come frutto un testo unico nel suo genere, anche il viaggio in sé presenta caratteristiche particolari. In epoca vittoriana, una donna sola che si avventura in un viaggio nel Nuovo Mondo, accompagnata solo dalla sua governante, fa per così dire notizia. Ma per giunta Harriet Martineau, in un'epoca in cui il matrimonio è l'unico destino obbligato per le donne, viaggia da single; infine, poiché è sorda fin dall'adolescenza e si serve di un cornetto acustico, da vera pragmatica trasforma quella che oggi chiameremmo disabilità, in un vantaggio. Harriet Martineau per avere un'idea reale del nuovo mondo guarda in alto e in basso, per così dire; osserva le istituzioni e le vite dei ricchi, ma anche le capanne dei tipici *self-made men* americani, quelli che avranno in seguito un ruolo notevole nella cinematografia americana, costruttrice di una mitologia del pionierismo; assiste a ricevimenti politici, ma anche a riti del quotidiano come i battesimi e i matrimoni, si serve di ogni mezzo di trasporto, ferrovie, battelli, carrozze, che talvolta nei territori più impervi si danneggiano, costringono a soste improvvisate e anche a guardare piccoli torrenti. Come molti altri viaggiatori e viaggiatrici, rimane colpita non solo dalla vastità, ma dalle immense ricchezze materiali e risorse naturali: grano, canna da zucchero, barbabietola, canapa, lino, tabacco, riso, sale, uva. I giacimenti minerari contengono marmo, oro, piombo, ferro e carbone. Grandi fiumi sono vie navigabili, i laghi consentono con la pesca il benessere agli abitanti. Navi commerciali approdano nei porti da ogni parte del mondo. Le fabbriche nel Nord lavorano il cotone raccolto nel Sud. In definitiva nessun paese era stato mai tanto privilegiato dalla natura. Ma anche la varietà dei suoi abitanti costituisce una risorsa. Per una nazione può certo essere motivo d'orgoglio discendere da un unico ceppo, ma per la Martineau ancora meglio è una nazione che molti popoli hanno contribuito a formare. Ne risulta un miscuglio di qualità fisiche e intellettuali, l'assimilazione di pregiudizi nazionali, l'incremento delle risorse mentali che finiscono per elevare il carattere della nazione. L'Autrice è esplicita nell'affermare la sua ammirazione per gli Stati Uniti: un grande popolo, ora malinconico, ora esaltato, sempre dotato di buon senso, attivo e determinato, con una profonda pace nel cuore. Al contempo, Harriet Martineau non si dichiara profetica sul successo della democrazia americana, ma comunque fosse andata, incarna una volta per tutte il principio della capacità di autogoverno degli uomini; essi, infatti, sono avvantaggiati dal poter godere delle stesse opportunità, diversamente che nel vecchio con-

tinente. Come aveva osservato già Tocqueville, in America data la sua particolarità, non avevano attecchito le gerarchie sociali e l'aristocrazia. Per la Martineau, l'aristocrazia non potendo derivare dalla nascita, ha la sua origine nella ricchezza, certamente volgare, ma la sola specie di volgarità vista negli Stati Uniti. D'altra parte, il progresso spinge verso il livellamento della proprietà, diversamente dal vecchio mondo dove l'accumulazione della ricchezza provoca l'impoverimento di una grande parte della società, determinando un sistema di classi che non poteva durare.

Sul ruolo dei due partiti repubblicano e democratico, non rileva grandi differenze nelle dottrine politiche professate, mentre notevoli differenze si riscontrano nell'applicazione pratica dei principi. Gli uomini che vivono prosperi e felici, quelli che temono di perdere qualcosa, aderiscono in maniera spontanea alla classe aristocratica. Parimenti, gli eruditi, coloro che inconsciamente confondono il sapere e la saggezza, temono l'innalzamento degli ignoranti al loro livello; dagli speranzosi invece, gli ambiziosi ancora non soddisfatti, nasce una classe sociale persino più vasta della precedente; quest'ultimi, inclusi anche tutti quelli che non hanno nulla da perdere, ma tutto da guadagnare, esperti della vita reale, composta da avventurieri e filantropi, e in misura esigua anche personalità di genio, formeranno il partito democratico. Afferma anche che occorre sfatare l'idea che l'Europa nutre sul governo federale, cioè che i governi dei singoli stati siano sottoposti al governo centrale; in realtà legiferano e amministrano con una separazione di attribuzioni che si evince chiaramente dal dettato costituzionale. Naturalmente, ciò avviene non senza compromessi e il più evidente riguarda la schiavitù; gli stati del nord pur avendola abolita, in pratica accettano di cooperare con i proprietari sudisti per catturare e restituire gli schiavi fuggitivi, nonché i ribelli. Ma poiché si tratta di una legge in contrasto con la coscienza, spesso è disattesa, trasformandosi in un motivo di discordia. La politica per la Martineau implica il senso del dovere e la felicità dell'uomo, e come ramo della scienza morale poggia su principi morali, che possono essere influenzati dall'aspirazione alle funzioni pubbliche, ma occorre distinguere fra quelle che un cittadino esercita nel proprio territorio, che concedono pochi onori e non hanno nulla di così attraente, e quelle legate al ruolo di magistrato dello Stato o di candidati al Congresso. In questo caso entra in ballo l'esigenza di accattivarsi l'opinione pubblica, cui la Martineau dedica pagine non solo interessanti, ma molto attuali, fatte le debite differenze rispetto all'evoluzione dei mezzi di comunicazione. Quasi tutti i

candidati a funzioni pubbliche tendono a mostrarsi conformi alle idee della maggioranza e questo fa sì che proprio nelle funzioni pubbliche non si ritrovino spesso gli uomini migliori, bensì soggetti alle tentazioni del servilismo. Per la Martineau, quella che chiama la prostituzione dei sentimenti morali, non può avere un effetto salutare sulla politica. Nel viaggio in America, Harriet Martineau prosegue coerentemente l'impegno per la causa femminile e la giustizia sociale, espresso non solo a parole ma nei fatti: partecipa personalmente a riunioni delle promotrici dell'abolizionismo, come la *Boston Female Anti-Slavery Society*; Harriet Martineau ne svela anche il grado di pericolosità, come nel caso del cosiddetto apostolo dell'abolizionismo, William Lloyd Garrison, uno dei fondatori dell'*American Anti-Slavery Society*, che viene ferito durante un raduno e messo in salvo da un "robusto operaio". Come per gli altri aspetti contraddittori della Costituzione già evidenziati, la viaggiatrice inglese sottolinea la discrepanza fra la cittadinanza dei neri sancita per legge e l'andamento del loro quotidiano. Pur essendo cittadini, le loro case e le loro scuole vengono distrutte e non possono ottenere nessun risarcimento legale; vengono esclusi dalle funzioni pubbliche, dagli impieghi migliori e privati dei principali benefici della cittadinanza. Tutto questo mentre i loro concittadini una volta all'anno, con la mano sul cuore, dichiarano solennemente che tutti gli uomini sono nati liberi ed eguali e che i governanti traggono il loro giusto potere dal consenso dei governati. Visitando un quartiere di negri in una piantagione, Harriet Martineau dichiara di provare disgusto, in un luogo che sembra una via di mezzo fra un covo di scimmie e un'abitazione di esseri umani; era preferibile una visita ad un ospedale psichiatrico che non al quartiere di schiavi. Le ragazze meticce di New Orleans sono allevate dalle madri per diventare ciò che loro stesse sono state: le amanti dei signori bianchi. I ragazzi vengono mandati alcuni nelle piantagioni, altri venduti al mercato e sposano ragazze di colore più scuro del loro, dal momento che giudicano ripugnanti quelle del loro stesso colore. Le meticce, di indubbia bellezza, ricevono una buona istruzione e sono scelte da giovani uomini che le sistemano in case confortevoli allineate una accanto all'altra. Talvolta il legame dura una vita, talvolta no, e quando l'uomo decide di sposare una donna bianca, la meticcina lo apprende da una sua lettera in cui le attribuisce la casa o il mobilio, oppure direttamente dalla stampa che pubblica la notizia del matrimonio. Gli effetti sono tragici, molte si suicidano. Per spiegare la condizione di schiave sessuali nelle tenute, Harriet Martineau si

serve delle parole stesse della moglie di un proprietario terriero che si definisce la prima moglie dell'harem.

Nel capitolo *L'inesistenza politica delle donne* non è difficile capire per chi legge i motivi per cui la causa dei neri e quella delle donne abbiano trovato una saldatura originaria. Negli Stati Uniti, scrive la Martineau, i governi hanno il potere di tassare le donne che hanno delle proprietà, o di separarle dai mariti con il divorzio, multarle, imprigionarle, o giustiziarle per alcuni reati. In alcuni Stati i governi attribuiscono alle donne la metà dei beni del marito, in altri un terzo; in altri Stati la donna può decidere se con il matrimonio cede a lui le sue proprietà, mentre in altri le può conservare in tutto o in parte. Al di là delle differenze fra Stato e Stato, resta per la Martineau una contraddizione insanabile: poter disporre delle loro vite senza il consenso dei governati, in questo caso delle governate. Nessuna risposta è stata data finora per il semplice motivo, scrive la Martineau, che non esiste una risposta. Anche gli scrittori democratici non erano stati esenti da contraddizioni, come l'inglese James Mill e il Presidente Jefferson; quest'ultimo aveva precisato come dalle riunioni deliberative bisognasse escludere i bambini, le donne per evitare la corruzione dei costumi e le incertezze della paternità derivanti dalla promiscuità, e gli schiavi che non avevano né il diritto del libero arbitrio, né quello di proprietà. Il vero principio democratico consiste invece per la Martineau nel principio della parità di diritti per le due metà del genere umano; una volta stabilito il principio, tutto il resto sarebbe diventato naturale e il ridicolo ammirevole. I sovrani europei due secoli fa si sarebbero divertiti molto all'idea di un plebeo senza porpora, né scettro, né corona, sedersi sul trono di una grande nazione. Ma chi osò ridere quando dalla poltrona presidenziale la voce più che regale di Washington salutò il Nuovo Mondo e il vecchio fece silenzio per ascoltarne l'eco? Harriet Martineau condivide il pensiero di Fourier cioè che per giudicare la civilizzazione di un popolo occorre guardare la condizione di quella metà del genere umano sulla quale l'altra metà esercita il suo potere in base al diritto del più forte. Mentre l'intelletto delle donne è compresso, afferma la Martineau, i suoi principi morali schiacciati, la sua salute rovinata, le sue debolezze incoraggiate e la sua forza punita, le si dice che essa abita nel paradiso delle donne; e non c'è paese al mondo dove ci si vanti così tanto del trattamento cavalleresco di cui ella gode. L'istruzione femminile è simile a quella inglese: poiché le donne non possiedono alcuno scopo nella

vita che richieda un'istruzione, questa non viene contemplata. La convinzione che esistano virtù maschili e altre femminili ha avuto come effetto che gli uomini siano duri e tirannici e soffochino la moralità femminile, mentre le donne sono diventate deboli, ignoranti e sottomesse. Il matrimonio è l'unico scopo della vita, diffusissimo grazie anche alla generale prosperità, più sicuro grazie alla libertà del divorzio, che impedisce i matrimoni d'interesse, ma continua a essere fonte d'infelicità finché le donne avrebbero continuato a essere male istruite, passive e sottomesse. La Martineau non avrà timori in tutto il suo lavoro di affrontare percorsi intellettuali che sembrano contraddire parte del suo pensiero precedente. È il caso della traduzione fatta tra il 1853 e il 1857 del *Cours de philosophie positive* di Comte; la traduzione sintetizza la monumentale opera del filosofo francese per qualche tempo collaboratore di Saint-Simon, in maniera talmente efficace e gradita all'autore che questi la fa tradurre a sua volta in francese ringraziando la Martineau per il suo prezioso lavoro. Tra i motivi dell'attrazione esercitata sulla Martineau è innanzitutto l'interesse della sociologia come scienza e l'accettazione dei principi base del positivismo: la legge dei tre stadi e la classificazione delle scienze. Tra le convinzioni inaccettabili per lei rimane comunque quella secondo cui le donne, prive di aspirazioni politiche e culturali, devono diventare per Comte le sacerdotesse dell'Umanità; rimane invece indiscussa la grande fiducia verso la filosofia positiva intesa come filosofia dei fatti, cioè una scienza basata sul metodo baconiano.

6.6. La svolta di Seneca Falls

A poca distanza dalla conclusione del viaggio di Tocqueville in America e dalla pubblicazione della seconda parte de *La démocratie en Amérique*, Elizabeth Cady Stanton (1815–1902) e Lucretia Mott (1793–1880), danno seguito politico alla loro conoscenza avvenuta in occasione della *World Anti-Slavery Convention*, svoltasi a Londra nel 1840 dove si erano recate in qualità di delegate americane, ma dove si erano viste negare il diritto di partecipare ai lavori dell'assemblea in quanto donne; la Stanton e la Mott si trovano così a riflettere sull'assurdità e il paradosso di un'assemblea impegnata a rivendicare diritti naturali e inalienabili per gli schiavi e che allo stesso tempo li nega alle donne. Decidono dunque che,

una volta rientrate in patria, avrebbero convocato una grande assemblea per discutere dello stato giuridico e civile delle donne. In realtà passano otto anni perché l'idea si concretizzi; Elizabeth Cady Stanton e Lucretia Mott s'incontrano nuovamente a casa di un'amica comune e insieme ad altre attiviste per l'abolizione della schiavitù che, da quel momento, diventano anche attiviste per i diritti delle donne, convocano nel 1848 la prima *Women's Rights Convention*, presso la cittadina di Seneca Falls, nello stato di New York. In occasione dell'evento ritengono necessario stendere un documento che funga da programma per l'assemblea e per il nascente movimento emancipazionista. Prendendo a modello la Dichiarazione di indipendenza del 1776 viene redatta la celebre *Declaration of Sentiments*, sottoscritta da sessantotto donne e trentadue uomini. Autrici del documento furono Elizabeth Cady Stanton, Lucretia Mott, Martha C. Wright (1806–1875) e Mary Ann McClintock (1800–1884). Elizabeth Cady Stanton è stata una delle principali leader del movimento americano per i diritti delle donne del XIX secolo. Nel 1869, dopo l'approvazione del Quindicesimo Emendamento che estende il diritto di cittadinanza ai neri ma non alle donne, la Stanton abbandona l'*American Equal Rights Association*, che si era battuta per i diritti di donne e neri, e dà vita, insieme a Susan B. Anthony (1820–1906) alla *National Woman Suffrage Association*, dedicata esclusivamente ai diritti delle donne.

Dichiarazione di intenti

Seneca Falls, 1848

Quando, nel corso degli eventi umani, appare necessario che una parte del genere umano assuma tra i popoli della terra una posizione diversa da quella che essa aveva fino ad allora occupato, ma che le leggi naturali e divine le hanno comunque consentito, un dovuto rispetto verso le opinioni dell'umanità richiede che essa debba dichiarare le cause che l'hanno spinta verso una tale posizione.

Noi riteniamo per certo che le seguenti verità sono di per sé evidenti: che tutti gli uomini e le donne sono stati creati uguali; che sono stati loro attribuiti dal Creatore certi diritti inalienabili; che tra questi vi sono la vita, la libertà e la ricerca della felicità; che al fine di assicurare questi diritti sono istituiti i governi, derivanti i loro giusti poteri dal consenso dei

governati. Ogni qualvolta una qualche forma di governo diviene distruttiva di questi fini, è diritto di coloro che ne soffrono di rifiutarsi di obbedirvi, e di insistere per l'istituzione di un nuovo governo, che basi le sue fondamenta su tali principi e che organizzi i suoi poteri in forma tale che siano più adatti ai fini della loro sicurezza e felicità. La prudenza peraltro indicherà che governi istituiti da lungo tempo non debbano essere cambiati per motivi futili e passeggeri. Infatti, l'esperienza ha dimostrato che i popoli sono più disposti a soffrire, finché i mali siano sopportabili, piuttosto che farsi giustizia abolendo le forme di governo alle quali sono abituati. Ma quando una lunga sequela di abusi e usurpazioni, tendenti invariabilmente allo stesso obiettivo, evidenzia un disegno a ridurli sotto un dispotismo assoluto, è loro dovere rovesciare un tale governo e provvedere a nuove istituzioni per la loro sicurezza futura. Tale è stata la paziente sopportazione delle donne sotto questo governo e tale è ora la necessità che le costringe a richiedere l'eguale stato al quale esse hanno diritto.

La storia del genere umano è una storia di ripetute ingiurie ed usurpazioni da parte dell'uomo verso la donna, aventi come obiettivo quello di stabilire una tirannia assoluta su di lei. A riprova di ciò lasciamo che i fatti siano sottoposti ad un esame obiettivo. Lui non le ha mai permesso di esercitare il suo inalienabile diritto ad una libera scelta. Lui l'ha costretta a sottomettersi a leggi nella formazione delle quali essa non ha avuto voce. Lui le ha negato diritti che sono riconosciuti agli uomini più ignoranti e degradati — sia nativi che stranieri. Dopo averla privata del primo diritto di un cittadino, la facoltà di eleggere, lasciandola quindi priva di rappresentanza nelle assemblee legislative, l'ha oppressa da tutti i punti di vista. Se sposata, l'ha resa civilmente morta agli occhi della legge. Lui le ha sottratto ogni diritto di proprietà, persino sui salari che essa guadagna. Lui l'ha resa un essere irresponsabile dal punto di vista morale, potendo essa commettere molti crimini con impunità, purché siano commessi in presenza di suo marito. Secondo l'impegno di matrimonio essa è obbligata a promettere obbedienza a suo marito, diventando egli ad ogni effetto, il suo signore — dandogli la legge il potere di privarla della sua libertà, e di somministrare castighi. Lui ha così strutturato le leggi sul divorzio, quali debbano essere le cause che lo consentano e, in caso di separazione, a chi debba essere affidata la custodia dei figli, in maniera tale da essere del tutto prive di considerazione per la felicità delle donne. La legge, in ogni caso, essendo basata sulla falsa supposizione della supremazia dell'uomo, è tale

da mettere ogni potere nelle sue mani. Dopo averla privata di ogni diritto come donna sposata, se nubile e titolare di proprietà, l'ha tassata per supportare un governo che la riconosce soltanto quando la sua proprietà può essere di qualche profitto.

Lui ha monopolizzato quasi tutti gli impieghi profittevoli e per quelli ai quali le è permesso di accedere essa riceve soltanto una misera remunerazione. Lui le preclude tutte le strade per la ricchezza e la distinzione che consideri le più onorevoli per sé stesso. Come insegnante di teologia, medicina o legge, la donna non è riconosciuta. Lui le ha negato la possibilità di ottenere una educazione completa, essendole precluse tutte le scuole superiori. Lui le permette di accedere alla Chiesa come allo Stato, ma in posizione subordinata, richiamandosi all'autorità Apostolica per la sua esclusione dal ministero, e, con poche eccezioni, da ogni partecipazione pubblica agli affari della Chiesa. Lui ha creato un falso sentimento pubblico dando al mondo un diverso codice morale per uomini e donne secondo il quale atti moralmente deprecabili che escludono le donne dalla società sono non soltanto tollerati, ma considerati di poco conto nell'uomo. Lui ha usurpato la prerogativa di Dio stesso proclamando come un suo diritto di assegnarle una sfera di azione, quando ciò appartiene alla sua coscienza ed al suo Dio. Lui ha cercato, in tutti i modi possibili, di distruggere la sua fiducia in sé stessa e di renderla desiderosa di condurre una vita dipendente ed abietta.

Ora, in vista di questa totale oppressione di una metà del popolo di questo paese, della sua degradazione sociale e religiosa, date le ingiuste leggi sopra menzionate e poiché le donne si sentono maltrattate, oppresse e con frode private dei loro più sacri diritti e privilegi, noi insistiamo che esse siano immediatamente ammesse a tutti i diritti e privilegi che loro appartengono quali cittadine degli Stati Uniti. Nell'affrontare il grande lavoro che ci sta davanti noi prevediamo un non piccolo numero di incomprensioni, una falsa e ridicola rappresentazione. Ma noi useremo ogni mezzo in nostro potere per raggiungere il nostro obiettivo. Noi impiegheremo rappresentanti, faremo circolare documenti, petizioni alle legislature statali e centrali e ci sforzeremo di trarre dalla nostra parte il pulpito e la stampa. Noi speriamo che questa Assemblea sarà seguita da una serie di Assemblee che abbraccino ogni parte del paese.

6.7. Giuseppe Mazzini: cenni biografici



Giuseppe Mazzini (1805-1872)

Giuseppe Mazzini nasce a Genova, terzogenito di Giacomo, medico e professore di anatomia all'Università, e di Maria Drago, donna di rigorosi principi morali, che ha un peso determinante nella crescita umana e religiosa del figlio: il sostegno morale e l'intima comprensione degli ideali del figlio infatti sono costanti, anche con la disapprovazione del padre, come dimostra la pubblicazione dell'epistolario fra madre e figlio. Precoce d'ingegno e sensibile alle istanze della nuova cultura romantica, prende parte attiva ai primi moti costituzionali nella sua città, che dal 1815, per i deliberati del Congresso di Vienna, è entrata a far parte del Regno di Sardegna; nel 1820 viene ammesso all'Università di Genova, avviato in un primo tempo agli studi di medicina, e passa poi a quelli di legge. Ottenuta la laurea *in iure utroque* il 6 aprile 1827 non eserciterà mai l'avvocatura; viene invitato dal compagno di studi Pietro Torre ad accettare di far parte dell'ordine della Carboneria, per conto della quale svolge una serie di delicate missioni segrete in Liguria e in Toscana. Mentre collabora all'«Indicatore genovese» e, soppresso questo, all'«Indicatore livornese» pubblicando articoli di carattere letterario, densi di riferimenti e significati politici, è arrestato per una iniziazione carbonara nel novembre del 1830; rinchiuso nella fortezza di Savona e prosciolto per mancanza di prove il 28 gennaio 1831, è liberato ma gli viene imposto di scegliere tra il confino all'interno del regno e l'esilio. Sceglie l'esilio. Si reca in Svizzera, a Ginevra, e poi in Francia, prima a Lione e poi a Marsiglia. Da qui indirizza a Carlo Alberto la celebre lettera con la quale esorta il giovane sovrano a porsi alla testa del movimento della rigenerazione italiana: «Respingete l'Austria — gli scrive — lasciate addietro la Francia, stringetevi a lega l'Italia». Sempre a Marsiglia fonda nel 1831 la società segreta *Giovine Italia* che si propone di costituire una nazione una, indipendente, libera, repubblicana. L'anno successivo inizia la pubblicazione della rivista «La Giovine Italia», che suscita le energiche e spesso spietate reazioni del governo sardo; Efsio Tola,

Jacopo Ruffini e Andrea Vochieri sono le prime vittime della durissima repressione poliziesca. Lo stesso Mazzini, che intanto è stato espulso dalla Francia, viene condannato a morte dal tribunale militare di Alessandria per avere «concertata, eccitata e promossa» a mezzo di scritti sediziosi e di altre pratiche una vasta rete cospirativa con l'intento di sconvolgere l'ordinamento vigente. Dopo il fallimento di un tentativo rivoluzionario in Piemonte, mediante l'invasione armata della Savoia, si accorda con i patrioti esuli di tutte le nazionalità europee oppresse. Mazzini concentra infatti le proprie energie su un ambizioso progetto di federazione europea dei popoli liberi: l'Europa dei popoli da contrapporre all'Europa dei principi. È il disegno della *Giovine Europa*, nata a Berna il 15 aprile 1834, sotto il segno dell'edera, con il motto *Libertà-Uguaglianza-Umanità*, e con la firma dell'«Atto di Fratellanza», al quale danno la loro adesione 17 profughi politici: 7 italiani, 5 tedeschi e 5 polacchi in nome, rispettivamente, della *Giovine Italia*, della *Giovine Germania* e della *Giovine Polonia*. Allontanato anche dalla Svizzera, Mazzini ripara a Londra, da dove, superata ormai la crisi legata alla «tempesta del dubbio», continua ad impegnarsi con rinnovato entusiasmo nella realizzazione del suo programma, cui non mancano, tra i molti, anche i consensi e le adesioni di illuminati cittadini inglesi; nella momentanea assenza di prospettive concrete di azione politica, continua la sua attività soprattutto nel campo delle iniziative umanitarie e degli studi pedagogici e letterari. È proprio in questo periodo che apre infatti una scuola gratuita per i figli poveri degli emigrati italiani ai quali voleva fosse insegnato «a leggere, a scrivere e ad amare la patria»; studia e pubblica la *Commedia* di Dante Alighieri con il commento di Ugo Foscolo (1842), del quale, già qualche anno prima, ha raccolto e dato alle stampe una corposa scelta di *Scritti politici*. Il 10 novembre del 1840 ha intanto fatto uscire «L'Apostolato popolare», periodico che si protrae fino al 30 settembre 1843, nel quale, oltre a propugnare i principi della fratellanza europea, espone i fondamenti del suo pensiero sociale. Dopo la tragica fine dei fratelli Bandiera il 25 luglio 1844, che Mazzini aveva tentato invano di distogliere dalla disperata impresa, l'attività politica dell'esule genovese riprende intensamente; nel 1847 indirizza una vibrata lettera a Pio IX per esortarlo a farsi promotore di libertà: «annunciate un'era — gli scrive — dichiarate che l'umanità è sacra e figlia di Dio, e noi, continua vi faremo sorgere intorno una Nazione al cui sviluppo, libero, popolare, Voi, vivendo, presiederete». Il 9 aprile del 1848, l'anno della rivoluzione

europea, giunge a Milano accolto da entusiastiche dimostrazioni popolari e subito avvia la pubblicazione del quotidiano «L'Italia del Popolo», dalle cui colonne sostiene energicamente l'esigenza di una guerra di popolo contro lo straniero, avversando al contempo le involuzioni filopiemontesi dei dirigenti lombardi. Battuto a Milano, Mazzini raggiunge nel febbraio dell'anno seguente Livorno e Firenze e, subito dopo, Roma, dove intanto era nata la Repubblica, di cui diventa, come è noto, triumviro. Caduta la Repubblica, Mazzini riprende con rinnovata determinazione la via dell'esilio, riparando a Losanna; nel frattempo ha gettato a Parigi le basi dell'*Associazione Nazionale Italiana*, alla quale, dopo il rientro a Londra, fa seguire il *Comitato Centrale della Democrazia Europea* e del *Comitato Nazionale Italiano*, il cui primo nucleo si era formato a Roma sin dal luglio del 1849. Subito dopo, da Londra, dove ormai ha fissato il suo quartier generale, riprende e intensifica la sua attività di agitatore, tessendo le fila di un vasto movimento cospirativo nel mantovano destinato, per altro, a produrre un nuovo fallimento (1851–1853); guida quindi il moto milanese del 6 febbraio 1853 che, per la pessima preparazione ed il conseguente esito fallimentare, tante lacerazioni deve produrre in seno allo stesso movimento mazziniano. Subito dopo, con l'intento di fronteggiare e contenere le ripercussioni negative di quest'ultimo grave insuccesso, ritenendo ormai conclusa l'epoca delle congiure, scioglie l'*Associazione Nazionale* e fonda il *Partito d'azione*, nelle cui file cerca di organizzare tutti i patrioti concordi nel programma di un'azione unitaria nella bandiera, nel disegno e nel fine, volta alla conquista della libertà in nome e con le forze della nazione. Segue una infelice serie di risultati insurrezionali: in Lunigiana (1853–1854), a Genova, per il quale Mazzini si merita una seconda condanna a morte, a Livorno e a Sapri, dove Carlo Pisacane sacrifica la propria vita dopo avere invano fatto affidamento sulla solidale rivolta dei contadini meridionali. Le annessioni rappresentano la conclusione vittoriosa del disegno egemone della monarchia sabauda; con la spedizione garibaldina nel Mezzogiorno, alla quale aveva dato il suo pieno appoggio per andare avanti sul cammino dell'unità, Mazzini concentra tutti i suoi sforzi nell'organizzazione del movimento operaio, senza però dimenticare Roma e Venezia, per la cui liberazione si impegna fortemente anche sul piano operativo, organizzando bande armate e spingendo instancabilmente all'azione. Nel 1866, per coordinare gli sforzi dell'opinione patriottica, fonda l'*Alleanza Repubblicana Universale* (Aru), il cui programma è così sintetizzato: sia

Repubblica la parola d'ordine, Roma il primo obiettivo, insurrezione e guerra nazionale allo straniero invasore il mezzo. Sulla base di tali direttive, si adoperava intensamente per organizzare un sollevamento della Sicilia e muovere dal Sud verso Roma prima che arrivi la monarchia. Si trasferisce clandestinamente nell'isola, ma viene arrestato a bordo della nave che lo trasporta non appena entrato nella rada di Palermo il 13 agosto 1870. Rinchiuso nella fortezza di Gaeta, vi rimane prigioniero fino a che può fruire dei benefici di un'amnistia che il governo nazionale ha concesso in occasione della presentazione dei risultati del plebiscito dei romani a Vittorio Emanuele. Attraverso Roma e Genova, raggiunge Lugano e successivamente Londra, subito dopo fa uscire a Roma l'ultimo suo giornale, «Roma del Popolo» il 9 febbraio 1871, dalle cui colonne mira soprattutto a realizzare l'unione delle società operaie nel *Patto di Fratellanza*. Per quanto ormai stanco e malato, scrive senza sosta opuscoli e articoli, tra cui, significativi, quelli in polemica con l'Internazionale. Il 13 marzo 1871 si trasferisce a Pisa, ospite della casa di Giannetta Nathan Rosselli, sotto il falso nome di John Brown, dove, a parte due soggiorni a Lugano e a Londra e alcune episodiche puntate a Firenze e Livorno, vive il suo ultimo anno di vita. Muore infatti, esule in patria, il 10 marzo 1872.

6.7.1. Il percorso politico di Mazzini

Nel pensiero politico italiano dalla Rivoluzione francese alla rivoluzione del '48 il tema dominante non fu il tema dello Stato, ma, come ha scritto Salvo Mastellone, quello delle forme di governo, una impostazione che risale a Montesquieu e al suo *Esprit des lois*. Il dibattito coinvolge fortemente l'Italia, tesa nello sforzo di riunire le diverse membra, liberarsi dal dominio straniero e diventare nazione. Mazzini, giunto in Francia, ha decisamente rifiutato la soluzione politica monarchico-costituzionale. Nella *Lettera* a Carlo Alberto ha sostenuto come migliore forma di governo quella repubblicana, che non si ispira né al modello federativo americano, né ad uno autoritario come quella impersonata da Robespierre; piuttosto una repubblica popolare, fondata sul consenso di tutti i cittadini, retta dal progresso. Nel fissare i *Principi politici e morali della Federazione della Giovine Italia*, Mazzini scrive che una legge morale governa il mondo: è la legge del progresso: il fine per cui l'uomo fu creato è lo sviluppo pieno, ordinato e libe-

ro di tutte le sue facoltà. Il mezzo per cui l'uomo può giungere a questo intento è l'associazione coi suoi simili. Perché i popoli possano procedere uniti sulla via del perfezionamento comune, è necessario che essi camminino sulle basi dell'uguaglianza. Per essere membro della grande associazione conviene avere un nome. Ogni popolo prima di occuparsi dell'umanità deve costituirsi in Nazione. I governi monarchico-costituzionali gli appaiono quindi privi del soffio del progresso, spenti, in controtendenza con lo spirito del secolo. Su questa convinzione Mazzini rimane fermo durante il soggiorno in Francia e in Svizzera e la approfondisce in Inghilterra, intorno al 1840, nel riprendere l'attività politica, inserendo nella precedente riflessione il tema della democrazia come forma di governo: la repubblica è una forma democratica di governo. Nel 1846 Mazzini invia i suoi *Thoughts upon Democracy* al «People's Journal», sulle cui colonne si sta svolgendo un dibattito sul tema. La democrazia per essere in grado di migliorare la condizione di vita dell'uomo deve avere necessariamente una finalità etica. Nei *Thoughts* afferma che la tendenza democratica dei nostri tempi, il moto di ascesa delle classi popolari desiderose di prendere parte alla vita politica — finora riservata ad una cerchia di privilegiati — non è più un sogno utopico, né una incerta previsione: è un fatto, un grande fatto europeo, che occupa ogni mente, incide sugli indirizzi dei governi, sfida ogni opposizione. Il movimento democratico, in nome della parola di Cristo, secondo cui non esistono gli schiavi contrapposti ai liberi, ma solo figli di Dio, si batte contro le disuguaglianze e l'oppressione. Il popolo rimane per Mazzini l'interlocutore principale del suo disegno politico; per esso, scrive Mazzini, s'intende l'universalità degli uomini componenti la nazione. Il binomio mazziniano Dio e popolo è da intendersi nel senso che il popolo riceve da Dio le libertà e i diritti; il popolo quindi come soggetto di diritto politico e depositario del potere non può trasferirlo, ma soltanto delegarlo agli eletti, mandatari revocabili, investiti di potere per la nazione, la quale ha il diritto di scegliere le proprie istituzioni, correggerle, quando non corrispondono più ai suoi bisogni e al progresso sociale.

Per Mazzini, gli italiani hanno bisogno di essere una nazione ricca di mezzi, senza caste, né separazione tra figli di una stessa terra: non esistono che due classi, i buoni e i tristi. Le rigide posizioni unitarie di Mazzini non escludono forme di autonomia, anzi, l'autogoverno locale rappresenta un indispensabile controllo sul potere statale; Mazzini pensa ad una divisione del paese in regioni alle quali delegare poteri amministrativi con assemblee

regionali elettive. L'istruzione, i tributi locali, i lavori pubblici, il sistema giudiziario avrebbe potuto essere amministrato meglio da persone elette sul posto in base ad un ampio diritto di voto, con una conoscenza diretta dei problemi locali, riducendo le spese di una amministrazione statale centralizzata. L'Italia, infatti, vuole essere una nazione non caratterizzata da un d'esagerato concentrazione amministrativo che cancelli la libertà delle membra, ma unità di relazioni internazionali, di eserciti, di codici, di educazione, di unità politica armonizzata con l'esigenza di regioni, e di grandi e forti comuni partecipanti quanto più possibile con l'elezione al potere. Nell'opuscolo *Ai giovani* del 1848 Mazzini si pronuncia però chiaramente contro il "concettuccio" dell'Italia del nord, meschino, impolitico, illiberale, stolto, funestissimo; soprattutto antitaliano perché violando l'indivisibilità della sacra bandiera italiana e sopprimendo l'ipotesi dell'unità, pregiudica questioni che spettano all'intera nazione; l'Italia del nord, le tre Italie, le cinque Italie sono bestemmie di sofisti condannati dal nascere all'impotenza.

I due elementi che avevano determinato la storia dell'Italia sono stati il Comune e la Nazione corrispondenti attualmente all'individuo e alla società. Mazzini, in polemica con Cattaneo, considera il federalismo come la peste maggiore che può piombare sull'Italia dopo il dominio straniero, rampollo di un vecchio materialismo che, incapace di afferrare l'unità della vita sostituisce al concetto della missione d'Italia nell'umanità, un problema di semplice libertà. Il federalismo come forma di governo in due paesi quali la Svizzera e l'America non può costituire un esempio, perché in quest'ultima è la sola forma possibile tra paesi di un continente intero, la sola unità tra popoli di lingua, razza e credenze diverse. Per Mazzini quindi il federalismo non può essere altrimenti che «un capriccio intellettuale di letterati o sogno inconscio di aristocrazia locale accarezzato da mediocrità ambiziose».

Lo spirito di associazione, descritto da Tocqueville come uno dei meccanismi di salvaguardia della democrazia americana, è profondamente condiviso anche da Giuseppe Mazzini. La bandiera della democrazia, scrive, porta scritte tre sacre parole: Tradizione, Progresso, ed Associazione. È convinto che la democrazia repubblicana avrebbe potuto risolvere i problemi economici e sociali con l'unione del capitale con il lavoro per mezzo delle associazioni operaie, cooperative, e iniziative politiche e morali. Il diritto di associazione è un diritto del cittadino in quanto tale, ma le associazioni devono essere pubbliche perché quelle segrete sono illegali.

