CULTURA
Studium
40.

CARLO LOTTIERI

GUGLIELMO FERRERO
QUALE PENSATORE "ELVETICO"

Legittimità, libertà e potere

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

Copyright © 2014 by Edizioni Studium - Roma
ISBN 978-88-382-4314-1

www.edizionistudium.it

INDICE

Prefazione 7

I. Una biografia intellettuale 11

II. Potere e rivoluzione 21
1. La teoria della legittimità, p. 21. - 2. Dalla rivoluzione al totalitarismo, p. 31. - 3. La rottura rivoluzionaria, p. 36.

III. Quale potere? 45
1. Storicismo, giusnaturalismo e positivismo giuridico, p. 45. - 2. Religione e continuità storica, p. 52. - 3. Consenso, democrazia, libertà, p. 63.

IV. Libertà, proprietà e legittimità 70
1. Legittimare le istituzioni, limitare il potere, p. 70. - 2. Arte della mediazione e società civile, p. 75. - 3. Quale proprietà?, p. 83.

V. Conclusione 92

Bibliografia 101

PREFAZIONE

Il rapporto tra potere e legittimità si trova al cuore degli studi che Guglielmo Ferrero condusse durante i dodici anni trascorsi a Ginevra, dal 1930 al 1942[1]. Questa monografia focalizza la propria attenzione su quelle analisi dello storico torinese e ha l'obiettivo di trovare in tali scritti alcuni elementi che possano aiutarci a esaminare meglio la relazione tra istituzioni pubbliche e legittimità e, di conseguenza, a riflettere sulle questioni di giustizia strettamente correlate.

Nelle opere più mature di Ferrero abbiamo un'attenta indagine sull'Europa e sulla sua crisi epocale, ma anche un'originale rilettura delle guerre (talora *totali*) che hanno martoriato il Vecchio Continente tra Ottocento e Novecento. Egli si sofferma soprattutto sulle radici storiche e culturali di quei conflitti, sulle condizioni della pace e della giustizia, sulla situazione costantemente "rivoluzionaria" che ha segnato l'Europa dal 1789 fino all'immane disastro – di cui Ferrero non vedrà la conclusione – della seconda guerra mondiale.

Lo studioso concentra la propria attenzione sulla vicenda francese tra Rivoluzione e Restaurazione, per poi allargare l'analisi sulla natura

[1] A proposito del termine "rivoluzione" Ferrero ha scritto che si tratta di una «parola dal doppio significato la quale, da un secolo e mezzo, maschera uno dei più tragici equivoci che abbiano potuto sviare gli uomini. Per rivoluzione, noi ci riferiamo talora a un nuovo orientamento dello spirito umano. [...] Ma qui noi con rivoluzione intendiamo il crollo o il rovesciamento di una vecchia legalità, la sovversione totale o parziale delle regole stabilite. [...] Ci sono dunque due tipi di rivoluzioni, di natura assai diversa: la rivoluzione costruttrice e la rivoluzione distruttrice» (G. Ferrero, *Les Deux Révolutions françaises, 1789-1796*, Le Livre de Poche, Paris 1989 [1952], p. 17).

del potere statale moderno. Egli conduce tali studi da un osservatorio assai particolare: quella neutrale, pacifica e tollerante Svizzera che è in grado di offrirgli – con tutte le sue "eccezioni" – molti elementi di riflessione. In un certo senso, quel medesimo destino che lo ha portato lontano dalle proprie radici l'aiuta a delineare una diversa maniera d'intendere le relazioni umane e la vita politica.

Ferrero era ossessionato dalla preoccupazione di preservare la pace ed evitare i disastri che un Paese può conoscere quando la paura s'impadronisce dei governanti e la vita civile si trasforma in un costante conflitto interno. Ma egli non ha mai considerato una soluzione accettabile l'idealismo *völkisch* dei romantici e il collettivismo nazionalista o socialista: in altri termini non ha mai accettato di rinunciare al diritto di opposizione o marginalizzare l'individuo, che al contrario rappresenta l'unità irriducibile di ogni ordine giuridico e il suo vero fondamento[2]. Per giunta, il Romanticismo politico generato dalla mistica dello Stato centralizzato e della Nazione gli appare essere alla radice di una gran parte delle "catene di ferro" che imprigionano l'uomo nei regimi politici della modernità.

La convinzione di Ferrero è che «l'Europa si salverà una seconda volta, se, come nel 1814, avrà il coraggio di vincere la grande paura: e saper vincerla comincia di nuovo, come nel 1814, dal riconoscere nel diritto d'opposizione la salvezza della civiltà occidentale, la condizione necessaria di ogni potere legittimo». E aggiunge: «Luigi XVIII ha vinto la grande paura assalendola alla sua sorgente perché ha avuto il coraggio di dare alla Francia l'esempio di un potere che non aveva paura dell'opposizione»[3]. Il legame tra lo studio del passato e del presente, tra la ricerca dello storico e quella del teorico della politica, si trova soprattutto nella preoccupazione d'unire l'esigenza di rispettare i diritti individuale e l'idea di un potere che sia legittimo agli occhi dei cittadini.

Ma un'Europa in pace resta un ideale e un sogno. Nel corso dell'intera esistenza Ferrero ha conosciuto soltanto un continente diviso e litigioso: teatro di una profonda crisi politica e culturale che condurrà a due guerre mondiali devastanti, difficilmente paragonabili ai precedenti conflitti.

[2] A questo proposito: H. Goetz, *Guglielmo Ferrero e gli Stati totalitari*, in *Guglielmo Ferrero tra politica e società*, a cura di R. Baldi, Ecig, Genova 1986, pp. 358-373.

[3] G. Ferrero, *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-15)*, Corbaccio, Milano 1999 (1940), pp. 406-407.

Quando scriverà la sua ultima opera, che resta probabilmente il lascito più importante di tale pensatore, sceglierà un titolo molto esplicito (*Pouvoir. Les Génies invisibles de la Cité*) proprio al fine di riconoscere che i principi di legittimità volti al mantenimento della concordia e dell'ordine sociali – i "geni" del titolo – hanno abbandonato l'Europa il giorno in cui essa ha voluto rinnovarsi interamente dimenticando la relazione con il passato, con le tradizioni, con la memoria.

Questo lavoro su Ferrero include alcuni elementi essenziali della sua biografia intellettuale e, di seguito, offre una presentazione sintetica della teoria della legittimità. Il tema è esaminato soprattutto in rapporto al problema della "rottura" rivoluzionaria e della profonda crisi giuridica che essa ha implicato per la civiltà europea.

Allo scopo di scandagliare tali temi, la ricerca si premura di accostare le implicazioni culturali del malessere generale che ha riguardato l'Europa durante l'età contemporanea e che può essere vinto, nella riflessione di Ferrero, solo se c'è la volontà di difendere i principi e le imperfezioni che caratterizzano la civiltà occidentale: proprio quei valori che gli inquieti protagonisti delle rivoluzioni moderne avrebbero voluto distruggere, cancellare, condannare all'oblio.

La presente ricerca si sforza dunque di evidenziare il peculiare conservatorismo liberale dello storico italiano, che anche grazie al contatto con la società elvetica e con quella sua inconfondibile saggezza ha saputo unire senso della realtà, rispetto per le idee differenti, disponibilità a mediare e negoziare, attenzione alla concretezza dei rapporti umani.

Sebbene socialista negli anni della giovinezza, Ferrero divenne sempre più critico delle ideologie progressiste che hanno dominato la politica moderna, fino al punto di sostenere che le origini del totalitarismo europeo sarebbero da rinvenire nell'esplosione rivoluzionaria che ha infiammato Parigi alla fine del XVIII secolo. Rifugiatosi a Ginevra per le sue opinioni antifasciste e anche per ottenere quella cattedra universitaria che l'accademia italiana gli aveva sempre negato, lo storico ha consacrato i suoi ultimi anni di studio e insegnamento a riflettere sull'Europa uscita dalla Rivoluzione francese. Sarebbe però un errore confinare i suoi studi nel quadro di una semplice rilettura di Napoleone, Sieyès o Talleyrand, dato che egli muove dalla storia per elaborare una teoria della politica e della società.

Nei suoi scritti, in effetti, c'è soprattutto lo sforzo di riflettere sulla legittimità e dare una risposta ai fondamentali problemi del proprio tempo, anche ricevendo interessanti sollecitazioni dalla realtà elvetica e dalle sue singolarità.

Ho iniziato a leggere Guglielmo Ferrero – sotto la guida di André Reszler – nei primi anni Novanta del secolo scorso, quando frequentavo l'Institut universitaire d'études européennes di Ginevra, fondato sulle sponde del lago Lemano dallo studioso neocastellano Denis de Rougemont.

Tornando a occuparmi delle tesi che Ferrero elabora nella parte finale della sua esistenza ho pensato di collocare la ricerca su questo autore all'interno di una più ampia indagine che si propone di riflettere su una certa *idea svizzera di libertà*, oltre che sul modello di civiltà e convivenza sociale che nel corso dei secoli la Confederazione elvetica ha saputo elaborare. Anche per questo motivo, nelle pagine che seguono mi sforzo di vedere cosa lo studioso torinese ha saputo comprendere e apprezzare della società svizzera e cosa, invece, egli non è stato in grado di vedere e intendere.

Devo poi ricordare come questo lavoro non sarebbe stato possibile senza l'aiuto della Fondazione Ferdinando e Laura Pica-Alfieri, che ha accettato di sostenere finanziariamente questi miei studi e a cui va tutta la mia gratitudine.

I. UNA BIOGRAFIA INTELLETTUALE

Guglielmo Ferrero nasce a Portici il 21 luglio 1871 in una famiglia della borghesia piemontese (il padre era un ingegnere ferroviario). Studente di letteratura italiana all'università di Bologna e di giurisprudenza in quella di Pisa, nel 1889 incontra Cesare Lombroso, criminologo torinese di fama internazionale di cui diventerà allievo[1]. Questa conoscenza sarà cruciale nella vicenda intellettuale e personale di Ferrero, che s'occuperà di antropologia criminale durante tutta la prima parte della sua vita intellettuale e che soprattutto sposerà proprio la figlia del maestro, Gina Lombroso[2].

L'influenza su Ferrero del giurista-psichiatra autore di *Genio e follia* e de *L'uomo delinquente studiato in rapporto all'antropologia, alla medicina e alle discipline carcerarie* è stata senza dubbio significativa. Nel 1893 essi firmano assieme una ricerca sulla donna criminale che conoscerà edizioni

[1] Medico e giurista, Cesare Lombroso (1835-1909) è stato uno dei protagonisti della scuola positivista del diritto penale e il fondatore dell'antropologia criminale italiana. Molto conosciuto per le sue tesi sul carattere congenito e fisiologico dell'attitudine degli individui alla delinquenza, è stato un intellettuale molto influente nella vita culturale italiana della fine del XIX secolo. Su questo studioso si vedano: L. BULFERETTI, *Cesare Lombroso*, Utet, Torino 1975; D. VELO DALBRENTA, *La scienza inquieta. Saggio sull'antropologia criminale di Cesare Lombroso*, Cedam, Padova 2004.

[2] Il rapporto tra Lombroso e Ferrero è molto importante anche per comprendere l'evoluzione culturale del secondo e per individuare le personalità che hanno direttamente o indirettamente influenzato l'autore di *Pouvoir*. Tra i molti intellettuali che frequentavano la famiglia Lombroso c'erano i teorici dell'elitismo Gaetano Mosca e Roberto Michels, gli economisti Luigi Einaudi e Edoardo Giretti, il giurista Francesco Ruffini e molti altri. Tramite Lombroso, Ferrero farà pure la conoscenza di Georges Sorel.

in inglese (1893), francese (1896), tedesco (1897) e spagnolo (1898). Gli studi di carattere lombrosiano condotti in quel periodo allungheranno la loro ombra anche sui primi *pamphlet* politici di Ferrero, dedicati all'attualità sociale e alle controversie internazionali del tempo: *La reazione* (1894, che sarà ripubblicato con il titolo *Il fenomeno Crispi e la crisi italiana*), *L'Europa giovane* (1897) e *Il militarismo* (1898).

In questi anni il celebre suocero condiziona significativamente l'orientamento ideologico di Ferrero. Lombroso introduce l'allievo nei circoli del socialismo umanitario e il futuro autore di *Pouvoir* palesa le proprie opinioni politiche soprattutto in alcuni articoli pubblicati da *Critica Sociale* (la rivista del leader riformista Filippo Turati), nelle accuse indirizzate al sistema penitenziario (si veda *Cronache criminali italiane* del 1896, scritto assieme a Scipio Sighele), nel volume del 1894 sul primo ministro Crispi[3], che esprime assai bene tutta la veemenza di oppositore che segna questa fase del suo impegno politico[4], a seguito del quale Ferrero conoscerà anche un processo e una condanna[5].

Dopo un periodo trascorso nel Regno Unito, Ferrero si avvicina alle posizioni laburiste e alla Fabian Society[6]. Ma ancor più decisivo sarà l'incontro con l'organizzazione e l'ideologia del principale partito socialista europeo: l'Spd tedesca[7], che egli giudica negativamente, definen-

[3] Va detto, a titolo di curiosità, che questa opera giovanile dell'autore italiano contiene una proposta di revisione complessiva della struttura costituzionale del Paese. Ferrero propone un sistema amministrativo decentralizzato con tre parlamenti per la penisola (al Nord al Centro e al Sud) e due vice-regni per le isole. La capitale, infine, sarebbe dovuta essere trasferita a Milano, che è giudicata "la sola città liberale d'Italia" in ragione della sua indipendenza di fronte alla vecchia burocrazia pubblica di tipo parassitario.

[4] In questo senso è opportuno ricordare che quando il volume sul militarismo uscirà in lingua francese, Ferrero esprimerà il proprio ringraziamento «a Georges Sorel e a Bernard Lazare, che hanno molto favorito la pubblicazione di questo libro» (G. Ferrero, *Le militarisme et la société moderne*, Stock, Paris 1899 [1898], p. 2).

[5] Ferrero stesso ci ha dato una ricostruzione del processo del 16 novembre 1894, nel corso del quale sarà condannato (insieme ad altri undici imputati) a due mesi d'esilio. Si veda G. Ferrero e S. Sighele, *Cronache criminali italiane*, Treves, Milano 1896, pp. 99-148.

[6] Sull'atteggiamento di Ferrero nei riguardi del socialismo inglese e, più in generale, dinanzi alla società britannica della fine del XIX secolo sono di utile lettura i quattordici articoli (*Lettere da Londra*) che il giovane intellettuale pubblicò sul *Corriere della Sera* dal 24 novembre 1893 al 12 maggio 1894.

[7] In merito al carattere del tutto singolare del partito socialista tedesco vi sono pagine interessanti in un lavoro di André Akoun, *L'illusion sociale*, che mette bene in risalto «la straordinaria rete di associazioni, comitati, cooperative, case del popolo, strutture sinda-

dola una «carriera» e una «religione»[8]. Tornato in Italia e accolto con calore dai suoi connazionali socialisti, che vedono in lui una vittima di ingiuste persecuzioni, in realtà egli si allontana assai presto dalla vecchia militanza e nel 1897 avvia una stabile collaborazione con il giornale radicale *Il Secolo*: una scelta che segna il suo passaggio esplicito nel campo del liberalismo progressista e democratico[9].

La crisi politica del giovane intellettuale *engagé* coincide, grosso modo, con la nascita dello storico: e si tratta di un'evoluzione fondamentale. I cinque volumi di *Grandezza e decadenza di Roma*, pubblicati dal 1902 al 1906, impongono – e non solo in Italia – un autore di notevole originalità: uno studioso che conferisce un ruolo nuovo alla personalità di Cesare e che evidenzia soprattutto la continuità esistente tra la Repubblica e l'Impero[10]. Questa opera darà a Ferrero una popolarità impressionante, ancor più all'estero[11] che nel suo Paese, dato che in

cali» di un partito politico che non è «il semplice strumento di una battaglia politica, ma un'autentica forma vitale e un concorrente vittorioso della società ufficiale» (A. Akoun, *L'illusion social*, Puf, Paris 1989, p. 214). Si tratta di un partito che tende a occupare ogni istante della vita dei suoi militanti, come ha sottolineato pure Annie Kriegel in *Le pain et les roses*: «Un socialista tedesco – operaio, donna, giovane, vecchio, pensionato, disoccupato, intellettuale – viveva la propria esistenza, si nutriva, si vestiva, si prendeva cura di sé, si distraeva, apprendeva, leggeva, cantava, faceva dello sport, andava a teatro, giocava ai birilli o alle carte senza mai abbandonare l'orizzonte socialista» (testo citato *ibid.*, p. 215).

Queste considerazioni ci aiutano a capire quali ragioni possono aver spinto Lenin a lodare ripetutamente il carattere implicitamente totalitario di questa organizzazione, ma al tempo stesso è facile comprendere cosa possa avere inquietato il giovane Ferrero.

[8] M. Borlandi, *Ferrero e il socialismo*, in *Guglielmo Ferrero tra società e politica*, cit., p. 79. Il problema del carrierismo nel partito socialista tedesco giocherà un ruolo importante soprattutto negli studi di Roberto Michels sul potere e sulle élite all'interno delle organizzazioni politiche moderne.

[9] Quando molti anni dopo, nel biennio 1919-1920, le forze socialiste tentano di rovesciare l'ordine legale italiano e puntano a fare dell'Italia un Paese collettivista, ecco con quali parole Ferrero formula la sua condanna: «Noi vediamo sventolare in ogni parte d'Italia bandiere scarlatte. L'immenso tumulto, che empie le città e le campagne, è atroce e pericoloso, perché nessuna grande idea lo alimenta. È un vortice immenso di paura, di cupidigie, di rancori, di odi, che trascina nelle sue spire i cadaveri di dottrine e di idee estinte da tempo» (G. Ferrero, *Da Fiume a Roma. 1919-1923, storia di quattro anni*, Stampa Alternativa, Roma 2003 [1924], p. 40).

[10] Una riprova del successo di quella ricerca storica, ma anche del carattere controverso di quella popolarità, la offre la monografia di Barbagallo. Cfr. C. Barbagallo, *L'opera storica di Guglielmo Ferrero e i suoi critici*, Treves, Milano 1911.

[11] In merito a quegli studi storici su Roma, basti dire che l'Accademia francese li giudicò degni del premio Langlois (si veda *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteg-*

Italia egli troverà sempre l'opposizione di un Benedetto Croce piuttosto intollerante verso il positivismo e il "dilettantismo" dello storico[12].

Successivamente Ferrero stesso esprimerà comunque un giudizio in qualche modo critico nei riguardi della sua prima produzione intellettuale, enfatizzando l'importanza del suo essere diventato uno storico con queste parole: «nulla io avevo visto e capito finché avevo solo studiato il presente. Di qui la debolezza dei primi libri. Comparando invece il mondo antico e il moderno, m'accorsi che l'antico aveva posto lo scopo e la ragione della vita in una o in più perfezioni intellettuali e morali, mentre il mondo moderno mirava soprattutto ad un confuso, incerto, insaziato accrescimento della potenza, inconsapevole del suo ultimo fine»[13].

L'ampia ricerca sulla storia romana è così condotta dal futuro autore di *Pouvoir* durante un periodo che lo vede impegnato a riflettere sul declino dell'Europa e sul nuovo ordine internazionale (in questi anni egli compie anche vari viaggi nelle Americhe), sulla crisi dei sistemi politici tradizionali monarchici e sull'avvento dei nuovi regimi a base popolare,

gio [1896-1934], a cura di C. Mongardini, Giuffrè, Milano 1980, pp. 169-70), che grazie a quei libri Ferrero fu più volte vicino al Premio Nobel e ricevette vari inviti in numerosi Paesi, al di qua e al di là dell'Atlantico. Va pure ricordato che nel 1908 – nel quadro di una serie di conferenze negli Stati Uniti – fu anche ospite del presidente Theodor Roosevelt, grande ammiratore dei suoi volumi sull'antica Roma.

A ulteriore riprova del prestigio e della notorietà di Ferrero basti aggiungere che lo stesso Joyce sarà significativamente influenzato dalla lettura dei suoi scritti (in questo caso, però, si tratta soprattutto de *L'Europa giovane*). Si vedano ad esempio S.L. Humphreys, *Ferrero Etc.: James Joyce's Debt to Guglielmo Ferrero*, in «James Joyce Quaterly», vol. 16, n. 3, Spring 1979, pp. 239-241; R.E. Spoo, *'Una Piccola Nuvoletta': Ferrero's* Young Europe *and Joyce's Mature* Dubliners *Stories*, in «James Joyce Quaterly», vol. 24, n. 4, Summer 1987, pp. 401-410.

[12] Quando nel 1911 un disegno di legge del ministero della pubblica istruzione propone di creare una cattedra universitaria di filosofia della storia per chiamare a quella posizione lo stesso Ferrero, nel dibattito interviene Croce in prima persona, che prese la parole per sostenere che lo studioso torinese era del tutto incapace di comprendere la tradizione idealista e, di conseguenza, le implicazioni filosofiche di quella disciplina. Si veda B. Croce, *Recensione di 'Storia e filosofia della storia' (da* La Nuova Antologia*)*, in «La Critica», 9, 1911, pp. 47-52. Sulla permanente ostilità di Croce nei riguardi di Ferrero si veda anche questo altro scritto, nel quale lo storico è definito "dilettantesco" cfr. B. Croce, *Osservazioni sulla scienza economica in relazione alla filosofia e alla storia*, in «Quaderni della Critica», novembre 1946, n. 6, p. 61.

[13] G. Ferrero, *La vecchia Europa e la nuova. Saggi e discorsi*, Treves, Milano 1918, p. 283.

sull'esplosione della tecnica e sul modo in cui essa condiziona sempre più l'esistenza contemporanea.

La Grande Guerra e, di seguito, la nascita e il trionfo del Fascismo spingono l'intellettuale italiano a rientrare nella vita politica. Dopo che nel biennio 1914-15 era stato molto attivo nel gruppo degli interventisti democratici, soprattutto in ragione della sua ostilità al militarismo prussiano e quindi alla Germania[14], nei primi anni Venti – quando in Italia il fascismo sta per mettere a rischio ogni forma di pluralismo politico e culturale – Ferrero pensa, senza poi dar seguito alla propria intenzione, di iscriversi al Partito popolare «nella convinzione che solo un partito di ispirazione cattolica possa difendere il regime rappresentativo»[15]. Nel 1925 egli offre invece il proprio contributo alla costituzione dell'Unione Democrazia Nazionale, un partito di orientamento liberaldemocratico che s'oppone al nascente regime mussoliniano e che concluderà la propria esistenza dopo l'omicidio della sua personalità principale, il deputato Giovanni Amendola[16].

La terza fase della sua produzione intellettuale inizia nel 1930, quando Ferrero finalmente ottiene il passaporto ed è libero di lasciare l'Italia. In quel momento si trasferisce a Ginevra, dove ha la possibilità di en-

[14] L'abbandono dell'ingenuo ottimismo espresso in *L'Europa giovane* e in *Militarismo* (uno studio che vedeva nel 1870 la data che aveva segnato la fine delle guerre europee e dello spirito napoleonico) non è senza rapporto – a giudizio di Dino Cofrancesco – con «la lunga recensione che Gaetano Mosca aveva pubblicato dell'*Europa giovane*, sulla prestigiosa *Riforma Sociale*» (D. Cofrancesco, *Tra conservazione e progresso. Guglielmo Ferrero di fronte alla crisi di fine secolo e alla guerra mondiale*, in *Guglielmo Ferrero tra società e politica*, cit., p. 152). È difficile sapere fino a che punto le opinioni di Mosca sulla Germania possano avere influenzato Ferrero, ma è sicuramente vero che nelle opere successive egli si dichiara apertamente antitedesco: da *La guerra europea* (in cui condanna l'invasione del Belgio) a *La vecchia Europa e la nuova*, un testo che contiene pagine piuttosto critiche anche nei riguardi della filosofia di Kant.

[15] L. Cedroni, *Rappresentanza politica e legittimità in Guglielmo Ferrero*, in *La rappresentanza politica in Europa tra le due guerre*, a cura di C. Carlini, Centro editoriale toscano, Firenze 1995, p. 296.

[16] Il liberalismo di Ferrero emerge anche dalla descrizione dell'Italia di fine Ottocento (le vicende sono collocate nel 1895, quando primo ministro è Francesco Crispi) che si trova nel romanzo *Le due verità*, pubblicato nel 1926, in cui è chiara la condanna del protezionismo e dell'interventismo: «Capovolto l'assetto delle fortune dai nuovi trattati di commercio; l'agricoltura, l'erario pubblico, il popolo e la condizione media in angustie penose; scarso il denaro, molte antiche ricchezze in rovina, poche industrie favorite prosperanti sulla miseria dei più; contadini e artigiani, torme immense, in viaggio verso l'America» (G. Ferrero, *Le due verità*, Mondadori, Milano 1926, p. 274).

trare in pieno nella cultura elvetica e realizzare una grande aspirazione che non aveva mai saputo soddisfare: in Svizzera egli è infatti nominato professore di storia contemporanea e comincia a tenere i propri corsi. Durante l'intera esistenza Ferrero era sempre stato costretto a lavorare come *free-lance* – a metà strada tra il giornalismo e la ricerca, tra la letteratura e la scienza – e aveva scritto un gran numero di articoli e saggi per riviste italiane, francesi, inglesi, svizzere, americane ecc.[17] A Ginevra può realizzare il sogno di consacrarsi definitivamente agli studi.

In terra elvetica Ferrero trova quello che in Italia gli era stato negato. Nell'agosto del 1932 scrive una lettera all'amico Mosca in cui esprime – al tempo stesso – tutta la sua insofferenza per il caos autoritario italiano e tutta la sincera gratitudine che sente per quell'ambiente ginevrino in cui, per la prima volta, non soltanto ha avuto l'opportunità d'insegnare (ciò che in Italia gli era sempre stato impedito), ma ha pure trovato un contesto di serietà, ordine e libertà:

> per molte ragioni di ordine differente ho ormai deciso di non ritornare se non quando potrò vivere nelle condizioni a cui ho diritto. C'è un limite a tutto, anche alla mia pazienza: ora che mi sono abituato a vivere in un ambiente raffinato, ben educato, deferente, simpatizzante, e che fa uno sforzo sincero per capire, non mi saprei più adattare, neppure per i mesi delle vacanze, al grossolano ambiente di ignoranza, presunzione, malevolenza, mediocrità e mala eduzione, in cui ho dovuto vivere più di trent'anni. Se dovrò finire la mia vita in esilio, pazienza![18]

Durante i dodici anni della sua permanenza in Svizzera, Ferrero non insegnerà solo alla facoltà ginevrina di Lettere, ma anche all'Institut Universitaire de Hautes Études Internationales (HEI), dove tra gli altri avrà come colleghi Hans Kelsen e Ludwig von Mises. Ma le lezioni sono per lui soprattutto l'occasione per ricerche originali sulla Francia del XIX secolo, che ormai assorbe in larga misura i suoi interessi. Il

[17] Tra i molti giornali e riviste con cui Ferrero collaborò vanno ricordati: *Critica Sociale*, *Revue Scientifique*, *Corriere della Sera*, *Il Secolo*, *The Monist*, *Nouvelle Revue*, *Samtiden*, *La Nación*, *Nuova Antologia*, *Das Freie Wort*, *Le Figaro*, *The World Magazine*, *Atlantic Monthly*, *Hearst's Magazine*, *The New York American*, *Progresso Italo-Americano*, *Living Age*, *La Dépêche*, *La Revue de Genève*, *L'Illustration*, *El Sol*, *Journal de Genève*, *The Illustrated London News*, ecc.

[18] G. Ferrero, lettera spedita il 28 agosto 1932, *Gaetano Mosca – Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 441.

problema della fine dei regimi monarchici, che già aveva preso in considerazione in *Memorie e confessioni di un sovrano deposto* – la sua prima escursione nel campo della letteratura[19] – e in altri scritti, diviene sempre più centrale nei corsi e nei saggi di questi anni, che lo vedono utilizzare a più riprese gli strumenti della teoria politica e della sociologia. La sua riflessione storica, in effetti, finisce per essere del tutto indissociabile dall'esperienza personale dinanzi al fascismo e dalle analisi di filosofia politica che ne trae:

> Furono dunque gli avvenimenti di cui Ferrero era stato testimone e di cui doveva essere vittima che gli resero intelligibile il dramma del 1789 e che gli fecero scoprire il significato profondo di quel momento storico. La Rivoluzione francese divenne l'oggetto dei suoi studi e delle sue meditazioni. Cercò in essa una spiegazione al disordine del mondo contemporaneo[20].

Negli anni trascorsi a Ginevra egli compie definitivamente la propria evoluzione politica, avvicinandosi sempre più alle posizioni dell'amico Mosca, teorico di un liberalismo conservatore[21]. Vi è infatti una

[19] Le *Memorie e confessioni di un sovrano deposto* (1920) sono l'autobiografia di un re immaginario. Si tratta di un testo davvero *sui generis*, che crea vari problemi di ordine interpretativo, dato che non è sempre possibile separare le opinioni dell'autore e le idee che egli attribuisce al personaggio, senza però condividerle. Personalità complessa di poligrafo e intellettuale eclettico, Ferrero è stato anche l'autore di un ciclo narrativo che si compone di quattro romanzi, scritti durante la decade che inizia a metà degli anni Venti. I titoli di queste opere sono *Le due verità* (1926), *La rivolta del figlio* (1927), *Sudore e sangue* (1930) e *Liberazione* (1936).

[20] L. Monnier, *Ferrero historien de l'époque contemporaine et du prix de la liberté*, in AA. VV., *Guglielmo Ferrero. Histoire et Politique au XXe siècle*, «Cahiers Vilfredo Pareto», Droz, Genève 1966, p. 100.

[21] Per cogliere taluni aspetti del peculiare conservatorismo di Mosca, si veda ad esempio quanto egli nel 1904 dichiara a Mario Calderoli: «La mia teoria delle forze politiche implica senza dubbio una condanna dei teorici della democrazia, poiché mostra che un governo vero e proprio di maggioranza è impossibile, e che esisteranno sempre delle minoranze politiche di fronte a maggioranze apolitiche. Ma che la teoria astratta della democrazia sia sbagliata non significa che la pratica delle democrazie sia in tutto e per tutto da condannarsi. La democrazia nel fatto ha sostituito ad un metodo di scelta della classe politica un altro metodo di scelta: e non si può dire che la sostituzione sia stata cattiva, specie qualora il nuovo criterio non sia applicato in modo troppo esclusivo ed uniforme, e venga contemperato con altri. Dobbiamo alla democrazia, almeno in parte, il regime di discussione in cui viviamo; le dobbiamo le principali libertà moderne: quella di pensiero, di stampa, di associazione. Ora il regime di libera discussione è il solo che permetta alla classe di rinnovarsi, che la tenga a freno, che la elimini quasi

distanza abissale tra la riflessione del Ferrero *elvetico*, ormai sessantenne e professore di storia nella quiete di Ginevra, e le tesi socialiste della sua militanza giovanile.

Non ancora trentenne, egli affermava in modo perentorio: «Non abbiamo bisogno di tradizioni, ma di innovazioni». Ma questo perché in quella fase ogni appello al passato gli appariva nient'altro che uno strumento di controllo sociale nelle mani dei gruppi politici più retrivi («La reazione significa imposte nuove e dilapidazione della fortuna pubblica»), ossia di quelle forze governative italiane particolarmente illiberali, determinate solo a esercitare un potere ottuso e arbitrario. Alla fine del XIX secolo egli considera i fenomeni rivoluzionari, a partire dall'89 francese, quali passaggi cruciali ed essenzialmente positivi e in merito alla condanna di Dreyfus afferma: «questa sentenza farà di certo riardere in Francia la grande, eterna, implacabile lotta tra la libertà e l'autorità, che è l'essenza stessa della vita sociale». Condannando il ruolo giocato dalle gerarchie militari francesi nel corso dell'*affaire*, Ferrero sostiene dunque che

> l'esercito, che fu in questo secolo [il XIX secolo, *ndr*] il Rolando della Rivoluzione, accenna a diventare il bravo della Reazione. Questo esercito democratico, rifatto dalla rivoluzione, servì per molto tempo a distruggere in Europa monarchie assolute, privilegi feudali, teocrazie; compì gran parte dell'opera di distruzione del passato, a cui era necessaria la forza; ma ora, diventando vecchio, si è fatto bacchettone, amico del potere assoluto[22].

