

STORIADELMONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane
<http://www.storiadelmondo.com> (.it)
Numero 69 (2012)

per le edizioni

DRENGO

Drengo Srl
Editoria, Formazione, ICT
per la Storia e le Scienze Umane
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

**Medioevo
Italiano
Project**

Associazione Medioevo Italiano
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2012 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale
Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002
Direttore responsabile: Roberta Fidanzia
ISSN: 1721-0216

Ilaria Rizzinelli

Il liberalismo radicale di Vittorio Enzo Alfieri.

Individualismo

L'impegno di Vittorio Enzo Alfieri (Parma, 3 maggio 1906 – Pejo (Trento) 26 luglio 1997) volto a dare un fondamento teoretico al concetto di persona e a sostenere la causa della libertà era basato su presupposti differenti da quelli del liberalismo crociano, seppure egli fosse stato un fedelissimo allievo del filosofo napoletano.

Alfieri iniziò a formulare il suo nuovo pensiero in una opera giovanile dedicata a *Lucrezio*¹, e, infine, ne diede un'elaborazione più compiuta, seppure non definitiva, in un corso che tenne presso l'università Bocconi nell'anno accademico 1946-1947, pubblicato con il titolo di *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*², giudicato poi aspramente da Croce, che lo definì un incauto superamento della sua filosofia³.

La riflessione sul concetto di persona era, dunque, nelle corde del pensiero di Alfieri da molto tempo: in *Atomos Idea*, la cui composizione risaliva al 1946, egli aveva definito chiaramente la sua vicinanza alla concezione liberale radicale, per la quale lo Stato non può schiacciare l'individuo, che invece lo domina. Egli rintracciava questa tendenza in Democrito, il quale “subordina lo stato all'individuo [...] e afferma che per l'uomo virtuoso è patria l'intero mondo [...] ed esalta la libertà e la democrazia contro i pretesi vantaggi della tirannide [...]. Che è il più bel messaggio che l'atomismo antico potesse lasciare al mondo moderno”⁴.

La medesima concezione politica era stata espressa da Alfieri nella edizione critica della traduzione de *Sulla rivoluzione francese, sulla libertà di pensiero*⁵ (1966) di J. G. Fichte, che nelle

¹ Si veda, sull'importanza di Lucrezio nella formazione del giovane Alfieri, M. L. Cicalese, *Forum in occasione del novantesimo compleanno di V. E. Alfieri*, Istituto Lombardo Accademie Scienze e Lettere, Milano 2002, p. 120, dove si nota che in Alfieri “la responsabilità dell'impegno culturale in uno con quello morale infatti è avvertita, rintracciata storicamente nel passato filosofico dell'utilitarismo alto proprio dell'etica democritea, nella interiore, intransigente, moralità di Lucrezio”.

² Si veda V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, Marzorati, Milano 1947.

³ Sull'opinione di Croce si vedano le *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri, 1925-1952*, Sicilia Nuova, Milazzo 1976, p. 99.

⁴ V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Congedo, Galatina 1979, p.196. Sul concetto di persona si veda pure M. L. Cicalese, *Liberale e democratici a Milano tra Resistenza e liberazione: Vittorio E. Alfieri e Mario Boneschi*, in AA.VV., *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*, (a cura di Roberto Ghiringhelli), Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 116, in cui si afferma che Alfieri “rivendicava come fondamento della teoria della libertà il concetto di soggettività e quello di persona, che Croce lesse come un incauto ‘superamento’”. Sempre sull'atomismo si veda id., *Gli atomisti, frammenti e testimonianze*, (trad. e intr. di V. E. Alfieri), Laterza, Bari 1936. Per stabilire meglio la datazione di questi due volumi si può ricorrere a M. L. Cicalese, *Forum in occasione del novantesimo compleanno di V. E. Alfieri*, cit., p. 119 e pp. 121-122, in cui si afferma che *Atomos Idea* era già pronto nel 1946; e a B. Croce, *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri*, cit., in cui a p. 76 si legge che dopo la traduzione dei frammenti Diels, portata a termine nel 1934 per la pubblicazione degli *Atomisti*, che videro la luce nel 1936, Alfieri aveva progettato una monografia su Democrito. Si veda inoltre M. L. Cicalese, *L'amicizia filosofica e politica con Vittorio Enzo Alfieri*, in id., *L'impegno di un liberale. Guido De Ruggiero tra filosofia e politica*, Le Monnier, Firenze 2006, p. 161, ove si legge che “Alfieri pregava De Ruggiero [tra la fine del 1934 e gli inizi del 1935] di esaminare particolarmente note di carattere interpretativo fondamentali, quali quella sulla cosmogonia, l'etica e la dottrina dell'anima di Democrito.”

⁵ Si veda M. L. Cicalese, *Liberale e democratici a Milano tra Resistenza e liberazione: Vittorio E. Alfieri e Mario Boneschi*, in AA.VV., *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*, (A cura di Roberto Ghiringhelli), cit., pp. 117-118, ove si legge: “Vittorio Enzo Alfieri ha tra i suoi numi tutelari [Fichte] [...], che nel 1795

intenzioni dell'autore faceva da completamento ad *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*. Per Alfieri, il problema fondamentale del volume di Fichte era costituito dalla questione dei “diritti inalienabili”, ai quali l'autore, influenzato dal giusnaturalismo e da Rousseau, aveva dedicato ampie riflessioni⁶. Ma, per Alfieri, il filosofo ginevrino e lo *ius naturae* non erano sufficienti a ricostruire il pensiero politico di Fichte, per il quale era irrinunciabile il riferimento a Kant: se non si considera l'uomo come fine e non solo come mezzo, è impossibile fondare qualsiasi genere di liberalismo⁷. L'opera di Fichte è, dunque, nella ricostruzione alfieriana un classico del liberalismo e, precipuamente, “di un liberalismo radicale ed estremista”⁸, nel quale il “motivo centrale [...] è quello del liberalismo puro, cioè della libertà per l'individuo da ogni costrizione statale”⁹, che sfocia addirittura nel “diritto di rivoluzione”¹⁰, poiché i cittadini possono ribellarsi se il sovrano non rispetta i termini del contratto sociale. Tale riflessione è limpidamente commentata da Cicalese, per la quale, in Alfieri “l'uomo è prima dello stato e la sua condizione naturale è la sottomissione alla legge morale. L'obbligatorietà delle leggi civili dipende dalla accettazione di esse da parte dell'individuo”¹¹. Questa subordinazione del diritto all'etica mostra la vicinanza di Alfieri con Croce, per il quale: “bisogna eseguire la legge, tranne che [...] non si reputi più conveniente cangiarla o ribellarlesi contro violandola o cercar di operare contro di essa tacitamente, a poco a poco invalidandola”¹².

L'oppressione statale non è l'unica forza in grado di soggiogare l'uomo, secondo Alfieri, il quale, instancabile difensore della libertà, nel 1971, criticava aspramente la società di massa, che egli equiparava a un nuovo antistoricismo dopo quello dei totalitarismi, capace, tramite la “civiltà tecnocratica”¹³, di fagocitare il singolo, riducendolo a macchina. La sfida contro l'asservimento e l'imbarbarimento dell'uomo non si poteva quindi considerare una vicenda conclusasi con le esperienze prebelliche, che avevano calpestato e cancellato i diritti degli uomini. Al contrario, i mezzi tecnici, sosteneva Alfieri, “[avevano] talmente aumentato le forze di individui e gruppi da metterli in condizione di parità e sovente di prevalenza di fronte alle autorità statali”¹⁴. Cosicché gli uomini s'illudono di essere superiori allo Stato, ma tale preminenza è resa vana dalla *Mach* delle macchine stesse, che riducono l'uomo in schiavitù subdolamente, in maniera meno percepibile e quindi meno contrastabile rispetto a quella di cui di avvale lo Stato.