Mazzini si dimostra critico sia nei confronti del salario, sufficiente solo a mantenere in vita l'operaio, sia del capitale, "despota del lavoro" ma non approva l'abolizione della proprietà individuale proposta dal comunismo. L'assoluta uguaglianza per cui lo Stato assegna una retribuzione secondo i bisogni avrebbe determinato una vita di castori, non di uomini. La libertà, la dignità, la coscienza dell'individuo, spariscono; la vita morale, la vita intellettuale sono cancellare e con esse, l'emulazione, la libera scelta del lavoro, la libera associazione. I democratici convinti hanno da parte loro il torto di fissare la loro attenzione su un solo aspetto del problema: per alcuni cioè predomina quello politico, per cui è sufficiente fare alcune concessioni in Parlamento; per altri prevale l'aspetto economico, sottovalutando il sostegno delle idee e sopravvalutando invece l'importanza dei mercati dell'industria nazionale. Altri, attenti all'organizzazione sociale, propongono un loro modello di repubblica; tra questi sono compresi i sansimoniani, i fourieristi, gli owenisti, i comunisti. Questi utopisti dimenticano per Mazzini che tutti gli elementi dell'attività umana, la proprietà individuale, la ricchezza in sé non sono né bene, né male, ma solo strumenti per mezzo dei quali si può fare il bene o il male. Il suffragio, il progresso dell'industria, la crescita del benessere, l'associazione tra lavoro, intelligenza e capitale sono una conseguenza della idea democratica, la quale deve essere sostenuta da un programma educativo. Il cuore della questione democratica è l'eliminazione della disuguaglianza che equivale ad una tirannia, e quindi stabilire nuovi rapporti con l'istituzione familiare, la proprietà, l'umanità intera. Per Mazzini lo sviluppo dell'uomo non riguarda solo il comune in cui vive, ma la nazione cui appartiene e la società europea cui è collegato insieme agli altri popoli. Dal 1848 al 1872, l'azione politica di Mazzini è di respiro nettamente europeo; in essa, alcuni hanno privilegiato l'approfondimento da parte di Mazzini dei temi tipici del socialismo, in sintonia o dissenso con Marx; altri, hanno esaminato il nazionalismo di Mazzini come preludente al fascismo nazionalista, ma qualunque problema riferito all'Italia non può essere concepito per Mazzini come disgiunto dall'Europa.

La concezione politica di Mazzini impostata sulla triade Popolo–Nazione–Repubblica distingue tre momenti: la cospirazione, l'insurrezione, la rivoluzione. La cospirazione è il momento della congiura; l'insurrezione scoppia al momento fissato, con l'organizzazione delle bande, in nome del popolo; la rivoluzione deve realizzare il progetto di governo popolare, ma

comincia quando, proclamata la repubblica, si riunisce l'assemblea nazionale costituente, unica sorgente di autorità dello Stato. Ciò che è innegabile nel pensiero e nell'azione di Mazzini è la coerenza mantenuta fino alla fine di questo progetto politico, a cui contribuisce sia con la teoria che con la prassi. Proclamata l'unità d'Italia, Mazzini non si discosta dalle sue idee repubblicane; eletto deputato di Messina nel 1866, l'elezione è annullata poiché è stato condannato a morte nel 1858. Rieletto nel 1867, non accetta la nomina alla Camera dei deputati, non potendo prestare giuramento di fedeltà alla monarchia; liberato in seguito alla amnistia concessa ai condannati politici per la presa di Roma, fornisce con la sua vita un esempio innegabile di fedeltà alle idee.

6.7.2. L'influenza di Mazzini sul risorgimento femminile

La democrazia risorgimentale ha in Mazzini e in Garibaldi anche due potenti catalizzatori delle aspettative femminili. Quest'ultimo ha addirittura, negli anni Sessanta, aperto alle donne l'ingresso nelle logge massoniche; data la differente statura teorica, è intorno a Mazzini che si coagulano i maggiori contributi di pensiero e a lui si rifanno innumerevoli donne, comprese quelle che lo avevano contestato, anche molti anni dopo la sua morte, o esplicitamente, o attraverso realizzazioni pratiche che tradiscono la sua influenza. Oltre alle numerosissime donne che lo aiutano organizzativamente, moralmente ed economicamente, vanno ricordate quelle che ne perpetuano gli ideali, i sacrifici, la memoria. A cominciare dalla biografia maggiore del Risorgimento, Jessie White Mario, mazziniana irriducibile, a Dora Melegari, figlia di quel Luigi Amedeo Melegari, intimo amico di Mazzini a Marsiglia negli anni della progettazione della *Giovine Italia* e *Giovine Europa*, per finire con intellettuali quali Cristina di Belgioioso; finanzia la spedizione nell'Alta Savoia pur non condividendo da monarchica liberale le sue idee e si occupa dell'intero servizio sanitario durante la Repubblica Romana. A partire dalla data fatidica del '48, Mazzini concentra e attiva anche in Italia iniziative femminili fino ad allora sparse e inconsapevoli, che danno frutti ben oltre quella data. Nel 1867 si costituisce a Napoli un *Comitato Femminile di orientamento mazziniano e garibaldino* in appoggio alle iniziative del deputato Salvatore Morelli che a breve distanza dalla sua elezione a deputato per il collegio di Sessa Aurunca presenta tre disegni

di legge, non ammessi alla discussione e stampati a sue spese per agevolare la diffusione. Uno è dedicato alla riforma della pubblica istruzione in senso laico e paritario per i due sessi, un secondo alla reintegrazione giuridica della donna, un terzo, alla circoscrizione del culto cattolico. Nelle opere politiche e letterarie di G. Mazzini le donne non hanno costituito spesso oggetto di riflessioni specifiche; sono state piuttosto sue attive interlocutrici politiche, compagne di ideali, anche non avendolo mai conosciuto direttamente. Nei pochi passi in cui tratta dell'emancipazione femminile Mazzini è però piuttosto chiaro. L'emancipazione della donna sancirebbe una grande verità religiosa, base di tutte le altre, l'unità del genere umano. Ma sperare di ottenerla dalla Camera com'è costituita, significherebbe pensare che i primi cristiani potevano ottenere dal paganesimo l'inaugurazione del monoteismo e l'abolizione della schiavitù. Solo con la Repubblica si potrà ottenere tutto ciò perché l'emancipazione della donna non sarebbe stata possibile fino a che sarebbe rimasto in vigore il privilegio nel diritto ereditario dinastico e il cattolicesimo, il culto dominante. Nello scritto *I doveri dell'uomo* Mazzini definisce la donna angelo della famiglia, madre, sposa, sorella, e per ognuno, "iniziatrice dell'avvenire", perché attraverso i figli legame con le generazioni future, "ministero divino di riproduzione", ci si collega all'eternità. Ma, oltre a queste affermazioni che rimanderebbero ad un'impostazione per alcuni versi tradizionale, Mazzini aggiunge, rivolto agli uomini, di non cercare in lei solamente un conforto, ma una forza, un'ispirazione, un raddoppiamento delle facoltà intellettuali e morali di cancellate dalla mente ogni idea di superiorità perché non esiste. Solo un lungo pregiudizio ha creato, con una educazione diseguale e una perenne oppressione giuridica, quell'apparente inferiorità intellettuale di cui oggi si servono per mantenere l'oppressione. Ma la storia delle oppressioni dovrebbe insegnare che chi opprime s'appoggia sempre sopra un fatto creato da lui stesso. I padroni dei neri, in America, dichiarano radicalmente inferiore e incapace d'educazione la razza e intanto perseguitano chiunque s'adoperi per educarla. In realtà, davanti a Dio non c'è né uomo né donna, ma l'essere umano; come due rami che muovono distinti da uno stesso tronco, l'uomo e la donna muovono da una base comune che è l'umanità; non esiste disuguaglianza fra l'una e l'altra, ma come spesso accade fra due uomini, diversità di tendenze. L'esortazione di Mazzini agli uomini è senza fraintendimenti: la donna va considerata come una compagna che partecipa non solamente alle gioie o ai dolori, ma alle aspirazioni, studi, e ai tenta-

tivi di miglioramento sociale. Deve dunque essere considerata uguale nella vita civile e politica. L'emancipazione della donna dovrebbe essere — conclude Mazzini — continuamente accoppiata con l'emancipazione dell'operaio. I seguaci di Mazzini sembrano condividere pienamente le idee sulla parità dei sessi, collegando la tematica ad una forma di governo repubblicana e alle critiche sulla supremazia cattolica. Nel 1891, in un opuscolo a firma di un medico, intitolato *Donna cattolica e donna mazziniana*, e dedicato a Gualberta Alaïde Beccari, nel 18° anno dalla fondazione del suo giornale «La Donna», secondo periodico emancipazionista italiano, redatto esclusivamente da donne si citano come martiri dell'idea repubblicana, **Eleonora Pimentel, Luisa di Sanfelice, Carlotta Aschieri, Giuditta Tavani Arquati** insieme ai **fratelli Bandiera, Jacopo Ruffini, Guglielmo Oberdan**. L'inculcare una fede viene definita una preponderanza assoluta del sentimento che deve appositamente allagare i terreni abitati dalla ragione, mentre Mazzini ha scritto che «l'errore è sventura da compiangersi, ma conoscere la verità e non uniformarvi le azioni è delitto che cielo e terra condannano». Non si può quindi sostenere di amare la libertà quando si deve rinnegare la più grande, la più seria, la più necessaria delle libertà, la libertà del pensiero, subendo credenze che ostacolano la ragione e rimanendo affiliati ad un'associazione intollerante com'è la chiesa cattolica. È sconveniente quindi per una donna che vive e comprende la civiltà odierna rimanere cattolica: come si poteva sperare — ricordava Mazzini — in una educazione popolare e progressiva senza libertà di coscienza, d'insegnamento? Il Papato non ha dato all'umanità né il telegrafo, né le ferrovie, né la stampa, né la vaccinazione; in compenso ha inventato progressivamente a partire dall'acqua santa, la penitenza, il monachismo, l'olio santo, il purgatorio, il celibato dei preti, le indulgenze, l'inquisizione, la confessione orale, l'Immacolata Concezione e infine l'infalibilità papale nel 1870. Invece i seguaci di Mazzini vogliono che le donne comprendano seriamente la loro missione civile, da cui dipende l'onore e la felicità della famiglia e l'avvenire della Patria e della società; intendono formare nella donna una coscienza di sé e della propria missione come educatrice, come madre, come sorella, come cittadina, dandole tutti i diritti che le spettano perché possa sviluppare tutte le sue facoltà, nella famiglia, nella città, nello Stato. L'opuscolo compendia efficacemente gli elementi d'attrazione contenuti nel mazzinianesimo, cui le donne erano particolarmente sensibili, sia quelle appartenenti alla democrazia liberale, sia quelle che si riconoscono mag-

giormente in una democrazia sociale. In primo luogo, la condivisione della tendenza democratica dei tempi moderni di cui parla Mazzini, che non deve richiamare alla mente solo le piccole repubbliche italiane del medio evo; il moto ascendente delle moltitudini desiderose di partecipare alla vita politica sottraendola al privilegio dei pochi non è più oggi un'utopia di scrittore o di un agitatore senza seguito: è piuttosto un fatto, potente, innegabile, europeo, voto incessante dei popoli, e terrore di tutti i governi. La democrazia va intesa quindi non come libertà di tutti, ma come governo consentito liberamente da tutti. In secondo luogo, Mazzini rivendica a tutta la democrazia e non al socialismo, quello spirito associativo frutto e insieme elemento costitutivo del progresso. L'associazionismo femminile, in larga parte di ispirazione mazziniana, traduce le finalità in un processo di elevazione delle donne, che, non a caso, prima di chiamarsi emancipazionismo e poi femminismo, si chiamerà risorgimento della donna. Nelle dottrine sui diritti e doveri si compendiano per Mazzini tutte le diverse idee e i sistemi che si confrontano nella democrazia, ma si dimostra fortemente critico sulla dottrina dei diritti individuali: si tratta nella loro essenza di una sacra protesta in favore della libertà, ma il suo valore è negativo, «forte a distruggere, ma impotente a fondare»; per oltre settanta anni, dal 1789 al 1848, la dottrina dei diritti individuali, pur riguardando ogni cittadino, è stata propugnata dalle classi medie, mentre la moltitudine è rimasta esclusa. Mentre la prima muove dall'individuo, l'altra da un'idea collettiva. Gli *individual rights* sono stati *highly beneficial to humanity*, come le sue conquiste: *liberty of conscience, political securities, freedom of the press, free-trade*, ma queste conquiste sono mezzi perché il fine della democrazia è morale, in quanto deve indicare agli uomini liberi la direzione nella quale essa «will direct their march», e alle nazioni il modo per non chiudersi in *a narrow nationalism*, verso la fratellanza dei popoli, ossia «the amelioration of all, by all, the progress of each for the advantage of all».

6.7.3. Mazziniane liberali e repubblicane

Cristina di Belgiojoso (1808–1871) patriota impegnata ed esule, intellettuale, scrittrice prolifica, di aristocratica famiglia milanese, all'età di 4 anni perde il padre, e la madre, Vittoria Gherardini, dama d'onore della viceregina Amalia di Beauharnais, decide di risposarsi con il marchese

Alessandro Visconti d'Aragona, membro eminente dell'aristocrazia milanese. È proprio dal suo patrigno che Cristina ha la possibilità di apprendere le prime nozioni di teoria politica e vivere il clima patriottico del tempo. Nel 1824 sposa il principe Emilio di Belgiojoso, ma fin dai primi anni la sua vita coniugale non è molto felice. È in questo periodo che comincia ad ammalarsi di epilessia, un male che la tormenterà a fasi alterne per tutta la sua esistenza, cui poi si aggiunge la sifilide contratta dal marito. Quando quest'ultimo le propone di convivere con la sua amante, Cristina si ribella, a vent'anni lascia il paese e si reca prima in Liguria poi a Ischia. A seguito della sua adesione agli ideali patriottici cominciano le prime accuse, ma, nonostante ciò, continua a viaggiare per tutta l'Italia. Decide di recarsi a Roma, poi si trasferisce a Firenze in cui inizia il suo noviziato politico con la frequentazione del circolo Viesseux, dove conosce i più influenti patrioti toscani ed esuli italiani. Diventata pericolosa per il suo patriottismo, riesce a sfuggire ad una cattura da parte della polizia austriaca. Lasciata la Provenza raggiunge Marsiglia dove si impegna a finanziare un piano d'insurrezione offrendo ingenti somme di denaro, anche per un progetto mazziniano nell'Alta Savoia; ma a seguito del fallimento dei moti è obbligata a cercare un nuovo rifugio per il suo atto di lesa maestà, avendo contribuito ad un'azione contro l'Austria. Parte per Parigi, senza denaro e senza bagagli, ma non appena torna in possesso dei suoi beni apre un salotto, che diventa uno dei centri più intensi della vita culturale della capitale, frequentato da artisti, scrittori, poeti, musicisti e fuoriusciti italiani. Nel 1840 decide di ritornare in Italia per ritirarsi nelle sue proprietà di Locate Triulzi. Colpita dalla condizione di povertà dei contadini del luogo, sulla base delle lezioni della scuola sansimoniana che ha ascoltato a Parigi, dà vita ad un vero e proprio esperimento riformistico. A Locate si dedica anche alla stesura della sua opera *L'essai sur la formation du Dogme Catholique*, a cui segue la traduzione in francese della *Scienza Nuova* di **Gianbattista Vico**. In questi anni si cimenta nel giornalismo politico, collaborando al «La Démocratie pacifique», giornale fondato e diretto da **Victor Considerant**, seguace di Fourier, che esce a Parigi dal 1843 al 1851. Continua l'attività pubblicistica con la «Gazzetta Italiana», uscita il 15 maggio 1845 a Parigi, con il motto «Imparzialità–Utilità–Progresso». L'interesse di Cristina nei confronti della «Gazzetta Italiana» aumenta tanto che, quando le condizioni finanziarie peggiorano, decide di prenderne la direzione. Diviene, quindi, la prima donna in

Italia a dirigere un giornale politico. Proibita dai governi italiani la «Gazzetta Italiana» cessa le pubblicazioni il 16 dicembre 1845. Fa seguire nel marzo 1846 «L' Ausonio» periodico politico e culturale pubblicato, sotto la sua direzione, dal 1° marzo 1846 al marzo 1848. È di quegli anni l'opera *Studio sulla storia della Lombardia negli ultimi trenta anni e le cause di difetto d'energia dei lombardi*. Quando nel marzo 1848 gli austriaci sono cacciati da Milano, Cristina con un gruppo di volontari napoletani si imbarca a Napoli ed arriva a Milano. Fonda un altro giornale «Il Crociato» vale a dire «l'organo del partito dell'Unione con il Piemonte e che aveva l'Unità come scopo, la monarchia come mezzo per ottenerla e conservarla, la casa Savoia come strumento segnato dalla Provvidenza per raggiungere l'Unione». A seguito dell'entrata in guerra dei piemontesi contro l'Austria ritiene necessario assicurare un completo appoggio a Carlo Alberto e procedere alla fusione della Lombardia con il Piemonte. Sono di quegli anni gli articoli pubblicati sulla «Revue des Deux Mondes», di cui è attiva e prolifica collaboratrice, su *L'Italie et la révolution italienne de 1848*. Dopo la sconfitta piemontese, accompagnata dalla figlia, di cui non ha mai voluto rivelare la paternità, decide di recarsi nella Repubblica romana, nella quale vede la possibilità di costruire un primo Stato italiano indipendente. Si unisce così a Mazzini, nominato da poco triumviro, pur non condividendo appieno i principi e gli scopi politici finali. A Roma le viene affidata la direzione delle ambulanze civili e militari in pratica, organizza l'intero sistema di assistenza, insieme ad altre donne mogli di combattenti e patriote esse stesse. Quando l'esercito francese fa il suo ingresso a Roma è costretta a fuggire, accusata di furti, di malversazione nell'amministrazione delle ambulanze e anche di aver impiegato donne di dubbia serietà nella cura dei feriti. Parte per l'Oriente insieme alla figlia Maria ed alla sua governante. Raggiunge inizialmente Malta, poi si sposta ad Atene, Smirne, Costantinopoli, attraversa l'Anatolia e raggiunge Gerusalemme per via terra. Con incredibile energia percorre l'Asia Minore lasciando nei *Souvenirs dans l'exil*, un itinerario completo dei suoi spostamenti. Scrive inoltre le sue impressioni in *La vita intima e la vita nomade in Oriente*. Durante gli anni che trascorre in Oriente acquistò anche un vasto terreno a Ciaq-Maq-Oglou, nel quale desidera costruire un asilo per i suoi compatrioti ma dopo un tentativo di uccisione, con ferite permanenti, decide di tornare in Europa.

Consapevole della condizione di inferiorità e di sottomissione cui è costretta la maggior parte delle donne, deve per Cristina essere compito della nuova Italia riconoscere il ruolo femminile nel campo sociale. Cristina, ormai invecchiata e continuamente malata, dedica le sue ultime energie alla redazione delle opere *Osservazioni sullo stato attuale dell'Italia e sul suo avvenire*, del 1868, e *Sulla moderna politica internazionale* del 1869. La libertà, scrive la Belgiojoso dopo la prima unità, nel 1868, nel testo *Osservazioni sullo stato attuale dell'Italia e sul suo avvenire*, sacrifica in una certa misura l'individuo alla nazione, e non considera quello se non come parte integrante, o come rappresentante di questa. La libertà come la intendono gli ultraliberali, la libertà non definita e non definibile, non sacrifica né l'individuo alla nazione, né la nazione all'individuo, ma di fatto li sacrifica ambedue ad una illusione, ad una falsa dottrina. L'esercizio dell'assoluta libertà dell'individuo e di tutte quelle individuali libertà riunite in un fascio che comporrebbero la nazionale libertà, è una di quelle teorie belle e seducenti per sé stesse, ma che non reggono alla pratica perché la libertà sfrenata di un individuo urta necessariamente contro la libertà sfrenata di un altro individuo; tutte queste libertà osteggianti fra loro formano non la nazionale e universale libertà, ma un caos tenebroso, dove si combatte ciecamente, e si perdono persino le nozioni del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del diritto e del dovere. La libertà per la scrittrice patriota è invece rispettata e stabilita in tutta la sua pienezza da parte del nostro governo, che ha accettato lealmente la missione affidatagli nello Statuto e segue la via che questo gli ha tracciata, senza discostarsene mai.

Giorgina Janet Craufurd nasce a Firenze nel 1827 e finché rimangono nella città, il salotto di famiglia, frequentato da note personalità del mondo culturale e politico, ha un ruolo educativo; si trasferisce poi in Inghilterra dove trascorre la gioventù. Suo padre, sir John Craufurd, è stato per molti anni funzionario del Commissariato britannico nelle isole Jonie, la madre **Sophia Churchill** appartiene alla famiglia dello statista inglese, è una sostenitrice dell'esulato italiano e di Mazzini in particolare, per il quale raccoglie più volte fondi. I figli, Giorgina e Caterina e i due maschi Giorgio e Edoardo, seguono la stessa via. Giorgina nel 1853 conosce Aurelio Saffi nativo di Forlì, laureato a Ferrara e a Roma dove ha fatto la pratica forense; tornato a Forlì è stato eletto consigliere comunale e provinciale; nella Repubblica romana è nominato Ministro dell'Interno, in seguito triumviro insieme a Armellini e Mazzini. Caduta la Repubblica, ini-

zia per lui l'esilio: Liguria, Ginevra, Losanna, dove vive con Mazzini. Dopo il fallimento del moto milanese del 1853, condannato in contumacia a venti anni di carcere, si rifugia di nuovo in Inghilterra, dove il legame affettivo con Giorgina si conclude con il matrimonio solo nel 1857. Nel 1860 i due fanno ritorno in Italia; alla base delle convinzioni della Craufurd che ispirano tutte le sue attività, si ritrovano la necessità di una patria unita, la fiducia nel popolo, quella nell'associazionismo; il dovere e la morale sono imperativi categorici, il Buono, il Giusto, l'Onesto gli ideali cui ispirarsi. Nei risvolti concreti, la Craufurd ha avuto un ruolo di primo piano nella costituzione di associazioni femminili a Forlì, attraverso le quali si fa strada la coscienza della propria condizione nel privato e nel sociale; quando muore, nel 1911, la città le tributa grandi onori.

6.8. Diritti sociali e politici: Salvatore Morelli e Anna Maria Mozzoni

Morelli nasce a Carovigno distretto di Brindisi, nel 1824, da Casimiro, di professione "civile" e da Aurora Brandi, primo di 11 fratelli. Nel 1840 si trasferisce a Napoli dove si iscrive alla Facoltà di Giurisprudenza, dove frequenta salotti letterari e patriottici. Conseguiti i diplomi accademici inizia l'attività pubblicistica; dopo il 1848 viene condannato a otto anni di relegazione nell'isola di Ponza, dove entra in contatto con reduci lombardi e altri imputati politici; nel 1851, accusato di cospirazione e propaganda unitaria viene trasferito nel Castello di Ischia, legato alla catena, in condizioni molto dure di prigionia, soprattutto per le modalità del puntale, che lo costringe a cibarsi a quattro zampe, come un animale. Negli anni successivi passa da un carcere all'altro, Ventotene, Lecce, Maglie, in domicilio coatto; nel 1860, il re di fronte all'avanzata garibaldina decide di ripristinare la costituzione del 1848. A quella data, Salvatore Morelli ha maturato nove processi politici, e dodici anni in trenta prigioni diverse. Nel 1861 pubblica *La donna e la scienza, considerate come mezzi atti a risolvere il problema dell'avvenire*; la tesi sostenuta si può riassumere in tre punti: la società si rigenera solo rigenerando la famiglia, il mezzo unico è la scienza, intesa come conoscenza delle nozioni elementari, l'organo di trasmissione è la donna. Nel 1863 viene eletto al Consiglio Comunale di Napoli e inizia la pubblicazione del giornale «Il Pensiero». Nel 1864 viene iniziato nella loggia massonica *I figli dell'Etna* di Napoli, e sarà

l'anno successivo anche nella loggia napoletana *La Massoneria popolare, ovvero la Vita Nuova*. Nel 1867 il comitato elettorale della Sinistra indica il nome di Morelli per le elezioni politiche nel collegio di Sessa Aurunca, e dopo un durissimo scontro con il candidato della Destra vince. Il 18 giugno stesso presenta alla Camera tre disegni di legge: *Per la riforma della pubblica istruzione, per la reintegrazione giuridica della donna, per circoscrivere il culto cattolico nella chiesa e sostituire ai campisanti il sistema della cremazione*. In essi si ritrova in sintesi tutto il programma politico che Morelli svilupperà nei tredici anni della vita parlamentare. I tre disegni di legge non sono ammessi alla lettura; è Morelli che provvede da solo a farli stampare e distribuirli personalmente a illustri personalità della democrazia europea; interviene in Aula diverse volte sui sifilocomi, proponendo la cancellazione dei capitoli relativo nel bilancio dell'Interno, biasimando la tolleranza dello Stato che condanna la prostituzione ma ne ricava un gettito. Propone lo sviluppo delle ferrovie, la bonifica di terre paludose, sostiene l'arbitrato internazionale e la sostituzione del Ministero della Guerra con quello della Difesa. Sostiene in particolar modo per il miglioramento della condizione femminile l'abolizione della patria potestà, pari diritti e doveri nel matrimonio, il riconoscimento della prole nata fuori del matrimonio, il diritto elettorale amministrativo e politico per uomini e donne; quasi tutte le sue proposte generano ilarità e interruzioni di sedute, e saranno approvate nel secolo successivo; nel 1877 vede approvato l'unico progetto di legge tra quelli proposti: la possibilità per le donne di testimoniare negli atti pubblici; nel 1880, l'anno della sua morte, presenta per la quarta volta la proposta di legge sul divorzio. Quando muore, numerosissime personalità femminili gli tributano onori; si costituiscono comitati femminili per le sue onoranze, viene stilato un manifesto per la raccolta di fondi per un monumento. Il 30 aprile del 1908, a conclusione del I Congresso nazionale delle donne italiane svoltosi a Roma al Campidoglio la suffragista **Irma Melany Scodnik** ricorda ai presenti la figura e il pensiero di Morelli.

Anna Maria Mozzoni, all'anagrafe Marianna, teorica ed organizzatrice del movimento di emancipazione della donna, nasce a Milano nel 1837 da colta e nobile famiglia per parte di madre. Il padre Giuseppe è attento studioso di fisica, la madre Delfina Piantanida dei marchesi di Cuggiono ha rappresentato, secondo Anna Maria, «colei che l'educò al libero pensiero». Nella sua prima opera di grande rilievo sull'argomento,

La donna e i suoi rapporti sociali mette a fuoco la condizione femminile, e la generale disistima anche della produttività paragonata a quella dell'operaio. L'anno successivo pubblica *La donna in faccia al progetto del nuovo codice civile italiano*, una delle pochissime, serrate e intellettualmente organizzate risposte femminili al Codice Pisanelli (1865) dal nome del Ministro di Grazia e Giustizia, che unifica i codici preunitari; la Mozzoni rivendica, tra l'altro, il diritto di voto amministrativo e politico; nel 1866 esce il volume *Un passo avanti nella cultura femminile*; nel 1870, oltre a tradurre *The subjection of women*, di J. Stuart Mill, che viene pubblicato con il titolo di *La soggezione delle donne*, insegna Filosofia morale alla scuola Gaetana Agnesi di Milano, stringendo rapporti di collaborazione con **Antonietta Torriani Viollier**, scrittrice e moglie del direttore del «Corriere della Sera». Dal 1870 al 1890 collabora con la rivista «La Donna» diretta da **Gualberta Alaïde Beccari**, all'avanguardia nella lotta per l'emancipazione femminile. Nel 1872 appoggia la campagna contro la statalizzazione della prostituzione, e quindi l'operato di **Josephine Grey** (1828–1906), moglie del pastore anglicano G. Butler, madre di quattro figli. Inizia ad occuparsi del problema delle prostitute a Liverpool, lavora anche in favore dell'istruzione femminile; in seguito, diventa suffragista e sostenitrice delle pari opportunità lavorative per le donne. L'impegno centrale della sua vita è quello contro i *Contagious Diseases Acts*: con la motivazione dichiarata di lottare contro le malattie veneree che imponevano una legislazione lesiva dei diritti elementari della persona, in primis l'essere condotti dalle forze di polizia per la schedatura contro i più elementari principi di *habeas corpus*. Contro tali disposizioni fonda la *Ladies National Association*; nel 1886 la Camera dei Comuni revoca definitivamente gli *Acts*; è una infaticabile conferenziera, propagandando le sue idee non solo nel proprio paese, ma anche in Europa e in Italia, per l'abolizione dei regolamenti sulla prostituzione. Nella penisola, i suoi due interlocutori principali sono appunto Salvatore Morelli e Anna Maria Mozzoni.

Nel 1877, alla Società Democratica di Milano, Anna Maria Mozzoni tiene una conferenza, *Del voto politico alle donne*, che rileva i limiti del governo Depretis di fronte alla questione del suffragio femminile. Inseediato da un anno con grandi speranze per la sua connotazione di sinistra, il nuovo governo ha già mostrato tiepidezza e cautela sull'argomento, respingendo il progetto di legge Morelli sulla reintegrazione giuridica della

Donna e proponendo invece un modesto correttivo al Codice per il riconoscimento del diritto delle donne a testimoniare in giudizio.

In quell'occasione la Mozzoni rilancia la questione di un diritto di voto negato alla metà della popolazione, anche se istruita e lavoratrice obbligata a pagare tasse, e presenta anche una sua petizione per il voto politico alle donne. Nella parte iniziale della conferenza, Anna Maria Mozzoni espone le ragioni della sua richiesta e mette in luce le contraddizioni dell'opposizione maschile al suffragio. Nel 1881 fonda a Milano la *Lega promotrice degli interessi femminili*, aderente al Partito operaio. Nel 1886 sposa contro la volontà della sua famiglia il conte Malatesta Covo Simoni, procuratore milanese più giovane di lei; il matrimonio dura solo sette anni, anche per atteggiamenti irresponsabili del coniuge, ma i due adottano comunque una bambina, Bice Del Monte. Anna Maria, mazziniana e originariamente alla sinistra della democrazia repubblicana, nel 1892 partecipa all'organizzazione del Congresso dei socialisti a Genova che deve sancire la nascita del partito socialista, ma non vi entra a pieno titolo; intende conservare un ampio margine di autonomia alla causa dell'emancipazione femminile e teme che questa potesse diventare all'interno delle politiche del Partito una questione secondaria. Dedicò molte energie alla campagna per il voto alle donne, aiutata dalla figlia Bice, anch'essa suffragista. Nel 1902 è tra le fondatrici dell'*Alleanza femminile per il suffragio* e nel 1906 scrive la *Petizione delle donne italiane al Senato del Regno e alla Camera dei deputati per il voto politico e amministrativo*. Nel 1907 redige per l'*Associazione per la donna* un'altra petizione pro-voto, puntualmente respinta. Allo scoppio della guerra, è in linea con il suffragismo inglese e quindi con l'intervento; nella sua più che quarantennale attività la Mozzoni partecipa a decine di congressi, è presente in tutte o quasi le associazioni o alleanze in favore dell'emancipazione femminile; si serve di ogni strumento a sua disposizione, conferenze, letture, articoli, saggi e di ogni tribuna da cui possa far sentire la sua voce; collabora a moltissimi periodici, ma tutto questo non la mette al riparo da difficoltà economiche e da amarezze personali, si spegne infatti a Roma, al Policlinico, pressoché indigente, nel 1920.

Cenni bibliografici

Su Benjamin Constant e M.me de Staël

- BARBERIS M., *B. Constant. Rivoluzione, costituzione, progresso*, Bologna 1988.
- BASTID P., *Benjamin Constant et sa doctrine*, Paris 1966.
- CONSTANT B., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Torino 2001.
- CONTI ODORISIO G., *L'esilio nel pensiero politico di Mme de Staël, Cristina di Belgioioso ed Edgar Quinet*, in Carletti G. (a cura di), *Storia e critica della politica, Studi in memoria di Luciano Russi*, Soveria Mannelli 2012.
- FONTANA B., *Germaine de Staël a Political Portrait*, Princeton–Oxford 2012.
- HOFFMAN E., *Les "Principes de politique" de B. Constant*, Genève 1980.
- MAGRIN G., *La repubblica dei moderni: diritti e democrazia nel liberalismo rivoluzionario*, Milano 2007.
- PAOLETTI G., *Benjamin Constant e il "dispotismo dei moderni"*, in Felice D. (a cura di), *Dispotismo, genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli 2002.
- PECORA G., *La libertà dei moderni*, Napoli 2011.
- SCIARA G., *La solitudine della libertà Benjamin Constant e i dibattiti politico-costituzionali della prima restaurazione e dei cento giorni*, Soveria Mannelli 2013.
- SCIARA G., *Madame de Staël ovvero la politica. Costituzione e libertà*, video lezione Progetto DoPP Donne Pensiero Politico, a cura di Cassina C., Sciara G., Trocini F. *Staël Oeuvres complètes*, Paris 2008.
- WINOCK M., *Madame de Staël*, Paris 2012.
- ZANFARINO A., *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di B. Constant*, Napoli 1961.

Su Jeremy Bentham

- BENTHAM J., *A Fragment on Government*, Oxford 1948.
- BENTHAM J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1970.
- BENTHAM J., *Principles of Penal Law, in The Works of Jeremy Bentham, vol. I*, New York 1962.
- CAMPOS BORALEVI L., *Jeremy Bentham padre del femminismo*, Roma 1980.
- DI SCIULLO F.M., *La critica e il progetto. Aspetti e problemi politici dell'utilitarismo classico*, Milano 2004.
- The Collected Works of Jeremy Bentham* Since 1968, Editor of *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Philip Schofield; J.H. Burns (1961–79); J.R. Dinwiddy (1978–83); Frederick Rosen (1983–95); and Frederick Rosen and Philip Schofield (1995–2003).
- The Works of Jeremy Bentham*, New York 1962.

Su John Stuart Mill

- CASSANI A., *Figure del dispotismo in John Stuart Mill*, in Felice D. (a cura di), *Dispotismo, genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli 2002.
- CICALESE M.L., *Democrazia in cammino. La formazione del pensiero politico di J. S. Mill nel dialogo con Tocqueville*, Milano 1988.
- CRESSATI C., *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di J.S. Mill*, Bologna 1988.
- FONTANA B., *Mill J.S. Principi di economia politica*, Torino 2006.
- GEYMONAT L. (a cura di), *Tre saggi sulla religione*, Milano 1987.
- MILL J.S., *La servitù delle donne*, trad. Mozzoni A. M., Lanciano, 1870.
- MILL J.S., *Saggio sulla libertà*, Milano 1981.
- MISTRETTA E. (a cura di), *La libertà. Utilitarismo. Asservimento delle donne*, Milano 1999.
- PICHETTO M.T., *John Stuart Mill*, Milano 1985.
- PICHETTO M.T., *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Milano 1996.
- RESTAINO F., *Autobiografia di J. Stuart Mill*, Roma-Bari 1976.
- ROBSON J.M., *Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto-London 1963-1991.

Su Tocqueville

- BATTISTA A.M., *Saggio su A. de Tocqueville*, Roma 1988.
- BATTISTA A.M., *Studi su Tocqueville*, Firenze 1989.
- CASSINA C., *Alexis de Tocqueville e il dispotismo di "nuova specie"*, in Felice D. (a cura di), *Dispotismo, genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, Napoli 2002.
- COFRANCESCO D., *Introduzione a Tocqueville e altri saggi*, Milano 1969.
- COFRANCESCO D. (a cura di), *Sulla Democrazia in America di Tocqueville*, Napoli 1971.
- DE CAPRARIIS V., *Profilo di Tocqueville*, Napoli 1996.
- DE CAPRARIIS V. (a cura di), *Tocqueville antologia degli scritti politici*, Bologna 1961.
- DE SANCTIS F.M., *Tempo di democrazia. A. de Tocqueville*, Napoli 1986.
- MATTEUCCI N., *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lettura*, Bologna 1990.
- MATTEUCCI N., DALL'AGLIO M. (a cura di), *Alexis de Tocqueville. Vita attraverso le lettere*, Bologna 1996.
- TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, par De Beaumont G., Paris 1846-1847.
- TOCQUEVILLE, *Oeuvres complètes*, par Mayer J.P., Paris 1951.

Su Harriet Martineau

- ANTONETTI M., *Femminismo e abolizionismo nel pensiero di Harriet Martineau*, video lezione Progetto DoPP, a cura di Cassina C., Sciara G., Trocini F.

- BOSANQUET T., *Harriet Martineau. An Essay in comprehension*, London 1927.
- CONTI ODORISIO G., *Harriet Martineau e Tocqueville, due diverse letture della democrazia americana*, Soveria Mannelli 2003.
- DRYSDALE D., *Harriet Martineau: First Woman Sociologist*, Oxford–New York 1992.
- HOECKER–DRYSDALE D., *Harriet Martineau: First Woman Sociologist*, Oxford–New York 1992.
- PICHANICK V.K., *Harriet Martineau. The Woman and her Work 1802–1876*, Ann Arbor 1980.
- WEBB R.K., *Harriet Martineau. A Radical Victorian*, New York–London 1960.