Nella fase più matura della sua riflessione molto cambia. Pur restando fedele a taluni aspetti della cultura democratica, l'autore di *Pouvoir* ne offre insomma un'interpretazione che può essere detta conservatrice e che è in sintonia con la ben nota opposizione di Mosca al suffragio universale. In effetti Ferrero difende il principio *one man, one vote* semplicemente quale elemento di stabilità istituzionale contro le attitu-

automaticamente quando essa non corrisponda più agli interessi del paese» (M. CALDERONI, *Aristocrazie e democrazie*, intervista con Gaetano Mosca, in «Il Regno», 24 gennaio 1904, poi ripubblicato in G. MOSCA, *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, Laterza, Bari 1949, p. 334).

[22] G. FERRERO, *Le vittime innocenti*, in «Il Secolo», 15 settembre 1899, ora in *La vecchia Italia e la nuova*, cit., pp. 122-123.

dini potenzialmente rivoluzionarie delle élite politiche e intellettuali[23]. Di questo periodo di produzione storiografica e sociologica, durante il quale Ferrero porterà a termine le proprie opere maggiori, bisogna citare la trilogia (*Aventure*, 1936; *Reconstruction*, 1940; *Pouvoir*, 1942) e il volume postumo, pubblicato nel 1951 dall'allievo Luc Monnier sulla base degli appunti tratti dai suoi corsi universitari. Si tratta senza dubbio dei testi teorici più importanti di Ferrero, con cui egli s'impone all'attenzione di filosofi e sociologi politici per le pagine sulla legittimità e per le sue analisi del fenomeno rivoluzionario.

Dopo una vita intensa, dominata dall'impegno civile e dalla viva partecipazione a tutti i maggiori dibattiti culturali del tempo, dopo aver molto sofferto nel 1934 per la prematura scomparsa del figlio Leo (autore di testi teatrali), Guglielmo Ferrero chiude la propria esistenza il 14 giugno 1942 a Mont Pèlerin, sul lago di Ginevra, e c'è senza dubbio qualcosa di suggestivo nel fatto che proprio in tale minuscolo villaggio del cantone di Vaud cinque anni vedrà la propria nascita la società voluta da Friedrich von Hayek con l'obiettivo di mettere in contatto tra loro gli intellettuali liberali di ogni Paese.

A lungo quasi dimenticato, Ferrero sarò riscoperto negli anni Settanta e Ottanta per iniziativa di un gruppo di studiosi, italiani e no, che riflettendo sulla sociologia politica del totalitarismo hanno iniziato a cogliere il valore delle analisi di questo autore, specie per lo studio del rapporto tra la rottura rivoluzionaria e le conseguenze che ne derivano[24].

In effetti, spinto dalla sua ricerca sulla storia moderna e dalla partecipazione alle tragedie collettive del XX secolo a occuparsi di uno dei soggetti decisivi della teoria politica contemporanea – il problema della legittimità – lo storico Ferrero ci ha dato alcune riflessioni importanti pure in discipline che non erano le sue. Ma Carlo Mongardini ha cor-

[23] Lo stesso Mosca, d'altra parte, nei suoi scritti maturi riconobbe che «la tendenza democratica, quando la sua azione non tende a diventare eccessiva ed esclusiva, rappresenta ciò che in linguaggio volgare si chiamerebbe una forza conservatrice», poiché contribuisce a rafforzare la classe dirigente e ad allargare la base del consenso (G. MOSCA, *Elementi di scienza politica*, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1982, p. 1027).

[24] Tra gli studiosi italiani che hanno richiamato l'attenzione su Ferrero (dopo i molti apprezzamenti che aveva ricevuto all'estero da parte da Thieme, Cook, Chevallier e altri) bisogna ricordare in primo luogo i nomi di Luciano Pellicani, Norberto Bobbio, Carlo Mongardini e Giovanni Busino.

rettamente rilevato come Ferrero non si sia mai posto il problema di «segnare i limiti tra la vita pratica e l'attività teorica»[25] e che egli non si sia mai davvero chiesto in quale settore disciplinare stava operando o quale potesse essere il giudizio degli esperti e degli specialisti, né quale potessero essere le critiche accademiche che gli potevano essere indirizzate: il suo unico intento era la comprensione effettiva dei problemi che l'interessavano.

In questo senso Monnier aveva ragione quando scriveva che «ai suoi occhi lo studio del passato non si giustificava che per quanto esso riguardava pure il nostro destino. [...] Quando parlava di Mirabeau, Talleyrand o Napoleone, era il nostro mondo che egli sforzava di farci comprendere»[26]. La riflessione storica e sociologica, insomma, sono state una sola cosa con la sua stessa esistenza.

[25] *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 10.

[26] L. MONNIER, *Préface*, in G. FERRERO, *Les Deux Révolutions françaises*, Le Livre de Poche, Paris 1988, pp. 8-9.

II. POTERE E RIVOLUZIONE

1. *La teoria della legittimità*

Nel suo ultimo e più compiuto lavoro sul tema della legittimità, *Pouvoir*[1], Ferrero confida di aver scoperto per la prima volta solo nel 1918 il tema dei principi di legittimità e fa il nome di Talleyrand. Ma prima di rendere nuovamente omaggio al vescovo-rivoluzionario (di cui si era già lungamente occupato nel volume dedicato al Congresso di Vienna) egli ci racconta un episodio vissuto in prima persona: un avvenimento che a lungo non aveva compreso e che l'aveva poi spinto a riflettere sulla natura del potere illegittimo.

Quando Benito Mussolini era già primo ministro e disponeva di un potere enorme, Ferrero – che in quel periodo viveva a Firenze – fu convocato dal prefetto della città toscana. Sempre gentile e sorridente fino a quel giorno, il funzionario lo ricevette con «il cipiglio da inquisitore in funzione»[2]. Cosa era successo? Una lettera privata spedita a un amico americano, nella quale aveva espresso opinioni critiche nei riguardi della libertà di movimento degli italiani, era stata utilizzata da un quotidiano di New York, che aveva scritto un piccolo articolo sul regime fascista. Questo fatto insignificante era bastato a spingere Mussolini a inviare un telegramma al prefetto fiorentino, una vera "scomunica" che

[1] G. Ferrero, *Potere. I Geni invisibili della Città*, Sugarco, Milano 1981 (1942).

[2] *Ibid.*, p. 10. Questo episodio è stato raccontato dal figlio stesso di Ferrero, Leo, nel suo diario del periodo 1926-27 cfr. L. Ferrero, *Diario di un privilegiato sotto il fascismo*, Passigli, Firenze 1993 (1946), pp. 75-83.

si concludeva con la seguente minaccia: «la Rivoluzione Francese trattava i suoi nemici in modo ben differente»[3].

Più che spaventato, Ferrero fu sorpreso. Per quale motivo il Duce temeva un articolo pubblicato dall'altro lato dell'Atlantico e in cui si faceva allusione alle opinioni del professor Ferrero? Perché tanta agitazione per un fatto così poco significativo? In qualche modo lo storico Ferrero è affascinato da questo avvenimento, nel quale percepisce l'esistenza di un problema essenziale e troppo spesso ignorato. Il comportamento di Mussolini, in apparenza sempre molto sicuro di sé, molti anni dopo gli ricordò un altro fatto episodio importante: la paura di Napoleone che, quando divenne Primo Console, non attese neanche un mese prima di promulgare un decreto – e Ferrero sottolinea: «non aveva osato fare una legge»[4] – che sopprimeva la libertà di stampa e autorizzava solo i giornali inoffensivi o direttamente controllati[5].

La paura, tema centrale in Thomas Hobbes, torna dunque al centro di uno studio sul potere politico. Ma se nel caso di Hobbes la paura è intrinseca allo stato di natura e al Leviatano spetta il compito di garantire la pace e la sicurezza dove altrimenti vi sarebbe soltanto il *bellum omnium contra omnes*, la novità del pensiero di Ferrero consiste nello smascherare la paura nel cuore del momento rivoluzionario: un timore profondo non domina solo gli avversari della rivoluzione o quanti sono soggetti al nuovo potere emerso dal conflitto, ma soprattutto i protagonisti della rivoluzione stessa. Mentre per il filosofo inglese il potere nasce dalla preoccupazione di «trarsi fuori da quel miserabile stato di guerra che è un effetto necessario [...] delle passioni naturali degli uomini»[6], Ferrero non è interessato alla paura che possono provare in un contesto sociale senza autorità, ma a quella che domina i governanti privi di legittimità. La paura che pervade i rivoluzionari al potere diviene il punto di partenza della sua riflessione[7].

[3] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 11.

[4] *Ibid.*, p. 13.

[5] Ferrero cita il primo articolo del decreto, con la lista dei giornali inoffensivi o, come egli specifica, "addomesticati". Eppure i giornali vietati e messi fuori legge erano solo «giornalucoli, la maggior parte mal redatta da uomini oscuri, mediocri, senza prestigio!» (*ibid.*, p. 14).

[6] Th. Hobbes, *Leviatano*, Mondadori, Milano 2008 (1651), p. 181.

[7] L'esistenza di qualche punto di contatto tra Hobbes e Ferrero può essere forse ricondotta al fatto che il liberalismo di quest'ultimo è il liberalismo di un'età disperata,

Il figlio della Rivoluzione francese, Napoleone, e quello della Rivoluzione fascista, Mussolini, erano egualmente terrorizzati di fronte alla parola espressa liberamente. Ma perché? La risposta di Ferrero è che avevano timore della libertà d'espressione perché il loro potere era senza fondamenta, dato che proveniva da un atto arbitrario del tutto irrelato ai principi di legittimità. Viceversa, perché all'indomani di Austerlitz Luigi XVIII non ebbe affatto paura quando fu messo sul trono e anzi seppe essere sufficientemente liberale da ammettere una stampa pluralista e un'ampia discussione politica? Come mai lasciò libero campo al diritto di opposizione e all'esplosione di *pamphlet* anche molto critici nei riguardi del nuovo assetto? La ragione è che egli si riteneva forte e lo poteva fare in quanto poggiava su un principio di legittimità antico e consolidato. Il potere «gli era stato trasmesso dagli antenati secondo una regola che tutta la Francia aveva ritenuta per secoli, e la maggior parte riteneva ancora, come sacra»[8]. Napoleone aveva avuto paura e Luigi XVIII no: questo spiega il loro diverso comportamento.

Si deve qui ricordare come il tema del terrore che può impadronirsi dell'uomo fino a fargli assumere comportamenti aggressivi già si trovasse nei primissimi scritti di Ferrero, legati a una concezione naturalistica dell'uomo e pienamente inseriti nel progetto di ricerca della scuola di Lombroso. Nell'articolo su *La crainte de la mort*, ad esempio, il sentimento della paura è correlato alla forza o alla potenza fisica che l'uomo sente o non sente[9]. Ferrero si allontanerà presto da questa concezione tanto positivista, ma penserà sempre la paura in termini di sicurezza.

È però interessante rilevare come i temi centrali della riflessione filosofico-politica più matura fossero già presenti in vari altri scritti e si ritrovassero ugualmente nei romanzi. Nell'articolo con cui nel 1897 avvia una collaborazione stabile con «Il Secolo» egli sottolinea con queste parole il rapporto tra la fase risorgimentale e le difficoltà che ne sono derivate:

nella quale la disponibilità a rinunciare a taluni diritti poteva apparire giustificata dal rischio – assai concreto – di trovarsi privi di ogni autonomia e della minima libertà. Più che lo spietato rigore di Hobbes, ad ogni modo, è la prudenza di autori come Smith e Hume a trovarsi in sintonia con il moderatismo dello studioso italiano.

[8] G. Ferrero, *Ricostruzione*, cit., p. 159.

[9] G. Ferrero, *La crainte de la mort*, in «Revue scientifique», 12, 23 marzo 1895, pp. 361-367.

una rivoluzione porta sempre uno sconvolgimento nei rapporti sociali e nella morale antica; un prevalere delle forze dissolutrici entro la struttura di una società. Tra lo sparire della morale antica e degli antichi modi di vivere e di pensare, in cui la società antecedente aveva trovato un equilibrio, e il ricomporsi della nuova in un nuovo equilibrio, intercede sempre un gran disordine e un periodo di universale turbamento, che è l'età dell'oro di tutti gli avventurieri[10].

Ma pure nell'ultimo dei quattro romanzi, *Liberazione* (del 1936), sono sviluppate alcune interessanti considerazioni al riguardo. Il misterioso saggio che il protagonista della vicenda aveva incontrato sull'amba del Goggiam – si scoprirà solo molti anni dopo che si trattava di un rabbino cabalista di origini marocchine – aveva sintetizzato con queste parole il suo pensiero: «Paura e ferocia, unica anima del mondo»[11]. E poi aveva aggiunto che «l'uomo nasce assassino perché nasce pauroso, pieno di terrori immaginari»[12]. Quello che è più facile vedere con chiarezza in terra africana lo si ritrova però egualmente, se solo si è un po' avvertiti, anche nel mondo occidentale:

> Siete potentissimi, lo riconosco. Ma non siete sicuri di nulla. Il padre non è sicuro del figlio, che non gli si rivolti. Il marito non è sicuro della moglie, e la moglie del marito, che non la tradisca. Il re non è sicuro della corona e della sua vita; il ministro del suo potere; il prete del suo Dio e del suo altare; la nazione delle sue frontiere; il ricco dei suoi beni e delle sue rendite; il mercante dei suoi clienti; il banchiere del suo denaro, il denaro del suo banchiere, l'artigiano o il contadino della mercede che percepisce, del pane che dà ai suoi figli, della vecchiaia e della tomba. Tremate sempre, tremate tutti, singolo, uomini, gruppi, classi, stati, popoli, nazioni...[13].

Per Ferrero la paura è insomma un'esperienza esclusivamente e tipicamente umana, che il processo di civilizzazione non può eliminare e

[10] G. Ferrero, *Preludio*, in «Il Secolo», 1 ottobre 1897, in *La vecchia Italia e la nuova*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1997, p. 3.

[11] G. Ferrero, *Liberazione*, Le nuove edizioni di Capolago, Lugano 1936, p. 158.

[12] *Ibid.*, p. 159.

[13] *Ibid.*, pp. 159-160. Nel seguito del romanzo si precisa che molti anni dopo, riflettendo su quegli ammaestramenti, il protagonista giungerà alla conclusione che «la civiltà europea si credeva immortale, ed era invece gravemente malata. Si era ribellata alle tradizioni, e voleva far da sé, regolarsi con la ragione; ma non ci riusciva» (*ibid.*, p. 263).

che anzi può esaltare, così come fanno le stesse rotture rivoluzionarie. Essa è destinata a persistere per la semplice ragione che l'uomo «è il solo essere vivente che abbia l'idea, l'ossessione e il terrore della voragine oscura verso cui il torrente della vita eternamente precipita: la morte»[14]. Gli animali possono essere spaventati, ma solo gli uomini hanno paura, poiché essi soltanto sanno che possono morire. Inoltre l'uomo «è l'essere che fa più paura, perché è il solo capace di fabbricare le armi»[15]. Egli costruisce tali strumenti per eliminare la paura e per difendersi dai pericoli, ma quelle «armi stesse possono servire ad attaccarlo mortalmente»[16].

Così, al fine di sconfiggere il terrore, nasce il potere. «Il Potere, come l'arma, è in origine una difesa contro i due massimi terrori che funestano l'umanità: l'anarchia e la guerra»[17]. L'anarchia è il conflitto tra gli individui, la guerra tra i gruppi. Ma questo potere, al fine di proteggerci dalla paura, deve essere legittimo. Se Napoleone e Mussolini hanno avuto paura, la ragione sta nel fatto che hanno distrutto i principi di legittimità monarchica e/o democratica.

Per Ferrero l'opposizione tra questi due principi di legittimità, il monarchico e il democratico, non è essenziale. In effetti Napoleone era illegittimo agli occhi dei repubblicani perché la sua nomina a Primo Console non era stata realizzata secondo procedure democratiche e i suoi poteri non erano conciliabili con un ordine rappresentativo, ma agli occhi dei monarchici la sua illegittimità discendeva dal fatto che era un usurpatore, occupava una posizione che spettava di diritto ai Borboni mentre era solo un ufficiale di Ajaccio. Al contrario l'illegittimità di Mussolini dinanzi alla società italiana, o di fronte a una sua parte rilevante, era di altra natura e discendeva soprattutto dalla soppressione di tutti gli strumenti giuridici introdotti a difesa delle libertà personali (in particolare: diritto di opposizione e diritto di voto) di cui si era dotata l'Italia nei decenni precedenti, evolvendo verso una democrazia parlamentare. Ma c'è un elemento che avvicina i due tiranni: la comune pretesa di fondare il potere sulla distruzione dell'ordine precedente, restando indifferenti alle opinioni dei governati.

[14] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 36.
[15] *Ibid.*, p. 37.
[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 39.

L'analisi sociologica di Ferrero sul tema del potere deriva quindi dall'esperienza dell'illegittimità. Posto di fronte a un potere che non può accettare e che percepisce come ingiusto, un potere dominato dalla paura e dalla necessità di terrorizzare i cittadini, l'intellettuale italiano descrive quattro tipi possibili di potere: illegittimo, quasi-legittimo, prelegittimo e, infine, legittimo.

Regime legittimo è quello in cui l'autorità è riconosciuta dal popolo, in cui «il potere è assegnato ed esercitato secondo principi e regole accettati senza discussione da quelli che devono obbedire»[18]. L'illegittimità è esattamente agli antipodi, dato che indica un potere arbitrario e senza fondamento: quella che Benjamin Constant chiama una *usurpazione*.

Ma non si deve pensare che la teoria della legittimità sviluppata da Ferrero sia una teoria in bianco e nero, la quale opporrebbe in termini assoluti il Bene e il Male. In questo senso, il tempo è cruciale ma non basta ed è in tal modo che in Ferrero è possibile evitare quello che Roberto Calasso chiama – nelle sue pagine su Talleyrand e sulla trasformazione rivoluzionaria dell'Europa – il *circolo vizioso della legittimità*: «Circolo vizioso: la legittimità è la sola forza che assicuri la durata di un governo; ma perché un governo diventi legittimo bisogna che esso duri già da tempo»[19].

Se le cose stessero così ci si troverebbe dinanzi a un paradosso. In realtà, però, vi sono molti ordini politici che non sono legittimi senza essere davvero illegittimi. Ferrero utilizza l'espressione che era stata impiegata in Francia per riferirsi alla monarchia di luglio e parla di "quasi-legittimità": «vi sono regimi che, senza essere legittimi, possono contare su consensi abbastanza estesi per non essere costretti a imporsi, come gli illegittimi, solo con la forza, con la corruzione e con la mistificazione»[20]. Gli esempi di regimi quasilegittimi citati da Ferrero sono il Regno d'Italia (dalla fondazione, nel 1861, fino al colpo di Stato fascista del 1922), l'Impero romano e, certamente, la monarchia di luglio. E la prelegittimità? Per Ferrero si tratta della «legittimità nell'infanzia»[21], dal momento che «ogni governo legittimo è, all'inizio, un governo che non ha ancora, ma cerca di conquistare, il consenso universale e ha buone probabilità di riuscita: diventerà legittimo il giorno in cui riuscirà a disarmare le op-

[18] *Ibid.*, p. 152.
[19] R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983, p. 77.
[20] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 240.
[21] *Ibid.*, p. 155.

posizioni provocate dal suo avvento»[22]. Abbiamo visto che la legittimità esige condizioni e tempo: la quasilegittimità manca di talune condizioni, mentre la prelegittimità è deficitaria del tempo che è necessario a ottenere il sostegno dei sudditi. Un governo prelegittimo è un governo che non è ancora accettato da tutti, ma che vuole entrare in un rapporto di fiducia con l'opinione pubblica.

Non sempre l'analisi di Ferrero appare lineare, però sembra che si possa dire che se la dimensione *temporale* è cruciale (ciò che permette a un governo prelegittimo di essere poi accettato), egualmente gioca un proprio ruolo anche la dimensione più propriamente *istituzionale*, poiché solo se si rispettano taluni principi e si adottano ben precise pratiche di governo, rispettose dell'autonomia delle relazioni sociali è possibile riuscire a costruire un rapporto positivo tra governanti e governati.

Al riguardo Václav Bělohradský ha scritto che «Ferrero ipotizza una fase di prelegittimità che deve attraversare ogni potere politico: essa dipende dalla naturale tensione tra la società e lo Stato inerente alla società occidentale. La fase di prelegittimità corrisponde alla risocializzazione del potere conquistato da una élite mediante una tecnica: nel processo di legittimazione viene delimitato da vincoli morali che costituiscono la tradizione sociale nella quale e mediante la quale la società conserva la sua autonomia rispetto al potere. Il potere instaura un temporaneo primato del politico sul sociale, sviluppa una tecnica di dominio che deve essere limitata dalla società. Con il termine "prelegittimità" Ferrero si riferisce appunto alla fase in cui il potere invece di intensificare il processo di tecnicizzazione che gli permette di prevalere sulla società, comincia a detecnicizzarsi diventando una parte della società, cioè della sua "tradizione"»[23].

Posto di fronte ai quattro principi di legittimità (elettivo, democratico, aristo-monarchico ed ereditario) e ai problemi di filosofia politica che una scelta tra loro avrebbe implicato, Ferrero manifesta atteggiamenti alquanto ambigui. Egli nega che si possa stabilire una gerarchia tra i differenti principi: per lo storico Ferrero le società e le epoche possono solo essere comprese e interpretate. Ma non si tratta di un relativi-

[22] *Ibid*.

[23] V. Bělohradský, *Il dissenso: dalla tecnologia del potere alla legittimità del politico*, in «Synesis», anno VII, n. 1, 1990, p. 68.

smo assoluto. Bisogna d'altra parte precisare che i principi non indicano quattro modelli di società e governo: si tratta solo di due coppie che possono anche incrociarsi. La dipendenza dalle tesi dell'amico Gaetano Mosca qui è chiara e i Geni invisibili posti a tutela della legittimità ed esaminati in *Pouvoir* sono proprio la ripresa delle tendenze (democratica e aristocratica) e dei principi (liberale e autocratico) che già erano stati esaminati negli *Elementi di scienza politica*[24].

La tendenza democratica individuata da Mosca, la quale indica un rinnovo continuo delle élite e la possibilità per tutti di accedere ai ruoli dirigenti, in Ferrero diventa il principio democratico, mentre la tendenza aristocratica descritta dallo studioso siciliano (e opposta a quella democratica) diviene il principio ereditario. Di seguito, il principio liberale che negli *Elementi* introduce il suffragio – ristretto o universale – quale criterio di selezione diviene il principio elettivo, mentre il principio autocratico che in Mosca postula la cooptazione come sistema d'accesso ai ruoli di responsabilità è ricondotto da Ferrero al criterio "aristo-monarchico"[25].

L'autore di *Pouvoir* qui non cita apertamente il lavoro in cui Mosca espone queste opposizioni polari e i rapporti che esse intrattengono, ma sembra comunque chiaro come egli accetti il quadro interpretativo suggerito dal fondatore dell'elitismo italiano: quasi senza introdurre cambiamenti. In particolare egli sottolinea che nella realtà storica i quattro principi «si sono intrecciati tra loro lungo i secoli, lottando o collaborando l'uno con l'altro»[26].

[24] G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (1896, II ed. 1923), in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1982, pp. 1003-1042.

[25] Se l'influsso di Mosca sulla sociologia politica di Ferrero e sulla sua teoria della legittimità è evidente, una lettura comparativa dei testi dello storico italiano e dell'opera di Max Weber non sembra dare risultati davvero soddisfacenti. Si veda, al riguardo, l'articolo di S. Segre, *La sociologia di Guglielmo Ferrero e Max Weber: un'analisi comparativa*, in *Guglielmo Ferrero tra società e politica*, cit., pp. 253-269.

Le analisi sociologiche sul problema della legittimità di Weber e Ferrero divergono nettamente: il primo, in effetti, si pone soprattutto il problema d'individuare i tipi della legittimità e di difendere la legalità quale forma moderna della legittimità; il secondo, al contrario, è interessato piuttosto dalle "condizioni" della legittimità e dalla tensione tra legittimità e legalità.

[26] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 27. Ferrero aggiunge: «Il principio aristo-monarchico è stato sempre inseparabile dal principio ereditario. Invece il principio democratico è inconciliabile con il principio ereditario e a mala pena ne ha tollerato qualche residuo. Il principio elettivo, fondamentale per la democrazia, fu utilizzato anche dalle monarchie, dalle aristocrazie e da alcune istituzioni autoritarie, come la Chiesa cattolica. Molte mo-

Ma Ferrero è soprattutto interessato a stabilire la superiorità dei regimi protetti dai Geni invisibili (i principi di legittimità) sui governi illegittimi. Una democrazia può essere meno accettabile di una monarchia aristocratica se la prima è giudicata illegittima dai sudditi e la seconda, al contrario, è accettata e riconosciuta. La teoria che egli espone dettagliatamente in *Pouvoir* è parzialmente anticipata in taluni suoi testi della fine del XIX secolo, nei quali sottolinea giustamente la "contraddizione insolubile" che era caratteristica, anche se non esclusiva, dell'esperienza francese: «la minoranza liberale dovette, in Francia, per poter governare, durante la Rivoluzione, l'Impero e il resto di questo secolo, come più tardi in Italia, imporre con la forza e tirannicamente un regime di libertà»[27].

Le tesi di Ferrero sul rapporto tra società e potere non sono troppe diverse da quelle dell'amico Mosca e anche dalla prospettiva di Aristotele, due autori che hanno ugualmente contestato l'idea che sia possibile definire i caratteri di un sistema politico-istituzionale perfetto, preferendo evidenziare i vantaggi e gli inconvenienti di ogni diversa scelta. D'altra parte gli uomini non sono entità astratte che attendano un Licurgo che li farà felici per sempre. Hanno opinioni, tradizioni e costumi a cui sono legati e di cui bisogna tener conto[28].

L'idea stessa di legittimità in quanto consenso emergente dal basso elimina alla radice il problema d'individuare un modello filosofico-politico definitivo e universalmente valido, ben definito, in grado di farci optare tra la monarchia e la repubblica, tra la democrazia e l'aristocrazia. Tutto questo va comunque temperato dalla considerazione che tale concezione della legittimità è ad ogni modo compatibile con la tradizio-

narchie hanno accettato l'elezione di Diete, di Stati generali, di Parlamenti o di Consigli municipali. Il "doge" di Venezia e il capo del Santo Impero erano eletti, come tuttora il Papa, da collegi elettorali costituiti in modo speciale e sottoposti alla regola di maggioranza, più o meno ampia» (*Ibid.*).

[27] G. FERRERO, *Le militarisme et la société moderne*, cit., p. 131. Questo libro è la traduzione del volume del 1898, ma con qualche modifica (il passo citato, ad esempio, è assente nel testo originale e si trova solo nella versione in lingua francese).

[28] Al riguardo la posizione di Ferrero è incompatibile con la presunzione intellettuale di un autore come Louis de Bonald, che giudicava assurdo il fatto che Aristotele si fosse impegnato nello studio di un numero elevato di costituzioni: «Come se ce ne fossero più di due, una buona e una cattiva: quella dell'unità del potere e quella della pluralità dei poteri» (citato da É. FAGUET, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, première série, Lecène, Ondin et Cie, Paris 1891, p. 83).

ne liberale, da cui dipende in larga misura (soprattutto se si considera il tema del primato della società sulle istituzioni).

Uno dei punti di maggior interesse della riflessione di questo studioso sta nel fatto che egli non immagina in alcun modo che una società libera implichi una qualsiasi forma di entusiasmo repubblicano per le istituzioni pubbliche. Al contrario, già alla fine dell'Ottocento – quando la sua riflessione più matura sulla legittimità era di là da venire – negli scritti sul militarismo egli evidenzia come i principi di legittimazione possano giocare, e spesso è così, quali ideologie in senso marxiano. Ai suoi occhi è allora una buona cosa che il potere statale sia accettato, ma non che sia idealizzato. Ferrero oppone l'entusiasmo passionale («l'ideale») su cui si regge un governo oppressivo, la Turchia, alla dimensione prosaica e assai più rispettosa dei diritti individuali di un Paese come la Svizzera («subordinazione di tutto a ragioni economiche»)[29].

Quella di Ferrero è la prospettiva di chi auspica istituzioni consolidate e quindi sottratte alla paura, ma non pensa in nessun modo che il potere debba essere investito da un fervore religioso e da un moto passionale. I *geni invisibili* servono a evitare che il potere sia posseduto dal terrore e che converta tutto ciò in un dominio spietato e ottuso, ma è bene che essi non siano oggetto di venerazione. Religione civile e patriottismo costituzionale non hanno proprio nulla a che fare con il realismo politico di Ferrero, che punta a salvaguardare l'ordine civile e

[29] «Alla fine del secolo XIX, il governo che si regge più di tutti sull'ideale, è il governo turco. Perché i suoi ufficiali, i suoi soldati si battono e muoiono eroicamente, dovunque i capricci di una politica rozza e stupida li mandano? Non per considerazione di personali vantaggi, ché il governo li lascia soffrir la fame dodici mesi dell'anno, li opprime e maltratta con ogni angheria; ma per devozione piena, intera e purissima alla fede religiosa in cui credono. Potreste voi trovar niente di simile a questo barbaro oscuro ma infinito eroismo, di cui vive e si arrogante il governo turco, nel governo svizzero? In confronto alla Turchia, la Svizzera è una prosaica ditta mercantile; le virtù del suo governo sono pedanteria, spirito d'ordine e di risparmio, subordinazione di tutto a ragioni economiche, per cui ogni cosa si riduce al denominatore comune del denaro. Né la cosa apparirà così strana come sembra appena enunciata a chi la consideri bene; perché più un governo è ingiusto, più deve teme le resistenze o almeno la sorda avversione degli oppressi: ma se esso riesce a inebriare le sue vittime con una di quella passioni generose che o dormono o fervono nel cuore dell'uomo; se riesce, confondendosi almeno in parte con l'oggetto di questa passione, a divenir il segno di un fanatismo dei suoi oppressi, egli vedrà le proprie vittime farsi uccidere per difendere il padrone che le tormenta. L'ideale è stato quasi sempre, nella storia delle società, la sentinella dell'ingiustizia» (G. FERRERO, *Il Militarismo*, Treves, Milano 1898, pp. 300-301).

pone al centro della scena non le istituzioni, ma le persone concrete e le loro articolazioni sociali.

Va aggiunto come un altro elemento di originalità di Ferrero consista nell'evitare tutti i dibattiti classici sulle forme politiche e sui modelli giuridici, interrogando invece più da vicino gli individui, i gruppi, le comunità. Il carattere sociologico degli scritti "elvetici" di Ferrero si ritrova soprattutto in questa volontà di scoprire il carattere misterioso del potere (del dominio e della subordinazione, del consenso e della rivolta) proprio a partire dalla percezione dello Stato che è caratteristica dei politici e dei cittadini, dei governanti e dei governati.

Questo non significa certo che Ferrero neghi importanza alle differenze esistenti tra una monarchia di carattere assolutista (la Francia di Luigi XVI, ad esempio) e una democrazia liberale come quell'Italia dei primi anni Venti sulle cui rovine Mussolini imporrà il proprio potere. Ma ciò che gli interessa maggiormente è definire in termini rigorosi la distinzione tra un regime legittimo e uno che non lo è, senza pretendere d'imporre una tradizione o una forma istituzionale a tutti i Paesi e a tutte le civiltà. Scrivendo a Mosca egli afferma: «Un governo non è un governo davvero se non quando è riuscito a persuadere tutti coloro che gli obbediscono che esso ha *diritto* di comandare»[30].

Il significato di questa espressione è chiaro: Ferrero vuole che il potere sia sempre chiamato a confrontarsi con la legittimità e che l'autorità sia sostenuta dal consenso dei cittadini. Si dovrà dunque considerare illegittimo il regime rivoluzionario, poiché nasce da un colpo di Stato e – nel momento in cui distrugge il legame tra il presente e il passato, tra il vecchio e il nuovo regime – finisce inevitabilmente per sottrarsi a ogni confronto con l'opinione pubblica e la volontà dei sudditi.

2. *Dalla rivoluzione al totalitarismo*

Quando Ferrero inizia la sua riflessione sul potere rivoluzionario, lo definisce in tal modo: «un regime in cui il potere è attribuito ed esercitato secondo regole e principi imposti con la forza da poco tempo, e che la

[30] *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 331.

grande maggioranza non accetta»[31]. Questa definizione tuttavia non ci permetterebbe di distinguere un governo illegittimo e uno prelegittimo, che oggi la maggioranza non accetta ma che domani, grazie all'esempio dato dai governanti stessi, potrebbe accettare.

Ma se un governo prelegittimo può diventare legittimo, questo è impossibile a un governo rivoluzionario. Ferrero precisa in tal modo la distanza tra i due:

> Prelegittimo è dunque un regime in cui il potere è attribuito ed esercitato secondo regole e principi che il popolo non accetta ancora ma che il governo rispetta; illegittimo è il governo nel quale il potere è esercitato e attribuito secondo le regole e i principi che il popolo non accetta, che il governo proclama ma non vuole né può rispettare e riduce a una mistificazione[32].

Sul piano teorico, secondo Ferrero si potrebbe pensare a un governo illegittimo quale risultato di un tradimento della legittimità monarchica. Ma per lo storico italiano non vi sono esempi di questo tipo nella storia europea: anche la dinastia bonapartista, se ne avesse avuto il tempo, sarebbe apparsa legittima agli occhi dei francesi: «si può benissimo immaginare che la seconda o la terza generazione avrebbe riconosciuto un Napoleone IV o V come il sovrano legittimo della Francia»[33].

Il governo rivoluzionario è dunque la forma tipica del governo illegittimo. Esso si richiama ai principi democratici e il suo primo esempio storico è l'Assemblea legislativa eletta nel 1791: «appena si lasciò dominare dalla minoranza, la Legislativa non fu più una democrazia né legittima né prelegittima: diventò, senza volerlo né saperlo, un governo rivoluzionario»[34]. Nell'età moderna, in effetti, i governi illegittimi nascono dalla democrazia: essi non sono altro che «democrazie, le quali non adempiono le condizioni imposte alla loro legittimità: diritto di opposizione e libertà di suffragio»[35].

Ferrero richiama la nostra attenzione su un secondo esempio storico: la Costituzione del 1799, elaborata da Sieyès e "gestita" con gran-

[31] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 208.
[32] *Ibid.*, p. 209.
[33] *Ibid.* L'Europa ha effettivamente conosciuto tutto ciò in Svezia, dove finì per radicarsi e conquistare una sua legittimazione la dinastia napoleonica dei Bernadotte.
[34] *Ibid.*, p. 211.
[35] *Ibid.*, p. 209.

de disinvoltura da Napoleone. L'analisi della Costituzione "futurista" (come la definisce in *Pouvoir*) dell'anno VIII e delle iniziative liberticide di Napoleone – contro la libertà di stampa, contro la decentralizzazione, ecc. – ci riconduce al tema della paura. Abbiamo già visto che Napoleone decise di sopprimere queste libertà, nonostante la Costituzione e grazie alla complicità di Sieyès e del Senato, poiché era terrorizzato. Ma un certo sgomento dominava pure i senatori, che per lo più erano amici di Sieyès "cooptati" e quindi privi di alcun titolo valido che ne giustificasse la posizione. La stessa condizione dei senatori non era però più una novità: tutti coloro che hanno governato la Francia dopo la Rivoluzione si erano trovati in quella situazione, dal momento che quando i "geni invisibili della città" avevano abbandonato Parigi ogni potere si era fatto illegittimo.

Nonostante ciò, il potere usurpato da Napoleone ha qualcosa di unico che lo spinge a diventare totalitario. «La Legislativa, la Convenzione, il Direttorio erano stati governi rivoluzionari, ma per tempi eccezionali: dichiaravano e sottintendevano che la loro illegittimità era giustificata dalla salute pubblica, e sarebbe durata solo finché fosse durato il pericolo»[36]. Al contrario, il Consolato «è il primo esempio di un governo rivoluzionario, che tenta di legalizzare la violazione della legittimità democratica, la soppressione del diritto di opposizione e della libertà di voto, applicando a rovescio il principio della sovranità della nazione»[37]. A causa della sua propria paura, esso è obbligato non soltanto ad aumentare il proprio potere, riducendo l'autonomia della società di fronte allo Stato, ma anche a costruire la propria legittimità sulla menzogna: nel momento in cui la volontà della nazione viene «imbavagliata e diretta dal potere che doveva esserne l'emanazione»[38], essa stessa è proclamata sovrana[39].

[36] *Ibid.*, p. 218.
[37] *Ibid.*
[38] *Ibid.*
[39] A ben guardare c'è comunque qualcosa di paradossale nella nozione moderna e francese di rivoluzione, quale interruzione della continuità istituzionale e scatenamento della violenza. Infatti sulle orme del Tocqueville de *L'ancien régime et la Révolution* Ferrero pensa che quando i rivoluzionari appaiono in scena, il più è stato fatto dai monarchi che li hanno preceduti: «né la monarchia francese, né l'impero russo, né alcun governo antico è stato mai rovesciato dalla rivoluzione; *tutti sono caduti per disfacimento interno*; perché a un certo punto gli organi dello stato, colpiti da paralisi o da atassia, non hanno

Costruito sulla menzogna, questo potere condurrà a vedere nemici, cospiratori e traditori ovunque[40]. Entro quella atmosfera di terrore solo un controllo totale della società – solo il totalitarismo – permetterà al governo illegittimo di sentirsi forte e protetto da ogni pericolo.

Controllo totale significa, per Ferrero, in primo luogo controllo della verità. Il modello è sempre Napoleone, inventore della propaganda come menzogna di massa, grande costruttore di archi di trionfo e ideatore di falsi attentati. Chi più di altri appare in sintonia con la riflessione di Ferrero su tali temi è certamente Benjamin Constant, che ne *De l'esprit de la conquête et de l'usurpation* ha offerto la celebre distinzione tra *dispotismo* e *usurpazione* – tra regimi autoritari e totalitari, per usare la terminologia novecentesca – da cui prende le mosse l'intera analisi dello studioso italiano:

> Il dispotismo soffoca la libertà di stampa, l'usurpazione ne opera la parodia. (...) Il dispotismo, insomma, regna mediante il silenzio e lascia all'uomo il diritto di tacere; l'usurpazione lo condanna a parlare[41].

Quello che Ferrero, anche seguendo Constant, chiama il *dispotismo consolidato*, «vale a dire legittimato dal sincero consenso dei sudditi»[42], è privo di ipocrisie e non nasconde la sua natura: esso la giustifica affermando di non essere tenuto a rendere conto ad alcuno del suo potere, «perché è vicario di Dio, o Dio stesso, insomma il rappresentante d'una forza superiore alla povera umanità, che ha bisogno della sua guida e dei suoi ordini»[43]. Di ben altro tipo è invece il governo rivoluzionario: in effetti questo potere, «che pretende d'essere l'espressione della volontà libera e sincera del popolo, deve mascherare la sua tirannia con una

più agito» (G. Ferrero, *Da Fiume a Roma*, cit., pp. 90-91). Il che significa che la rivoluzione è una rottura improvvisa: un inizio assoluto che è stato preparato da decenni o secoli di politiche illiberali e aggressive.

[40] Nel 1942, quando lavora a *Pouvoir*, Ferrero non pensa certo alle purghe staliniane e al massacro dei comunisti occidentali esiliati, ospitati all'Hotel Lux di Mosca prima di essere eliminati, né al massacro da parte di Stalin di molti suoi collaboratori, ma oggi è difficile leggere quelle sue pagine senza che la mente vada agli intrighi e alle tragedie della Russia del ventesimo secolo).

[41] B. Constant, *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione nei loro rapporti con la civiltà europea*, parte II, capitolo III, Bur, Milano 1961 (1814), p. 87.

[42] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 227.

[43] *Ibid.*, p. 228.

parodia di libertà, che rende sempre più intollerabile la tirannia contro cui, in tutti i tempi e sotto tutte le latitudini, lo spirito umano sarà sempre in lotta»[44].

Per tale ragione il nuovo potere è obbligato a essere costantemente impegnato in conflitti, all'interno come all'esterno. «Paura aggressiva, che è l'essenza di tutta la politica napoleonica»[45], tanto più che – a causa della sua illegittimità – un governo rivoluzionario «non può poi fare la pace»[46]. La guerra diretta verso l'esterno, verso tutti i nemici reali e immaginari (i fantasmi creati dalla paura), sarà allora egualmente una guerra civile: la lotta dei rivoluzionari contro la società e contro le sue resistenze controrivoluzionarie. Essi possono vedere ovunque nemici, traditori, cospiratori, alleati degli inglesi o nostalgici della monarchia. D'altro canto, ogni potere, opinione o autonomia sono una minaccia potenziale per il governo, di cui è facile smascherare il carattere arbitrario.

Lo spionaggio generalizzato – «vorrebbe essere un orecchio gigantesco in ascolto di tutto quanto si dice nelle capanne e nei palazzi»[47] – e la censura – che «a poco a poco si estende a tutte le manifestazioni dello spirito»[48] – sono solo le prime tappe del trionfo del potere rivoluzionario. «E per difendersi non vede che una via di salvezza: accrescere i propri poteri, accrescerli ancora, accrescerli sempre. Anche i pieni poteri non gli bastano: vuole qualche cosa di più. Comincia a monopolizzare il potere in tutte le sue branche; deve controllare l'industria, l'agricoltura, il commercio: e non è ancora soddisfatto; ha bisogno di dirigere la famiglia, i costumi, la vita sociale, l'igiene, la cucina, i gusti artistici; intende decidere in suprema istanza ciò che è bello e ciò che è brutto: dominare tutta la vita intellettuale, dalla scuola all'Accademia. Diventa totalitario»[49].

Ben prima di Talmon, che aveva individuato l'origine del totalitarismo nella visione giacobina della democrazia, e anche della Arendt, che l'aveva ricondotto a ideologie distruttrici dello spazio pubblico[50],

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*, p. 230.
[46] *Ibid.*, p. 232.
[47] *Ibid.*, p. 219.
[48] *Ibid.*
[49] *Ibid.*, pp. 219-220.
[50] H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004 (1951); J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000 [1952]). Vale anche la pena di ricordare che Ferrero inizia a usare fin dal 1935 il termine "totalitario", che

Ferrero legge quindi il fenomeno totalitario quale conseguenza della frattura storica rivoluzionaria: di quel vuoto di legittimità che deriva da una dissoluzione dell'ordine politico che rende impossibile ogni rifondazione.

3. *La rottura rivoluzionaria*

Alcune riflessioni di Ferrero sulla Francia, tra giacobinismo e bonapartismo, si ritrovano già nei suoi scritti di fine Ottocento.

Nel volume sul militarismo, in particolare, egli afferma che nella società francese lo Stato «è una forza che soverchia, all'interno i cittadini, all'esterno gli altri Stati; una forza materiale e morale, che ha dovere di sovrastare a tutto, sotto pena di perdere, cadendo in discredito, la ragione di esistere; idea ereditata dalla monarchia assoluta, temperata dalla prima rivoluzione, rinnovata dai giacobini della Convenzione, rinvigorita con una certa energia e audacia quasi barbarica da Napoleone I, e sopravvissuta a lui, sotto i regimi successivi, in parte addolcendosi di una crescente mitezza nella tirannia che essa genera; in parte rinvigorendo il midollo della sua essenza nei fiumi d'oro che, per la cresciuta ricchezza del mondo civile, il governo ha in questi ultimi ottanta anni potuto trarre a sé, sempre più grossi»[51]. In questo medesimo testo Napoleone è detto «l'Attila del secolo nostro»[52].

Per Ferrero, l'Europa preda del militarismo è quindi il prodotto di uno sconvolgimento rivoluzionario sostanzialmente autoritario che ha preso avvio nel 1789 e ancora non si è concluso.

Quando definisce il potere rivoluzionario Ferrero sottolinea comunque taluni aspetti importanti di questo fenomeno storico e ne trascura, in maniera deliberata, alcuni altri. Se si considera ad esempio quanto afferma Leszek Kołakowski nella sua definizione della rivoluzione (dove è evidente che il filosofo polacco pensa soprattutto al marxismo sovietico uscito dalla Rivoluzione leninista), possiamo qui trovare espressioni assai

era stato formulato in senso critico da Giovanni Amendola e poi fatto proprio, con valenza rovesciata, da Mussolini. Si veda: G. Ferrero, *Totalitarisme*, in «La Dépêche», 23 giugno 1935.

[51] G. Ferrero, *Il Militarismo*, cit., p. 291.

[52] *Ibid.*, p. 227.

simili a quelle utilizzate da Ferrero. In particolare, anche Kołakowski evidenzia l'*assoluta novità* che Rivoluzione pretende realizzare ed essere, e cioè una rottura con il passato (la tradizione) e con il presente (l'opinione pubblica) la quale vorrebbe legittimarsi da sé, sulla base della tesi che il mondo è corrotto. Un cambio radicale è dunque necessario: eticamente e spiritualmente necessario. Ne *L'esprit révolutionnaire* si può leggere:

> la mentalità rivoluzionaria è questa attitudine spirituale che si caratterizza a partire dalla credenza particolarmente intensa nella possibilità di una salvezza totale dell'uomo in opposizione assoluta con la sua attuale situazione di schiavitù, di modo che tra le due condizioni non vi sarebbe né continuità né mediazione; più ancora, che la salvezza sarebbe l'unico vero obiettivo dell'umanità, a cui tutti gli altri valori dovrebbero essere subordinati quali mezzi. Non esisterebbe che un solo fine e un solo valore, e questo equivarrebbe alla negazione totale del mondo esistente[53].

Ci sono affinità tra ciò che afferma Ferrero in *Pouvoir* e queste espressioni di Kołakowski, ma anche accentuazioni differenti. Se entrambi insistono sull'esistenza di una volontà di rottura storica che si colloca al cuore del momento rivoluzionario e riconoscono in questa volontà di fare iniziare la storia dal presente (inteso come l'Alfa della storia) la causa principale dell'esilio dei geni della città, Kołakowski è maggiormente interessato al contenuto preciso di questa rottura storico-temporale. A proposito delle rivoluzioni egli utilizza il linguaggio delle metafore religiose e vede nella fede di quanti sono impegnati in questo rovesciamento dell'ordine sociale una qualche forma di secolarizzazione del cristianesimo delle origini:

> i rivoluzionari non credono al Purgatorio; essi credono al cammino della croce, all'Inferno e al Cielo, al regno della salvezza totale o al regno del male totale. Pensano conformemente al principio "tutto o nulla"[54].

Non c'è dunque solo l'idea di ricominciare la storia umana dall'inizio, ma questo nuovo inizio deve essere "il regno dei Cieli", in conformità con l'idea di una "salvezza totale".

[53] L. Kołakowski, *L'esprit révolutionnaire*, Éditions Complexe, Paris 1978 (1972-1974), p. 10.
[54] *Ibid.*

Un altro autore che ha sottolineato il carattere contraddittorio e paradossalmente religioso del comunismo, Nicolas Berdiaev, ha evidenziato che «si può affermare con molto fondamento che il comunismo ha origini cristiane e giudaico-cristiane»[55]. La forma rivoluzionaria che investirà la Russia sarà allora strettamente legata ai sentimenti religiosi di quel popolo, come «una deformazione dell'idea russa, del messianismo e dell'universalismo russi, della ricerca russa del regno della giustizia»[56].

Il dualismo irriducibile tra il bene e il male, già messo in risalto da Kołakowski, torna in Berdiaev: «il comunismo può definirsi psichicamente grazie a questo tratto: per esso, il mondo è diviso in due campi, Ahura Mazda e Ahriman, il regno della luce e il regno delle tenebre – senza che vi siano sfumature intermedie»[57]. Ed è davvero singolare che lo scrittore russo utilizzi questo stesso riferimento alla mitologia ariana che si trova, quasi identico, in Ferrero: «fu questa spaventosa riviviscenza della coppia del Bene e del Male, di Ahura Mazda e di Ahriman, scatenati attraverso la storia, a portare la rovina da un secolo in qua in tutto l'Occidente»[58].

Ma le considerazioni di Ferrero sul fenomeno rivoluzionario sono inquadrate in un contesto un po' diverso. Secondo lo storico italiano, le rivoluzioni sono da denunciare non solo perché esse siano manichee, intolleranti o antiliberali, ma soprattutto per il fatto di essere "rivoluzio-

[55] N. Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, Gallimard, Paris 1963 (1938), p. 343.

[56] *Ibid.*, p. 309. Vari autori – da Eric Voegelin a Igor Šafarevič – hanno sottolineato questo carattere gnostico delle dottrine rivoluzionarie moderne e in modo particolare del comunismo. Al riguardo Luciano Pellicani ha evidenziato che «nel Partito rivoluzionario si incontrano e si fondono il Papa e il Principe, il Capo dei "veri credenti" e lo spietato eversore del vecchio ordine, quindi il potere spirituale e il potere temporale in una sintesi assoluta. Un solo potere, una sola volontà, una sola linea di pensiero e di azione conforme al marxismo: questo è l'ideale squisitamente e irrimediabilmente totalitario della Rivoluzione comunista; un ideale che non lascia spazio a nulla e nessuno, che esige, pretende, impone l'annichilimento di tutto ciò che non è rivoluzionario per creare l'uomo totale, completamente rigenerato e liberato dal male» (L. Pellicani, *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975, p. 190).

[57] N. Berdiaev, *Les sources du communisme russe*, cit., p. 365.

[58] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 235. La visione radicalmente dualista, che oppone il Dio del Male a quello del Bene, è presente pure nei capitoli IX e X di un romanzo di Ferrero, *Liberazione*. Un'altra analisi assai originale del mondo manicheo si trova in Denis de Rougemont, che ne *L'Amore e l'Occidente* (Bur, Milano 1998 [1939]) richiama la persistenza della coppia "dei luminosi – dei oscuri" all'interno della nostra civiltà, individuandone le radici anche nell'eresia catara e negli stessi misteriosi antecedenti iraniani (Aura Mazda e Ahriman) evocati da Ferrero.

narie", e cioè distruttive di ogni ordine sociale e legittimità. Ferrero attribuisce al fatto storico della rottura rivoluzionaria un'importanza ben superiore a quella che possono avere la cultura di quei gruppi politici e le stesse forme istituzionali dei regimi che essi impongono. La sua posizione dinanzi alla rivoluzione può essere definita "contro-rivoluzionaria" proprio nel senso della celebre espressione di Joseph de Maistre, che affermò che «la controrivoluzione non sarà una rivoluzione di segno contrario, ma il contrario della rivoluzione»[59]. In effetti Ferrero giudica che la ricostruzione di un potere legittimo non può ignorare le opinioni e le situazioni storiche, ma deve lavorare a ricreare condizioni del tutto differenti da quelle introdotte dalla discontinuità conseguente allo scatenamento della violenza contro le istituzioni.

Qui ritroviamo pure quel primato dell'*avvenimento* sulle *idee* che già caratterizzava l'interpretazione della rivoluzione formulata da Ferrero in una lettera del 17 febbraio 1934 inviata a Mosca, nella quale egli critica l'intellettualismo delle *Lezioni di storia delle dottrine e delle istituzioni politiche* del giurista e scienziato politico siciliano[60], affermando che «le dottrine sono spesso, io credo, le mosche cocchiere della storia». In merito a Rousseau aggiunge:

non è Rousseau che ha fatto la Rivoluzione francese; ma la Rivoluzione francese che ha creato Rousseau. I libri di Rousseau avevano fatto una certa impressione, ma sopra un piccolo numero di persone, che in maggioranza furono poi contro la Rivoluzione. Ma quando la Convenzione si trovò sola e senza altro appoggio che un sembiante di forze in mezzo alla Francia in rovina, ebbe bisogno almeno di una teoria, che giustificasse il suo potere; e si aggrappò al Contratto Sociale, magnificandolo e facendone una specie di Bibbia della democrazia[61].

[59] J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, in *Oeuvres complètes*, t. I, Librairie Générale Catholique et Classique, Lyon 1884, p. 457. A proposito di questa espressione di de Maistre, Hannah Arendt ha scritto che essa «è rimasta quel che era quando egli la pronunciò nel 1796: un vuoto gioco di parole» (H. ARENDT, *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1996 [1963], p. 11), ma è difficile accettare tale opinione. Il contenuto della formula dello studioso savoiardo è da rinvenire nel rifiuto di costruire dal nulla un nuovo ordine sociale e politico, arbitrariamente e in completa libertà, quale che sia quell'ordine. De Maistre dichiara di perseguire obiettivi assai differenti da quelli che i rivoluzionari cercano di realizzare, ma aggiunge che a tale scopo utilizzerà pure metodi e tecniche assai diversi.

[60] G. MOSCA, *Lezioni di storia delle dottrine e delle istituzioni politiche*, Castellani, Roma 1933.

[61] *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 453.

Cogliere lo specifico della dimensione *politica* e, in relazione a ciò, anche di quella *economica* e *ideologica* (o culturale) aiuta pure Ferrero a liberarsi da ogni residua influenza marxista. Secondo la sua stessa ammissione egli se ne era affrancato definitivamente quando aveva compreso come siano false le tesi sul rapporto tra struttura e sovrastruttura, le quali farebbero dipendere ogni cosa dai rapporti economici. Nella prima lettera spedita a Bruno Rizzi, datata 13 gennaio 1940, egli afferma esplicitamente: «il fattore politico è per me il fattore dominante della storia; l'economico dipende dal fattore politico; la tesi contraria è un enorme errore dei socialisti»[62]. La medesima tesi è ribadita nella seconda lettera, di poco successiva e datata 25 gennaio, dove dichiara di aver speso la propria esistenza di studioso a liberarsi dal mito del determinismo economico[63]. Le ideologie e i rapporti produttivi sono importanti, ma non bastano a spiegare la storia, né possono essere chiamati in causa per annullare la dimensione propriamente politica.

In questo senso è interessante rilevare come anche nella descrizione strutturale del potere rivoluzionario sviluppata da Robert Nisbet[64] si ritrovino temi simili a quelli di Ferrero e argomenti che quest'ultimo non sottovalutava affatto e anzi prendeva in seria considerazione, e che pure egli subordinava all'avvenimento collegato alla nascita di un potere inedito e alla genesi del governo. Nisbet ci dice che il potere rivoluzionario ha quattro dimensioni (è *totale*, ha una *base di massa*, è *centralizzatore* e *razionalizzatore*) e Ferrero avrebbe accettato senza dubbio tale definizione, che possiamo ritrovare nei suoi scritti. Ma cruciale è il fatto che ciò che nasce da un avvenimento dirompente porta sempre con sé

[62] G. Ferrero, *Prima lettera a Bruno Rizzi*, in *La rovina antica e la nostra. Sei lettere di Guglielmo Ferrero a Bruno Rizzi*, a cura di P. Sensini, Aracne, Roma 2006, p. 48.

[63] «Tutta la storia intellettuale della mia vita non è che un progressivo e definitivo distacco da queste idee» (G. Ferrero, *Seconda lettera a Bruno Rizzi*, in *La rovina antica e la nostra. Sei lettere di Guglielmo Ferrero a Bruno Rizzi*, cit., p. 49). Il dialogo epistolare, piuttosto rude, che Ferrero intrattiene con Rizzi denota non soltanto quanto l'anziano studioso avesse un'altissima considerazione del proprio contributo alle scienze umane, ma anche quanto ormai fosse avverso alle logiche rivoluzionarie. Se in qualche modo Ferrero si esprime in maniera un po' scomposta e oggettivamente scortese, è perché gli pare che il marxismo di giovani intellettuali come Rizzi minacci seriamente la sopravvivenza della società europea.

[64] R. Nisbet, *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1987 (1966). Di quest'autore si veda anche *La comunità e lo Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957 (1953).

un deficit di legittimità. Qui si ritrova dunque una difesa di ciò che vi è di specificamente storico nella storia, contro tutti i tentativi di ridurre quest'ultima a idee e strutture, ideologie e interessi.

Senza dubbio vi è una stretta relazione tra la novità *formale* del potere rivoluzionario e il contenuto *sostanziale* delle ideologie che lo sostengono, ma Ferrero vuole evidenziare che i tratti caratteristici dell'universo politico-sociale di tipo nuovo sono il risultato dell'illegittimità di un potere che s'è imposto da sé e che, avendo distrutto il proprio legame con il passato, è obbligato a sottrarsi al rispetto delle regole trasmesse dalla tradizione, più volte adattate e tacitamente accettate.

Abbiamo visto che Ferrero parla di costituzione "futurista" a proposito della costituzione dell'anno VIII, ma bisogna sottolineare che questa è un'espressione caratteristica della prosa di Ferrero. Esaminando ad esempio la trentina di lettere spedite all'amico Mosca dalla fine del 1923 alla fine del 1931 questo aggettivo compare tre volte a dispetto del fatto che nella lingua italiana esso abbia un impiego assai limitato, e sempre in riferimento al movimento artistico e culturale di Filippo Tommaso Marinetti, Giacomo Balla, Umberto Boccioni, Luigi Russolo e Carlo Carrà o anche al gruppo "gemello" – per certi aspetti – degli intellettuali dell'avanguardia rivoluzionaria russa (un nome per tutti: Vladimir Maiakovskij).

Nella lettera del 25 dicembre del 1923 Ferrero afferma: «il nuovo sistema elettorale mi sembra così assurdo e… futurista»[65]. Il 24 gennaio del 1926, criticando il regime fascista e il comportamento del re, definisce la vittoria di Mussolini come «un avvenimento così passatisticamente futurista»[66], una rivoluzione che conduce (o riconduce) alla monarchia assoluta. Nella terza lettera, datata 3 dicembre 1931, l'aggettivo "futurista" è impiegato in rapporto alla strategia del generale Bonaparte in Italia (1797) in occasione dei preliminari di Leoben che hanno consegnato il controllo dell'Italia settentrionale all'Austria[67].

[65] *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 347.
[66] *Ibid.*, p. 366.
[67] *Ibid.*, p. 430. La parola "futurista" è utilizzata da Ferrero in molti altri testi ed è impossibile citarli tutti, ma può essere utile sottolineare due altre situazioni che hanno spinto lo storico italiano a fare ricorso a questa espressione. La prima si trova in un articolo del 1932 nel quale – di fronte alla crisi politica della Germania – egli parla del «caos futurista dei nuovi dispotismi» e del «futurismo rivoluzionario che conquista

Il denominatore comune di queste tre situazioni può essere riconosciuto nel fatto che sempre abbiamo a che fare con una rottura, con un eccesso di volontarismo e un desiderio ingiustificabile di cambiare in maniera radicale le cose e gli uomini: una novità che quindi non è il risultato di una scelta dei cittadini o di un libero consenso, ma di un progetto che pretende di creare nuove leggi o imporre un ordine nuovo senza prestare attenzione alla volontà, ai diritti, alle preferenze e alle storie dei cittadini-sudditi.

Una conferma delle tesi di Ferrero sulla rivoluzione come manifestazione suprema del volontarismo moderno si trova anche in uno degli scritti più importanti della letteratura rivoluzionaria, *Stato e rivoluzione* di Lenin, nel quale l'insistenza sulla necessità di distruggere lo Stato borghese e democratico ha un senso pratico essenziale: denunciare le idee dei socialisti-rivoluzionari e dei menscevichi, "vincere" le resistenze dei compagni troppo moderati (o molto semplicemente contrari alla sua leadership) e imporre la seconda rivoluzione: in altri termini, passare dalla "fase febbraio" alla "fase ottobre".

Le accuse, anche volgari, indirizzate a Viktor Cernov e ad altri capi rivoluzionari ci permettono di comprendere che il testo di Lenin non è un saggio politologico o filosofico sulla rivoluzione, ma invece intende essere in primo luogo un'azione rivoluzionaria, con fini concreti del tutto evidenti. La stessa postfazione alla prima edizione, datata 30 novembre 1917, riconosceva che il lavoro era incompleto, ma aggiungeva che l'autore non aveva avuto modo di scrivere altro a causa del suo impegno militante nella costruzione della nuova società. Egli precisa: «è più piacevole e più utile fare "l'esperienza di una rivoluzione" che non scrivere a proposito di essa»[68].

Pure in Marx si legge che fino a lui «i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo»[69]. La brusca in-

molti spiriti» (*Le chaos futuriste*, in «L'Illustration», 8 ottobre 1932, p. 187). Il secondo articolo è una ricostruzione storica della guerra 1914-18, in cui egli sottolinea la miopia e il dilettantismo dei dirigenti politici europei, che di fronte alla situazione politica ed economica non hanno trovato altro «fino ad oggi che espedienti più o meno futuristi o improvvisazioni empiriche che aggravano soltanto il male» (*Vingt ans après...*, in «L'Illustration», 4 agosto 1934, p. 433).

[68] LENIN, *Lo Stato e la Rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1968 (1917), p. 162.

[69] K. MARX, *Tesi su Feuerbach* (1845), in K. MARX-F. ENGELS, *Opere complete*, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 5.

terruzione del testo leninista è dunque un segno di fedeltà a questa indicazione e manifesta la fede che si può costruire (*tecnicamente* costruire) la storia degli uomini. Al riguardo è utile ricordare come Jacques Ellul, seguendo Camus, abbia distinto nettamente la rivoluzione e la rivolta quando ha affermato che «ogni rivolta è legittima»[70] dal momento che è guidata dalla constatazione che «non si può continuare a vivere così» e che essa «difende semplicemente ciò che è»[71]. Al contrario, la rivoluzione «è sempre costruttrice: essa deve condurre ai domani che cantano»[72].

Il volontarismo costruttivista della rivoluzione leninista, dunque, è una conferma (indiretta, ma importante) della tesi di Ferrero, per il quale ancor più degli altri fatti storici la rivoluzione non può essere interamente spiegata grazie a concetti filosofici: anche il pensiero di Marx, utilizzato da uno dei suoi allievi più brillanti, può diventare un semplice strumento di lotta e polemica, dove la filologia del marxismo o la comprensione del materialismo dialettico sono impiegati per trionfare all'interno del caos che sconvolge Mosca nel 1917. Il carattere arbitrario del gesto rivoluzionario e la dimensione politica che lo contraddistinguono affermano proprio il primato della "pratica" sulla "teoria".

Come si è già sottolineato in precedenza, quando Ferrero distingue tra potere "legittimo", "illegittimo" o "prelegittimo" egli fa sempre riferimento alle regole e ai principi. Ciò che ci permette di paragonare un governo illegittimo e uno prelegittimo è il fatto che essi impongono regole e principi con la forza e sono obbligati a seguire questa strada perché il loro potere non è accettato dai sudditi: o almeno dalla grande maggioranza di loro. Ma vi è pure una differenza tra i due: se il primo non può e non vuole rispettare tali regole che impone, il secondo non solo chiede che tutti i cittadini rispettino le norme che fissa, ma lui stesso lo fa.

Qui la riflessione di Ferrero si collega alla tradizione giuridica anglosassone in quanto tradizione del *common law* e, ancor più precisamente,

[70] J. Ellul, *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris 1969, p. 23.

[71] *Ibid.*, p. 15.

[72] *Ibid.*, p. 17. Pensando a Ferrero bisogno comunque distinguere tra i «ricostruttori» di cui egli parla in merito al Congresso di Vienna – impegnati nella rielaborazione e nella riaffermazione dei principi di legittimità e di poteri affrancati dalla paura, e quindi in grado di essere quanto più sia possibile accolti dai sudditi – e il «costruttivismo» denunciato da Hayek ed Ellul, che si riferiscono piuttosto alla pretesa di edificare istituzioni del tutto prive di rapporti con la tradizione e con le opinioni dei cittadini.

di un *rule of law* che affonda le proprie radici in logiche evolutive. A proposito di Ferrero di può parlare di un'interpretazione specificamente politica di temi giuridici o, se si preferisce, di una trasposizione nel campo del diritto pubblico di una concezione che si è formata e sviluppata soprattutto nell'ambito del diritto privato. Per Ferrero le regole – ma si parla stavolta di regole "politiche" – non devono essere costruite e imposte, ma invece svilupparsi ed evolvere liberamente e spontaneamente[73].

La lezione di Bruno Leoni e Friedrich von Hayek, che vedono le norme emergere dal basso (opponendo *taxis* e *cosmos*)[74], è quindi ripresa dinanzi al tema della legittimità, che egualmente ha bisogno di tempo e chiede una progressiva evoluzione del corpo sociale. Per questa ragione, anche quando nuove leggi sono affermate in maniera autoritaria con una decisione politica, esse devono essere assorbite dalla società e dalla tradizione: devono essere accomunate dal rispetto che cittadini e governo riservano loro.

Ma esaminando la definizione di potere rivoluzionario che troviamo in Ferrero è necessario soffermarsi primariamente su un punto. Il governo illegittimo (o rivoluzionario) è un governo che non rispetta le leggi che ha posto in essere, ma tale comportamento è al tempo stesso una volontà e un'impossibilità: esso *non vuole* e anche *non può* rispettare le norme che ha decretato.

Cosa vuol dire che il governo rivoluzionario non può rispettare le proprie volontà e che esso trasforma il potere "in una mistificazione", condannandosi all'illegittimità?

[73] Troviamo un'indicazione antivolontarista e antirivoluzionaria sul ruolo del diritto e del potere in Michel Villey: «l'essenziale è ciò che si è fatto spontaneamente prima che lo Stato e il diritto intervengano, ciò che un tempo chiamavamo il movimento naturale, la *physis*» (M. Villey, *Seize essays de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Dalloz, Paris 1969, p. 364).

[74] B. Leoni, *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata 1994 (1961); F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986 (1973-9).

III. QUALE POTERE?

1. *Storicismo, giusnaturalismo e positivismo giuridico*

Richiamare la lezione di Leoni e Hayek e la loro idea di diritto, come si è fatto, può aiutare a comprendere la distanza che separa un ordine giuridico caratterizzato da universalità e astrattezza e la parzialità di un governo rivoluzionario[1]. Risultato di una rottura deliberata con il passato, il nuovo potere che emerge dalla fine di un ordine politico è consapevole di non poggiare su regole accettate e rese consuete dalla forza dell'abitudine, ma che – al contrario – al suo interno ogni norma poggia solo sulla forza. Esso impone principi, costituzioni e leggi senza poter riferirsi a realtà o a tradizioni anteriori e/o superiori: da ciò egli deduce di poter modificare in ogni momento ciò che ha arbitrariamente deciso. Crede di promulgare leggi e invece impone soltanto ordini.

C'è in particolare un passaggio di *Reconstruction* che suona, in questo senso, davvero molto hayekiano: «l'ordine imposto col terrore è un ordine falso in contraddizione con se stesso, perché non può mantenersi che terrorizzando sempre più gli uomini, mentre il suo scopo sarebbe di liberarli dalla paura. Per questo gli uomini hanno cercato con ogni mezzo di addolcire le innumerevoli costruzioni del diritto per affidare sempre più il mantenimento delle regole morali, rituali, religiose, politiche, che le collettività s'impongono senza coercizione fisica, per una re-

[1] Sul tema si veda, in particolare, il primo capitolo del secondo tomo di *Legge, legislazione e libertà*, dedicato a *Il miraggio della giustizia sociale*.

ciproca pressione morale». Nella riflessione di Ferrero questo è il tema delle "catene di ferro" e dei "fili di seta" ed è proprio tale opposizione che lo porta ad affermare che «una grande civiltà è semplicemente un sistema di procedimenti d'autoregolamentazione sempre più complessi e raffinati»[2].

A tale riguardo Hayek ha affermato che «bisogna liberarsi interamente dall'errata concezione secondo cui può, prima, esserci una società che, poi, si dà delle leggi»[3]. Al contrario, «è solo un risultato del fatto che gli individui seguono certe regole comuni, se un gruppo d'uomini può convivere in quelle relazioni ordinate che chiamiamo società. Sarebbe forse più vicino al vero invertire la plausibile e diffusa idea per cui il diritto deriva dall'autorità e pensare, piuttosto, che ogni autorità deriva dal diritto»[4].

In Ferrero – esattamente come in Hayek – si può dunque riconoscere una vera e propria tensione tra un'idea giusnaturalista e universalista del diritto e della legittimità, e un'idea storicista ed evoluzionista: una tensione su cui si dovrà tornare[5]. Possiamo già ora ipotizzare, a ogni modo, che questa convergenza sia in larga misura connessa al fatto che entrambi pensano al mondo anglo-americano come a un modello di democrazia liberale, *rule of law,* governo limitato, società aperta, ecc., ma interpretano la storia inglese e americana nei termini di un'evoluzione (in netto contrasto con la storia dell'Europa continentale, caratterizza da rotture radicali e violente). Il Paese della Magna Charta Libertatum

[2] G. FERRERO, *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-1815)*, cit., p. 396.

[3] F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 121. Il testo aggiunge: «Quest'errata concezione è fondamentale per il razionalismo costruttivista che da Cartesio e Hobbes attraverso Rousseau e Bentham fino al positivismo contemporaneo ha impedito agli studiosi di vedere la vera relazione che corre tra diritto e governo».

[4] *Ibid.* Si ritrova il medesimo atteggiamento antivolontarista e antirationalista in Claude Lévi-Strauss, che ne offre una versione veramente estrema: «si è messo nella testa delle persone l'idea che la società dipenda dal pensiero astratto mentre essa è fatta dalle abitudini, dagli usi» (*De près et de loin*, Jacob, Paris 1988, p. 165).

[5] Un analogo apprezzamento nei riguardi della storia è ritrovabile pure negli scritti di un aristotelico-tomista come Villey: «Rispettare la storia significa riconoscere che la storia è parte della natura, che i suoi movimenti sono, nel loro principio, incoscienti – che procedono dall'istinto, dal genio, dal cuore, forse dalla grazia (perché la grazia perfeziona la natura), forse dalla provvidenza, e non da un piano cosciente degli uomini» (M. VILLEY, *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, cit., p. 79).

è ancora oggi quello che conserva la Camera dei Lord, anche se il suo potere progressivamente ridimensionato, e il Paese della Dichiarazione d'Indipendenza è quello in cui il Presidente presta giuramento sulla Bibbia che fu di George Washington.

Nell'ultimo Ferrero, per giunta, questa attenzione alle tradizioni s'irrobustisce a contatto con la viva esperienze dell'ordine cantonale svizzero, che per Ferrero ha avuto il merito di cambiare senza essere stravolto, di modificarsi senza subire traumi e senza mai affidarsi a un forte decisore politico. A contatto con la realtà istituzionale elvetica, che affonda in ben sette secoli di storia, lo storico trova nuovi argomenti a difesa del ruolo positivo che le tradizioni sono in grado di giocare a tutela delle libertà individuali.

Va anche detto che il tema dell'evoluzione dell'uomo e del rapporto di quest'ultimo con la sua storia profonda (culturale e biologica al tempo stesso) è centrale fin dall'inizio nella riflessione di Ferrero, nella formazione del quale confluiscono elementi dell'evoluzionismo spenseriano e darwiniano, come è stato sottolineato da Giuseppe Sorgi[6]. Ma il positivismo della sua giovinezza è ormai lontano quando Ferrero scrive *Pouvoir* ed è interessante sottolineare come questo libro, ben parco di riferimenti ad altri autori, contenga invece una critica assai netta del normativismo di Hans Kelsen[7], curiosamente ritrovato in un'opera di Charles Maurras. «Il governo legittimo – dice Ferrero dopo aver citato un passo dell'*Enquête sur la monarchie* di Maurras – sarebbe il governo utile»[8]. E aggiunge che quella dottrina «la si trova nei libri di eminenti filosofi e giuristi: il prof. Hans Kelsen, per esempio, uno dei maestri del diritto costituzionale e internazionale dell'epoca nostra»[9].

Figura eminente del positivismo giuridico, Kelsen è preso a simbolo di un orientamento assai più ampio che tende a ridimensionare il ruolo della "diarchia" legalità-legittimità[10], a tutto vantaggio del diritto positivo, della sua dogmatica e di una visione assai banalizzata della demo-

[6] G. Sorgi, *Potere tra paura e legittimità*, cit., p. 110.

[7] Bisogna ricordare che Kelsen e Ferrero furono anche colleghi all'università di Ginevra.

[8] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 148.

[9] *Ibid*.

[10] V. Bělohradský, *Il mondo della vita: un problema politico*, Jaca Book, Milano 1981, pp. 66-70.

crazia. La stessa prospettiva di Max Weber, che vuole che la legalità sia il più alto principio di legittimazione della modernità, non va forse ricondotta a quella "fuga verso il diritto" che caratterizza larga parte della civiltà moderna? In un celebre testo Carl Schmitt ha criticato con buoni argomenti Weber, poiché nel suo pensiero la legittimità e la legalità sono «ricondotte ad un concetto comune di legittimità, mentre la legittimità si pone in contrasto con la legalità»[11]. All'interno della cultura moderna esiste dunque un positivismo giuridico piuttosto diffuso, il quale tende a ricondurre la legittimità allo Stato e alle sue procedure, alle sue leggi, alla sua razionalità e all'ordine che regge tutto ciò.

Ferrero critica l'hegelismo implicito alla teoria kelseniana, che «risolverebbe la questione della legittimità sopprimendola»[12]. Al contrario, se non si può identificare essere e dover essere, fatto e diritto, legalità e legittimità, si deve cercare una "costante" che possa offrire un punto di vista non arbitrario dinanzi all'autorità politica. Attento lettore di Mosca e in particolare delle pagine sulla "formula politica", Ferrero afferma che questa regolarità che sta alla base dei regimi politici deve essere trovata nell'esistenza dei "principi di legittimità", delle «giustificazioni del potere, capaci d'immunizzarlo contro il male più terribile che possa colpirlo: la paura dei suoi sudditi»[13]. Certo, il fatto che non esista *classe politica* senza *formule* (per usare il linguaggio di Mosca) non indica che i poteri siano equivalenti e giusti: i principi di legittimità rappresentano dunque un criterio generale di giudizio[14].

In Ferrero è dunque facile riconoscere l'idea che una società deve fondarsi su un contratto sociale tacito, implicito, realizzato allo scopo d'ottenere una pace che sia vincolata a norme definite, rispettate tanto dai governati come dai governanti. Si tratta di uno storicismo giuridico (per il quale ci si potrebbe riferire a Edmund Burke) che sottende un giusnaturalismo minimale: l'idea che non si possa avere civiltà senza il rispetto di un principio di legittimità. La natura delle società umane è tale da imporre che il Potere sia protetto dai "geni invisibili", che il potere sia legittimo. Quando i geni sono esiliati, la civiltà lascia il posto alla barbarie.

[11] C. Schmitt, *Legalità e legittimità* (1932), in *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972, p. 218.
[12] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 150.
[13] *Ibid.*, p. 151.
[14] *Ibid.*, p. 150.

A proposito del concetto di natura in Ferrero, interessanti considerazioni si trovano nello studio consacratogli da Sorgi, il quale sviluppa una ricerca meticolosa sull'utilizzo del termine "natura" da parte dell'autore di *Pouvoir*. Bisogna pure sottolineare che, quando Ferrero parla del «magico potere agli invisibili Geni della Città», egli afferma che esso deve essere trovato «nei profondi abissi della natura umana»[15]. In effetti, i geni sono all'origine del fatto che «l'uomo è l'essere sociale per eccellenza, non vive che in gruppo, non lo si trova, come la maggior parte degli animali, allo stato solitario»[16]. E aggiunge pure come Rousseau non abbia mai compreso che «la società non deriva da un contratto, ma dalla natura umana»[17].

Giambattista Vico sosteneva che *homo non intelligendo omnia fit* e Ferrero, da parte sua, sostiene che una gran parte della nostra esistenza è legata a questi geni che difficilmente riusciamo a comprendere e apprezzare nel loro valore: «gli uomini finiscono troppo spesso per ignorarne la presenza e pur anco l'esistenza»[18]. Essi sono senz'alcun dubbio una creazione umana (anonima e involontaria), ma non ci può essere società senza di loro. In *Pouvoir* scrive: «sono umani, cioè empirici, circoscritti, convenzionali, estremamente fragili. Qualsiasi scribacchino filosofeggiante può dimostrarne l'assurdità [...] eppure rappresentano il maggior bene di cui l'umanità, come essere collettivo, possa fruire: il potere senza paura»[19]. Umani e convenzionali, fragili e limitati, i geni della città posseggono ugualmente un'universalità e una naturalità che ci dovrebbero fare ammettere che ogni società ambisce a essere governata da loro.

Non ci si deve stupire dinanzi alle oscillazioni e alle incoerenze che segnano la riflessione di Ferrero: quella che può essere legittimamen-

[15] *Ibid.*, p. 33.
[16] *Ibid.*, p. 343.
[17] *Ibid.*, p. 48.
[18] *Ibid.*, p. 22.
[19] *Ibid.*, p. 348. In merito al contrasto tra la vocazione della filosofia e le esigenze della politica, in un testo del 1962 Leo Strauss ha immaginato una distinzione totale tra i due ambiti e le due attitudini: «Nelle cose politiche è saggia regola non disturbare i cani che dormono, preferire ciò che è consolidato a ciò che non lo è, riconoscere il diritto del primo occupante. La filosofia si regge o cade per la sua intransigente noncuranza di questa regola e qualunque cosa la ricordi. Essa può quindi vivere solo fianco a fianco con la città» (L. Strauss, *Educazione liberale e responsabilità*, in *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973 [1968], p. 22).

te riconosciuta come assenza di rigore è, in primo luogo, l'espressione del rigetto di quello spirito metodico che contraddistingue le filosofie del totalitarismo. Bělohradský ha scritto che il dissidente che si ribella all'interno delle società socialiste «non contesta il "metodo" marxista come se esso fosse falso» ma «mette in discussione lo stesso spirito del metodo»[20]. Il problema della legittimità sollevato da Ferrero ci indica un'esigenza analoga: la volontà di uscire da ogni mera tecnologia e da un "riduzione a ragione" degli scrupoli che la coscienza avverte di fronte al mondo moderno e alle sue certezze, di fronte ai suoi metodi e ai suoi progetti.

Ci sono più esempi di questa infelice incoerenza. In primo luogo, lo *storico* Ferrero era consapevole dell'impossibilità di rinvenire all'interno delle diverse epoche, grazie a un lavoro comparativo, diritti naturali e immutabili; e il *filosofo* Ferrero sapeva quanto sia difficile pensare una "natura" – nel senso aristotelico di *physis* – senza storia: un *dover essere* senza *essere*. E nonostante questo il *liberale* Ferrero è ben determinato a difendere, ad esempio, il carattere assoluto del diritto di parola o di opposizione, il diritto primario all'esistenza (la pace di cui parlava Hobbes) e quindi il diritto a vivere senza paura: ciò che può essere garantito solo dai principi di legittimità. Senza che sia troppo teorizzato, è insomma rinvenibile in Ferrero un diritto naturale che potremmo chiamare *minimale*, nascosto, sempre fondato sulle esigenze della sua concezione antropologica[21].

D'altra parte, il fatto stesso che come abbiamo visto un governo rivoluzionario non possa diventare legittimo (ma che questo invece possa succedere al quel regime che rispetta le regole che esso stesso impone) sta proprio ad attestare che Ferrero può essere inserito in quel gruppo di studiosi che si sono sforzati di respingere il normativismo grazie a un'alleanza tra il realismo giuridico e un diritto naturale colto nella sua esigenza irriducibile[22]. Oltre all'antropologia e alla nostra esperienza

[20] V. BĚLOHRADSKÝ, *Sur le sujet dissident*, in «Le Messager européen», n. 4, Paris, 1990, p. 35.

[21] Si veda sul tema: B. BOUCKAERT, *Jeter un pont entre évolution et droit naturel*, in «Journal des Économistes et des Études Humaines», n.1, hiver 1989/1990, p. 194.

[22] Considerazioni in qualche modo convergenti si ritrovano in Lon L. Fuller, per il quale non è pensabile un ordinamento giuridico senza quale tratto essenziale (e quindi *naturale*). Si veda L.L. FULLER, *La moralità del diritto*, Giuffrè, Milano 1986 (1964).

dell'altro, anche la logica giuridica stessa pone vincoli assai netti alla possibilità si contestare ogni cosa.

Va aggiunto che in Ferrero questa difesa di principi, regole e valori poggi su una sensibilità che anno dopo anno si fa sempre più conservatrice.

Come Hobbes, egli sente di vivere un'epoca di crisi e guerre ideologiche, e come il filosofo inglese ritiene dunque necessario dare più solidità all'ordine politico. Ma se Hobbes ha sacrificato al Leviatano ogni dimensione pubblica dell'individuo in modo tale che a quest'ultimo sia garantito almeno il diritto essenziale all'esistenza e la liberazione dalla paura, poiché l'incertezza è sconfitta dall'istituzione, da parte sua Ferrero ritiene indispensabile che «tutte le classi sentano il dovere di tollerare i difetti e gli inconvenienti inevitabili del potere, fino all'estremo limite della pazienza, prima di spezzare la legalità, e inseguendo la chimera di un'impossibile perfezione, ricorrere ad un governo rivoluzionario»[23]. Tollerare le imperfezioni e gli errori[24]: ciò che i rivoluzionari hanno sempre rigettato deve invece essere accettato se si vuole porre fine al terrore, alle distruzioni e ai conflitti conseguenti allo sconvolgimento di ogni ordine che ha preso avvio nel 1789.

In qualche modo, Ferrero ha compreso come sulla scena politica la forza ha un ruolo cruciale, ma non basta. L'errore di Hobbes deriva da questo suo realismo imperfetto, che non ha inteso come nell'ordine delle cose l'obbedienza dei consociati possa poggiare solo su convinzioni intime, e non già su minacce esterne. Ma se le cose stanno così, difficilmente può assicurare la pace e la concordia un sovrano che non goda di consenso e che può essere la principale fonte di inquietudine. Quando i principi di legittimità (i geni) abbandonano la città in mano a un Leviatano che è privo di rispetto e autorevolezza, la paura penetra fatalmente nel cuore di quanti comandano. Di seguito abbiamo una politica del terrore che non solo produce disordini e conflitti, ma che diffonde il panico in ogni parte della società.

Le prese di distanza di Ferrero da Hobbes sono evidenti, come pure gli elementi di continuità. Se infatti l'individuo hobbesiano deve rinun-

[23] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 350.

[24] Questa insistenza di Ferrero sulla necessità d'accettare i limiti della propria condizione prima di ribellarsi ricorda, una volta di più, l'invito di Hayek a «*to shoulder the burden of tradition*», a caricarsi del fardello della tradizione (*The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, London 1988, p. 63).

ciare a ogni dimensione pubblica e deve alienarsi a favore del sovrano per salvare la pace e con essa la propria vita, l'individuo di Ferrero prima di ribellarsi deve essere disposto ad accettare *fino in fondo* tutti i mali della concreta situazione storica in cui si trova, e questo perché ogni rovesciamento del sistema politico può produrre conseguenze pericolose.

È insomma tale invito alla prudenza che pone Ferrero agli antipodi rispetto a Rousseau. In una lettera inviata a Mirabeau il 26 luglio 1767, il filosofo ginevrino giunge infatti a sostenere che in virtù del fatto che il regime ideale (la democrazia) non esiste, «bisogna passare all'altro estremo e mettere di colpo l'uomo tanto al di sopra della legge quanto può esserlo; di conseguenza, stabilire il dispotismo arbitrario e il più arbitrario possibile (…) non vedo una via di mezzo sopportabile tra la più austera democrazia e l'hobbismo più perfetto». Favorire e proteggere un sopportabile compromesso è invece la virtù civica per eccellenza dell'uomo di Ferrero.

2. *Religione e continuità storica*

Nell'interpretazione di Ferrero la rivoluzione è la manifestazione di una crisi profonda dell'Europa e della sua stessa cultura: una crisi che concerne pure la dimensione morale e religiosa del Vecchio Continente e le cui conseguenze sono la manifestazione di una malattia di ordine spirituale. Per questa ragione è importante riflettere sul rapporto tra la "rottura" introdotta dal fatto rivoluzionario e l'angoscia interiore connessa al disagio metafisico che ha investito la civiltà europea nel corso dell'età moderna.

Incapace di salvaguardare quel difficile equilibrio fra tradizione e innovazione che contraddistingue le società anglosassoni e il loro peculiare liberalismo, e volendo al tempo stesso distruggere la realtà concreta dei costumi del passato, agli occhi di Ferrero il potere rivoluzionario è costretto a tradire pure la democrazia, dal momento che non riconosce diritto d'opposizione e libertà di voto. Ma la tesi centrale di Ferrero è che esso è costretto a far ciò perché ha paura e tutto questo in quanto è illegittimo, temendo dunque di essere rovesciato. Come evidenzierà lo stesso Kołakowski in merito all'esperienza sovietica, «praticamente

nessuna delle principali promesse che i leader bolscevichi avevano fatto in totale sincerità prima della Rivoluzione fu rispettata, poiché la loro realizzazione avrebbe inevitabilmente condotto il nuovo sistema alla distruzione. [...] I suoi leader non avevano alternativa: essi potevano salvare l'idea rivoluzionaria e perdere il potere, oppure perdere lo spirito rivoluzionario al fine di salvaguardare il corpo vuoto della dittatura»[25]. Ed essi scelsero, naturalmente, la seconda possibilità.

Ferrero definisce "rivoluzionario" quel governo che si sottrae al consenso dei cittadini e al tempo stesso continua a riferirsi ai principi politici della modernità "democratica" (richiamandosi al popolo, alla nazione, ecc.), essendo obbligato a far ciò dalla propria origine. La constatazione che i caratteri totalitari del governo rivoluzionario sono una conseguenza diretta della rottura della continuità deriva dunque dalla volontà di fare *tabula rasa* del passato e costituire un ordine politico interamente nuovo.

Il governo rivoluzionario-totalitario (dal primo elemento discende il secondo) è allora tipicamente moderno ed europeo, impensabile senza la burocrazia, le tecniche di comunicazione, i sistemi produttivi e le "forme di vita" del ventesimo secolo; è però al tempo stesso un figlio indisciplinato della democrazia, della *rebelión de la masas* e dell'irruzione delle folle sulla scena della storia. A giudizio di Ferrero i due elementi – il legame con la modernità e quello con la democrazia occidentale (pur molto importanti per definire la novità della tirannia moderna dinanzi ai suoi antecedenti classici) – devono comunque essere interpretati oltre la loro realtà empirica o strutturale. La Rivoluzione ha sottratto la società a ogni rapporto, anche simbolico, con i valori civici, religiosi e tradizionali. Avendo spogliato l'umanità del suo antico principio di legittimità, la Rivoluzione non ha saputo mettere al centro della Città il nuovo principio. Come abbiamo già sottolineato: non ha voluto né potuto.

La riflessione metapolitica di Ferrero può allora essere meglio paragonata a quella sviluppata dalla Arendt che a quelle di Kołakowski o di Berdiaev sul legame tra religione e politica. In *Sulla rivoluzione*, in effetti, c'è questa idea che fu molto cara anche a Ferrero dell'importanza della continuità storica, poiché nell'avvenimento rivoluzionario americano vi è una persistenza che non si può trovare nella Rivoluzione francese e

[25] L. Kołakowski, *L'esprit révolutionnaire*, cit., p. 47.

negli altri sconvolgimenti che hanno caratterizzato la storia d'Europa: «Fu la rivoluzione francese, e non quella americana, che mise a fuoco la parola, e di conseguenza fu dal corso della rivoluzione francese, e non dal corso degli eventi in America o dagli atti dei Padri Fondatori, che il nostro attuale uso della parola "rivoluzione" ricevette in ogni luogo, non esclusi gli Stati Uniti, le sue connotazioni e le sue sfumature». La Arendt aggiunge: «La triste verità della faccenda è che la rivoluzione francese, che terminò nel disastro, è diventata storia del mondo, mentre la rivoluzione americana, che terminò col più trionfante successo, è rimasta un evento di importanza poco più che locale»[26]. La rivoluzione, in Europa, sarà allora sempre una ripetizione – in tutto o in parte – del 1789 francese.

Arendt ricorda pure come l'idea di rottura sia legata a quella violenza. È difficile negare che le rivoluzioni moderne non siano state all'origine delle guerre più brutali:

> dobbiamo osservare che il semplice fatto che le guerre e le rivoluzioni non siano nemmeno concepibili fuori del dominio della violenza basta a farne qualcosa di ben distinto da tutti gli altri fenomeni politici. Sarebbe difficile negare che una delle ragioni per cui le guerre si sono così facilmente trasformate in rivoluzioni e le rivoluzioni hanno sempre mostrato questa sinistra inclinazione a scatenare guerre è che la violenza è una specie di comun denominatore per entrambe[27].

Perfino un "radicale" come Thomas Paine cercò sempre di difendere la Rivoluzione francese dicendo che era "conservatrice": «il fatto è che Paine, non meno che Burke, era convinto che l'assoluta novità sarebbe stata un argomento non a favore, ma contro l'autenticità e la legittimità di tali diritti»[28]. Secondo la Arendt questo non è assolutamente vero per la Rivoluzione francese, ma lo è senza dubbio per quella americana: «il movimento che portò alla rivoluzione non fu rivoluzionario se non involontariamente»[29]. Ci sono due fatti essenziali e intimamente legati

[26] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., p. 56.
[27] *Ibid.*, p. 11.
[28] *Ibid.*, p. 44.
[29] *Ibid.*, p. 43. A tale proposito Russell Kirk sottolinea che «la Rivoluzione americana non fu uno sconvolgimento volto a innovare tutto, ma la restaurazione conservatrice delle prerogative coloniali», in R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Gateway Editions, Chicago 1986 (1953), p. 72.

che nell'opinione della filosofa tedesca hanno impedito agli americani di diventare rivoluzionari "alla francese". In primo luogo, essi sono rimasti ancorati a una concezione politica tradizionale, che nell'avvento della democrazia non vede il venir meno dell'autorità: fu infatti l'esperienza

> piuttosto che la teoria o la dottrina, che insegnò agli uomini della rivoluzione il vero significato della romana *potestas in populo*, ossia che il potere risiede nel popolo. Essi sapevano che il principio della *potestas in populo* è in grado di ispirare una forma di governo soltanto se vi si aggiunge, come fecero i romani, *auctoritas in senatu*, che l'autorità risiede nel senato; sicché il governo stesso consiste di potere e autorità, o, come dicevano i romani, *senatus populusque Romanus*[30].

Ma in che modo gli americani sono riusciti a evitare i pericoli di un potere senza autorità, di una legalità senza legittimità, di una democrazia demagogica? La risposta della Arendt è chiara, poiché tutto proviene dall'eredità inglese:

> ciò che gli statuti reali e il leale attaccamento delle colonie al re e al parlamento inglese avevano fatto era solo questo: avevano dato al suo potere il peso aggiuntivo dell'autorità. Il problema principale della rivoluzione americana, una volta che questa fonte di autorità fu recisa dal corpo politico coloniale del nuovo mondo, risultò così essere l'instaurazione e la fondazione non del potere, ma dell'autorità[31].

Il secondo e più decisivo elemento è molto legato al primo. Si tratta del carattere "religioso" della società americana:

> il patto biblico, così come lo intendevano i puritani, era un accordo fra Dio e Israele, in base al quale Dio dava la legge e Israele consentiva a osservarla; e mentre questo patto implicava un governo per consenso, non implicava assolutamente un corpo politico in cui governanti e governati fossero eguali, ossia dove in realtà non fosse più applicabile il principio stesso di sovranità[32].

L'attenzione prestata alle analisi della Arendt discende dal fatto che nel suo pensiero abbiamo una difesa molto precisa dell'idea di autorità,

[30] H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, cit., pp. 203-204.
[31] *Ibid.*, p. 204.
[32] *Ibid.*, p. 196.

una riflessione assai acuta sulla legittimità democratica e, al tempo stesso, una comprensione del ruolo positivo che la religione gioca all'interno di una società. Se negli scritti di Kołakowski, Voegelin e Berdiaev avevamo visto soprattutto la dimensione messianica e gnostica della fede[33], in Ferrero questa potenzialità non è troppo sottolineata. Egli attribuisce dunque alla religione un ruolo eminentemente anti-rivoluzionario, che può essere paragonato a quello che le attribuisce la Arendt e in definitiva anche Hayek stesso[34].

Essi non difendono una fede in quanto tale e non vogliono affatto entrare in diatribe filosofiche o teologiche di carattere confessionale[35]. Non pensano di restaurare la società cristiana né guardano ad altre religioni. Ma constatano che la crisi del religioso nella società europea può condurre solo a una dissoluzione di tutte le regole morali: ed essi citano, in particolare, i comandi biblici consegnati a Mosè sul monte Sinai[36].

[33] A questo riguardo è pure il caso di ricordare le tesi di Antonio Gramsci sul comunismo come nuova religione, chiamata a sostituire il cristianesimo utilizzando riti e liturgie assai simili. Per Gramsci il socialismo è «la religione che deve ammazzare il cristianesimo. Religione nel senso che è anch'esso una fede, che ha i suoi mistici e i suoi pratici» (A. Gramsci, *Cronache torinesi 1913-17*, Einaudi, Torino 1980, p. 329).

[34] A proposito di taluni aspetti generalmente ignorati del pensiero dell'economista austriaco si veda *L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek* di J.-P. Dupuy (in C. Audard e altri, *Individu et justice social. Autour de John Rawls*, Seuil, Paris 1988, pp. 73-125), in cui l'autore sottolinea il ruolo della "trascendenza sociale" nella riflessione hayekiana.

[35] L'accusa indirizzata a Ferrero di essere un "clericale", formulata in particolare G. Gentile (*Guerra e fede*, Ricciardi, Napoli 1919), appare dunque ingiusta e del tutto priva di fondamento.

[36] «"Onora il padre e la madre" – dice il Comandamento di Dio. Il dovere non soffre restrizioni: il padre e la madre possono essere pieni di difetti, possono anche errare; ma quando hanno adempiuto il loro dovere verso i figli, non sono questi che li possono giudicare […]. Un imperativo categorico dello stesso genere nei confronti del principio di legittimità lo abbiamo faticosamente elaborato nei due ultimi secoli, il solo che possa raccogliere il consenso universale» (G. Ferrero, *Potere*, cit., pp. 348-349).

Se Ferrero si riferisce all'obbligo di rispettare padre e madre come a un esempio di dovere assoluto e incondizionato, Hayek sottolinea l'importanza di non desiderare la donna o le cose altrui: «I due freni principali che furono imposti agli istinti umani dall'evoluzione selettiva della morale, e che resero possibile questo esteso ordine di interazione, erano quelli che vietavano agli individui di impossessarsi di ogni oggetto, o di ogni donna che desiderassero; si trattava cioè di quelle regole morali che creano le istituzioni della proprietà privata e della famiglia» (F.A. von Hayek, *Le regole della morale non sono le conclusioni della nostra ragione*, in: *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, a cura di S. Ricossa ed E. di Robilant, Giuffrè, Milano 1985, p. 6).

Sotto vari punti di vista, la riflessione teologico-politica sviluppata da Arendt in merito all'opposizione tra Francia e America, tra società rivoluzionaria e società liberale, ha punti di contatto con le analisi di Ferrero. Al riguardo è significativo che lo studioso italiano sia apparso a taluni come dominato da una specie di «nostalgia per il diritto divino e da angoscia per la secolarizzazione»[37].

Va aggiunto che la sua attenzione nei riguardi del cristianesimo può essere compresa solo a partire da quella sua «filosofia del limite» e cioè da quell'ampia riflessione – che si ritrova tanto negli scritti scientifici come nei testi letterari – sull'esigenza per l'uomo di fare i conti con la sua strutturale minorità[38]. Sul punto Sorgi suggerisce di paragonare la religiosità dello storico italiano alla «religione del'Umanità» dell'ultimo Comte, ma una simile ipotesi non convince. È invece il caso di vedere nella valorizzazione della fede operata da Ferrero essenzialmente il segno di un realismo storico pronto a riconoscere il ruolo svolto dalla religione nella realizzazione e nella protezione della civiltà europea[39].

Per Ferrero il cristianesimo è «la più grande rivoluzione della storia» (una rivoluzione interiore, evidentemente, e per nulla una rivoluzione politica!), «che ha distrutto per sempre, in Occidente, lo spirito faraonico»[40]. Le vecchie teocrazie, d'altra parte, trovavano la loro origine proprio nella pretesa di affermarsi come totalità e come divinità, illudendosi di negare l'infermità umana e costruendo una mimesi secolare dell'assoluto.

Secondo l'autore di *Pouvoir* il «costruttivismo» politico moderno – la volontà di fare emergere una società nuova dal nulla – è strettamente legato a un nuovo «spirito faraonico» e al prometeismo di un uomo contemporaneo europeo che ritiene, con grande ingenuità, che sia «il suo spirito a creare la realtà e che sia il suo spirito la forza dominatrice

[37] G. Sorgi, *Potere tra paura e legittimità*, cit., p. 55. Ma sul tema è opportuno leggere anche D. De Rosa, *Legittimità, rivoluzione, democrazia nel pensiero di G. Ferrero*, in *Nuovi studi politici*, 1979/4, pp. 93-122.

[38] Della sua "filosofia" Ferrero parla soprattutto nell'opera *Fra i due mondi*, che unisce i caratteri del dialogo filosofico, del romanzo e del diario di viaggio.

[39] «La Chiesa è una potentissima organizzazione al servizio di certi principi morali che potranno aiutare il mondo a uscire dal caos in cui si è cacciato», anche se «la crisi presente sembra superare le forze della Chiesa cattolica, come quelle di tutti gli altri poteri spirituali e temporali del mondo» (G. Ferrero, *Potere*, cit., pp. 326-327).

[40] G. Ferrero, *La fin des aventures*, Rieder, Paris 1931, pp. 255-256.

dell'universo». La tragedia politica moderna discende da questi principi: e cioè dal fatto che egli «non accetterà mai di essere legato a principi convenzionali e fragili e neppure a leggi superiori e inviolabili. Non accetterà l'ordine che come un ideale perfetto e divino; ma non essendo capace di crearlo perfetto, sarà preso dalla frenesia di distruggerlo e di rifarlo, fino a disperarne del tutto»[41].

Si è già fatto cenno al fatto che in questa relazione tra rottura e rivoluzione e in questa netta valorizzazione della religione vi sono pure analogie con il pensiero di Burke. Nelle sue *Reflections on the Revolution in France*, pubblicate nel 1790, lo scrittore britannico usa queste parole con il proprio interlocutore, che ai suoi occhi incarna tutti i francesi: «Avete cominciato male perché avete preferito agire come se non foste mai stati civilizzati e come se aveste dovuto rifare tutto da zero. Avete iniziato male perché, fin dall'inizio, avete disprezzato tutto quanto vi apparteneva»[42]. Per Philippe Bénéton queste parole mostrano che «quanto distingue Burke è la convinzione, quasi immediata, che la Rivoluzione in Francia è di tutt'altra natura che quelle che l'hanno preceduta, e che essa inaugura una nuova Storia piena di pericoli»[43]. E un elemento essenziale di questa novità totale è proprio l'irreligiosità.

Secondo Ferrero, il fatto di aver rinunciato alle regole ereditate dalla religione ha condotto la Francia e l'Europa tutta intera verso i pericoli di cui parlava Burke. Tale convinzione era già chiara allo spirito dello storico italiano nel 1920, come si può constatare da una lettera inviata all'amico Mosca: «la rivoluzione francese ha esautorato tutti i principi di autorità – a base religiosa – degli antichi regimi; e ha loro sostituito un principio nuovo – la volontà o sovranità del popolo – che non regge, perché posa su una funzione e non può dare origine che a delle macchine elettorali»[44]. C'è qui un riferimento evidente a uno dei passaggi più importanti di *Memorie e confessioni di un sovrano deposto*, dove s'afferma che

gli uomini hanno deposto Dio e rovesciato tutti gli idoli, che avevano tenta-

[41] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 352.

[42] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Anchor, Garden City 1973 (1790), p. 48.

[43] Ph. Bénéton, *Le conservatisme*, Puf, Paris 1988, pp. 12- 13.

[44] *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 296.

to di erigere sui suoi altari profanati: la Scienza, la Libertà, la Democrazia, il Progresso, la Civiltà. Tutte le autorità sono cadute; e perciò la sola forza governa il mondo; la forza sola e nuda, o coperta appena di qualche cencio rosso o di qualche brandello di bandiera nazionale; e governa il mondo come può, per accessi e sussulti, senza discernimento, straziandolo, perché la forza è così debole, quando è sola e nuda[45].

Ma è davvero possibile confinare la religiosità di Ferrero nello spazio della semplice constatazione strumentale di chi pensa che, senza religione, il futuro dell'umanità sarà più difficile, incerto, oscuro? È legittimo pensare che Ferrero sia stato un pensatore essenzialmente agnostico che ha però compreso il ruolo socialmente positivo della fede? Una risposta secca è difficile e le sue ultime parole danno indicazioni incerte e spesso contraddittorie. Bisogna anche sottolineare che Ferrero sapeva bene che nessuno accetterebbe mai di credere in Dio e rispettare i suoi comandamenti solo perché l'analisi storica l'ha persuaso che la religione possa svolgere una funzione utile alla tenuta del corpo sociale.

Tutta la riflessione sui geni invisibili, d'altra parte, rinvia a questioni di ordine metafisico che in vario modo costellano l'elaborazione intellettuale di Ferrero. Nel romanzo *Liberazione*, ad esempio, si legge che il degiac Ubiè (una specie di feudatario abissino) «viveva in mezzo alle potenze infernali, potenza infernale egli stesso, perché lì gli uomini sentivano dentro, e vedevano in giro per il mondo, il diavolo, gli spiriti, i maghi»[46]. Nel medesimo romanzo si aggiunge anche che il protagonista, Oliviero, durante la sua permanenza in Africa «aveva scoperto che gli uomini possono vivere in carne ed ossa, tutto il giorno e tutti insieme a milioni, in un mondo immaginario quanto le favole che raccontava ogni sera ad Halemith. [...] Pagani e cristiani, Tufa-Boba e la sua banda, il degiac, Abba Yosef, perfino l'europeo, il missionario, tutti vivevano lì in un mondo in cui il bene e il male procedevano da forze immaginarie: i supposti maghi; l'*ajanà*; gli spiriti maligni appostati nella folta chioma del sacro tamarindo; il suo bastone che ballava nel vuoto; il diavolo che scorrazzava per monti e valli facendone dappertutto delle sue; i veleni fabbricati dai monaci»[47].

[45] G. Ferrero, *Memorie e confessioni di un sovrano deposto*, cit., p. 289.
[46] G. Ferrero, *Liberazione*, cit., p. 50.
[47] *Ibid.*, p. 83.

Tutto questo può essere letto semplicemente come una descrizione del bisogno di irrazionale che si troverebbe al fondo dell'animo umano, ma non è detto che questa sia l'interpretazione più adeguata. Oltre a ciò si può avvertire anche la consapevolezza che un approccio autenticamente realista non può confinare la realtà in ciò che si vede e si tocca. Quando il protagonista del romanzo torna in Italia e frequenta un uomo molto saggio, questi l'aiuta a comprendere le parole del cabalista proveniente dal Marocco. E un'indicazione che gli offre è la seguente:

> credo anche io che solo su questa impotente potenza della natura umana si può oggi posare una metafisica della religione, che convinca gli uomini di alta coltura. La vita non può essere un male: se no, non si spiegherebbe come mai l'uomo tema tanto di perderla; e ci si aggrappi con così disperato furore, quando ha tanti mezzi per sbarazzarsene. La vita non è, non può essere un bene: se no, non si spiegherebbe, che l'uomo non cessi di maledirla e la trascorra tutta lamentandosi, gridandosi infelice. Non essendo un bene, non essendo un male, non può essere che un bene doloroso o un male salubre: una espiazione, una emenda, uno stato transitorio, una prova da vincere, uno sforzo per superare la contraddizione: una prigione, come diceva il tuo filosofo, da cui l'uomo può, sotto certe condizioni, evadere. Io credo che, sino a questo punto, sia possibile convincere gli uomini di alta coltura: ma guai a voler andare al di là, precisare troppo[48].

Una delle figure più nobili del ciclo narrativo centrato sulla famiglia Alamanni, il conte Accolti, afferma che il Vangelo «è il solo libro rivoluzionario sul serio della letteratura universale». E quando Oliviero gli fa notare che è bene che la cosa non si sappia, altrimenti «tutti i nostri conoscenti si rifanno pagani», Accolti risponde che in verità «lo sono già tutti, fatta eccezione di tua madre e di noi due»[49]. L'orizzonte della fede cristiana è quindi presentato quale manifestazione della rara capacità di valicare il conformismo del tempo e interrogarsi sulle questioni cruciali. Non di rado affiora anche un certo spiritualismo disincarnato, che conduce a idealizzare una santa povertà avversa alla ricchezza e al mondo, in quanto strutturalmente malvagi[50].

[48] *Ibid.*, pp. 270-271.

[49] G. Ferrero, *La rivolta del figlio*, cit., pp. 115-116.

[50] Agli occhi del giovane protagonista, Accolti incarna a più riprese un forte richiamo in tal senso: «dovunque andava e qualche cosa facesse, tutti gli altri pensieri erano

A questo punto l'obiettivo diventa quello di difendere la verità irriducibile di civiltà tradizionali e pratiche sociali che un certo modernismo semplificatore aveva preteso di liquidare senza troppi problemi. Si tratta insomma di riconoscere la drammaticità e il mistero all'esperienza umana, pure entro un'epoca che è stata caratterizzata – specialmente nelle classi colte – da un generalizzato atteggiamento di incredulità e da un agnosticismo apparentemente insuperabile[51].

A proposito dell'evoluzione dell'atteggiamento personale di Ferrero dinanzi alla fede, qualche autore ha parlato di un abbandono dell'agnosticismo originario, legato all'influenza di Lombroso e all'umanitarismo di fine Ottocento, e dell'approdo a una prospettiva spiritualista. Come rileva Caterina Liberti, pur debuttando entro i paradigmi del positivismo il genero di Lombroso rielabora in termini assai critici quelle premesse e anzi «si potrebbe considerare l'intera vicenda culturale di Ferrero come il percorso di quest'emancipazione». Tutto ciò ha evidenti ricadute anche sul piano formale, dato che egli assume «lo stile di un ricercatore instancabile, che non fu mai del tutto filosofo, né storico, né letterato»[52].

In questo c'è del vero, ma bisogna anche tenere in considerazione come lo stesso positivismo di fine Ottocento unisse un'esaltazione acritica della scienza e un egualmente acritica disponibilità ad accogliere ogni forma di magia, mistero, sovrannaturale. A tale riguardo ha ragione Liberti quando sottolinea che «negli scritti di Ferrero, Dio, l'uomo e la storia sono accomunati dalla stessa cifra: la soglia del mistero, infatti, accompagna da una parte l'immagine di Dio, e, dall'altra, l'esserci con il suo operare umano e storico»[53].

La religiosità latamente cristiana di Ferrero, però, è di una natura del tutto particolare.

soverchiati e dispersi da quella muta voce, che continuava a gridargli da lontano, come un rimprovero: "Sono un uomo libero, non posseggo più nulla"» (G. Ferrero, *Le due verità*, cit., p. 259).

[51] Sempre nel romanzo *Liberazione* è facile riconoscere come a più riprese ricorra una certa attenzione al cattolicesimo della madre del protagonista, che in Etiopia «farebbe davvero, per la prima volta, un'opera magica, salvando lui, l'incredulo, l'ultima missione cattolica in quella terra d'eresia» (G. Ferrero, *Liberazione*, cit., p. 61).

[52] C. Liberti, *L'enigma insoluto. Antropologia e storia in Guglielmo Ferrero*, Cuecm, Catania 2004, pp. 26-27.

[53] *Ibid.*, p. 58.

Lo scrittore Josué Jéhouda, che ha conosciuto Ferrero negli ultimi anni della sua esistenza, in una monografia sull'autore di *Pouvoir* offre suggerimenti preziosi quando evidenzia un'evoluzione interiore di Ferrero «verso un umanesimo liberale che nella sua maturità sfocia in uno spiritualismo etereo e aristocratico»[54]. Egli aggiunge che «la necessità di una dottrina a base messianica s'imponeva al suo spirito durante gli ultimi anni della sua vita. Ma poiché prudente e a conoscenza degli ostacoli che bisogna vincere per propagare la verità, egli voleva – prima di ammettere interamente l'esistenza di una dottrina messianica – dare un senso preciso al divenire storico, così da verificare lui stesso tutti i dati di questo immenso problema»[55]. La morte ha in qualche modo interrotto la sua ricerca della verità.

Va però anche aggiunto che a più riprese in Ferrero sembra emergere un atteggiamento dualista, variamente gnostico e manicheo. In *Memorie e Confessioni di un Sovrano deposto* Ferrero rilegge il realismo di Machiavelli entro una cornice teologica, ma la tesi di fondo è che «la natura umana è cattiva» e che «chi comanda deve, per servir bene Dio, saper servirsi anche del Demonio»[56]. Qui Ferrero rievoca Schelling e la filosofia tedesca, ma fa esplicito riferimento pure a Goethe: «Mefistofele non trema al canto degli arcangeli e non è confuso dalla luce di Dio; Dio non lo fulmina, ma gli parla amichevolmente, pur tenendolo a rispettosa distanza; dice che il Diavolo non è un nemico suo e che Egli stesso lo ha dato per compagno all'uomo, perché l'uomo è troppo portato alla pigrizia»[57].

In qualche modo, e sullo sfondo, è qui possibile intravedere una lunga tradizione di letterati e pensatori – da Milton a Carducci, da Hegel a Croce – che nel momento in cui delineano il male assoluto finiscono in qualche modo per riconoscergli un ruolo, una funzione e, in forma paradossale, perfino una positività.

[54] J. JÉHOUDA, *Guglielmo Ferrero*, Éditions Générales, Genève 1954, p. 8.

[55] *Ibid.*, pp. 40-41. L'emergere di una religiosità non priva di punti di contatto con la tradizione giudaico-cristiana, che sia capace di reagire alla secolarizzazione moderna e che al tempo stesso non sia riconducibile alle religioni confessionali, appare evidente anche dai tratti che Ferrero attribuisce a taluni protagonisti dei suoi lavori letterari.

[56] G. FERRERO, *Memorie e Confessioni di un Sovrano deposto*, Treves, Milan 1920, p. 18.

[57] *Ibid.*, p. 19.

3. *Consenso, democrazia, libertà*

La crisi europea è stata però anche la crisi di una modernità politica che ha percorso fino in fondo il proprio processo di secolarizzazione e ha finito per vedere nello Stato burocratico e nelle istituzioni rappresentative di carattere democratico la vera sorgente della legittimità della nostra epoca[58].

Allo scopo d'intendere il rapporto di Ferrero con la teoria democratica bisogna cercare allora di comprendere come il liberalismo prudente e anche conservatore[59] dello storico italiano abbia potuto diventare il punto d'arrivo di un processo ricco di incertezze e contraddizioni. Da giovane, l'autore di *Pouvoir* fu socialista e poi un liberale molto vicino ai radicali, collaboratore de *Il Secolo*, un quotidiano piuttosto avverso al moderatismo parlamentare dell'amico Mosca. Ma la sua evoluzione in direzione di un liberalismo con forti tratti conservatori non è priva di rapporti con la riflessione sopra sviluppata.

La relazione tra Ferrero e Mosca è importante per capire le trasformazioni dei due studiosi. Inizialmente assai lontani, essi si sono progressivamente accostati, condizionandosi reciprocamente. Se Mosca finisce per allontanarsi sempre più dalla sua avversione per la democrazia e per introdurre una distinzione tra la «democrazia come pratica» e la

[58] Sul tema mi permetto di rinviare a C. LOTTIERI, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

[59] Ma certo non è accettabile l'opinione di E.A. Albertoni, che colloca Ferrero tra gli autori reazionari: «Ciò che non convince in Ferrero è la stessa nozione astratta di "legittimità" che egli stesso ammette di aver derivato pari pari da Talleyrand... dietro l'ansia di stabilità espressa dal "principio di legittimità" così concepito si sente assai più il pensiero antirivoluzionario di un von Haller o di un De Maistre che non la capacità di capire il cambiamento radicale che la Rivoluzione e Napoleone hanno introdotto nella storia del mondo». Dopo aver citato un episodio di *Pouvoir* in cui l'autore esprime tutta la sua inquietudine dinanzi alla politica moderna, Albertoni aggiunge: «È questo a mio parere il punto più debole non già quello più attuale ed originale dell'elaborazione del Ferrero, il quale proietta questo suo autentico smarrimento esistenziale nel suo lavoro intellettuale dimenticando, tuttavia, che la "confusione" del mondo moderno – cioè del mondo che nasce dalla nuova cultura dell'empirismo liberale inglese, dall'enciclopedismo francese, dalle rivoluzioni politiche (da quella americana a quella francese), dalla laicizzazione ed industrializzazione della società, dalla mutazione del concetto stesso di Stato – è un tema caro a tutte le svolte reazionarie che costellano la storia d'Europa tra le due guerre» (E.A. ALBERTONI, *Dottrina della classe politica e teoria delle élites*, Giuffrè, Milano 1985, pp. 252-253).

«democrazia come teoria»[60], Ferrero perde progressivamente l'entusiasmo di quel suo radicalismo giovanile che, nel 1898, l'aveva portato a essere solidale con i moti rivoluzionari di Milano repressi dal generale Bava Beccaris e che gli fece dire: «Noi combattiamo questa forma di Stato, per mille buone ragioni; tra le altre per questa semplicissima, che non essendo noi dei mascalzoni né degli arcimilionari, sentiamo continuamente sospeso sul nostro capo il pericolo che questo bello Stato ci riduca a morir di fame».[61] Un mese dopo, sempre in una lettera a Mosca (che era ben più legalista e comprensivo dinanzi al comportamento del governo), aggiunge: «mi auguro che le classi colte civettino molto con la rivoluzione, finché la situazione non muta»[62].

È però interessante vedere come già alla fine del secolo il radicale Ferrero giustificasse il proprio spirito rivoluzionario con argomenti anti-rivoluzionari[63]. Proprio nella lettera già citata egli afferma che gli italiani si trovano «di fronte a uno Stato rivoluzionario, nato da rivoluzioni e che ha ancora un'anima rivoluzionaria, perché non sa difendersi con procedimenti legali, con norme fissate e accettate dalle due parti, pubblico e governo»[64].

Il fatto di essere stato – e per lungo tempo – su posizioni radicali e d'aver nutrito un vero entusiasmo per la democrazia avrà molte conseguenze sul conservatorismo di Ferrero e sulle sue tesi in tema di legittimità. Abbiamo già visto che per lo storico italiano è legittimo un governo riconosciuto tale dai sudditi e abbiamo pure sottolineato come la sua formazione storica gli abbia sempre impedito di subordinare la realtà concreta della società ai principi astratti, le tradizioni viventi ai meccanismi istituzionali. La legittimità, in questo senso, viene dal basso: «Il potere viene dall'alto: siamo d'accordo. È una necessità dello spirito umano, espressa da una costante della storia: il potere viene dall'alto, nelle democrazie come nelle monarchie. Ma la legittimità, nelle mo-

[60] Cfr. G. Mosca, *Aristocrazie e democrazie*, cit.

[61] *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, cit., p. 95.

[62] *Ibid.*, p. 98.

[63] Non bisogna non troppo enfatizzare queste simpatie di Ferrero per la sinistra, che già erano del tutto svanite nel 1911. In una lettera a Mosca egli esprime con queste parole le sue perplessità dinanzi all'ipotesi di un'avventura coloniale in Libia: «La colonia eritrea ha portato i socialisti al potere: si deve dunque sperare che Tripoli non porti al potere i sindacalisti!» (*Ibid.*, p. 186).

[64] *Ibid.*, p. 95.

narchie come nelle democrazie, viene dal basso»[65]. La legittimità è il consenso, inteso quale sintonia di valori, leggi e comportamenti tra il sovrano e il popolo.

Questa definizione rischia però d'essere molto astratta. Qui Ferrero non discute di cosa si debba intendere per "popolo" e di quale ruolo abbiano i singoli in tutto ciò, e neppure dei criteri di elezione – nel senso più vasto del termine – dei governanti. Non esamina il carattere delle leggi e non delinea l'ambito delle decisioni che possono essere assunte dal potere. È però abbastanza chiaro che ai suoi occhi una monarchia tradizionale può essere legittima tanto quanto una moderna democrazia.

Ci troviamo dunque dinnanzi a una rilettura *allargata* delle concezioni democratiche. Per Ferrero solo un governo che ha il consenso dei cittadini è legittimo, ma la specificità della sua concezione sta nel fatto che vi sono stati e vi sono tuttora poteri legittimi anche in assenza di competizioni elettorali. Seguendo il filo del discorso dello studioso italiano, se in un Paese abbiamo un ordinamento teocratico che è giudicato legittimo dalla popolazione, non vi è alcun modo di considerarlo illegittimo fino a quando esso non mette in discussione i diritti fondamentali degli individui[66]. La scelta coerente di difendere la democrazia relativizzandola (e cercandone la radice più profonda) evidenzia la sua sensibilità di storico, ma resta largamente indefinito il modo in cui – entro regimi rappresentativi oppure no – sia possibile riconoscere questo consenso.

Si potrebbe pensare che si stia perdendo tempo su una considerazione inessenziale, ma non è così. Considerando il momento storico preso specificamente in esame da Ferrero nel suo studio della natura del potere (la Rivoluzione francese), non è difficile constatare che l'opposizione tra la sua concezione evolutiva e per vari aspetti conservatrice della democrazia quale criterio di legittimità e la concezione che s'è imposta dal 1789 in poi è un'opposizione decisiva. L'idea di legittimità rappresentativa che segna la cultura contemporanea è in effetti assai

[65] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 325.

[66] Il problema di come si possa sapere se un popolo considera illegittimo un governo in assenza di elezioni (ma a ben guardare anche in loro presenza…) è alquanto difficile da risolvere, ma questa considerazione non mette in discussione – almeno a un certo livello di astrazione – il senso più autentico del discorso di Ferrero.

dogmatica, poiché molto spesso viene considerato legittimo non il regime voluto e accettato dal popolo o dalla sua maggioranza, bensì quello preferito dai "democratici".

Al riguardo è molto corretto quello che Ferrero scrive sull'opposizione tra la legittimità fondata sul consenso e la pretesa dei rivoluzionari di darsi una legittimità che loro manca. Egli ricorda le elezioni francesi a suffragio universale del 1848, volute dall'estrema sinistra, paladina della sovranità popolare e del libero suffragio per tutti: ricchi o poveri, colti o ignoranti, nobili o borghesi. Come non era difficile immaginare, la Francia però «elesse un'assemblea composta per metà di monarchici dichiarati, orleanisti o legittimisti, e per l'altra metà di repubblicani convertiti dopo le giornate di febbraio. […] I partiti rivoluzionari non avevano quasi nessun rappresentante nell'assemblea»[67]. Volendo costruire la loro legittimità non sul consenso ma solo sulla democrazia (sul loro *essere democratici*), i rivoluzionari presero la strada delle barricate e dell'insurrezione armata. Ed è lungo questa strada che si giungerà alle giornate di giugno.

Si può anche ritenere che il discorso di Ferrero abbia qualcosa di paradossale e contraddittorio, dato che sembra permettere che si pervenga – anche con strumenti che non sono quelli caratteristici dei sistemi rappresentativi – a esiti "non democratici". Si tratta comunque di un paradosso in parte felice, poiché permette di smascherare quelle logiche illiberali che dominano tanta parte della cultura di tradizione europea. Tali difficoltà non sono affatto semplici da sciogliere, ma è senza dubbio vero che l'argomento di Ferrero possiede una sua solidità[68].

All'interno di tale analisi il tempo gioca un ruolo cruciale. Abbiamo visto che legittimo «è un regime in cui il potere è stabilito ed esercita-

[67] *Ibid.*, p. 134. In Montesquieu c'è un passo in cui, entro un contesto molto diverso, vengono sviluppate considerazioni in parte convergenti. Riferendosi alla storia romana, lo studioso francese ricorda che quando i plebei ottennero il diritto di prende parte all'elezione delle magistrature, ci si poteva attendere che taluni uomini politici sfruttassero la situazione per portarli plebei a eleggere alcuni di loro, mentre essi continuarono a preferire i patrizi: «si vide questo popolo, che rendeva le magistrature accessibili ai plebei, eleggere sempre dei patrizi. Perché era virtuoso, era magnanimo; perché era libero, sdegnava il potere» (MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi,* libro VIII, capitolo 12).

[68] È per tale ragione che i regimi politici che hanno preteso di "modernizzare" intere società indipendentemente da ogni consenso e rigettando ogni tradizione – si pensi al kemalismo della Turchia novecentesca – hanno prodotto esiti del tutto illiberali.

to secondo le regole fissate da lungo tempo»[69]. Queste regole, inoltre, devono essere «note e accettate da tutti, interpretate e applicate senza esitazioni e senza fluttuazioni per unanime accordo, secondo la lettera e lo spirito delle leggi, rafforzate dalle tradizioni»[70]. La prima definizione si chiude con la formula «da lungo tempo», la seconda con un richiamo alla «tradizione». Il consenso è allora essenziale ma non basta: è necessario consolidare questo potere grazia alla durata, sfruttando l'abitudine, così che esso trovi il suo prestigio nel susseguirsi dei giorni, nell'opera di giustizia che riesce a realizzare e nel mantenimento della pace. In modo analogo, quando parla di governo illegittimo Ferrero sottolinea che esso è caratterizzato, tra le altre cose, dal fatto di essere esercitato «da poco tempo»[71].

In ragione dell'insistenza sul tema della tradizione e del consenso (dove il ruolo principale, ad ogni modo, è del secondo) si può accostare l'analisi del potere legittimo che si trova in Ferrero alla definizione di nazione elaborata da Ernest Renan all'interno del dibattito sull'Alsazia-Lorena e sulla contrarietà dei cittadini di Metz e Strasburgo a divenire tedeschi, a dispetto della lingua e della cultura: «La nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme». E da qui che viene la celebre formula secondo la quale «l'esistenza di una nazione è (mi si perdoni la metafora) un plebiscito di tutti i giorni»[72].

L'individuo e la sua libertà, sorgente di ogni possibile consenso, sono dunque situati entro un universo temporale, nel quale il presente è legato al passato e al futuro, nel quale tutte le scelte hanno relazioni decisive con la storia passata e con le conseguenze che esse generano.

Questa dualità tra tradizione e consenso si ritrova in una relazione molto stretta con un altro tema cruciale: l'opposizione tra la massa e le élite. La questione era già stata giudicata decisiva da Ferrero e aveva uno spazio cruciale negli scritti dell'amico Mosca, dal quale deriva l'idea

[69] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 208.
[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*
[72] E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma 1998 (1882), p. 16.

che ogni società è governata da un piccolo gruppo di persone (élite) che s'impone sull'insieme della società (massa) utilizzando una "formula politica": l'idea democratica, oppure quella monarchica, e così via. Ma è interessante sottolineare che, per Ferrero, élite e popolo sono in un rapporto complementare. In effetti, Ferrero valorizza la funzione del ceto dirigente insistendo sul fatto che se si vuole che un governo prelegittimo diventi pienamente legittimo è necessario «che una minoranza almeno creda nel suo principio, e in modo attivo, con un fervore quasi religioso che lo sublima, prestandogli una virtù trascendente»[73]; nel medesimo passaggio egli ricorda che se «in generale le masse si arrestano all'adesione passiva»[74], si può trovare al di sopra di ciò «il consenso attivo e ardente che rappresenta una delle più grandi forze della storia, e che si trova ordinariamente tra le "élites"»[75]. Ma egli enfatizza pure il ruolo del popolo, completamente opposto e però egualmente cruciale. A tal fine egli sottolinea che «il suffragio universale, tanto detestato dalle classi superiori europee, è forse l'ultima forza conservatrice che sussiste ancora»[76]. Le masse popolari, che contrastano le élite, rappresentano il legame del potere e del consenso con il passato e con la tradizione[77].

Aver sottolineato il ruolo del tempo e del consenso attivo delle élite rinnovatrici e del popolo (concepito come essenzialmente ancorato al passato) ci permette di comprendere assai meglio il passaggio in cui Ferrero ha utilizzato le formule classiche di Sieyès per la difendere la sua idea di legittimità, collocando sullo stesso livello la legittimità della democrazia "in astratto" e della monarchia "in astratto". D'altra parte il caso esemplare dell'Inghilterra non è per lui solo il caso di un sistema giuridico basato sulle tradizioni giuridiche o su regole politiche demo-

[73] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 157.
[74] *Ibid.*
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*, pp. 323.
[77] La posizione di Ferrero in merito al ruolo delle masse popolari è contraddittoria solo in apparenza. Il popolo può essere un pericolo per i regimi rappresentativi solo in una fase iniziale della vita democratica di un Paese: Ferrero si riferisce alla crisi del 1851 in Francia, all'Italia che diventa fascista nel 1922, alla Germania che si consegna a Hitler nel 1933. Ma egli sembra pensare che se una società ha l'opportunità di uscire da questo periodo iniziale e dittatoriale della sua storia moderna, a quel punto le masse possono diventare un elemento di stabilità di fronte all'avventurismo delle aristocrazie (specie intellettuali).

cratiche: è al tempo stesso il modello di un'istituzione monarchica legittima, in quanto monarchia costituzionale. Si potrebbe giudicare l'idea di democrazia come in totale opposizione con l'idea di suffragio, in virtù del fatto che nel Regno Unito la Corona non è mai stata sottoposta a referendum. Ma questo di per sé non permette di dichiarare l'illegittimità della monarchia inglese.

Se Ferrero ritiene che con la fine dei regimi democratici (delle monarchie "assolute") si sia assistito all'avvenimento moderno più significativo[78], presto divenuto un fatto compiuto all'interno dell'Europa, egli pensa anche che le tragedie del XIX e del XX secolo siano state la conseguenza del vuoto creato da questa caduta[79]. Essersi lasciati alle spalle la monarchia assoluta o semi-assoluta per approdare alla monarchia costituzionale e aver saputo salvare il principio dell'autorità anche in un periodo segnato da un rinnovamento radicale della politica, destinato a cambiarla in profondità: questa è stata la grande conquista della monarchia inglese, che ha rifiutato ogni rottura rivoluzionaria e ha sempre interpretato in un senso nuovo le antiche istituzioni. L'idea di "temperare" le diverse caratteristiche dei vari regimi, l'idea che il migliore dei regimi è un regime misto, era centrale nel pensiero di Mosca e la ritroviamo pure in Ferrero.

[78] «Viste da vicino, molto sovente le cose straordinarie sembrano comuni. Quante generazioni hanno assistito ad avvenimenti immensi senza quasi percepirlo! È ciò che succede da dieci anni a questa parte alla generazioni che ha passato i quarant'anni. Dinanzi agli occhi di questa generazione è passato e continua a scorrere uno degli avvenimenti più grandi della storia universale; ma essa non lo vede. Di quale fenomeno, che un giorno quando gli occhi si saranno aperti farà epoca nella storia, siano noi insomma i testimoni indifferenti e incoscienti? Della caduta di uno dei pilastri della storia universale; dell'estinzione improvvisa, quasi violenta, di una forma di governo che ha giocato per venticinque secoli un ruolo decisivo: la monarchia» (G. FERRERO, *La fin des aventures*, cit., p. 217).

[79] «Il terribile momento del vuoto, quando la monarchia assoluta o semi-assoluta non esiste più o è diventata impotente, e la monarchia costituzionale o la repubblica non esistono ancora» (*Ibid.*, p. 231).

IV. LIBERTÀ, PROPRIETÀ E LEGITTIMITÀ

1. *Legittimare le istituzioni, limitare il potere*

Quando in *Ricostruzione* sottolinea che durante tutto il diciannovesimo secolo l'Europa ha tratto beneficio dal quasi miracoloso incontro avutosi a Parigi – alla fine del marzo 1814 – tra il principe Talleyrand e lo zar Alessandro I, Ferrero evidenzia che in quel frangente quei due uomini «volevano sinceramente la pace, la riconciliazione degli Stati, la restaurazione del diritto pubblico, l'umanizzazione del potere»[1]. Questo sta a cuore a Ferrero: *umanizzare il potere*.

Ai suoi occhi il potere è qualcosa di ineliminabile e insuperabile: e per tanti aspetti esso non può nemmeno essere più che tanto minimizzato. Può però essere accettato e diventare quindi esso stesso rispettabile e rispettoso. Nella Francia che si sporgeva sull'abisso all'indomani dell'avventura bonapartista, Talleyrand appare allora come colui che è «destinato a diventare il più potente spirito costruttivo del suo tempo, in rivolta permanente contro lo spirito d'avventura e le sue folli paure»[2]. Questo è il dualismo tra lo *spirito d'avventura* (Napoleone) e lo *spirito costruttivo* (Talleyrand), dove quest'ultimo è cruciale poiché solo la difficile elaborazione di un potere legittimo è in grado di salvaguardare una qualche umanità all'interno del sistema delle relazioni sociali.

L'opposizione tra *avventura* e *ricostruzione* aiuta a comprendere la

[1] G. Ferrero, *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-1815)*, cit., p. 107.
[2] *Ibid.*, p. 91.

distanza e la vicinanza tra Ferrero e Hobbes, tra la metafora dei geni invisibili e quella del Leviatano. In qualche modo lo studioso italiano ha sotto gli occhi non solo il caos generato dagli sconvolgimenti giacobini e napoleonici, ma anche il disordine causato dall'assolutismo e ancor più ciò che potrebbe generare, in un contesto nuovo, una semplice riproposizione dell'*ancien Régime*. Egli esalta dunque Talleyrand perché quest'ultimo aiuta Luigi XVIII a costituzionalizzare la monarchia. Ma a Ferrero interessa la restaurazione *se* e *quando* può aiutare la pace e lo stesso vale per i principi nuovi, posti a tutela delle garanzie individuali e volti a permettere la partecipazione popolare.

Quando esamina i trattati che ridisegnano l'assetto europeo Ferrero sottolinea che essi, «essendo per loro natura un'imposizione della forza, dovrebbero durare finché la forza è capace di imporli». Ma se così fosse, venuta meno la forza pure essi verrebbero meno. In quelle condizioni, insomma, «le guerre non potrebbero finire che con lo sterminio di uno dei due avversari; i trattati non sarebbero che tregue». Fortunatamente, invece, in molte circostanze una pace vera diventa possibile, ma grazie a «una contraddizione, che consiste nell'immettere in un atto per sua natura coercitivo, abbastanza libertà»[3]. Il trattato di pace è insomma una soluzione imposta e che però deve essere concepita in modo tale che colui che la subisce sia disposto ad accettarla e farla propria.

In questo senso, chi oggi voglia riflettere su tali temi non può ignorare Carl Schmitt, che nei suoi scritti delinea una natura dei rapporti sociali e politici che è basata sul carattere imprescindibile del conflitto e che può essere utile a inquadrare la stessa riflessione di Ferrero[4]. Per lo studioso tedesco esiste un'inimicizia originaria che è connaturata alle società umane e che, se il conflitto è accettato come facente parte dell'orizzonte storico, può però essere in qualche modo disciplinata.

Ovviamente l'ispirazione è qui di carattere assai differente rispetto a quella che segna il liberalismo giusnaturalista, dove non si può prescindere dall'evocare un *dover essere* che giudica l'*essere* stesso. Per molti

[3] *Ibid.*, p. 116.

[4] Sul rapporto sotterraneo che collega, non già sul piano storico-filosofico ma piuttosto su quello concettuale, la teoria politica di Schmitt e quella di Ferrero, si veda: V. Alarcón Olguin-C. Cansino, "Legitimidad e instituciones: Guglielmo Ferrero y Carl Schmitt", in *Guglielmo Ferrero. Itinerari del pensiero*, a cura di L. Cedroni, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994, pp. 477-505 (specialmente a p. 482).

studiosi liberali classici il realismo è importante, ma non basta. Ed è per questa ragione che in Schmitt la guerra ha una sua legittimità, mentre non è così in autori liberali volti a connettere strettamente tra loro la pace e il libero commercio, da un lato, e la guerra e lo Stato moderno, dall'altro[5]. Per larga parte della riflessione liberale classica è insomma pienamente legittimo difendersi, ma proprio quanti hanno a cuore tali esigenze di protezione dovrebbero essere consapevoli che una crescente tutela della proprietà e del diritto di associarsi ridurrebbe sempre più gli spazi per crimini e aggressioni[6].

Delineato in questi termini il contrasto tra le ragioni della giustizia difese da chi avversa ogni guerra e le ragioni della pace avanzate da chi focalizza l'attenzione sulla strutturale imperfezione dell'uomo, appare chiaro che Ferrero sia assai più in sintonia con la logica schmittiana. Non si tratta di ritenere che il dominio esercitato da alcuni uomini (il re e i suoi collaboratori, oppure la fazione politica vincente entro un regime rappresentativo) su altri uomini disponga di un vero diritto. Non è così, ma questa è la realtà e non ne esiste un'altra: come insegnavano anche gli autori elitisti.

Da questo realismo discendono conseguenze importanti.

Se Schmitt aveva sottolineato come la negazione del conflitto conduceva alla guerra totale e alla distruzione dell'altro[7], Ferrero è persua-

[5] Un volume che rappresenta in maniera assai netta lo spirito anti-interventista e anti-militarista degli orientamenti liberali classici e libertari è questo: *The Costs of War. America's Pyrric Victories*, a cura di J.V. Denson, Transaction Publishers, New Brunswick 1999.

[6] Sotto taluni aspetti, il contrasto tra l'accettazione della guerra in Schmitt e il rigetto della medesima negli autori liberali classici (e libertari) è più apparente che reale, poiché il conflitto che in qualche modo lo studioso tedesco vorrebbe preservare è qualcosa di assai diverso da ciò che ora domina la scena. Al riguardo è significativo come la tradizione *libertarian* abbia adottato tra i propri maestri una figura del tutto eccentrica quale Randolph Bourne, che nei suoi scritti sottolineò come la guerra illimitata dell'epoca contemporanea distrugga non solo chi è attaccato, ma anche chi attacca, dal momento che l'emergenza produce una sospensione di ogni limitazione del potere. Nel cuore della prima guerra mondiale, questo *radical* statunitense seppe prevedere come da quel conflitto – in cui l'antica orda sposava il macchinismo delle nuove tecnologie – sarebbero emerse istituzioni dittatoriali in larga parte del Vecchio Continente. Cfr. R. Bourne, *La guerra è la salute dello Stato* (1918), in *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, a cura di N. Iannello, Rubbettino – Leonardo Facco, Soveria Mannelli – Treviglio 2004, pp. 1703-202.

[7] All'interno della logica della pace democratica emerge «la terribile pretesa che al nemico va tolta la qualità di uomo, che esso deve essere dichiarato *hors-la-loi* e *hors-*

so che ogni progetto rivoluzionario di negazione del potere abbia favorito l'avvento di poteri del tutto nuovi e quindi intimamente illegittimi: portati a essere tirannici. A dispetto delle evidenti distanze, Schmitt e Ferrero sviluppano riflessioni che mostrano qualche punto di contatto, poiché entrambi sono orientati a *contenere il danno* senza illudersi di eliminarlo. È proprio qui che è possibile riconoscere il giusnaturalismo minimale di questi studiosi, dal momento che la nozione di *danno* sottende una qualche forma di giustizia e anche di diritto naturale: e se lo sforzo di Schmitt di ridimensionare la guerra svela la sua comprensione dell'importanza della pace, l'impegno di Ferrero al contenimento del potere attesta quanto lo studioso italiano avesse a cuore le ragioni della libertà individuale.

In Ferrero la stessa umanizzazione del potere nasce da tale paradossale incrocio di coercizione e libertà, che sicuramente deriva dall'ingegno e dal coraggio di alcuni spiriti arditi e coraggiosi, ma solo se essi sanno comprendere la natura dei diversi consorzi umani e porsi al loro servizio.

Ovviamente in tutto ciò vi è più di un'ambiguità. Se da un lato un potere illegittimo è destinato a usare il terrore per ridurre al silenzio ogni opposizione, è pur vero che nel momento in cui le istituzioni dispongono di potenti strumenti ideologici la loro capacità di dominio cresce a dismisura. Se in qualche occasione i principi di legittimità possono limitare il dominio, al tempo stesso lo rafforzano. Come rilevò Michael Polanyi,

> un titolo di legittimità è il più formidabile strumento del potere. Anche uomini come Hitler e Stalin, che avevano perfezionato al massimo il meccanismo del potere nudo, non cessarono mai di irrobustirlo con una corrente di auto giustificazione pubblica. […] Le conversazioni di Hitler e Stalin rivelano che, nonostante il loro cinismo, essi erano convinti della rettitudine del loro governo dispotico[8].

Ecco allora che per Ferrero la *legittimazione* del potere deve in qualche modo discendere dalla *limitazione* del potere stesso. A questo

l'humanité e quindi che la guerra deve essere portata fino all'estrema inumanità» (C. SCHMITT, *Il concetto di "politico"* [1932], *Le categorie del "politico"*, cit., p. 139).

[8] M. POLANYI, *La conoscenza personale. Verso una filosofia post-critica*, Rusconi, Milano 1990 (1958), pp. 374-375.

punto il tema cruciale è quello dell'autoregolazione. Tradizionalmente intesa soprattutto in rapporto all'economia e al mercato, tale questione è intesa da Ferrero non già in rapporto al mercato ma alla politica: ossia al diritto costituzionale e allo *ius gentium*. Questo perché «l'ordine pubblico […], come l'ordine morale, non può sussistere che per atti e processi di autoregolamento». Ma tutto questo è possibile solo se le élites riescono a «scoprire la più semplice e la più difficile delle verità, di cui lo spirito umano è nello stesso tempo capace e incapace: che la forza cioè serve all'uomo solo se sa limitarsi»[9]. Lo sforzo di costruzione dell'ordine politico intrapreso da Talleyrand, e da quanti come lui sanno interpretare lo spirito della ricostruzione, mira esattamente a porre argini al caos, da un lato, e al dominio politico, dall'altro.

Alla luce di tutto ciò, la riflessione di Ferrero appare come il tentativo di realizzare un equilibrio tra il Leviatano e l'anarchia, superando entrambi gli estremi e costruendo un ordine politico caratterizzato da conservatorismo e democrazia.

Come rileva Rita Baldi, per lo studioso italiano «il solo principio di legittimità che, nell'Europa del XX secolo, può dare al potere […] autorità è il principio democratico, per il quale Ferrero rivendica su quello aristo-monarchico il "primato" sul piano storico, non già su quello logico *né su quello etico-giuridico*»[10]. Ovviamente egli conosce le critiche (di taglio liberale, e non solo) indirizzate ai sistemi politici democratico-rappresentativi, ma non gli appaiono decisive.

Quello di Ferrero è dunque un conservatorismo proteso a prendersi cura della realtà e che presta giusta attenzione ai drammi che lo circondano, ma che per questi stessi motivi non ritiene necessario disporre di criteri morali rigorosi o troppo esigenti, in grado di delineare un orizzonte. Nelle parole di Teresa Serra, «come uomo della *medietas* è pienamente consapevole della necessità che ogni dicotomia – e nella sua opera ne addita tante – debba trovare un giusto equilibrio tra i poli»[11].

[9] G. Ferrero, *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-15)*, cit., p. 39.

[10] R. Baldi, *Democrazia e partiti in Guglielmo Ferrero*, in *Democrazia e monocrazia in Europa nella prima metà del Novecento*, a cura di A.M. Lazzarino Del Grosso, Centro editoriale toscano, Firenze 1992, p. 41 (il corsivo è mio).

[11] T. Serra, *Guglielmo Ferrero. Filosofo del limite e della misura*, in *"Et si omnes…" Scritti in onore di Francesco Mercadante*, a cura di F. Lanchester e T. Serra, Giuffrè, Milano 2008, p. 834.

Ma questo è vero anche per l'opposizione tra il giusto e l'ingiusto, tra la libertà e la schiavitù, il rispetto dell'altro uomo e il suo disprezzo? Nell'idea stessa del potere di alcuni uomini su altri uomini non vi è già qualcosa di scandaloso e inaccettabile?

Ferrero non presta realmente attenzione a queste domande, dato che egli non fa davvero i conti con la sovranità e con le sue implicazioni[12]. Egli adotta uno hobbesianesimo moderato, persuaso che esistano dispositivi in grado di desacralizzare il potere e metterlo in larga misura al servizio della società. È vero che lo Stato moderno si vuole assoluto e perpetuo, ma ai suoi occhi è possibile sottrarsi a quello che per Friedrich Nietzsche era «il più freddo di tutti i mostri»[13] pur senza uscire del tutto dalle categorie del diritto pubblico e della statualità.

Ferrero si oppone alla sacralizzazione della politica, sottolineando ad esempio come la democrazia effettiva che giorno dopo giorno amministra la nostra vita non si regga sulla mistica della volontà generale, ma semmai su quella ben più prosaica delega che sta al cuore dei regimi rappresentativi e si realizza grazie ai processi elettorali. In questo modo, però, egli finisce per offrire legittimazione a sistemi politici che, seppur migliori di quelli totalitari, egualmente possono generare varie forme di dominio e spoliazione. D'altra parte, la stessa *volonté générale* non sorge dal nulla, ma dall'esigenza di provare a giustificare un ordine politico che nei fatti è spesso assai moderato, ma che – proclamando la sovranità del potere statale – nega alla radice il diritto dei singoli a non essere aggrediti.

2. *Arte della mediazione e società civile*

Il lavoro su *La rovina della civiltà antica* testimonia con particolare chiarezza la tensione civile dell'opera storiografica di Ferrero, che studia nel passato il presente, proprio mentre punta a cogliere nei fenomeni contemporanei il riproporsi di tratti che sono costanti all'interno del-

[12] Sul rapporto tra sovranità e democrazia in Ferrero, è una lettura interessante il seguente articolo: D. Settembrini, *L'enigma democratico di Guglielmo Ferrero*, in «Mondoperaio», 41, luglio 1988, pp. 94-99.

[13] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Mondadori, Milano 2004 (1885), p. 42.

le relazioni sociali. Nella sua riflessione, come spiega Donatella Pacelli, «se l'impero romano morì per l'incapacità di conciliare il principio monarchico con quello repubblicano, la civiltà contemporanea muore per l'incapacità di conciliare il principio qualitativo con il quantitativo»[14]. Perché se le trasformazioni sono sempre necessarie e vitali al dinamismo dei corpi sociali, non sempre questi ultimi riescono a tenere assieme i due mondi e realizzare una nuova sintesi.

Riuscire a contemperare esigenze diverse è dunque essenziale in ogni tempo e nelle diverse società.

Ogni civiltà esige la *capacità di mediare* e implica una qualche comprensione, anche di ordine morale, di quanto è sotteso a tutto ciò. Forse è qui, molto più che su altre questioni, che si scorge con nettezza il senso più profondo di quel felice acclimatarsi a Ginevra e nella società svizzera che ha caratterizzato la parte finale dell'esistenza dello storico torinese.

Il tema della mediazione *stricto sensu* non è al centro delle ricerche di Ferrero, ma nel romanzo *Liberazione*, ambientato nel Corno d'Africa di fine Ottocento all'epoca delle prime imprese coloniali italiane, ci sono due episodi assai interessanti sul piano dell'antropologia giuridica. Nel capitolo settimo la narrazione si sofferma su un processo all'interno della società tribale e del suo ordinamento giuridico, mentre nel capitolo tredicesimo vi è una dettagliata rappresentazione di una controversia e della possibilità di optare tra una compensazione *in sangue* o *in denaro*: per ragioni diplomatiche l'imperatore obbligherà però una donna abissina, parte lesa nel processo, ad accettare un'enorme somma al posto della vita del reo[15].

Questi due episodi sono indicativi, dal momento che mirano soprattutto – nel confronto con le logiche del formalismo europeo – a relativizzare il processo giudiziario, così come noi l'intendiamo. Cresciuto nella scuola lombrosiana, Ferrero si era poi allontanato da quella prospettiva culturale, ma senza mai disconoscere la centralità dei fatti sociali rispetto alla forma astratta del diritto. In questo senso, le pagine del romanzo sembrano aprire a un allargamento dell'orizzonte legale, del

[14] D. Pascelli, *Una critica alla modernità: qualità, limiti e legittimità nell'opera di Guglielmo Ferrero*, Euroma, Roma 1989, p. 121.

[15] G. Ferrero, *Liberazione*, cit., pp. 105-110 e pp. 232-240.

tutto in linea con l'attenzione per la mediazione che caratterizza oggi l'universo liberale[16].

La ragione fondamentale sta nel fatto essa rappresenta una forma spontanea di soluzione dei conflitti, che evita di far ricorso all'apparato della giustizia e cerca modalità autonome. Per giunta, mentre l'arbitrato è un processo tradizionale che si caratterizza solo per il fatto che il giudice (l'*arbitro*) è un esperto scelto dalle parti e alla cui decisione queste ultime si vincolano, la mediazione ha una logica completamente diversa, che si sottrae al momento della decisione e non si conclude con una sentenza, bensì con un'intesa volontariamente accettata da entrambe le parti.

È ad ogni modo interessante che la mediazione si definisca quale istituzione in grado d'interessare antropologi, sociologi, storici e teorici del diritto (oltre che giuristi pratici) in un'epoca caratterizzata dal declino e dal pieno palesarsi dell'inadeguatezza dello Stato moderno. Significativamente, per Giovanni Cosi è proprio il progetto istituzionale moderno fondato sulla sovranità statuale, con la sua ossessione normativa, a porre le premesse per la crisi del diritto contemporaneo:

> nella sua pretesa di attrarre entro l'ambito della regolazione centrale-ufficiale l'intero mondo della vita sociale, il diritto si materializza irresistibilmente, venendo così a smarrire la propria *forma*; per volere regolare tutto, non regola quasi più nulla, tendendo a coincidere con il processo giuridicamente informe dei *fatti*[17].

È in questo quadro che ha luogo la riscoperta delle pratiche della mediazione e la valorizzazione delle sue implicazioni più profonde. Ricordando un brano di Burke[18], Bruce L. Benson ha sottolineato come la mediazione sia un fenomeno sociale al centro di ogni società libera e

[16] Un teorico di primo piano che comprese l'importanza della mediazione fu Lon L. Fuller. Si veda in particolare: L.L. Fuller, *Mediation: Its Form and Function* (1971), in *The Principles of Social Order*, a cura K.I. Winston, Duke University Press, Durnham 1981, pp. 125-157. In tempi più recenti una forte attenzione alla mediazione è stata manifestata nel volume di B.L. Benson, *The Enterprise of Law*, Pacific Research Institute for Public Policy, San Francisco 1990.

[17] G. Cosi, *Invece di giudicare: scritti sulla mediazione*, Giuffrè, Milano 2007, p. 20.

[18] E. Burke, *An Appeal from the New and the Old Whigs* (1791), in *The Writings an Speeches of Edmund Burke*, vol. 4, Little, Brown, Boston 1901, pp. 189-190.

di qualunque civiltà. La capacità di interagire per via contrattuale, d'altra parte, si avvale quasi sempre del contributo di un terzo; ma «quando un accordo tra due parti è raggiunto con l'aiuto di un intermediario (*go-between*), allora l'accordo è raggiunto tramite la mediazione». Non è quindi solo e in primo luogo la dimensione patologica delle relazioni umane – il conflitto, la controversia, la vertenza – a esigere questo ruolo conciliatore, poiché possiamo riconoscere come il mediatore sia al cuore stesso della società di mercato, dato che «c'è un elemento di mediazione nella negoziazione di molti e forse tutti i contratti»[19]. Se la civiltà si sviluppa grazie al dilatarsi delle relazioni volontarie (e anche grazie al sostegno di chi le favorisce), le peggiori involuzioni si manifestano quando i rapporti sociali sono inquadrati in logiche dominate dalla coercizione.

Anche se non è sempre tematizzata in forma esplicita, la mediazione attraversa larga parte della produzione matura di Ferrero, che pur senza porre al centro una qualche teoria della giustizia pure va letta quale strategia orientata alla pacificazione.

Proprio in questo senso, però, è opportuno sottolineare come nel Talleyrand di Ferrero non s'incontri un mero pragmatismo. Non c'è qui il puro e crudo prevalere dei fatti e di logiche opportunistiche, poiché semmai – in *Ricostruzione* – quel tipo di logica la vediamo più specificamente all'opera in una figura come il principe di Metternich. Il senso della responsabilità storica che lo studioso italiano vuole affermare è semmai da ricondurre alla capacità di commisurare i principi alle situazioni, cercando di porre al primo posto la fine dei conflitti violenti e dell'ideologizzazione fanatica dei contrasti, nella convinzione che soltanto in questo modo sia possibile aprire a una tutela dei diritti.

Il contrasto tra la ragione dei "princìpi" evocati da Talleyrand e la ragione della "forza" (o degli interessi) che nel 1814 stanno al centro delle preoccupazioni di Metternich e degli altri uomini di Stato presenti a Vienna rinvia al conflitto tra *auctoritas* e *potestas*. Ma è come se Talleyrand fosse perfino più realista dei propri interlocutori, quando evoca questioni di ordine etico e s'appella al diritto pubblico. Egli infatti ha capito che la forza non basta e anzi è un debole puntello per istituzioni prive di consenso e legittimità. D'altra parte, la modernità

[19] B.L. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, cit., p. 214.

statuale non vede affatto un rafforzarsi delle istituzioni e un ridimensionamento della paura. A giudizio di Ferrero il potenziamento dello Stato s'accompagna a una sua perdita di credibilità: «la *forza* – oro e ferro – è cresciuta, quanto la sua *autorità* – prestigio e rispetto è diminuita»[20].

Per Ferrero e per il suo Talleyrand vi è la necessità di tornare ai valori e ai principi, e tutto questo per cercare di dare autorevolezza all'ordine politico che regge i popoli europei. Una semplice spartizione delle spoglie realizzata dagli eserciti vincitori delle potenze alleate (Russia, Austria, Prussia e Inghilterra) avrebbe prodotto soltanto un risultato provvisorio e un equilibrio precario.

Quello di Ferrero è allora un realismo politico che però evita ogni sopravalutazione della forza e anzi riconosce pienamente l'importanza e la funzione che gli ideali e i principi giocano all'interno di ogni consesso umano. Ed è per questo motivo che sono tanto importanti i simboli, i miti, i valori, le ideologie.

Per quale ragione nell'aprile del 1814 Luigi XVIII "irrita" lo zar Alessandro – a cui pure deve la soluzione restauratrice che va profilandosi – e in qualche modo sembra mettere un po' a rischio l'operazione di Talleyrand non accettando *in toto* la costituzione elaborata dal Senato? Ferrero rileva che «le garanzie promesse [da Luigi XVIII, *ndr*] erano press'a poco le stesse che quello [il testo del Senato, *ndr*] aveva proposto. Non ne differiva che in dettagli poco importanti». Ma quella «mancanza di tatto evidente, sul piano della politica pura», era figlia di un dramma: dell'incontro nella persona di Luigi XVIII di due principi di legittimità assai diversi e non necessariamente compatibili[21]. Con quella resistenza, il Borbone intendeva difendere una legittimità proveniente dal passato (quella dinastica) che stava per essere in qualche modo marginalizzata dalla nuova (quella liberale). Le garanzie costituzionali saranno quindi date, ma con modalità scelte dalla monarchia medesima.

Va pure aggiunto che secondo Ferrero un ordine pacifico prenderà forma all'indomani delle avventure napoleoniche grazie alla restaurazione dello *jus gentium* che ancora caratterizzava l'Europa dell'*ancien Régime*: «nel diritto delle genti del secolo diciottesimo, quale lo hanno

[20] G. Ferrero, *Discorso ai sordi*, Corbaccio, Milano 1925, p. 63.
[21] G. Ferrero, *Ricostruzione*, cit., pp. 119-120.

sentito e applicato i grandi spiriti dell'epoca, vi è tanto uno spirito giuridico nel senso stretto della parola, quanto (e molto di più!) un'aspirazione morale alla saggezza, alla lealtà, all'umanità nei rapporti tra gli uomini e gli Stati, la quale impedirebbe insieme agli abusi della forza le guerre implacabili: un sentimento quasi religioso, capace in certi momenti di trasformarsi in passione, in coraggio, in chiaroveggenza»[22].

In questa pagina di *Ricostruzione* Ferrero si richiama al giurista neocastellano Emer de Vattel[23], ma seppure in forma embrionale egli aveva già espresso la propria avversione per la trasformazione dell'ordine giuridico internazionale in alcune sue rapide riflessioni sulle conseguenze della prima guerra mondiale; e anche in quell'occasione, nel 1922, aveva utilizzato proprio quell'autore per ricordare come al tempo dell'*ancien Régime* vi fosse chi teorizzava che «quando due sovrani sono in guerra, nessuno dei due deve presumere che la causa propria sia più giusta di quella dell'avversario o che l'avversario abbia torto in suo confronto». Poiché nessuno è il miglior giudice nelle sue stesse vicende, solo questa autolimitazione e questo forte senso del limite possono scongiurare il peggio. Se non sarà così, «la guerra diventerà eterna e universale»[24].

Per Ferrero «il trattato del 30 maggio 1814 è un capolavoro dello spirito costruttivo»[25]. Ed è qui importante evidenziare come lo spirito costruttivo sia la negazione di quello che viene spesso designato – dopo Hayek – con il termine *costruttivismo*. Nella prospettiva adottata dallo storico c'è la consapevolezza che la tradizione abbia un ruolo importante: e in questo egli si trova in sintonia con studiosi conservatori (avversi al razionalismo) e anche con autori più liberali, ma molto sospettosi di fronte a una prospettiva incapace di cogliere il ruolo delle istituzioni e delle conoscenze emerse storicamente[26]. D'altra parte, come si è visto,

[22] *Ibid.*, p. 127.

[23] «La lettura di Vattel, a questo proposito, potrà aiutar a comprendere il Congresso di Vienna, e tutta la storia della Rivoluzione» (*ibid.*, p. 127).

[24] G. Ferrero, *Il nodo insolubile*, in «Il Secolo», 20 novembre 1922, in *La vecchia Italia e la nuova*, cit., p. 200.

[25] G. Ferrero, *Ricostruzione*, *cit.*, p. 136.

[26] Tre testi classici (strettamente legati, ma egualmente rappresentativi di tendenze assai autonome) sono i seguenti: M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (1947), in *Rationalism in Politics and Other Essays*, New York, Basic Books, 1962, pp. 1-36; K.R. Popper, *Per una teoria razionale della tradizione* (1948), in *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, il Mulino, 1972, pp. 207-233; F.A. von

il vero eroe di questo spirito è Talleyrand, il *traditore* Talleyrand: colui che dopo Austerlitz prende i propri rischi e abbandona Bonaparte per provare a salvare la Francia e con essa l'intera Europa.

Ferrero sembra non voler vedere – o comunque non tematizza – il fallimento di medio termine della soluzione definita nel 1814. Qui non si ci riferisce in primo al fatto che la Francia abbia sopportato solo per un quindicennio la Restaurazione e che già nel 1830, con Luigi Filippo, sia tornata prima a sognare e poi a inseguire avventure sempre nuove: come diverrà chiaro nel 1848. Ancor più importante è che Talleyrand, Metternich, Castlereigh, Alessandro e gli altri non sappiano neppure immaginare la possibilità degli sconvolgimenti nazionali che porteranno a unificazioni e disgregazioni, e che predisporranno pure le munizioni intellettuali di quel conflitto ideologico spietato che Germania e Francia combatteranno intorno al destino di Alsazia e Lorena.

Al pari dell'ultimo Mosca, l'autore di *Pouvoir* s'illude in merito alle potenzialità conservatrici della rappresentanza, che certamente esistono ma non vanno sopravvalutate.

Il nuovo potere collettivo che si delinea tra Otto e Novecento, connettendo patriottismo nazionale e socialismo, è destinato a giocare un ruolo fondamentale nell'avvento dei totalitarismi, prima, e nell'erosione delle basi delle libertà individuali pure nei Paesi occidentali, poi. Questa idea di un potere statuale che sia autenticamente popolare, quale punto d'incontro tra le antiche logiche della sovranità e la moderna nozione di una collettività che coincide con la società stessa, probabilmente peserà ancor più della novità rivoluzionaria – su cui tanto insiste l'autore di *Pouvoir* – nell'avvento di nuovi e sempre più estesi poteri.

Anche quando difende la democrazia, a ogni modo, Ferrero intende incarnare lo spirito della moderazione, il conservatorismo come consapevolezza dei limiti, l'esigenza di contrastare ogni estremismo e ogni fuga in avanti. Quando ricorda il generale svizzero Guillaume-Henri Dufour e connette la sconfitta del *Sonderbund* alla *Glorious Revolution* inglese, Ferrero sostiene che negli anni Quaranta del diciannovesimo

HAYEK, *The Errors of Constructivism* (1970), in *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 3-22.

secolo a Berna sono riusciti a realizzare «una grande rivoluzione senza rivoluzione»[27].

Si potrebbe dire che l'intera costruzione concettuale da lui elaborata rinvia però a una morale intesa come insieme di regole e tradizioni emerse storicamente, assai più che un'etica in senso proprio. La sua idea è che la struttura evolutiva delle società umane sia in grado di elaborare un difficile equilibrio tra regole e autonomia, tra costrizione e libertà. Ogni pretesa costruttivista ignora però il delicato comporsi di differenti spinte e trascura il fatto che la società sopravvive e cresce solo se i suoi componenti sanno esercitare un forte autocontrollo e, di conseguenza, se sanno moderare la proprie pretese.

Questo può aiutare a spiegare la fascinazione che la società elvetica esercita su Ferrero. Quella della *Confoederatio* è di sicuro una società strutturalmente avversa alle logiche rivoluzionarie: l'idea di realizzare una *tabula rasa* del passato e di lanciarsi in un nuovo inizio appare del tutto estranea allo spirito che anima la cultura civile svizzera, che invece valorizza ogni innovazione che sappia innestarsi sul passato e sulla tradizione. Ma questa è solo una parte di quella storia, perché il federalismo cantonale sarebbe stato spazzato via se non fosse stato difeso con idealità e fierezza in talune ben precise circostanze.

Nella stessa fase napoleonica della vicenda europea che Ferrero ha tanto studiato, le comunità svizzere mostrarono un'ammirabile e testarda fedeltà al loro ordinamento e solo in virtù di quella forza di "resistenza" impedirono ogni normalizzazione francese. Napoleone si era dapprima illuso di poter unificare le popolazioni dei cantoni in quella che fu la Repubblica elvetica, ma poi aveva preso atto delle difficoltà insormontabili: «*Point de chaînes aux enfants de Guillaume Tell!*».

Ferrero coglie come la società svizzera abbia resistito quale entità coerente e integrata grazie a una forte capacità di mediare differenti esigenze, anche accettando il punto di vista altrui, ma sembra sottostimare il fatto che essa sarebbe stata cancellata se in talune circostanze non si fosse mostrata indisponibile a subire. In breve, la Svizzera sopravvive in virtù del suo moderatismo, ma anche del suo radicalismo: ossia grazie a un'antica passione che in certe situazioni l'ha spinta a ribellarsi in nome di qualcosa che andava oltre l'abitudine, la tradizione, il consueto scorrere del tempo.

[27] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 339.

Va detto che il Ferrero ginevrino aveva ormai alle spalle parecchi anni trascorsi ad affrancarsi da un massimalismo in cui non si riconosceva più. Sganciatosi dai propri ambienti socialisti e sempre più ostile alle teorizzazioni marxiste, Ferrero sembra incapace di avvertire come taluni radicalismi siano assai più compatibili con una società libera e anzi ne siano una condizione fondamentale. Ci sono situazioni in cui il dialogo e la moderazione sono necessari alla salvaguardia dell'ordine liberale, ma in altri casi è indispensabile esibire intransigenza, passione, idealità.

Contro le tendenze dominanti dell'epoca moderna, Ferrero avverte che la storia della civiltà europea non è necessariamente in cammino verso il bene. Nonostante le proprie origini culturali e nonostante i forti legami personali con i maggiori esponenti dell'universo democratico e antifascista della "diaspora" degli anni Trenta, Ferrero adotta una prospettiva conservatrice e anti-progressista. In questo senso, opporre il principe Talleyrand a Napoleone significa compiere una scelta di campo piuttosto netta, che per tanti aspetti ha una sua coerenza con l'opzione filo-elvetica: ossia con la valorizzazione di questa società dalle profonde radici medievali che non ha mai del tutto rotto con il passato e ha saputo evolvere. Difendere la saggezza dello spirito di costruzione contro il carattere temerario dello spirito di avventura significa combattere il dirigismo di chi non avverte la funzione e la razionalità delle tradizioni.

3. *Quale proprietà?*

Lo storico mostra di apprezzare l'attitudine della popolazione elvetica a negoziare e quindi anche ad accogliere il punto di vista altrui. Bisogna però sottolineare che egli non afferra come questo dipenda in larga misura dal ruolo che la proprietà ha giocato e continua a giocare in tale società.

Nelle *Lezioni di politica* che Gianfranco Miglio tenne per anni nei suoi corsi in Cattolica, a Milano, è tratteggiata una teoria della *doppia obbligazione* che contrappone il polo dell'obbligo *politico* e quello dell'obbligo *contrattuale*[28]. L'obbligo politico si basa su un sorta di fi-

[28] G. Miglio, *Lezioni di politica. Scienza della politica*, vol. II, a cura di A. Vitale, il Mulino, Bologna 2011.

deismo politico, su un abbandono in qualche modo irrazionale, su una relazione perpetua (temporalmente indeterminata), su un coinvolgimento collettivo che include un gran numero di persone. Lo Stato crea un ordine sociale volto a ridurre l'incertezza il quale prescinde da ogni libera adesione e il cui scopo resta comunque largamente indefinito e mutevole.

Al contrario, le società rette dall'obbligo contrattuale sono fondate su rapporti volontari, accordi di scambio bene delineati nei loro obiettivi e liberamente sottoscritti, definiti nel tempo, che coinvolgono un numero limitato di soggetti e sulla base di calcoli e valutazioni di carattere essenzialmente utilitario.

Dove prevale la dimensione politica la proprietà viene progressivamente marginalizzata, mentre essa continua a essere centrale nella società basata sul contratto, la quale fa dipendere il suo assetto proprio dalle scelte e dalle decisioni dei consociati, che sono chiamati a interagire quotidianamente e ad accordarsi sulla base di intese puntuali. Alla luce della dottrina migliana, risulta chiaro come la specificità elvetica sia in larga misura consistita nell'aver prestato alle logiche dell'obbligazione contrattuale un'attenzione assai maggiore di quella che le hanno riservato le altre società europee.

In Ferrero manca però quel riconoscimento della proprietà quale diritto naturale che occupa un ruolo fondamentale nel liberalismo di tradizione lockiana e non solo in esso[29]. Al contrario, e ancora una volta citando Talleyrand, lo studioso italiano è esplicito nel sottolineare che, grazie al tempo, gli uomini si adattano al potere esattamente come si abituano alla proprietà, poiché entrambe sono semplici convenzioni di matrice storica: «La sovranità corrisponde, nella società generale dell'Europa, a ciò che è la proprietà privata in una società civile particolare»[30]. E se per quanto riguarda la proprietà ogni problema connesso alla *res nullius* viene risolto dalle regole del diritto civile, in ambito politico i problemi derivanti dall'esistenza di sovranità vacanti possono essere superati solo grazie al "concerto europeo" delle potenze riunite a Vienna.

[29] Anche un autore come David Hume offre una difesa assai forte di tale diritto: «La proprietà di un uomo è qualcosa che gli è collegato: questa relazione non è naturale, ma morale e fondata sulla giustizia» (D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche 1*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 519).

[30] G. FERRERO, *Ricostruzione*, cit., p. 165.

L'idea è che la proprietà non sia *giusta in sé*, quale frutto di azioni legittime (lavoro, occupazione originaria, dono, scambio, e via dicendo), ma possa essere accettata grazie alla consuetudine delle pratiche e quindi al tempo. Una sovranità legittima deve imboccare la medesima strada.

L'influenza di Talleyrand è decisiva, ma a ben guardare vi è qui una chiara convergenza con tesi che si ritrovano pure in Constant, nella cui filosofia politica la proprietà è importante, ma quasi più per la sua dimensione politica che per quella giuridica[31]. La proprietà è cruciale perché fa di un uomo un proprietario e quindi lo rende un soggetto atto ad avere un ruolo pubblico: a condividere un forte interesse per una società stabile, giusta, ordinata.

Pure per Constant, ad ogni modo, la proprietà «non è altro che una convenzione sociale». Secondo questo autore da ciò «non deriva che la consideriamo meno sacra, meno inviolabile e meno necessaria di quanto la considerano scrittori che adottano un altro sistema», ma ovviamente questa seconda tesi è difficile da giustificare, tanto che già Edouard Laboulaye – nell'edizione che curò nel 1861 – giunse ad affermare che «fare della proprietà *una convenzione sociale* significa giustificare anticipatamente il comunismo, che è soltanto una distribuzione sociale della terra e del capitale effettuata in nome del preteso interesse generale»[32].

Nelle sue *Istruzioni* Talleyrand va oltre e fa affermazioni per certi aspetti sorprendenti, sostenendo l'analogia tra sovranità e proprietà. L'una e l'altra – quale che sia la loro origine – sono necessarie, poiché tanto nel regno del diritto privato come nel regno del diritto pubblico è inammissibile che si ammetta un vuoto, una mancanza di titoli e, di conseguenza, il puro e semplice prevalere del più forte. Diritto privato (proprietà) e diritto pubblico (sovranità) sono lì a porre argini di fronte al rischio del caos e quando abbiamo un Paese senza sovrano e beni senza proprietari è indispensabile che vi siano criteri che regolano l'uscita da questa situazione.

[31] Luigi Marco Bassani sottolinea che «Constant declassa la proprietà a mera convenzione sociale, la sfratta dal campo dei diritti "inalienabili" per poi crearle intorno il bastione protettivo più forte immaginabile: l'esclusione perenne e certa di tutti i non possidenti dai diritti politici» (L.M. Bassani, *Introduzione: Benjamin Constant fra Stato e libertà*, in B. Constant, *Conquista e usurpazione*, IBL Libri, Torino 2009 [1813], p. 37).

[32] B. Constant, *Principi di politica*, capitolo XV, a cura di U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 162.

Se in linea di massima è solo la forza, nei fatti, a decidere quale ordine giuridico sia vigente e quale soluzione vada adottata, il Talleyrand reinterpretato da Ferrero richiama invece l'esigenza di una teoria, dato che egli «vuole scartare i soliti mercanteggiamenti diplomatici; si sforza di ricondurre tutti gli affari a qualche questione di principio semplice e chiara»[33]. Sempre a tale riguardo, Ferrero afferma che grazie al principe francese a Vienna il Congresso aveva instaurato una «cattedra di diritto pubblico»[34].

Se il liberalismo classico tende a rileggere il diritto pubblico nei termini del diritto privato, con Ferrero le cose sono dunque assai differenti.

Mentre nella tradizione liberale, da Locke a Jefferson e oltre, esistono diritti di proprietà che sono diritti naturali, nell'universo di Talleyrand (come in quello di Ferrero) non si può attribuire "naturalità" alla proprietà e, dunque, non vi è alcuna procedura che possa rendere giusta una determinata distruzione delle ricchezze. Si tratta unicamente di possessi resi legali dal consolidamento del sistema giuridico e, nella migliore delle ipotesi, divenuti legittimi agli occhi di molti grazie allo scorrere degli anni.

La proprietà non ha dunque niente di eticamente necessario e anche il diritto è in larga misura un fenomeno meramente storico, legato all'evoluzione sociale e culturale, ma così come le comunità sanno fare emergere al loro interno talune intese di carattere implicito e riescono a definire solide regole di vita comune (che in larga misura ruotano attorno alla proprietà e, di conseguenza, all'autonomia negoziale), allo stesso modo le diplomazie che prendono parte al sistema di relazioni internazionali devono apprendere a mediare, conciliando esigenze diverse, proprio al fine di minimizzare i conflitti ed evitare il ricorso alla violenza quale ultimo (e decisivo) argomento.

È certamente vero che quando si era lasciato alle spalle i propri giovanili convincimenti socialisti, Ferrero si era progressivamente avvicinato alle tesi del liberalismo economico[35]. In articolo del 1920 in cui critica

[33] G. Ferrero, *Ricostruzione*, cit., p. 189.

[34] *Ibid.*, p. 204.

[35] Bisogna anche ricordare che all'interno del radicalismo italiano una posizione significativa occupavano i cosiddetti radico-liberisti, ossia la pattuglia degli economisti e imprenditori più favorevoli al mercato: da Antonio De Viti De Marco a Giretti. Su questi autori si vedano A. Cardini, *Antonio De Viti De Marco. La democrazia incompiuta*, La-

il persistere dell'economia di guerra e, in particolare, le norme governative volte a calmierare il prezzo del pane, egli si chiede come lo Stato possa «togliere con un decreto al popolo il diritto di comperare quanto pane gli è necessario per vivere, *al prezzo vero di mercato*. Cavarsi la fame è uno dei diritti dell'uomo e del cittadino o una concessione graziosa e revocabile del governo?»[36]. Un paio di anni dopo Ferrero attacca anche il fiscalismo, chiedendo alla classe politica italiana – al tempo stesso – di pareggiare i conti e ridurre la pressione tributaria. Ma egli sa anche che «l'arte di spremere i popoli è la sola che tutti gli Stati moderni conoscono a perfezione»[37].

Lo storico italiano legge questo dilatarsi dei poteri pubblici all'interno di quel movimento più generale che definisce «la vittoriosa espansione della civiltà quantitativa», ma soprattutto rileva come l'accusa che i ceti dirigenti moderni hanno spesso indirizzato alle istituzioni di *ancien Régime* possa essere rovesciata: «La rapacità fiscale degli antichi regimi è una delle tante invenzioni con cui i governi, figli legittimi o spuri della rivoluzione francese, hanno cercato di farsi belli con meriti immaginari». Prima della Rivoluzione, gli Stati «davano ed esigevano poco; trascuravano i servizi pubblici, ma risparmiavano i contribuenti, rassegnandosi alle strettezze dei disavanzi cronici. Il difetto delle antiche imposte era non il peso soverchio, ma la cattiva ripartizione». Per Ferrero con l'avvento dei sistemi politici ottocenteschi il potere «ha fatto finalmente giustizia: ha spogliato egualmente tutti!»[38].

Nella sua analisi del rapporto esistente in Francia tra burocrazia, tassazione e militarismo, Ferrero sembra pure accogliere quella che al-

terza, Roma 1985; L. Tedesco, *L'alternativa liberista in Italia. Crisi di fine secolo, antiprotezionismo e finanza democratica nei liberisti radicali (1898-1904)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002; L. D'Angelo, *Il tramonto di un'illusione. Edoardo Giretti e il movimento liberista italiano dalla prima guerra mondiale al fascismo*, il Mulino, Bologna 2011.

[36] G. Ferrero, "Il pane", *Il Secolo*, 10 ottobre 1920, ora in *La vecchia Italia e la nuova*, cit., p. 47 (il corsivo è mio). La conclusione dell'articolo è in tono ironico e invita il governo a lasciare «che i cittadini da sé medesimi provvedano al proprio appetito: è forse questa una delle materie in cui sono competenti almeno quanto lo Stato, per quanto lo Stato moderno sia, come tutti sanno, onnisciente e onnipotente» (*ibid.*, p. 49).

[37] G. Ferrero, *La testa di Medusa*, «Il Secolo», 11 novembre 1922, ora in *La vecchia Italia e la nuova*, cit., p. 50.

[38] *Ibid.*, pp. 50-1. Per accostare il Ferrero liberista, si veda L. Tedesco, *Guglielmo Ferrero e l'antiprotezionismo militante*, in *Guglielmo Ferrero antiprotezionista*, a cura di L. Tedesco, IBL Libri, Torino 2014.

cuni autori hanno definito la *teoria liberale della lotta di classe*[39]. Egli sostiene che il Paese «si divide in due classi: coloro che direttamente o indirettamente contribuiscono la ricchezza, e coloro che se la spartiscono. Le due classi non sono nella realtà così nettamente separate come nella teoria; perché molti vivono presso alla linea di divisione, e quasi tutti coloro che prendono parte alla spartizione, un poco sempre almeno contribuiscono». Ma è interessante notare come la logica dello sfruttamento parassitario – «questo ladroneccio dissimulato di pochi a danno di tutti è la principal funzione dello Stato francese» – abbia decisamente sostituito ogni ipotesi di sfruttamento capitalistico[40].

La violenza non sta essenzialmente nei rapporti di mercato, ma è invece al cuore della vita politica: ed è da qui che viene l'esigenza di porre sotto controllo le potenze infernali che in essa si agitano e spesso prendono il sopravvento.

Quando abbandona le vecchie idee socialiste, Ferrero comprende le ragioni del mercato e della proprietà. Il suo non è mai un liberalismo disincarnato, variamente idealista o spiritualista, ma anzi egli sottolinea a più riprese il nesso tra proprietà, potere limitato e tolleranza. Ma questi temi non compaiono più nei lavori del periodo ginevrino, nei quali tratteggia la sua teoria della legittimità del potere. E questa assenza è certamente un limite.

È stata l'adozione di una prospettiva più humeana che lockiana, più basata sulle tradizioni che sui diritti, a portare Ferrero a non enfatizzare il tema della proprietà. Essa svolge spesso un ruolo importante nel liberalismo evoluzionista, ma si tratta comunque di un'istituzione che perde la centralità e la precisione dei contorni che aveva in Locke e in quanti hanno adottato la sua prospettiva teorica.

Ferrero è insomma lontano dalla tradizione dei diritti naturali inviolabili quali diritti di proprietà, ma questo è anche correlato al fatto che la questione della giustizia non è centrale nell'ampia riflessione di *Pouvoir*, che si preoccupa – al più – dell'abolizione di talune specifiche storture, ma rinuncia a delineare un quadro teorico coerente. Più che

[39] Sul tema si vedano L. Liggio, *Charles Dunoyer and French Classical Liberalism*, in «Journal of Libertarian Studies», Vol. 1, No. 3, pp. 153-178; R. Raico, *Classical Liberal Exploitation Theory: A Comment on Professor Liggio's Paper*, «Journal of Libertarian Studies», Vol. 1, No. 3, pp. 179-183.

[40] G. Ferrero, *Il Militarismo*, cit., pp. 279-280.

una società giusta, quella gli sta a cuore è una società affrancata dalla paura e dall'arbitrio. D'altra parte, Ferrero non giudicherebbe legittima una società in cui i governanti usino la loro condizione per impedire la libera manifestazione delle idee, ma altre forme di violazione delle libertà fondamentali e della proprietà gli appaiono più giustificate e comunque da sopportare.

Anche quando enfatizza l'importanza del diritto di parola e di opposizione, Ferrero non spiega come esso possa concretamente realizzarsi: se attraverso la semplice tutela dei *diritti naturali* individuali (secondo la logica proprietarista del liberalismo classico) oppure grazie alla creazione di cosiddetti *diritti positivi*, che permettano l'accesso ai media da parte di vari raggruppamenti e operino una redistribuzione dei titoli di proprietà da alcuni soggetti ad altri.

In un certo senso lo Stato moderno appare come un orizzonte insuperabile e come il quadro necessario di ogni riflessione sulla società. Molto influenzato, al riguardo, dall'amico Gaetano Mosca, Ferrero non immagina altro che sistemi politici in cui alcuni piccoli gruppi conquistino il potere, ma questo espone al rischio che essi non utilizzino con moderazione la loro facoltà di disporre del resto della società.

Nel pensiero di Ferrero c'è allora uno iato tra legittimità e giustizia, in quanto la prima è un obiettivo che in qualche maniera può essere conseguito, mentre la seconda non lo è. Il tema di un ordine giusto è totalmente assente, insieme all'ipotesi di una società che riesca a bandire il ricorso alla violenza di alcuni uomini a danno di altri. Quando critica il giolittismo e quindi attacca la «oligarchia retriva e corrotta di 30 persone che governa 30 milioni di uomini a beneficio di trecentomila famiglie»[41], la sua preoccupazione maggiore è per il fatto che questo sistema è destinato a dissolvere ogni legittimità e quindi a far sprofondare la società nel baratro. I suoi timori sono fondati, ma non si ha l'impressione che egli avrebbe particolari obiezioni se quel sistema ingiusto (quel meccanismo di sfruttamento) potesse reggere nel tempo ed evitare la dinamica che dalla rivoluzione conduce al totalitarismo.

L'attenuazione in Ferrero del tema della proprietà – che si fa assai più *convenzione* che *diritto naturale*, come già era avvenuto in Constant – comporta più di un elemento di fragilità e, al tempo stesso, rischia

[41] G. Ferrero, *Da Fiume a Roma. 1919-1923, storia di quattro anni*, cit., p. 31.

d'impedire una piena comprensione del senso profondo della civiltà elvetica.

In questo senso è interessante la distanza tra le tesi dello storico italiano su proprietà e Rivoluzione e quelle, molto diverse, del maggior pensatore controrivoluzionario svizzero, Carl Ludwig von Haller. Per questo studioso l'elemento essenziale della sovversione rivoluzionaria era individuato nel fatto che essa «distruggeva la libertà e la proprietà, invece di assicurarle con garanzie più solide» e questo perché si basava sull'idea «di un potere delegato» e sulla «dissoluzione di quasi tutte le relazioni sociali-naturali»[42].

Pure in Haller, come nel Ferrero che rilegge Talleyrand, c'è un forte collegamento tra diritto privato (proprietà) e diritto pubblico (sovranità), ma l'operazione ha un senso complessivo che è assai differente, dal momento che l'autore de *La Restaurazione della scienza politica* rilegge l'ordine politico a partire da un'idea particolarmente solida di proprietà. Quando egli si chiede se gli Stati «non potrebbero in generale essersi formati così bene dall'alto come dal basso e tuttavia in modo legittimo»[43], il suo sforzo è quello di riformulare i sistemi pubblici monarchici in modo tale da ricondurli entro il quadro del diritto e, in particolare, di un diritto proprietario. Il re può insomma essere considerato il legittimo titolare dei beni pubblici.

Questo passo è particolarmente eloquente:

> *C'est un crime de régner!* Queste parole di Saint-Just e altre simili di Robespierre furono in ultima analisi la causa principale di questa orribile esecuzione [di Luigi XVI]. Con tali principi, si sarebbe potuto così bene mettere a morte tutti gli abitanti della Francia, tutti gli uomini senza eccezione; poiché non vi è nessuno che non regni, mediante il suo potere personale, su un oggetto qualsiasi e non eserciti, mediante questo mezzo, un'autorità su altri uomini. Il più o il meno non fa alcuna differenza, sotto il punto di vista del diritto[44].

Ogni uomo è proprietario e quindi *monarca* dei suoi beni, e questo perché per Haller il re non è altro che un proprietario tra i proprietari.

[42] C.L. VON HALLER, *La Restaurazione della scienza politica*, vol. I, a cura di M. Sancipriano, Utet, Torino 1963, p. 78.

[43] *Ibid*, p. 79.

[44] *Ibid*, p. 312n.

A ben guardare il patrimonialismo di Haller muoveva da un'analisi sull'ordine politico della sua comunità politica, Berna, per poi arrivare alla «convinzione che la città si reggeva sull'annodamento di un legame naturale-sociale e che, fatta astrazione per certi favori e certe assistenze [accordate ai suoi sudditi], essa in fondo governava soltanto i propri affari e non gli uomini»[45]. La città non controlla le persone, ma i beni, e solo i beni di cui è divenuta proprietaria in modo legittimo.

Haller riflette sul carattere "strutturato" delle società storiche e già nella *Geschichte der Wirkungen des Österreichischen Feldzugs in der Schweiz*, pubblicata nel 1801, mostra «l'essenza e la conformità a giustizia delle antiche repubbliche svizzere, derivando tali requisiti dalle condizioni della vita privata e dal possesso di beni patrimoniali e da contratti utili per entrambe le parti contraenti»[46]. Tutto si basa sulle «tre grandi forze della proprietà, del valore e dello spirito o della scienza, mediante le quali si possono alimentare, difendere e guidare i propri simili; parimenti si presentarono alla mia immaginazione le numerose varietà di contratti di servizio e di soccorso». Riflettendo su questo egli ne deriva che «la *coscrizione obbligatoria* e le *imposte arbitrarie* non potevano più aver luogo e questa impossibilità mi sembrava tutt'altro che un male»[47].

Una simile prospettiva culturale, schierata a difesa del rapporto tra proprietà e libertà, svolge un ruolo non marginale nella cultura politica svizzera: quali che siano stati, poi, gli esiti istituzionali. Non si può però dire che essa abbia trovato eco nel pensiero di Ferrero e nelle sue riflessioni sulla crisi degli ordini sociali.

[45] *Ibid*, pp. 80-81.
[46] *Ibid*, p. 86.
[47] *Ibid*, p. 87.

V. CONCLUSIONE

La filosofia politica dell'età moderna ruota essenzialmente attorno a due temi: la promozione della giustizia (diversamente intesa da veri pensatori) e la sconfitta dell'incertezza.

In molti casi le due cose non sono separabili. Chi difende le istituzioni elaborate dal *welfare State* vede in esso la realizzazione di una società basata su regole eque (che riducano le distanze sociali in nome di un ideale egualitario, ad esempio), ma anche una rete di sicurezza in grado di minimizzare il rischio. Uno dei punti di forza del progetto teorico di autori come John Rawls e Thomas Pogge sta proprio nell'aver coniugato tali esigenze[1], ma lo stesso si può dire per quanti propongono una società di mercato, poiché essi considerano giusta una società che protegge i titoli di proprietà legittimamente conseguiti e ritengono che un ordine sociale policentrico e quindi *a potere diffuso* (senza un unico comando decisionale incaricato di pianificare e/o programmare la società) riduca la possibilità di un fallimento sistemico e di un crollo complessivo[2].

Non tutta la filosofia politica presta però egualmente attenzione ai due temi. In Ferrero, che è stato in primo luogo uno storico e un analista del proprio tempo, la riflessione focalizza assai più l'attenzione sul tema

[1] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008 (1971); Th. Pogge, *Povertà mondiale e diritti umani: responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, Roma 2010 (2002).

[2] R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000 (1974); M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1996 (1982).

della stabilità sociale. La sua è essenzialmente un'indagine tesa a evidenziare le conseguenze totalitarie di ogni rottura istituzionale di carattere rivoluzionario.

Per questa ragione Ferrero apprezza sinceramente la cultura elvetica e le istituzioni che ha elaborato nel corso dei secoli. Non sorprende che questo autore abbia saputo riconoscere la saggezza – anche in ragione dei suoi studi sulla Francia rivoluzionaria e sulle catastrofi novecentesche – di un ordine sociale che si era sviluppato lungo sei secoli e mezzo di ininterrotta evoluzione istituzionale. Non c'è dubbio che in qualche modo la carta del 1848 rappresenti un elemento di discontinuità, ma gli architetti della nuova Svizzera seppero tenere in debito conto la complessità della storia da cui provenivano e le ragioni dei cantoni e dei comuni.

Se c'è in Europa una società che ha saputo essere refrattaria allo spirito rivoluzionario questa è stata proprio quella elvetica. Non è sorprendente che Ferrero ne ammiri a più riprese lo spirito moderato, l'attitudine al rispetto reciproco, la disponibilità al compromesso, la pratica della democrazia diretta, la capacità a evolvere e migliorare passo dopo passo. Purtroppo, però, egli coglie in maniera meno perspicua altri elementi, strettamente connessi ed egualmente orientati a favorire quell'ordine civile e quell'atmosfera particolare che contraddistinguono l'universo cantonale.

Come si è ripetutamente detto, il primo punto è la questione della proprietà. Grazie al solido radicamento nel passato, in Svizzera la proprietà (sia privata, sia condivisa) gode di un notevole rispetto. La sua salvaguardia pone pure le premesse per una migliore convivenza, dal momento che esiste un rapporto assai stretto tra persona, proprietà e diritto[3].

C'è un detto che Hayek ricorda nelle sue pagine: «buoni steccati fanno buoni vicini»[4]. La logica sottesa a questa formula è che la proprie-

[3] Per Antonio Rosmini, «la *persona* ha nella sua natura tutti i costitutivi del diritto: essa è dunque il diritto sussistente, l'essenza del diritto» (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, I vol., Cedam, Padova 1967-69 [1841-45], p. 192). E poche pagine dopo aggiunge: «quale è il principio da noi posto *di limitazione* all'attività naturale di ciascun uomo? Questo: di "non far male altrui", ovvero di "non ledere l'altrui attività in quanto è personale", ovvero di "non diminuire l'altrui proprietà": perocché far male altrui non vuol dir altro, se non ledere la libertà personale, ovvero la proprietà. Io posso adunque operare ed opero sempre cose lecite fino a tanto che non diminuisco o intacco l'altrui *proprietà*» (*ibid.*, p. 197).

[4] F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 135.

tà è in grado di favorire una crescente responsabilizzazione dei singoli e il massimo di concorrenza tra gli attori. Ma la stessa dispersione dei centri decisionali che discende dalla proprietà privata si ritrova, ed è importante rilevarlo, nella struttura federale.

Si può capire assai poco delle molte virtù civili della Svizzera se non si coglie il ruolo dei cantoni e dei comuni: che non sono affatto semplici proiezioni amministrative del potere centrale, ma luoghi di autogoverno che competono tra loro. Queste loro caratteristiche peculiari provengono comunque da una lunga vicenda di libertà, che negli ultimi due secoli è stata solo in parte cancellata.

In questo senso, in *Pouvoir* c'è un passaggio rappresentativo delle difficoltà – incontrate da Ferrero e non solo da lui – nel comprendere i caratteri specifici della storia elvetica. Si tratta di quei passi in cui lo storico italiano esalta la vittoria militare sul *Sonderbund* sostenendo che essa «ha permesso all'orientamento nuovo di trionfare, senza la frattura della legalità». La tesi dello storico italiano è che in quel contesto «la Svizzera è riuscita, applicando i principi della Rivoluzione francese, a creare lo Stato legittimo per eccellenza, uno Stato in cui i cittadini non temono il potere e il potere non ha paura dei cittadini»[5].

L'argomento appare però poco persuasivo. In una prospettiva liberale è giusto che i singoli non debbano temere le istituzioni, ma invece è sempre una buona cosa se il potere teme le reazioni dei cittadini. Una celebre formula che i contemporanei attribuirono a Thomas Jefferson recita proprio così: «quando gli Stati temono i governi abbiamo libertà; quando il popolo teme lo Stato abbiamo una tirannia»[6]. Il che significa che la delega non può mai essere data una volta e per sempre (nella logica della *statualità*), ma deve essere revocabile e costantemente nelle mani dei titolari e non dei mandatari: siano essi i cittadini o le comunità (nella logica del *federalismo* più autentico). Il fatto di aver impedito ai cantoni cattolici di costituirsi in una lega indipendente ha tradito lo spirito della storia svizzera e quella svolta istituzionale è anche alla radice di molte difficoltà contemporanee, a partire dal progressivo degrado dello spirito federale originario.

[5] G. Ferrero, *Potere*, cit., p. 340.

[6] «*When governments fear the people there is liberty; when the people fear the government there is tyranny*».

In questo senso, durante la prima metà del diciannovesimo secolo l'ordine politico elvetico si è lasciato in buona parte alle spalle quei lunghi secoli di relazioni pattizie che, se da un lato non escludevano tensioni e incomprensioni, pure hanno conferito autonomia, concorrenza e flessibilità alle relazioni istituzionali elaborate dalle comunità alpine. Perché è impossibile sganciare la Svizzera del nostro tempo da quelle radici medievali che la costruzione dello Stato ottocentesco svizzero ha in parte reciso. È comunque chiaro che nel momento in cui viene meno la possibilità di dissociarsi dal patto, la logica federale lascia il posto a qualcosa d'altro e di diverso[7].

In questo senso può essere utile ricordare l'originalità della ricerca che fu condotta da Bruno Leoni, quando avviò l'elaborazione di una teoria *tripartita* della politica, del diritto e dell'economia che si sviluppava ponendo l'accento su interazioni e scambi. Nella prospettiva di questo autore il mercato emerge dal commercio di beni e servizi, ma anche le norme sono il prodotto di una negoziazione tra pretese, mentre lo *stato* (l'ordine politico, latamente inteso) è frutto di un diffuso patteggiamento tra individui e gruppi variamente dotati di poteri: più o meno ampi. È chiaro che gli accordi che producono norme e poteri hanno natura assai diversa rispetto a quelli che hanno luogo nel mercato. Le pretese più diffuse s'impongono, quale che sia la loro fondatezza, e i poteri maggiori possono prevalere a scapito dei diritti dei soggetti più deboli[8].

L'idea fondamentale di Leoni, però, è che entro una società non statizzata il più debole mantiene con maggiore facilità una sua quota di forza e può farla meglio giocare. Leoni pensa che se non si procede a una monopolizzazione legale della violenza e a una giustificazione ideologica di tale processo, il risultato sarà assai più liberale che in caso contrario. I patti che si sviluppano a partire da relazioni di potere anche asimmetriche (ma in un quadro di flessibilità, caratterizzato da possibili alternative) sono tali da generare più limitate ingiustizie a cui comunque si può porre rimedio.

[7] Non è un caso che uno dei massimi teorici del neofederalismo contemporaneo, Gianfranco Miglio, proprio a proposito della Svizzera e degli Stati Uniti abbia parlato di un federalismo *degenerato*. Si veda *Federalismi falsi e degenerati*, a cura di G. Miglio, Sperling & Kupfer, Milano 1997.

[8] Sul tema si vedano questi due volumi B. Leoni, *Il diritto come pretesa*, a cura di A. Masala, Liberilibri, Macerata 2004; B. Leoni, *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

L'alternativa a un potere calato dall'alto può dunque venire da una struttura istituzionale basata su poteri diffusi, dove con *potere* si deve intendere «la possibilità di ottenere rispetto tutela o garanzia dell'integrità e dell'uso di beni che ogni individuo considera fondamentali e indispensabili alla propria esistenza: la vita, il possesso di taluni mezzi per conservare la vita, la possibilità di creare una famiglia e preservare la vita dei suoi membri e così via»[9]. L'ordine sociale è basato su tale scambio di poteri che, per essere complementari, devono manifestarsi come capacità di tutelare la propria *libertà.* Ottenere rispetto da parte degli altri grazie all'esercizio del potere di cui si dispone significa insomma attrezzarsi a proteggere la propria autonomia decisionale, impedendo al prossimo d'interferire con la nostra vita privata.

Per Leoni, se una società è tanto più libera quanto minore è il ricorso alle scelte collettive, la soluzione consiste nel minimizzare queste ultime: riducendo lo spazio della democrazia e accrescendo l'area riservata alle negoziazioni di mercato. Ma il sistema delle relazioni volontarie sottoscritte da comunità indipendenti rappresenta, in ambito politico e nella storia delle istituzioni europee, quanto vi è di più simile allo scambio di poteri teorizzato dall'autore di *Freedom and the Law*.

Alla luce di questa elaborazione teorica la rete di interconnessioni latamente federale che si è sviluppata nelle montagne elvetiche nell'arco dei secoli si rivela, alla fine, assai meglio in grado di proteggere gli individui e le loro articolazioni sociali (famiglie, imprese, comunità religiose, villaggi, ecc.) di quanto non possa fare una libertà astrattamente intesa: prigioniera di un potere monopolizzato e concepito in termini giacobini, slegato da ogni processo storico, capace di assorbire il diritto e la vita sociale.

Questo specifico carattere evolutivo della Svizzera medievale e confederata – strutturalmente instabile e quindi in grado di adattarsi di continuo, evitando ogni concentrazione del potere – non fu però adeguatamente inteso da Ferrero. La cosa è comprensibile, dato che anche oggi ben pochi sono in condizione di sposare una prospettiva radicalmente liberale quale è quella di Leoni: davvero in grado di aiutare a comprendere il senso di quella vicenda.

[9] B. Leoni, *Diritto e Politica* (1961), in *Il diritto come pretesa*, cit., p. 23.

Muovendo dalla prospettiva teorica che Leoni delinea è possibile cogliere come la tutela della proprietà sia cruciale per la protezione della libertà: che in primo luogo è libertà dal potere e, nel contesto istituzionale odierno, dallo Stato. La proprietà è al cuore del diritto e quest'ultimo va affrancato da ogni controllo politico, riacquistando la propria autonomia: soprattutto nell'elaborazione delle norme. Ma, al fine di dirigersi in quella direzione, il nucleo della lezione leoniana sulla diffusione dei poteri aiuta cogliere la forza del federalismo, in generale, e dell'esperienza elvetica, in particolare. Solo poteri di modeste dimensioni e obbligati a competere tra loro possono restare confinati entro funzioni di tipo protettivo, rinunciando ad asservire le proprie popolazioni.

Leoni aiuta a capire che proprietà e concorrenza istituzionale sono i pilastri cruciali di una società liberale, ma anche che il successo della Svizzera deriva essenzialmente dall'aver saputo intendere meglio di altre società tutto ciò. Riuscendo spesso a proteggere la propria specificità con grande determinazione.

Ferrero avverte l'importanza e il ruolo della moderazione nelle società libere, ma non percepisce allo stesso modo come esse si basino pure su alcuni principi. In un suo recente studio sulla *mente servile* che ormai domina in profondità la società occidentale e più in generale sul declino della libertà nelle democrazie di tradizione europea, Kenneth Minogue ha richiamato con queste parole i due poli della riflessione che qui stiamo svolgendo:

> Una società libera è quella in cui ogni individuo rispetta la legge e conduce la propria vita in maniera ordinata. Naturalmente molti non lo fanno e le società libere non dipendono certamente da un gran numero di cittadini che gridano: "Datemi la libertà o datemi la morte". Ma anche il comune cittadino di un paese europeo è convinto di vivere in una società libera, nella quale l'autorità esercitata sulle persone ha limiti ben precisi[10].

Le società libere e bene ordinate hanno bisogno di un clima istituzionale che sia riconosciuto come legittimo e di persone che sappiano moderare le loro pretese, ma il richiamo che l'autore di *The Servile Mind*

[10] K. Minogue, *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life*, Encounter Books, New York, 2010, p. 192.

fa alla celebre formula di Patrick Henry ricorda come quella normalità non possa durare a lungo se *mai* e *in nessuna circostanza* c'è chi ha il coraggio di resistere, ribellarsi, delimitare con decisione l'area del potere, riaffermare con forza quei principi fondamentali e quei diritti dei singoli che nessuna autorità può permettersi di violare.

Alla base di ogni società aperta, dunque, vi è pure una qualche intransigenza su taluni punti. Nella *Declaration* di Thomas Jefferson questo equilibrio tra principi e compromessi, tra rigore e ragionevolezza, è espresso con grande chiarezza:

> La prudenza, invero, consiglierà di non modificare per cause transeunti e di poco conto governi da lungo tempo stabiliti; e conformemente a ciò l'esperienza ha dimostrato che gli uomini sono maggiormente disposti a sopportare, finché i mali siano sopportabili, che a farsi giustizia essi stessi abolendo quelle forme di governo cui sono avvezzi. Ma quando una lunga serie di abusi e di usurpazioni, invariabilmente diretti allo stesso obiettivo, svela il disegno di assoggettarli al potere arbitrario, è loro dovere abbattere un tale governo e procurarsi nuove garanzie per la loro sicurezza futura[11].

Il testo che fonda le libertà americane è chiaro. I proprietari terrieri che diedero vita all'esperimento d'oltre Oceano ritenevano che un uomo virtuoso dovesse saper tollerare le imperfezioni della realtà, ma essi riponevano al tempo stesso un'enorme fiducia nella ragione umana e in quei concetti giuridici, i diritti naturali individuali, che essa era in grado d'individuare e descrivere. Prudenza e intransigenza, allora, non si oppongono, ma convergono nel delineare quell'attitudine che è indispensabile a costruire una buona società e un ordine civile rispettoso dei singoli.

Un secolo dopo, entro un dibattito assai diverso, come si è visto Renan delinea la sua idea di nazione sforzandosi allo stesso modo di salvaguardare questi due poli: morali prima ancora che politici. I principi non possono che avere una loro radicalità, ma la loro applicazione esige un forte senso della realtà e la capacità di tenere in considerazione il punto di vista altrui. Nello specifico della riflessione sulla comunità

[11] Th. Jefferson, *Dichiarazione d'Indipendenza* (1776), in L.M. Bassani, *Contro lo Stato nazionale. Federalismo e democrazia in Thomas Jefferson*, Il Fenicottero, Bologna 1995, pp. 72-73.

politica, quando Renan delinea la sua teoria soggettiva della comunità e sostiene che non la lingua, la religione o la storia possono decidere dell'identità civile, ma solo la *libera volontà* dei singoli, la conclusione a cui perviene è che una nazione non è altro che *un plebiscito di ogni giorno* e che l'unico modo per risolvere conflitti e controversie (sullo sfondo c'era la questione dell'Alsazia e della Lorena) consiste nel far scegliere di continuo alle popolazioni, accettando pure l'idea di secessioni a catena. La conclusione è la seguente:

> Abbiamo scacciato dalla politica le astrazioni metafisiche e teologiche. Cosa resta, dopo? Resta l'uomo, i suoi desideri, i suoi bisogni. La secessione, mi direte, e, alla lunga, la frammentazione delle nazioni sono la conseguenza di un sistema che mette questi vecchi organismi alla mercé di volontà spesso poco illuminate. È chiaro che in una materia come questa nessun principio deve essere spinto all'eccesso. Le verità di questo genere sono applicabili solo nel loro insieme e in modo assai generale. Le volontà umane cambiano; ma cosa non cambia quaggiù? Le nazioni non sono qualcosa di eterno. Esse hanno avuto un inizio, avranno una fine[12].

Non c'è quindi modo di lasciare alle proprie spalle il difficile e sempre precario equilibrio tra principi e realtà, tra etica e senso dell'opportunità, ma certo non appare soddisfacente una soluzione – quella di Ferrero – che non dà il giusto rilievo alla necessità di difendere i diritti prelegali (a partire dalla proprietà) che sono alla base di ogni ordine veramente civile e senza i quali una società può solo deperire. D'altra parte, la moderazione è fondamentale, ma solo se sotto la superficie continua a bruciare un'autentica passione per le ragioni della libertà.

Si possono allora anche tratteggiare le comunità elvetiche quali quiete contee tolkieniane (*le peuple heureux* evocato da Denis de Rougemont nel titolo del suo libro) e quali serene comunità dedite a preservare la loro pacifica laboriosità, ma è pur vero che nell'universo elvetico un solido pragmatismo e un'ampia disponibilità a dialogare e mediare si sono fusi con una netta determinazione a proteggere quell'ordine politico altamente decentrato che ha garantito, nel tempo, una decisa concorrenza istituzionale e, di conseguenza, anche una solida protezione del diritto e della proprietà privata.

[12] E. Renan, *Che cos'è una nazione?*, cit., p. 16.

Questi tratti non sono stati colti in maniera adeguata da Ferrero, che da un lato ha offerto analisi di grande interesse sulla trasformazione rivoluzionaria che l'ordine politico europeo ha conosciuto negli ultimi due secoli, ma dall'altro – come molti numerosi autori del Novecento, anche di grande finezza intellettuale – è sembrato spesso sottostimare la relazione tra proprietà e libertà, oltre all'importanza di avere di centri di potere differenziati, distinti, in concorrenza.

In un certo senso, Ferrero sviluppa la sua riflessione sul potere in una fase storica che in Europa vede il trionfo dei regimi totalitari e il declino della teorizzazione liberale classica. Di quell'età egli rappresenta una delle espressioni più rappresentative: per ciò che egli seppe cogliere e anche per ciò che non riuscì a vedere.

BIBLIOGRAFIA

A. Opere di Ferrero

1. Testi del periodo ginevrino

Volumi

- *La fin des aventures, guerre et paix*, Rieder, Paris1931.
- *Avventura: Bonaparte in Italia (1796-1797)*, Corbaccio, Milano 1996 (1936).
- *Ricostruzione. Talleyrand a Vienna (1814-15)*, Corbaccio, Milano 1999 (1940).
- *Potere. I Geni invisibili della Città*, Sugarco, Milano 1981 (1942).
- *Les Deux Révolutions françaises, 1789-1796*, Le Livre de Poche, Paris 1989 (1952, postumo, pubblicato da Luc Monnier).

Articoli

- *Réflexions sur la guerre*, in «L'Illustration», 27 febbraio 1932.
- *En causant avec un Allemand optimiste*, in «L'Illustration», 23 luglio 1932.
- *Le chaos futuriste*, in «L'Illustration», 8 ottobre 1932.
- *A quoi l'Histoire peut servir...*, in «L'Illustration», 17 dicembre 1932.
- Économie dirigée, in «L'Illustration», 25 marzo 1933.
- *Gouvernements autoritaires et gouvernements libres*, in «L'Illustration», 21 aprile 1934.
- *Vingt ans après...*, in «L'Illustration», 4 agosto 1934.

- *Totalitarisme*, *La Dépêche*, 23 giugno 1935.
- *Les formes de la guerre et l'anarchie internationale*, in AA. VV., *La crise mondiale*, Éditions Polygraphiques, Zürich 1938.
- *Machiavelli and Machiavellism*, in «Foreign Affairs», 17, 569, 1938-39.

2. Altri scritti

- *La crainte de la mort*, in «Revue scientifique», n. 12, 23 marzo 1895, pp. 361-367.
- *Cronache criminali italiane* (in collaborazione con Scipio Sighele), Treves, Milano 1986.
- *L'Europa giovane*, Treves, Milano 1897.
- *Il militarismo. Dieci conferenze*, Treves, Milano 1898 (versione in francese, parzialmente modificata: *Le militarisme et la société moderne*, Stock, Paris 1899).
- *Tra i due mondi*, Treves, Milano 1913.
- *La vecchia e la nuova Europa. Saggi e discorsi*, Treves, Milano 1918.
- *Da Fiume a Roma. 1919-1923, storia di quattro anni*, Stampa Alternativa, Roma 2003 (1924).
- *Memorie e confessioni di un sovrano deposto*, Treves, Milano 1920.
- *Le dittature in Italia. Depretis, Crispi, Giolitti, Mussolini*, Corbaccio, Milano 1924.
- *La palingenesi di Roma. Da Livio a Machiavelli*, Corbaccio, Milano 1924.
- *La rovina della città antica*, con prefazione di D. Settembrini, Milano, Sugarco, 1988 (1925).
- *La democrazia in Italia. Studi e precisioni*, introduzione di C. Mongardini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000 (1925).
- *Le due verità*, Mondadori, Milano 1926.
- *La rivolta del figlio*, Mondadori, Milano 1927.
- *Sudore e sangue*, Mondadori, Milano 1930.
- *Liberazione*, Nuove Edizioni Capolago, Lugano 1936.
- C. MONGARDINI, a cura di, *Gaetano Mosca - Guglielmo Ferrero. Carteggio (1896-1934)*, Giuffrè, Milano 1980.

B. Testi su Ferrero

- AA. VV., *Guglielmo Ferrero. Histoire et Politique au XX siècle*, Droz, Genève 1966 («Cahiers Vilfredo Pareto», 1966/9), con scritti di L. Salvatorelli, P. Treves, A. Oltramare, E. Garin e altri.
- Albertoni E. A., *Dottrina della classe politica e teoria delle élites*, Giuffrè, Milano 1985.
- Baldi R., a cura di, *Guglielmo Ferrero tra società e politica*, Genova, Ecig, 1986.
- Baldi R., *Democrazia e partiti in Guglielmo Ferrero*, in A. M. Lazzarino Del Grosso, a cura di, *Democrazia e monocrazia in Europa nella prima metà del Novecento*, Centro editoriale toscano, Firenze 1992, pp. 37-51.
- Barbagallo C., *L'opera storica di Guglielmo Ferrero e i suoi critici*, Treves, Milano 1911.
- Bardusco A., *Legittimazione del potere e ruolo dei partiti*, in E. A. Albertoni, a cura di, *Governo e governabilità nel sistema politico e giuridico di Gaetano Mosca*, Giuffrè, Milano1983.
- Bianciotto B., *La pensée politique de Guglielmo Ferrero*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Marseille 1994.
- Calloni M., *La critica al fascismo e l'idea liberale di legittimità democratica in Guglielmo Ferrero*, in «Filosofia e Questioni Pubbliche», 1997(2), 87-96.
- Cedroni L., *I tempi e le opere di Guglielmo Ferrero. Saggio di bibliografia internazionale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1993.
- Cedroni L., a cura di, *Guglielmo Ferrero. Itinerari del pensiero*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994.
- Cedroni L., *Rappresentanza politica e legittimità in Guglielmo Ferrero*, in C. Carlini, a cura di, *La rappresentanza politica in Europa tra le due guerre*, Centro editoriale toscano, Firenze 1995, p. 295-305.
- Cedroni L., *Guglielmo Ferrero e la guerra europea*, in «Sociologia», 1 998, vol. 32, n. 1, pp. 169-178.
- Cedroni L., *Nuovi studi su Guglielmo Ferrero*, Aracne, Roma1998.
- Chevallier J.-J., *La légitimité selon G. Ferrero*, in AA. VV., *L'Idée de légitimité*, Puf, Paris 1967.
- Croce B., *Recensione di 'Storia e filosofia della storia' (da La Nuova Antologia)*, in «La Critica», 9, 1911, pp. 47-52.

- Croce B., *Osservazioni sulla scienza economica in relazione alla filosofia e alla storia*, in «Quaderni della Critica», novembre 1946, n. 6, pp. 57-61.
- De Francesco A., *Questioni storiche: Discorsi interrotti Guglielmo Ferrero, Corrado Barbagallo e la critica della rivoluzione francese*, in «Nuova Rivista Storica», vol. 88, n.1, 2004, pp. 281-340.
- Dell'Era T., *La biblioteca ginevrina di Guglielmo Ferrero. Ricognizione bibliografica*, Aracne, Roma 1998.
- Faragasso F., *Guglielmo Ferrero: history and morality*, City University of New York, 1981.
- Ferrero L., *Diario di un privilegiato sotto il fascismo*, Passigli, Firenze 1993 (1946).
- Goetz H., *Complément à la bibliographie de G. Ferrero*, in «Revue européenne des sciences sociales», XII, 1974, n. 33, pp. 209-212.
- Goetz H., "Guglielmo Ferrero e gli Stati totalitari", in R. Baldi, a cura di, *Guglielmo Ferrero tra politica e società*, Ecig, Genova 1986, pp. 358-373.
- Hammond P.Y., "The Political Order and the Burden of External Relations", *World Politics*, 1967.
- Humphreys S. L., *Ferrero Etc.: James Joyce's Debt to Guglielmo Ferrero*, in «James Joyce Quaterly», vol. 16, n. 3, Spring 1979, pp. 239-241.
- Jehouda J., *Guglielmo Ferrero*, Éditions Générales, Genève 1954.
- Liberti C., *L'enigma insoluto. Antropologia e storia in Guglielmo Ferrero*, Cuecm, Catania 2004.
- Lusky L., *Minority Rights and the Public Interest*, in «The Yale Law Journal», 52, n.1, dicembre 1942, pp.1-41.
- Mancuso F., *L'itinerario intellettuale di Giuseppe Rensi nelle lettere inedite a Guglielmo Ferrero (1902-1928)*, in «Nuova Antologia», 1998, vol. 133, pp. 218-253
- Monnier L., *Guglielmo Ferrero et la Révolution Française*, in «Études suisses d'histoire générale», IX, 1951, pp. 221-226.
- Monnier L., *Guglielmo Ferrero (1871-1942)*, in AA. VV., *Histoire de l'Université de Genève. Annexes*, Historiques des Facultés et des Instituts, 1914-1956, Georg, Genève 1959, pp. 119-121.
- Monnier L., *Mazzini et la Suisse*, in «Revue européenne des sciences sociales», XV, 41, 1977, pp. 108-126.

- PACELLI D., *Una critica alla modernità: qualità, limiti e legittimità nell'opera di Guglielmo Ferrero*, La Goliardica, Euroma 1989.
- PECORA G., a cura di, *Potere politico e legittimità*, Sugarco, Milano 1987.
- POPPER K. R., *Per una teoria razionale della tradizione*, in *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna, 1972 (1963), pp. 207-233.
- PORTINARO P. P., *Democrazia e dittatura in Guglielmo Ferrero*, in «Comunità», XXXIII, 181, ottobre 1979, pp. 271-296.
- QUARANTA M., *Positivismo e marxismo di fine secolo: lettere di Giovanni Vailati a Guglielmo Ferrero*, Liviana, Grugliasco 1986.
- RADITZA B., *Colloqui con Guglielmo Ferrero*, Capolago, Lugano 1939.
- RUGGIERO O., *Lettere inedite di Guglielmo Ferrero a Edmond Rostand: con saggio su: Chantecler in Italia*, Armanni, Napoli 1957.
- SCARAMUZZA E., a cura di, *Politica e amicizia*, Franco Angeli, Milano 2010.
- SENSINI P., a cura di, *La rovina antica e la nostra. Sei lettere di Guglielmo Ferrero a Bruno Rizzi*, Aracne, Roma 2006.
- SERRA T., *Guglielmo Ferrero. Filosofo del limite e della misura*, in F. LANCHESTER e T. SERRA, a cura di, *"Et si omnes…" Scritti in onore di Francesco Mercadante*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 833-841.
- SIMONETTI M., *Georges Sorel e Guglielmo Ferrero fra 'cesarismo' borghese e socialismo (con 27 lettere inedite di Sorel a Ferrero, 1896-1921)*, in «Il pensiero politico», V, 1972, n. 1, pp. 102-151.
- SORGI G., *Potere tra paura e legittimità. Saggio su Guglielmo Ferrero*, Giuffrè, Milano 1983.
- SORGI G., *Ferrero, Tilgher e il dibattito sul 'progresso'*, in F. LANCHESTER e T. SERRA, a cura di, *"Et si omnes…" Scritti in onore di Francesco Mercadante*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 903-918.
- SPOO R. E., *"'Una Piccola Nuvoletta': Ferrero's Young Europe and Joyce's Mature Dubliners Stories"*, in «James Joyce Quaterly», vol. 24, n. 4, Summer 1987, pp. 401-410.

C. Opere d'interesse generale

- Akoun A., *L'illusion sociale. Essai sur l'individualisme démocratique et son destin*, Puf, Paris 1989.
- Arendt H., *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004 (1951).
- Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Comunità, Milano 1996 (1963).
- Audard C. e altri, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Seuil, Paris 1988.
- Baechler J., *I fenomeni rivoluzionari*, Il formichiere, Milano 1976 (1970).
- Battifol H., *La philosophie du droit*, Puf, Paris 1987 (1960).
- Barret-Kriegel B., *L'État et les esclaves. Réflexions pour l'histoire des États*, Payot, Paris 1989 (1979).
- Bělohradský V., a cura di, *Rivoluzione e burocrazia*, Città Nuova, Roma 1979.
- Bělohradský V., *Il mondo della vita: un problema politico*, Jaca Book, Milano 1981.
- Bělohradský V., *Sur le sujet dissident*, in «Le Messager européen», n. 4, 1990, pp. 23-46.
- Bělohradský V., *Il dissenso: dalla tecnologia del potere alla legittimità del politico*, in «Synesis», anno VII, n. 1, 1990.
- Beneton P., *Le conservatisme*, Puf, Paris 1988.
- Berdiaev N., *Les sources et le sens du communisme russe*, Gallimard, Paris 1963 (1938).
- Bottai G., *Concetto mussoliniano della 'rivoluzione permanente'*, in «Gerarchia», settembre 1939.
- Bouckaert B., *Jeter un pont entre évolution et droit naturel*, in «Journal des Économistes et des Études Humaines», anno I, n. 1, pp. 193-195.
- Bulferetti L., *Cesare Lombroso*, Utet, Torino 1975.
- Burke E., *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, Ideazione, Roma 1998.
- Calasso R., *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983.
- Denson J, V., a cura di, *The Costs of War. America's Pyrric Victories*, Transaction Publishers, New Brunswick 1999
- Ellul J., *Autopsie de la révolution*, Calmann-Lévy, Paris 1969.

- FAGUET É., *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, Lecène, Ondin et Cie, Paris 1891.
- FERRERO L., *Diario di un privilegiato sotto il fascismo*, Passigli, Firenze 1993 (1946).
- FISICHELLA D., *Totalitarismo. Un regime del nostro tempo*, NIS, Roma 1987.
- FINKIELKRAUT A., *La défaite de la pensée*, Gallimard, Paris 1988.
- FULLER L. L., *La moralità del diritto*, Giuffrè, Milano 1986 (1964).
- GENTILE G., *Guerra e fede*, Ricciardi, Napoli 1919.
- HALLER C. L. VON, *La Restaurazione della scienza politica*, vol. I., a cura di M. Sancipriano, Utet, Torino 1963.
- HAYEK F. A. VON, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago 1978.
- HAYEK F. A. VON, *Legge, legislazione e libertà*, Il Saggiatore, Milano 1986 (1973-79).
- HAYEK F. A. VON, *Le regole della morale non sono le conclusioni della nostra ragione*, in S. RICOSSA e E. DI ROBILANT, a cura di, *Libertà, giustizia e persona nella società tecnologica*, Giuffrè, Milano 1985.
- HAYEK F. A. VON, *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, Londra 1988.
- HOBBES T., *Leviatano*, Mondadori, Milano 2008 (1651).
- HUME D., *Trattato sulla natura umana* (1739-40), in *Opere filosofiche 1*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- INFANTINO L., *Dall'utopia al totalitarismo*, Borla, Roma 1985.
- JEFFERSON T., *Dichiarazione d'Indipendenza* (1776), in L. M. BASSANI, *Contro lo Stato nazionale. Federalismo e democrazia in Thomas Jefferson*, Il Fenicottero, Bologna 1995, pp. 71-84.
- KIRK R., *The Conservative Mind. From Burke to Eliot*, Gateway Editions, Chicago 1986 (1953).
- KOLAKOWSKI L., *L'esprit révolutionnaire*, Complexe, Paris 1978 (1972-4).
- LENIN, *Lo Stato e la Rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1968 (1917).
- LEONI B., *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata 1994 (1961).
- LEONI B., *Il diritto come pretesa*, a cura di A. Masala, Liberilibri, Macerata 2004.
- LEONI B., *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

- Levi-Strauss C., *De près et de loin*, Jacob, Paris 1988.
- Lottieri C., *Le ragioni del diritto. Libertà individuale e ordine giuridico nel pensiero di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.
- Maistre J. de, *Oeuvres complètes*, T. I, Librairie Générale Catholique et Classique, Lyon 1884.
- Manent P., *Naissances de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau*, Payot, Paris 1977.
- Manent P., *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, Paris 1987.
- Marx K., *Tesi su Feuerbach* (1845), in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, Vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Mazzini G., *Edizione nazionale degli scritti editi e inediti di Giuseppe Mazzini*, vol. IV (Politica, vol. III).
- Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris 1955.
- Miglio G., a cura di, *Federalismi falsi e degenerati*, Sperling & Kupfer, Milano 1997.
- Miglio G., *Lezioni di politica. Scienza della politica*, vol. II, a cura di A. Vitale, il Mulino, Bologna 2011.
- Minogue K., *The Servile Mind: How Democracy Erodes the Moral Life*, Encounter Books, New York 2010.
- Monnier L., *Mazzini et la Suisse*, in AA., VV., *Atti del XLVI Congresso di storia del Risorgimento italiano*, Genova, 24-28 settembre 1972, Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, Roma 1974, pp. 5-27.
- Mosca G., *Lezioni di storia delle dottrine e delle istituzioni politiche*, Castellani, Roma 1933.
- Mosca G., *Partiti e sindacati nella crisi del regime parlamentare*, Laterza, Bari 1949.
- Mosca G., *Scritti politici*, 2 vol., Utet, Torino 1982.
- Mussolini B., *Opera Omnia*, E. e D. Susmel, Firenze-Roma 1951-1963 e 1978-81, vol. XXXIV.
- Nisbet R., *La comunità e lo Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957 (1953).
- Nisbet R., *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Firenze 1987 (1966).
- Nozick R., *Anarchia, Stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000 (1974).
- Oakeshott M., *Rationalism in Politics* (1947), in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Basic Books, New York 1962, pp. 1-36

- PELLICANI L., *I rivoluzionari di professione*, Vallecchi, Firenze 1975.
- POGGE T., *Povertà mondiale e diritti umani: responsabilità e riforme cosmopolite*, Laterza, Roma 2010 (2002).
- POPPER K. R., *Per una teoria razionale della tradizione* (1948), in *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 207-233.
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008 (1971).
- RENAN E., *Cos'è una nazione?* (1882), in *Nazione, cos'è*, a cura di N. Iannello e C. Lottieri, Treviglio, Facco Editore, 1996, pp. 6-19.
- RIALS S., a cura di, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette-Pluriel, Paris 1988.
- ROTHBARD MURRAY N., *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 1996 (1982).
- ROUGEMONT D. de, *L'Amore e l'Occidente*, Bur, Milano 1998 (1939).
- ROUGEMONT D. de, *La Suisse ou l'histoire d'un peuple heureux*, L'Age d'Homme, Lausanne 2002 (1970).
- ŠAFAREVIČ I., *Il socialismo come fenomeno storico mondiale*, La Casa di Matriona, Milano 1980 (1977).
- SCHMITT C., *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1972 (1932).
- STRAUSS L., *Liberalismo antico e moderno*, Giuffrè, Milano 1973 (1968).
- TALMON Jacob L., *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2000 (1952).
- TOCQUEVILLE A. de, *L'ancien régime et la Révolution*, Gallimard, Paris 1967 (1856).
- VELO DALBRENTA D., *La scienza inquieta. Saggio sull'antropologia criminale di Cesare Lombroso*, Cedam, Padova 2004.
- VILLEY M., *Seize essais de philosophie du droit dont un sur la crise universitaire*, Dalloz, Paris 1969.
- VOEGELIN E., *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, Durham 1975.
- ZSCHOKKE H., *Storia delle Repubblica delle Tre Leghe*, Barile e Boulouch, Marsiglia 1836.

CULTURA STUDIUM

Nuova serie

1. Ignazio Sanna (ed.), *L'etica della comunicazione nell'era digitale*
2. Roberto Gatti, *Rousseau. Il male e la politica*
3. Luca Lecis, *Chiesa e società in Sardegna. Trasformazioni economiche e mutamenti sociali dal dopoguerra al postconcilio.* Introduzione di Alberto Monticone
4. Edith Stein, *Il problema dell'empatia.* A cura di Elio Costantini e di Erika Schulze Costantini. Prefazione alla seconda edizione di Angela Ales Bello
5. Antonio Sabetta (ed.), *Ambula per hominem et pervenies ad Deum. Studi in onore di S.E. Mons. Ignazio Sanna*
6. Angelomichele De Spirito, *Le api e la penna. Antonio Maria Tannoja entomologo e agiografo del Settecento*
7. Paolo Trianni, *Il Cristo di tutti. Theilard de Chardin e le religioni.* Prefazioni di Ludovico Galleni
8. Ruth Norrington, *All'ombra di un Santo. Lady Alice More.* A cura di Giuseppe Gangale
9. Gabriella Seveso, *Maternità e vita familiare nella Grecia antica*
10. Francesco Tanzilli, *Per la donna contro le donne. Margaret Sanger e la fondazione del movimento per il controllo delle nascite.* Prefazione di Maria Bocci
11. Giorgio Campanini, *Mounier. Eredità e prospettive*
12. Giuseppe Bonfrate, *Origene e l'esodo della Parola*
13. Giuseppe Butturini, *Una professione che diventa missione. Francesco Canova e Medici con l'Africa Cuamm*
14. Glauco Cambon, *Saggi Montaliani (1960-1984).* A cura di Riccardo Scrivano

15. Americo Miranda, *Santa Sede e società delle Nazioni. Benedetto XV, Pio XI e il nuovo internazionalismo cattolico*
16. Francesca Pongiglione, *Bernard Mandeville. Tra ragione e passioni*
17. Ignazio Sanna (ed.), *Educare nella postmodernità*
18. Raffaele Menarini, Veronica Montefiori, *Nuovi orizzonti della psicologia del sogno e dell'immaginario collettivo*
19. Nicola Longo, *Studi Danteschi. Da Francesca alla Trinità*
20. Claudio Siniscalchi, *Immagini della desocializzazione. Il cinema americano dell'etica classica all'etica postmoderna (1960-2000)*
21. Fabio Togni, *Sapere religione cattolica. Dati e significato di una ricerca.* Introduzione di Giuseppe Bertagna. Postfazioni di James Organisti ed Elio Damiano
22. Paolo Trianni, *William Skudlarek, Cristo e l'Advaita. La mistica di Henri Le Saux tra cristianesimo ed induismo*
23. Fabio Togni, *Il riscatto dal tragico. Il giovane Gentile e l'agire pedagogico (1875-1915)*
24. Luca Micheletta, Andrea Ungari (edd.), *L'Italia e la guerra di Libia cent'anni dopo*
25. Antonio Russo (ed.), *Cornelio Fabro e Franz Brentano. Per un nuovo realismo*
26. Eliana Versace, *Paolo VI e «Avvenire». Una pagina sconosciuta nella storia della Chiesa italiana*
27. Annalisa Di Nuzzo, *Il mare, la torre, le alici: il caso Cetara. Una comunità mediterranea tra ricostruzioni della memoria, percorsi migratori e turismo sostenibile.* Presentazione di Claudio Azzara. Prefazione di Domenico Scafoglio
28. Alfredo Carlo Moro, *Vivere nella storia. Scritti di impegno civile ed ecclesiale*. A cura di Tiziano Torresi. Prefazione di Paola Gaiotti De Biase
29. Giovanni Botta - Cecilia De Carli (edd.), *Per quale bellezza? L'estetica di Jacques Maritain e le arti della contemporaneità*
30. Danilo Veneruso, *Storia d'Italia nell'Ottocento*
31. Antonio Scornajenghi, *Giovanni Paolo II vescovo di Roma*
32. Alessandro Luzzago, *Alchimia santa.* A cura di Vincenzo Peroni

33. Laura Tundo Ferente (ed.), *Il mondo del Noi. Intersoggettività, empatia, comunità nella prospettiva fenomenologica*
34. Ignazio Sanna (ed.), *Diritto di cittadinanza e uguaglianza sostanziale*
35. Emilio Gattico, *Epistemologia genetica e costruttivismo*
36. Piero Viotto, *Paolo VI - Jacques Maritain. Un'amicizia intellettuale*
37. Antonio Russo, *Franz Brentano e Heinrich Denifle. Un carteggio inedito*
38. AA.VV., *La grande magia. Mondo e Oltremondo nella narrativa di Giuseppe Occhiato.* A cura di Emilio Giordani e Gennaro Oriolo Edd.).
39.
40. Carlo Lottieri, *Guglielmo Ferrero quale pensatore "elvetico". Legittimità, libertà e potere*

Stampato per conto delle Edizioni Studium
su carta FSC (Forest Stewardship Council)
dalla “GESP srl” - Città di Castello (PG)
Tel. 075/8511762 - Fax 075/8511753
e-mail: gesp@gespitalia.it
info: www. gespitalia.it