Alfieri e Croce

Ma qual era il rapporto tra Alfieri e Croce? Per analizzare tale questione si può prendere in considerazione un testo pubblicato dal pensatore parmense un anno prima della sua traduzione delle opere di Fichte, intitolato *I presupposti filosofici del liberalismo crociano*¹⁵, in cui egli aveva

aveva dichiarato in una lettera: “il mio sistema è il primo sistema della libertà; come la Francia libera l'uomo dalle catene esterne, così il mio sistema lo libera dai ceppi delle cose in sé, dell'influenza esterna e lo mostra come essere indipendente”.

⁶ Si veda *ivi*, p. 118.

⁷ Si veda *ibidem*.

⁸ V. E. Alfieri, *Prefazione del traduttore*, in J. G. Fichte, *Sulla rivoluzione francese, sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari 1966, p. XXII.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Si veda in proposito M. L. Cicalese, *Liberali e democratici a Milano tra Resistenza e liberazione: Vittorio E. Alfieri e Mario Boneschi*, in AA.VV., *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*, (a cura di Roberto Ghiringhelli), cit., p. 120.

¹² B. Croce, *Filosofia della pratica*, Laterza, Bari 1963, p. 132.

¹³ V. E. Alfieri, *Elegia per la fine di una civiltà*, in AA.VV., *Umanità e storia, scritti in onore di Adelchi Attisani*, Giannini, Messina 1971, vol. I, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Si veda *id.*, *I presupposti filosofici del liberalismo crociano*, in *id.*, *Filosofia e filologia*, Giannini, Napoli 1967, pp. 325-

focalizzato l'attenzione su tre concetti, per lui imprescindibili, al fine di comprendere la filosofia della pratica e della politica di Croce: l'individuo, la legge, lo stato. A questi complessi temi, Alfieri aveva dedicato anche un corso universitario nell'anno accademico 1952/1953: *Le teorie sullo Stato dall'Illuminismo al Romanticismo*, nel quale egli sosteneva chiaramente che un'analisi delle teorie della politica può essere effettuata solo dopo aver criticato la filosofia crociana, poiché “senza questi concetti di individuo [...] e di società”¹⁶ non è possibile comprendere né lo Stato né il diritto¹⁷.

Ebbene, la riflessione sull'individuo era, per Alfieri, funzionale alla formulazione di una nuova definizione dello Stato, i cui poteri vanno limitati, affinché la libertà dei cittadini non sia soffocata o repressa, come la drammatica esperienza del Ventennio aveva mostrato con violenza. Ciò rendeva non procrastinabile l'effettiva attuazione di un indirizzo liberale in un paese, come l'Italia, che, per Alfieri, si era disabituato alla libertà e che, anche prima del regime, non era stato capace di dare una solida base al liberalismo, come aveva già affermato Croce nella sua *Storia d'Italia*¹⁸. Ma Croce riteneva che il ripensamento della filosofia idealistica di Alfieri lo avrebbe condotto a una restaurazione della monadologia, al che Alfieri aveva ribattuto: “il concetto ‘di persona’ io non lo intendo in modo monadologico e sostanzialistico. [...] Io sono tornato al concetto di individuo per l'impossibilità in cui mi sono trovato di risolvere senza quel concetto [...] i problemi teoretici e morali che mi si presentavano”¹⁹. In seguito, Alfieri riprese le fila di questo complesso argomento in *Pedagogia crociana* (1967), dove affermava che “la filosofia crociana negava validità al concetto dell'Io, riducendolo a mero concetto empirico, con la nota teoria dell'individuo ‘istituzione’, e, risolvendo la coscienza personale nella molteplicità individuale dei suoi atti, veniva a distruggere i concetti di persona e di formazione della persona, che sono gli elementi basilari di ogni teoria pedagogica”²⁰. Tuttavia, per Alfieri, “il problema della formazione e della persona trovava un validissimo principio di spiegazione”²¹ nella *Filosofia della pratica*. E proprio a quest'opera Alfieri si ispirava per cogliere gli elementi necessari a sviluppare una pedagogia crociana, nella quale, secondo lui, lo scopo dell'individuo è cercare sé stesso, ovvero formare sé medesimo²². Quindi Alfieri ammetteva che nella filosofia crociana vi fossero gli elementi per affermare l'effettiva sussistenza dell'Io, ma al tempo medesimo sosteneva che in Croce fosse mancato uno sviluppo atto a fondare il concetto di individuo come uomo. La riflessione di Croce su tale concetto fu, in effetti, molto complessa e ricca, non riducibile a una negazione del concetto di persona *tout court*.

Tra storicismo e illuminismo

Dunque, fondare il concetto di individuo come uomo, pur non uscendo dalla filosofia neoidealistica comportava, per Alfieri, una revisione dell'impianto della filosofia crociana, nella quale “c'è l'atto, non c'è la persona”²³, che veniva ridotta a “forma dell'atto che di volta in

350. Si noti che questo saggio fu pubblicato per la prima volta nel 1946.

¹⁶ Id., *Le teorie dello stato dall'Illuminismo al Romanticismo*, (a cura di Mirella Lombardi), La Goliardica, Milano 1953, p. 6.

¹⁷ Si veda *ibidem*.

¹⁸ Si veda B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1967, pp. 239-240, ove l'autore sostiene che la libertà in Italia era priva di un “sostegno religioso-confessionale” e di un “adeguato sostegno intellettuale e critico”, mentre, contemporaneamente, si andava consolidando il *liberismo*, che era però peculiarmente economico e non anche etico-politico.

¹⁹ V. E. Alfieri, *Risposta alla lettera 109*, in B. Croce, *Lettere a V. Enzo Alfieri*, a cura di G. Pellegrino, cit., p. 120.

²⁰ Id., *Pedagogia crociana*, Morano, Napoli 1967, p. 58.

²¹ *Ibidem*.

²² Si veda *ivi*, pp. 104-105.

²³ Id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 85.

volta si realizza”²⁴. In altre parole, ogni atto ha una forma e un oggetto, cioè un contenuto; ad esempio l’atto estetico ha come forma l’intuizione e come oggetto il sentimento, l’atto logico, invece, l’intuizione e la percezione. Ma in questa “molteplicità di soggetti”²⁵ mancava, per Alfieri, il concetto più importante: la continuità del soggetto, inteso come coscienza individuale²⁶. Attraverso l’interpretazione di Cicalese, si può comprendere che “la soluzione da lui [da Alfieri] prescelta sostituiva all’Io trascendentale il concetto di *Io come sistema*, per cui la personalità di ciascuno è la ragione e la condizione della conoscenza, in esso si annida l’infinito [...] filosofico, e sempre concreto, [...] e la mia personalità [è] [...] concepita [...] ‘come passato in funzione del presente’”²⁷.

Eppure, per Alfieri, la critica non equivaleva a un rigetto del pensiero di Croce, al contrario per lui la sua filosofia manteneva un primato nel panorama culturale italiano, giacché, rispetto al “solipsismo”²⁸ gentiliano, aveva il vantaggio di salvare i fenomeni come l’atomismo greco²⁹, perché, rifiutando il panlogismo hegeliano³⁰, non annichiliva la molteplicità del reale³¹. Tuttavia, nonostante questi pregi, la filosofia crociana aveva il difetto di ridurre l’uomo-pseudoconcetto a un “frammento della storia del pensiero e dell’agire umano nel suo molteplice svolgersi”³², cioè l’individuo era equiparato a una serie di atti mentre riservava solo alla storia l’unità³³. Alfieri, quindi, notava che, da un lato, Gentile definiva l’Io come centro dell’universo, perciò sacrificava la molteplicità del reale al fine di dare unità all’Io; mentre, dall’altro, Croce poneva l’accento sulla molteplicità storica, lasciando priva di spiegazione l’unità della persona³⁴. L’unico modo per superare questa *impasse* era, secondo Alfieri, rigettare la trascendenza, che ci illude di giungere a soluzioni definitive, proponendo al suo posto la guida della ragione, che ci dovrebbe portare a formulare sistemi nei quali è parimenti inaccettabile postulare leggi morali assolute e dogmatiche che scadere nel relativismo etico. Il superamento del dogmatismo ci induce a rifiutare le norme eteronome e contingenti, per sostituirvi la critica razionale³⁵, grazie alla quale l’uomo diviene misura – non relativistica - di tutte le cose: Alfieri cerca così una soluzione nella quale si possano conciliare lo storicismo non relativistico, ossia la concretezza della realtà, con la tradizione illuministica della *Ratio*³⁶.