Su Cristina di Belgioioso

- BARBIERA R., *La principessa Belgioioso da memorie mondane inedite o rare e da archivi segreti di Stato*, Milano 1930.
- BARBIERA R., *La principessa Belgioioso da memorie mondane inedite o rare e da archivi segreti di Stato*, Milano 1930.
- BROMBERT B., *Cristina Belgioioso*, Milano 1976.
- CONTI ODORISIO G., GIORCELLI C., MONSAGRATI G. (a cura di), *Cristina di Belgioioso politica e cultura nell'Europa dell'Ottocento*, Napoli 2010.
- FAGNIEZ G., *La femme et la société française dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1929.
- GUICCIARDI E., *Cristina di Belgioioso Trivulzio cento anni dopo*, Milano 1974.
- PROIA G., *Cristina di Belgioioso dal salotto alla politica*, Pref. Conti Odorisio G., Taricone F., Roma 2010.
- TARICONE F., *Cristina di Belgioioso*, Dizionario del liberalismo 2015.

Su Giuseppe Mazzini

- BAGIANTI I., *La Nuova Italia nelle corrispondenze americane di Jessie White Mario (1866–1906)*, Firenze 1999.
- BELARDELLI G., *Mazzini*, Bologna 2010.
- DELLA PERUTA F. (a cura di), *Giuseppe Mazzini. Scritti politici*, Torino 1976.
- Donna Cattolica e donna mazziniana. Lettera critica di un medico*, Roma 1891.
- FALCHI F., *Giuseppe Mazzini la democrazia europea e i diritti delle donne (1837–1860)*, Firenze 2010.
- GAZZETTA L., *Giorgina Saffi Contributo alla storia del mazziniano femminile*, Milano 2003.
- GUCCIONE E., *Mazzini e Lamennais tra analogie e divergenze*, Firenze 2005.
- LA PUMA L., *Giuseppe Mazzini democratico e riformista europeo*, Firenze 2008.
- MASTELLONE S. (a cura di), *Mazzini e gli scrittori politici europei (1837–1857)*, Firenze 2005.
- MASTELLONE S., *Il progetto politico di Mazzini (Italia–Europa)*, Firenze 1994.

- MASTELLONE S., *La democrazia etica di Mazzini (1837–1847)*, Roma 2000.
- MAZZINI G., *L'amore e la missione della donna* Pensieri, Genova 1920.
- MAZZINI G., *Thoughts on Democracy in Europe*, in *Scritti editi e inediti*, Imola 1992
- MELEGARI D., *La Jeune Italie et La Jeune Europe. Lettres inédites de J. Mazzini à L. A. Melegari*, Paris 1908.
- Ricordi e scritti di A. Saffi*, Firenze 1902.

Su Salvatore Morelli e Anna Maria Mozzoni

- CONTI ODORISIO G. (a cura di), *Salvatore Morelli (1824–1880) Emancipazionismo e democrazia nell'Ottocento europeo*, Napoli 1992.
- CONTI ODORISIO G., *Storia dell'idea femminista*, Torino 1980.
- MACRELLI R., *L'indegna schiavitù A.M. Mozzoni e la lotta contro la prostituzione di stato*, Roma 1981.
- MORELLI S., *La donna e la scienza considerate come soli mezzi atti a risolvere il problema dell'avvenire*, Napoli 1861.
- PIERONI BORTOLOTTI F., *Alle origini del movimento femminile in Italia (1848–1892)*, Torino, Einaudi, 1963.
- PIERONI BORTOLOTTI F., *Socialismo e questione femminile in Italia (1892–1922)*, Milano 1974.
- SOCIETÀ UMANITARIA (a cura di), *L'emancipazione femminile in Italia*, Firenze 1963.
- TARICONE F., *Anna Maria Mozzoni teoria e pratica dei diritti civili e politici*, video lezione DoPP Progetto Donne e pensiero politico, a cura di Cassina C., Sciarra G., Trocini F.
- TARICONE F., *Mozzoni Anna Maria*, in Farina R. (a cura di), *Dizionario biografico delle donne lombarde*, Milano 1995.
- TARICONE F., *Salvatore Morelli e Anna Maria Mozzoni*, in Conti Odorisio G. (a cura di), *Salvatore Morelli (1824–1880) emancipazionismo e democrazia nell'Ottocento europeo*, Napoli 1992.

Per uno sguardo complessivo

- DU BOIS E.C., *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Movement Women's Movement in America, 1848–1869*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.
- DUBY G., PERROT M., *Storia delle donne. L'Ottocento*, Fraise G., Perrot M. (a cura di), Roma–Bari 1991.
- FERRARI G., *La filosofia della rivoluzione*, Milano 1970.
- GAIOTTI DE BIASE P., *Le origini del movimento cattolico femminile*, Brescia 1963.
- GALOPPINI A.M., *Il lungo viaggio verso la parità i diritti civili e politici delle donne dall'Unità ad oggi*, Bologna 1980.
- L'Anticoncilio del 1869. Donne contro il Vaticano I*, a cura di Valerio A., Roma 2022.

- PIERONI BORTOLOTTI F., *Alle origini del movimento femminile in Italia (1848–1892)*, Torino, 1963.
- MACRELLI R., *L'indegna schiavitù A. M. Mozzoni e la lotta contro la prostituzione di stato*, Roma 1981.
- RIDOLFI M., *Il circolo virtuoso. Sociabilità democratica, associazionismo e rappresentanza politica nell'Ottocento*, Firenze 1990.
- RIDOLFI M., *Il PSI e la nascita del partito di massa (1892–1922)*, Roma–Bari 1992.
- ROSSI–DORIA A., *La libertà delle donne. Voci della tradizione politica suffragista*, Torino 1990.
- ROSSI–DORIA A., *Il primo femminismo (1791–1834)*, Milano 1993.
- SKLAR K.K., *Women's Rights Emerges within the Antislavery Movement. 1830–1870. A Brief History with Documents*, New York–Boston 2000.
- SOCIETÀ UMANITARIA (a cura di), *L'emancipazione femminile in Italia*, Firenze 1963.
- TARICONE F., *Teoria e prassi dell'associazionismo italiano nel XIX e XX secolo*, Cassino 2003.

CAPITOLO VII

SOCIALISMO UTOPISTICO E SCIENTIFICO

7.1. Lo statuto teorico

Il socialismo si è definito storicamente come il programma politico delle classi lavoratrici posteriori ai rivolgimenti della rivoluzione industriale; si è proposto, pur nelle sue varianti, come un'organizzazione sociale e un assetto giuridico-economico nei quali si possono individuare tre mutamenti sostanziali rispetto ai modelli precedenti: un diritto di proprietà fortemente limitato, il controllo delle classi lavoratrici sulle principali risorse economiche, ovvero sui mezzi di produzione e di scambio; l'uguaglianza sociale e non solo quella giuridica o politica, attraverso l'intervento dei poteri pubblici. Fin dall'inizio le vicende del socialismo s'intrecciano con quelle del comunismo. Benché siano state usate talvolta per designare per esempio il contrattualismo da scrittori italiani del Settecento e del primo Ottocento, le parole socialismo e socialista acquistano il loro senso moderno nei programmi di cooperazione tra gli operai e di gestione comune degli strumenti di produzione, propugnati dagli oweniani nella seconda metà degli anni Venti dell'Ottocento; furono poi largamente impiegati in questo senso negli anni Trenta in Inghilterra e in Francia. Nel 1833, il san-simoniano **P. Leroux** pubblica sulla «Revue encyclopedique» l'articolo *Sull'individualismo e il socialismo*, nel 1841 **R. Owen** scrive l'opuscolo *Che cos'è il socialismo?*; negli stessi anni il fourierismo parla di socialismo come scuola societaria. Alla fine degli anni Trenta, **Cabet** in Francia usa il termine comunismo come equivalente di socialismo o comunitarismo. Ma successivamente, pur condividendo l'opposizione al liberalismo politico ed economico e all'individualismo, le due ideologie si divaricano; le differenze sono espresse chiaramente da F. Engels nella Prefazione al

Manifesto del partito comunista. Nel 1847 si indicano quali socialisti da una parte i seguaci di diversi sistemi utopistici: discepoli di Owen in Inghilterra, di Fourier in Francia; sono quindi Marx ed Engels in vari passaggi, rifusi poi nel volume *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1888) a fissare la distinzione fra socialismo utopista e scientifico, mentre l'accostamento fra socialismo e utopismo viene fatto sembra per la prima volta dall'economista liberale francese **J. A. Blanqui** nella sua *Storia dell'economia politica*. Nel 1847 il socialismo è quindi un movimento borghese, e il comunismo un movimento della classe operaia; Marx ed Engels sono molto severi con quei socialisti che, criticando l'industrialismo, idealizzano le società del passato e con quelli come Proudhon che considerano riformisti borghesi, mentre sono elogiativi con quelli che, come **Saint-Simon, Fourier ed Owen** hanno individuato le contraddizioni fondamentali della società capitalistica; propongono la trasformazione dello Stato in un semplice organo di amministrazione, l'abolizione della proprietà così come della famiglia, l'eliminazione del contrasto fra città e campagna; anch'essi però degenerano in sette perché non sanno vedere nel proletariato industriale il solo che possa risolvere la contraddizione fra la proprietà privata e la socializzazione dei processi produttivi; non più quindi un ideale, ma una necessità storica derivante dal materialismo dialettico, secondo cui la borghesia è razionalmente e scientificamente destinata ad essere soppiantata dal proletariato. I pensatori appartenenti al movimento socialista hanno in comune la concezione dei fini ultimi, ma circa i mezzi per il raggiungimento vengono a caratterizzarsi in due gruppi distinti: quello cui appartengono Saint-Simon, Fourier, Owen, Leroux, Cabet, Blanc, Proudhon che si propone di attuare una nuova organizzazione economico-sociale impegnando immediatamente la responsabile partecipazione dei consociati e rifiutando quindi il potere politico tradizionale; un secondo cui appartengono Babeuf, Buonarroti, Blanqui che ritiene di non poter ristrutturare la società senza avere preliminarmente conquistato il potere politico. Il significato ristretto di utopia applicato al movimento socialista che si usa definire utopistico, non è più applicabile poiché gli autori appartenenti a tale corrente non solo credono fermamente che i loro sistemi siano immediatamente applicabili alla realtà sociale, ma operano indefessamente per applicarli con la massima immediatezza possibile, sia fondando riviste per propagandare più capillarmente e rapidamente le loro dottrine, sia tentando esperimenti pratici

di realizzazione di nuove istituzioni, sia preparando sommosse insurrezionali. Nella seconda metà dell'Ottocento, però, dopo il sostanziale fallimento dei moti del '48, più che teorizzare sulle distinzioni fra socialismo e comunismo, l'esigenza è quella di costituire un tessuto di organizzazioni operaie che preme per ottenere i diritti elementari di stampa, associazione, sciopero, e l'allargamento del diritto di voto oltre i limiti previsti dai governi liberali. La prima Internazionale nata nel 1864, si chiama appunto *Associazione Internazionale dei lavoratori*, mentre a partire dagli anni Settanta le organizzazioni politiche dei lavoratori si definiscono nei vari paesi "partiti operai" e "socialisti", come in Italia, oppure "laburisti" o "socialdemocratici".

Relativamente all'Italia, tre sono le considerazioni di fondo per la conoscenza e alla diffusione del socialismo; la diffusione del socialismo che si scontra subito in Italia con il problema dell'indipendenza nazionale; la sua conoscenza mediata infatti soprattutto dall'esulato politico risorgimentale che ha modo di incontrare direttamente i formulatori delle teorie o gli animatori del dibattito o di leggere spesso nella lingua originale i testi: così per Giuseppe Mazzini o Giuseppe Ferrari, ma anche per Cristina di Belgiojoso o Jessie White Mario; la situazione economica e sociale arretrata che non facilita l'attecchire del socialismo. Anche per questo quindi il socialismo delle origini fu un fenomeno spesso limitato a ristrette élites intellettuali generalmente staccate dalle masse popolari. Nei paesi dove erano state formulate, le teorie socialistiche sono state precedute, o accompagnate o seguite da sperimentazioni sociali e processi economici e politici post-rivoluzionari; fin dal 1817 Robert Owen ha presentato il principio dell'associazione come il rimedio al pauperismo; il cartismo si unisce al pragmatismo tipico degli inglesi che danno vita a precoci esperimenti di cooperativismo; alla teorizzazione dell'associazionismo i francesi uniscono quella scienza della società, il positivismo sociale, che attraverso Saint-Simon, Proudhon e poi Comte supporta la trasformazione della società con la conoscenza delle sue leggi generali. Il socialismo rivoluzionario segna un'ulteriore svolta nei progetti di ridefinizione di una società giusta. Scartando la soluzione empiristica inglese, con le dottrine utilitaristiche che si pongono come meta la massima felicità per il maggior numero di persone, in un'ottica gradualistica e riformista, e l'armonia sociale tipica di un cristianesimo illuminato e riformato, i rivoluzionari come Blanqui, sulle orme del messaggio egualitario di Babeuf, radi-

calizzano il metodo di liberazione degli oppressi, sposando la prassi rivoluzionaria. È il pensiero di Rousseau in questo caso a fornire il supporto teorico, con la sua critica alla proprietà privata, molla di un processo degenerativo della civiltà e la formulazione del fascinoso concetto di volontà generale, sposato alla sovranità popolare.

Il socialismo risorgimentale italiano si delinea dopo i fallimenti delle rivoluzioni del '48; Mazzini, fiducioso nella legge del progresso, antepone la rivoluzione nazionale e la teoria della nazione democratica e popolare. La propaganda può essere affidata solo a un partito con una organizzazione estesa a tutta la penisola, fondato sulla richiesta di eguaglianza dei diritti e di suffragio universale. I democratici della dissidenza mazziniana sostengono invece una nascente democrazia sociale dove sia eliminato ogni tipo di privilegio, una società di liberi ed eguali, con il superamento di vecchi e arretrati rapporti sociali. Le critiche principali alle tesi di Mazzini, sono, oltre a quelle di Marx che accusa l'esule genovese di non rendersi conto della realtà dello scontro di classe, quelle formulate nello stesso lasso di tempo da Giuseppe Ferrari ne *La federazione repubblicana* (1851) da Carlo Pisacane in *La guerra combattuta in Italia nel 1848-9* (1851) e da Giuseppe Montanelli, nella *Introduzione ad alcuni appunti storici nella rivoluzione d'Italia* (1851). La rivoluzione sociale deve innestarsi su quella nazionale, facendo leva, come per Ferrari e Pisacane, sulle masse contadine e sulla riforma agraria. La realtà s'incarica di smentire la maturità delle classi contadine e dopo il fallimento dei tentativi insurrezionali culminati nell'eccidio della spedizione di Pisacane, Mazzini individua una disposizione rivoluzionaria nelle masse urbane, artigiani ed operai, che dopo la metà del secolo, in varie città del Centro e del Nord, si politicizzano progressivamente. Il socialismo pone fin dall'inizio della rivoluzione industriale il lavoro al centro dell'esperienza umana. Nel primo periodo si pensa che le possibilità pressoché illimitate della produzione possano risolvere in senso tendenzialmente egualitario i problemi della distribuzione della ricchezza e semplificare o annullare quelli della circolazione; all'organizzazione produttiva quindi è affidato il ruolo di risolvere tutti i problemi sociali, ma l'inefficacia dell'attività di persuasione e propaganda ai fini dell'organizzazione produttiva, concentreranno l'attenzione sull'organizzazione del lavoro per venire incontro alle necessità immediate dei lavoratori, pressati dalla minaccia della disoccupazione. Cadute dopo la rivoluzione del '48 le speranze di un'organizzazione del

lavoro favorevole ai lavoratori, i socialisti affrontano il problema dell'organizzazione autonoma dei lavoratori su scala internazionale. Con lo sviluppo dei principi democratici, l'efficacia dell'unione dei lavoratori nei singoli paesi impone agli stessi un'organizzazione politica che, volta a realizzazioni analoghe per i lavoratori di tutto il mondo, di fatto si trova ad operare in condizioni diverse da paese a paese. In generale il principio di uguaglianza caratterizza i modelli socialisti: uguaglianza della dignità umana di ciascuna persona, e l'opportunità di una uguaglianza almeno tendenziale nei redditi. L'estensione del principio di uguaglianza alle capacità decisionali, sia sul piano economico che politico, non è riconosciuta invece da tutti i pensatori socialisti, mentre lo è da molti pensatori di tradizione liberale e democratica. L'uguaglianza sul piano economico postula la concentrazione del potere politico, considerato il solo capace di assicurarla, mentre l'uguaglianza estesa al livello decisionale postula la diffusione del potere politico attraverso lo sviluppo associativo nelle strutture produttive e in quelle politiche in senso stretto.

Il diritto di associazione, configurandosi tra i diritti che principalmente connotano le società liberali e democratiche si impone come esigenza profonda di tutto l'Ottocento, in particolar modo in Francia e qualche anno dopo anche in Italia. L'associazionismo in tutte le sue forme è alternativamente una *conditio sine qua non* della democrazia, uno dei presupposti perché una democrazia liberale potesse continuare a dirsi tale, come fu per l'Italia, quando, in seguito ai fatti di Milano, nel 1898, sono emanate le cosiddette leggi liberticide. Al contrario, la mancanza di esso qualifica l'assetto politico o particolari interventi legislativi come illiberali o conservatori. La libertà di associazione è la base della vita civile e democratica come garanzia contro il potere assoluto ed arbitrario, ed esercizio dei diritti dei cittadini; il cittadino sceglie liberamente una propria associazione, che pratica principi democratici attraverso la convocazione dell'assemblea, la discussione dei punti all'ordine del giorno, l'elezione del comitato direttivo, anticipando in questo senso l'estensione dei diritti elettorali a tutti i cittadini. Le associazioni prevedono infatti un corpo elettorale composto da tutti i soci, un consiglio direttivo controllato dall'assemblea generale, il rispetto della maggioranza, organi di controllo per le spese di gestione. L'associazionismo fa quindi parte integrante della storia della democrazia europea.

7.2. Saint-Simon: cenni biografici



Saint-Simon (1760-1825)

Claude Henry de Saint-Simon nasce nel 1760 da una famiglia dell'aristocrazia piccarda, figlio di Balthasar-Henry, cadetto senza fortuna del ramo dei Sandricourt e da Blanche-Elisabeth, figlia di Henry, marchese di Saint-Simon, maresciallo di campo del re. Insieme ai quattro fratelli e alle tre sorelle, viene educato in modo discontinuo da molti maestri, nel castello paterno di Péronne, in Piccardia. Intraprende la carriera militare, e diventa ufficiale con il grado di luogotenente in seconda; nel 1779, promosso capitano di cavalleria, salpa per le Antille combattendo per tre anni contro l'Inghilterra per l'indipendenza americana, conquistandosi riconoscimenti per i servizi in guerra; nel 1783, viene ferito e fatto prigioniero; guarito e tornato in libertà, presenta al viceré del Messico il progetto per un canale attraverso l'istmo di Panama che viene accolto molto freddamente. Fa ritorno in Francia e nello stesso anno il padre muore lasciando tutta l'eredità alla madre. Dal 1787 all'89 è in Spagna, dove si reca con il conte di Cabarrus, fondatore del Banco di San Carlo, e presenta il progetto di un canale per collegare Madrid al mare attraverso il Guadalquivir. All'inizio della Rivoluzione è ancora in Spagna, ma nell'autunno torna in Francia. Saint-Simon rinuncia al suo titolo nobiliare nel novembre dell'89 quando, nominato presidente dell'Assemblea elettorale del suo comune di Falvy, esprime il timore che la loro scelta sia non per riguardo alle qualità personali, ma per rispetto al Seigneur: Saint-Simon replica che non ci sono più signori, ma tutti cittadini perfettamente uguali. E per evitare che il titolo di Comte da lui posseduto induca nell'errore di far credere di avere dei diritti superiori, dichiara di rinunciare per sempre a un titolo che considera come molto inferiore a quello di cittadino, chiedendo anche che sia inserito nel verbale dell'assemblea. Nel 1790 Saint-Simon fa adottare in una riunione cantonale un indirizzo all'assemblea costituente per congratularsi delle riforme e chiedere l'abolizione dei titoli di nobiltà, che chiama distinzioni *impies de la naissance*. Vive la Rivoluzione francese anche nella veste di

speculatore e si arricchisce con l'acquisto e la rivendita di beni nazionali. Nel 1793 è nominato capitano della Guardia Nazionale a Péronne, ma abbandona il suo posto senza spiegazioni; viene citato una prima volta dal tribunale di polizia e una seconda volta dal Comitato rivoluzionario di Péronne; assume quindi presso lo stato civile il nome di Claude-Henri Bonhomme. Nell'ottobre giunge un ordine di arresto per Saint-Simon in quanto ex nobile, ma viene subito ritirato e concesso un certificato di civismo, ciononostante, quando si reca a Parigi è arrestato per misura di sicurezza generale e imprigionato; viene liberato grazie anche a due certificati che attestano una condotta da buon patriota e l'attività di commerciante di lini e filati. Nel 1795 si dedica a varie imprese industriali: pubblica anche una *Lettera* e un *Prospectus* con la descrizione delle carte da gioco repubblicane da lui fabbricate, nelle quali la Libertà, il Genio, l'Eguaglianza e la Legge sostituiscono i tradizionali simboli monarchici. Ottiene la licenza di commerciante e progetta la costruzione di un vasto centro commerciale organizzando una rete di diligenze tra Parigi e Bordeaux. Nel maggio ha una figlia da Caroline Thillay, una donna irlandese che viveva con lui a Péronne; nel 1796 iniziano i dissapori con il socio Redern, preoccupato per le spese eccessive di Saint-Simon, che vive in un palazzo con due sorelle e venti domestici; Redern assumerà la direzione degli affari e la liquidazione della società avrà notevoli strascichi giudiziari. Libero dalla conduzione degli affari, si stabilisce vicino all'École Polytechnique e riprende gli studi occupandosi soprattutto di matematica e di fisica, organizzando a sue spese corsi gratuiti della durata di tre anni. Nel 1801 si stabilisce presso la scuola di Medicina e viene in contatto con medici e fisiologi; nell'agosto sposa Alexandrine-Sophie Goury de Champgrand, compagna indispensabile per i costosi ricevimenti che offre nella casa dove si radunano scienziati, banchieri e artisti celebri. Il 24 giugno divorzia da Sophie che diventerà scrittrice; è di questo periodo l'incontro con M.me de Staël, alla quale fa richiesta di matrimonio; si reca a Ginevra e pubblica *Lettre d'un habitant de Genève à l'humanité*, ristampato nell'edizione di Parigi con il titolo *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporaines*. In esse, descrive una società utopica ricca di felicità e di benessere tramite il potere di razionalizzazione della scienza applicato all'attività produttiva e ai rapporti interindividuali; nello scritto espone infatti il disegno di una sottoscrizione da fare ogni anno sulla tomba di Newton, designando contemporaneamente tre matematici, tre fisici, tre chimici, tre fisiologi, tre letterati, tre pittori, tre

musicisti. I tre più votati di ciascuna categoria avrebbero avuto la piena disponibilità delle sottoscrizioni per mettere il loro sapere a vantaggio dei governi senza condizionamenti; fa viaggi in Germania e Inghilterra da cui torna economicamente dissestato. Nel 1806 si rivolge al conte de Ségur per ottenere un impiego e diventa copista al Monte di Pietà, dove lavora nove ore al giorno dedicandosi ai suoi studi di notte. Un suo vecchio servitore, Diard, lo ospita nella sua casa e gli fornisce i mezzi per pubblicare privatamente alcuni lavori. Nel 1807 pubblica in pochi esemplari *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle*, tre anni dopo, *l'Esquisse d'une nouvelle encyclopédie ou introduction à la philosophie du XIX siècle*, ma con la morte di Diard ritorna in miseria. Torna a Péronne e i vecchi amici del periodo rivoluzionario lo aiutano per uscire dallo stato di esaurimento facendolo ricoverare per alcuni mesi in una clinica privata per malattie nervose. Nel 1814, **Augustin Thierry** diventa suo segretario e con lui scrive *De la réorganisation de la société européenne*. Grazie all'intervento del Ministro dell'Interno, **Carnot**, nel 1815 è nominato bibliotecario alla Biblioteca dell'Arsenale, dove rimane fino al ritorno dei Borboni. Nel giugno è tra i fondatori della Società per l'istruzione elementare. Nel 1817 escono il I e il II volume dell'*Industrie*. Sono già chiari i valori cui la riforma della società avrebbe dovuto essere improntata; in anni di restaurazione e violenza degli *émigrés*, l'industria ha in realtà bisogno di pace e di libertà, difesa in nome dell'individualismo attraverso il garantismo settecentesco di Montesquieu, con la divisione, l'equilibrio dei poteri, e un sistema di controlli e garanzie. L'impegno è riassunto dalle sue parole: *Mi sono votato al servizio dei produttori*. Il momento produttivo è l'elemento di specificità della società contemporanea e la società è l'insieme e l'unione degli uomini dediti a lavori utili. Anche la rappresentanza, uno dei temi su cui s'impegna maggiormente, è collegata all'idea di fare spazio alle energie vive della nazione.

Dopo la rottura con Thierry, inizia la collaborazione con **Auguste Comte**, con cui pubblica il periodico «Le Politique». Nel 1820, il duca di Berry, erede al trono, è ucciso e Saint-Simon viene citato in giudizio, senza poi essere condannato, perché la sua *Parabole*, la prima delle quattordici *Lettere* di cui si compone l'«Organisateur», pubblicato tra il 1819 e il 1820, è ritenuta ingiuriosa per la famiglia reale. Supponiamo — scrive — che la Francia perda all'improvviso i suoi cinquanta migliori fisici, chimici, fisiologi, matematici, poeti, pittori, scultori, musicisti, letterati, meccanici, ingegneri civili e militari, artiglieri, architetti, medici, chirurghi, farmacisti,

marinai, orologiai, banchieri, commercianti, agricoltori, fucinatori, fabbricanti d'armi, conciatori, tintori, minatori, produttori di panno, di cotone, fabbricanti di seta, produttori di tela, fabbricanti di chincaglierie, di ceramiche e porcellane, fabbricanti di cristalli e vetrerie, armatori, migliori ditte di trasporto, tipografi, incisori, orafi, e altri specialisti nella lavorazione dei metalli, muratori, carpentieri, falegnami, maniscalchi, coltellinai, fonditori, e le tante altre persone di professione non designata più abili nelle scienze, nelle belle arti, nelle arti e nei mestieri, che nel loro complesso rappresentino i tremila migliori scienziati, artisti e artigiani di Francia, il fior fiore della società francese, i più utili al loro paese. La nazione, perdendoli, sarebbe diventata un corpo senz'anima, precipitata in una condizione di inferiorità rispetto ai paesi di cui attualmente è rivale, e resterebbe in uno stato di subalternità fino a che «non le fosse ricresciuta una nuova testa». Supponendo invece che la Francia perda nello stesso giorno Sua Altezza il fratello del Re, il duca d'Angoulême, il duca di Berry, il duca d'Orléans, il duca di Borbone, la duchessa d'Angoulême, la duchessa di Berry, la duchessa d'Orléans, la duchessa di Borbone, nonché Madamigella di Condé, che perda anche contemporaneamente tutti i grandi dignitari della Corona, tutti i Ministri di Stato, tutti i consiglieri, i referendari, i suoi marescialli, cardinali, arcivescovi, vescovi, vicari generali, e canonici, tutti i prefetti e sottoprefetti, funzionari ministeriali, i giudici, nonché i diecimila proprietari più ricchi tra quelli che conducono una vita da nobili, tutto ciò affliggerebbe i francesi per il loro buon cuore, ma non ne deriverebbe alcun danno politico allo Stato. Inizia la pubblicazione del *Système industriel*, sollecita fondi dagli industriali di provincia e inizia alla fine del 1823 la pubblicazione del *Catechisme des industriels* in collaborazione con Comte con il quale rompe dopo la pubblicazione del III quaderno, portando poi a termine il IV. Nel *Catechisme* analizza le stratificazioni interne alla classe borghese, ma l'antagonismo fondamentale rimane quello fra borghesia produttiva e aristocrazia parassitaria, tra api e calabroni, (paragone inventato da **Dunoyer**) formati da nobili, tonsurati, legisti e proprietari oziosi. Fra i primi gli industriali pratici, ma anche i teorici: scienziati, artisti, intellettuali. Nel 1825 si ammala, ma si occupa ancora del «Producteur» una rivista che uscirà qualche mese dopo la sua morte. Nel marzo scrive il *Nouveau christianisme* che sarà pubblicato dopo da Olinde Rodrigues. Il 19 maggio muore circondato da amici e discepoli, incitandoli a proseguire. Lascia una scuola, detta sansimoniana. I discepoli curano l'edizione delle

sue opere e costituiscono ufficialmente la scuola poi definita anche setta. Ha, dopo varie traversie, due capi **Enfantin e Bazard**, che rappresentano al meglio le due anime del pensiero sansimoniano. Bazard riflette l'attenzione alla questione politico-sociale, Enfantin incarna maggiormente l'anima religiosa e la fede nella tecnologia delle comunicazioni; in particolare, accentua gli aspetti legati alla risoluzione della questione sociale legandola inscindibilmente alla liberazione femminile dalla schiavitù della morale tradizionale, compreso il matrimonio, ritenuto una prostituzione legalizzata. Le predicazioni della scuola sansimoniana con Enfantin accentuano i temi della cosiddetta riabilitazione della carne, cioè la riappacificazione fra due componenti egualmente nobili degli esseri umani, la carne e lo spirito, separati dal cristianesimo che li aveva invece divisi, colpevolizzando la prima ed esaltando il secondo. La coppia divina è finora incompleta: al Messia si sarebbe dovuta aggiungere la cosiddetta *Femme Messie*, prototipo divino di quello che è il prototipo umano, la coppia formata da due esseri uguali, guidata da una coppia sacerdotale: *prêtre* e *prêtresse*, uniti da un sentimento non carnale, ma di amore per l'intera umanità. I sansimoniani tengono lezioni per diffondere le loro idee, frequentate da politici, artisti, donne e operai. Le lezioni sono interrotte con la forza e sono ben presto arrestati con l'accusa di immoralità e di aver violato la norma del Codice Penale sul diritto di associazione, che non consente riunioni con più di venti persone. Enfantin con i suoi seguaci si ritirano in una villa fuori Parigi, nella quale attuano praticamente i loro insegnamenti. Vivono una vita comunitaria, si occupano a turno di ogni mansione riguardante la casa, ascoltano canti sansimoniani, discutendo di scienza; hanno un cerimoniale, una gerarchia ben definita e rituali con un significato preciso, come la vestizione: i costumi sono abbottonati solo dietro e ciò sta a significare che solo con l'aiuto di qualcun'altro può essere completata: la vestizione è quindi il simbolo della solidarietà. Anche sulla comunità di Ménilmontant si abbatte la repressione: viene dispersa e i sansimoniani subiscono un processo. Prendono strade diverse, continuando ognuno con proprie modalità ad attuare gli insegnamenti del maestro, soprattutto nel settore del credito industriale e bancario, nello sviluppo delle comunicazioni per favorire lo sviluppo commerciale, e con esso la fratellanza dei popoli; il fine è un'economia mondiale integrata.

7.2.1. Le tematiche

Il sansimonismo, la sola corrente di pensiero che insieme al marxismo nell'Ottocento deriva il suo nome dal fondatore, si può considerare se non una vera e propria scuola socialista, certamente una delle dottrine che precorrono il socialismo e in cui si ritrovano elementi caratterizzanti di quest'ultimo. Il sansimonismo viene inserito infatti tra i sistemi propriamente socialisti per la concezione dei rapporti fra politica ed economia, la prospettiva critica nei confronti del fenomeno statale, l'interpretazione dello sviluppo storico in termini materialisti e classisti; denuncia il privilegio in tutte le sue forme, quelli di nascita e quelli non derivanti da meriti personali, attacca senza sosta la proprietà non fondata sul lavoro, si schiera per l'abolizione dell'eredità "per sangue", determinata dal titolo nobiliare, condanna lo sfruttamento indiscriminato dell'uomo sull'uomo, porta avanti una vera e propria battaglia critica contro le religioni tradizionali, soprattutto contro un cattolicesimo che incarna un cristianesimo corrotto nei suoi principi. La critica sansimoniana però non sfocia nella teorizzazione del diritto al reddito integrale del proprio lavoro, ma piuttosto nell'apologia del modello di sviluppo capitalistico incarnato dall'Inghilterra. La riforma della società si risolve nella razionalizzazione delle sue strutture, con la divisione del lavoro, dominio delle capacità, collaborazione organica in vista di un fine. Nell'antico sistema il popolo è inquadrato sotto i capi, nel nuovo esso si fonde con loro; dai capi industriali viene un indirizzo, da quelli militari un comando; nel primo caso il popolo è soggetto, nel secondo associato. La sua ricerca indaga i fondamenti su cui costruire una scienza della società autonoma rispetto alle scienze matematiche, per cui la soluzione del problema sociale passa attraverso non la riorganizzazione del potere, ma del sapere. Fin dalle *Lettere Saint-Simon* ha escluso da una società nella quale il governo è affidato alla scienza e alle arti, i nobili, gli oziosi, i parassiti, ma anche i poveri e gli ignoranti. Il lavoro organizzato con efficienza ha come modello Newton, l'uomo che più ha contribuito al progresso con la concezione sperimentale della gravitazione. Per Saint-Simon si era confusa per molto tempo la politica propriamente detta, la scienza dell'organizzazione della società, con l'economia politica, la quale insegna come si formano, si distribuiscono e si consumano le ricchezze. Le ricchezze sono per lo scrittore essenzialmente indipendenti dall'organizzazione politica. Con qualsiasi forma di

governo uno stato può prosperare, se è ben amministrato, ma si sono confusi i principi costitutivi di un buon governo e quelli sui quali si basa l'incremento delle ricchezze sia pubbliche che private; l'economia politica è l'unica vera base della politica, la politica è la scienza della produzione, ossia la scienza che ha come scopo l'ordine di cose più favorevole a tutti i tipi di produzione, quindi questo principio la mette al riparo dalle congetture, non è abbandonata al capriccio delle circostanze, la sorte non è più legata all'autorità e al pregiudizio.

La scienza della società ha un principio e diventa finalmente una scienza positiva; la direzione dello Stato deve essere affidata agli industriali, composti da operai, imprenditori, tecnocrati, intellettuali, in una parola i produttori, responsabili dello sviluppo economico e della riorganizzazione della società. L'industria però per svilupparsi deve anche godere di un contesto politico sociale favorevole, tramite il collegamento fra politica ed economia politica. Le scienze sociali, come per Comte sarà la sociologia, attuano questo legame. I progressi dello spirito hanno provocato la crisi delle vecchie idee e la tendenza verso le idee positive, per passare al nuovo sistema restano da compiersi, scrive Saint-Simon, i lavori filosofici necessari per rivedere tutte le idee, per fondarle sui principi dell'industria, per ricollegare tutta la morale alla produzione, così come vi si ricollega la politica. Le idee positive danno vita ad un nuovo sistema politico industriale che genera l'industrialismo, una concezione organica che supera sia il liberalismo sia la democrazia, vantaggiosa per gli uomini. Saint-Simon invita gli *industriels* ad impegnarsi per questo e nel *Catechismo degli industriali* rivolge loro un appello: Invitiamo tutti gli industriali solleciti del bene pubblico e consapevoli dei rapporti che esistono tra gli interessi generali della società e quelli dell'industria a non tollerare più oltre di essere designati con il nome di liberali; li esortiamo ad inalberare un nuovo vessillo e a iscriverne su di esso il motto: industrialismo. In nome di una religione laica, bisogna passare da una morale celeste a quella terrestre.

7.2.2. Il sansimonismo e la questione femminile

Saint-Simon non fu autore di opere del tutto incentrate sulla questione femminile. I riferimenti si trovano sparsi in *Le catéchisme des industriels* dove condanna i rigori della legge inglese nei confronti della donna e do-

ve afferma che una società che si disinteressa della sicurezza della metà dei suoi abitanti si disonora da sola. La legislazione consentiva ad un pastore di condurre nello stesso tempo al mercato, con la corda al collo sua moglie e una pecora. Più significativamente, nella sua prima opera, *Lettera di un abitante di Ginevra ai suoi contemporanei*, Saint-Simon afferma:

La notte scorsa udii queste parole: io avevo proibito ad Adamo di distinguere tra il bene e il male, ma egli mi disobbedì, allora lo cacciai dal Paradiso, lasciando però ai suoi discendenti un mezzo per placare la mia collera; se essi faranno di tutto per approfondire la loro conoscenza del bene e del male io migliorerò la loro sorte. Tutti i fondatori di religioni ricevettero il potere da me, ma non compresero bene il senso delle istruzioni che avevo dato loro; tutti quanti credettero che io avessi affidato loro la mia divina scienza[...], trascurando la parte più essenziale della loro missione, quella cioè di indicare alla mente umana la via più breve per avvicinarsi indefinitamente alla mia divina preveggenza; tutti quanti si scordarono di avvertire i ministri dei miei altari che io avrei revocato loro la facoltà di parlare in nome mio, se avessero cessato di essere più sapienti del gregge che guidavano e se si fossero lasciati dominare dal potere temporale. Sappi che ho fatto sedere Newton al mio fianco e gli ho affidato la direzione dell'intelligenza umana e la facoltà di comandare agli abitanti di tutti i pianeti. E sappi inoltre che colui il quale si è rivelato il massimo nemico dei lumi, Robespierre, è stato fatto precipitare nelle tenebre e condannato a rimanervi per l'eternità, esempio e vittima della mia vendetta. La riunione dei 21 eletti dall'umanità prenderà il nome di Consiglio di Newton e sarà il mio rappresentante in terra. Esso spartirà l'umanità in 4 divisioni che prenderanno il nome di inglese, francese, tedesca, italiana, e ogni individuo in qualunque parte del globo abiti si aggregerà ad una di queste divisioni e voterà sia per il consiglio centrale che per quello della sua divisione. Chiunque trasgredirà a quest'ordine verrà considerato come un quadrupede e trattato adeguatamente. Anche le donne saranno ammesse a sottoscrivere e potranno essere elette [...].

La citazione è utile ad aggiungere un tassello alla comprensione della svolta mistica di Enfantin; per Saint-Simon a guidare il gregge non sarebbero stati più quindi i vecchi ministri, ma un nuovo Consiglio in cui le donne sarebbero state non più semplici ispiratrici e fiancheggiatrici,

membri effettivi grazie al diritto di essere elette. Un modello che nasce da una revisione dei poteri sacerdotali che sarà portata alle estreme conseguenze da Enfantin e dalla coppia *prêtre-prêtresse*. Olinde Rodrigues, l'editore di Saint-Simon, colui che nella rivoluzione del '48 sosterrà il voto alle donne, la fece stampare a grossi caratteri nell'edizione del 1832. «Le féminisme saint-simonien n'est donc pas totalement étranger à la doctrine de Saint-Simon».

I riferimenti indiretti contenuti nell'*Exposition de la doctrine* sono altrettanto utili. Saint-Simon aveva affermato che l'uomo, manifestazione di Dio, è Dio esso stesso nell'ordine finito ed un essere collettivo che si sviluppa. Tra i momenti dello sviluppo della sua esistenza collettiva la prima a comparire è la famiglia, luogo naturale e femminile per eccellenza; seguono poi la città e la nazione. Massima espressione dell'antagonismo delle precedenti epoche era stata la guerra, attività dominante del corpo sociale, che aveva implicato l'accentuazione della forza fisica e lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo con l'antropofagia, la schiavitù e la servitù. Ma con lo sviluppo delle leggi del progresso, l'umanità intera costituiva un'unica famiglia, unita in un'associazione universale. La guerra, quindi come espressione dei limiti dell'associazione umana, scompariva. Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo lasciava il posto allo sfruttamento del globo e l'essere umano era destinato a crescere in amore, intelligenza, forza. E si aprivano tre distinte categorie di attività: la morale che corrisponde all'amore, la scienza che corrisponde all'intelligenza, e l'industria che corrisponde alla forza. In questo disegno finale dell'umanità la donna avrebbe avuto un ruolo ben diverso da quello precedente. L'amore era la vita nella sua unità: l'intelligenza, la forza non erano altro che forme del suo manifestarsi.

Il sansimonismo comincia ad occuparsi dal 1829, dopo cinque anni circa dalla scomparsa del Maestro, della questione femminile che per le delicate ripercussioni fu poi all'origine di tutti i grandi dissapori tra i sansimoniani. Saint-Simon, il grande maestro, morendo aveva lasciato ai suoi discepoli la sfida più ardua, la soluzione di un ultimo enigma, il più difficile. Sul letto di morte avrebbe infatti, detto: l'uomo e la donna, ecco l'individuo sociale. Tra i seguaci era sorta un'accesa discussione sul significato e le interpretazioni da dare a quest'ultimo messaggio, ma la soluzione non è semplice, poiché il problema della donna comporta la definizione di una nuova morale, di nuovi rapporti tra i sessi e tocca alla radice la famiglia, una delle strutture fondamentali dell'edificio sociale. Sotto

l'impulso di Enfantin la questione femminile prende un indirizzo pericoloso, dal quale sarebbe scaturita in gran parte la fine stessa della scuola, in seguito al processo d'immoralità e a molti penosi drammi personali, soprattutto femminili. Le discussioni cominciano nel 1831. Enfantin intende proclamare il culto della donna-messia e nella sua teoria mistico-religiosa vuole mettere in pratica i principi della più ampia libertà sessuale. Gli altri capi della scuola, Bazard e Rodrigues sono invece su posizioni più prudenti, ritengono immorale la condotta di Enfantin e in tempi diversi, si allontanano dal gruppo. Per Enfantin, il problema della donna confluisce in quello della riabilitazione della materia, del corpo e quindi del Dio-materia. Ma per le donne porre il principio della riabilitazione del corpo significa creare un dissidio difficilmente sanabile tra l'aspirazione ad una maggiore libertà e la costrizione dell'ambiente e della morale dominante che giudicava colpevoli e immorali i comportamenti fuori degli schemi tradizionali.

Nous appelons les femmes à venir, non réclamer, mais dire ce qu'elles veulent pour l'avenir, aveva sostenuto Enfantin; per lui le donne ameranno colui che ha osato dire di fronte agli uomini, padroni gelosi, che sarebbero state libere il giorno in cui avrebbero loro riconosciuto di diritto, legittimamente, ciò che possedevano di fatto: il segreto della paternità. La riabilitazione della carne teorizzata dal pensatore francese, era da intendersi in opposizione alle rinunce, alle macerazioni e alle astinenze predicate dai cristiani, le quali, non essendo più in armonia col progresso delle scienze positive, isteriliscono l'azione individuale e sociale mortificando la vita. La carnalità come la concepiva Saint-Simon non si spingeva fino alla sensualità, che egli anzi condanna, ma si circoscrive alla soddisfazione ragionevole dei bisogni del corpo. L'emancipazione non sarebbe stata basata sull'individuo, ma all'interno della coppia; al prete avrebbe corrisposto l'equivalente femminile, e così nella *couple-pape*. In completa eguaglianza con l'uomo, la donna avrebbe avuto funzioni differenti. Si mescolano nella teoria della scuola sansimoniana elementi di novità con altri che sono in realtà piuttosto tradizionali. La sfera emozionale e sentimentale della donna non viene infatti letta in chiave d'inferiorità, anzi paragonata agli artisti, ma è comunque riconfermata la tradizionale divisione fra i sessi: agli uomini la razionalità, alle donne l'emozionalità. Individuare uno specifico femminile che sembrava appartenere all'ontologia poteva avere conseguenze rischiose per la parità fra i sessi, come avrebbe dimo-

strato l'esaltazione compiuta da Comte della donna angelicata, un vero e proprio concentrato di sentimento e altruismo; il cristianesimo, che aveva condannato la *jouissance physique* tipica della società pagana, ha ostacolato l'evoluzione umana, mentre il sansimonismo porta l'umanità alla sua completezza. Se le aspettative sono quindi enormi, la radicale eguaglianza fra i sessi declamata a parole da Enfantin supera spesso le stesse capacità di comprensione delle sansimoniane più impegnate come **Claire Bazard**, la quale, se condivide con il marito l'ideale di migliorare la condizione delle donne e degli operai, i due grandi oppressi del XIX secolo, rifiuta le posizioni del Padre sul matrimonio e la possibilità di divorzio. Non poca parte ha sicuramente in questo ridimensionamento la confessione pubblica come era nei costumi sansimoniani di un suo legame con l'apostolo Margerin dietro la spinta di Enfantin. Suo marito Bazard, cui va tutta la comprensione di Enfantin, la perdona, ma probabilmente Claire non dimenticò mai la vergogna subita, con la conseguente perdita della rispettabilità cui le sansimoniane tengono in particolar modo, anche per parare gli attacchi dell'opinione pubblica. Esempi come Claire Charpin unita al marito solo di fatto, i cui figli non sono battezzati, non si presentano certo agli occhi dei più come modelli di moralità. In realtà, l'amore di Enfantin per le donne si può definire quanto meno contraddittorio, e legato più alla dottrina che alla realtà dei sentimenti. Adèle Morlan, la donna che con lui ha un figlio, Arthur fuori del matrimonio, impiega senza riuscirci buona parte della sua vita nell'intento di convincere Enfantin a regolarizzare la situazione riconoscendo il figlio. Ciò che ottiene è una cerimonia di vestizione per Arthur che ha circa sei anni nel ritiro di Ménilmontant. È Cécile Fournel a esprimere pubblicamente il suo dissenso nelle sedute dedicate alla donna, anche dopo le spiegazioni di Olinde Rodrigues, il quale aveva specificato che l'uomo e la donna sarebbero stati maritati solo dopo essere arrivati ad amarsi liberamente l'un l'altro, a desiderarsi, a scegliere un comune destino. A questa condizione, l'unione priva di ogni egoismo sarebbe stata veramente religiosa e santificata dalla coppia sacerdotale, *prêtre e prêtresse*. Ma dal momento in cui non era più possibile il mantenimento di uno stato normale, nell'interesse personale dei due sposi e nell'interesse sociale, occorre pronunciare il divorzio, cioè il passaggio da un legame ad uno successivo. **Cécile Fournel** nel silenzio dell'assemblea dichiara di respingere queste teorie elaborate per cinque mesi, ritenute morali mentre non lo sono. Il rifiuto deriva dalla

mancanza di moralità e non dal fatto che il divorzio non prelude affatto ad una maggiore libertà della donna come individuo; non si parla infatti di un divorzio come diritto civile, ma come rottura provvisoria di una coppia nell'intento di costituirne un'altra debitamente religiosa. Per **Jeanne Deroin**, invece, il sansimonismo non si annuncia come un sistema politico, né come dottrina filosofica, bensì come una nuova religione, ma — si domanda — non si tratta in realtà di un sistema politico coperto dal velo della religione per poter venire incontro alla debolezza umana? L'uguaglianza consiste nel diritto di ognuno a concorrere direttamente o indirettamente, in proporzione alle sue capacità morali e intellettuali, alla formazione della legge che regna su tutti. La Deroin, che si dichiara repubblicana entusiasta, ricorda come, rispetto alla religione tradizionale, abbia avuto una sorta di rifiuto nel leggere nei sacri testi la frase secondo cui il marito deve protezione alla moglie ed essa obbedienza. Il modo migliore di onorare Dio è un nobile uso dei doni che ha fatto, quindi lottando sempre contro gli errori e i pregiudizi, cercando tutte le strade che portano al miglioramento. L'indifferenza è un crimine, la neutralità una debolezza colpevole; l'indignazione contro l'emancipazione della donna è quindi immorale perché tende a conservare un privilegio iniquo fondato sul diritto del più forte, perché la schiavitù della donna è la principale causa d'immoralità della società attuale e del disordine all'interno del matrimonio; quando infatti, le convenzioni sociali uniscono in matrimonio due esseri che l'educazione ha reso diversi in tutto, ne sarebbe seguita necessariamente oppressione da una parte e rassegnazione dall'altra. La risoluzione della questione femminile è per la Deroin sia morale che politica perché quest'ultima è da intendersi alla maniera sansimoniana come l'esercizio stesso della morale.

In una repubblica così costituita la chiesa scompare e si deve insegnare che il solo modo di onorare Dio è mettere in pratica la morale e il rispetto della legge, la stampa libera sarebbe stata la sola guardiana delle libertà e della morale pubblica. La riabilitazione della carne personificata dalla futura donna-messia che deve salvare dalla prostituzione, così come Gesù ha liberato dalla schiavitù, e il carattere mistico sensuale della predicazione di Père Enfantin provocano dissensi e allontanamenti. Sul giornale «Le Globe», divenuto sansimoniano e diretto da **Michel Chévalier**, braccio destro di Le Père, Enfantin pubblica *l'Appel a la femme*; le vicende del ritiro a Ménilmontant, sciolto con la forza. con l'accusa di attentato

ai buoni costumi e finite con un processo, danno modo a Enfantin di pubblicizzare le teorie sansimoniane all'interno del palazzo di giustizia dove hanno luogo le udienze. Enfantin fa un'entrata teatrale fra le sue due consigliere: Aglaé Saint-Hilaire e Cécile Fournel, per protestare contro una giuria tutta maschile, poco adatta a giudicare una causa legata alla condizione femminile. Quando Enfantin entra a Sainte-Pélagie per scontare la pena e scioglie i fedeli di Ménilmontant dai precedenti legami, una parte si reca in Oriente, per cercare la *femme-messie*, ma anche, come Enfantin, per proseguire il progetto del taglio dell'istmo di Suez, in sintonia con l'esaltazione del progresso predicato dal maestro Saint-Simon e la necessità di creare una rete mondiale di comunicazione.

7.3. Charles Fourier: cenni biografici e teorici



Charles Fourier (1772-1837)

Fourier nasce in una famiglia borghese di commercianti che perde tutti gli averi durante la rivoluzione. Fa quindi prima il commesso viaggiatore, poi si impiega in un'azienda commerciale di Lione. Fin dal 1799 matura l'idea portante di tutto il suo pensiero, "l'attrazione passionale" che sviluppa nella sua prima opera edita nel 1808, *Théorie des quatre mouvements*, a cui seguirà nel 1829 *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, e nel 1835-36 *La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère*. Pensatore complesso, in parte disordinato, sovversivo, Fourier indaga e rivaluta le passioni fortemente screditate da tutti i

pensatori; esse sono in realtà positive e naturali, ed identiche in tutte le epoche della storia umana contraddistinte dall'elemento selvaggio, dal patriarcato, dalla barbarie e dalla civiltà. Quella contemporanea è segnata da una profonda ingiustizia sociale e il motivo va rintracciato nel misconoscimento attribuito alle passioni, che tendono di per sé alla concordia e all'unità. Come Saint-Simon, Fourier è influenzato dal newtonianesimo e i quattro movimenti delle passioni tendono ad essere in corrispondenza

con il movimento universale: quello fisico, (cosmico), quello organico, quello animale e quello sociale. La storia dell'umanità ripete le fasi della vita umana: infanzia, adolescenza, declino e senescenza. Al termine di un periodo di circa 80.000 anni vi sarebbe stata la fine del mondo animale e vegetale; nel periodo a lui contemporaneo, l'umanità si trova verso la fine dell'infanzia, suddivisa a sua volta in sette periodi: periodo delle sette confuse, (le sette o serie passionali sono per Fourier le forme primarie di organizzazione sociale) corrispondente allo stato di natura, società selvaggia, patriarcato, barbarie, civiltà, garantismo, tutte epoche di povertà e ingiustizie; infine sette in embrione intese come alba della felicità. Era imminente dunque il salto dall'infanzia all'adolescenza, per l'intero globo; il secondo periodo sarebbe stato quello della nascita della Corona boreale, della durata di circa 35.000 anni. Raggiunto il culmine della felicità, destinato a durare 8.000 anni sarebbe iniziata la parabola discendente, con due successivi periodi, del declino e della senescenza, con la conclusione del mondo vivente. Il movimento di Fourier prevede all'interno dei singoli cicli l'andamento regressivo, rincorsa e salto; nella Corona boreale Fourier descrive una sorta di giardino edenico, mescolato alla geografia reale in cui il clima sarebbe stato temperato, con una inclinazione adeguata dell'asse terrestre e la capitale situata a Costantinopoli. Il punto di partenza in politica e in economia è l'importanza dell'elemento associativo, in particolare le associazioni agricole. Accanto all'associazionismo, Fourier pone la cooperazione e il femminismo; alla famiglia tradizionale Fourier sostituisce l'associazione domestica progressiva, e il progetto di una costruzione abitativa utopica, il falansterio. Prevede infatti una serie di sei edifici adatti ciascuno ad ospitare nove gruppi di persone definiti tribù, di diverso sesso e professione, in competizione fra loro ed esperti in tutti i lavori che ruotano sistematicamente. Le associazioni sono spontanee, senza distinzioni al loro interno; gli edifici sono collegati da passaggi coperti, in modo che chiunque debba spostarsi per motivi di lavoro o affettivi, non debba coprirsi per ripararsi o avere un mezzo di trasporto. In un contesto non egualitario, ognuno avrebbe potuto sviluppare liberamente le proprie passioni, sia riguardo al lavoro che per Fourier non è una punizione, ma sarebbe diventato *attrayante*, anche per le passioni affettive, caratterizzate dalla libera scelta sessuale di uomini e di donne. Fourier ricorda spesso nei suoi scritti che il sistema sociale da lui prospettato è perfettamente rispondente ai disegni di Dio che non avrebbe certo voluto per i suoi figli una vita misera

senza speranza di progresso. In polemica con la rivoluzione e i suoi effetti il filosofo ricorda di tenere presente innanzitutto che per fondare queste sei Tribù non sarebbe stato necessario sconvolgere e insanguinare gli Stati, come accade ogni volta che si vogliono sperimentare le utopie dei filosofi. In questo caso l'opera sarebbe stata delle più pacifiche e invece di devastare la terra in omaggio ai diritti dell'uomo, in modo incruento sarebbero stati istituiti i diritti della donna, riservandole tre delle sei associazioni proposte. Ogni donna può avere contemporaneamente uno sposo, da cui avere due figli, un procreatore da cui averne uno, e un amante. La libertà femminile è un segno di civiltà e non di decadenza, e come si sente ripetere spesso ancora oggi, prendendo a prestito le sue parole, la civiltà di un'epoca si misura dal progresso della condizione femminile. La liberazione sessuale per le donne procurerà molti nemici a Fourier e molteplici accuse di immoralità da parte dei suoi contemporanei, fra cui anche Giuseppe Mazzini. Fourier era incrollabilmente convinto che le tribù, recando una serie di vantaggi come il risparmio, il maggior gettito fiscale, innalzamento del livello di vita e del tono morale, sarebbero state presto imitate. Anche i capitalisti necessari alla costituzione di una falange, associazione di circa 1.800 persone, dalla vita comunitaria, economicamente e socialmente autonoma del falansterio, non avrebbero tardato a convincersi dei vantaggi derivanti dall'unione fra capitale e lavoro, con il minimo dei rischi e la certezza dei dividendi. Contava sulla lungimiranza di qualche ricco filantropo che avesse voluto investirvi il capitale d'inizio, ma lo attese invano all'appuntamento che aveva fissato tutti i giorni a mezzogiorno presso la propria abitazione.

Nel settimanale «Le Phalanstère», il discepolo Victor Considérant propaganda il suo modello societario, ma le realizzazioni pratiche non hanno un grande successo. Dopo la sua morte, infatti la scuola si divide e le sperimentazioni pratiche degli insegnamenti registrano spesso fallimenti: il primo, nel 1834 ai margini della foresta di Rambouillet, altri nelle province francesi. Diversi tentativi hanno luogo fuori della Francia, in Brasile, a Oliveira nel 1841, in Algeria nel 1845 e soprattutto negli Stati Uniti ad opera di un organizzatore ex sansimoniano diventato fourierista, **Albert Brisbane**, attivo in una scuola societaria, la *Social destiny of man*, nel 1840. Il vero erede è Victor Considérant che si fa convincere da Brisbane a tentare la realizzazione di una falange negli Stati Uniti nei dintorni di Dallas. Si raccolsero i fondi e si costituì prima una società in Francia e

poi la colonia *Réunion* nel Texas affidata alla guida di Considérant. Il fallimento finanziario del progetto lo spinge però ad abbandonare sia il villaggio che l'impresa.

La più importante applicazione tecnologica del modello fourierista è opera di **Jean-Baptiste-André Godin** (1817-1888), inventore dell'omonima stufa calorica. Godin è stato uno dei garanti della società *Reunion* di Considérant impiegando un terzo del suo patrimonio. Fino dal 1859 però si dedica di nuovo all'impianto di un falansterio a Guise, detto Familisterio di cui dà notizia nel 1871 nell'opera *Solutions Sociales*. Godin, organizzatore e industriale, impegnato in politica, nel '48 e nella terza repubblica, è convinto che capitale e lavoro possano collaborare; il familisterio è un *palais social*, centro di socializzazione dove vengono vissuti positivamente sia la sfera individuale che quella familiare. Ogni abitazione è provvista, come un tutte le comunità utopiche, del necessario: spazi adeguati, dotati di areazione e illuminazione, servizi comuni di lavanderia e pulizia. Al cuore del progetto, l'emancipazione culturale, politica, umana della classe lavoratrice.

7.3.1. Interpreti del fourierismo: Clarisse Vigoreux e Zoé Gatti de Gamond

Clarisse Vigoreux insieme a **Zoé Gatti de Gamond** non sono state solo seguaci delle correnti di pensiero e sistemi utopisti che rendono l'Ottocento, soprattutto nella prima metà, un secolo quasi unico. Le idee sansimoniane, fourieriste e oweniste nella prima metà dell'Ottocento trovano nelle donne, sia prive di una istruzione superiore e autodidatte, sia colte, talune forme di condivisione, talvolta proselitismo pratico e approfondimento mediante la scrittura in giornali, riviste e monografie. Clarisse, in realtà **Claire-Charlotte-Dorothée Gauthier**, nata nell'anno della rivoluzione francese e scomparsa nel 1865, è figlia di un fabbro Nicolas Gauthier e sorella di Joseph Gauthier, *le Napoléon des forges*; Claire, detta Clarisse, Gauthier sposa nel 1808, Pierre-François Vigoureux, commerciante di tessuti a Besançon, che si suiciderà nel 1817. Dal 1822, tramite un amico di suo fratello, Just Muiron, si avvicina progressivamente al fourierismo, di cui diventa una delle seguaci più attive, amica del fondatore stesso. Come giornalista, scrive ne *La Phalange* e a sua volta inizia al fou-

rierismo Victor Considerant, allievo al Politecnico nel collegio di Besançon, nel 1824. Collaboratrice e ispiratrice di **Victor Considerant**, che ha un giovanile legame d'amore con la figlia Claire (1809–1828), diventerà con il tempo la suocera di Considérant, in seguito al matrimonio nel 1838, con la sua seconda figlia Julie (1812–1880), fourierista convinta come la madre; la sua dote consentirà al marito di finanziare le sue campagne elettorali. De 1849 al 1854 accompagna il genero in Belgio, esiliato per aver preso parte nel giugno del 1849 a una manifestazione contro Luigi Napoleone che ai suoi occhi ha violato la Costituzione sostenendo il papato contro la Repubblica romana. Lo segue poi negli Stati Uniti dove tentano di fondare, dietro le pressioni di Albert Brisbane, e con l'appoggio finanziario dell'industriale Godin, il falansterio de *La Réunion* in Texas. Nonostante gli appoggi l'impresa, tentata in piena guerra civile, fallisce, Clarisse si ritrova povera e si ritira a San Antonio dove muore in miseria. Uno dei confronti più interessanti per capire il sentimento religioso fourierista e il socialismo cristiano è quello risalente al 1834, quando appare a firma di **Robert Félicité de Lamennais**, un testo destinato a segnare la rottura con la Chiesa, *Paroles d'un croyant*; un testo inconsueto, visionario, a metà fra un catechismo rivisto e un saggio rivoluzionario, che ha un ruolo fondamentale nel socialismo cristiano ed evangelico. La prima pagina è intitolata *Au peuple*, il suo interlocutore, in un testo dal fortissimo contenuto simbolico, organizzato in capitoli brevi, ma proprio per questo incisivi; Al popolo l'Autore dice fin dalla prima pagina: *Espérez et aimez. L'espérance adoucit tout et l'amour rend tout facile*. La fratellanza non conosce divisioni, né razze, il corpo dell'umanità è unico e se si colpisce uno dei componenti, l'intero corpo soffre. Occorre guardare con altri occhi: quando un uomo è condotto in catene in carcere o al supplizio, o si guarda un intero popolo in catene non ci si deve affrettare a dire che sono criminali, ma forse sono stati puniti per essersi ribellati ai loro oppressori. Lamennais conclude che le ricchezze accumulate dal primo uomo che aveva messo in catene i fratelli erano di gran lunga minore delle ricchezze dell'ultimo sfruttatore della catena: il suo nome era Tyran. Tutti nascono uguali, e nessuno venendo al mondo porta con sé il diritto di comandare. Nelle pagine ricorre spesso un appello all'amore: chiunque potendo, non viene in aiuto di chi soffre, è nemico del fratello e chiunque potendo, non nutre il fratello che ha fame, è il suo assassino. Certamente facilitano la rottura con la Chiesa alcuni passi con chiare allusioni

al diritto di resistenza. Senza la libertà, quale unione sarebbe esistita fra gli uomini? Sarebbero stati uniti come un cavallo a colui che lo monta, come la frusta di un padrone alla pelle dello schiavo. E la violenza seguita alla ribellione per ottenere la libertà non era uguale alla violenza dei ladri e dei briganti, simile alla vendetta e alla crudeltà, ma il frutto di una volontà forte, inflessibile, e di un coraggio tranquillo e generoso. Non si è liberi se non si scelgono i propri governanti, se non si può adorare Dio secondo la propria coscienza, riunirsi per difendere gl'interessi, andare liberamente da un luogo all'altro, usare i frutti della terra e ciò che ha prodotto il lavoro, non essere prelevati durante il sonno dalla vostra casa per essere gettati in una prigione, perché il potere vi considera nemici. La libertà per Lamennais è il frutto di una maturazione e di una decisione interiore, esige l'essere pronti a sacrificare tutto e a soffrire. Il solo pane, dunque, che il popolo deve guadagnare con il sudore della fronte è quello della libertà, per ristabilire la città di Dio. La risposta di Clarisse Vigoreux alle *Paroles d'un croyant* di Lamennais è veemente, tanto quanto il testo visionario dell'Abate. *Parole de Providence*, questo il titolo, è ripubblicato in una seconda edizione nel 1847, unito nella seconda parte a *Mélanges*; viene edito per la prima volta quando Fourier è ancora vivo, sempre per i tipi della Librairie Phalansterienne. Inizia con frasi brevi e incisive simili a quelle di Lamennais, spesso interrogative ed esclamative, ma di tutt'altro tono. Del triste stato in cui si trova l'umanità, immersa nei dolori e nelle miserie, chiede conto al sesso forte che governa il mondo e che dopo tremila anni non esce dall'infelice labirinto. Ma attacca subito il concetto di destino espresso da Lamennais, nei confronti dei poveri che sarebbero sempre esistiti per il peccato originale che aveva segnato l'uomo per l'eternità. A tutti gli uomini che parlano di un *nouveau christianisme* segnato da una società rigenerata, e da parole come carità, progresso, libertà, sbandierate senza senso, a questi nuovi cristiani bisogna domandare come mai il primo uomo fatto a immagine di Dio è così infelice dopo la sua caduta e come può essere reintegrato nei disegni della Provvidenza. Falso profeta è colui che senza una vera conoscenza della *loi d'association* senza timore di profanarla, la presenta al popolo come un'arma per la vendetta. La legge d'associazione avrebbe unito popoli e regnanti, una via di salvezza da percorrere per riuscire a chiamarsi fratelli. Il vero tiranno che resiste ad ogni tentativo, che si alimenta di carneficine in tutta la terra, è la miseria, lebbra del corpo e dello spirito, come il ca-

valiere dell'Apocalisse; invece di proscrivere la miseria, da cui hanno origine tutti i flagelli e i dolori, si afferma che i poveri ci saranno sempre. La carità di cui parla Lamennais, come rimedio alla miseria, non ha mai avuto la meglio sulla miseria, che ride dopo diciotto secoli delle leggi umane. La conclusione quindi per l'Autrice è che le attrazioni sono proporzionali ai destini umani, stabiliti dalla legge dell'universo, leggi di pace e non di guerra, che vanno studiate e ricercate per liberare il mondo da tutte le sue catene. Tre cose che vanno sotto il nome di religione, scienza, legge costituiscono i sentieri del bene nel corso della vita e del suo destino. La religione è il raccordo generale fra gli esseri, convergendo verso un centro comune, che non potrebbe essere che Dio, il loro creatore. La scienza rappresenta la conoscenza matematica di queste vie, non importa di quale ordine, materiale, organico, istintuale. La legge realizza in concreto ciò che indica la scienza e la religione consiglia. Alla condizione delle donne, Clarisse Vigoureux dedica parole specifiche. *Les Vieillards* avevano già stabilito quale fosse il loro destino su questa terra: soffrire e rassegnarsi. La donna più dell'uomo ha dovuto subire la legge del più forte; molto più dell'uomo le miserie femminili hanno superato ogni misura. La religione ha negato alla donna ogni libertà sotto il pretesto che ne avrebbe abusato, mentre Dio nella sua saggezza le ha affidato l'onore delle famiglie, base di tutte le società.

Se Clarisse Vigoureux con Victor Considérant mette a repentaglio beni e salute per fondare una colonia fourierista in America, Zoé è certo una delle pochissime donne belghe a impiegare con il marito tutti i suoi averi nell'Abbazia di Citeaux, in Borgogna, e a trasferirsi con due figlie molto piccole, perdendo poi con il fallimento tutto il patrimonio. La sua rarità non si limita solo ad aver tentato di realizzare quello che per il significato stesso dell'utopia doveva rimanere ai confini della realtà, ma anche per molto altro. Pubblica scritti pedagogici che sono in realtà manuali pratici di una diversa pedagogia politica dell'istruzione femminile; soprattutto, diffonde il pensiero del maestro Fourier, esaltandone le novità, ma rilevandone anche i lati deboli, soprattutto in merito alla cosiddetta liberazione femminile, che Mazzini ha così tanto fortemente criticato nei *Pensieri sulla democrazia*. Zoé è una delle prime scrittrici politiche nell'Ottocento che trasporta la questione morale dal piano filosofico e pedagogico a quello politico, che diventa non solo politica, ma dirimente nell'idea democratica e in quella socialista; per Mazzini il

processo di liberazione delle donne da un'idea d'inferiorità non è in chiave sessuale, per alcuni socialisti si traduce in chiave opposta: l'ordine migliore si basa sulla repressione femminile come per Proudhon, nel timore di una pornocrazia; per i fourieristi e sansimoniani prevale il rifiuto libertario di ogni legame tradizionale, dal matrimonio alla famiglia, alla nobilitazione del sensualismo. La biografia intellettuale di Zoé Charlotte de Gamond si può iscrivere certamente nel solco di una genealogia: la madre è stata una colta salonnière, una delle figlie di Zoé, Isabelle, che continua a portare il nome di entrambi i genitori, sarà anch'essa pedagogista e femminista, più radicale della madre. Zoé (1806–1854) nasce a Bruxelles in una ricca e colta famiglia di convinzioni liberali. Ha due sorelle, Marie Aline, cui dedicherà una sua opera *Le devoirs de femme* ed Elise. Suo padre, Pierre–Joseph de Gamond è governatore della provincia di Anversa, al tempo del Regno Unito dei Paesi Bassi, avvocato e professore dopo il 1830 nel regno indipendente del Belgio. La madre, di origine nobile, tiene regolarmente salotti che sono per Zoé scuole di politica; influenzata anche dalla sua amica Julie du Bosch condivide il pensiero sansimoniano, ma in seguito assume una posizione critica e segue invece le dottrine fourieriste. Nel 1835, ventinovenne, sposa l'artista italiano Jean–Baptiste Gatti, nazionalista anticlericale; i suoi genitori sono contrari a questa unione, e deve attendere la loro scomparsa per sposarsi; orfana al momento del matrimonio, e non più giovanissima per l'epoca, ha bisogno comunque del consenso dalla nonna paterna, Maria Anne Florentin. Zoé si firma da allora Gatti de Gamond, a volte si firma con lo pseudonimo Marie de G***; alla fine degli anni Trenta, i Gatti lasciano Bruxelles per Parigi dove Zoé scrive un libro sul pensiero di Fourier, che conosce un notevole successo, viene ristampato cinque volte e tradotto in inglese. Con il sostegno di ricchi fourieristi inglesi, tra cui Arthur Young, i coniugi Gatti acquistano nel 1841 un monastero nella Borgogna, a Citeaux e fondano un falansterio nel 1842; l'esperimento che funziona fino al 1846, si rivela disastroso dal punto di vista finanziario. Destinato ad accogliere 600 persone, nel 1843 ne conta solo 167. A Citeaux vive con il marito e due figlie, Isabelle, due anni e Zoé Olympe di un anno. Dopo il fallimento tornano a Bruxelles, ma vivono in grandi ristrettezze. Scrive articoli con lo pseudonimo nella «*Revue Encyclopédique*» diretta allora da Hippolyte Carnot e Pierre Leroux, una serie di lettere sulla condizione femminile poi raccolte e stampate nel 1834 a Bruxelles, dove immagina un'educazione

ideale dalla scuola materna alla normale superiore e la scolarità obbligatoria per entrambi i sessi fino a 15 anni. Firma anche articoli nella «Revue de Pays-Bas», «Revue italienne-française», «Les Artistes de Bruxelles». La scienza non è lo scopo dell'istruzione, ma lo strumento con cui si esercita lo spirito nel pensare, osservare, giudicare, ragionare, riflettere. Non è solo una teorica: nel febbraio del 1835 con Eugénie Polet fonda una scuola per operaie adulte, che a ottobre conta 150 allieve e una scuola normale, scuole considerate come opere di carità, ma prive dell'aiuto governativo non possono sussistere. Vecchi amici di famiglia vicini alla corte di Leopoldo I fra cui il barone Pierre Chazal le vengono in aiuto; grazie all'intervento di un amico di famiglia, Charles Rogier, governatore di Anversa come lo è stato il padre di Zoé, nel 1847 è nominata ispettrice delle scuole femminili di Bruxelles uscendo finalmente da una precaria situazione finanziaria. Riceve una medaglia dalla *Société des Méthodes* di Parigi per l'ideazione di un nuovo sistema educativo per donne di tutte le classi sociali; a Bruxelles fonda e dirige su suo progetto, due scuole gratuite una per le operaie adulte, l'altra per giovani ragazze, destinate all'insegnamento. Muore giovane, a 48 anni, dopo aver interpretato e diffuso il pensiero fourierista, averlo messo in pratica ma anche sottoposto a critiche riguardanti la cosiddetta liberazione femminile, considerata un punto debole del sistema fourierista.