Forma, molteplicità, alterità

L’analisi razionale del soggetto, per Alfieri, ci porta a negare il dualismo anima-corpo, perché altrimenti il problema del rapporto tra le due sostanze diverrebbe insolubile. È opportuno, invece, secondo lui, al fine di superare questo *hiatus*, considerare la persona come individualità

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Si veda ivi, p. 86.

²⁷ M. L. Cicalese, *L’amicizia filosofica e politica con Vittorio Enzo Alfieri*, in id., *L’impegno di un liberale. Guido De Ruggiero tra filosofia e politica*, cit., p. 158.

²⁸ V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 87.

²⁹ Si veda in proposito C. Antoni, *La logica dell’atomo*, in id., *Il tempo e le idee*, ESI, Napoli s.d., pp. 134-138, già pubblicato ne “Il Mondo”, 24 agosto 1954, p. 8, ove, in particolare a pp. 137-138 si legge: “Esso [l’atomismo] consentiva di ‘salvare i fenomeni’, cioè di accordarsi con l’osservazione sperimentale”.

³⁰ Si veda V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 87.

³¹ Si veda ivi, pp. 87-88.

³² Ivi, p. 88.

³³ Si veda ivi, p. 88.

³⁴ Si veda ivi, p. 94.

³⁵ Si veda ivi, p. 95.

³⁶ In una lettera a Capitini datata 15 giugno senza specificare l’anno, Alfieri diceva di sentirsi vicino all’illuminismo, (si veda la lettera di Alfieri a Capitini, conservata nel Fondo Alfieri, fasc. 01194, presso l’Archivio dell’Istituto Nazionale di Storia del Movimento di Liberazione di Milano).

nella quale è insita la molteplicità³⁷. In altri termini, la persona è sia forma, che dà unità e continuità alla coscienza; sia molteplicità, che è connaturata al corpo; sia alterità, in quanto è distinzione tra le tre dimensioni dell'Io presente, l'Io passato e l'Io futuro³⁸, tra le quali nondimeno s'instaura sempre un rapporto d'identità. Nella concezione di Alfieri l'individualità, cioè la forma, la quale costituisce il principio di identità e continuità della coscienza, è anche molteplicità, ovvero contenuto: "individualità – afferma Alfieri – in quanto costituente la persona, è certamente anche molteplicità, certamente anche determinata dal contenuto (senso, tendenze, abiti, passioni), ma è altresì forma; e la forma, cioè il principio della identità e continuità della coscienza [...] è in rapporto di *alterità* [...] col contenuto"³⁹. Tale contenuto è la "molteplicità sensibile che comprende anche il mio corpo, la mia mano, il mio piede, nessuno dei quali staccato da me, è Io"⁴⁰. L'io, che è spiritualità, si afferma come libertà e valore: l'"Io – scrive Alfieri – è quell'attività che su questa esistenza data, e che da me non dipende, e che io posso fare che non mi sia stata data, si afferma come *libertà e valore*, come spiritualità e non natura"⁴¹. L'Io non è una mera finzione grammaticale⁴², o una semplice convenzione, perché l'anima ha in sé "un senso oceanico"⁴³. Quindi, l'uomo si può analizzare solo da una prospettiva soggettivista, poiché un individuo non può considerare se stesso un oggetto: l'io è libertà e valore appartenente alla spiritualità e non alla natura. Tale esame dell'individualità umana conduce in Alfieri alla formulazione di una teoria particolarmente complessa, nella quale anche a causa della sua incompiutezza i corollari non sono sempre facilmente comprensibili.

Individualismo oggettivistico

Nel 1953 Alfieri pubblicò *Atomos Idea*, il cui manoscritto era stato completato nel 1946⁴⁴, mentre il suo progetto era stato formulato ben dieci anni prima, quando Alfieri aveva terminato la traduzione dei frammenti Diels-Kranz di Democrito e della sua scuola⁴⁵, di conseguenza le sue linee guida si possono ritenere contemporanee se non addirittura antecedenti a quelle sviluppate in *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*. In *Atomos Idea* Alfieri non si interroga più attorno alla distinzione tra soggettivismo e oggettivismo, bensì tra oggettivismo e individualismo: "due aspetti che maggiormente caratterizzano la scuola di Abdera"⁴⁶, concetti da lui considerati basilari per comprendere l'etica di Democrito e per esaminare a fondo il concetto di persona.

³⁷ Si veda id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 96.

³⁸ In questo ambito l'*Alterità* di Alfieri è simile al concetto di *egoità* calogeriana, che è la pura ed eterna struttura dell'io, in cui si configurano la consapevolezza di sé e la sintesi tra passato e futuro: essa permette a ognuno di asserire con certezza di sé medesimo: "il mio io è", laddove una simile convinzione non ha ragion d'essere quando ci si riferisce agli altri. Si veda in proposito: G. Sasso, *Calogero e Croce. La libertà, le libertà, la giustizia*, in id., *Filosofia e idealismo, III, De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bilbiopolis, Napoli 1997, pp. 313-315; pp. 349-353, pp. 404-408; e si veda G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 9-12.

³⁹ V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 96.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Croce affermava che "individuali sono soltanto gli atti dell'uomo" (*Gl'idoli*, "Critica", XV fasc. I (2^a serie, anno III, fasc. I), 20 gennaio 1917, pp. 67-69, ora in id., *Etica e politica*, Adelphi, Milano 1994, p. 154), mentre "la nostra individualità è una parvenza fissata dal nome, cioè da una convenzione" (*I trapassati*, "Critica", XIII fasc. I (2^a serie, anno I, fasc. I), 20 gennaio 1915, pp. 73-74, ora in *Etica e politica*, cit., p. 35).

⁴³ V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 97.

⁴⁴ Si veda M. L. Cicalese, *Liberali e democratici a Milano tra Resistenza e liberazione: Vittorio E. Alfieri e Mario Boneschi*, in AA.VV., *Città e pensiero politico italiano dal Risorgimento alla Repubblica*, (a cura di Roberto Ghiringhelli), cit., p. 119.

⁴⁵ Si veda B. Croce, *Lettere a Vittorio Enzo Alfieri*, cit., p. 76.

⁴⁶ V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, cit., p.190.

L'oggettivismo e l'individualismo si potevano così definire: "oggettivistico è il punto di vista proprio della logica e dell'astratto"⁴⁷; individualistico, invece, è "il sistema della metafisica atomistica, in quanto essa, mirando a 'salvare i fenomeni' e quindi fondandosi sul dato intuitivo, concepisce [...] la realtà come molteplicità"⁴⁸. L'individualismo oggettivistico, dunque, è secondo Alfieri una concezione nella quale il soggetto si dimentica di sé stesso osservando la realtà, che gli "appare quale molteplicità irrelativa di elementi individuali"⁴⁹: la realtà viene considerata indipendente dal soggetto, al quale si dà oggettivamente. L'uomo, perciò, rimane in Democrito, secondo Alfieri, chiuso in sé stesso⁵⁰, tutto intento a raggiungere la tranquillità dell'animo, ἔσθουμια, ideale etico nella filosofia democritea⁵¹.

Gnoseologicamente l'uomo non è soggetto pensante, ma oggetto pensato, cosicché l'oggettivismo individualistico porta a concludere che tutti gli uomini sono uguali nella società, il cui ordine è finalizzato a garantire la tranquillità individuale. Dunque, *oggettivismo* in questo senso significa che "tutti gli uomini sono considerati sullo stesso piano, con lo stesso distacco, tutti [...] ugualmente oggetti in un mondo di oggetti. L'individuo quindi è considerato non isolatamente, [...] ma come elemento della molteplicità sociale"⁵². L'*individualismo* nella filosofia democritea, tuttavia, afferma Alfieri, non è egoismo, ma "aspirazione [dell'uomo] a vivere come individuo secondo le leggi della propria individualità"⁵³, poiché il singolo costituisce un valore assoluto superiore allo stato, pur non essendo una *monade*.