Pierre Joseph Proudhon
(1809-1865)

7.4. Pierre-Joseph Proudhon: cenni biografici e teorici

Il filosofo e militante politico **Pierre-Joseph Proudhon** nasce a Besançon nel 1809. Il padre è birraio e la madre contadina, lavoratori onesti e indefessi, che incidono molto sulla formazione del figlio, sempre orgoglioso delle proprie origini. Grazie anche allo spirito di sacrificio materno, riesce a compiere studi regolari fino al diploma superiore, studi che deve poi abbandonare per provvedere ai bisogni della famiglia con

il lavoro di tipografo. Può frequentare per qualche anno le scuole primarie con una borsa di studio, ma poi è costretto a lavorare come correttore e compositore di tipografia. Comproprietario, dopo una decina d'anni, di una tipografia, supera nel 1838 gli esami per il conseguimento del baccellierato e ottiene una pensione triennale dall'accademia di Besançon. Durante la rivoluzione del '48, viene eletto all'Assemblea nazionale, noto anche per aver svolto precedentemente un'intensa attività di pubblicitista. Eletto Luigi Napoleone come presidente, Proudhon è all'opposizione, che gli costa poco più tardi tre anni di prigione, ai quali cerca di sottrarsi fuggendo in Belgio; rientrato in patria e riconosciuto, torna in prigione. Ancora in carcere, si sposa sulla fine del 1849, con Eufrasia Pigard. Uscito dal carcere pubblica *La révolution sociale démontrée par le coup d'État du 2 décembre* (1852). Nel periodo più difficile della sua vita, malato, colpito dalla morte di due figlie, in difficoltà economiche, scrive una delle sue opere maggiori, *De la justice dans la révolution et dans l'Église* (1858), ma è nuovamente condannato e deve cercare rifugio a Bruxelles. Tornato a Parigi in seguito al condono della pena, muore nei primi giorni del 1865. Lascia molti inediti, fra i quali *De la capacité politique des classes ouvrières*, pubblicato dai suoi collaboratori. Critico del sistema capitalistico, ha disegnato nei suoi scritti fortemente polemici una società solidale e cooperativa, in cui tutti i lavoratori dispongono della proprietà privata, ma è anche molto critico nei confronti dell'emancipazione femminile; la sua misoginia raggiunge punte molto elevate, pur essendo stato influenzato da pensatori come Fourier e Saint-Simon, innovatori nei confronti della questione femminile e anche dagli hegeliani di sinistra, attraverso Marx e Bakunin. Proudhon è ancora oggi noto ai più per la sua opera del 1840 *Qu'est-ce-que la propriété*, dove afferma l'innaturalità del diritto di proprietà, non giustificato né dall'occupazione, né dalla legge civile, né dal lavoro. In seguito, ha modo di precisare meglio la genesi storica e politica del concetto di proprietà, ma molta della sua fama è rimasta legata alla icastica frase: *la propriété c'est le vol*. Come spiega nella *Philosophie de la misère* e poi nella *Théorie de la propriété* (1886), non è la proprietà in sé la causa della miseria e dell'ingiustizia, bensì il processo di appropriazione, che priva il lavoratore del valore prodotto. Contrario al comunismo, Proudhon sostiene la necessità dell'autogoverno dei produttori (mutualismo) e prospetta una società basata sullo scambio diretto dei beni e sull'abolizione della moneta, rivolgendosi anche alle classi medie:

artigiani indipendenti, piccoli proprietari, contadini. Il filosofo e scrittore socialista ha contatti anche personali con Karl Marx, oltre che scambi di opinioni, ma non vi è una coincidenza di vedute poiché Proudhon professa pubblicamente l'antidogmatismo teorico ed economico. Il nocciolo dell'eredità teorica di P. si può riassumere nei principi del mutualismo, dell'anarchia e del federalismo.

7.4.1. La crisi della società politica

Proudhon stesso ammette di essersi concentrato con tutte le forze verso la disarticolazione politica, non per impazienza rivoluzionaria, per amore di un'inutile celebrità, non per ambizione, invidia o odio, ma perché considerava inevitabile la reazione. Quanto alle masse, per povera che fosse la loro intelligenza, e debole la virtù, le temeva meno in piena anarchia che alle elezioni; il filosofo considera più facile per un'élite repubblicana completare l'educazione del popolo nel caos politico, che fargli esercitare la sua sovranità con qualche possibilità di successo per via elettorale. La democrazia ha perso dunque per il pensatore la possibilità di diventare demopedia, educazione del popolo, e Luigi Bonaparte, acclamato da cinque milioni e mezzo di voti, è diventato l'organo della Rivoluzione. Ma il capo di stato, anche ereditario, non rappresenta un partito, non eredita una proprietà, egli rappresenta una situazione ed eredita una necessità. Gli avvenimenti non hanno riguardato un uomo solo né un incidente della storia, ma la generalità di una situazione e il declino di una generazione impura, nata in parte dopo la restaurazione; del liberalismo essa ha compreso solo il libertinaggio, della filosofia del diciottesimo secolo l'empietà, della rivoluzione la dissoluzione, dell'eletticismo lo scetticismo, del sistema parlamentare solo l'intrigo; una generazione avida e grossolana, che comincia a dominare il paese. Bonaparte ha inaugurato sotto il mantello della restaurazione imperiale il regno della mediocrità impudente, disonorando la Francia e tenendola prigioniera. La Francia del 2 dicembre non segue né il Vangelo, né la dichiarazione dei diritti, non è né una monarchia di diritto divino, né una democrazia, né un governo delle classi medie come voleva la *Carta* del 1814 e del 1830, ma un governo senza principi è una scienza senza metodo, una filosofia senza criteri, una religione senza Dio. Il suo bilancio si può riassumere in otto articoli: l'imposta è salita, il debi-

to pubblico è aumentato di 3 miliardi, la coscrizione obbligatoria portata fino a 140.000 uomini da 80.000, la sconfitta completa della classe media e l'aumento proporzionale del proletariato, diminuzione della popolazione, depravazione dei costumi, decadenza della letteratura e delle arti, insuccesso di tutte le iniziative del governo.

Proudhon si scaglia in modo particolare contro il libero scambio, definito come una delle fantasie della democrazia contemporanea che non ha mai brillato nella scienza economica. Non c'era bisogno di essere un grande economista per vedere che il libero scambio non è altro che *chacun chez soi, chacun pour soi*. Quando afferma che la Francia ha perduto i suoi costumi intende dire che ha smesso di credere ai suoi principi, lo scetticismo, dopo aver devastato la religione e la politica, si è abbattuto sulla morale: in questo consiste la dissoluzione moderna. La questione non è nuova nella storia della civilizzazione; si era già presentata ai tempi della decadenza greca e romana.

Per Proudhon la disfatta è completa: nessun pensiero di giustizia, nessuna stima della libertà, nessuna solidarietà fra i cittadini. Non un'istituzione che si rispetti, non un principio che non sia negato e deriso, nessuna autorità, né spirituale né temporale, dappertutto anime rintanate in sé stesse, senza luce. Insieme al senso morale anche l'istinto di conservazione sembra spento e la direzione generale lasciata all'empirismo; un'aristocrazia di borsa si scaglia sulla fortuna pubblica, la classe media si era ammalata di poltrone, la donna è «infervorata di lusso e di lussuria», la gioventù si mostra impudica, il sacerdozio si affatica appresso ai suoi dogmi nati morti; questo per Proudhon è il profilo del secolo. La democrazia era diventata di volta in volta paleocristiana e neo cristiana, protestante, panteista, metempsicosista, druidica, magica, mistica, fanatica; in economia tutto ciò che si voleva, comunista e feudale, anarchica, monopolista, filantropa, libero scambista, anzi egualitaria. In politica, governativa, dittatoriale, imperiale, centralista triste, assolutista, machiavellica, dottrinarina, sprezzante del diritto, nemica giurata di ogni libertà locale e individuale; si è fatta trascendentalista, eclettica, apriorista, fatalista, sentimentalista, idealista, romantica, gotica, fantasma, pettegola e *bohème*. Ha abbracciato tutti i sistemi, tutte le utopie, tutte le ciarlatanerie, non avendo saputo scoprire il pensiero che l'aveva prodotta; quando è arrivato il febbraio 1848, la democrazia si era trovata senza virtù e senza soffio vitale. Caduto nelle mani di sognatori, androgini, arringatori, il socialismo, da giustiziere come lo voleva la Rivoluzione, si era

fatto sentimentale, evangelico, teocratico, comunista, erotico–bacchico, onnigamico; dopo il 2 dicembre si era incaricato di iniziare l'Europa ai misteri della bancocrazia.

Nelle condizioni attuali, la politica è per Proudhon l'arte, equivoca e cangiante, di fare ordine in una società dove tutte le leggi dell'economia sono misconosciute, ogni equilibrio distrutto, ogni libertà compressa, ogni coscienza deformata, ogni forza collettiva convertita in monopolio. Un assetto pubblico che deve essere fortemente rivoluzionato, mentre la famiglia gli appare come l'istituzione che, al contrario, deve essere mantenuta nella sua intima costituzione; un'antinomia inequivocabile che attribuisce a Proudhon una doppia veste: oppositore militante e restauratore inflessibile. La famiglia per Proudhon si pone fin dalle origini dell'umanità come la molla di raggruppamenti sociali sempre più ampi; nel privato, con la costituzione della famiglia, il padre si trova naturalmente investito della proprietà e della direzione della forza che scaturisce dal gruppo familiare; ben presto, questa forza aumenta con il lavoro degli schiavi e dei mercenari, la famiglia diventa tribù, il padre, conservando la sua dignità, vede crescere la potenza di cui dispone. Moltissime famiglie, imprese, si riuniscono, formano una città e sarebbe diventato il depositario del potere chi fra i capi conta più bambini, parenti, alleati, clienti, schiavi, salariati, bestie da soma, capitali, terre, colui che, in una parola, dispone della più grande forza della collettività; è una legge di natura che la forza maggiore assimili le forze più piccole, e che la potenza domestica diventi un titolo per la potenza politica. Il cristianesimo da parte sua non apporta alcun miglioramento al governo dei popoli: il nobile antico, patrizio o guerriero, usurpa in virtù della necessità, il nobile cristiano in nome della Provvidenza. La monarchia appoggia il privilegio nobiliare, la religione lo consacra; da lì, le pretese della Chiesa cattolica alla sovranità e il tentativo di teocrazia, respinto dai principi. Nella modernità, contro il diritto divino, la rivoluzione teorizza invece la sovranità popolare, l'unità e l'indivisibilità della Repubblica; la rivoluzione, rinnovando il diritto civile e politico, individua nel lavoro e solo in esso la giustificazione della proprietà, essa nega che la proprietà, fondata sul *bon plaisir* dell'uomo e considerata come sola manifestazione dell'io, sia legittima; ecco perché abolisce la proprietà ecclesiastica non fondata sul lavoro e converte, fino a nuovo ordine il beneficio del prete in salario. Arrivando al governo, la rivoluzione stabilisce formalmente la separazione dei poteri e il loro bilanciamento. Cos'è per Proudhon la divisione dei poteri? Quella

stessa cosa, afferma, che gli economisti chiamano divisione del lavoro, e che altro non è che un aspetto particolare della forza collettiva: centralizzazione amministrativa, unità di pesi e misure, creazione del libro-mastro, fondazione di scuole, Banca di Francia, fusione delle ferrovie in attesa del loro sfruttamento dallo Stato e la loro conversione in sistema di società operaie.

I governi per Proudhon, si possono classificare sulla base di tre idee differenti: Idea della necessità che è quella dell'antichità pagana; Idea della Provvidenza, quella della Chiesa. Idea della giustizia, quella della Rivoluzione e che costituisce, in opposizione al governo religioso, il governo umano. Fra le cause d'instabilità politica delle forme di governo, Proudhon pone l'ineguaglianza, prerogativa dei governi delle nazioni finora esistenti. Il rimedio all'instabilità politica consiste nel dare allo Stato come idea e fondamento l'equilibrio economico. Una politica di giustizia non è stata ancora realizzata, ed essa, presa per principio, mezzo e scopo del governo, è un'utopia rivoluzionaria, non può realizzarsi che con l'uguaglianza. Un principio di uguaglianza molto lontano da quello più onnicomprensivo di parte del socialismo francese a lui di poco precedente e anche contemporaneo che v'include l'uguaglianza fra i sessi. Per Proudhon, il principio di uguaglianza davanti alla legge deve avere per corollario il principio di uguaglianza delle razze, quello delle condizioni, quello dell'uguaglianza sempre più approssimata, benché mai realizzata, delle ricchezze, ma non quello fra uomo e donna. La giustizia sotto nomi diversi governa il mondo, è ciò che esiste di più primitivo nell'animo umano, di più fondamentale nella società, di più sacro fra le nazioni e ciò che le masse reclamano nella contemporaneità con più ardore. Ora il popolo, per Proudhon, possiede nel suo profondo la giustizia, l'ha conservata meglio dei suoi padroni e dei preti. Non gli manca che la parola. Non si può essere quindi vittime di una legislazione ipocrita il cui solo scopo è paralizzare le coscienze allo scopo di assicurare, sotto il falso semblante della moderazione, l'impunità dei grandi colpevoli. La realizzazione della giustizia è inevitabile perché essa è collegata *alla loi du progrès*, che, afferma Proudhon, è *le destinée sociale*.

Proudhon non è esente da paradossi per quello che riguarda il pensiero sul ruolo e il significato della presenza femminile nella società: infatti è fra gli scrittori politici ottocenteschi che hanno maggiormente parlato del ruolo pubblico femminile, se pure per negarlo, circoscrivendolo alla famiglia e

alla maternità. Nell'esaltare il focolare come regno della donna ha contribuito come pochi a rendere la famiglia, oltre che sede della sociabilità naturale, luogo per antonomasia del politico e fortemente gerarchico, tanto fondato su una coppia non complementare, quanto la società si fonda sull'individuo di genere maschile. L'emancipazione è sconsigliabile, la repubblica democratica deve invece garantire loro un focolare domestico e una vita familiare stabile.

7.4.2. L'asimmetrico parallelo fra l'uomo e la donna

Fino alla pubertà, la diversità fra ragazzi e ragazze è di scarso conto, Fourier li chiama il sesso neutro, e da ciò deriva in parte quell'amore greco su cui Proudhon non si vuole soffermare. L'allusione è evidentemente all'omosessualità intesa come una pedagogia di cittadinanza. Gli studi recenti sulla bisessualità nel mondo antico hanno gettato una luce completamente diversa su ferree credenze mascherate in realtà da pregiudizi, ma anche sul ribaltamento terminologico riferito all'odierno concetto di pedofilia. Ciò che è oggi un abuso di un adulto verso un minore, era all'epoca una pratica pedagogica, una trasmissione di valori. I greci e i romani, infatti, di là delle profonde differenze fra le due culture, vivevano i rapporti fra uomini in modo molto diverso da quello in cui li vivono coloro che fanno oggi una scelta di tipo omosessuale: per i greci e per i romani, infatti, sempre salvo eccezioni, l'omosessualità non era una scelta esclusiva. Amare un altro uomo non è un'opzione fuori della norma, diversa, in qualche modo deviante, è solo una parte dell'esperienza di vita. Ad Atene, l'omosessualità che era in realtà pederastia, vale a dire l'amore fra un adulto ed un ragazzo, occupa un posto di rilievo nella formazione morale e politica dei giovani, che apprendono dall'amante adulto le virtù del cittadino. L'educazione amorosa lascia ben poco spazio alla possibilità di considerare il rapporto eterosessuale qualcosa di più dello strumento di riproduzione. Fra uomo e donna, per Proudhon in virtù di "naturalì costituzioni" la differenza radicale tra le funzioni e i destini tanto sociali quanto di vita familiare è incolmabile. Nell'uno si trova più movimento, energia, attività; nell'altra, una vita più sedentaria e dolce, nella quale ogni fascino della persona si dispiegava meglio. L'opinione del genere umano è conforme a questa legge di natura; l'epiteto di virago con cui si designano le creature ambi-

gue, dalle forme virili e dal temperamento soldatesco, non è in genere interpretato positivamente. Le qualifiche di squaldrina ed emancipata, in virtù di quella stessa analogia del fisico e del morale, sono ancora peggiori. Le donne in massa aderiscono per Proudhon a questo giudizio. Per le facoltà intellettuali, basterebbero i fatti: i sessantamila brevetti d'invenzioni e perfezionamenti presi dagli uomini in Francia dal 1791, contro una mezza dozzina di brevetti presi dalle donne per articoli di moda! Lui stesso ha chiesto al ministero del commercio quale fosse stato il ruolo delle donne nelle invenzioni ufficialmente dichiarate e la risposta era stata la seguente: dopo il 1° luglio del 1791, epoca in cui la legge sui brevetti di invenzione entrata in vigore, fino al 1 ottobre 1856 erano stati decretati dal governo 54.108 brevetti sia invenzioni originali che perfezionamenti. Su questo totale, 106 erano stati attribuiti a donne per articoli di moda e novità. L'uomo inventava, perfezionava, lavorava, produceva, nutriva la donna, mentre lei non aveva inventato neanche il suo fuso e la sua rocca.

Cita la *Biographie universelle*, per invitare a contare quanti soggetti dei due sessi si sono distinti nella filosofia, nel diritto, nelle scienze, nella poesia, nell'arte in tutte le opere dello spirito. Tutto quanto si è detto e scritto a questo proposito si riduce a queste parole di Lamennais: «Non ho mai incontrato una donna che fosse capace di seguire un ragionamento per un mezzo quarto d'ora». Le donne possiedono qualità che a noi mancano, qualità di un fascino particolare, indicibile, ma in fatto di ragione, di logica, di capacità di concatenare le idee, i principi, le conseguenze, e di percepirne i rapporti, la donna anche quella più dotata raramente raggiunge l'altezza di un uomo di mediocri capacità. L'educazione, ammette Proudhon, può certo avere un peso, ma il fondo della differenza risiede nella diversità delle due nature e conclude che la donna è una farfalla lieve, graziosa, brillante, che lumache filosofe hanno tentato di declassare a bruco. Le scrittrici contemporanee sono affette da ninfomania intellettuale che attraverso un diluvio di parole, fa loro ostentare formule virili, e le riconduce senza sosta ad una idea fissa. Basta interrogare la frenologia, per Proudhon, per sapere che il cervello della donna è fatto in modo diverso da quello dell'uomo. Infatti, le sezioni cerebrali che corrispondono per quanto si è potuto stabilire sulla base di migliaia di osservazioni alle principali facoltà della mente, la causalità, la comparazione, la generalizzazione, l'idealizzazione, il perfezionamento o il progresso, come d'altra parte gli istinti polemici e guerrieri del comando, della fermezza, della persona-

lità, sono sviluppati in misura maggiore nell'uomo e minore nella donna. Viceversa, quasi che non fosse soddisfatta di questa superiorità di potenza accordata all'uomo e avesse voluto prevenire ogni insurrezione da parte del sesso debole, la natura ha dato a quest'ultimo in misura predominante la venerazione, la subordinazione, l'attaccamento, la circospezione, il bisogno di consenso e di encomio, tutte facoltà che sono indice della scarsa fiducia che la donna ha nei propri mezzi; infine, una sorta di spirito intuitivo e divinatorio, che nella donna sostituisce il ragionamento e la convinzione. Come se tutto questo non fosse sufficiente alla pace domestica, all'ordine sociale e al destino finale del genere umano, la massa totale del cervello è minore nella donna nella proporzione media di 3 libbre e 4 once contro 3 libbre e 8 once. Il destino, per il filosofo, l'ha marcata in fronte: fatta solamente per l'amore, il titolo di concubina le è sufficiente se non preferisce quello di cortigiana. L'umanità non deve alle donne alcuna scoperta industriale, neanche la minore nel campo della meccanica. Si sente più debole e dalla sua timidezza naturale deriva l'istinto di rassegnazione e di sottomissione, la docilità, la facilità a piangere, la mancanza d'orgoglio che la porta a umiliarsi, implorare, a chiedere la grazia, senza provare vergogna. La donna esiste in quanto ricettività, e così come riceve dall'uomo l'embrione, così ne riceve lo spirito e il dovere. Improduttiva per natura, inerte, senza abilità né capacità di intendere, senza giustizia e senza pudore, essa ha bisogno che un padre, un fratello, un amante, uno sposo, un padrone, la renda capace di virtù virili e di facoltà sociali e intellettuali. Da ciò, la sua devozione per l'amore; non è solo l'istinto della maternità che la sollecita, ma il vuoto della sua anima e il bisogno di coraggio, di giustizia e di onore che la trascina. Non è sufficiente essere casta, una virgo; occorre che diventi eroina, cioè virago, il suo cuore e il cervello non hanno meno bisogno di essere fecondate che il suo grembo. Questo è il segreto della *femme forte*.

Proudhon individua nella pornocrazia il nemico principale della società; ben più di ogni forma negativa di governo, è la fine stessa della società, combinandosi con il dispotismo, il militarismo e la bancocrazia. Proudhon ribadisce che da ben trentacinque anni ritiene le emancipazioniste una vera peste della democrazia e causa principale delle sconfitte del partito repubblicano. Le assimila alle prostitute che non fanno altro che esercitare il libero amore, qualcuna indotta dalla seduzione, la massa per scelta; la specie peggiore di donna emancipazionista è quella libera pensatrice che mette il

naso nelle discipline filosofiche; definita da Proudhon una gallina che canta da gallo, alle stravaganze abituali, all'orrore per il matrimonio, unisce le pretese dottrinarie e la segreta speranza di una massiccia decadenza del sesso maschile.

Sul libero pensatore femmina, Proudhon cita le critiche espresse anche da altri a donne d'indubbia statura sia politica che culturale come **Mme Roland**, **Mme de Staël**, **Georges Sand**, tacciandole di ermafroditismo idiosincratico; a causa di questo, avevano perso, oltre alle grazie del loro sesso, il sentimento dell'amore, maturando l'odio per il matrimonio e precipitando in un erotismo sempre più eccentrico, perché prendono le distanze dal proprio sesso che disdegnano in quanto ha di meglio. Le donne hanno reagito alle sue critiche, nota lo stesso Proudhon, manifestando una gamma di sentimenti che vanno dallo stupore, all'indignazione, alla commiserazione; una mezza dozzina d'insorte, «con le dita macchiate d'inchiostro» e che si ostinano a dipingere una donna diversa, rivendicano con l'ingiuria i loro diritti. Esse protestano contro l'abuso di cui secondo loro Proudhon e altri sono colpevoli. La donna è un diminutivo dell'uomo, cui manca un organo per diventare nient'altro che un efebo, perché la natura ha dato solo all'uomo la virtù seminifera, *vertu séminifère*, mentre ha fatto della donna un essere passivo; in qualche secondo l'uomo diventa padre, l'atto della generazione, moderatamente esercitato e nell'età voluta, lungi dal nuocergli, è per lui come l'amore, salutare. La maternità ha tutt'altro costo per la donna; senza parlare del suo flusso mestruale che occupa 8 giorni al mese, 96 giorni all'anno, occorre considerare per la gravidanza nove mesi, per il puerperio, 40 giorni, per l'allattamento, da 12 a 15 mesi. Per le cure del bambino, partendo dallo svezzamento, occorrono 5 anni: in tutto 7 anni per un solo parto; supponendo quattro nascite a due anni d'intervallo la maternità costa alla donna 12 anni. Proudhon precede di circa un trentennio i positivisti italiani per i quali la maternità è un'infermità, una malattia periodica e temporanea. Inevitabile il paragone con le nobili parole che Daniel Stern, alias Mme de Flavigny, autrice di una storia politica della rivoluzione del '48, filosofa liberale, impiega per descrivere l'evento di una nascita. Nel testo filosofico e politico *l'Essai sur la liberté*, l'autrice parlando delle relazioni di superiorità nella famiglia, inizia con la descrizione di una sposa che sta partorendo, con le dita che cercano ugualmente la mano della madre e quella del suo sposo. Nel grande mistero della maternità, alla grande sofferenza del dare alla luce, segue la

cancellazione della sofferenza stessa. «L'uomo di scienza taglia con lo strumento il legame che unisce ancora a lei il frutto del suo amore, dicendole: Madame, vi è nato un figlio [...]; quest'ora è sacra per tutti, infatti un figlio è nato per la donna, un uomo è nato per la società, una creatura libera è entrata nella vita immortale».

7.5. Contro Proudhon: Jeanne Deroin, Daniel Stern, Jenny d'Héricourt e Juliette Lambert

L'avversità di Proudhon alla partecipazione femminile nella rivoluzione del '48 è direttamente proporzionale al ruolo rivestito dalle donne durante i moti rivoluzionari; infatti, molte donne isolate o organizzate in associazioni hanno avuto un ruolo determinante nel dibattito sui diritti non solo femminili, ma estesi alle classi lavoratrici. Si annuncia una nuova era basata sulla giustizia e sulla fraternità, con la scomparsa delle ineguaglianze sociali e politiche che le due rivoluzioni precedenti, l'89 e la rivoluzione liberale del 1830 non sono riuscite a cancellare. Le donne che ormai vantano una tradizione rivoluzionaria, dal 1789 in poi, reclamano non solo diritti politici, ma il miglioramento materiale delle lavoratrici; sono quasi tutte sansimoniane, seguaci di Fourier o comunque simpatizzanti. A poche settimane dallo scoppio della rivoluzione, il 5 marzo viene proclamato il suffragio universale e sono dichiarati elettori tutti i francesi che abbiano compiuto ventuno anni, senza condanne penali, fallimenti, perdita delle facoltà mentali. Numerose petizioni iniziano a pervenire al nuovo governo, fra cui anche un'inglese, **Elisabeth Scheridan**, che afferma la sua solidarietà con le lotte femminili per un suffragio universale. Il 16 marzo, **Antonine Andrée de Saint-Gilles** a nome di un gruppo di donne artiste, operaie, insegnanti, letterate, indirizza una petizione al Governo Provvisorio e al popolo francese, con numerosi riferimenti biblici; rievoca il principio sansimoniano della coppia umana e divina e quindi di un popolo formato da entrambi i sessi. Fra le più attive nel reclamare il suffragio, Jeanne Deroin (1805–1894). Nel 1832 sposa con rito civile M. Desroches *économiste d'une maison de retrait* e dal matrimonio nascono tre figli; dalla professione di operaia, con la costanza e l'impegno, J. Deroin riesce a diventare istituttrice e durante la rivoluzione del '48 è molto attiva nel sostenere posizioni egualitarie fra i sessi; scrive articoli, interviene alle riunioni dei

clubs, redige petizioni indirizzate al Governo provvisorio. È Segretaria della *Société de la Voix des femmes* diventando, assieme a **Désirée Gay** e **Eugénie Niboyet**, una delle esponenti simbolo del '48. Nell'agosto dello stesso anno, fonda e assume la direzione dell'«Opinion des femmes»; nell'ottobre è tra i promotori dell'*Union des associations de travailleurs* che raggruppa 104 associazioni operaie. Nel 1850, quando i responsabili dell'*Union* sono arrestati, nel processo che ne segue, la Deroin assieme a **Pauline Roland**, è condannata a sei mesi di prigionia. Dal carcere indirizza una lettera di protesta ai deputati che non solo hanno proibito la frequentazione alle donne del club, ma anche soppresso il diritto di petizione. Nell'agosto del 1852 si rifugia in Inghilterra, dopo il colpo di stato di Napoleone Bonaparte, come molti altri repubblicani e socialisti. Non rivedrà più suo marito, ammalatosi mentalmente dopo la sua prigionia, è raggiunta dai suoi figli e vive in modeste condizioni impartendo lezioni. Dal 1852 al 1854 pubblica l'«Almanacco delle donne»; legata ai socialisti inglesi, solo dopo la morte riceve un pubblico riconoscimento.

Jeanne Deroin invia quattro lettere al Governo reclamando l'uguaglianza dei sessi davanti al voto. Il *Comité des Droits de la femme* indirizza alla sede del Governo, Hotel de la Ville, una petizione dai toni molto fermi. Ricevono rassicurazioni, ma la risposta è sostanzialmente negativa: poiché non hanno mai goduto di questo diritto, non lo si può ristabilire e quindi si deve rimandare ad una Assemblea Costituente, possono però nel frattempo sostenere la candidatura di uomini competenti e favorevoli al voto; Eugénie Niboyet su La «Voix des femmes», primo quotidiano femminista, sostiene questa posizione, con la candidatura di **Ernest Légouvé** che ha aperto al Collège de France un corso sulla condizione femminile e di George Sand che si è precipitata a Parigi da Nohant dove risiede, ha salutato in modo entusiastico la Repubblica e esaltato il popolo; nella «Voix des Femmes» dell'aprile 1848 viene dichiarata rappresentante di tutte le loro rivendicazioni, trovando anche l'appoggio del Club des Jacobins. George Sand rifiuta indirizzando una lettera non a «La voix», ma a «La Réforme», definendo l'idea uno scherzo e una pretesa ridicola; ha già espresso in un articolo la sua opposizione ai diritti politici per le donne, che si sarebbero tradotti in privilegio per poche, mentre alle lavoratrici non ne sarebbe derivato alcun vantaggio. Eugénie Niboyet risponde che si sostenevano idee, non singoli uomini e a chi è privilegiato come lei dal possedere un talento, s'impongono anche dei doveri. Lo stesso Prou-

dhon definisce la Sand nemica del suo sesso, infatuata delle sue qualità virili. Le elezioni hanno comunque luogo senza che le donne vi prendano parte. Dai primi giorni della rivoluzione, la presenza femminile è comunque molto vivace nelle associazioni che costituiscono un po' la spina dorsale dei moti rivoluzionari e che ammettono le donne: il *Club des Amis Fraternelles*, *Club de la Montagne*, *Club de l'Emancipation des Peuples*. Al *Club Lyonnais* una donna proletaria di famiglia povera, moglie di un repubblicano, afferma che la donna deve smettere di essere una schiava, che il suo lavoro deve essere retribuito come quello maschile, che le giovani sedotte e abbandonate devono tenere con sé il bambino senza essere disonorate, e infine ammesse all'Assemblea Nazionale per poter discutere dei loro diritti. Ma le donne iniziarono a fondare anche propri Club per discutere di problemi specifici. Fra i più noti, la *Société de la Voix des Femmes*, il *Comité des Droits de la Femme*, l'*Union des Femmes* e il *Collège médical des Femmes*, il *Cours de Droit social des Femmes*, la *Société de l'Emulation des Femmes*. Le riunioni sono piuttosto animate, data anche la presenza di provocatori; talvolta interviene la polizia, come nella *Société de la Voix des Femmes*, chiusa il 6 giugno approfittando dei disordini. La costituzione del gruppo delle vesuviane, armate, vestite da uomo, che parlano di servizio militare, si attira insulti e attacchi sarcastici, anche se si tratta in realtà di lavoratrici che si riuniscono per discutere dei loro specifici interessi. Dopo la chiusura dei cosiddetti *ateliers nationaux*, fabbriche che programmano il lavoro di produzione tramite commesse statali, centralizzando l'occupazione, le donne di Parigi partecipano alle rivolte di giugno e sono colpite anch'esse dal decreto di chiusura dei clubs, considerate dalla Costituente una riserva di fanatici. Come nella Rivoluzione francese, alle donne e ai minori si proibisce di essere componenti di un club e assistere alle riunioni. L'emendamento è votato a maggioranza con la sola opposizione dei socialisti; fra tutti i progetti presentati alla Costituente, solo quello del sansimoniano Olinde Rodrigues, discepolo di Enfantin, prevede l'eguaglianza politica dei due sessi: oggi che il diritto al lavoro è riconosciuto come il primo fra tutti i diritti, la base della sovranità popolare, in suo nome afferma la necessità dei diritti politici delle donne, che costituiscono la metà del popolo stesso; la Repubblica fondata sull'uguaglianza e la fratellanza deve riconoscere al lavoro femminile gli stessi, anzi maggiori diritti, di quelli che *l'ancien régime* aveva riconosciuto un tempo alla *oisiveté féodale*. Un nobile ten-

tativo che resta isolato.

Lo stesso Victor Considérant che ha riconosciuto ne *La Démocratie Pacifique*, giornale da lui fondato nel 1843, come giuste le rivendicazioni femminili, non le definisce urgenti. Nel mese di settembre del 1848 il suffragio universale approvato sarà quello maschile, ma quello di cui si discuterà non sarà più il voto alle donne, bensì la candidatura del principe Bonaparte, il nipote di Napoleone, che diventerà poi dopo il 1850 il nuovo sovrano assoluto della Francia. Alla fine del 1848 si tengono gli ultimi *banquets socialistes*, e Jeanne Deroin continua a lottare per i diritti politici, confutando la legittimità del rifiuto per mancanza d'istruzione, visto che si accordano ai proletari delle città e delle campagne poco istruiti; fa affiggere sui muri di Parigi un manifesto che è una sorta di proclama, si reca in ogni Comitato per far accettare la sua candidatura; vi riesce una sola volta, ma il tentativo viene presto dichiarato incostituzionale, resuscitando gli attacchi di George Sand, interessata solo alla conquista dei diritti civili per le donne sposate. Quando nell'aprile del 1849 si apre la campagna elettorale per l'elezione dell'Assemblea legislativa, la Deroin presenta la sua candidatura, allo scopo di forzare l'ordinamento giuridico che impedisce alle donne di votare, ma non di essere elette. Proudhon definisce eccentrico questo gesto, ritenendo che i mali subiti dalle donne siano gli stessi sopportati dal proletariato; per eliminarli, non è necessario concedere alle donne l'elettorato attivo e passivo, ma cambiare le basi della società garantendo a tutte le donne la certezza di un focolare domestico; il filosofo arriva quindi a respingere a nome di tutto il socialismo la rivendicazione della Deroin. Avversario implacabile, scrive due articoli su «Le Peuple» dove dichiara che il socialismo deve sbarazzarsi di ogni solidarietà con le femministe. È l'occasione per affermare la natura differente della donna rispetto all'uomo finalizzata a diventare solo donna di casa e madre. Proudhon rifiuta di pubblicare la lettera di risposta di Jeanne Deroin, la quale risponde nel gennaio 1849 dalle colonne dell'«*Opinion des femmes*»: la giusta soluzione sarebbe stata la concessione di un diritto al lavoro per le donne, che avrebbe evitato loro un'alternativa fra il rimanere all'interno delle quattro mura o prostituirsi. È inutile cercare di eliminare le disuguaglianze nella società, se prima non si eliminano quelle all'interno della famiglia, alla base di tutto. La Deroin afferma che la vita familiare non le preclude del tutto l'interesse alla vita politica: le donne non sarebbero state liberate solo dalla fine del giogo capitalista, ma anche

da quello maschile; il solo suffragio riservato agli uomini è in realtà un'usurpazione, abuso di potere e del resto è proprio per la sua natura di madre che deve esserle accordato il diritto di voto, per vigilare sulle leggi che avrebbero regolato la vita dei suoi figli. E infine se la donna è solo una *ménagère*, ci sarebbe stato bisogno di lei, in quel grande *ménage*, male amministrato, che è lo Stato. La richiesta "esorbitante" della Deroin s'inscrive per Proudhon nella decadenza morale della Francia. L'epilogo si può definire senza dubbio antifemminista: con la legge del 31 maggio 1850, viene ristabilito il suffragio ristretto, a nulla approdano i tentativi di riconoscere alle donne almeno il diritto di voto municipale.

Alle accuse contenute nel libro *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, George Sand e Daniel Stern, non reagiscono con grande clamore; tuttavia, Daniel Stern perde il suo abituale equilibrio nello scrivere di Proudhon. Nelle *Lettres républicaines* lo definisce come un uomo dotato di una capacità d'astrazione da fare invidia al più incallito degli hegeliani; egli nega tutto ciò che esiste, né le persone, né le cose hanno ai suoi occhi la minima realtà. Il viso stesso di Proudhon corrisponde per Daniel Stern in modo impressionante a uno spirito di negazione. Si sarebbe detto, scrive, che la sua bocca non abbia mai sorriso, che il suo sguardo non si sia mai posato con dolcezza su nessuna cosa umana; nella sua triste fisionomia, come nei suoi libri, non si scopre la benché minima traccia di un movimento simpatico. La sua verve si compone di disprezzo e indignazione, riversa biasimo e ingiurie su quegli stessi che combattono al suo fianco. Non riconosce alleati e non cerca discepoli. Vuole restare solo, testa a testa con un matematico invisibile, al quale dimostrare un'equazione che la società non vuole né può comprendere. Consumato nell'arte del paradosso e dell'ironia, anche nell'*Histoire*, Proudhon è severamente dipinto da Daniel Stern. Conquista subito, inizialmente in un cerchio ristretto, ma che si andava sempre più allargando, una notorietà, in cui la repulsione ha più spazio della simpatia, basata sullo scandalo, più che sull'ammirazione. Una specie di terrore è legata al suo nome ed è causa del suo potere. Lo si teme come l'incarnazione stessa del socialismo, mentre per la scrittrice non è che una «superfetazione bizzarra della linfa rivoluzionaria». In effetti, quel che risulta dallo studio attento delle opere di Proudhon è precisamente il contrario di quello che si è visto in lui sinora.

Le anti-proudhoniane che entrano apertamente e coraggiosamente in polemica con Proudhon in modo puntiglioso sono soprattutto Jenny d'Héricourt e Juliette Lambert.