Drammaticità soggettiva

Alfieri aveva trovato nel pensiero di Lucrezio un'altra fonte del concetto di individualismo⁵⁴: partendo dall'analisi storica della corruzione dello Stato Romano, accentuatasi nel corso del IV secolo a. C., Alfieri aveva notato che i cittadini avevano cominciato a svincolarsi dalla soggezione alle istituzioni politiche, divenendo consci del proprio valore. Nella maggior parte delle persone, tuttavia, non sorse il bisogno di una nuova etica, laddove, in una ristretta cerchia, costituita per lo più da pensatori, alla morale statale si avvicendò una morale individuale. In questa *élite* si distinse Lucrezio per l'intensa forza con cui tentò di affermare un nuovo ideale di uomo libero, scevro dalla dipendenza dallo Stato e dalla religione trascendente, e tutto rivolto alla contemplazione, intesa come ideale di vita sdegnoso di fronte alla generale dissolutezza nei costumi⁵⁵. Dal poema di Lucrezio, nota Alfieri, emergeva una *drammaticità soggettiva*, perché lo sgretolarsi dello Stato è vissuto appieno nel petto del poeta⁵⁶, che cerca di oggettivare gli elementi personali tramite un ragionamento obiettivo derivante dalla dottrina atomistica epicurea.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Si veda *ivi*, p. 192.

⁵¹ Si veda *ivi*, p. 191.

⁵² *Ivi*, p. 195.

⁵³ *Ivi*, p. 196.

⁵⁴ V. E. Alfieri, *Avvertenza*, in id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. V. In una epistola a Ernesta Campolonghi, Alfieri informava la sua interlocutrice che le sue opere più importanti erano il *Lucrezio*, gli *Atomisti*, e la traduzione della *Missione del dotto* di Fichte (si veda la lettera spedita da Ivrea il 20 luglio 1945, nel fasc. 21 del Fondo Campolonghi, presso l'Archivio dell'Istituto Nazionale di Storia del Movimento di Liberazione di Milano).

⁵⁵ Si veda id., *Lucrezio*, Le Monnier, Firenze 1929, pp. 1-41. Quest'opera fu pubblicata da Alfieri quand'era ancora studente universitario alla Normale di Pisa.

⁵⁶ Si veda *ivi*, pp. 76-81.

Contro lo psicologismo

Ma cosa intende Alfieri per uomo? Nel volume su Lucrezio l'interesse per l'individuo non trova compimento in una definizione di soggetto. Un chiarimento sul concetto di uomo si trova, invece, in un saggio del 1932, dedicato al modo in cui Sainte-Beuve⁵⁷ ricostruisce tramite "commérages"⁵⁸ la vita dei personaggi storici. Alfieri criticava nell'autore francese la pretesa di distinguere tra *res cogitans* e *res extensa*, poiché il concetto, o schema, di uomo è concepibile, per lui, solo come "entità reale e chiusa, unità psicofisica"⁵⁹. Si può comprendere davvero l'uomo, asserisce Alfieri, solo se lo si considera "come storia e processo dialettico"⁶⁰, perciò lo si può intendere non come "uomo della comune biografia la quale [...] non può essere che *romanesque*, sibbene [...] uomo in quanto dialettica, distinzione, processo, relazione di finito e infinito"⁶¹. Come per lo storicismo crociano anche per Alfieri non esiste né l'universale astratto né l'individuale astratto, ma solamente l'individuale-universale, inteso come sintesi nella quale si realizza la concretezza⁶².

Persona fisica e persona morale

Una volta definito il concetto di uomo, Alfieri indaga quale sia il rapporto tra persona fisica e persona morale. La prima non è scindibile dalla seconda: l'oggetto fisico e quantitativo, quale è il corpo, è insufficiente a definire la persona, la cui coscienza morale non è determinata meccanicisticamente dalla natura⁶³. Dunque, appare ovvio che un cadavere non è una persona, la quale è invece, sintesi di *persona fisica* e *persona morale*: "persona fisica è definibile l'uomo solo in quanto al tempo stesso persona (ossia coscienza) morale"⁶⁴, che è "l'essenza [della vita della coscienza], o attualmente presente o determinante come esigenza"⁶⁵.

Alfieri individua nell'uomo un "legame di opposizione, che è al tempo stesso di unità"⁶⁶ tra i due elementi: la persona fisica, cioè il termine passivo, e la persona morale, cioè il termine attivo. Ma, chiarisce Alfieri, in questo caso l'opposizione è una "negazione reale"⁶⁷, non "verbale"⁶⁸ o

⁵⁷ Si veda id., *Il mito Sainte-Beuve e i problemi della critica psicologica*, estr. dal fasc. 9-10 anno 1932, de "L'educazione nazionale".

⁵⁸ *Ivi*, p. 21.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² Sull'idea di individuale e universale in B. Croce si veda la sua *Filosofia della pratica*, cit., p. 155-156. Bisogna però aggiungere che nell'opera del Croce storico vi era un particolare gusto per la biografia, che sembrerebbe disattendere i principi della sua storiografia, se non fosse che Croce si concentra sempre sull'opera e mai sull'uomo in sé e per sé. Si veda in proposito Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Il Saggiatore, Milano 1990, ove l'autore afferma che il *Contributo alla critica di me stesso* non era un libro di memorie, ma un'analisi storico-critica che Croce aveva compiuto sul proprio pensiero dalle origini fino al 1915: "Ma egli [Croce] aveva preferito scrivere il *Contributo* come un'analisi storico-critica del suo 'svolgimento etico-intellettuale', e non come un libro di 'memorie' o biografia nel senso più corrente del termine" (*ivi*, p. 206). Si veda inoltre F. Chabod, *Benedetto Croce, Croce storico*, in id., *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1969, p. 193, ove l'autore sostiene che Croce rigettava il biografismo più deterioro per il quale l'origine degli atti psichici si individua in cause esterne, per concentrarsi invece sulle opere dell'uomo tramite le quali si svela l'interiorità di chi le ha costruite e di chi fra esse vive.

⁶³ Si veda V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., *ivi* pp. 108-127, sulla concezione di Alfieri della natura.

⁶⁴ *Ivi*, p. 103.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

puramente logica: “l’opposizione qui è il diverso (il *θάτερον* di Platone) e nella negazione attiva di esso l’altro opposto si realizza”⁶⁹, senza che però i due si possano eliminare reciprocamente⁷⁰. Nella nostra coscienza sono presenti categorie che possono permetterci di comprendere la fisicità e l’opposizione, che Alfieri individua nella filosofia di Vico, per il quale il senso che è un “conoscere senza avvertire [...] è [...] il nostro contatto con la realtà natura”⁷¹. Anche in Fichte, rileva Alfieri, il primo grado dell’attività pratica è quello della “corporeità, sfera delle azioni dell’individuo e cerchia della libertà a lui propria, condizione dell’esercizio della libertà”⁷², perfino nella pura naturalità Fichte introduce concetti morali, rifiutando di ammettere l’esistenza di una pura attività utilitaria⁷³.

Individuo non monadologico

Alfieri, è utile ribadirlo, è fortemente convinto che solo rifondando efficacemente il “concetto di individuo come persona” si possa promuovere un nuovo concetto di Stato. A questo scopo è necessario, per lui, riconsiderare filosoficamente sia la persona fisica, sia la persona morale o autocoscienza. Se lo Stato e la politica non sono categorie ma relazioni, infatti per concettualizzarli si dovrà postulare l’esistenza di individui tra i quali istituire tale rapporto. Questi ultimi non possono che essere gli uomini: “noi - afferma Alfieri - siamo andati alla *riconquista del concetto di individuo come persona*”⁷⁴, che non è una rappresentazione empirica, ma ha come base la “coscienza, come forma soggettiva (Identità)”⁷⁵, che vive e si realizza nelle sue molteplici manifestazioni. La parte spirituale dell’uomo è in relazione con la sua fisicità, che, però, appartenendo alla natura, non viene ulteriormente analizzata da Alfieri, se non per riconoscerne l’alterità e l’assoluta irrazionalità⁷⁶ rispetto alla coscienza, e ammetterne il diritto a essere considerata filosoficamente⁷⁷. Al fine di comprendere le idee di uomo e Stato, Alfieri propone un ampliamento delle categorie crociane introducendovi: “attività, passività, coscienza, natura”⁷⁸.

L’uomo e lo Stato teoreticamente non sono dunque né solo modi di essere della coscienza, né esclusivamente rappresentazioni oggettivistiche ed empiriche, ma hanno il loro fondamento nel legame tra spiritualità e natura. Tale unità della persona⁷⁹ si configura come sintesi di universale (coscienza) e individuale (corpo), ma, a differenza che in Croce, Alfieri non riesce a superare il dualismo tra spirito e natura⁸⁰. Questa riproposizione della dicotomia *Geist-Macht* dello storicismo tedesco, è giustificata dal fatto che, secondo Alfieri, ogni concetto filosofico, che ha un contenuto empirico, “si determinerà in base a questo contenuto”⁸¹. Di conseguenza, non saranno concetti filosofici solo le categorie o attività dello spirito, ma anche i già ricordati attività, passività, coscienza, natura, l’uomo e lo stato.⁸²

⁶⁹ *Ivi*, p. 104.

⁷⁰ Si veda *ivi*, p. 103, dove Alfieri afferma che: “bisogna riconoscere tra i due termini, persona fisica e persona morale, un legame di opposizione che è al tempo stesso di unità, in quanto nell’opposizione nessuno dei due è distrutto dall’altro”.

⁷¹ *Ivi*, p. 105.

⁷² *Ivi*, p. 107.

⁷³ Si veda *ivi*, p. 107.

⁷⁴ *Ivi*, p. 129, corsivi miei.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Si veda *ibidem*.

⁷⁷ Si veda *ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, p. 130.

⁷⁹ Si veda *ivi*, p. 129.

⁸⁰ Si veda *id.*, *Il problema Pascal*, Nuova Accademia, Milano 1959, p. 26, in cui l’autore sostiene che in Pascal l’uomo è natura, dato, passività.

⁸¹ *Id.*, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 129.

⁸² Si veda *ivi*, p. 130.

Lo Stato, quindi, è per Alfieri una realtà composita, poiché pone una relazione tra “uomini interi”, cioè “esseri completi”⁸³, che hanno una ricchezza di vita interiore che trascende lo Stato, la cui azione perciò non può essere illimitata. Il problema fondamentale della filosofia della politica, afferma Alfieri, è quindi definire il rapporto tra l'autorità dello Stato e la libertà dell'individuo⁸⁴: “la libertà politica si può definire solo nel suo rapporto con l'autorità dello Stato”⁸⁵. Questa riflessione si sviluppa in sintonia con il complesso passaggio della filosofia di Benedetto Croce dalla *Realpolitik* al *Liberalismo*⁸⁶, dove alla coazione delle leggi, usata allo scopo di ottenere risultati utili, Croce affiancava la libertà, poiché “autorità e libertà sono inscindibili [...]: la libertà si dibatte contro l'autorità, e pur la vuole, e senz'essa non sarebbe; e l'autorità reprime la libertà, eppure la tien viva o la suscita, perché senz'essa non sarebbe”⁸⁷.

La libertà

Secondo Alfieri la libertà è una qualità peculiare e distintiva della persona, perciò va protetta e promossa. La battaglia in difesa della libertà intrapresa da Alfieri aveva avuto luogo sia prima che dopo la seconda guerra mondiale: nel mondo post-bellico le sfide da affrontare non erano terminate, anzi, Alfieri era intervenuto, anche dopo il 1945, contro chi violava i diritti umani, sanciti ormai dalla Dichiarazione Universale del 10 dicembre 1948. Ne è una testimonianza la prefazione che egli appose alla traduzione italiana del *Cesare Beccaria* di Rodolfo Mondolfo, nella quale affermava la necessità di rimeditare l'opera del Beccaria in anni nei quali la tortura era stata “ripristinata dagli aguzzini dei regimi totalitari, [...] apertamente e ignominiosamente praticata in Algeria e altrove”⁸⁸. È dunque chiaro che la *vis polemica* di Alfieri non si restringeva unicamente al campo della cultura, ma investiva pure il mondo politico⁸⁹.

Ancora nel 1979, in un saggio, intitolato *La libertà nell'arte* e pubblicato da Alfieri in una raccolta edita dall'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere⁹⁰, egli si opponeva all'illiberalismo affermando con forza che “finché non sarà annullata la persona e non sarà ridotta la cultura a meccanica propaganda politica, l'arte sarà la principale e più sicura garanzia di libertà”⁹¹. L'artista è, per Alfieri, persona, identità e soggettività, “ma come persona egli non è nemmeno concepibile fuori della cultura del suo tempo, anche se alla tradizione completamente si ribelli e porti il proprio contributo di una parola nuova a una nuova cultura”⁹². Grazie alla politica liberale, che garantiva la libertà di pensiero, di parola e di espressione, sosteneva Alfieri, l'artista non correva più il rischio di subire la censura statale o quella ecclesiastica. Tuttavia su di lui pendeva un'altra spada di Damocle, altrettanto pericolosa: quella rappresentata dalla

⁸³ *Ivi*, p. 131.

⁸⁴ Si veda *ivi*, p. 131.

⁸⁵ *Ivi*, p. 132.

⁸⁶ Si veda N. Bobbio, *Il nostro Croce*, in AA. VV., *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin* (a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli), Editori Riuniti, Roma 1991, p. 791, ove Bobbio asserisce che il liberalismo è “il fondamento di qualsiasi forma di stato civile, condizione necessaria se non sufficiente di ogni governo democratico”, attributi che lo rendono superiore a qualsiasi altra forma politica.

⁸⁷ B. Croce, “Politica ‘in nuce’”, in *Etica e politica*, cit., p. 259.

⁸⁸ Si veda V. E. Alfieri, *Prefazione*, in R. Mondolfo, *Cesare Beccaria*, Nuova Accademia Editrice, Milano 1960, pp. 7-9. Si veda anche il fascicolo personale Calogero Guido, corrispondenza con Alfieri Vittorio Enzo, in Archivio Centrale dello Stato, dove nella lettera del 5 giugno 1956 Alfieri parla della Lega dei Diritti dell'Uomo, di cui era presidente a Milano, in quel periodo impegnata nella liberazione di 20000 prigionieri politici in Egitto.

⁸⁹ Si veda la busta 142, fasc. 197/a di Alfieri Vittorio Enzo, nel Fondo Parri, presso l'Archivio dell'Istituto Nazionale di Storia del Movimento di Liberazione di Milano, ove si trova una lettera di Alfieri, datata 5 giugno 1956, con la quale invita Parri ad apporre una firma alla sua petizione contro la repressione in Egitto di Nasser.

⁹⁰ Si veda V. E. Alfieri, *La libertà nell'arte*, in AA. VV., *Persona libertà e cultura*, Istituto Lombardo Di Scienze E Lettere, Milano 1979.

⁹¹ *Ivi*, p. 166.

⁹² *Ivi*, p. 152.

possibilità di divenire schiavo delle mode consumistiche, imposte dalla martellante propaganda dei mass media⁹³.

Alla massiccia diffusione di una cultura uniformata, livellata verso il basso e al contempo livellatrice, Alfieri si ribellava con energia e sdegno, non solo perché essa fosse deleteria per l'arte, ma anche perché lo era per la storiografia. In proposito, nel 1976, presso la Fondazione Gioacchino Volpe di Roma, Alfieri aveva esposto una relazione, nella quale aveva analizzato l'atteggiamento tenuto da studiosi, insegnanti e studenti nei confronti della storia. Ne scaturiva, a suo avviso, un quadro profondamente preoccupante: l'insegnamento della storia nelle scuole veniva rifiutato in quanto ritenuto sterile o inutile⁹⁴; oppure l'interpretazione dei fatti veniva forzata per adeguarsi all'"ideologia marxista-leninista"⁹⁵. Secondo Alfieri, questa situazione aveva avuto origine principalmente da due motivi relati tra loro: lo sviluppo tecnologico, a cui importa solo il presente⁹⁶; e "la penetrazione mondiale dei mezzi audiovisivi"⁹⁷, nei quali vedeva un grave pericolo, poiché la "televisione [...] dà l'illusione della cultura, mette una futile apparenza di sapere alla portata di tutti, e in tal modo genera la presunzione. E la presunzione rifiuta la critica, il controllo, l'approfondimento"⁹⁸, concludeva perentoriamente Alfieri.

Accanto a questa apparente conoscenza, in realtà esiziale, Alfieri affermava che si stava affermando una nuova teoria storiografica, per la quale la storia doveva riservare il primato alla collettività e non all'individualità, imponendosi come *storia sociale*⁹⁹. Contro tale concezione propugnata dalle "Annales" e dal marxismo o neomarxismo, Alfieri sosteneva invece una storia che fosse "storia della libertà"¹⁰⁰, dove gli atti dell'uomo non fossero schiavi del "determinismo economico"¹⁰¹. Dunque studiare il passato avrebbe dovuto condurre a riconoscere la libertà, ovvero la "forza creativa dello Spirito umano"¹⁰², che ci solleva al di sopra della vita puramente animale. Difendere questa teoria storiografica assumeva, per Alfieri, l'alto significato di "battaglia per la verità e per la libertà, che fanno tutt'uno"¹⁰³, in un periodo in cui la libertà di stampa era, secondo lui, minacciata dalla censura imposta dagli editori¹⁰⁴, come nel caso, da lui citato, del manuale di storia contemporanea di Armando Saitta, pubblicato dalla Nuova Italia di Firenze con sostanziali modifiche, apportate dall'editore senza il consenso dell'autore¹⁰⁵.

⁹³ Si veda *ivi*, pp. 152-155.

⁹⁴ Si veda *id.*, *Come si insegna la storia oggi in Italia*, relazione tenuta il 29 aprile 1976, in Roma, in occasione del IV Incontro Romano della Fondazione Gioacchino Volpe, p. 3.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Si veda *ivi*, pp. 3-4

⁹⁷ *Ivi*, p. 4.

⁹⁸ *Ibidem*. Diversamente si pronunciava Calogero nel 1956 al terzo Convegno degli Amici del Mondo: "Questa cosiddetta cultura generale, di fatto, non è né cultura né generale. Essa è infatti soltanto una erudizione particolare, una speciale attitudine a ricordarsi, per determinati periodi di tempo (per lo più quelli in cui si deve superare quella prova di controllo mnemonico, che in questo caso si chiama esame), certi complessi particolari di nozioni [...]. La capacità di ricordarsi simili nozioni è concepita come una specie di obbligo sociale, contravvenendo al quale si è screditati come ignoranti. Ma a nessuno sembra venire in mente che, proprio in quanto queste convenzioni di doveri mnemonici variano fortemente da nazione a nazione, esse non dovrebbero mai essere prese troppo sul serio, almeno da chi pensa di essere ormai liberato dalle vanitose angustie del nazionalismo. [...] Ciò significa che, dopo tutto, la faccenda non deve avere molta importanza, e si può ben lasciare che si sviluppi da sé, come sempre più normalmente si sviluppa attraverso tutto ciò che ogni giorno s'impara dalle conversazioni, dai giornali, dalla radio, dalla televisione, dal cinematografo" (si veda G. Calogero, *Riforme senza spese*, in AA.VV., *Dibattito sulla scuola*, Laterza, Bari 1956, pp. 120-121 *passim*).

⁹⁹ V. E. Alfieri, *Come si insegna la storia oggi in Italia*, relazione tenuta il 29 aprile 1976, in Roma, in occasione del IV Incontro Romano della Fondazione Gioacchino Volpe, pp. 8-9.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 12.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 17.

¹⁰⁴ Si veda *ivi*, p. 16.

¹⁰⁵ Si veda *ivi*, pp. 16-17.

Ma che cos'è la storia per Alfieri? Essa, da un lato, è la vita spirituale dell'uomo, perciò è storia razionale¹⁰⁶, dall'altro, ha lo scopo di ricostruire il modo in cui si è realizzata la vita umana, che è valore e creazione di valore, a differenza della vita naturale, che appartiene al regno dell'irrazionale¹⁰⁷.

Ma, se la storia dev'essere promozione della razionalità, afferma Alfieri, allora lo scopo dell'educazione scolastica deve consistere nella formazione dell'individuo umano¹⁰⁸ tramite un rapporto interpersonale tra maestro e discente, nel quale, come già nella pedagogia neoidealistica, nessuno dei due abbia la supremazia, nel senso che nessuno dei due possa essere ridotto a oggetto dall'altro¹⁰⁹. In tale processo il più alto ideale di riferimento è costituito dalla libertà, affinché si possano educare gli individui a essere consapevoli, liberi e responsabili¹¹⁰, invece che produrre dei tecnici abituati a obbedire¹¹¹.

Le libertà e le autorità

Per Alfieri la libertà non è tuttavia univoca, come riteneva Croce, ma si divide in due tipi: la libertà morale, cioè la libertà spirituale in genere, e la libertà politica, che dipende dal “concetto delle leggi e del potere politico o sovranità”¹¹².

Non solo la libertà, ma anche l'autorità assume, per Alfieri, molteplici aspetti, palesandosi innanzitutto come autorità politica, la quale deriva dalle leggi esterne ed eteronome e giunge solo in un secondo momento alla nostra coscienza; in secondo luogo, come “autorità puramente interiore”¹¹³, in cui la legge è “nostra” o autonoma.

Autorità e libertà nella storia

Alfieri, per chiarire la sua concezione sulla libertà e l'autorità ripercorre la storia delle idee politiche individuando quali teorie fossero state alla base della determinazione dei concetti di autorità e libertà politica¹¹⁴. Egli, a questo scopo, metteva in evidenza, da un lato, quelle concezioni che avevano tentato di porre i due concetti in equilibrio limitandoli vicendevolmente, e, dall'altro, quelle da cui, invece, erano drammaticamente derivati i totalitarismi e i dispotismi, in quanto l'autorità aveva prevalso sulla libertà.

Per quanto concerne la prima linea di pensiero, secondo Alfieri, fu Bodin, il teorico dell'assolutismo, a porre le basi dello *Stato di diritto*, in cui la sovranità, pur essendo assoluta non è puramente arbitraria, perché possiede un fondamento razionale nel diritto naturale¹¹⁵. Successivamente, nell'ambito dell'empirismo inglese, John Locke preannunciò il moderno concetto dello *Stato di diritto*, nel quale era lo Stato stesso a dover tutelare i diritti naturali degli individui. Locke così si contrapponeva a Hobbes¹¹⁶, giacché rigettava l'idea che “gli uomini

¹⁰⁶ Si veda id., *Pedagogia crociana*, cit., pp. 85-87.

¹⁰⁷ Si veda *ibidem*.

¹⁰⁸ Si veda *ivi*, pp. 90-91.

¹⁰⁹ Si veda *ivi*, pp. 93-94.

¹¹⁰ Si veda *ibidem*.

¹¹¹ Si veda *ibidem*.

¹¹² *Ivi*, p. 131.

¹¹³ *Ivi*, p. 132.

¹¹⁴ Si veda *ibidem*.

¹¹⁵ Si veda *ivi*, p. 223.

¹¹⁶ Si veda sul parere di Alfieri nei confronti della filosofia di Hobbes *Il problema Pascal*, cit., pp. 175-176, dove l'autore riconosce al filosofo inglese il merito di aver teorizzato il “valore ideale della ragione, ma, poiché la ragione da sola non possiede la forza reale con cui si dominano le volontà, esige il passaggio da una legge naturale pienamente razionale a una

[potessero] mai avere ‘l’intenzione o il diritto’ di deporre tutto il loro potere nelle mani di un solo o di pochi senza alcuna garanzia”¹¹⁷. In base al filo ricostruito da Alfieri, si giungeva quindi a Hume, che, nei *Political Discourses* del 1752, aveva ipotizzato che il potere dello Stato andasse limitato, dal momento che esso nasceva da un’usurpazione effettuata dai pochi interessati alla *res publica*¹¹⁸, a scapito del maggior numero delle persone, indifferenti nei confronti dei problemi politici: “i molti accettano il dominio dei pochi per l’utile e la pace che glie ne viene. Ma la libertà originaria dell’individuo è un bene ancor più prezioso: e perciò il potere dello Stato (e il diritto esterno e coattivo) dev’esser contenuto nei limiti più ristretti possibili”¹¹⁹.

In seguito, il razionalismo di Rousseau e quello di Kant, scriveva Alfieri, avevano attribuito un potere enorme e crescente allo stato, contrapponendosi al nascente romanticismo, che, con la filosofia di Fichte¹²⁰, aveva riaffermato invece “la superiorità dell’individuo sullo Stato”¹²¹: l’astrattezza dello Stato veniva subordinata alla concretezza dell’uomo, cioè del cittadino.

Nella linea evolutiva che disconosceva la superiorità dell’individuo nei confronti dello Stato, Alfieri collocava non solo Hobbes e Rousseau, ma anche Machiavelli, per il quale gli individui preferiscono alla libertà la tirannide, dal momento che “la libertà è l’esperienza più rischiosa e difficile”¹²² da gestire per gli uomini, che sono “dominati dagli interessi e dalle passioni”¹²³. A questo modo, accade che un popolo abituato alla tirannide non amerà la libertà sia perché chi traeva guadagno dalla tirannide stessa odierà il nuovo Stato, sia per il fatto che chi prima non aveva dei vantaggi non apprezzerà la nuova condizione, giacché con i “mezzi onesti, con la giustizia, senza favoritismi, non si acquistano facilmente sostenitori”¹²⁴. Alfieri si basava sulle considerazioni di Machiavelli per riflettere sullo scenario politico che si era profilato in Italia nel corso del secondo dopoguerra, durante il quale molti ex-fascisti avevano ottenuto l’amnistia. Ciò, secondo Alfieri, avrebbe provocato dei danni alla nuova Italia, poiché, parafrasando Machiavelli, chi “non si assicura di coloro che a quell’ordine nuovo sono inimici, fa uno Stato di poca vita”¹²⁵.

Le ammonizioni di Machiavelli richiamavano ad Alfieri un problema insito già nel giusnaturalismo di Grozio, per il quale lo *ius naturae* aveva come unico fondamento l’autorità del *princeps*. Cosicché “la libertà cede all’autorità”¹²⁶ ed è destinata a risolversi nel potere sovrano, che per essere esercitato adeguatamente deve essere illimitato¹²⁷, sovrastando lo *Stato*

legge positiva imposta dalla forza”. Al contrario, “Pascal non riconosce leggi che possano dirsi naturali, perché l’esperienza dimostra che non la ragione ma l’opinione e il costume determinano le leggi”. Pascal, secondo Alfieri, continuando su questo indirizzo, arriva ad asserire addirittura che: “L’uomo [...] non conosce la giustizia: se la conoscesse, non si sarebbe stabilito il principio che ciascuno segua le leggi del proprio paese”.

¹¹⁷ Id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 259.

¹¹⁸ Si veda *ivi*, p. 258-259.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 260.

¹²⁰ A Fichte Alfieri aveva dedicato molta attenzione, non solo in *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, ma anche traducendone, dal tedesco all’italiano, alcune opere sulla Rivoluzione Francese: *Sulla Rivoluzione francese* e *Sulla libertà di pensiero* (Laterza, Bari 1966) e la famosa *Missione del dotto* (Milani, Padova 1946, di cui la prima edizione uscì nel 1939).

¹²¹ Id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 260.

¹²² *Ivi*, p. 197. Su Machiavelli si veda anche V. E. Alfieri, *Di alcune caratteristiche del realismo del Machiavelli*, estratto dal “Giornale degli economisti”, luglio-agosto 1950, Cedam, Padova 1950.

¹²³ Id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 197.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibidem*. Si veda in proposito alle critiche sulla presunta palingenesi dell’Italia post-bellica anche G. Amendola, *Intervista sull’antifascismo*, a cura di P. Melograni, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 13, ove si legge: “Il fascista che ha aiutato l’antifascista a trovare un accomodamento, a sua volta ha trovato nell’antifascismo chi l’ha aiutato ad accomodarsi dopo. Questa è la repubblica che abbiamo fondata. Del resto quando noi, all’inizio della guerra, abbiamo fatto appello ai fascisti e ai monarchici, non potendo fare appello solo a noi perché eravamo troppo pochi, sapevamo che offrivamo una passerella di salvezza a molta gente. Infatti a dei fascisti che allora fecero un passaggio chiaro, in modo argomentato, e dimostrando nei fatti, alla prova del combattimento, il loro mutamento, noi abbiamo aperte le porte del partito [PCI].”

¹²⁶ Id., *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 236.

¹²⁷ Si veda *ivi*, p. 237.

di diritto. Questa elaborazione prefigurava quella che sarebbe stata portata alle sue estreme conseguenze da Thomas Hobbes, sosteneva Alfieri, il cui Stato-*Leviathan* era nato dalla “paura”¹²⁸ del disordine e della guerra civile. Da questo *metu* era conseguita la repressione del diritto naturale, sostituito dal diritto positivo, al quale solo veniva concessa validità all’interno dello Stato. Per Alfieri, però, in Hobbes “il criterio razionale trascendente”, tramite il quale egli aveva formulato *more geometrico demonstrata* la sua idea di Stato, negava la realtà, perché “fondato non sull’esperienza, ma sulla critica dell’esperienza”¹²⁹. Hobbes, quindi, proponeva uno stato ideale non storicamente accertabile. Per questo l’“utopistico”¹³⁰ Hobbes era quanto mai lontano dall’“empio”¹³¹ Machiavelli, che prendeva invece l’avvio da un’osservazione spregiudicata del mondo che lo circondava, giungendo a conclusioni ciniche e realistiche sull’antropologia e sulla politica. Tali riflessioni di Alfieri erano in linea con la critica crociana a Machiavelli, al quale la politica era apparsa “ora triste necessità di bruttarsi le mani per aver da fare con gente brutta, ora arte sublime di fondare e sostenere quella grande istituzione che è lo Stato”¹³²; anche per Croce, dunque, in Machiavelli si riscontrava un drammatico realismo politico¹³³. Tuttavia, Alfieri si allontanava da Croce per il quale Hobbes non si poteva definire utopico, poiché lo Stato Leviathan era un esempio emblematico di *Realpolitik*¹³⁴.

I moderni totalitarismi

Per Alfieri, i totalitarismi moderni non avevano fondamento nel pensiero machiavelliano¹³⁵, ma avevano avuto origine dagli sviluppi della “utopica” filosofia hobbesiana, la quale attribuiva al sovrano la possibilità di sovrastare il singolo in ogni ambito della sua vita: “il sovrano dev’essere giudice assoluto anche delle opinioni [...]; poi che una dottrina contraria alla pace non può essere vera”¹³⁶. Nel corso del 1900, il *Leviatano* si era così tinto di sfumature cattoliche in Italia, mentre in Germania si era fuso con il neopaganesimo, e “non [era] d’uopo nominare altri paesi dove la parola dell’obbedienza si è insegnata in base ad un altro libro assai più recente della Scrittura”¹³⁷, facendo evidentemente riferimento all’Unione Sovietica. Cionondimeno vi erano delle profonde differenze tra la filosofia di Hobbes e il pensiero alla base del totalitarismo contemporaneo, osservava Alfieri, poiché l’assolutismo dei secoli XVI-XVII era meno invadente di quello contemporaneo. Per capire come si erano costituite le dittature contemporanee, bisognava passare attraverso la filosofia hegeliana, “per cui la Storia [aveva] il diritto di travolgere e schiacciare l’individuo”¹³⁸, facendo emergere di volta in volta gli Stati dei popoli vincitori.

¹²⁸ *Ivi*, p. 248.

¹²⁹ *Ivi*, p. 249.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² B. Croce, *Storia della filosofia della politica*, in id., *Etica e politica*, cit., p. 294.

¹³³ Id., *Lo stato etico*, in *Frammenti di etica*, Laterza, Bari 1922, pp. 154-157, ora in id., *Etica e politica*, cit., pp. 212-216, dove a p. 213 si legge: “Contro coloro che concepivano lo Stato come istituto morale e religioso, sottomesso alle regole della pietà cristiana, conveniva gridare che ‘gli Stati non si governano con i paternostri’, e che richiedono bensì virtù, ma virtù affatto diversa dalla virtù cristiana: virtù politica. Fu questa la verità del Machiavelli”.

¹³⁴ Id., *L’antierocità degli Stati*, in id., *Frammenti di etica*, cit., pp. 150-153, ora in id., *Etica e politica*, cit., pp. 207-211.

¹³⁵ Si veda sul problema del sorgere dei totalitarismi il parere espresso da Antoni nel saggio intitolato: *Il nazismo: fenomeno culturale*, in id., *Tre saggi storici*, Colombo, Roma 1947, pp. 36-48, ove l’autore sostiene che l’origine della dittatura nazionalsocialista non fosse nella barbarie, ma nel romanticismo tedesco, intriso di machiavellismo unito a un deteriore nazionalismo.

¹³⁶ V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 250.

¹³⁷ *Ivi*, p. 249.

¹³⁸ *Ivi*, p. 250. Si veda, in proposito, B. Croce, *Storia della filosofia della politica*, in id., *Etica e politica*, cit., pp. 298-300, su Rousseau come promotore di una forma estrema di giusnaturalismo.

Lo Stato

In contrapposizione ai sostenitori dell'assolutismo, sosteneva Alfieri, si svilupparono la concezione spinoziana dello Stato minimo e la teorizzazione della riduzione dei poteri da parte di Hume, ma con il democraticismo rousseauiano venne suffragata una rigida sorveglianza dei cittadini, finalizzata a inquadrare l'individuo e la storia in uno schema razionalistico. Lo Stato, detentore della volontà generale e razionale, si sostituiva agli individui, che gli avevano concesso ogni potere per mezzo del contratto sociale. In Rousseau, dunque, *pactum unionis* e *pactum subiectionis* si unificavano come in Hobbes, tuttavia il ginevrino, a differenza dell'inglese, faceva prevalere il *pactum unionis* su quello *subiectionis*. Ciononostante Rousseau “[andava] oltre il segno, dimenticando completamente l'individuale, la concretezza, la storia”¹³⁹: il popolo si identificava con la *volonté générale*, sempre retta anche quando il giudizio che la guida non è illuminato¹⁴⁰. Per fare in modo che tutti accettassero le leggi anche quando non fossero conformi alla *Ratio*, Rousseau aveva fatto ricorso a un “mitico legislatore”¹⁴¹, il quale, come Maometto o Mosé, avrebbe dovuto servirsi della religione per giustificare le norme. Gli eventi storici che seguirono la dottrina rousseauiana, però, furono contrari ai suoi principi: Rousseau “fu banditore e apostolo¹⁴² della libertà - per Alfieri - ma i suoi evangelisti si chiamarono Robespierre e non tradirono, anche se la portarono sino alle conseguenze estreme, la parola del maestro: la ghigliottina era l'*extrema ratio*, quando non v'era più nessun altro modo di costringere gli uomini a essere liberi”¹⁴³.

Che significato aveva dunque la libertà per Rousseau? Nello Stato rousseauiano autorità e libertà si annichilivano per ricomporsi nel medesimo concetto: “il popolo è sovrano e suddito a un tempo”¹⁴⁴, ma, secondo Alfieri, “tra autorità e libertà vi può essere correlazione, logica o storica, ma identificazione no, se non fittizia”¹⁴⁵. In altre parole, la libertà e la responsabilità sono interrelate e non sono mai derogabili, per Alfieri, che interrogandosi sull'attualità del pensiero rousseauiano affermava che:

il problema della nostra gioventù attuale che, dopo il crollo del fascismo e la rovina del paese, chiede conto ai padri del modo come hanno governato o lasciato governare l'Italia, può far riflettere: infatti questa gioventù, disorientata e amareggiata, non chiede conto soltanto del periodo fascista (e lì saremmo fuori del problema di Rousseau), ma del perché i loro padri, negli anni dall'altra guerra al '22, abbiano lasciato andare in malora la libertà e cadere l'Italia nelle mani di un avventuriero; il problema non è solo di responsabilità morali, ma anche di inefficienza di determinare forme politiche e difetto di garanzie giuridiche, problema infine del rapporto tra la volontà politica e tutte le altre volontà, presenti o future, che sono da essa e per essa rappresentate.¹⁴⁶

Secondo Alfieri, le drammatiche domande che i giovani si ponevano negli anni Quaranta concernevano soprattutto i motivi che avevano portato gli italiani a cedere tutto il potere a Mussolini rinunciando a ogni libertà. In maniera simile, Croce nella *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, aveva cercato di chiarire la posizione assunta dagli uomini della sua generazione nei confronti della nascente dittatura¹⁴⁷: i liberali di allora non era stati in grado di difendere il

¹³⁹ *Ivi*, p. 263.

¹⁴⁰ Si veda *ivi*, p. 264.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Si notino in questo testo i toni evangelici e religiosi.

¹⁴³ V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 265. In queste affermazioni si può ravvisare un riferimento alla teoria gobettiana della rivoluzione liberale.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 266.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 267.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Si veda B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, cit., in partic. pp. 237-239. L'autocritica di Croce nei propri

valore di libertà, e questa difficoltà non aveva assunto carattere esclusivamente morale: oltre alle responsabilità etiche bisognava tener conto dell'incapacità delle forme politiche del tempo di garantire la sopravvivenza dell'*habeas corpus*¹⁴⁸.

confronti è rilevante soprattutto se si confronta con il suo successivo antifascismo, che si può descrivere con le parole di Bobbio: "Non ho affatto intenzione di sminuire la funzione liberale che il suo [di Croce] pensiero e la sua personalità ebbero negli anni del predominio fascista. C'è qualcuno che per odio al liberalismo o per odio a Croce vorrebbe disconoscere i meriti e il valore pratico della posizione antifascista dell'autore della *Storia d'Europa*. Chiunque abbia partecipato alle ansie e alle speranze di quegli anni, parlo s'intende di intellettuali, non può dimenticare che la strada maestra per convertire all'antifascismo gli incerti era di far leggere e discutere i libri di Croce, che la maggior parte dei giovani intellettuali arrivarono all'antifascismo attraverso Croce, e coloro che già vi erano arrivati o vi erano sempre stati, traevano conforto dal sapere che Croce, il rappresentante più alto e più illustre della cultura italiana, non si era piegato alla dittatura. Ogni critica all'atteggiamento di Croce durante il fascismo è astiosa e malevola polemica. Come tale, non merita discussione (*Benedetto Croce e il liberalismo*, in *Politica e cultura*, Einaudi, Torino 1955, p. 239).

¹⁴⁸ Si veda V. E. Alfieri, *Autorità e libertà nelle moderne teorie della politica*, cit., p. 267.