Jeanne Marie Fabienne Poinard nasce a Besançon nel 1809 dalle seconde nozze del padre, Jean-Pierre, doratore di orologi, originario del villaggio di Héricourt, con Margherite Brenet, svizzera, entrambi protestanti. Jenny d'Héricourt, quindi, è uno pseudonimo adottato poco dopo la rivoluzione del '48; in precedenza ha firmato i suoi scritti con un nome maschile, Félix Lamb e la P puntata che talvolta compare nei suoi scritti successivi. Capace negli studi, si trasferisce con la madre e la sorella a Parigi dopo la morte del padre nel 1817 e consegue il diploma d'istitutrice nel 1827, non potendo frequentare la facoltà di Medicina allora preclusa alle donne. Poco più che ventenne sposa un professore di lingue, Michel Gabriel Marie, ma il matrimonio dura solo quattro anni; dopo la separazione dal marito di abitudini libertine, Jenny si dedica allo studio dell'anatomia e della fisiologia, seguendo anche corsi di medicina omeopatica; pubblica anche articoli sulla relazione fra ostetricia e omeopatia. Alla fine del 1858 termina i suoi studi presso un ospedale e consegue il diploma di *maitresse sage-femme*, l'unica istruzione di tipo medico concessa alle donne e apre anche un ambulatorio per la cura delle malattie femminili; all'inizio degli anni Quaranta inizia a leggere le opere di Saint-Simon e da libera pensatrice, razionalista, sostiene per tutta la vita tesi emancipazioniste; a questo fine progetta di fondare un movimento femminile organizzato denominato *Apostolato delle donne*, con il compito principale di lavorare alla formazione culturale e professionale delle donne, a tutti i livelli, per facilitarne l'inserimento nella vita attiva. Per Jenny d'Héricourt, la donna deve, al pari degli uomini, progredire verso un avvenire sempre più perfetto basato sulla giustizia e sulla felicità, un diritto quest'ultimo su cui Proudhon sorvola. Fa parte della *Société de la voix des femmes*, cui aderisce anche Elisa Lemonnier, sposata a Charles Lemonnier, entrambi sansimoniani. Nel manifesto viene data una definizione del termine emancipazionismo, che significa in senso assoluto, prima di tutto, una liberazione intellettuale e morale. La d'Héricourt scrisse anche, tra gli altri, sul periodico italiano «La Ragione», dove il suo direttore, lo spretato Ausonio Franchi, pseudonimo del genovese Cristoforo Bonavino, filosofo razionalista, massone e patriota, ha coraggiosamente diffuso a metà dell'Ottocento in Italia le sue tesi emancipazioniste.

Nel 1860 la d'Héricourt pubblica *La femme affranchie*, criticando punto per punto le incongruenze logiche di molte delle opere di Proudhon, includendo anche la polemica apparsa su la «Revue Philosphique»; il filosofo, in risposta sia a quest'ultima, sia a Juliette Lambert La Messine, scrive *La Pornocratie ou les femmes dans le temps modernes*, senza pubblicarlo, temendo di essere attaccato dalle schiere delle antiproudhoniane, sempre più numerose, e quindi apparso postumo. *La femme affranchie*, voluminoso testo di circa 600 pagine merita, infatti, ampiamente di essere ricordato poiché contiene, come si evidenzia dal titolo, non solo la risposta a Proudhon, ma un'analisi delle scuole dei comunisti moderni, sansimoniani, fusioniani, falansteriani. Gli scrittori e pensatori Proudhon, Michelet e Comte sono considerati decisamente reazionari. La differenza fra i sessi comporta una separazione analoga a quella che la differenza fra le razze pone tra gli animali. Così, lungi dall'applaudire a quella che oggi si chiama emancipazione della donna, Proudhon sarebbe stato piuttosto del parere, arrivando agli estremi, di tenere reclusa la donna. Nella terza memoria, aggiunge la d'Héricourt, la donna è definita per natura e per destino, né compagna (*associée*), né cittadina, né in grado di avere incarichi pubblici'. Nell'opera la *Création de l'ordre dans l'humanité* (1843), Proudhon invece ha affermato che l'educazione determina il ruolo della donna nella società; fino a che non è una sposa, rimane una principiante (*apprentie*), tutt'al più maestro di second'ordine, (*sous-maîtresse*); nel laboratorio come nella famiglia resta una minorene e non fa parte della cittadinanza. La donna non è, come si dice volgarmente, né la metà dell'uomo, né a lui eguale, ma bensì il complemento vivente e piacevole che finisce di fare di lui una persona. Nelle *Contradictions économiques*, del 1846, Proudhon infine afferma che per quello che lo riguarda, più ci pensa e meno si capacita del destino di una donna al di fuori della famiglia: cortigiana o donna di casa (donna di casa, massaia, e non domestica), non vede via di mezzo. Nella lettera apparsa su «La Revue Philosophique» del gennaio 1957, Proudhon rivolgendosi alla d'Héricourt fra le altre cose afferma di aver letto qualche suo articolo, e arriva ad ammettere che lo spirito, il carattere, le conoscenze la pongono assolutamente al di fuori di un'infinità di uomini che del loro sesso hanno solo l'attributo di proletario; allo stesso tempo però il suo buon senso dovrebbe far capire che non si tratta di paragonare individuo a individuo poiché è il sesso femminile nel suo insieme, che occorre paragonare a quello maschile, allo scopo di sapere

se queste due metà, complementari l'una dell'altra dell'androgino umano, sono o non sono eguali. Il sistema ispirato all'eguaglianza o all'equivalenza, non può essere sostenuto, e va considerato come una deficienza dell'epoca contemporanea. A sua volta, Jenny d'Héricourt risponde a M. Proudhon che il suo atteggiamento in questa questione lo rende alleato del dogmatismo medioevale; i rappresentanti ufficiali di questo tipo di dogmatismo s'impadroniscono di queste argomentazioni e del suo nome per mantenere la loro influenza sulle donne, e, attraverso di loro, sugli uomini e sui figli: tutto ciò per restaurare il passato e soffocare l'avvenire. Ai suoi occhi, Proudhon rimane un demolitore, un distruttore, nel quale l'istinto travolge talvolta l'intelligenza, e gli sottrae la visione nitida delle conseguenze di ciò che scrive; natura portata a lottare, ha bisogno di avversari e, in mancanza di nemici, infierisce crudelmente su quelli che combattono nelle stesse file; in tutti i suoi scritti si avverte che la seconda educazione, quella da cui scaturisce il rispetto e l'amore della donna, è completamente mancata.

La ventenne Juliette, al tempo sposata La Messine, risponde a Proudhon con un libretto intitolato *Idées antiproudhoniennes* dopo aver esortato Jenny d'Héricourt a rispondere. Juliette Lambert nasce nel 1836 a La Verberie dans l'Oise, da Jean-Louis Lambert, un medico repubblicano, socialista libertario, e da Olympe Séron, di origini borghesi. Sposa diciassettenne un avvocato seguace di A. Comte, Alexis La Messine, amico del padre; hanno un'unica figlia, Alice, e il matrimonio non è felice. Nel 1856 si stabilisce con il marito a Parigi, dove conosce Ch. Fauvety e frequenta gli ambienti della «Revue philosophique et religieuse»; quando Proudhon pubblica *Guerre ou Paix*, attaccando George Sand e Daniel Stern, esaltando il matrimonio, Juliette replica che esso è invece la tomba dell'amore e che bisogna al contrario rendere alla donna il posto che merita nella società, negato da una supposta tripla inferiorità; fisica, mentale e morale. Nella primavera del 1858 viene pubblicato *De la justice dans la Révolution* e Juliette Lambert che ritiene ingiuste e brutali le accuse lanciate da Proudhon contro George Sand e Daniel Stern sollecita Jenny a vendicare le ingiurie. La risposta di M.me d'Héricourt è secca; si dichiara certa che Proudhon non ha osato ingiuriarla, anche se non l'ha ancora letto, non tollera invece che della risposta al filosofo s'incarichi una ventenne ancora acerba per conoscere le opere di Proudhon. Nel frattempo, Juliette, che frequenta il salotto di M.me D'Agoult, si separa di fatto dal marito, affida la figlia alla madre e si guadagna la vita con i suoi scritti, che su consiglio dell'editore

firma Lamber, senza la T, per impedire al marito di confiscare i diritti d'autore, secondo le disposizioni previste dal Codice napoleonico. Venti-treenne, incontra Edmond Adam, quarantatreenne, uomo di legge, consigliere di Stato, dimissionatosi per coerenza con le sue idee repubblicane dopo il colpo di stato di Napoleone III, ma sempre contornato da amicizie influenti. Nel 1866 la scrittrice intenta, su consiglio di Adam, una procedura di divorzio, ma nel 1867 le viene comunicato che La Messine è morto; appena scaduti i termini della vedovanza, Edmond Adam mantiene la parola e la sposa nel 1868. Juliette consolida, tramite il prestigioso salotto parigino che tiene regolarmente in un piano del palazzo che abita con Adam, e di cui è l'arbitra indiscussa, la sua passione per la politica sia interna che estera; conserva i suoi cognomi, firmandosi tanto Lambert, quanto Adam. Nel disastro seguito a Sédan, i due hanno un ruolo di primo piano; nella capitale assediata, Juliette dirige un ospedale, cercando di ottenere biancheria, cibo e denaro per i feriti; dalla guerra contro Bismarck, Juliette riporterà un invincibile sentimento di rivalsa contro la Prussia, che sarà alla base della sua attività futura: la tessitura di una alleanza franco-russa. Il suo *salon républicain* è un sicuro punto di riferimento per ospiti illustri e per lei una modalità di ricucitura delle tante diversità fra i repubblicani stessi. Nel 1877 Edmond Adam muore, lasciandola sola, ricca, disorientata. Il breve auto-esilio che ne segue muta i rapporti con Gambetta: le aspettative di Juliette, anche sentimentali vanno deluse e i rapporti si raffreddano progressivamente. Nel 1879 fonda «La Nouvelle Revue», una rivista di carattere culturale, di sentimenti repubblicani, nella quale Juliette profonde tutte le sue energie come direttrice, articolista e patriota, poiché è anche il luogo in cui continua a tessere la tela dell'alleanza franco-russa, per l'agognata *revanche*; l'altro polo della sua attività politica è costituito dall'*Association des Amis de la Russie*, da lei fondata; nel 1914 plaude alla guerra, ma constata poi con amarezza che non è stata risolutiva. Scrive anche le *Memorie* raccolte in numerosi volumi, dal 1902 al 1910, certamente dense, se si pensa che muore all'età di cento anni, traguardo del tutto insolito per le donne a quel tempo.

Juliette La Messine critica il metodo confuso e fuorviante di Proudhon, che demolisce radicalmente senza proporre soluzioni, con una dialettica oscura. Vuole perpetuare il regno della forza, legittimandola, e questo è un crimine; l'inferiorità fisica femminile sostenuta dall'Autore è falsa perché tutti gli uomini, da quando è stata inventata la polvere da sparo, sono tutti

uguali di fronte ad una pistola; ha ragione quindi Hobbes quando sostiene che la donna è uguale all'uomo perché può comunque ucciderlo. Il delitto compiuto dalla forza è invece la cancellazione della donna dalla storia. Juliette Lambert definisce il rapporto fra i due sessi come una questione di equivalenza funzionale e come il lavoro ha emancipato gli uomini, così solo il lavoro può fare altrettanto con le donne, adeguatamente istruite; l'autonomia individuale si raggiunge solo armonizzando le inclinazioni. Le teorie di Monsieur Proudhon sono troppo arretrate, troppo al di fuori del sentire collettivo perché abbiano sui contemporanei qualche possibilità di proselitismo; le sue idee sulla donna sono tutte parimenti pericolose. Esse esprimono il sentimento collettivo degli uomini i quali, a qualunque partito appartengano, progressista o reazionario, monarchico o repubblicano, cristiano o pagano, ateo o deista; sarebbero stati ben felici di trovare il modo di conciliare il loro egoismo e la loro coscienza, in un sistema che consenta loro di conservare i benefici dello sfruttamento che poggia sulla forza, senza temere le proteste basate sul diritto. M. Proudhon tenta di stabilire che la subordinazione femminile sia basata sulla natura e di costruire un ordine che confermi questa subordinazione. Vuole anche perpetuare il regno della forza, legittimandola, questo è il suo crimine, irremissibile; lo è agli occhi di ogni donna che ha coscienza del suo valore, della sua personalità, della sua autonomia. L'inferiorità intellettuale della donna proviene, per M. Proudhon, dalla debolezza del suo cervello, così come la sua inferiorità fisica è conseguenza della debolezza dei suoi muscoli; a questo riguardo, un facchino sarebbe stato un energico pensatore alla pari di un filosofo e decisamente il Dio di M. Proudhon è il dinamometro. M. Proudhon si propone di elevare attraverso l'unione coniugale l'individualità femminile alle altezze del cosiddetto sesso forte, ma è sufficiente gettare un colpo d'occhio sulla storia per riconoscere che la civilizzazione di un popolo è proporzionale al ruolo della donna presso lo stesso popolo, alla sua influenza, alla sua dignità morale; più una società si civilizza, più la donna vi acquista valore e considerazione. Allo stesso modo, considerando sempre una società nella storia, il grado di elevazione della donna darà la misura del livello di civilizzazione che questa società ha raggiunto. Un popolo può essere molto civilizzato e avere al suo interno il proletariato, il pauperismo, basta vedere l'Europa moderna, anche la schiavitù; non può essere civilizzato se la metà della specie umana è posta al di fuori della vita sociale. Di più, presso ogni nazione, in tutte le razze dove la donna è isolata dal movimen-

to sociale, rinchiusa nell'harem, nel gineceo, mantenuta in uno stato d'ignoranza per ciò che riguarda la patria e l'intera umanità, il progresso spontaneo, autonomo, è impossibile. Tali nazioni sono condannate come i turchi, come gli arabi, a essere assorbiti da altre nazioni o a perire. Bisogna dare alle donne un'educazione seria e possibilmente professionale, occorre che diventino produttive. Solo il lavoro ha emancipato gli uomini, solo il lavoro può emancipare le donne. Se l'educazione che si dà alle donne è adatta solo a farne delle bambole, si ha il diritto di meravigliarsi che esse si comportino come bambole agli occhi degli uomini e che finiscano, le infelici, per prendere sul serio lo sciocco comportamento che hanno appreso dall'infanzia? La donna, non essendo stata considerata finora che dal punto di vista del piacere del maschio o della conservazione della specie, non ha valore che come bellezza, o come madre. In una società costituita dagli uomini e a loro profitto, la donna non è apprezzata che come sposa, ma se la donna fosse un individuo libero, con un'attività intellettuale e morale, avrebbe un valore personale e fatto da sé la sua legge.

Nel testo *La pornocrazia o le donne nei tempi moderni*, Proudhon si meraviglia degli attacchi delle femministe perché si ritiene in buona fede il migliore difensore della donna e non trova nel passato nessun autore che l'abbia presa tanto a cuore. Per Proudhon, la questione essenziale resta la decomposizione della società che avanza a vista d'occhio; più ne analizza i sintomi, più rimane dell'idea che le libertà pubbliche hanno come base e tutela i costumi domestici; le massime con cui i diritti dei popoli sono stati distrutti sono le stesse con cui le donne e i capi hanno rovesciato l'ordine delle famiglie; ogni tirannia, in una parola, si risolve in prostituzione e la prostituzione esaminata nel suo fondamento, consiste precisamente in ciò che le emancipazioniste che lo hanno contestato, insieme al Padre Enfantin e ai suoi accoliti, chiamano liberazione della donna, o amore libero. Non è sua colpa, dichiara Proudhon, se le dame patronesse sono in prima fila nella pornocrazia che da trent'anni ha fatto regredire in Francia il pubblico pudore, coinvolgendo avvocati, filosofi, poeti. Proudhon ammette nelle pagine della *Pornocrazia* di essersi sentito ripetere molte volte di aver peccato di scarsa cortesia e amabilità, ma sempre avendo di mira la felicità delle donne. Ha fatto della monogamia la legge fondamentale della coppia androgina; ha bandito il divorzio, e quanto alle cose esterne non ha voluto per la donna la guerra perché la guerra, come la servitù, poco si addice alla bellezza, non la politica perché la politica è guerra, non le funzioni giuridi-

che, poliziesche e di governo perché anche questo è guerra. Ha biasimato la seduzione, l'adulterio, l'incesto, la violenza carnale, la prostituzione, tutti i crimini e i delitti contro il matrimonio e la famiglia, denunciati come strumenti e segni del dispotismo.

Nella seconda parte del libro, intitolata *Note e pensieri*, Proudhon rincara se possibile la dose e usa argomentazioni dal tono meno conciliante rispetto alla prima parte. Nella precettistica che riserva al giovane in procinto di sposarsi, Proudhon è prodigo di consigli: meglio frequentare le donne di facili costumi piuttosto che contrarre un cattivo matrimonio; anche nel caso che si commettano sbagli, non si deve permettere alla moglie alcun rimprovero, perché la donna va "domata", facile a farsi finché è giovane, innamorata e in grado di fare figli; dopo, diventa mascolina, ed è ancora più indispensabile conservare il predominio, possibile solo attraverso l'abitudine acquisita, anche se tutto ciò non impedisce quelli che Proudhon definisce «brontolii di rivolta». Mai sposare un'artista, per tre motivi: appartiene al pubblico, possedendo un talento si sarebbe sentita superiore, e infine si sarebbe data alla vita sociale, non dovendo nulla al marito. Le capacità della moglie si rivelano infine pericolose se lavora come socia con il marito, perché l'uomo si sarebbe trovato in condizione d'inferiorità; una donna non può più generare figli quando la mente, cuore e immaginazione si preoccupano di politica, società e letteratura. Le fatiche intellettuali agiscono sull'utero come delle cantaridi. Mentre l'uomo sano conserva sino alla fine la sua potenza generatrice e il suo ingegno sebbene l'età avanzata gli imponga di utilizzare sempre meno la prima, e di moderare il secondo, la donna invece, ad un certo punto, perde la capacità di concepire, ma non sempre la passione amorosa, e diventa una specie di ibrido, la cui psicologia è tutta da studiare e che ha bisogno di essere controllata ancor più della fanciulla. Raramente il matrimonio coincide con il primo amore, ma questo è un fatto positivo, mentre si addice a una donna che si unisce in matrimonio con il primo amore; in questa prospettiva Proudhon afferma che per quanto possibile «egli deve prenderla vergine». Come capofamiglia, diventa custode, fornitore e responsabile istitutore, non consentendo alcuna infrazione ai suoi comandi, perché la donna tende costantemente a sminuire l'uomo circuendolo nell'intento di farne il suo eguale; lo fa inconsciamente, cospirando contro la gerarchia familiare. Occorre farla sempre sospirare e ricordarsi di quest'aforisma: gli uomini più amati dalle loro donne sono quelli che più sanno farsi rispettare e anche un po' temere. Non di-

menticare che la donna tende a fare senza fine del marito, l'amante, ma che l'uomo deve guardarsi da questa debolezza come da una degradazione. Le concessioni vanno fatte non come frutto di transazioni, ma come segno di liberalità.

L'adulterio rientra per Proudhon fra i casi in cui il marito può uccidere la moglie, per i contemporanei il cosiddetto delitto d'onore, che è rimasto a lungo nelle legislazioni di diversi paesi europei, fra cui l'Italia, dove è stato cancellato nel 1981. Gli altri casi sono la mancanza di pudore, il tradimento, ubriachezza e dissolutezza, sperpero e furto, insubordinazione ostinata, imperiosa e sprezzante. Mentre l'uomo ha la facoltà di ripudiare *ad libitum*, Proudhon ritiene una vergogna per la società, un segno di decadenza il fatto che la moglie possa chiedere il divorzio per incompatibilità di carattere o per le violenze del marito. Spetta solo al consiglio di famiglia, che esiste a pieno titolo in tutto il mondo, formulare per lei la domanda di separazione. La famiglia che Proudhon descrive è ben più di una famiglia allargata, sempre secondo una genealogia maschile: si compone di padre e madre, con o senza figli, o da uno dei coniugi vedovo, e dai figli orfani dei genitori, zii e zie, fratelli e cognati, cugini e cugine, suoceri e suocere, figli e nipoti maggiorenni; mancando i parenti, subentrano persone legalmente designate: il sindaco o l'aggiunto sindaco, il giudice di pace, il principale, capo officina o capo ufficio, il socio, collega o confratello, il capitano della compagnia, se il sindaco fa parte della guardia nazionale o dell'esercito, il medico di famiglia, gli amici, i conoscenti. Proudhon teorizza senza mezzi termini il cosiddetto *ius corrigendi*, abolito in Italia solo alle metà del Novecento. Non considera sbagliato essere energico, nelle parole, ma anche nei gesti; l'uomo possiede la forza per farne uso; senza la forza la donna lo avrebbe disprezzato, farle sentire la forza era anche un modo di piacerle e sedurla. «Volontà è sovranità, è qualcosa di più della ragione». Il giovane futuro marito deve guardarsi dalle vergini stolte e dalle donne di facili costumi, definite donne di buon cuore. Sui rapporti amorosi con le prostitute, evidentemente Proudhon non le considera tradimento, ma «fatto veniale», poco degno e non tollerabile in un repubblicano, amico del popolo. La cortigiana o donnina di strada come le chiama, è solo un pozzo di depravazione, mentre il concubinato è tollerato solo se si arriva al matrimonio, poiché il concubinato in una democrazia non può essere riconosciuto come forma legale di unione fra uomo e donna. In omaggio alla drammatica scelta posta alla donna *courtisane o ménagère*, Proudhon traccia il quadro

di una casalinga meritevole: la donna decorosa e casalinga non è quella che tocca la pattumiera con la punta delle dita; che per fare le pulizie indossa un abito civettuolo o che, strascicando le pantofole con la scusa delle pulizie, resta coperta di cenci e di stracci immondi. È invece quella che, stretta nei suoi vestiti con la veste corta, abbigliata con una veste semplice, rozza anche ma decorosa, con solide scarpe, con il grembiule davanti e la testa coperta da una cuffia chiusa, non teme d'immergere le mani e le braccia nel sudiciume, spazza via lo sporco, usa la scopa e cucina senza problemi. Vale più una moglie storpia in casa che un'agile civetta a spasso. La ricetta della felicità coniugale per Proudhon si riassume in quattro punti: intelligenza, buon gusto, probità, libertà; la donna rimane in definitiva per Proudhon, nonostante tutte le parole spese e le minuziose descrizioni, insondabile, un essere da cui guardarsi e di cui avere paura, o come lui scrive, una bestia feroce. Si tratta in definitiva di un animale addomesticato, che di tanto in tanto torna ai suoi istinti feroci. Le conclusioni di uno dei testi più misogini della storia del pensiero politico ottocentesco non possono che essere fosche: la pornocrazia è la seconda potenza occulta dopo il danaro, denunciata da molto tempo e tutto avviene per mezzo delle donne. Una tendenza accentuata per Proudhon negli ultimi trent'anni da teorie, libri e dal partito della *bohème*. Pornocrazia e malthusianesimo procedono insieme: la prima vuole che non si facciano più figli, il secondo insegna a non averne. La via d'uscita è nella libertà e nel diritto, senza effeminatezza. I rischi per la Francia in caso contrario sono notevoli: il popolo francese è infatti un popolo-donna. Dispone di qualità eccellenti e superiori, vivo nel suo modo di pensare, pronto nelle intuizioni, simpatico, accomodante, per nulla avaro, sensibile al bello, pronto all'eroismo, un popolo quindi che andrà progredendo non restando mai indietro. Ciò detto, però, non possiede, come le donne, il nobile sentimento della libertà civile e politica; non la comprende affatto e se ne cura poco come le donne. Il culto dell'amore e della voluttà è il cancro della nazione francese. Proudhon traccia un quadro criminologico a conferma di tutto ciò; sono diminuiti i crimini contro il banditismo e gli omicidi, reati che presuppongono una certa energia; sono aumentati i delitti più abietti, i crimini contro la morale commessi soprattutto sui bambini di entrambi i sessi, infanticidi, fornicazione generale, adulterio non perseguito, vita da *bohème*, delitti contro l'onore, non rispetto della parola data, imbrogli raffinati non previsti dalla legge, appropriazioni indebite, aggio, scommesse, bustarelle, venalità,

tradimento, ingratitudine, concussione, bancarotta fraudolenta, assenteismo nel lavoro e così via, una decadenza del crimine stesso che ricorda per Proudhon l'Italia del XVI secolo. L'indebolimento delle sue facoltà virili ha reso dunque la Francia una prostituta.

7.6. Karl Marx (1818–1883) e Friedrich Engels (1820–1895): cenni biografici



Karl Marx

Il pensiero di Karl Marx, inteso dopo la sua morte come marxismo, è assieme al sansimonismo l'unica corrente di pensiero la cui definizione prende nome dal fondatore. Benché la filosofia o pensiero marxista si riferisca solo al pensatore di Treviri, la totale elaborazione culturale non può intendersi in modo separato anche dal contributo di Friedrich Engels, nato a Barman–Elberfeld, oggi Wuppertal; entrambi sono vissuti in Inghilterra per gran parte della loro vita dopo le rivoluzioni del '48–'49, progettano, studiano e scrivono insieme testi in varie lingue, oltre a migliaia di do-

documenti politici di carattere militante, prendendo parte attiva a quello che allora si comincia a definire movimento operaio. Frutto in particolare della loro collaborazione sono *La sacra famiglia, ovvero Critica della Critica critica*, del 1845, *L'ideologia tedesca*, pubblicata solo nel 1932, il *Manifesto del Partito Comunista*, del 1848, l'opera più diffusa in tutte le lingue del mondo nei secoli XIX e XX, dopo i Vangeli. A Marx in particolare si devono *Introduzione alla critica della filosofia del diritto*, *Sulla questione ebraica*, del 1844, ma pubblicata postuma nel 1927, *Miseria della filosofia. Risposta alla filosofia della miseria del sig. Proudhon*, scritti economici legati alle edizioni de *Il Capitale. Critica dell'economia politica*, i cui quattro libri cominciano ad apparire dal 1867, ma saranno in gran parte stampati dopo la morte di Engels. Ad Engels in particolare si deve l'analisi della situazione della classe operaia in Inghilterra, del 1845, *l'Anti-Dühring* del 1878, una risposta alle tesi di Karl Eugen Dühring, da

cui trae *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, e *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, del 1884, tenendo conto degli appunti presi da Marx qualche anno prima. La denuncia della dissoluzione della famiglia sotto il capitalismo, espressa energicamente da Marx nelle pagine del *Manifesto del Partito Comunista* era già stata motivata in base a dati empirici da Engels nella *Situazione della classe operaia in Inghilterra* (1844–1845); nella storia dell'umanità, il rovesciamento del matriarcato e del diritto matriarcale rintracciato da Bachofen, segna la sconfitta sul piano storico universale del sesso femminile. L'uomo prende nelle sue mani anche il timone della casa, la donna è avvilita, asservita, resa schiava delle sue voglie e semplice strumento per produrre figli. Questo stato di degradazione è stato poco per volta abbellito e dissimulato e, in qualche luogo, rivestito di forme attenuate, ma in nessun caso eliminato. Questa forma intermedia della famiglia patriarcale è caratterizzata per l'Autore non dalla poligamia, ma dall'organizzazione di un numero di persone libere e non libere in una famiglia sotto la patria potestà del capofamiglia. La parola *familia* non esprime originariamente ciò che s'intende comunemente, intriso di sentimentalismo e domesticità; presso i Romani non si riferisce infatti alla coppia unita in matrimonio, ma solo agli schiavi. *Famulus* significa schiavo domestico e *familia* è la totalità degli schiavi appartenenti a un uomo; l'espressione per i romani passa quindi a significare un nuovo organismo sociale il cui capo ha sotto di sé moglie e figli e un certo numero di schiavi sottoposto al potere patriarcale, con diritto di vita e morte su tutti. Marx aggiunge alle parole di Engels che la moderna famiglia contiene in germe non solo la schiavitù, ma anche la servitù della gleba, perché questa fin dall'inizio è in rapporto con i lavori agricoli. Essa contiene in sé in miniatura, tutti gli antagonismi che poi si sarebbero sviluppati largamente; è questa forma di famiglia che segna il passaggio alla monogamia: per assicurare la fedeltà della donna e perciò la paternità dei figli, la donna viene sottoposta incondizionatamente al potere dell'uomo, uccidendola non fa che esercitare il suo diritto.

Karl Marx nasce a Treviri da famiglia israelitica; il padre, Heinrich, avvocato liberale di formazione razionalistica, si converte al protestantesimo nel 1817; nel 1824, l'intera famiglia riceve il battesimo protestante. Karl, nel 1835, si iscrive a Giurisprudenza a Bonn, passando poi all'Università di Berlino. Si lega a **Jenny von Westphalen**, amica di famiglia dall'infanzia, di quattro anni più grande e frequenta il gruppo dei giovani hegeliani.

Nel 1838 il padre muore; tre anni dopo, Karl Marx si laurea con una tesi sulla differenza tra le filosofie naturali di Democrito ed Epicureo. Nel 1842 si stabilisce a Colonia per dirigere la «Rheinische Zeitung» (Gazzetta Renana), e presso la redazione conosce Engels, collaboratore del periodico. L'anno dopo la «Gazzetta» cessa le pubblicazioni, Marx sposa Jenny e i due partono per Parigi, dove Marx resta fino al 1845; conosce Proudhon, Bakunin e la *Lega dei giusti* che segna il suo passaggio al comunismo. Continua a collaborare con Engels fino a che i coniugi Marx vengono espulsi dal governo Guizot e riparano a Bruxelles, dove saranno fino al 1848, anno in cui Marx ed Engels rientrano in Germania. Dal 1849 al 1857, Marx si stabilisce a Londra, e, in difficoltà economiche, viene aiutato da Engels, che si trasferisce a Manchester per dirigere la propria filatura di cotone. Marx scrive, anche per sopravvivere, numerosi articoli sul «New York Daily Tribune», «Die Revolution» e sul periodico cartista «People's Paper», continuando a studiare l'economia politica, la storia dell'India, della Persia, problemi di etnologia, la storia degli slavi, la Rivoluzione francese. Nel 1864, quando si costituisce la *Prima Associazione Internazionale dei Lavoratori*, Marx prepara l'indirizzo inaugurale e gli statuti. Percorre due diverse strade: teorica la prima, con il progetto di una critica sistematica all'economia politica, la seconda, fondata sull'impegno organizzativo per la lotta operaia. Nel 1866–67 porta a termine il manoscritto definitivo del libro I del *Capitale*. Dopo la *Comune* di Parigi in cui Marx si impegna, e dopo il declino della *Prima Internazionale*, si pongono per Marx ed Engels problemi di linea strategica nei confronti degli anarchici o blanquisti in Francia, anarchici e mazziniani in Italia, e dei populistici in Russia, paese su cui Marx è dettagliatamente informato poiché conosce il russo. Nel 1881 muore di cancro la moglie Jenny, due anni dopo muore la figlia che porta lo stesso nome, Jenny e, pochi mesi dopo, Marx.

7.6.1 Cenni teorici

Come è risaputo, Marx rimane molto influenzato dalla filosofia hegeliana, ma “da sinistra”, capovolgendo l'impostazione idealistica del filosofo, e ponendo alla base anziché le rappresentazioni ideali, il realismo come visione della storia, del presente e chiave di interpretazione dello sviluppo

economico. Marx, insieme ad Engels, pongono alla base della concezione globale della società il materialismo storico. Questa concezione intende spiegare i processi reali muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumendo come fondamento di tutta la storia la forma delle relazioni connesse con quel modo di produzione che da esso è generata; dunque, anche il formarsi della società civile nei suoi diversi stadi, rappresentarla nella sua azione come Stato, spiegando tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza: religione, filosofia, morale. Sono le relazioni economiche nelle diverse fasi storiche, economiche e sociali a determinare la vita degli uomini: la divisione del lavoro fra i sessi, quella fra lavoro urbano e rurale, fra lavoro intellettuale e manuale che hanno dato luogo a diverse forme di proprietà. L'organizzazione sociale e politica è quindi frutto dei rapporti di produzione da cui scaturiscono le costruzioni mentali, le credenze, il diritto, comprese la politica, la morale, la religione, le concezioni artistiche. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza. L'organizzazione sociale e lo Stato risultano costantemente dal processo della vita di individui determinati; ma di individui non quali possono apparire nella rappresentazione propria o altrui, bensì quali sono realmente, cioè come operano e producono materialmente e dunque agiscono fra limiti, presupposti e condizioni determinate e indipendenti dalla loro volontà. Il solo sviluppo delle forze produttive è quindi agente di cambiamento, secondo il modello triadico hegeliano di tesi, antitesi, sintesi; nella società contemporanea si contrappongono alla borghesia, proprietaria dei mezzi di produzione, i lavoratori, ossia il proletariato, così denominato poiché vende la propria forza lavoro per mantenere la prole. Dal loro conflitto finalizzato al passaggio di proprietà dei mezzi di produzione, sarebbe scaturita la sintesi, una società socialista, in cui a ciascuno sarebbe stato dato secondo i suoi meriti, fino ad arrivare ad una società comunista, in cui a ciascuno sarebbe spettato secondo i suoi bisogni. Il proletariato viene definito nel manifesto comunista la classe degli operai moderni, i quali vivono solo fino a che il loro lavoro aumenta il capitale. Questi operai, che sono costretti a venderli al minuto, sono una merce come ogni altro articolo di commercio e perciò sono ugualmente esposti a tutte le vicende della concorrenza, a tutte le oscillazioni del mercato. L'economia politica classica si era trovata di fronte al fatto che i prezzi di tutte le merci e fra questi anche la merce lavoro, variano continuamente, spesso senza nessuna relazione con

la produzione della merce stessa; come scienza, l'economia politica ha il compito di cercare la legge nascosta dietro un'apparente casualità, il suo punto centrale, cioè il valore delle merci; per Marx non può essere il costo di produzione del lavoro, ma dello stesso operaio vivente, che cede al capitalista la sua forza-lavoro, unita con la sua persona e inseparabile da essa. Nella società capitalistica la forza-lavoro è una merce, come ogni altra, ma del tutto speciale; il salario ricevuto dal capitalista, rappresenta il valore di scambio della sua forza-lavoro, che ha la proprietà specifica di essere forza produttrice di valore, di essere fonte di un valore maggiore di quello che essa possiede se viene impiegata in modo appropriato. Il salario ricevuto dall'operaio è una partecipazione alla merce da lui prodotta, ma è quella parte di merce già preesistente con la quale il capitalista compra una determinata quantità di forza-lavoro produttiva. I valori prodotti non appartengono agli operai, ma ai proprietari delle materie prime e delle macchine, degli strumenti e del capitale anticipato, i quali permettono di comprare la forza-lavoro della classe operaia, cui viene restituita solo una parte; oltretutto, ad ogni nuova invenzione o scoperta, la parte che spetta alla classe operaia aumenta lentamente o in modo insignificante. Il conflitto sarà inevitabile: da un lato ricchezze incommensurabili, e sovrabbondanza di prodotti, che i compratori non riescono ad assorbire, dall'altro la massa dei salariati, incapace di appropriarsi della sovrabbondanza.

Centrale nella teoria marxista è il concetto di lotta di classe e di urto fra esse, solo da ciò sarebbe nato un ordine nuovo; il proletariato si identifica con il comunismo e forma la classe rivoluzionaria per eccellenza: affrancando sé stessa, libera l'intera umanità. Il marxismo mira anche all'emancipazione politica di cui la *Dichiarazione dell'89* è solo un presupposto, e il proletariato è determinante poiché le contraddizioni del sistema capitalistico non conducono ad un meccanicismo assoluto, con uno sbocco necessario. L'organizzazione politica del proletariato, il partito politico di classe, si esprimono infatti nell'azione politica sia rivoluzionaria, sia, come preparatoria, anche gradualista; contro la repressione si rende necessaria la rivoluzione; se l'azione politica è aperta e democratica, si può praticare la via della legalità e dell'opposizione. La lotta deve comunque avvenire sempre all'interno del sistema per modificarlo, cambiarne la struttura economica e i meccanismi di potere. Nell'azione politica partitica sta il nocciolo del contrasto con gli anarchici e in genere con gli estremismi e i

settarismi che Marx ed Engels giudicano animati da spirito piccolo borghese, e da impazienza rivoluzionaria, da considerarsi malattie infantili del movimento operaio.

Determinanti sono la prassi rivoluzionaria e la lotta di classe. Famoso è l'incipit del *Manifesto comunista*: «La storia di ogni società finora esistita è storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi, sono sempre stati in contrasto fra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese: una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta». Il proletariato attraversa diversi gradi di evoluzione e la sua lotta contro la borghesia comincia con la sua esistenza. L'analisi marxista dell'economia è sostanzialmente una critica dell'economia borghese. Nel primo libro del *Capitale* Marx si occupa del processo di produzione interessandosi della merce, del denaro, della trasformazione del denaro in capitale, della produzione di plusvalore, del salario e del processo di accumulazione del capitale. Per Marx il capitale si è sviluppato in un rapporto di coercizione, che forza la classe operaia a compiere un lavoro maggiore di quello richiesto dall'ambito ristretto delle sue necessità vitali. E come produttore di laboriosità altrui, come "pompatore" di plus lavoro e sfruttatore di forza-lavoro, il capitale supera in energia, dismisura e efficacia tutti i sistemi di produzione del passato fondato sul lavoro forzato diretto. Nei libri secondo e terzo, editi da Engels, e nel quarto edito da Kautsky, Marx studia il processo di circolazione del capitale e della produzione capitalistica. Alla base delle sue riflessioni sono il concetto di plusvalore, cioè il sovrappiù dato dal pluslavoro del lavoratore, non retribuito nel salario dal capitalista che se ne appropria come profitto, e il concetto di sfruttamento connesso all'alienazione, cioè l'estraniamento nei confronti del processo di produzione sconosciuto all'artigiano che segue tutte le fasi di lavorazione di un prodotto. Per Marx, il lavoro è fondante nell'esistenza sociale dell'uomo, la merce è frutto del lavoro umano o meglio della forza lavoro necessaria che cambia ciò che era in natura, modificando la materia. La forza lavoro è essa stessa una merce e quindi soggetta alla teoria del valore.

La teorizzazione di Marx sullo Stato è esplicita: al posto della vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi subentra un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione del libero sviluppo di tutti. Con la conquista del potere dello Stato, il proletariato, da

forza di opposizione passa a gestire la società con un graduale superamento dello Stato, ma non con la sua abolizione immediata come era nelle teorie anarchiche. Al di là dei propositi gradualisti, riformisti o rivoluzionari, certo è che l'appello finale del *Manifesto* risuona presso i conservatori, i borghesi e i benpensanti del tutto minaccioso: *Proletari di tutto il mondo, unitevi.*

7.6.2. Marianna Bacinetti Florenzi Waddington e Flora Tristan

Fra le donne, non molte, che precocemente sono intervenute sulle nascenti teorie comuniste, in Italia va ricordata senz'altro la misconosciuta **Marianna Florenzi Bacinetti Waddington** (1802–1870); nasce a Ravenna nel 1802 dal conte Piero di antica e ricca famiglia patrizia e dalla contessa Laura Rossi. Educata in collegio, dove approfondisce anche la musica e la pittura, sposa diciassettenne il marchese Ettore Florenzi con cui ha due figli. Desiderosa di allontanarsi dalla vita di provincia si trasferisce a Roma con il marito dove conosce il re Luigi I di Baviera, che la convince a recarsi a Monaco, città in cui la Florenzi si trova a suo agio per i suoi studi sulle discipline filosofiche; a Monaco conosce anche Schelling, di cui traduce nel 1844 *Bruno*. Luigi I, divenuto padrino del suo primo figlio, Lodovico Carlo Augusto, a cinque anni lo conduce a Monaco con sé in qualità di paggio della regina. A Perugia, la Florenzi continua a studiare ogni genere di discipline, compresa la chimica. La casa dove risiede, Villa Colombella, diventa un luogo di incontri culturali. Nel 1833 rimane vedova, e tre anni dopo, a 34 anni, sposa l'inglese Evelino Waddington storico della filosofia, professore alla Facoltà di Lettere di Parigi, seguace dello spiritualismo. Prende parte attiva anche alla vita politica, con i liberali. Dopo aver partecipato ai moti del '31, accoglie in casa sua alcuni patrioti in pericolo di vita. Le autorità ecclesiastiche ostacolano la pubblicazione dei suoi scritti e premono a lungo affinché ritratti le sue idee. Muore mentre sta lavorando al riordino a Firenze della corrispondenza con il re Luigi I per la pubblicazione. Autrice di un testo dal titolo *Alcune osservazioni sull'ingegno della donna*, pubblica anche, due anni dopo l'uscita del Manifesto del Partito Comunista, *Osservazioni sul socialismo*. L'opera della Florenzi è articolata in cinque capitoli: 1 Il socialismo è qualche cosa tra il comunismo e il cristianesimo, 2 Assurdo del comunismo nella sua applicazione alla vita ordi-

naria, 3 Socialismo del sig. Louis Blanc ed Eugene Sue impraticabili, 4 Due rimedi forza o filantropia, 5 Mali nello Stato pontificio: ignoranza, immoralità, miseria, provvedimenti per questi mali. In Italia afferma, pochi sono quelli che si sono dati la pena o hanno avuto i mezzi di esaminare a fondo le dottrine dei Socialisti, e quindi il timore, e le sofferenze che destano sono immensamente esagerate. Per esaminare criticamente un sistema bisognerebbe che fosse bene enunciato e definito, ma finora i fautori del Socialismo hanno preferito rimanere sulle generali. In mancanza però di definizione più precisa si può senza timore di sbaglio limitare la nuova dottrina tra il Comunismo «del quale vi sono ancora dei Partigiani», ed il puro Cristianesimo Evangelico, conosciuto disgraziatamente più di nome che di fatto; se quest'ultimo fosse largamente praticato le nuove dottrine non crescerebbero neanche. L'Autrice inizia confutando quindi soprattutto il Comunismo, di cui ritiene facile dimostrare l'assurdità, poiché si riferisce ad uno Stato affatto lontano dalla barbarie. Il Comunismo presuppone una spartizione generale ed esatta di tutti i beni reali, ed uno stato perfetto di eguaglianza in cui ciascuno vive, o isolatamente, o collettivamente, «e beninteso deve vivere felice». Non manca chi arriva fino ad ammettere la comunanza di moglie e figli, una caratteristica che Marianna Florenzi considera troppo nauseante che può avere avuto origine solo in qualche mente stravolta dai vizi. Applicando praticamente le teorie, prende in considerazione la popolazione divisa in due parti pressoché eguali, cioè gli abitanti delle città, borghi, castelli, terre, ville, ed i coltivatori del terreno, circa un milione e mezzo per ognuno. Decretato il Comunismo si procede alla ripartizione di ogni cosa, terre, palazzi, case, fabbriche industriali in città e campagna, mobili, denari, gioielli. Questi ultimi sono oggetti facili a nascondere, ma dividendo il resto tutti i partecipanti a questa distribuzione si ritroveranno più agiati e grazie alla divisione forzosa dei granai potranno essere sicuri di non patire la fame almeno fino alla prossima raccolta; con la divisione degli immobili ossia terre, palazzi, e case, tutti avranno una porzione di terreno, e la ripartizione non sarebbe difficile poiché negli Stati Romani con il sistema di mezzeria si potrebbe consegnare al colono in proprietà la metà del terreno ora da lui coltivato, e l'altra metà andrebbe a chi di diritto. Supponendo che ognuno andasse a prendere possesso dei terreni che gli toccano, si verificherebbe un abbandono generale di tutte le città e la necessità di fabbricare nuove case coloniche per i nuovi abitatori di campagna quindi i Palazzi di città oggetti di tanta invidia diventerebbe-

ro Ospedali per gl'infermi. Cosa si è guadagnato allora si chiede l'Autrice? Quello che attualmente coltiva la terra seguirebbe, invece di prendere la metà dei prodotti del terreno, a prendere l'intero prodotto; è cosa notoria che attualmente nessun colono consegna al Padrone la metà dei prodotti, e comunque sono per la maggior parte pieni di debiti; che cosa succederà poi quando saranno danneggiati da una grandinata, un'inondazione, una carestia? Dallo Stato nulla possono pretendere poiché lo Stato non può gravare di dazi quelli che raccolgono solo lo stretto necessario per vivere e dai ricchi non potranno pretendere perché non ve ne saranno più, e lo Stato se esiste sarà, al pari di tutti, povero. Dunque, mangeranno il bestiame, del quale avranno ricevuta la parte, ma dopo come lavoreranno? con le vanghe! ma come concimeranno la terra, la quale benché vangata infine si stanca di produrre! e poi chi penserà a fare le vanghe, a conciare le pelli per calzarsi, fare il panno, il cappello, le calze, e tutt'altro se non vorranno andare ignudi? Se ciascuno deve lavorare la terra, ne seguirà che non vi saranno più artisti ed ognuno dovrà fare ogni cosa per sé come nei tempi primitivi. Dunque, supponendo la spartizione di terre come sopra accennata troveremo che il colono attuale avrà peggiorato la condizione, ma se quest'uomo abituato dall'infanzia alle intemperie delle stagioni, ed alle più dure fatiche si troverà in uno stato peggiore? L'Autrice sorvola sull'ex possidente poiché agli occhi comunisti questi non sono degni di vivere, ma degli artisti, dei letterati, degli scultori anche comunisti? Chi vi sarà tra questi che alla fine dell'anno non vorrà tornare allo stato originario abiurando il comunismo come cagione di tutti i mali da lui sofferti? Bisogna dunque rinunciare a questo metodo di spartizione e far versare la metà dei prodotti nel tesoro pubblico il quale farà una distribuzione pensando in primo luogo per sé e quindi, le carceri, gli ospedali, l'educazione pubblica, gl'infermi, i vecchi, ed i fanciulli. E poi come ci troveremo? Al colono sarà tolto ogni incentivo d'industriarsi; lo Stato essendo in certo modo proprietario non può mandar via una famiglia, dunque, il colono non avendo più né la speranza né il timore si presterà all'inganno, a scapito suo e a quello dello Stato suo padrone. Gli artigiani che resteranno nelle città, non fosse altro per abitare i palazzi faranno come per il passato, si daranno poca premura di faticare, sapendo che ogni cosa prodotta sarebbe andata alla fine dell'anno in comune. Al termine della disamina l'Autrice conclude che «gli autori del progetto si affretteranno a fare bottino onde ricoverarsi in altri paesi ove non regna il comunismo e per schivare lo sdegno delle loro vittime». Il

Comunismo vorrebbe rendere tutti gli uomini eguali, ed in ciò forse riuscirebbe in prima battuta con l'uguaglianza della miseria, ma niente può durare contro natura, poiché non esistono due cose perfettamente simili; e se non vi sono due astri, due montagne, due alberi, due spighe di grano, due semi, né due grani di sabbia, o due capelli che siano perfettamente uguali, molto meno si troveranno due uomini simili sotto tutti gli aspetti. La massa, la quale quando è bene informata ha una giustissima percezione del vero, non si allineerà mai a un sistema che ripugna al buon senso.

Prima di Marx ed Engels, a denunciare le condizioni di vita e di lavoro della classe operaia in Inghilterra è stata **Flora Tristan** (1803–1844), scrittrice socialista e femminista. Il padre, Mariano Tristan, era un colonnello dei dragoni dell'esercito spagnolo, sposato con la francese Anne–Pierre Laisnay, rifugiata in Spagna al tempo della Rivoluzione; l'atto non viene però reso noto alle autorità e quindi per la legge francese, Flora risulta illegittima, figlia di una coppia non sposata. Rimane presto orfana di padre e probabilmente a causa dell'indigenza si sposa giovanissima con André Chazal, incisore, che lascia per i suoi comportamenti violenti, tornando dalla madre e dando alla luce la figlia Aline Marie, futura madre di Gauguin. Nel 1833 parte per il Perù con lo scopo di ottenere la legittimazione dalla famiglia paterna e una parte dell'eredità, sottraendo così sé stessa e i figli all'indigenza. È quindi una delle rare donne europee a osservare le condizioni sociali e politiche del Perù, il razzismo verso gli indios, l'analfabetismo e la condizione femminile non priva di una qualche autonomia. Fa la conoscenza di Francisca Zubiaga y Bernales, combattente nelle guerre civili e poi moglie del Presidente della Repubblica Augustin Gamarra. Ottiene però dalla famiglia del padre solo una piccola rendita e al rientro in Francia pubblica *Nécessité de faire un bon accueil aux femmes étrangères* per l'istituzione a Parigi di una Società di soccorso per donne straniere in difficoltà; per molto tempo deve fronteggiare i tentativi di sequestro dei figli da parte del marito, fra cui un tentativo di violenza sessuale nei confronti di Aline e infine nel 1838, un tentato omicidio nei suoi confronti, per cui il marito viene condannato a venti anni di carcere. Recatasi a Londra per un soggiorno di vari mesi, ha modo di vedere personalmente le terribili condizioni di lavoro di donne e bambini, che descrive nel suo *Proménades dans Londres*, del 1840, anticipando Engels con *La situazione della classe operaia in Inghilterra* del 1845. Descrive il suo Programma in *L'Union Ouvrière*, in cui a differenza di Marx e degli anarchici, indica una

strada riformista. Condivide alcuni aspetti del pensiero associativo di Fourier, e propone anche l'istituzione del Difensore del popolo, per tutelare il diritto al lavoro, un salario minimo, l'abolizione della pena di morte, il divorzio. Per propagandare le sue idee realizza una serie di conferenze in varie città della Francia, ma il suo fisico non regge alle fatiche e muore a Bordeaux. Gli operai con il danaro raccolto fanno costruire sulla sua tomba un monumento composto da una colonna spezzata, avvolta da una corona di quercia e di edera, sulla quale compare il suo libro *L'Union Ouvrière*.

7.7. Ottocento e Novecento: cittadinanza e diritto di voto

Il pensiero di matrice socialista, venato di liberalismo, utopistico o scientifico, al di là della conclamata misoginia di Proudhon, ha messo al centro del processo di emancipazione anche la donna, anche se spesso inglobata nella liberazione del proletariato dallo sfruttamento capitalista. Il diritto di cittadinanza femminile è inscindibile con l'acquisizione del diritto di voto, attivo e passivo, eleggere e poter essere elette, ottenuto in Europa e al di fuori di essa, in tempi diversi. Centrale ovunque è stato il ruolo delle associazioni femminili, come è stato evidente in America dopo il Convegno di Seneca Falls; in Italia, nel 1881 il Partito Operaio Italiano (POI), il cosiddetto partito delle mani callose e quindi in un certo senso limitato alla sola militanza di lavoratori propone il suffragio universale, nel senso più compiuto del termine, non da intendersi come quello varato con il governo Giolitti nel 1912 che intendeva per universale solo una rappresentanza maschile più allargata. I paesi battistrada sono la Francia, come abbiamo visto con la *Déclaration* di Olympe de Gouges, l'America da un lato e l'Inghilterra dall'altro, con la grande forza operativa delle *militants* inglesi, le cosiddette suffragette viste in Europa come una fonte pericolosa di contagio. In Francia, dopo Olympe de Gouges la questione viene affrontata solo nel 1851, dopo più di mezzo secolo; neanche il fatidico e rivoluzionario 1848, quando viene introdotto il *suffrage universel*, riconosce il diritto di voto individuale perché riconosciuto solo ai capi famiglia. Il diritto di voto non è poi sempre ritenuta come un'esigenza primaria; per gli organizzatori del primo Congresso Internazionale del 1878, **Léon Richer e Marie De-raismes**, la conquista dei diritti civili e sociali va anteposta al suffragio

mentre **Hubertine Auclert**, usando un'argomentazione che sarà ripresa anche in Italia qualche decennio dopo, sostiene che le donne devono votare le leggi cui sono soggette e nel 1880 si rifiuta di pagare le tasse, seguita da venti donne; al Congresso operaio socialista di Marsiglia nel 1879 tiene un discorso sull'eguaglianza dei sessi e riesce a far adottare dal Congresso la legittimità dei diritti politici per le donne, all'articolo 5: *égalité civile et politique de la femme*. Ma negli ambienti socialisti i progressi furono comunque lenti; solo dopo il 1900 i militanti socialisti riconoscono appieno che la questione del suffragio contiene in sé anche tutte le altre. Nel 1910 **Marguerite Durand** e Hubertine Auclert si presentano alle elezioni, la candidatura è rifiutata e fanno ricorso al Consiglio di Stato. Nel 1914 Jean Jaurès difende il diritto di voto per le donne affermando che la loro condizione di schiavitù ritarda il progresso dell'umanità. La Prima guerra mondiale come in tutta Europa, mette in luce la qualità e la quantità dei servizi offerti dalle donne nella mobilitazione civile e nel 1919 si apre alla Camera il dibattito sul progetto del voto alle donne, con la maggiore età a trenta anni e i diritti riconosciuti alle sole elezioni municipali. La legge è respinta per pochi voti. Negli anni 1925, 1932 e 1935 la Camera vota a favore del voto alle donne, ma il Senato si dimostra ostile: nel 1932, si stabilisce di dare la priorità alla "tubercolose" dei bovini. Dal 1931 al 1937 l'*Union nationale pour le vote des femmes* fondata nel 1925 da Mme Levert-Chartard, organizza 654 riunioni, a Parigi e in provincia, sei congressi nazionali, sei regionali, distribuito 400.000 giornali, e brochures. Tuttavia, dal 1930 il movimento per il suffragio diviene minoritario. **Louise Weiss** alla fine di una conferenza nel 1934 scrive che i contadini restano a bocca aperta quando si parla del voto, gli operai ridono, i commercianti alzano le spalle, i borghesi mi respingono inorriditi. Ancora lo sconvolgimento di un'altra guerra è necessario: il diritto di voto è ottenuto un anno prima dell'Italia, nel 1944.

La prima affermazione del diritto di voto in Inghilterra è quella scritta da **Anne Wheeler e William Thompson**, nel 1825, *Appeal of One Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the Half*, appello in connessione con la riforma del diritto elettorale. Quando la proposta di legge giunge alla Camera dei Comuni una certa Mary Smith, sulla quale non si sa quasi nulla, si pronuncia a favore del suffragio per quelle donne la cui situazione soddisfi il censo previsto dalla riforma (pertanto possono venir prese in considerazione solo le nubili, in quanto le donne sposate non

dispongono di alcuna proprietà). Un deputato presenta la petizione della Smith e in tal modo la questione del diritto elettorale nazionale per le donne viene discussa in un parlamento seppur brevemente per la prima volta nella storia dell'umanità, fatta eccezione per le Cortes portoghesi dove nel 1820 è stata discussa e respinta l'opportunità di concedere il suffragio alle madri di sei o più figli. La coraggiosa iniziativa di Mary Smith suscita solo l'ilarità dei deputati e ancora per molto tempo questa rimane la reazione consueta; gli interventi del deputato patriota Salvatore Morelli che presenta fin dal 1867 disegni e proposte di legge sulla reintegrazione giuridica delle donne sono quasi tutti interrotti da "ilarità prolungate".

Anche in Inghilterra il suffragio più tardi chiamato universale in Italia non lo è affatto. **Anne Knight** con la *Female Reform Association* protesta per un diritto che vale solo per la metà della popolazione, e intorno al 1850 avanzano una petizione al parlamento per chiedere tutti i diritti umani, politici, sociali e morali. In previsione del secondo *Reform Act* (1867), il *Women's Suffrage Committee* presenta una petizione che in due settimane è sottoscritta da 1500 donne. Alla Camera dei Comuni viene presentata dal riformista liberal-socialista John Stuart Mill, da anni sensibilizzato alla questione femminile dalla moglie **Harriet Taylor**. La sua proposta è estremamente semplice, ma dirimente: sostituire il termine *man* con *person* nel riconoscimento della capacità elettorale. La proposta non ha i voti sufficienti, ma segna una tappa decisiva. La nuova generazione femminista è incarnata dalla famiglia Pankhurst; la madre **Emmeline e le sue figlie Christabel e Sylvia**. La *Women's Social and Political Union* (fondata nella loro casa), costituita di sole donne, guida il movimento suffragista con tattiche intransigenti e gravi conseguenze, come gli arresti, lo sciopero della fame, l'alimentazione forzata, che fanno il giro dell'Inghilterra e dell'Europa impressionando molto l'opinione pubblica. In realtà, il suffragismo inglese inventa anche tattiche non violente, come le manifestazioni pubbliche condotte in silenzio e immobili, più tardi addebitate al solo pacifismo gandiano. L'allineamento del suffragismo inglese alle politiche governative durante la Prima guerra mondiale favorisce certamente il riconoscimento del diritto di voto amministrativo nel 1918. L'11 gennaio la Camera dei Lord approva l'emendamento alla legge elettorale proposto da Lord Loreburn: sei milioni di donne cioè tutte le inglesi di oltre trent'anni sono ammesse al voto. La piena uguaglianza è raggiunta il 2 luglio 1928 con l'*Equal Franchise Act*, mentre in Italia il movimento

fascista si avvia a diventare regime, dopo aver sciolto nel 1924 quasi tutte le associazioni femminili e femministe preesistenti.

In Italia, il pensiero socialista ha fin dall'inizio molte anime: umanitario, cristiano, riformista, rivoluzionario, anarchico e in merito al conflitto mondiale, pacifista e interventista. Ognuna delle sue anime ha contribuito a far crescere il movimento dei lavoratori e delle lavoratrici, allargando il dibattito e l'accesso ai diritti fondamentali. La teorica del socialismo riformista, insieme a Filippo Turati, che si muove fra i vertici del Partito e l'associazionismo di area, promuovendo la legge sul lavoro delle donne e dei fanciulli del 1902, e il diritto voto è **Anna Kuliscioff**. Anja Rozenstein, il vero nome di Anna Kuliscioff, nasce probabilmente nel 1854 in Crimea da una agiata famiglia dell'alta borghesia ebraica, convertita all'ortodossia. Studentessa molto brillante, nel 1871 si unisce ad altri giovani per proseguire gli studi all'estero, poiché in Russia l'università non è consentita alle donne. Al Politecnico di Zurigo la passione per la politica si intreccia con gli studi fino a prendere il sopravvento; la Rozenstein coniuga la lettura del *Capitale* di K. Marx con il populismo e l'insurrezionismo. Nel 1873 torna in Russia unendosi ad un gruppo populista, di cui fa parte anche **Petr Makarevic**, con cui si era sposata a Zurigo poco tempo prima e che, arrestato nel 1874, è condannato ai lavori forzati in Siberia, uscendo definitivamente dalla sua vita. Dopo le prime persecuzioni politiche Anja cambia nome in quello di Anna Kuliscioff. Sfuggita più volte alla polizia, nell'aprile del 1877 con passaporto falso oltrepassa per l'ultima volta la frontiera russa. Stabilitasi a Lugano, ove risiedono i membri più rappresentativi del socialismo internazionale, ha una serie di contatti fondamentali per la sua formazione cultura e politica. Conosce **Andrea Costa** nel corso di un convegno, e fra i due nasce subito un'intesa sia sentimentale che ideologica, tanto che nel novembre del 1877 si trasferiscono insieme a Parigi per collaborare all'Internazionale. Anna Kuliscioff diventa presto una *agent de propagation*, maturando nel frattempo convinzioni meno estremiste. Arrestata a Parigi con Costa, nel 1878, viene rilasciata ed espulsa dalla Francia. Nell'ottobre dello stesso anno, è arrestata a Firenze, dove si era recata per il congresso anarchico e resta in carcere fino al 1879; il processo le fa acquisire una certa notorietà, alimentata dal suo passato rivoluzionario e misterioso. Certamente la Kuliscioff ha un ruolo nella maturazione politica di Costa verso posizioni via via meno anarchiste; vivono insieme per un certo periodo con la figlia che ha avuto da lui,

Andreina. Le ostilità dell'ambiente e della famiglia di lui, la convincono ad andare a Berna, dove entra in contatto con **Auguste Bebel e Eduard Bernstein**. Nel 1885 comunica a Costa la fine del rapporto affettivo e riprende in Svizzera gli studi interrotti, ma in medicina anziché in ingegneria. L'aggravarsi del male ai polmoni contratto durante le detenzioni la induce a trasferirsi a Napoli, dove si laurea nel 1887, e dove conosce **Filippo Turati** che diverrà il compagno della sua vita, con una intesa fortissima, sia affettiva che politica. Con lui dà vita alla *Lega socialista milanese*, che prevede nel suo programma il suffragio universale, primo nucleo del futuro partito. Nell'Italia settentrionale ottiene la specializzazione in ginecologia, ma di fatto l'esercizio della professione le viene impedito; la svolge privatamente nella Milano operaia, diventando famosa come "dottora dei poveri". La Kuliscioff ha un grosso ruolo anche nella fondazione della rivista «Critica Sociale», che sempre per sua iniziativa pubblica la collana *Biblioteca del socialismo italiano*, diffondendo le opere più significative della letteratura socialista internazionale. La Kuliscioff svolge un ruolo di indubbia sprovincializzazione del socialismo italiano grazie anche al fatto che è poliglotta. Dall'inizio degli anni Novanta comincia a divenire nota anche per il suo impegno sui temi della condizione femminile; la prima e più nota conferenza, *Il monopolio dell'uomo* storicizza le cause dell'inferiorità femminile contro le interpretazioni biologiche di stampo lombrosiano. Necessità di equilibri di partito oltre che le convinzioni personali la spingono invece a polemizzare con Anna Maria Mozzoni a proposito della legislazione a favore delle lavoratrici. Quest'ultima ritiene che una eccessiva tutela avrebbe fornito il pretesto per licenziare la manodopera femminile, spingendo di nuovo le donne in casa «a covare le uova in solitudine e in silenzio»; di fatto, è stata l'unica legge organica su questo tema nell'Italia liberale prefascista. Su questa proposta, la Kuliscioff e il *Gruppo femminile socialista milanese* si spendono molto, ma il frutto finale risente comunque di una mediazione governativa, rimanendo escluse le lavoratrici agricole e quelle a domicilio. La Kuliscioff richiama più volte Turati alla strategia delle grandi riforme, tributaria, militare, sociale, elettorale, scolastica; per difendere il diritto di voto per le donne, s'impegna senza sosta dal 1906, rivelando un profondo conflitto con le posizioni conservatrici degli uomini del suo partito, escluso il solo Gaetano Salvemini. Il dissenso con il suo compagno si esprime su una serie di articoli apparsi su «Critica Sociale», che sembra siano stati però appositamente esaltati per attirare l'attenzione sull'argomento.

Nel 1917 fa pressioni su Turati e Treves perché abbandonino la linea del non intervento, appoggia la Rivoluzione russa, ma si dimostra poi contraria alla svolta bolscevica. Dedica invece scarsa attenzione alla nascita del movimento fascista, anche a causa del peggioramento delle condizioni di salute che la tengono lontana dalle frequentazioni effettive; con l'assassinio di Giacomo Matteotti e il fallimento dell'Aventino la sua delusione è totale e gli ultimi mesi di vita sono segnati da grande amarezza. Si spegne a Milano nel 1925 e il corteo funebre di socialisti che le rendono omaggio è continuamente disturbato da schiamazzi fascisti.

7.8. Anarchia e Anarchismo: cenni storici

Il termine anarchia ha il significato fin dall'epoca classica di mancanza di governo e potere, come denota la lettera iniziale, alfa privativa in greco e il sostantivo governo. Come aspirazione teorica e concreta alla libertà, nell'antichità si può parlare di anarchismo intellettuale in quei pochi casi in cui a livello puramente teorico si sono avute riflessioni sulla possibilità di società antiautoritarie. Quando ha assunto toni religiosi, è di solito collegata ad aspirazioni millenaristiche di società perfette, senza intermediazioni fra umano e divino; infine, movimenti ribellistici si sono verificati nella storia contro le autorità politiche e le strutture sociali esistenti. Gli esempi più noti sono stati i movimenti anabattisti, le rivolte dei contadini tedeschi guidati da **Thomas Muntzer**, repressi anche per esplicita volontà di Lutero, e il movimento degli zappatori (*diggers*), nell'Inghilterra del XVII secolo che hanno influenzato pensatori per qualche verso utopisti come Harrington.

Riferibile all'età contemporanea invece, il significato più complesso di anarchismo, si colloca alla fine del Settecento, secolo nel quale la critica all'assolutismo portava con sé quella del rifiuto dell'autoritarismo. Proprio i giacobini, esempio di accentramento ed esercizio di autorità sono contestati dagli *enragés*, gli arrabbiati, contestatori dell'autoritarismo. Alla fine del XVIII secolo viene pubblicata un'opera in cui si trovano i temi tipici di tutto l'anarchismo, l'*Enquiry Concerning Political Justice*, di William Godwin. In senso moderno, l'anarchismo assume un significato più positivo rispetto a quello originario collegato all'anarchia portatrice di caos. Esso sostiene una condizione futura di assoluta libertà umana, senza alcun con-

dizionamento, poiché tutti gli uomini sono in grado di autogovernarsi; ne consegue l'estinzione di ogni forma di stato inteso come apparato comunque repressivo e la visione di qualsivoglia dottrina religiosa come strumento di oppressione e frode spirituale nei confronti delle masse. In quanto correlato strettamente e originariamente alla libertà nella sua forma più illimitata, l'anarchismo deriva dal liberalismo; nella rivendicazione di uguaglianza sociale e economica, ha filiazioni strette con il socialismo; nelle sue costruzioni più azzardate con l'utopismo. Il rifiuto di ogni forma di coercizione, sfruttamento, autoritarismo, può passare sia attraverso metodiche pacifiste e spontaneiste, sia attraverso strategie rivoluzionarie, come la storia contemporanea dimostra. L'anarchico Sébastien Faure negli anni Venti del Novecento nell'*Encyclopedie anarchiste* definisce la dottrina anarchica riassumendola in una sola parola: libertà.

Una distinzione ulteriore si pone fra l'anarchismo individualista, che estende la libertà incondizionata anche ai meccanismi economici e quello collettivista, socialista, comunista, o comunitario secondo cui la libertà del singolo è proporzionata alle esigenze economiche e sociali di tutti. Nel primo caso l'organizzazione sociale e politica è del tutto superflua; nel secondo invece, l'organizzazione economica è a carattere federalista, procede dal basso verso l'alto e tutti i componenti hanno eguali funzioni. A questo modello risponde in parte il pensiero di Proudhon; in sostanza quindi l'anarchismo si presenta come affrancamento da ogni potere superiore: ideologico, politico, economico, giuridico.

L'anarchismo respinge ogni autorità che proviene dallo Stato, dalla legge, poiché individua in essi l'origine dei mali dell'uomo. L'autorità politica, espressione dell'autorità o del potere economico va combattuta sia sul piano ideale che pratico, anche nei confronti della forma partito, mentre solo in taluni casi si ammette l'organizzazione sindacale intesa in senso orizzontale. Viene respinta naturalmente ogni concezione contrattualistica per cui il singolo cede una parte della sua libertà a vantaggio della collettività; si accolgono solo le tesi mutualistiche per cui il singolo non si priva, ma dona alla comunità qualcosa che tende ad esaltare la sua libertà individuale. Nell'anarchismo si possono individuare tre sottocategorie che si riferiscono agli obiettivi, negativi o costruttivi, ai mezzi, alle tattiche. Riguardo ai primi, l'anarchismo, pur partendo dalla negazione che l'essere umano può e deve vivere senza governo, in una società in cui il singolo è assolutamente libero, e ciò che conta è solo l'opinione indivi-

duale di altri singoli come lui, presenta comunque una organizzazione economica e sociale. In genere, la prima è una gestione comunistica della società, basata sull'elemento cooperativo come libera associazione di individui per scopi produttivi o distributivi, con autogestione dal basso. La base sociale è costituita o dall'individuo o dal nucleo familiare i quali, riuniti in un dato territorio con interessi e attività affini, costituiscono il comune. L'unione dei comuni dà luogo alla federazione, poi alla federazione delle federazioni, fino alla federazione anarchica universale.

I mezzi teorizzati e attuati sono stati molto diversi: dall'accoglimento dell'organizzazione alla sua negazione, dal rifiuto della propaganda tradizionale detta "dei fatti" o "coi fatti" alla sua pratica. Sostanzialmente tre sono state le forme di azione del movimento anarchico: l'educazione, intesa non più come formazione individuale, ma diffusione delle idee anarchiche; essa ha riguardato nelle sue espressioni pacifiste i concetti di amore e non violenza tipici ad esempio di Leone Tolstoj. La ribellione, vicina o indipendente dalla insurrezione, intesa come il verificarsi in modo improvviso e violento, di una azione irruzione ed eversiva contro lo Stato; la rivoluzione, predicata e preparata, che rappresenta una contraddizione dell'anarchismo in quanto mira ad ottenere con la forza quello che non si può ottenere altrimenti.

Le tattiche si possono ricondurre a quattro teorizzazioni diverse: volontarismo, spontaneismo, estremismo, movimentismo. Il primo deriva dalla tesi anarchica della libera scelta individuale, rifiutando la coscienza di classe collettiva del marxismo. Lo spontaneismo quindi è l'impulso individuale, distruttivo e rivoluzionario, che determina l'azione, senza necessità di una struttura. Il sovvertimento arriva all'abolizione di tutto ciò che esiste, indipendentemente dalla effettiva gestione del processo e dalla possibilità di fare sul piano pratico quanto viene affermato in modo estremo sul piano teorico. Il movimentismo costituisce quindi il privilegio e il primato dell'azione di per sé e non mira alla realizzazione di uno scopo immediato concreto.

7.8.1. Esponenti dell'anarchia

Tra i pensatori più noti dell'anarchismo l'inglese **William Godwin**, (1756–1836), ateo, illuminista, il primo teorico della dottrina, anche se

non usa il termine. È il marito della già ricordata Mary Wollstonecraft, e padre della figlia della scrittrice, sposata al poeta **Shelley**, inventrice del celebre personaggio Frankenstein. Godwin pubblica fra il 1793 e il 1796 *An enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness* (*Ricerca sulla giustizia e sulla sua influenza sulla virtù generale e sulla felicità*). Il progresso porta con sé l'avanzamento dell'uguaglianza; in particolare su quella economica afferma che:

Io ho diritto ai mezzi di sussistenza: io ho diritto a qualsiasi godimento mi possa procurare, senza ledere me stesso o gli altri: il suo diritto relativo ha gli stessi limiti, [quindi] secondo i principi della giustizia equa e imparziale le cose buone del mondo costituiscono una proprietà comune della quale ciascuno ha pari diritti degli altri di prelevare ciò che vuole.

Riguardo agli interrogativi connessi alla giustizia, Godwin si chiede quali saranno i provvedimenti che porteranno al benessere dell'uomo nella società e quale sarà l'autorità competente. La società è per Godwin il fondamento e l'ambito nel quale si esplicano la personalità e l'agire dell'individuo, mentre il governo è solo un espediente per evitare un danno. Respinge quindi una visione contrattualistica e ritiene il governo una forza coattiva come qualunque altra istituzione basata sulla forza. L'unico riferimento non è quindi la legge, ma la ragione. La legislazione come è stata generalmente intesa, scrive Godwin, non è faccenda di competenza umana. La ragione immutabile è il vero legislatore, ed è giusto che noi ne investighiamo i decreti. Le funzioni della società si limitano non al fare la legge, ma all'interpretarla; non può emanare leggi, può soltanto dichiarare ciò che la natura delle cose ha già decretato e la cui convenienza deriva irresistibilmente dalle circostanze del caso. Solo l'opinione pubblica, quindi, ha influenza sugli individui e li può costringere ad adottare alcuni comportamenti invece che altri; ogni essere umano possiede di suo solo la propria autonomia derivante dalla ragione e dalla volontà di essere libero. Di materiale non possiede nulla perché la proprietà è comune. Così come la proprietà, occorre anche considerare il corpo affidatomi in custodia nell'interesse dell'umanità. Si è tenuti ad offrire il talento, l'intelligenza, la forza e il tempo, per la produzione della massima quantità del bene comune.

Michail Bakunin (1814–1876), militante e rivoluzionario di professione, proviene dalla Russia, dove si erano introdotte e sviluppate con

successo le teorie anarchiche, tanto da considerarla come il vero e proprio luogo di nascita dell'anarchismo. Bakunin appartiene ad una famiglia della vecchia nobiltà e come tutti quelli appartenenti al suo ceto, presta servizio come ufficiale; nel 1838 però lascia l'esercito e va nell'Europa dell'Est, dove si dedica a studi filosofici. Peregrina a Berlino, Dresda, Parigi, Bruxelles. Nel 1849, a Dresda partecipa all'insurrezione scoppiata per ottenere la costituzione imperiale, rischiando la condanna a morte, che evita perché graziato. Commutata la pena in ergastolo, viene esiliato in Austria dove, a causa della rivolta studentesca di Praga, da lui ostacolata, è ancora condannato a morte; fugge allora in Russia dove rimane a San Pietroburgo, poi fino al 1857 in Siberia, in regime di carcere duro. Nel 1860 giunge attraverso il Giappone e gli Stati Uniti in Europa; dal 1864 vive per alcuni anni in Italia, poi a Ginevra e a partire dal 1869 a Locarno. Nel 1870 organizza una sollevazione a Lione mentre i suoi seguaci partecipano alla Comune di Parigi. In Italia ha modo di formulare in modo completo le sue idee e fonda l'*Alleanza internazionale della democrazia socialista* esportando in Spagna i progetti anarchici dove attecchiscono in modo durevole. Bakunin riesce ad abbinare all'azione anche una attività teorica, i cui punti salienti sono: l'organizzazione politica ed economica libera da ogni costrizione, sviluppata a partire dal basso secondo i principi dell'associazione e della federazione, abolizione dello stato centralizzato cui seguono forme di convivenza civile basata sui comuni con la collettivizzazione della proprietà.

Cenni bibliografici

Su Saint-Simon, sansimonismo e questione femminile

- ANGELINI G. (a cura di), *I sansimoniani protagonisti e ideali della città futura*, Milano 1996.
- BOOTH A.J., *Saint-Simon and saint-simonisme*, London 1871.
- BULCIOLU M.T., *L'école saint-simonienne et la femme*, Pisa 1980.
- CHARLETY S., *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, Paris 1931.
- D'IVRAY J., *L'aventure Saint-Simonienne et les femmes*, Paris 1928.
- DEMAR C., *L'affranchissement des femmes*, par V. Pelosse, Paris 1977.
- GENTILE F., *Saint-Simon in Italia. Emozioni e risonanze sansimoniane nell'Ottocento italiano*, Napoli 1969.
- LARIZZA LOLLI M., *Scienza industria e società*, Milano 1980.

- MUSSO P., *Télécommunications et philosophie des réseaux*, Paris 1997.
- MUSSO P., *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris 1991.
- MUSSO P., *Le vocabulaire de Saint-Simon*, Paris 2005.
- Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin publiées par Enfantin pour l'exécution de ses dernières volontés et précédées de deux notices historiques*, Réimpression photomécanique de l'édition 1865-78, I- XLVII voll., Allen 1964.
- PICHETTO M.T. (a cura di), *Saint-Simon, L'industria*, in *Opere*, Torino 1975.
- Procès complet des saint-Simoniens*, Paris 1832.
- Procès en Cour d'Assise*, Paris 1832.
- REGNIER Ph. (dir.), *Livre (Le) nouveau des saint-simoniens*, Tusson 1992.
- RIOT-SARCEY M., *De la liberté des femmes. Lettres des dames au Globe (1831-1832)*, Paris 1992.
- TARICONE F., *Il sansimoniano Michel Chevalier: industrialismo e liberalismo*, Firenze 2006.
- THIBERT M., *Le Féminisme dans le socialisme français de 1830 à 1850*, Paris 1926.
- TREVES R., *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Torino 1973.
- VOILQUIN S., *Memorie di una figlia del popolo*, trad. di Conti Odorisio G., Firenze 1989.
- WALCH J., *Bibliographie du Saint-Simonisme*, Paris 1973.

Su Fourier, fourierismo e fourieriste

- CONSIDERANT V., *Destinée Sociale*, Paris 1838.
- CONSIDERANT V., *Théorie de l'éducation naturelle et attrayante*, Paris 1844.
- CONSIDERANT V., *Description du phalanstère et considérations sociales sur l'architectonique*, Paris 1844.
- CONSIDERANT V., *Théorie du droit de propriété et du droit au travail*, 3 ed., Paris 1848.
- CONSIDERANT V., *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier*, Paris 1848.
- CONSIDERANT V., *La Solution ou le gouvernement direct du peuple*, Paris 1850.
- GAMOND GATTI Z. DE, *Réalisation d'une commune sociétaire d'après la théorie de Fourier*, Paris 1841-2.
- GAMOND GATTI Z. DE, *Fourier et son système*, Paris 1841-2.
- GAMOND GATTI Z. DE, *Pauperisme et association*, reprint, Paris 1971.
- LARIZZA LOLLI M. (a cura di), *Fourier Charles Teoria dei quattro movimenti e altri scritti*, Torino 1972.
- TUNDO FERENTE L., *In cammino verso l'armonia: l'utopia di Fourier*, Bari 1990.
- VIGOREUX C., *Parole de Providence et Mélanges*, Paris 1847.

Su Proudhon

- ANDREATTA D., *Proudhon dall'anarchia alla Federazione*, Soveria Mannelli 2010.
- PROUDHON P.-J., *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, texte revu par Férenczi R., Navet G., Vermeren P., Voyenne B., Paris 1988;
- PROUDHON P.-J., *Del principio federativo*, Roma, 1 ed., 1863.
- PROUDHON P.-J., *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, Roma 1978.
- PROUDHON P.-J., *La pornocrazia e le donne nei tempi moderni*, Bari 1979.
- PROUDHON P.-J., *La rivoluzione sociale dimostrata dal colpo di stato del 2 dicembre*, Catania 1984.

Su Proudhon e le antiproudhoniane

- ANTEGHINI A., *Socialismo e femminismo nella Francia del XIX secolo: Jenny d'Héricourt*, Genova 1988.
- BLANC PERIDIER A., *Une princesse de la troisième république. Juliette Adam*, Paris 1936.
- CORMIER M., *M.me Adam ou l'aurore de la IIIème République*, Bordeaux 1934.
- HERICOURT J. D', *La femme affranchie. Réponse a MM. Michelet, Proudhon, E De Girardin, A. Comte*, Paris 1860. *A Woman Philosophy of Woman or Woman Affranchised*, New York 1864, reprint Westport 1993.
- HOGENIUS SELIVERSTOFF A., *Juliette Adam (1836-1936) L'instigatrice*, Paris 2001.
- LAMBERT J., *Idées antiproudhoniennes*, Paris 1858.
- STEPHENS W., *M.me Adam. La Grande Française from Louis Philippe until 1917*, London 1917.

Su Karl Marx ed Engels la letteratura è sterminata e tradotta in moltissime lingue

- A.A.V.V., *Storia del marxismo*, Torino 1978.
- AVINERI S., *The social and Political Thought of K. Marx*, Cambridge 1968, trad. it. di Capitani P., *Il pensiero politico e sociale di Marx*, Bologna 1984.
- BACINETTI FLORENZI WADDINGTON M., *Osservazioni sul socialismo*, Firenze 1850.
- BERLIN I., *K. Marx. His Life and Environment*, Oxford 1965.
- BOBBIO N., trad. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Torino 1949.
- BRAVO G.M., *Marx ed Engels in Italia*, Roma 1992.
- BRAVO G.M., *Ritorno a Marx*, Milano 1981; *K. Marx*, Milano 1986; *Engels*, Milano 1986;
- ENGELS F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Roma 1970.
- FAUSTI L. (a cura di), *Rileggere Marx. Esame delle opere principali*, Brescia 1986.
- GARAUDY R., *K. Marx*, Paris 1964.
- GIOVANNINI F., *Vita di K. Marx. I sentimenti e le lotte*, Roma 1992.

- GIROUD F., *Jenny Marx o la moglie del diavolo*, trad. di Mazzoni A., Milano 1993.
- HENDERSON W.O., *The Life of Engels*, London 1976.
- MARX K., ENGELS F., *Opere Complete 1972–1991*, Roma 1991.
- MCLELLAN D., *K. Marx. His Life and Thought*, 1973 trad. di Boffitto M.G., *Il pensiero di K. Marx*, Torino 1975.
- MERKER N., *Marxismo e storia delle idee*, Roma 1974.
- PAPI F. (a cura di), *Dizionario Marx–Engels*, Bologna 1983.
- PETRUCCIANI S., *Marx in dieci parole*, Roma 2021.
- TOGLIATTI P., CANTIMORI D., DONINI A. (a cura di), *Engels F., Antiduhring*, Torino 1950.

Sul socialismo

- ANDREUCCI F., DETTI T. (a cura di), *Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico*, Roma 1975.
- ARFÉ G., *Storia del socialismo italiano, (1892–1926)*, Torino 1977.
- BOUGLE C., *Socialisme français. Du socialisme utopique à la Démocratie industrielle*, Paris 1960.
- BRACCO F. (a cura di), *Democrazia e associazionismo nel XIX secolo*, Firenze 1990.
- CIUFFOLETTI Z., DEGL'INNOCENTI M., SABBATUCCI G., *Storia del PSI. Le origini e l'età giolittiana*, Roma–Bari 1992.
- CONSIDERANT V., *Le socialisme devant le vieux monde*, Paris 1848.
- DEGL'INNOCENTI M., *Filippo Turati e il socialismo europeo*, Napoli 1985.
- DELLA PERUTA F., *Le origini del socialismo in Italia*, Firenze 1980.
- LA PUMA L., *Il socialismo sconfitto Saggio sul pensiero politico di Pierre Leroux e Giuseppe Mazzini*, Milano 1984.
- LANDOLFI A., *Storia del PSI. Cento anni di socialismo in Italia*, Milano 1991.
- MANACORDA G., *Il socialismo nella storia d'Italia*, Roma–Bari 1970.
- MERLI S., *I socialisti e la guerra. La nuova Europa*, Milano 1993.
- PIANCIOLA C., *Socialismo*, in Bobbio N., Matteucci N., Pasquino G. (a cura di), *Dizionario di Politica*, Torino 1990.
- ROTA GHIBAUDI S., *Il socialismo utopistico*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Firpo L., Torino 1977.
- ROTA GHIBAUDI S., *Lavoro e socialismo. Abbozzo di una storia della concezione socialista del lavoro*, Milano 1982.
- ROTA GHIBAUDI S., *Società e istituzioni politiche nei modelli socialisti: interconnessioni con il pensiero liberale e democratico*, in Carini C., Comparato V.I. (a cura di), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Firenze 1993.

Sul socialismo e la questione femminile

- ALLART MERITENSE H. DE, *La femme et la démocratie de nos temps*, Paris 1836.

- ALLOISIO M., AJÒ M., *La donna nel socialismo italiano tra cronaca e storia*, Cosenza 1978.
- BEBEL A., *La donna e il socialismo*, 34 ed. Milano 1905.
- BIANCIARDI S., *Argentina Altobelli e la "buona battaglia"*, Milano 2012.
- CAMPARINI A., *Donna, donne e femminismo. Il dibattito politico internazionale*, Milano 1986.
- CASALINI M., *La signora del socialismo italiano. Vita di Anna Kuliscioff*, Roma 1987.
- CASALINI M., *Socialismo e femminismo: un incontro mancato*, Roma 1993.
- CASSINA C., *Flora Tristan una socialista nell'età romantica*, video lezione DoPP Donne e pensiero politico, a cura di Cassina C., Sciara G., Trocini F.
- DEGL'INNOCENTI M., TARICONE F., PASSANITI P., TOMASSINI L. (a cura di), *Anna Kuliscioff. Il socialismo e la cittadinanza della donna*, Roma 2015.
- GABELLONE A., *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*, Milano 2015.
- KULISCIOFF A., *Il monopolio dell'uomo*, Milano 1890.
- PASSANITI P., *Lavoro e cittadinanza femminile. Anna Kuliscioff e la prima legge sul lavoro delle donne*, Milano 2016.
- PIERONI BORTOLOTTI F., *Socialismo e questione femminile in Italia (1892-1922)*, Milano 1974.
- TARICONE F., *Politica e cittadinanza. Donne socialiste fra Ottocento e Novecento*, Milano 2020.
- TRISTAN F., *Promenades dans Londres*, Paris, 1840.
- TRISTAN F., *Union ouvrière*, Paris, 1843.
- TRISTAN F., *Tour de France Journal 1843-44*, Paris, 1980.

Per uno sguardo complessivo

- CAPOBIANCO L., *Il lavoro delle donne nell'Italia meridionale tra '800 e '900*, Napoli 1991.
- CINGARI S., SIMONCINI A., *Lessico postdemocratico*, Perugia 2016.
- CORTI P. (a cura di), *Società rurale e ruoli femminili in Italia tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1990.
- D'ORSI A., *L'Italia delle idee. Il pensiero politico in un secolo e mezzo di storia*, Milano 2011.
- FERRARI M., *Ideologia, «ismi» e linguaggio politico: «industrie» «industrial» «industrialismo» (1800-1824)*, in Pii E. (a cura di), *I linguaggi politici delle rivoluzioni in Europa XVII-XIX secolo*, Firenze 1992.
- MAITE A., ARMOGATHE D., *Histoire du féminisme français*, Paris 1977.
- MOSES C.G., *French Feminism in the 19th century*, New York 1984.
- PROIETTI F. (a cura di), *L'idea generale di rivoluzione nel XIX secolo*, Firenze 2001.
- QUIRICO M., RAGONA G., *Socialismo di frontiera. Autoorganizzazione e anticapitalismo*, Torino 2018.
- RAGONA G., *Anarchismo: le idee e il movimento*, Roma-Bari 2013.

TRANIELLO F., *Cattolicesimo e società moderna*, in Firpo L. (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1977.

Manualistica

- BEDESCHI G., *Storia del pensiero liberale*, Roma–Bari, 2003.
- BOBBIO N., *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino 1976
- BONAIUTI G., COLLINA V. (a cura di), *Storia delle dottrine politiche*, Milano 2015
- BRAVO G.M., MALANDRINO C. (a cura di), *Profilo di Storia del pensiero politico. Da Machiavelli all'Ottocento*, Roma 1995.
- CASTALDI S. (a cura di), *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma–Bari 2014
- CHEVALLIER J.J., *Storia del pensiero politico*, voll. II, *L'età moderna*, Bologna 1989.
- CHEVALLIER J.-J., *Le grandi opere del pensiero politico*, Bologna 1998.
- CONTI ODORISIO G., *Lezioni sulla storia delle donne. Teorie politiche, diritti civili, e politici, trasformazioni sociali*, Roma 2003.
- CONTI ODORISIO G., *Ragione e tradizione. La questione femminile nel pensiero politico*, Roma, Aracne, 2005.
- CONTI ODORISIO G., *Storia dell'idea femminista*, Torino 1980.
- D'ADDIO M. (a cura di) *Storia delle dottrine politiche*, Genova 2002
- DUNN J., VANOTTI T. (a cura di), *Storia delle dottrine politiche*, Milano 2020
- FENSKE H., *Il pensiero politico contemporaneo*, Bologna 2004.
- FIRPO L. (diretta da), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino 1977.
- GALLI C. (a cura di), *Manuale di Storia del pensiero politico*, Bologna 2011.
- GALLI G. (a cura di), *Manuale di Storia delle dottrine politiche*, Milano 1995.
- LASKI H.J., *The Rise of European Liberalism*, London 1936 trad. it. *Le origini del liberalismo europeo*, Firenze 1962.
- MASTELLONE S., *Storia della democrazia in Europa da Montesquieu a Kelsen*, Torino 1989.
- MOSCA G., *Storia delle dottrine politiche*, Roma–Bari 1971.
- RYAN A., *Storia del pensiero politico*, tr. it. Hansen C., Mugnai E., prefazione di Borgognone G., Milano 2017.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano M., 100
Abbagnano N., 100
Abbundo V., 141
Abensour L., 174
Abramo, 18
Adam E., 338
Adamo, 57, 58, 68–70, 307
Agnesi G., 288
Agostini L., 108
Agostino Sant', 18
Albistur M., 174
Althusius J., 15, 16, 19–21
Althusser L., 102
Anna Stuart, Regina d'Inghilterra, 181
Andreatta A., 99–102, 173
Andreatta D., 365
Andreucci F., 366
Anteghini A., 365
Anthony S.B., 269
Antonetti M., 291
Arfé G., 366
Aristotele, 32, 46, 51, 68, 239
Armogathe D., 174, 367
Aschieri C., 281
Ashley Lord, 54, 55, 57
Astell M., 63–67, 101
Astell R., 64
Atlante, 104
Auclert H., 357, 358
Auerbach E., 199
Aulard A., 173
Avineri S., 365
Babeuf N., 138, 296, 297
Bachofen J.J., 345
Bagianti I., 292
Bakunin M., 321, 346, 362, 363
Baldini E., 99–102
Bandiera Fratelli, 273, 281
Barberis G., 188
Barberis M., 290
Barbiera R., 292
Barcia F., 101
Barre P. de la, 64
Barrot O., 246
Bastid P., 173, 290
Battista A.M., 99, 101, 291
Baum J.A., 102
Bazard C., 310
Bazard S.-A., 304, 309, 310, 230
Beauharnais A., 282
Beaumont G., de, 244, 245, 291
Beccari G. A., 281, 288
Beccaria C., 119, 212
Bedeschi G., 100, 368
Belardelli G., 292
Belgiojoso Cristina di, 282–286, 292, 297
Belgiojoso E. di, 283
Bentham J., 211
–213, 215–225, 227–230, 290
Beonio Brocchieri V., 99
Berlin I., 365
Bertea S., 188
Bertier F., 138
Biondi Nalis F., 141
Bismarck O., 338
Blackstone W., 217
Blanc L., 139, 296, 351
Blanc O., 174
Blanc Peridier A., 365
Blanqui J.A., 296, 297
Blood F., 185
Bobbio N., 29, 99, 100, 109, 365, 366, 368
Boccanfuso S., 202
Bognetti G., 202

- Bolena A., 25
Bolingbroke H.S.J. Visconte, 181
Bonaiuti G., 368
Bonhomme C.-H., 301
Bosanquet T., 292
Bosch J., de, 319
Bouvier J., 174
Bracco F., 366
Bramhall vescovo, 28
Bravo G.M., 141, 365, 368
Brenet M., 335
Bretonne R. de la, 116-119
Brisbane A., 314, 316
Brombert B., 292
Brunello B., 101
Bruno A., 101
Bufano R., 13, 174
Buonarroti F., 296
Burgio A., 101
Burke C., 209
Burke E., 207, 210-5, 217, 220
Burke R., 207-210
Burns J.H., 290
Butler G., 288
Cabarrus conte, 300
Cabet C., 138,
Cabet E., 138-141, 295, 296
Cady Stanton E., 268, 269
Caillous R., 102
Calvino, 25, 78, 85
Campanella T., 108-114
Campos Boralevi L., 290
Camus A., 200
Cantimori D., 366
Capitani P., 365
Capobianco L., 367
Cappuccilli E., 101
Capra C., 173
Carini C., 366
Carletti G., 290
Carlo Alberto, 272, 275, 284
Carlo I, 26, 53, 57, 67, 115, 144
Carlo II, 27, 28, 53-55, 66, 67, 144
Carlo X, 244
Carnot H., 302, 319
Casalini M., 367
Cassani A., 291
Cassina C., 101, 174, 188, 290, 291,
293, 367
Castaldi S., 368
Caterina d'Aragona, 106
Catone, 62
Cattaneo C., 189-195, 277
Cavaignac L.E., 192
Cavarero A., 100
Cavendish W., 27
Champgrand A.-S. Goury de, 301
Charpin C., 310
Chaumette P.-G., 114
Chazal P., 320
Chazal A., 353
Chevalier M., 311
Chevallier J.-J., 368
Chiodi G.M., 99
Churchill S., 285
Cicalese M.L., 291
Cicerone, 51
Cingari S., 367
Ciuffoletti Z., 366
Clifton P., 27
Clito, 104
Cobban A., 188
Cofrancesco D., 173, 291
Collina V., 368
Colombo A., 141
Colombo C., 109
Colorni E., 194, 195, 198-200
Colorni Eva, 199
Colorni R., 199, 201
Colorni S., 199
Comparato V.I., 366
Comte A., 268, 297, 300, 302, 303,
306, 310, 336, 337
Condillac E.B. de, 119
Condorcet M.-J.-A.-N., 118, 172, 207
Consarelli B., 101, 173
Considerant V., 283, 314-316, 318,
333, 364, 366

- Constant B., 203-207, 210, 250, 290
Conti Odorisio G., 13, 68, 99, 101,
141, 262, 290, 292, 293, 364, 368
Cormier M., 365
Cotta S., 102
Cousin V., 204
Craufurd C., 285
Craufurd E., 285
Craufurd G., 285
Craufurd J., 285
Craufurd J.G., 285, 286
Cressati C., 291
Cristiani M., 100
Cromwell O., 28, 53, 67, 115, 147
Curchod S., 203
Cyrano S., 113, 114
D'Addio M., 188, 368
D'Orsi A., 367
Dante Alighieri, 273
Davies J., 28
De Caprariis V., 291
De Maistre J., 58
De Mattei R., 141
De Sanctis F.M., 291
Degl'Innocenti M., 366, 367
Del Monte B., 289
Della Peruta F., 292, 366
Deraismes M., 354
Derathé R., 102
Deroin J., 311, 330, 331, 333, 334,
Deshormes La Valle F., 201
Desroche H., 141
Desroche M., 331
Detti T., 366
Di Sciullo F.M., 290
Diderot D., 80, 121
Dinwiddy J.R., 290
Donini A., 366
Drysdale D., 292
Du Bois E.C., 293
Duby G., 174, 293
Duhet P.-M., 174
Duhring K.E., 344
Dunn J., 100, 368
Dunoyer Ch., 303
Durand M., 355
Duso G., 100
Elisabetta I, 25, 26
Enfantin P.-B., 304, 307-312, 332,
340
Engels F., 295, 296, 344, 345, 346,
347, 349, 353, 365, 366
Enrico VIII, 25, 106
Épinay M.me, 80, 88
Erasmus da Rotterdam, 106, 107
Eva, 69, 70
Fagniez G., 101, 292
Falchi F., 292
Faure S., 360
Fauré C., 174
Fausti L., 365
Fauvety Ch., 337
Fedeli De Cecco M., 101
Federico Guglielmo III, 73
Felice D., 290, 291
Fenske H., 368
Ferrari G., 293, 297, 298
Ferrari M., 367
Filippa M., 202
Filmer R., 56, 57, 65, 67-70
Fiorino V., 174
Firpo L., 100, 108, 109, 141, 366, 368
Florentin M.A., 319
Fontana B., 290, 291
Fourier Ch., 112, 121, 140, 250, 267,
283, 296, 312-314, 317-319, 321,
326, 330, 364
Fournel C., 310, 312
Fraise G., 174, 293
Franchi A., (pseud. Di Cristoforo Bo-
navino), 335
Franklin B., 147
Freeman M., 188
Furet F., 173
Gabellone A., 367
Gaeta M.I., 101
Galileo, 27
Galli C., 188, 368

- Galli G., 368
 Gallone M., 188
 Galoppini A.M., 293
 Gamarra A., 353
 Gamond E. de, 319
 Gamond M.A. de, 319
 Gamond P.-J. de, 319
 Gamond Gatti de, I., 319
 Gamond Gatti Z. de, 315, 318–320
 Ganzin M., 188
 Garaudy R., 365
 Garibaldi G., 279
 Garrison W.L., 266
 Gatti J.-B., 319
 Gatti Z.O., 319
 Gauthier J., 315
 Gauthier N., 315
 Gay D., 331
 Gazzetta L., 293
 Gentile F., 102, 363
 Gentile G., 101
 Gerard A., 173
 Geymonat L., 291
 Gherardini V., 282
 Giacomo I, 26
 Giacomo II, 53, 54, 55, 66, 67
 Giacomo IV, 26
 Giobbe, 38
 Giolitti G., 236, 354
 Giorcelli C., 292
 Giorgio III, 146
 Giroud F., 366
 Giustiniano, 17
 Godin J.-B.-A., 315, 316
 Godineau D., 174
 Godwin M., 187
 Godwin W., 185, 187, 188, 359, 361, 362
 Gordon L., 188
 Gouges O. de, 165, 166, 172–174, 354
 Granpé-Molière M., de, 102
 Grey Butler J., 288
 Griffith E., 174
 Grimm F.M., von, 80
 Groote J. de, 201
 Grozio U., 20–22, 69
 Guccione E., 292
 Guglielmo Orange d', 24, 53, 55, 66
 Guicciardi E., 292
 Guizot F., 204, 346
 Guyomar P., 172
 Halifax Lord, 178
 Hamilton A., 153, 154, 174, 192
 Hamilton W.G., 178
 Hardy H., 230
 Hardy T., 230
 Hargreaves M., 99
 Harrington J., 115
 Helvetius, 117, 229
 Hamilton W.G., 178
 Henderson W.O., 366
 Héricourt J. d', (pseudonimo di J. M. F. Poinsard), 330, 335–337, 365
 Hexter J.H., 141
 Hirschmann Spinelli U., 198–201
 Hitler A., 196
 Hobbes T., 15, 16, 21, 23–35, 37–52, 57, 59, 60, 69, 74, 187, 339
 Hoffman E., 290
 Hoffman P., 174
 Hogenius Seliverstoff A., 365
 Holbach d', 80
 Hood F.C., 99
 Hunt L., 173
 Hurst H., 230
 Hutcheson F., 212
 Illuminati A., 100
 Imlay G., 186
 Isenberg N., 174
 Jay J., 153, 174
 Jaurès J., 355
 Jefferson T., 146, 254, 267
 Johnson J., 186, 187
 Kant I., 15, 16, 23, 71–77, 100, 189, 190, 192, 194
 Kautsky K., 349
 Kingsborough E.K., 185
 Kingsborough Lady, 185

- Knutzen M., 71
Kuliscioff A., 357, 358, 367
La Messine Alexis, 337, 338
La Messine Alice, 337
La Messine Lambert Adam J., 330, 335–339, 365
La Puma L., 292, 366
Lacombe C., 171, 172
Laird J., 99
Lamb F., vedi Jenny d'Héricourt
Lambert J.-L., 337
Lamennais R.F. de, 316, 317, 318, 327
Landi L., 102
Landolfi A., 366
Landucci S., 102
Laski H.J., 368
Laslett P., 100
Lazzarino Del Grosso A., 174
Légouvé E., 331
Lemonnier Ch., 194
Lemonnier E., 335
Léon P., 171, 172
Leopoldo I, 320
Leroux P., 139, 250, 295, 319
Levasseur Th., 87
Leyden von W., 100
Licurgo, 85
Locke J., 15, 16, 23–25, 53–61, 63, 65–67, 69, 70, 74, 75, 100, 147, 185, 187
Loretelli R., 101
Losurdo D., 100
Luigi Napoleone Bonaparte, vedi Napoleone III
Luigi I di Baviera, 350
Luigi XIV, 90
Luigi XVI, 157, 203
Luigi XVIII, 244
Mably G.B. de, 116, 119, 120, 141
MacDonald H., 99
Machiavelli N., 109, 121
Macrelli R., 293, 294
Madison J., 153, 174
Magri T., 99
Magrin G., 290
Mairet G., 99
Maité A., 367
Malandrino C., 202, 368
Malatesta Covo Simoni F., 289
Malesherbes C.–G. de, 243
Manacorda G., 366
Mancini O., 66
Maometto, 220
Marconi D., 100
Maréchal S., 118
Maria Antonietta regina, 157, 179
Maria Orange d', 24, 53–55
Marie M.G., 335
Mannucci E.J., 173
Martine A., 174
Martineau H., 262–268, 291
Martinetti P., 199
Marx J. (figlia di Karl), 346
Marx J. (moglie di Karl), 346
Marx K., 83, 278, 296, 298, 321, 322, 344–349, 353, 357, 365
Masson A., 102
Mastellone S., 275
Matteucci N., 366
Mayer J.P., 291
Mazarino cardinale, 66
Mazzini Giacomo, 272
Mazzini G., 189, 194, 272–282, 284–286, 289, 292, 293, 297, 298, 314, 318
McClintock M.A., 269
McLellan D., 366
Melegari D., 279, 293
Melegari L. A., 279
Menozzi L., 100
Mercier L.–S., 116, 118, 119
Méricourt T. de, 171, 172
Merker N., 100, 366
Merli S., 366
Mersenne Padre, 27
Meylleraye Porte A.–C., de la, 66
Michelet J., 174, 336
Mill J., 211, 229, 235, 267

- Mill Stuart J., 211, 212, 229–243, 288, 291, 356
 Milton J., 67
 Mistretta E., 291
 Mitarotondo L., 102
 Modugno R.A., 188
 Molesworth W., 99
 Mondolfo R., 99
 Monmouth duca , 55
 Monsagrati G., 292
 Montanelli G., 298
 Montesquieu Ch.–L. Secondat de, 88–99, 102, 154, 164, 275, 302
 Morelli S., 279, 286–288, 293, 356
 Morelly, 120–122, 142
 Morlan Adèle, 310
 Morlan Arthur, 310
 Mosca G., 368
 Mosé, 85
 Moses C.G., 367
 Moro T., 103, 104, 106, 111, 140
 Mott L., 268, 269
 Mottley M., 259
 Mounier E., 200
 Mozzoni A.M., 238, 286–289, 291, 293, 358
 Mozzoni G., 287
 Muiron J., 315
 Muntzer T., 359
 Mura V., 101
 Musso P., 364
 Mussolini B., 196
 Nagle M., 177
 Nagle P., 177
 Napoleone I, 161, 163, 203, 333
 Napoleone III, 139, 247, 316, 321, 322, 331, 333, 338
 Nathan Rosselli G., 275
 Necker J., 203
 Negri A., 99
 Newton I., 71, 250, 301, 305, 307
 Niboyet E., 331
 Noé, 18
 Oberdan G., 281
 Orléans L. F. d', 263, 303
 Orwell G., 200
 Owen R., 139, 250, 295–297
 Ozouf M., 173
 Pacchi A., 99
 Paganini G., 99
 Paine T., 146, 147, 185, 187
 Pala L., 101
 Paladini G., 174
 Palm Alders E. d', 172
 Pangle T.L., 102
 Paoletti G., 290
 Papi F., 366
 Pareyson L., 100
 Passaniti P., 367
 Paternò M.P., 188
 Pecora G., 290
 Pembroke conte di, 55
 Perrot M., 174, 293
 Perry R., 101
 Petrucciani S., 366
 Petruzzellis N., 101
 Pezzillo L., 101
 Pianciola C., 366
 Piantanida D., 287
 Pichanick V.K., 292
 Pichetto M.T., 291, 364
 Pieroni Bortolotti F., 293, 294, 367
 Pigard E., 321
 Pii E., 367
 Pimentel Fonseca E., 281
 Pio IX, 273
 Pisacane C., 274, 298
 Pisanelli G., 288
 Pisano L., 174
 Pitt W., 179, 180
 Platone, 17, 51, 68, 88, 103, 110, 140, 141, 239
 Plutarco, 51, 80
 Poincard J.M. F., 335
 Poincard J.–P., 335
 Polet E., 320
 Polin R., 99
 Pont Ch.–F. de, 182

- Price R., 182, 185
Priestley J., 185, 212
Proia G., 292
Proietti F., 367
Proudhon P.-J., 118, 296, 297, 319–330, 333–344, 354, 360, 365,
Pufendorf S., 15, 16, 21–23
Quarta C., 142
Ragona G., 367
Reale M., 99
Regnier Ph., 364
Restaino F., 291
Revedin A.M., 101
Richet D., 173
Richer L., 354
Richter M., 102
Ridolfi M., 294
Riot-Sarcey M., 364
Robespierre, 118, 138, 161, 186, 275, 307
Robson J.M., 291
Rockingham Lord, 178, 179
Rodrigues O., 303, 308–310
Rogier P., 320
Roland P., 331
Roland Platière Manon Philipon de, 172, 173, 329
Rollier M.A., 200
Rosen F., 290
Rossi A., 198
Rossi E., 194–200, 202
Rossi L. contessa, 350
Rossi–Doria A., 294
Rostand E., 113
Rota Ghibaudi S., 366
Rotta S., 102
Rousseau Davide, 78
Rousseau Didier, 78
Rousseau J.-J., 15, 16, 23, 24, 78–88, 101, 118, 141, 172, 187, 298
Ruffini J., 273, 281
Ruggeri F., 188
Ryan A., 368
Sabetti A., 100
Saffi A., 285
Saint–Gilles A. A. de, 330
Saint–Hilaire A., 312
Saint–Simon B.-H. de, 300
Saint-Simon C.-H. de, 189, 250, 268, 296, 297, 300–302, 305, 306–309, 312, 321, 335, 363
Salomone, 114
Salvadori M.L., 174
Salvati L., 100
Sand G., (pseud. di A.A.L. Dupin, Dudevant baronessa di), 329, 331, 333, 334, 337
Sanfelice L. di, 281
Sapiro V., 188
Sauva A., 139
Scheridan E., 330
Schiavone G., 142
Schofield P., 290
Schulz F.A., 71
Sciara G., 100, 174, 188, 290, 291, 293, 367
Scodnik M.I., 287
Scuccimarra L., 100, 174
Segur conte, 302
Seneca, 51
Shafetsbury duca di, 55
Shklar J.N., 102
Sidney A., 57
Sieyès E.-J., 157, 161–165, 173, 174
Silvestrini G., 101
Simoncini A., 367
Sklar K.K., 294
Smith M., 355, 356
Soboul A., 174
Solari G., 100
Sorel A., 102
Soutou J.-M., 200
Spinelli A., 194–196, 199–202
Spinelli B., 200
Spinelli D., 200
Spinelli S., 200
Spinoza B., 13, 21, 28
Springborg P., 101

- Staël-Holstein Necker A.L.G., 203,
 204, 290, 301, 329
 Stanley-Smith lord Derby, E. 236
 Stanton Cady E., 268, 269
 Starobinski J., 102
 Stephens W., 365
 Stern D., (pseud. di Marie-Catherine-
 Sophie viscontessa di Flavigny),
 329, 330, 334, 337
 Strauss L., 99
 Streip K., 174
 Suppa S., 100, 101, 102, 174,
 Tamagnini G., 188
 Tamar, 68
 Taricone F., 101, 292, 293, 294, 364,
 367
 Tavani Arquati G., 281
 Taylor H., 230, 356
 Taylor J., 230
 Testoni Binetti S., 101
 Thibert M., 364
 Thierry A., 302
 Thillay C., 301
 Thompson W., 355
 Tocqueville A.–Ch.–H., Clérel de, 174,
 236, 243–249, 251–263, 265, 268,
 277, 291
 Tocqueville H. de, 243
 Todd J., 188
 Togliatti P., 366
 Tola E., 272
 Tolstoj L., 361
 Tonnies F., 99
 Torre P., 272
 Torriani Viollier A., 288
 Tranfaglia N., 174
 Traniello F., 368
 Tristan F., 350, 353, 367
 Trocini F., 101, 174, 188, 290, 291,
 293, 367
 Trollope F., 263
 Tudor M., 25
 Tumminelli R., 142
 Tundo Ferente L., 364
 Valerio A., 293
 Vanotti T., 368
 Vantin S., 188
 Veauvy C., 174
 Vedel G., 102
 Verjus A., 175
 Vermeren P., 365
 Viano C.A., 100
 Vico G., 283
 Viennot E., 175
 Vigoureux C., 316
 Vigoureux Gauthier C.–C.–D., 315,
 316
 Vigoureux J. 316
 Vigoureux P.–F., 315
 Vincenzoni G., 175
 Visconti Aragona A. d', 283
 Vitale E., 100
 Vittorio Emanuele II, 275
 Vlachos G., 101, 102
 Vochieri A., 273
 Voilquin S., 364
 Voltaire F.–M.–A., 119
 Voyenne B., 365
 Walch J., 364
 Wallis J., 28
 Washington G., 146, 155, 267
 Watkins J.W.N., 100
 Webb R.K., 292
 Weiss L., 355
 Wentworth W. Ch., 178
 Westphalen J. von, 345, 346
 White Mario J., 279, 297
 Wilckin editore, 64
 Winock M., 290
 Wollstonecraft Eliza, 185
 Wollstonecraft Everina, 185, 186
 Wollstonecraft M., 185,
 Wright M.C., 269
 Young A., 319
 Zanfarino, 290
 Zapperi R., 174
 Zarka Y. Ch., 100

DONNE E POLITICA

1. Giuliana MANCINO
Il femminismo contemporaneo: genere e differenza sessuale
ISBN 978-88-548-7663-7, formato 14 x 21 cm, 312 pagine, 16 euro
2. Livia NAPOLEONI
Ernestine Rose: Oweniti, Atei e Liberi Pensatori nell'America puritana del diciannovesimo secolo
Prefazione di Ginevra Conti Odorisio
ISBN 978-88-548-7874-7, formato 14 x 21 cm, 400 pagine, 20 euro
3. Angela AMMIRATI
Neouniversalismo. Le teorie di Genere oltre l'uguaglianza e la differenza
ISBN 978-88-548-8665-0, formato 14 x 21 cm, 216 pagine, 14 euro
4. M. Antonella COCCHIARA, Giovanna CARDILE (a cura di)
Aborto ieri e oggi. L'applicazione della 194 tra obiezioni di coscienza e diritto alla salute delle donne
ISBN 978-88-548-8865-4, formato 14 x 21 cm, 252 pagine, 15 euro
5. M. Antonella COCCHIARA
Donne, politica, istituzioni e società
ISBN 978-88-548-9903-2, formato 14 x 21 cm, 584 pagine, 28 euro
6. Harriet MARTINEAU
La società in America
Traduzione e cura di Ginevra Conti Odorisio
ISBN 978-88-255-2360-7, formato 14 x 21 cm, 312 pagine, 18 euro
7. Fiorenza TARICONE
Manuale di pensiero politico e questione femminile
ISBN 979-12-218-0069-2, formato 17 x 24 cm, 380 pagine, 23 euro

Finito di stampare nel mese di giugno del 2022
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma