UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE

DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE STORICHE ARCHEOLOGICHE E FILOLOGICHE
(XXX CICLO)

"VITA DI EUROPA"

La nascita e il declino della coscienza europea nell'opera di Vittorio de Caprariis

Tutor Relatore:
Ch.mo Prof. DARIO CARONITI

Coordinatore:
Ch.mo Prof. VINCENZO FERA

Tesi di:
FRANCESCO TIGANI

INDICE

Prologo 3

I. L'EUROPA FRA VECCHIO E NUOVO SPAZIO
1.1. Limitatezza di un limes 10
1.2. Nomen omen 16
1.3. Come un'ombra che cammina fra terra e mare 21

II. IL BATTESIMO DEL FUOCO
2.1. I paladini dell'Europa 31
2.2. In principio era il verbo 34
2.3. Speculum principis: l'Europa del buon sovrano secondo Erasmo 37
2.4. Dalla Finis Terrae all'Imitatio Europae: Machiavelli e lo Stato mondiale 50
2.5. Universalismo civile in de Caprariis: uno sguardo fra storia circolare e lineare, contingenza e solidarietà 66

III. UN GIOCO DI SPECCHI
3.1. Bodin e la storia della sovranità europea 74
3.2. Montaigne e la critica ai valori vetero–continentali 87

IV. LA TERRA VISTA DALLA LUNA
4.1. L'Europa riscopre l'America 93
4.2. Dalla libertà religiosa alla «religione della libertà»: Constant 104

V. LA SUTURA DELLE SPONDE
5.1. La Rivoluzione atlantica 110
5.2. La Magna Europa 116
5.3. La speranza della libertà: l'atlantismo di de Caprariis 124
5.4. Sparsa Europae fragmenta recolligam 138

Epilogo 145

Riferimenti bibliografici 151

PROLOGO

La storia del mondo non è altro che il
progresso della coscienza della libertà.
G.W.F. HEGEL, *Lezioni*
sulla filosofia della storia

«Un grande storico che non amava la storia senza problema storico, che, da grande erudito e umanista quale egli era, respingeva la filologia e l'erudizione fini a se stesse»: così Giuseppe Buttà ricorda Vittorio de Caprariis, storico delle idee che «è stato in realtà storico *tout court*, nel suo modo crociano di intendere la storia come unica forma conoscibile della vita e del reale, senza concessioni all'astrattezza e, soprattutto, con la piena coscienza della grande problematica morale della nostra tradizione di civiltà»[1].

Come premessa può bastare per introdurre il lettore all'argomento che andremo a trattare e che vedrà questa importante figura della cultura italiana, malauguratamente sconosciuta ai più, riflettere attraverso la propria opera su una questione che coinvolge ciascun abitante del Vecchio continente: la nascita e il declino della coscienza europea.

[1] G. BUTTÀ, *Presentazione*, II, p. 6. Trattandosi di un lavoro incentrato su de Caprariis, per comodità ci riferiremo direttamente alle sue opere con l'indicazione del titolo e non del nome, che è da considerarsi sottinteso. Per quanto riguarda le citazioni estrapolate dall'antologia di *Scritti* in quattro volumi curata da Giuseppe Buttà, come in questo caso, dopo il titolo del singolo intervento sarà specificato solo il numero del volume che lo ospita.

Ma prima di continuare sarà opportuno richiamare rapsodicamente qualche cenno biografico su de Caprariis[2], anche per capire in che modo e da quale angolazione avallerà il nostro discorso.

Partenopeo di nascita ma originario di Atripalda, classe 1924, de Caprariis viene tenuto a battesimo dai grandi nomi della Napoli dotta dell'epoca, a cominciare da Benedetto Croce, che con la sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono* lo appassionerà a quei temi destinati a interessarlo per tutta la vita: lo studio della storia come fucina di idee politiche, la necessità di valutare il passato in risposta agli stimoli del presente, un certo hegelismo di fondo traducibile nell'identità fra reale e razionale, il legame indissolubile fra civiltà e moralità, nonché quella «rivendicazione della libertà e, dunque, della responsabilità» – per dirla ancora con Buttà – che «rimane senza dubbio il nucleo centrale dell'opera di de Caprariis»[3].

Attivista politico fin da giovane, con una prima affiliazione al Pd'A dove conosce Adolfo Omodeo, sul finire della guerra incontra quei «compagni di strada» con i quali collaborerà per anni, Renato Giordano e Francesco Compagna, che nel 1954 darà avvio alle pubblicazioni del mensile di indirizzo meridionalista e liberaldemocratico «Nord e Sud»[4].

Nel frattempo de Caprariis scrive da un anno sul settimanale «Il Mondo» di Mario Pannunzio, che ha raccolto intorno a sé «molti intellettuali di formazione storicista–crociana», dice Eugenio Capozzi, «educati ad una concezione etico–politica solida ma prag-

---

[2] Per i riferimenti biografici si rimanda alla voce su Vittorio de Caprariis, curata da Tarcisio Amato per il «Dizionario Biografico degli Italiani».

[3] BUTTÀ, *Presentazione*, p. 7.

[4] Cf. M. GRIFFO, *La parabola di «Nord e Sud» (1954-1982): una rivista meridionalista nell'Italia repubblicana*, pp. 139-145.

matica, realista, in base alla quale essi ampliavano lo spettro delle analisi storiografiche e filosofiche alla società ed alle istituzioni moderne»[5].

In mezzo a questi cultori di varia provenienza e formazione, de Caprariis si segnala per i suoi interventi firmati con lo pseudonimo di Turcaret, attribuitogli simpaticamente dallo stesso Pannunzio per via dei suoi frequenti viaggi in Francia come borsista della Fondazione Rockefeller[6]. Ma va detto che ha già pubblicato nel '50 una pregevole monografia, *Guicciardini: dalla politica alla storia*, definita da Giuseppe Galasso un «frutto maturo e completo» che è «anche una grande prova di intelligenza storica e di originalità»[7].

Inizia nello stesso periodo a occuparsi di Umanesimo e Rinascimento, con studi su Erasmo, Lutero e Machiavelli, per estendere in seguito il bacino delle sue competenze al Cinque e Seicento, compulsando gli scritti di Jean Bodin e dei teorici francesi della tolleranza, di Michel de Montaigne e Gabriel Naudé, e analizzando le idee di Saint-Évremond e degli altri esponenti del *libertinage érudit*. Ne scaturirà una copiosa produzione di editoriali e saggi brevi, nonché un ponderoso lavoro dal titolo *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, che vede la luce nel '59 e che può essere considerato il suo *opus magnum*.

Intanto de Caprariis ha ottenuto la libera docenza e un incarico presso l'Università di Napoli, seguìto da un insegnamento da titolare all'Università di Messina per la cattedra di Storia delle dottrine politiche. Si intensifica anche il suo impegno come intellettuale

---

5 E. CAPOZZI, *L'alternativa atlantica. I modelli costituzionali anglosassoni nella cultura italiana del secondo dopoguerra*, p. 87.

6 V. FROSINI, *Ricordo di Turcaret*, pp. 53-56. Si veda anche R. FRANCHINI, *Lo storicismo di Turcaret*, pp. 42-48.

7 G. GALASSO, *L'itinerario storiografico di Vittorio de Caprariis*, p. 329.

di punta del PLI, che lascerà in occasione del VII congresso del partito per convolare nel gruppo degli «Amici del Mondo», da cui prenderà il via l'avventura dei radicali italiani[8].

Contemporaneamente de Caprariis, spirito riformista e anticlericale per tendenza, comincia a guardare con attenzione alla storiografia americana, alla quale dedicherà ampi e dettagliati studi[9].

Questo è senz'altro un portato della sua appartenenza al cenacolo del «Mondo», espressione di «quell'area laico–liberaldemocratica, tendenzialmente "terzoforzista", [...] schiacciata tra lo strapotere della Democrazia Cristiana e del Partito Comunista» e pertanto fiduciosa di poter stringere «un legame culturale con l'America nel segno di un liberalismo "sociale" e modernizzatore»[10].

Per quanto concerne de Caprariis, l'esito delle sue ricerche saranno due monografie dal taglio molto personale e riflessivo: *Storia di un'alleanza. Genesi e significato del Patto Atlantico* e *Profilo di Tocqueville*, rispettivamente del '58 e del '62. Purtroppo gli mancherà l'agio di sviluppare in maniera più coerente le idee che tratteggia in questi lavori.

Quando nel 1964 muore prematuramente, all'età di trentanove anni, de Caprariis lascia un'opera vasta ma incompiuta, caratterizzata da un'inevitabile asistematicità che lo accosta alle grandi figure dei saggisti che ha sempre ammirato, come Montaigne e Saint-Évremond: un'opera composta per lo più dagli articoli, le recensioni e i dibattiti che è andato sciorinando nel corso della sua carriera di opinionista politico e pubblicista.

---

[8] A. CARDINI, *Il partito del «Mondo»: liberali, «terza forza», sinistra democratica, radicali*, pp. 318-326.

[9] Per una rapida ed efficace disamina, si veda BUTTÀ, *Storia e storici americani nell'opera di Vittorio de Caprariis*, pp. 77-96.

[10] CAPOZZI, *L'alternativa*, p. 87.

Questo *corpus* ricchissimo e disorganico ha trovato una prima, parziale collocazione editoriale in un'antologia curata da Pannuzio, *Le garanzie delle libertà*, che a due anni di distanza dalla sua scomparsa offre una selezione di scritti apparsi su «Il Mondo» e «Nord e Sud»[11]. Ma bisognerà aspettare l'85 e l'acribia filologica di Buttà perché gli scritti di de Caprariis vengano meticolosamente raccolti in una collana di quattro volumi, che si sono rivelati indispensabili nell'orientamento del nostro lavoro.

Il lettore noterà, tuttavia, che la figura di de Caprariis occupa al suo interno una posizione abbastanza eccentrica. Pur essendone il protagonista indiscusso, si colloca *in limine* e svolge quasi la funzione di *deus ex machina*, di nume tutelare che segue come un'ombra lo sviluppo del discorso e interviene per scioglierne i nodi e approfondire certe questioni.

Si tratta ovviamente di una scelta stilistica e metodologica. Chi scrive ha preferito prendere spunto dalle ricerche di de Caprariis anziché focalizzarsi sul personaggio, tralasciando gli aspetti relativi alla pubblicistica e alle vicende partitiche ristrette all'ambito italiano[12], per dare risalto alle sue idee, che nella loro apolidia lo situano sullo sfondo più vasto ed eclatante della filosofia politica e dell'ermeneutica storica.

È proprio seguendo il filo delle idee che diventa possibile muoversi in una selva di studi la cui varietà impedisce di trattare in maniera metodica, favorendo al contrario un approccio polifonico che estrapoli gli echi letterari dal ritmo di bordone della politica e

---

[11] Per una riflessione critica sul testo, si rimanda ad AMATO, *«Le garanzie della libertà»: vent'anni dopo*, pp. 205-221.

[12] Cf. CAPOZZI, *Democrazia incompiuta, partitocrazia, antipolitica: una prospettiva interpretativa della storia italiana*, pp. 113-130.

individui le sequenze storiche che si dispiegano sulla frequenza dei dubbi e delle diatribe di principio. E in questa sinfonia di stimoli d'indagine e di suggestioni concettuali c'è una parola che gioca da *refrain*: libertà.

Come vedremo nelle prossime pagine, de Caprariis ne è addirittura ossessionato, al punto da costruirci sopra un discorso quasi escatologico. Diciamo escatologico e non soteriologico in quanto la sua riflessione non potrebbe essere più avulsa dalla religione: la libertà celebrata da de Caprariis non attiene all'anima, ma all'uomo consapevole dei propri diritti e pronto a battersi per difenderli. È una libertà immanente, che si arresta sulle soglie della vita politica e consente forse qualche timida concessione a una tipologia di individualità come quella di Montaigne, tale da abbracciare in se stessa, tramite la celebrazione del Singolo, l'infinità degli uomini che sono racchiusi nel suo orizzonte di senso[13].

Una libertà, quindi, da intendersi nel significato ampio del termine, che comporta una progressiva e minuta definizione di cosa essa sia, da dove origini e soprattutto che forma abbia assunto e possa ancora assumere in seno alla storia. E chi, nel panorama della storiografia italiana degli ultimi cinquant'anni, ha provato a dare contezza di un simile interrogativo con la stessa vibrante intensità e la stessa coerenza di de Caprariis?

---

[13] «Non potremmo d'altronde dimenticare», sottolinea Salvatore Tramontana, «che de Caprariis è stato lettore appassionato di Montaigne per il quale filosofare significa colloquio con se stesso, cioè meditazione interiore, non più religiosa ma laica, sulle proprie esperienze e su tutti gli affari e le cose umane». S. TRAMONTANA, *Ricordo di un maestro*, p. 24.

Dai saggi su Socrate[14] a quelli dedicati all'attualità dell'epoca in cui è vissuto[15], de Caprariis si è sempre speso per testimoniare, oltre la propria serietà di *arbiter circumstantiarum*, il proprio *point of view*. Sicché, ad accostarsi alla sua opera, si corre il rischio di trovarsi spaesati, non ravvisando immediatamente un rassicurante *fil rouge* che unisca argomenti in apparenza così alterni e lontani. Eppure un anello di congiunzione c'è ed è rappresentato dal tema nodale della libertà, che può essere declinato, secondo i casi, in termini di libertà di coscienza, di fede, di parola e di espressione.

Nel nostro studio affronteremo la questione in rapporto alla nascita e allo sviluppo della storia europea. O meglio di quella *coscienza comune*, fondata su una tassonomia di determinati valori e certezze, della quale l'europeismo si è nutrito mentre era in divenire e dalla quale adesso, ormai giunto all'apice della propria maturazione, potrebbe essere soffocato.

Ma per tentare una simile operazione, è indispensabile partire dalla nozione basilare del discorso: che cos'è l'Europa?

---

[14] GALASSO, *L'itinerario*, pp. 316-321. Cf. anche F. TIGANI, *Briciole di umanesimo e scorie democratiche. La libertà e il potere nel tempo della luce e del ferro*, pp. 383-389.

[15] Cf. L. COMPAGNA, *I partiti in democrazia*, pp. 241-257.

I.

L'EUROPA FRA VECCHIO E NUOVO SPAZIO

Rimpiango l'Europa, dagli antichi parapetti!
A. RIMBAUD, *Il battello ebbro*

1.1. Limitatezza di un *limes*

La questione della nascita di una coscienza europea è imprescindibile dalla definizione stessa di cosa sia l'Europa.

Se per Europa intendiamo un continente, allora sorge il problema di indicarne i confini geografici. E dacché non vi sono evidenti zone di demarcazione fra questa e l'Asia – mentre l'Africa ne risulta separata solo da un piccolo mare, che peraltro ha sempre costituito un punto di congiunzione e di scambio per i popoli –, la soluzione non sarà affatto semplice. Se invece consideriamo l'Europa come una forma di comunità, avente una storia e una civiltà comuni, il problema si complica, vista la grande frammentazione di sistemi politici e di esperienze sociali seguita al collasso dell'Impero romano.

Se poi guardiamo all'Europa come a una sorta di «way of life», di filosofia di vita, di *forma mentis* condivisa, i problemi addirittura si moltiplicano, dovendo eccepire che non tutta l'Europa risponda a questo nome, a causa dell'antico divorzio fra la sua parte occidentale e quella orientale. E in tal caso non sarebbe escluso che qualche studioso di settore obiettasse come lo stesso Oriente

sia stato, per lungo tempo, diviso in due macroaeree, a seconda del culto religioso che vi era praticato o del sistema feudale che vi aveva più o meno attecchito.

Jenő Szűcs, per esempio, non ha difficoltà a parlare di «Europe» al plurale – in numero di almeno tre, identificabili con le altrettante regioni storiche in cui si può ripartire la carta continentale –, rilevando come «non appena *Europa* da semplice confine geografico divenne sinonimo di *Christianitas*, di identità culturale, anzi strutturale, era già sdoppiata nelle orbite di Roma e Bisanzio»[1].

Ma prima di sondare scopertamente l'argomento, bisognerà chiarire sotto quale luce trapeli la nozione di *coscienza* europea. E il modo migliore per farlo sarebbe forse chiamando in causa il concetto di *homónoia*, usato da Aristotele per indicare *ad verbum* il «sentire comune», il possedere un'idea collettivamente condivisa in merito a qualcosa.

Solo che per il maestro di Stagira tale concetto non implica una generica convergenza di idee, quanto un vero e proprio legame, che si sostanzia della reale capacità dell'uomo di vivere in armonia, con amicizia[2]. È il principio della *philía politiké* sul quale, a suo dire, dovrebbero reggersi tutte le costruzioni sociali, dai nuclei più ristretti a quelli più ampi, fra cui oggi potremmo annoverare le organizzazioni internazionali.

Il discorso ci porterebbe lontano, ma senza spingerci troppo oltre possiamo già vantare un passo in avanti nella nostra argomentazione, avendo traslato il significato di Europa da un piano stret-

---

[1] J. SZŰCS, *Disegno delle tre regioni storiche d'Europa*, p. 8.

[2] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 6. Cf. B. CASSIN, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, pp. 128-130.

tamente nominale a uno concettuale. E considerare l'Europa come un concetto, anziché come «un'espressione geografica», permette di intenderne la complessità, che non si risolve in una mera dimensione tellurica, ma si configura a un livello superiore, di portata sia storica che politica, addirittura ontologica.

E in un periodo come il nostro, che sta assistendo all'apoteosi dell'europeismo e insieme alla sua più grave crisi esistenziale, risalire alle origini di un'*homónoia* europea acquisisce un'importanza capitale, probabilmente ancor più di quando l'europeismo che conosciamo era agli albori. Perché è evidente che non si possa circoscrivere la sua storia a quella dell'Unione Europea, la cui istituzione, pur rappresentandone l'esito più concreto, rischia allo stato attuale di diventare il suo più drastico travisamento.

Il momento che stiamo vivendo è quindi assai propizio per riconsiderare la questione nei suoi presupposti di fondo. E per comprendere quale concatenazione di eventi abbia condotto prima alla nascita dell'Unione Europea e poi all'euroscetticismo, testimoniato al suo massimo grado dal fenomeno della *Brexit*[3], è indispensabile sia spulciare gli «incunaboli» di questa dottrina continentale[4], risalendo alle scaturigini dello Stato moderno, sia valutare i moventi e le conseguenze di quell'immane rivoluzione geopolitica culminata nella stipula del Patto atlantico.

Al riguardo, mentre tale processo era ancora *in fieri*, de Caprariis ha scritto con eccezionale lungimiranza che «la questione dell'esistenza (o, se si vuole, della possibilità di esistenza) di una Co-

---

[3] Per uno studio storico–critico sul fenomeno si rimanda a E. BENEDETTI, *La crisi del processo d'integrazione europea tra ammissione e recesso*, pp. 225-263.

[4] *Il pensiero europeo del XVII secolo*, II, p. 496.

munità Atlantica fa una cosa sola con la questione delle fondamenta comuni della civiltà dei popoli che hanno originariamente sottoscritto quella alleanza che si designa comunemente col nome di Patto dell'Atlantico del Nord, e quindi con la questione dell'ispirazione etica e culturale dell'alleanza medesima»[5].

Per de Caprariis è indiscutibile che, a un certo punto della sua storia, l'europeismo abbia cominciato a ibridarsi con una prospettiva molto più vasta di quella che avrebbe dovuto attenergli per natura, tale da surclassare i limiti imposti alla sua visione dall'elemento fisico che lo connotava. La *facies* continentale dell'Europa ha subìto insomma un mutamento, che l'ha portata a dilatarsi drasticamente in direzione estremo–occidentale fino a comprendere spazi e realtà oltre–oceanici, attraverso un'espansione che si è sviluppata in maniera speculare a quella che ha contraddistinto l'ingresso dell'*homo europaeus* nella modernità.

In tale frangente, l'europeismo ha assunto i tratti somatici di un imperialismo rovesciato che, dopo aver colonizzato l'America nel Cinquecento e aver dislocato in essa parte dei propri valori, ha concluso il processo di *transfert* vedendo quegli stessi valori ritornare indietro per la medesima via, quando nel frattempo ne aveva smarrito la consapevolezza. Ecco allora che, dalla passata stagione delle grandi scoperte geografiche, la *Magna Europa* si è reimposta nella coscienza della vecchia e piccola Europa con la possanza di un *theós ágnostos*, il «Dio ignorato» degli gnostici, inaugurando un nuovo corso nella storia europea e non solo.

Ma avremo l'agio di parlarne più approfonditamente in seguito. Per adesso preoccupiamoci di osservare un dato preliminare: che

---

5 *Storia di un'alleanza. Genesi e significato del Patto Atlantico*, p. 49.

la prospettiva europea e quella atlantista possono coincidere, in una certa misura, a patto di riconsiderare la *dignitas* dell'Europa, compresa quella che si potrebbe chiamare – con un termine spengleriano – la sua «morfologia»[6].

È ciò che invita a fare de Caprariis, e noi ne seguiremo l'esempio rileggendo e rimeditando i suoi scritti. Proveremo così a ricostruire una *biografia* dell'europeismo come se si trattasse di un essere in carne e ossa, che ha avuto una nascita, una giovinezza e una maturità, avviandosi infine al suo tramonto, che può farsi coincidere con la fase dell'atlantismo, vera e propria *Aufhebung* dell'europeismo originario.

In merito a questo termine, si consideri quanto ha detto lo stesso Hegel: che «la parola "superamento" ha nella lingua un duplice senso per cui significa da un lato conservare, ritenere, e dall'altro far cessare, metter fine», sicché «il superato è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non per ciò è annullato»[7].

Al discorso hegeliano va poi aggiunto che de Caprariis vede sempre le idee politiche «ad una giuntura del reale, tra passato ed avvenire, tra un'esperienza storica di cui costituiscono in certo senso la coscienza ed il superamento ed un futuro che si comincia a costruire già parlando nel presente»[8].

L'idea politica dell'Europa sarebbe dunque perennemente in costruzione: capace di modificarsi duttilmente a seconda delle circostanze, riplasmandosi e reinterpretandosi sotto l'architrave di un

---

[6] Per un confronto critico con l'opera di Oswald Spengler, si rimanda a TIGANI, *Crepuscolo, escatologia ed etica della storia*, in part. pp. 61-69.

[7] G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, pp. 105-106.

[8] *Il mito e la storia*, II, p. 156.

oggi imperituro, che sorge all'ombra di quel che è stato e alla luce delle aspettative di ciò che sarà.

Ne consegue che la nostra *ricostruzione* debba essere al contempo una *decostruzione*, rispondendo alla necessità di relativizzare taluni concetti per farne emergere degli altri.

Del resto, de Caprariis crede che «solo usando l'intelligenza *demistificatrice* ed aiutando gli uomini a liberarsi dei miti, l'uomo di pensiero, l'intellettuale adempie ai suoi doveri e fa partecipe gli altri di tutto ciò che egli può dare»[9]. E dal momento che il *corpus* biopolitico dell'Europa si è imposto alla coscienza dei popoli ora come un mito, ora come un sogno o come un incubo – l'incubo di un Superstato che un giorno giungesse a raggrupparli tutti –, per studiare l'anatomia dell'Europa si rivelerà indispensabile *superare* parecchi stereotipi. E la dissezione del tessuto connettivo dell'europeismo non potrà che passare, in subordine, attraverso la sua *autocoscienza*.

Per farla breve, il nostro compito sarà quello di stabilire quando gli europei abbiano iniziato a prendere coscienza dell'Europa, considerando se stessi non come monadi isolate, come semplici particole di una struttura assente o invisibile, ma come membri effettivi, fisiologici, di una *communitas*.

Una lettura trasversale della bibliografia di de Caprariis consente di condurre un'operazione del genere, che è duplice. Duplice in quanto si pone a cavallo fra un criterio di analisi di tipo genealogico, come quella nietzschiana, e una forma di decostruzionismo *á la* Jacques Derrida. E diciamo questo pur sapendo che Nietzsche non è mai stato un autore amato da de Caprariis e che la

---

9 *Il chierico francese*, II, p. 411.

corrente decostruzionista si colloca cronologicamente dopo la sua morte, consci che ai fini del nostro discorso ciò è ininfluente.

È invece fondamentale rettificare i parametri entro i quali iscrivere lo spirito europeista, che per alcuni studiosi pervade già il Medioevo, mentre per altri irrompe con l'Illuminismo e con la proverbiale «uscita dell'uomo dal suo stato di minorità».

Ci accorgiamo allora, ricostruendo il pensiero di de Caprariis, come la scintilla dell'europeismo non balugini in nessuno di questi momenti, ma sembri covare in una fase intermedia, tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Età moderna.

Vedremo presto perché. Ma chiariamo subito che, al di là della storia, le origini dell'Europa vanno ricercate nella mitologia.

1.2. *Nomen omen*

Europa è quella figura leggendaria che, unitasi in connubio con Zeus, ha dato avvio alla stirpe europea generando Minosse, futuro signore di Creta e capostipite della civiltà mediterranea[10]. Questo è il mito, ovviamente, ma in quanto tale non si può liquidare come un semplice racconto. «Ciò che noi chiamiamo mito», avverte de Caprariis, «è una reale forza storica, una forza che agisce nel corso del processo storico, è un attore di questo processo ed è, insieme, parte di esso»[11]. Per di più, ogni *mýthos* va considerato nel suo essere *parola*. E una parola, che è un mezzo per esprimere un concetto, rappresenta nella propria essenzialità un veicolo di signifi-

[10] ESIODO, *Catalogo delle donne*, II, 67 a-b.
[11] *Il mito e la storia*, p. 154.

cazione di enorme portata. L'unico neo è che si tratta, nella fattispecie, di un concetto problematico, come dimostra l'incertezza del suo etimo.

Secondo un'inveterata tradizione, il nome Europa deriverebbe dal semitico *Ereb*, «occidente», con riferimento al luogo dove tramonta il sole. Così, dice anche Lucien Febvre, i Fenici chiamavano «il paese della notte che scende, la contrada che vede cadere su di sé l'oscurità crepuscolare»[12]. E l'occiduità del nome Europa assume addirittura una valenza ctonia se rapportato alla figura di Erebo, personificazione delle tenebre ipostatizzata in seguito nell'effettiva dimora dei morti.

Ma esiste un'altra eventualità. Interpretando il nome come fosse di origine greca si può provare a scomporlo in due parti, e si otterrebbe una coppia di termini che, letti separatamente, offrono un significato ben diverso. In questo caso avremmo il prefisso *éu*, «bene», anteposto a un secondo lemma che potrebbe essere *ropé*, «peso», «causa». E accettando una simile evenienza vediamo come il concetto di Europa cambia drasticamente di senso, per assumere una connotazione positiva[13], finanche soteriologica.

L'Europa diviene dunque una possibilità: qualcosa che può incidere sull'equilibrio del mondo – il termine *ropé*, nell'accezione di «peso», allude propriamente all'«inclinazione della bilancia». E allora sì che le ombre serotine e gli spettri della morte e della decadenza, insiti nella nozione di *ereb*, si dissolvono del tutto, la-

---

[12] L. FEBVRE, *L'Europa. Storia di una civiltà*, p. 23.

[13] Per un confronto su un possibile significato positivo del termine, si legga quanto afferma Gonzague de Reynold, che lo fa derivare da *europé*, «vedere da lontano», epiteto attribuito a Zeus da Omero (*Iliade*, I, 498; V, 265). Cf. G. DE REYNOLD, *La Casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità*, p. 49.

sciando spazio all'immagine di un'Europa che anela ad essere l'«ago della bilancia», il «buon peso», o meglio ancora la «giusta causa».

Anche se de Caprariis non si è mai espresso al riguardo, sembra innegabile che la sua posizione lo porti a considerare l'Europa in quest'ottica, come una sorta di *eutopia* moriana: un luogo potentemente evocativo dove si parla il linguaggio della libertà e si onorano gli antichi e perenni valori dell'umanesimo.

Pocanzi abbiamo citato Febvre, e non si sarebbe potuto fare altrimenti, dato che lo storico francese ha dedicato un intero ciclo di seminari alla «genesi dell'Europa e della civiltà europea»[14], chiedendosi cosa fosse l'Europa e in quale epoca avesse cominciato a delinearsi il suo volto. E il problema della nascita di una coscienza europea è avvertito da de Caprariis quasi in continuità con la lezione di Febvre – le cui conferenze al Collège de France risalgono al cruciale biennio '44-'45 –, al punto da intessere con lui un dialogo costante, che emerge dai suoi scritti persino quando non lo cita scopertamente. Del resto, con Febvre dialogano ancora i suoi più diretti maestri, come Federico Chabod, che firma una celebre *Storia dell'idea di Europa*[15] dove paiono riecheggiare numerosi spunti febvriani.

C'è da dire, comunque, che i rapporti fra de Caprariis e lo storico delle *Annales* non sono stati sempre idilliaci. Sebbene egli sentisse di dovere la massima stima al più anziano maestro d'oltralpe, riconoscendogli il merito di aver arricchito sotto vari aspetti la *tabula* delle questioni e degli interessi storiografici, si sarebbe altresì

---

[14] Ivi, p. 114.
[15] F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*.

dimostrato piuttosto critico circa la metodologia adottata da Febvre nei suoi studi.

Quello che de Caprariis gli contestava era di avere una prospettiva rigidamente materialistica che, focalizzandosi sui problemi economici e strutturali della storia, trascurava il peso ricoperto dalle idee nella trasformazione degli equilibri e dei sistemi sociali. E i vincoli di una ricerca storica così condotta riguarderebbero la sua incapacità di volgersi in pensiero creativo, autodeterminandosi come frutto di un'*interpretazione*: interpretazione di uno storico, di un uomo che pensa, che vive, che pondera e respira il *fatto* di cui si sta occupando senza esserne succube, senza lasciarsi conculcare dalla sua presenza tanto da risultarne adombrato.

Ed ecco la vera pecca della storiografia di Febvre e degli altri annalisti francesi, secondo de Caprariis: un *monstrum* che egli stana dalla sua caverna di erudizione per palesarne la capziosità, rilevando come esso comporti sia «lo schiacciamento dell'uomo» sia «l'apoteosi del *fatto*» nudo e crudo[16]. E questo nonostante proprio Febvre avesse dichiarato, evidentemente solo a livello teorico, che «tout fait scientifique est inventé»: un assunto di vaga ispirazione nietzschiana poi tradito dalla concreta pratica di ricerca da lui condotta, dalla quale si evincerebbe al contrario la fisionomia di «una storia tutta dominata dalla preoccupazione del materiale da raccogliere e da porre innanzi al lettore, che lascia da parte del tutto la rielaborazione [...], la sintesi creatrice dello storico»[17].

---

[16] *Lettera aperta a Lucien Febvre*, II, p. 381.
[17] *Ibidem*.

D'altronde, che per de Caprariis la storiografia non potesse risolversi in una mera, per quanto articolata, elencazione di fonti o di fattori contingenti e strutturali, lo si comprende immediatamente dal taglio che caratterizza i suoi lavori.

Come nota Giuseppe Galasso, «storia del pensiero politico, storia delle istituzioni, storia dei gruppi politici, storia della coscienza religiosa, storia delle dottrine giuridiche, pubblicistica e trattatistica, lotte di potere e polemiche culturali»[18] formano un *unicum* nella visione di de Caprariis, contrassegnata da un'eterogeneità di fondo che ne attesta la vocazione altamente umanistica.

E questo umanesimo, che talvolta pare trascendere nella pedanteria di un'eccessiva *curiositas* per gli aspetti più dotti e alessandrini della storia e del pensiero, è costantemente supportato da una irredimibile tensione etica, culminata nella convinzione – riprende Galasso – «che la storia etico–politica fosse il solo autentico modo di fare storia e che la storia del pensiero politico ne fosse la forma regina»[19].

In fondo, rimarca Raffaello Franchini, «la passione di de Caprariis per la storia e per la politica, essendo di origine etica, andava assai oltre il pure in lui vivacissimo interesse per la tecnica, e per i problemi, della storiografia, per diventare quel continuo rifare i conti con se stesso, col proprio destino umano, col senso dell'epoca in cui si vive, nel quale consiste propriamente la filosofia»[20], che per lui è sempre «ammirevolmente rimasta il fondamento e la garanzia del rigore di ogni ricerca»[21]. Ed è appunto la

---

[18] GALASSO, *L'itinerario*, p. 332.
[19] Ivi, p.324.
[20] FRANCHINI, *Lo storicismo di Turcaret*, p. 44.
[21] ID., *Ai limiti della storia*, p. 249.

questione dell'Europa a rappresentare subito un chiaro e inequivocabile *discrimen* fra le posizioni dei due storici.

1.3. Come un'ombra che cammina fra terra e mare

Per Febvre «l'Europa è un nome fluttuante», un'entità ectoplasmatica «che per tanto tempo non ha saputo [...] su quale realtà appoggiarsi», «è una patria ideale», «è un campo di battaglia», «è un rimedio disperato»[22]. E alla fine non è altro che un sogno: «il sogno di un super–Stato che raggruppi, che inglobi, che unisca tutti gli Stati dell'Europa»[23]. Un sogno che per Febvre risulta infattibile e che forse non è neppure così rasserenante come poteva sembrare nelle epoche più progressiste – XVIII e XIX secolo in testa –, quando hanno iniziato a delinearsi i primi programmi pseudo–europeisti dei vari Saint-Pierre, Leibniz, Kant e Saint-Simon: programmi vagheggiavano la costituzione di incerte forme di unione o di organismi parlamentari che garantissero la «pace perpetua»[24].

Febvre è consapevole che, rispetto al passato, «la nozione di Europa» nel Novecento «è una nozione chiara, una nozione semplice, una nozione intelligibile». E lo è per una ragione: «perché l'Europa non è più l'Europa»[25].

Paradossalmente, lo smarrimento della coscienza europea si è registrato nel momento più tangibile in cui l'Europa era ormai in

---

[22] FEBVRE, *L'Europa*, p. 286.
[23] Ivi, p. 117.
[24] B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, pp. 30 ss. Cf. anche D. ARCHIBUGI, *L'utopia della pace perpetua*, pp. 349-378.
[25] Ivi, p. 269.

grado di riconoscere e definire se stessa. Di conseguenza, Febvre non può evitare di interrogarsi se «l'Europa sia davvero una tappa necessaria lungo l'immensa, interminabile via delle speranze e delle disperazioni umane»[26]. È una domanda forte, vibrante, ma che possiede una sua *raison d'être*, in particolare sullo sfondo di due guerre apocalittiche che sono state entrambe, in un modo o nell'altro, di marca europea, combattute per l'egemonia di un gruppo di nazioni sul continente. «Si deve segnare per forza, questa tappa», prosegue Febvre, «o la si può bruciare, come qualcosa di inutile e forse di pericoloso? E se bisogna innalzare davanti a sé un ideale, non conviene porsi un ideale di fratellanza e di unione non più europeo, ma mondiale?»[27].

De Caprariis potrebbe persino condividere le sue perplessità, in effetti, se non fosse che il suo europeismo è stato sufficientemente temprato dall'antifascismo, di cui Rossi e Spinelli hanno scritto a Ventotene il manifesto più importante.

Su un aspetto, però, de Caprariis e Febvre possono concordare: sul fatto che «i confini dell'Europa sono i confini della civiltà europea» e che si tratta di «confini mobili, che non cessano di spostarsi»[28]. Solo che per Febvre la tendenza espansiva di questi confini è rivolta a est, mentre per de Caprariis è rivolta a ovest: lo storico francese sbircia al di là degli Urali, il suo collega irpino si affina l'occhio guardando oltreoceano.

Mari o monti che siano, sempre di un confine stiamo parlando. O meglio, di una *frontiera*. Una frontiera come quella che ha segnato la storia dell'America dalla Guerra d'indipendenza in avanti:

---

[26] Ivi, pp. 271-272.
[27] *Ibidem*.
[28] Ivi, p. 99.

un'entità epica, mistica, simile alle immagini basculanti immortalate sulla ceramica mediterranea e sugli antichi bassorilievi – un *signum* che rappresenta qualcosa di tangibile e d'ineffabile al tempo stesso, una traccia che contiene in sé una storia e una promessa, valevole sia come memoria condivisa che come speranza per il futuro.

In un certo senso, l'atlantismo si presta ad essere la soluzione di quel primordiale dissidio fra terra e mare, fra uomo e natura, che accompagna *ab origine* lo sviluppo delle civiltà. E interpretando la storia del mondo, alla maniera di Carl Schmitt, come la storia di una lotta incessante fra elementi empedoclei[29], si potrebbe asserire che lo scontro fra acqua e terra sia stato infine vinto dell'acqua.

Il Patto Atlantico, nell'ottica di de Caprariis, ha sancito l'avvento di una nuova civiltà, divisa fra due continenti: una civiltà–ponte[30] sospesa sull'oceano. E la circostanza che la prima dichiarazione d'intenti di questa alleanza sia stata stipulata in mezzo al mare, su una corazzata alla fonda nella Baia di Terranova, rende ancora più suggestivo il tutto, come se i suoi firmatari avessero sentito il bisogno di staccarsi dal suolo per poter discutere i termini del loro accordo: come se i postulati della Carta Atlantica dovessero di necessità trarre la propria linfa da uno spazio non antropico.

E in effetti il termine «atlantico» evoca di per sé scenari mitici e concezioni ancestrali.

L'Atlantico simboleggia il grande vuoto lasciato da Atlantide, la celebre isola di Platone dove in tempi remotissimi si sarebbe sviluppata una fiorente civiltà, poi inghiottita dalle furie del mare. E

---

[29] C. SCHMITT, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, pp. 15-17.

[30] CAPOZZI, *L'alternativa atlantica*, p. 96.

la neociviltà atlantica, nella prospettiva dei suoi sostenitori, proverebbe in qualche modo a colmare questo vuoto, facendo risorgere dagli abissi l'Atlantide del mito per restituirla alla storia.

Un'ambizione che si sposa con la vocazione universalistica dell'Europa quale realtà potentemente inclusiva: un'Europa come spazio indeterminato di cui chiunque può far parte, purché ne condivida lo spirito e i princìpi. Un luogo che è anche un non–luogo: un luogo multiforme, eterotopico[31], punto di contatto e di ostacolo, una sorta di gigantesca faglia storica e metastorica.

Un'Europa come progetto perennemente *in itinere*, capace di ridisegnarsi e riorganizzasi. Un'Europa come un organismo biologico in continua evoluzione, soggetto a stadi alterni di maturità e in condizione di reinventare il proprio *status* anche a costo di una violenta e radicale metanoia: quella che l'Europa ha di fatto attraversato adattandosi ai mutamenti di religione, di costume e di ruolo politico nell'ambito dello scacchiere planetario.

Ecco perché l'Europa, lascia intendere de Caprariis, è ormai pronta al clamoroso salto qualitativo che porterà alla nascita del macrospazio atlantico: perché nell'America, l'Europa può vedere ciò che essa non è più.

In sostanza, per ritrovare il proprio *ubi consistam*, l'Europa dovrà consentire all'America di ricolonizzarla, ultimando un processo di acculturazione durato quattro secoli. E qui la visione atlantista risente dell'influenza costituzionale statunitense, erede della *common law* britannica e di quel capitale *Bill of right* che avrebbe posto le basi normative della stessa rivoluzione del 1776, condotta

---

[31] M. FOUCAULT, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*.

in conformità con il suo statuto e nel rispetto della legge di cui esso garantiva il fondamento.

A ciò si lega il problema cruciale della democrazia in America, riletto da de Caprariis alla luce delle riflessioni di Tocqueville, che per primo ha denunciato sagacemente il rischio cui può andare incontro il sistema rappresentativo: quello della «dittatura della maggioranza», prodromico nella sua essenza di una forma di dispotismo «addolcito», ma non per questo meno lesiva della dignità e della salute dell'uomo.

L'assunto che «non si vi è sulla terra autorità, tanto rispettabile in se stessa o rivestita di un diritto tanto sacro, che possa agire senza controllo e dominare senza ostacolo»[32], rappresenta per de Caprariis un drammatico *memento*, che nelle parole di Tocqueville trova una sua conclusione: «Quando, dunque, io vedo accordare il diritto o la facoltà di fare tutto a una qualsiasi potenza, si chiami essa popolo o re, democrazia o aristocrazia, si eserciti essa in una monarchia o in una repubblica, io dico: qui è il germe della tirannide; e cerco di andare a vivere sotto altre leggi»[33].

In ultima analisi, Tocqueville si accorge che il problema dell'America è lo stesso moderna, con l'aggravante che questa non possiede, a differenza della sua sorella d'oltreoceano, una storia unitaria che possa fungere da deterrente contro il rischio di una deriva totalitaria della democrazia.

Ma è sempre dall'America che si può trarre un valido insegnamento in tal senso. Laddove sembra essersi sviluppata la malattia, se ne trova anche la cura: nel corpo insano del repubblicanesimo

---

[32] A. TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 258.
[33] *Ibidem*.

americano è in circolo un vaccino in grado di scongiurare recrudescenze autoritarie. E questo vaccino agisce mediante un doppio sistema di anticorpi, costituito da un lato dal meccanismo associazionistico, che in America è diffuso in tutti gli ambiti e nei molteplici strati della società, e dall'altro dalla varietà di esperienze religiose che periodicamente si ripropongono come fenomeni gnostici di *risveglio* delle coscienze individuali.

Un individualismo, nel caso di specie, che rispetto a quello europeo appare connotato da un comune *spinthér*, piuttosto che da uno spirito atomizzante, e per il quale Michael Ledeen ha coniato l'efficace ossimoro di «individualismo collettivo», onde discernerlo dalle tipologie di individualismo presenti fuori dai confini statunitensi[34]. E la collettività di questo individualismo è garantita proprio dal sostrato religioso, che è rimasto sempre distinto dalla sfera politica, «di modo che si sono potute facilmente cambiare le vecchie leggi senza attaccare la vecchia fede»[35]: una fede che si è mantenuta, nonostante tutto, come un caposaldo incrollabile della società americana.

E la spiegazione di ciò, secondo Tocqueville, è che «negli Stati Uniti le sette cristiane variano all'infinito e si modificano continuamente, ma il cristianesimo in sé è un fatto stabile e irresistibile che nessuno pensa di attaccare o sente il bisogno di difendere. Gli americani, avendo dunque ammesso senza discutere i principali dogmi della religione cristiana, sono obbligati a ricevere allo stesso modo un grande numero di verità morali che da essi derivano.

---

[34] D. CARONITI, *Studi sul pensiero politico americano. Dalla nascita della nazione all'antiamericanismo cattolico*, p. 37.

[35] TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, p. 409.

Tutto questo restringe di molto l'azione dell'analisi individuale e le sottrae parecchie importanti opinioni umane»[36].

In Europa, al contrario, la pluralità confessionale è stata percepita come un trauma, pur restando sullo sfondo di un'indiscussa vocazione cristiana. E da questo trauma è emersa l'insanabile frattura generata dalla Riforma, che ha significato per l'Età moderna quella che durante il Medioevo è stata l'espansione islamica nel Mediterraneo. Ma se con la fase della *reconquista* la frattura si era in parte sanata, nel Cinquecento l'ordine europeo sarebbe stato sconvolto di nuovo e in maniera permanente.

Eppure, sostiene de Caprariis, dalle guerre di religione l'Europa sarebbe uscita indebolita sul piano politico e spirituale, ma rinfrancata su quello giuridico e culturale. Perché è in questo contesto che si delineano i fondamenti dello *jus publicum europaeum*, destinato a gestire i rapporti di equilibrio fra gli Stati e il cui tramonto si registrerà, inevitabilmente, nel passaggio dall'eurocentrismo all'atlantismo. Perché è in questa pagina di storia che l'Europa prende coscienza di sé.

In merito risulta interessante confrontare la posizione di de Caprariis con quella di un «eretico liberale» come Max Salvadori, per il quale «la guerra civile [...] fra potere temporale e potere spirituale – a volte calda e il più del tempo fredda – durata dalla metà dell'XI secolo e con strascichi istituzionali e psicologici, è stata un fattore decisivo nell'impedire che si affermasse in Occidente un potere centrale autoritario, capace di eliminare qualsiasi dissenso»[37]. A questo fattore si sarebbe unito, in età moderna, il feno-

---

[36] Ivi, pp. 409-410.
[37] M. SALVADORI, *L'eresia liberale, princìpi, origini e sviluppo*, I, p. 43.

meno della «deviazione euroatlantica»[38], che ha garantito «quel tanto di libertà [...] necessario per permettere il manifestarsi di nuove idee, nuovi valori morali, nuovi movimenti»[39].

E qui si riesce a intravedere abbastanza chiaramente qualche influsso di de Caprariis, anche solo tenendo conto di quel poco che si è detto finora.

Se dovessimo ostinarci a trovare delle differenze, potremmo eccepire che per Salvadori questo fenomeno simboleggia un evento imprevisto, quasi fosse il risvolto della *serendipity* che ha portato Colombo a scoprire l'America, mentre per de Caprariis è frutto di un'intesa ancestrale, che evoca le segrete dinamiche della reminiscenza platonica.

E il nostro autore ne è talmente affascinato da dedicarvi delle pagine illuminanti, che avremo occasione di richiamare non appena tratteremo più da vicino la questione atlantista.

Per il momento può rivelarsi più proficuo soffermarsi a valutare le potenzialità che l'America offre all'Europa in termini di spazio: uno spazio che si presta ad essere veramente inclusivo, tale da accogliere transfughi, liberi pensatori e dissidenti perseguitati.

Il primo episodio che venga in mente è l'epopea dei Padri pellegrini, a cui si aggiungono le mille storie dei pionieri partiti alla conquista del Far West: storie di appropriazione ed espropriazione di terra condotte secondo princìpi quasi privatistici, che fondono l'agrimensura suprema e originaria del Leviatano di Hobbes e la successiva umanizzazione del suolo prospettata da Locke[40].

---

[38] Cf. G. COTRONEO, *Una religione senza trascendenza*, p. 27.
[39] SALVADORI, *L'eresia liberale*, p. 41.
[40] SCHMITT, *Appropriazione, divisione, produzione*, p. 300.

Al riguardo non possiamo non menzionare le riflessioni di un maestro delle *Annales*, Fernand Braudel, che si domanda se sia opportuno considerare l'America la «periferia» dell'Europa o al contrario la sua «scorza», dato che l'Europa, più che scoprirla, ha di fatto «"inventato" l'America, celebrando il viaggio di Colombo come il più grande evento della storia "dopo la creazione"»[41].

Inoltre, se l'Europa dell'età moderna corrisponde a uno spazio fin troppo saturo di storia e di popoli, l'America è viceversa uno «spazio vuoto», lontanamente affine al mistico *Chalal* della tradizione cabalistica: una buca scavata dall'*homo europaeus* per seppellire il tesoro della propria civiltà, tenendolo al riparo finché non fosse arrivato il momento giusto per dissotterrarlo.

E il momento giusto sarebbe stato durante la congiuntura delle rivoluzioni euro–atlantiche, quando la Francia avrebbe riscoperto dai neonati Stati Uniti quei valori di libertà e di uguaglianza che vi aveva precedentemente esportato tramite la filosofia illuministica. Talché «lo sconfinato spazio americano», prosegue Braudel, «riveste ruoli e parla linguaggi diversi; è freno e al tempo stesso stimolo, schiavitù ma anche liberazione»[42]: un coacervo di elementi che non è certamente avulso dalla realtà europea, ma vi è presente in maniera diversa.

Il confronto con l'America si rende dunque necessario, fra analogie e diversità, per decodificare il legame che unisce le sponde dei rispettivi continenti e valutare la reciproca influenza intercorsa fra queste due porzioni di Occidente.

---

[41] F. BRAUDEL, *Civiltà materiale e capitalismo*, III, pp. 407-408.
[42] Ivi, p. 410.

D'altronde, «quante volte non si è sentito parlare dei rapporti della vecchia Europa rispetto all'America», si chiede de Caprariis, «come della *Graecia capta* innanzi al vigoroso vincitore romano?»[43]. E in mezzo a questa idea, vasto e solitario al pari dell'oceano, si erge ancora il problema di *cosa sia* l'Europa: vero nodo gordiano che esige di essere vagliato in profondità.

[43] *Ideali democratici e filosofia politica*, in *Le garanzie della libertà*, p. 31.

II.
IL BATTESIMO DEL FUOCO

> Nasciamo, per così dire, provvisoriamente, da qualche parte; soltanto a poco a poco andiamo componendo *in noi* il luogo della nostra origine, per nascervi dopo, e ogni giorno, più definitivamente.
> R.M. RILKE, *Lettere milanesi*

2.1. I paladini dell'Europa

«Quando nasce l'Europa?» è una domanda che ha assillato molti storici, specie nell'età contemporanea, e de Caprariis non fa eccezione. Ma prima di valutare quale sia la sua posizione in merito, è opportuno tenere presente un'affermazione di Marc Bloch, assunta da Febvre e da altri a guisa di oracolo: «L'Europa è sorta quando l'Impero romano è crollato»[1].

A questa frase, di per sé esplicativa di una grande verità secondo l'autore de *La religion de Rabelais*, andrebbe aggiunta una postilla, utile a spiegare la genesi storica del Medioevo stesso. «Perché l'Impero crollasse, perché l'Europa sorgesse sulle sue rovine, e si costituisse nuovamente dai suoi vecchi cocci, è stato necessario», dice Febvre, «che l'Oriente si separasse dall'Occidente, e soprattutto che il Maghreb si staccasse dalla Romània; e d'altra parte è stato necessario che una parte dell'Impero si aprisse, si consegnasse ai Germani; sono stati necessari questi tre "tradimenti" [...] per preparare le condizioni propizie alla genesi di una Europa nel

[1] FEBVRE, *L'Europa*, p. 41.

senso in cui noi la intendiamo, di un'Europa storica e umana: per preparare le condizioni, non per far sì che l'Europa sorgesse subito, nella sua forma unitaria»[2].

In questo contesto l'Europa è ancora lontana, ma secondo Febvre i suoi spettri stanno già in agguato. Le origini dell'Europa andrebbero dunque ricercate nel Medioevo, in qualità di generico spartiacque fra mondo antico e moderno. Ma il problema è più complesso di quanto potrebbe sembrare, e lo si arguisce dalla presenza–assenza del nome Europa nel lessico dei grandi nomi della cultura fino a una fase piuttosto tarda, che coincide grossomodo col XVI secolo, quando comincia ad apparire nelle opere di poeti e cantori come Ronsard e Du Bellay[3], ma non nella trattatistica degli studiosi di storia e politica.

Se il già menzionato Szűcs ne associa sbrigativamente la genesi storica all'elezione di Carlo Magno, asserendo in tono apodittico che l'*Orbis latinus* ha cominciato «ad appropriarsi del concetto stesso di *Europa*»[4] dopo la morte del sovrano, Febvre è più cauto in merito. Pur riconoscendo che il suo germe fermenta nel calderone alchemico dell'Impero carolingio, quello che lo lascia maggiormente perplesso è la circostanza che di Europa in senso stretto non si parli quasi mai.

E da attento studioso delle fonti qual è, una simile lacuna non può che apparirgli clamorosa, addirittura macroscopica. «Cercate nell'opera di Erasmo» esorta Febvre «una menzione dell'Europa, dell'Europa considerata in senso politico e culturale: niente. [...]

---

[2] Ivi, p. 69.
[3] Ivi, p. 161.
[4] Szűcs, *Disegno*, p. 8.

Quando si riferisce agli Stati, Erasmo non li raggruppa sotto il vocabolo Europa. Li enumera»[5].

E non sfugge a questa incomprensibile svista neppure Bodin, «il teorico dello Stato, il sociologo, il Bodin della Repubblica. Sembrerebbe dover fare uso, un simile Bodin, nei suoi studi e nelle sue analisi, della parola e della nozione di Europa. E invece no. Niente. Silenzio»[6].

Ma il problema non è certamente di natura linguistica, e questo Febvre lo sa bene. È però consapevole che il linguaggio segnala i mutamenti di mentalità e rispecchia il modo in cui gli uomini hanno visto e sentito il mondo attraverso le epoche, testimoniando i loro sforzi per descriverlo e oggettivarlo mediante le parole.

Se è vero che i limiti del linguaggio collimano con quelli del mondo, si potrebbe dire parafrasando Ludwig Wittgenstein[7], è altrettanto vero che tali limiti, tracciati con le pietre miliari del frasario comune, incidono sulla sostanza di una visione d'insieme, determinando un'inevitabile tassonomia di idee e valori. Ed è proprio sull'equazione *parola = valore* che de Caprariis focalizza il suo sguardo, rendendosi conto, sulla scorta di Wilhelm Dilthey, di come la filosofia e quindi la storia – perché, da buon crociano, giudica che i due campi s'intersechino inevitabilmente[8] – non sono altro che *Weltanschauungen*: termine–concetto, per certi versi intraducibile, che de Caprariis usa spesso nei suoi scritti.

---

5 FEBVRE, *L'Europa*, pp. 167-168.
6 Ivi, p. 165.
7 L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, pp. 5-6.
8 «Nella storia tutto si tiene insieme: quando, invece, se ne sceglie un pezzo soltanto e si rifiuta il resto, non si comprende neppure quello che si è scelto». *Ideali democratici e filosofia politica*, p. 29.

A motivo di ciò, il nostro autore ritiene che l'Europa–nome non abbia un significato intrinseco, ma lo acquisisca quando da semplice *ónoma* si volga in *lógos*, traducendo in concreto un sistema di idee e di princìpi. Idee come quelle di libertà e tolleranza, che divengono princìpi nel passaggio dalla teoria alla prassi, transitando dalla *mente* di un pensatore al *luogo* di un'istituzione.

2.2. In principio era il verbo

Quindi l'Europa non avrebbe potuto esistere nel Medioevo: in un periodo in cui non c'era spazio per istituzioni che favorissero tali princìpi e caratterizzato da una ferrea struttura sociale che non consentiva di considerare neanche lontanamente l'eventualità dell'uguaglianza.

Ecco le principali ragioni, ragioni di ordine ideologico e speculativo, che inducono de Caprariis a non occuparsi direttamente del Medioevo[9], ritenendo che i prodromi di una coscienza europea si trovino solo al suo spirare, nel corso di quella non ben definita pagina di storia che contempla l'avvento dell'umanesimo e del rinascimento e che vede sorgere i primi Stati moderni, con i quali co-

[9] Ciò non significa, evidentemente, che egli abbia inteso rimuovere questa pagina temporale dal proprio orizzonte di studio, quasi fosse l'ultimo degli storici illuministi o positivisti: significa che non vi ha dedicato la giusta attenzione, focalizzandosi invece sul periodo, insieme malinconico e glorioso, che si aprirà allo spirare del suo «autunno». Come ricorda Tramontana: «Anche se non era uno specialista del Medioevo quel mondo guardava con l'abito riflessivo e analitico dello studioso del Rinascimento, con quella spregiudicata osservazione della realtà che lo spingeva a privilegiare, di quell'età, il processo di laicizzazione iniziato nel secolo XIII». TRAMONTANA, *Ricordo*, p. 28.

mincia a farsi breccia la necessità di dar vita a un equilibrio pacifico che garantisca il godimento delle libertà collettive e individuali.

Per essere più chiari, siamo nel clima antecedente e contemporaneo alla Riforma e alle guerre di religione che ne seguiranno. Ed è nel cuore di questi conflitti, così violenti e irrazionali, così lontani dai princìpi di umanità e di concordia universale, che viene a delinearsi la mappa cromosomica del futuro europeismo.

È nel momento in cui l'Europa appare lacerata e divisa che può risuonare l'eco di una *koiné diálektos* improntata a parole come libertà e tolleranza. Anzi, se provassimo a contrapporre la prospettiva di de Caprariis a quella di Henri Pirenne, noteremmo che, come per lo storico belga il Medio Evo inizia con l'invasione islamica dell'Europa, per de Caprariis il battesimo spirituale di quest'ultima avviene con l'attacco ai valori del cattolicesimo, messi in crisi dall'umanesimo erasmiano, dalla scienza politica di Niccolò Machiavelli e dal rinnovamento sociale promosso dal calvinismo e dal libertinismo, che in maniera diversa hanno gettato le basi del moderno pensiero democratico[10].

Come rileva Salvatore Tramontana: «Non è del resto privo di significato che per de Caprariis Umanesimo e Rinascimento rappresentassero "uno di quei grandi nodi ideali della civiltà europea che hanno valore imperituro e fanno parte dell'eterno presente nella storia morale dell'uomo"»[11].

L'Europa del Quattrocento è una sorta di *no man's land*, una terra di nessuno pronta ad accogliere chiunque voglia farne parte: uno spazio metatellurico che attrae tutti gli apolidi di questo tem-

---

[10] Cf. *Libertinage e libertinismo*, I, pp. 444-446.
[11] TRAMONTANA, *Ricordo*, p. 22.

po, offrendo asilo a quanti non si riconoscono nello *statu quo* dei rispettivi Paesi di origine. Costoro formano legittimamente una colonia di pazzi, di reietti: sono gli *stulti* che veleggiano sulla nave di Sebastian Brandt, dove il primo a salire è non a caso il Bibliomane, il Pazzo dei Libri, il solitario erudito che si fa beffe del denaro e della ricchezza e, contrariamente al mercante, reputa un libro «più prezioso dell'oro»[12].

L'Europa, suggerisce velatamente de Caprariis, somiglia a quella nave galleggiante, sospinta alla deriva in forza della «vecchia alleanza dell'acqua con la follia»[13], per dirla con Michel Foucault, ma anche in funzione dell'evidenza che «l'uomo è un essere terrestre», come ribadisce Schmitt, e in mare si trova tutto ciò che non può stare sulla terra[14].

Si capisce così che la coscienza europea non riflette ancora la sua immagine, che è di là da venire, eppure sta già cercando se stessa allo specchio. Lo si vede con Erasmo, che non è solo il conclamato autore di opere come la *Stultitiae laus* e il *De libero arbitrio*, ma si fa propugnatore di una dottrina irenica che anticipa di

---

[12] «Forse fu la forte suggestione esercitata da certe immagini del carnevale renano a ispirare a Sebastian Brandt, il più significativo rappresentante dell'Umanesimo cattolico tedesco, *Il vascello dei pazzi*. In questo singolare poema satirico–didascalico, pubblicato nel 1494, si immagina che i matti del paese di Cuccagna, senza distinzione di classe, di mestiere e di ruolo, si imbarchino in massa su uno strano vascello diretto a Mattagonia, il Reame della Follia. E ciascuno, diventato una cosa sola con la maschera grottesca che incarna, imbarca con sé sulla nave il carico del proprio vizio e della propria ossessione (o della propria "nevrosi", come si sarebbe tentati di dire oggi), tutti insieme sceneggiando il naufragio incombente su un'umanità non più in grado di intendere e di praticare il cammino della salvezza indicato da Cristo». A. CORBELLA ORTALLI, *Introduzione*, p. 5.

[13] FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, p. 20.

[14] SCHMITT, *Terra e mare*, p. 11.

un paio di secoli gli scritti sul tema dell'Abbé de Saint-Pierre e di Immanuel Kant.

2.3. *Speculum principis*: l'Europa del buon sovrano secondo Erasmo

Nella sua analisi, de Caprariis parte da uno dei primi testi che Erasmo scrive sull'argomento, il *Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem*, da cui si deduce una forma di «possibilismo politico»[15] in qualche misura analoga all'immanentismo istituzionale adombrato da Francesco Guicciardini ne *Le cose fiorentine*[16].

Se l'*habitus* delle istituzioni e la loro stessa esistenza è imprescindibile dall'evento contingente che le ha prodotte, specie in relazione al sistema di forze che materialmente incidono sulle vicende dell'agone politico, allora gli «uomini d'intelletto» possono giocare un ruolo determinante sugli sviluppi della politica medesima, qualora riescano a condizionare le scelte dei potenti di turno.

De Caprariis coglie in Erasmo questo tipo di consapevolezza. L'umanista olandese è conscio della responsabilità che gli spetta, la stessa che fu di Seneca nei confronti di Nerone e di Severino Boezio verso Teodorico, e si sforza di svolgere il suo compito al meglio delle proprie capacità.

Filippo di Borgogna viene dunque presentato, nel *Panegyricus*, come un *optimus princeps*: non perché lo sia nei fatti, ma perché

---

[15] *Il «Panegyricus» di Erasmo a Filippo di Borgogna*, I, p. 195.
[16] Cf. *«Le cose fiorentine» di Francesco Guicciardini*, I, pp. 159-180.

potrà esserlo se terrà conto dei bisogni dei sudditi e si presenterà ad essi come un modello di virtù.

Certo, sottolinea de Caprariis, a Erasmo non manca quel senso di autocritica che lo induce a guardare con sospetto a un discorso del genere, come farebbero senz'altro i benpensanti di turno, liquidandolo in termini di *blanda verba* o di *dicta mulsa*. E in un'epistola indirizzata all'amico Giovanni Desmarais, alias Paludanus, lo vediamo difendersi dalle accuse che potrebbe ricevere nella circostanza. Quindi l'importanza di questa lettera eguaglia quella del *Panegyricus*, chiarendo la posizione di Erasmo circa i suoi rapporti con il potere. «Quelli che credono i panegirici non essere altro che pura adulazione», commenta de Caprariis riassumendo il pensiero dell'umanista, «si sbagliano grandemente, poiché non tengono conto che in questo genere di scritture gli uomini più prudenti hanno adempiuto al compito di migliorare i loro principi, stimolando gli esitanti e correggendo quelli che sbagliavano, incoraggiando quelli che agivano bene e mostrando ai cattivi quanto orrenda sia, sopra ogni apparenza, la strada del male»[17].

Si noti l'accento posto sul concetto di *prudenza*, che assumerà un ruolo preponderante nel pensiero di Guicciardini[18]. La *prudentia* che si libbra dalle parole di Erasmo, a differenza di quella evocata da Cicerone[19], non si attaglia solo ai potenti: è una qualità che dovrebbe attenere, piuttosto, ai loro consiglieri. E da questo punto di vista, osserva de Caprariis, Erasmo si rivela eccezionalmente prudente, rendendosi conto che «non v'è altro modo di influenza-

---

17 Ivi, p. 194.

18 Cf. *La prudenza dello storico*, II, pp. 145-148; e *Il millennio e gli storici*, II, p. 149. Si veda anche, più in dettaglio, il succitato testo su *«Le cose fiorentine»*, p. 167.

19 CICERONE, *De officiis*, III.

re i principi che di metter loro innanzi non già la vita che conducono ma quella che dovrebbero condurre, di dire quel che dovrebbero fare se fossero savi e buoni principi, come se già essi stessi l'avessero fatto»[20].

Ed ecco spiegata la forma di «possibilismo politico» che egli intravede in Erasmo, intendendo con quale sublime lungimiranza l'umanista abbia redatto il *Panegyricus* non per sé e per i suoi contemporanei, ma a beneficio dei posteri, «che in quell'opera avrebbero cercato, oltre l'occasione di essa, l'immagine del principe buono»[21]. E la volontà di fare dono a qualcuno della propria opera, che coincide poi con il proprio sapere ivi contenuto, è un tratto che accomuna Erasmo a Machiavelli, disposto a dedicare *Il principe* a Lorenzo de' Medici per guadagnarne i favori.

Ma che Erasmo non indulga nella prassi della mera *adulatio* lo si evince dai paragoni che usa per corroborare il suo discorso: riferimenti presi in prestito dalla storia antica e che potrebbero sì solleticare la vanità di Filippo – si pensi alle supposte affinità con personaggi dello stampo di Alessandro Magno e Giulio Cesare –, ma non nella maniera in cui vengono presentati dall'umanista. Alessandro non è ricordato per le sue gesta epiche, bensì per l'immane serie di lutti cagionata dalle sue campagne militari, descritte con caustiche parole che vanno da «*saeve quaedam tempestas*» a «*turbo fatalis*». Così per Cesare, il conquistatore delle Gallie e della Britannia, reo di aver trascinato dei «popoli pacificati nel turbine di guerre mosse solo per cupidigia di gloria»[22].

---

[20] *Panegyricus*, p. 195.
[21] *Ibidem*.
[22] Ivi, p. 198.

Ancora una volta, spiega de Caprariis, quello che interessa a Erasmo è ribadire l'incontrovertibilità della sua visione irenica, nel tentativo di convincere Filippo che non esista una valida alternativa ad essa, quasi fosse un imperativo categorico al quale un buon sovrano non possa sottrarsi[23]. Eppure, la sua critica alla filodossia di quei *viri illustres* del passato non si riduce a un puro esercizio retorico e offre il destro a un troppo larvato invito all'*humilitas* per Filippo: *humilitas* che non va intesa in rapporto ai suoi sudditi, ma all'importanza della carica da lui ricoperta, e che dovrebbe costituire una sorta di soglia, di concetto–limite dai risvolti più pratici che teoretici. Questi risvolti attengono appunto alla veste che spetta al *princeps*, una veste che lasci trasparire chiaramente il suo *decus* e lo faccia rifulgere da guida spirituale e morale, da modello d'integrità e di umanità per la *communitas*.

È il motivo che spinge Erasmo a scagliarsi contro lo spirito tirannico di Alessandro e Cesare: non per una critica alla tirannide in quanto tale, ma per sottolineare «il carattere bellicoso del loro governo, la loro *temeritas* invisa ai cittadini, cruenta agli eserciti, esiziale a tutti i popoli». In breve, il «movente politico della critica erasmiana è la polemica contro la guerra», per cui «il riferimento al conquistatore macedone e al romano consente all'autore di mettere in piena evidenza ciò che a lui sta più a cuore, l'elogio di una politica pacifista»[24].

C'è anche da dire che l'anelito alla pace, alla concordia, non è una prerogativa dello spirito personale di Erasmo, ma rientra nel

---

[23] Per approfondire il tema dell'«universalismo pedagogico» di Erasmo, rivolto alla formazione del principe, si veda F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, pp. 115 ss.

[24] *Panegyricus*, p. 199.

quadro di uno *Zeitgeist* che coinvolge altri autori a lui vicini, come Herman e Busleydein: quest'ultimo ricordato da de Caprariis per due *homiliae* dal titolo eloquente, una *Deprecatio calamitatum Belli* e una *Gratulatio almae Pacis*. Vanno fatte, tuttavia, le debite distinzioni. Perché, se «il bisogno di pace era universalmente sentito nell'ultimo decennio del '400, era come un grido che salisse dalle viscere stesse dalla terra»[25], nei primi anni del nuovo secolo era già divenuto problematico persino ventilarlo. E tesserne apertamente le lodi rappresenta una grande sfida per Erasmo, che la raccoglie con cautela, accostandosi al tema «in sordina, con considerazioni che vorrebbero sembrare inoppugnabili più per forza di seduzione psicologica che per la validità del loro contenuto»[26].

Il discorso erasmiano si appella alla *ratio* dell'uomo di potere, la cui onestà intellettuale e morale difficilmente gli farebbe prediligere i «*triumphos sanguinolentos*» alle «*solemnes ferias*». L'unica eccezione in tal senso potrebbe darsi nell'eventualità che si avesse la certezza di riportare una schiacciante vittoria in battaglia, ma ciò «equivarrebbe quasi a porsi sullo stesso piano dei più scellerati banditi, o, peggio ancora, delle belve e delle nazioni barbare, tra le quali tutte sempre s'incontra, tenuta in gran pregio, la valentia nei combattimenti»[27].

De Caprariis non ha difficoltà a mostrare che una simile argomentazione non è affatto solida come vorrebbe apparire, considerando che la guerra viene ritenuta fin dall'antichità uno strumento indispensabile per affermare la pace. «*Si vis pacem, para bellum*» recita un adagio che ha trovato molte formulazioni, dalla penna

[25] Ivi, p. 201.
[26] Ivi, p. 204.
[27] *Ibidem*.

stringata di Cornelio Nepote alla facondia dell'Arpinate, per arrivare alla prosa militare di Vegezio. Quindi è evidente che Erasmo non possa aspettarsi realmente di ravvisare nei suoi contemporanei dei seri interlocutori, proclivi a rinunciare alla guerra per il solo vanto di sentirsi superiori alle bestie e ai barbari.

Guardando in profondità si nota che il discorso si lega a un'altra questione, quella del *bellum justum*, dibattuta originariamente da Agostino e Tommaso e confutata a più riprese da Erasmo, che l'affronta non tanto nel *Panegyricus* quanto in opere successive come la *Querela pacis*, definita da Elisa Tinelli «il manifesto dell'irenismo erasmiano»[28].

Con questo scritto, secondo la studiosa, «l'umanista olandese demolì il presupposto stesso di quella teoria, ossia l'analogia instaurata tra guerra e amministrazione della giustizia nella società civile, ed affermò la necessità di perseguire la via dell'arbitrato, cioè della creazione di un organismo imparziale deputato ad appianare i contrasti e le dispute territoriali fra Stati»[29].

Pertanto, non sarebbe esagerato considerare Erasmo come il precursore dell'ideale portante dell'europeismo contemporaneo, sancito dalla Società delle Nazioni e ribadito dal patto Briand–Kellog: quello di rinunciare alla guerra come mezzo per dirimere le controversie internazionali, ricorrendo alla scorciatoia degli accordi diplomatici favorita da un soggetto terzo nel ruolo di garante.

Va poi precisato che nella *Querela pacis* Erasmo non solo «stigmatizza l'assurdità della guerra, "anticristiana, bellicosa, selvaggia"», ma aggiunge «profeticamente che "la diversità dei luoghi

---

[28] E. TINELLI, *Panegirici antichi e tradizione umanistica: il «Panegyricus ad Philippum Austriae ducem»*, p. 164.

[29] Ivi, p. 166.

separa i corpi ma non gli uomini"»[30]. E Antonio Iodice rammenta che nello stesso *milieu* «matura il progetto di Maximilien de Bethune duc de Sully, che compone l'opera de *La Repubblica cristianissima organizzata intorno ad un Consiglio Europeo*»[31].

Del resto, Erasmo è indubbiamente la figura più rappresentativa del cosmopolitismo europeista, che non a caso ha scelto di dedicare alla sua memoria il progetto di mobilità studentesca, attivo dal 1987, con cui le matricole universitarie possono arricchire la propria formazione. E se Johan Huizinga si è dimostrato abbastanza severo nel suo giudizio sul personaggio, rimproverandogli di «aver visto meglio di ogni altro il nuovo che stava per venire e di non averlo potuto accettare, pur essendo entrato in conflitto con il vecchio», ha però dovuto concludere che «l'umanità civile ha ragione di tenere in onore il nome di Erasmo, se non altro perché egli fu il predicatore infinitamente sincero di quella mitezza di costumi di cui il mondo oggi ha ancora tanto bisogno»[32].

Questa sottile ambiguità fra progressismo e conservatorismo lo rende una figura straordinariamente postmoderna, tormentata dalla volontà di oltrepassare una linea che comporterebbe una drastica rottura con il passato e una cieca apertura al presente, ma che la sua morale gli impedisce di varcare. E sebbene Erasmo sia stato definito di recente come «un faro per l'Europa del XX secolo»[33], resta il fatto che la sua idea di Europa è strettamente con-

---

[30] A. IODICE, *Alle radici dell'Europa unita. Il contributo dei cattolici democratici in Italia*, p. 18.

[31] *Ibidem*.

[32] J. HUIZINGA, *Erasmo*, pp. 224; 229.

[33] C. OSSOLA, *Erasmo nel notturno d'Europa*. Si serve della metafora del faro anche Ricardo J. Quinones, che rileva sia «la disposizione di Erasmo al cambiamento, la sua difesa intransigente e la sua piena accettazione delle nuove fonti di conoscenza» sia «la sua cautela, i suoi continui ripensamenti,

nessa alla sua *philosophia Christi* ed è, dunque, quanto di più lontano possa esserci dalla visione laica e secolarizzata alla quale l'europeismo contemporaneo pretende di assuefare i propri sodali[34].

Lo si evince già dall'*Enchiridion militis cristiani* e forse ancor di più dal *Panegyricus*, dove le elucubrazioni sul tema della pace si sviluppano in perfetta consonanza, nota de Caprariis, con la precettistica evangelica, che condanna chiunque si renda «colpevole d'aver versato una sola goccia del sangue di un uomo», poiché «tutti i cristiani senza distinzioni di sorta sono membri di un solo corpo, tutti contenuti nel Cristo e tutti riscattati dal suo sacrificio e insieme chiamati alla stessa eredità»[35].

Qui Erasmo riesuma la concezione del *corpus mysticum*, che la tradizione conciliare vuole risalente a Paolo di Tarso ma la cui espressione egli mutua, a suo dire, da un testo di Cipriano, il *De duplici martyrio ad Fortunatum*, oggi ritenuto convenzionalmente apocrifo e da qualcuno attributo allo stesso umanista[36]. La particolarità del discorso di Erasmo consiste nel suo collocarsi all'interno di una grande stagione dominata da un'accesa fioritura di *corpi mystici*, con la differenza che questi assumono di volta in volta una fisionomia nazionale, come avviene nel pensiero di John

---

l'atteggiamento permaloso di chi è sulla difensiva e il bisogno di appellarsi ad autorità esterne a supporto delle sue tesi», e conclude dicendo che «Erasmo può ancora illuminare come un faro, anche se non può esattamente ergersi come una torre»: R. QUINONES, *Erasmo e Voltaire. Perché sono ancora attuali*, p. 160.

34 Sul rapporto fra spiritualità e politica in chiave utopica, si rimanda a F. CASTILLA URBANO, *Propuestas utopicas e insuficiencias politicas: Erasmo y el «cuerpo místico» de Cristo*, pp. 67-86.

35 *Panegyricus*, p. 206.

36 Sulla questione si veda H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, XV, pp. 23-24.

Fortescue e di altri trattatisti politici del Tre e Quattrocento[37], mentre Erasmo tributa al concetto un'estensione ecumenica pari a quella che aveva inizialmente nella bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, filtrandola attraverso una rinnovata spiritualità che nell'*ekklésia* riconosce «un'assemblea legata non alla successione nell'ufficio, ma alla Parola di Dio», per dirla con Melantone[38].

Erasmo va quindi controcorrente rispetto al clima dell'epoca e a un diffuso orientamento di idee che favorisce il particolarismo civile, supportando il processo che culminerà nella nascita degli Stati moderni. La sua proposta concerne invece l'universalità del *corpus mysticum* ed è dettata, come afferma Paolo Brezzi, dalla «sua stessa *humanitas*», che gli fa ricusare la guerra e «disprezzare gli "stolti nomi" di inglesi, francesi e tedeschi e delle altre nazionalità perché il nome di Cristo ci ricongiunge tutti: "Il mondo intero è una patria comune" egli scrisse, ma quel mondo non era altro che l'Europa del tempo ed ambiente di Erasmo, ancor sostanziata di sentimento cristiano, ma soprattutto affratellata da uno spirito umanistico di tolleranza e di comprensione»[39].

Purtroppo de Caprariis non ha avuto né il tempo né il modo di rilevare tutti questi aspetti nel suo breve commento al *Panegyricus*. Lo facciamo noi al posto suo, certi di non arrecargli un torto e appigliandoci all'elemento distintivo del cristianesimo erasmiano

---

37 Cf. EH. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, p. 176 *et passim*; e in particolare, sul pensiero di John Fortescue, E. VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, pp. 74-76. Per un confronto critico con queste due opere, si rimanda rispettivamente a F. RICCI, *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, pp. 153-155; e CARONITI, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti di Eric Voegelin e Leo Strauss*, pp. 62-64.

38 Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, p. 316.

39 P. BREZZI, *Realtà e mito dell'Europa*, Roma 1954, p. 56.

che il nostro autore ribadisce in quello scritto: la peculiarità di associare un'impalcatura eminentemente spirituale a «una positiva visione della vita politica», dalla quale si dirama «un sistema dei doveri del principe mirante a realizzare la giusta società»[40].

Il sovrano, per Erasmo, può essere felice a condizione che anche i propri sudditi lo siano. E costoro lo saranno se egli spenderà la propria esistenza nell'impegno di renderli tali, mediante l'esercizio del buon governo e il mantenimento dell'armonia nel proprio regno. Da ciò «l'ammonimento a mostrarsi non tanto principe e difensore quanto padre buonissimo e sollecito, pronto alla moderazione e alla clemenza, consapevole di reggere la signoria pel bene della patria più che pel suo proprio»[41].

Al sovrano spetta insomma, spiega de Caprariis, «il dovere della *scientia*»[42], che trasparirà dal modo in cui saprà gestire le controversie, con oculatezza e senza indulgere in eccessi di alcun genere. E la guerra, naturalmente, è da ritenersi il primo di essi.

Ma quali sono i limiti di un'intellezione basata su queste premesse? E in generale, fin dove può essere portato avanti l'ideale pacifista senza risultare retorico o contraddittorio? Perché bisogna tenere presente che una *polemica* contro la guerra non è altro che una guerra contro la guerra: un *pólemos* che si contende il primato con un *pólemos* antagonista. E si tratta di uno scontro che, nonostante la sua apparente parità di prospettive, si rivela altamente impari. Quale tipo di *pólemos* sarà destinato a prevalere: il *pólemos* in sé o quello che vi si oppone?

---

[40] *Panegyricus*, p. 207.
[41] Ivi, pp. 207-208.
[42] Ivi, p. 209.

A questo punto, tramite Erasmo, possiamo provare a far dialogare de Caprariis con Schmitt, che ha messo in luce con grande efficacia il paradosso insito nella prospettiva pacifista: una prospettiva che si configura come *impolitica* nella sua pretesa di rinunciare per principio alla possibilità di distinguere gli amici dai nemici, salvo poi diventare *politica* nell'atto di osteggiare chiunque non voglia uniformarvisi. La tragicità del pacifismo consiste proprio nel suo essere impraticabile come criterio assoluto, giacché per affermarlo bisognerebbe dichiarare guerra alla guerra, tradendo quel medesimo spirito che esso pretende di infondere e difendere.

Significative, al riguardo, le parole che usa Massimo Cacciari per definire la guerra: «La guerra è *kakós*. Ma è male se considerata in sé, astrattamente; è male allorché la sua violenza pretende di farsi illimite. In quanto parte, invece, anch'essa è *harmonikós*»[43]. Una riflessione che si raccorda con le considerazioni espresse dallo stesso Erasmo negli *Adagia* intorno all'etimologia di *bellum*, così chiamata dai grammatici «per antitesi, non avendo nulla né di buono né di bello: *bellum* cioè nello stesso senso per il quale le Furie sono chiamate Eumenidi»[44].

Del resto, una guerra che non sia concepita come temporanea, ma teoricamente interminabile, è un'eventualità che nella storia non si è mai posta. Si tratta sempre di un fenomeno transitorio, parentetico: è qualcosa che funge da inciso sociologico, da fattore mediano che s'interpola fra altre azioni umane.

Ed è questa sua essenza interstiziale, questa sua struttura particellare, a farla percepire come un possibile *escamotage* alla risolu-

---

43 M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, p. 142.
44 ERASMO, *Dolce è la guerra per chi non ne ha esperienza,* p. 121.

zione dei problemi: come un percorso finalizzato all'ottenimento della pace. «Perciò la pace – che è la causa finale della stessa guerra – se pensata come *vera* pace, *pax profunda*, non può essere concepita che come il risultato di un'estrema, perfettissima armonia» prosegue Cacciari[45].

Anche a questo riguardo, come pocanzi, dobbiamo rimarcare che de Caprariis non si è occupato degli scritti più tardi di Erasmo, ma siamo convinti che se l'avesse fatto si sarebbe accorto che persino il maestro di Rotterdam finirà per soccombere a tale illusione. A rilevarlo è la Tinelli che, analizzando l'*Utilissima consultatio de bello Turcis inferendo*, segnala come Erasmo – dopo essersi speso in precedenza a confutare la concezione del *bellum justum* – dichiari adesso «che, se i cristiani devono in ogni modo coltivare la pace, non devono, per questo, evitare di difendersi dai pericoli esterni: se, pertanto, la guerra apparirà come l'unica e ultima possibilità di tutelare la cristianità, sarà lecito prendere le armi non per invadere e conquistare nuove terre, ma per porre fine alla ferocia dei Turchi»[46].

Erasmo sembra allora disposto ad ammettere l'eventualità della guerra, purché sia condotta per scopi difensivi. Ed è emblematico che «il suo sia un discorso di pace, un invito rivolto alla cristianità, affinché essa conservi la sua unità e la sua concordia»[47].

Il tema della pace non viene dunque abiurato: viene anzi ribadito. Ma la pace intesa come *harmonikós*, come *concordia animo-*

---

[45] CACCIARI, *Geofilosofia*, p. 142.
[46] TINELLI, *Guerra e pace nel «Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem» di Erasmo da Rotterdam*, p. 370.
[47] *Ibidem*.

rum, è sentita ormai in maniera diversa: Erasmo si avvede che la pace non è un dono da ricevere, ma qualcosa da conquistare.

Sul suo mutamento di prospettiva può aver inciso la rilettura di quei passi problematici del Vangelo da cui emerge il contrasto fra guerra e pace, come in *Matteo* 10:34 dove Gesù dichiara: «*Non veni pacem mittere, sed gladium*». In ogni caso, nei suoi scritti successivi, Erasmo dimostra di cogliere l'importanza di un tema che nel *Panegyricus* non ha trattato: quello inerente alla definizione della fenomenologia del nemico.

Qui il discorso ci porterebbe lontano da de Caprariis, ma risulterebbe utilissimo per affrontare il medesimo tema in Machiavelli. E avendo già citato Schmitt, possiamo richiamarlo in causa a proposito della sua celebre distinzione fra il nemico pubblico, l'*hostis*, e il nemico privato, l'*inimicus*: una distinzione che serve a evidenziare come la dinamica bellica non sia di per sé in aperto contrasto con la dottrina cristiana, come sostiene Erasmo ancora nel *Dulce bellum inexpertis* e nella *Querela pacis*, in quanto «il passo che dice: "amate i vostri nemici" (Matteo 5, 44; Luca 6, 27) recita "*diligite inimicos vestros*" [...] e non "*diligite hostes vestros*"», discetta il filosofo renano, concludendo che «non si parla qui del nemico politico»[48].

D'altronde, per tornare a Erasmo, «nella lotta millenaria fra Cristianità e Islam, mai un cristiano ha pensato che si dovesse cedere l'Europa, invece che difenderla, per amore verso i Saraceni o i Turchi»[49]. Ma un mondo che abbia accantonato ogni possibilità di scontro fra opinioni diverse, rinunciando ai princìpi della dialetti-

---

[48] SCHMITT, *Il concetto di «politico»*, pp. 111-112.
[49] *Ibidem*.

ca per un universalismo omologante, apparirebbe insano persino a de Caprariis che, pur non condividendo la posizione di Schmitt e dell'ultimo Erasmo, non ha mai fatto mistero delle sue idee politiche, che ha sempre testimoniato con orgoglio e con spirito battagliero.

2.4. Dalla *Finis Terrae* all'*Imitatio Europae*: Machiavelli e lo Stato mondiale

Le idee di de Caprariis in materia di storia e politica cominciano a diventare preponderanti nei suoi studi su Machiavelli. Nella filosofia dell'autore del *Principe*, egli vede «un mondo di passioni elementari, dominato da una dinamica naturalistica e che ha, perciò, l'inevitabilità di tutte le cose della natura, che si può padroneggiare solo con una virtù eroica, fatta di forza verde e di consumata intelligenza»[50].

In questo scenario, l'antinomia guerra–pace viene percepita in funzione dell'ordine e della ragion di Stato, che si plasma su «una fenomenologia dell'azione politica [...] dedotta dall'assunto fondamentale che la politica è spiegamento della forza: dove, ovviamente, per tale non bisogna intendere la forza meramente materiale», puntualizza de Caprariis, «ma una sintesi di ingegnosità attenta ed acuta e di capacità di resistere o di attaccare, una sintesi di *prudentia* e di *armi*»[51].

---

[50] *Introduzione a «Il Principe»*, I, p. 102.
[51] Ivi, p. 128.

Memore della lezione dei classici circa la degenerazione dei sistemi politici, il teorico fiorentino altera la visione polibiana[52], che con l'*anakýclosis* spiega l'inverarsi di un destino cosmico, introducendo al principio dominante della necessità quello della casualità, che meglio si presta a suo avviso per comprenderne il fenomeno[53]. E qui sta enunciando un principio basilare della sua dottrina: se l'alternanza delle forme di governo non risponde a nessun meccanismo ciclico predeterminato, diviene possibile incidere sulle sorti del mondo, spezzando l'orestìaca catena di sangue generata in sede politica dalla *libido dominandi*[54].

È possibile, in sostanza, che l'uomo non si lasci trascinare dal Fato, ma prenda in mano le redini della storia e proponga se stesso quale artefice del Caso. Un Caso che è primariamente *cháos*: *cháos* primordiale e definitivo, lampo aurorale e boato finale. Una forza mitica – ricordiamo quanto ha scritto de Caprariis al riguardo –, una forza irrazionale che anima e sconvolge le vite degli uomini e delle collettività: una forza luciferina[55] che per essere imbrigliata esige l'opposizione di una pressione frenante, di un *katé-*

---

[52] Sui rapporti fra Machiavelli e Polibio non si può non fare riferimento agli studi condotti da Gennaro Sasso, che tra il '58 e il '61 dà alle stampe due lavori emblematici sul tema: *Machiavelli e la teoria dell'anakýclosis* e *Machiavelli e Polibio. Costituzione, potenza e conquista*, poi riuniti nell'opera *Machiavelli e gli antichi*, alla quale si rimanda. Cf. G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi*, I, in particolare pp. 3-65, 67-118.

[53] N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 2.

[54] Per un approfondimento sul concetto di *libido dominandi* si rimanda a VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, p. 173 ss. Si veda anche quanto scrive Caroniti nell'*Introduzione* a *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, pp. 20-21.

[55] Sul tema della dannazione del pensiero di Machiavelli valgano le parole di Leo Strauss: «[...] Se noi siamo obbligati ad ammettere che il suo insegnamento è diabolico ed il suo autore un demonio, siamo tenuti a ricordare la profonda verità teologica che il demonio è un angelo caduto. Riconoscere il carattere diabolico del pensiero di Machiavelli, significa ritrovare in esso una *nobiltà* pervertita, di ordine assai elevato». STRAUSS, *Pensieri su Machiavelli*, p. 5.

chon che assuma le fattezze di un singolo individuo, scelto per doti di astuzia e di opportunità all'interno di quella massa indeterminata di persone la cui esistenza risulterebbe altrimenti sconvolta dalla caoticità del Caso.

Quindi l'intento di Machiavelli, nel redigere quel *libellus aureus* che è *Il principe*, non potrebbe essere più distante dallo spirito encomiastico erasmiano, ponendosi il compito non di esaltare le virtù di un regnante, così da farlo apparire come un *vir probus* o uno *speculum virtutis*, ma di descriverlo nella concretezza della sua pratica di governo.

Se ciò corrisponda o meno a verità, avremo occasione di discuterlo nelle prossime pagine. Per adesso rileviamo che nell'atteggiamento di Machiavelli si segnalano due tendenze.

La prima attiene a una concezione aprioristica della storia e dell'uomo, considerato duplicemente *sub specie temporis* e *sub specie aeternitatis*, come uomo del suo tempo e come uomo eterno, che mantiene inalterata la propria identità e debolezza. La seconda è quella di occuparsi concretamente dei problemi attuali rapportandoli però a problemi antichi, con la convinzione che il mondo sia stato sempre «a uno medesimo modo»[56]. E la sua granitica immutabilità è il requisito–chiave per intendere il vero significato della «scienza della politica»[57], che è innanzitutto una «scienza della storia», al punto che Machiavelli si convince di poter desumere dallo studio del passato un sistema di regole fondamentali che valgano per ieri, oggi e domani.

---

[56] MACHIAVELLI, *Discorsi*, II, «Introduzione».
[57] *Introduzione a «Il Principe»*, p. 122.

La conoscenza dell'«antiquità» ha dunque un ruolo pragmatico oltreché teoretico. Non è vana erudizione coltivata nell'*otium*, funambolica ricerca autoreferenziale di un dotto che vive arroccato nella sua *turris eburnea*, cieco e impotente di confronti alla realtà che lo circonda: è il mezzo più concreto che ha Machiavelli per continuare a occuparsi di politica, nonostante il suo ritiro dalla *vita activa*, riflettendo al contempo su quell'assimilazione fra *ánthropos* e *phýsis*, fra uomo e natura, che dà piena contezza della gravità del suo pessimismo.

E l'immagine dell'uomo che ne deriva è tutt'altro che perfetta o ideale, e conserva una dose di infantilità che lo rende potenzialmente vecchio e insieme perennemente giovane. Il che comporta come il singolo individuo, se storicamente formato, possa abbracciare con un unico sguardo la sinottica evidenza della successione degli èvi, accettando la realtà che il passato sia stato un presente e che il presente attuale derivi da quello stesso passato, il cui studio equivale a uno scavo nella natura umana che intanto è rimasta immutata. Ma l'inclinazione di Machiavelli a comparare presente e passato non è esente da una componente soggettiva che aggiunge una tinta di idealità ai suoi giudizi, solo in apparenza intrisi di realismo storico. «La maggiore caratteristica del Machiavelli storico», ribadisce de Caprariis, «sarebbe nel suo continuo proiettare nel passato, oggetto di storia, il presente quale è visto e sentito dallo stesso Machiavelli in quanto pensatore politico»[58].

Ne consegue che si debba ridimensionare la veridicità del binomio Machiavelli–realismo politico, «perché il fatto più importante è proprio quel ripensamento del presente al lume di un suo ideale,

[58] *Il problema dell'equilibrio nel pensiero del Machiavelli*, I, p. 150.

e il paragonarlo e giudicarlo secondo quell'ideale medesimo»: un fatto che de Caprariis definisce «costitutivo del pensiero del Machiavelli»[59].

Sulla questione si tornerà a dibattere negli anni Settanta con John Pocock, che riabilita Machiavelli come «realista», commisurando lo spessore del suo repubblicanesimo teorico all'impronta che avrebbe lasciato nella filosofia «oceanica» di James Harrington[60]: una sorta di madrina, si potrebbe dire con qualche lieve forzatura, della «rivoluzione atlantica».

Non è la sede per esprimere un giudizio sulla tesi di Pocock, salvo il fatto di rilevare che essa ha incontrato quasi subito degli oppositori. Per Isaac Kramnick la fonte di ispirazione dei radicali inglesi del XVIII secolo non sarebbe il lontano repubblicanesimo di Machiavelli, ma il più affine liberalismo lockiano, deducibile dalle posizioni espresse da personaggi come Richard Price e Thomas Paine[61], mentre Quentin Skinner riporta le speculazioni di Machiavelli allo specifico contesto della loro elaborazione, legandole alla lezione dei «trattati di *ars dictaminis* composti dai maestri di retorica» del XIII secolo e a quella dei manuali «sul governo delle città che dovevano fungere da guida all'azione del podestà»[62].

---

[59] *Ibidem*.

[60] J.G.A. POCOCK, *Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century*; e ID., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*. Per un confronto critico, si veda anche A. ARIENZO, *Il Machiavelli di James Harrington*, II, pp. 127-143.

[61] I. KRAMNICK, *Revolution and Radicalism: English Political Theory in the Age of Revolution*, pp. 505-534.

[62] M. GEUNA, *Quentin Skinner e Machiavelli*, p. 584. Per un approfondimento tematico, che per motivi logistici non ci è possibile svolgere, si rimanda naturalmente allo stesso Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*.

Non resta altro che fare una breve considerazione: che a prescindere dalle divergenze di opinioni fra de Caprariis e Pocock, il suo *Momento machiavelliano* avrebbe occupato probabilmente un posto d'onore nella «Collana di studi politici» diretta dal nostro autore per Neri Pozza, specie vista la particolare attenzione riservata alla produzione scientifica d'oltreoceano[63].

Tornando al Machiavelli di de Caprariis, si può osservare come la caratteristica costituiva del suo pensiero risieda in una «tecnica del raffronto» che si articola su tre piani: storico, politico e antropologico.

Sul piano antropologico abbiamo l'equiparazione dell'uomo inteso in senso concreto, connotato dalla sua peculiarità di soggetto storico, con l'umanità intesa in senso astratto, percepita nella sua continuità secolare, che la rende prognostica di una certa concezione dell'uomo che si andrà imponendo un secolo dopo con Montaigne.

Quando nelle pagine introduttive degli *Essais* il filosofo francese annuncia di essere egli stesso la materia del suo libro, sta esprimendo una consapevolezza che non è ancora completamente presente in Machiavelli. O se lo è, è sprovvista di quella perentorietà con cui Montaigne sente di poter tradurre la storia della propria vita nei termini di un sapere universale, che serva da insegnamento a chiunque si rispecchi nelle sue esperienze medesime. «L'uomo, come diceva Montaigne, porta in sé intero il segno della condizione umana», scrive de Caprariis, «o, se si preferisce la formula di Croce, l'uomo conosce il passato perché l'ha tutto in sé, ed il suo conoscerlo è una sorta di *anamnesi*, affatto diversa da

[63] CAPOZZI, *L'alternativa*, p. 96.

quella platonica: l'uomo, cioè, ha in sé il disegno della storia universale in quanto pensiero e volontà ed azione umana ed è per questo che il conoscere il passato è, in certe senso, null'altro che un'infinita introspezione»[64].

Qui non solo de Caprariis si sta richiamando al più diretto maestro di Croce, quel Giambattista Vico che si può considerare come una sua scoperta culturale[65], ma fa rivivere l'idea tutta platonica della duplicità della conoscenza, da intendersi come la riacquisizione di un sapere originario di cui le facoltà mentali tornano a riappropriarsi. E Machiavelli, da lontano discepolo del venerando autore della *Repubblica* – e adesso vedremo fino a che punto lo sia –, parla spesso del proprio vissuto, mettendolo in relazione con la saggezza dei classici. Così facendo anticipa senza dubbio qualche spunto degli *Essais*, ma si arresta sulle soglie dell'autobiografismo prima di sconfinare in questo campo, che sarà il terreno sul quale Montaigne si muoverà con una maestria e uno spirito assolutamente moderni.

Tuttavia, se non si può parlare di autobiografismo in senso stretto, è comunque vero che la conoscenza del profilo biografico di Machiavelli risulta indispensabile, secondo de Caprariis, per approcciarsi al personaggio e alle sue idee. E non tanto per l'ovvia ragione che l'opera di un autore è sempre condizionata da ciò egli ha visto e subìto, quanto per il condizionamento indiretto esercitato su di essa dai suoi lettori, che ben di rado si rivelano degli interpreti fedeli.

---

64 *Il castello dei fatti*, II, p. 139.

65 «Si potrebbe [...] presentare la storia ulteriore del pensiero come un ricorso delle idee del Vico»: CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, p. 251.

Nel caso di Machiavelli, questa discrasia fra la sua *forma mentis* e la sensibilità di coloro che si sono accostati al suo pensiero, riveste un peso spropositato per de Caprariis, suggerendogli che intorno allo scrittore fiorentino aleggi una soffocante aura di pregiudizi da cui è arduo districarsi.

Il primo di questi concerne la modernità del personaggio, che egli descrive senza mezzi termini come avulso dal suo tempo, a tal punto che «coi Poliziano, coi Pico, coi Ficino, si sarebbe certamente sentito a disagio»[66].

La ragione di ciò non risiede nel solo fatto che Machiavelli non conosca il greco, a differenza degli intellettuali fiorentini dell'epoca, ma dipende dall'interesse che nutre per la Roma repubblicana a discapito del sistema democratico ateniese: una divergenza che lo fa apparire come il «più vecchio dei suoi stessi contemporanei»[67] e che risalta in particolare se rapportata allo spirito di quel primo umanesimo, impersonato da Petrarca e da Cola di Rienzo, al quale Machiavelli più o meno direttamente si raccorda.

De Caprariis è uno dei pochi studiosi ad aver colto questo aspetto, ma stranamente non sembra accorgersi che i nomi da lui evocati appartengono tutti a dei neoplatonici: cosa che accomuna non poco i vari Poliziano, Pico e Ficino a una figura come quella di Machiavelli, visto che lo Stato descritto nel *Principe*, come ci dirà più avanti, è più ideale che reale. E anche quando discetta sulla Roma repubblicana, nei suoi *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Machiavelli non ritiene affatto che quel mondo possa ritornare,

---

[66] *Introduzione a «Il Principe»*, I, p. 92.
[67] Ivi, p. 93.

sulla falsariga di Petrarca e Cola di Rienzo, ma lo idolatra proprio per la sua distanza temporale, che gli consente di mitizzarlo.

Nonostante questa piccola svista, comunque, il grande merito di de Caprariis in veste di interprete di Machiavelli è appunto quello di aver sviato l'attenzione dal suo presunto legame col realismo politico per focalizzarla su certe affinità con il pensiero utopico.

Lo Stato machiavelliano non sarebbe altro che una proiezione anti–ideale, concepita con la pretesa di essere realistica o, per meglio dire, *possibilistica*. Ma a causa della sua stessa anti–idealità, esso finisce per assomigliare a uno Stato ideale, come la *politéia* di Platone o la società isolana descritta da More.

Se una siffatta interpretazione può apparire azzardata agli esegeti più conservatori, va tenuto conto dello stretto legame che unisce realtà e utopia: un legame che alligna nella diaclasi fra storia e metastoria, fra luogo e non–luogo, di modo che More può prima ragionare sui mali della società inglese della sua epoca e poi immaginare una società alternativa che si trovi, nello stesso tempo, in qualche remoto angolo del pianeta.

Il punto di partenza di ogni speculazione utopica è costituito inevitabilmente dalla storia: la storia è e rimane la chiave di volta di ogni costruzione ideale, che andrà definendosi in aperto contrasto con la realtà medesima di cui la storia si fa portavoce. Ed è proprio l'osservazione di una realtà poco edificante a far sognare l'utopia, che per i suoi teorici si propone come una via di scampo dalla maledizione della storia.

Che questa via di scampo sia in effetti una porta dipinta su una parete, un *trompe-l'œil* o un diorama, poco importa. Nel codice genetico dell'utopista si cela un'ambiguità caratteriale che può

manifestarsi in due diverse maniere: o accentuando la sua propensione per la storia – e allora l'utopista guarderà al passato con nostalgia, alla ricerca di un'*arché* perduta, di un principio d'ordine obliato –, o rendendolo così antistoricista da ritenere che esista unicamente il futuro, colto nella sua dimensione verginale di *locus* dove l'uomo potrà davvero esprimere al meglio le sue potenzialità.

In entrambi i casi, il tempo che non interessa all'utopista è quello che sta vivendo: quel presente che viene da lui percepito con un'avversione quasi patologica, come una sorta di condanna divina, di supplizio pagano da espiare col sangue. E considerando la personalità di Machiavelli da questa angolazione, ci si accorge che rientra perfettamente nella categoria. Come racconta egli stesso nella lettera a Francesco Vettori, quando è in compagnia dei classici si isola, si annulla come soggetto storico per immergersi nel tempo dell'antica Roma, che per lui ha il sapore e il fascino di una mitica Età dell'oro: «Venuta la sera, mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in su l'uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito con decentemente entro nelle antique corti degli antiqui huomini, [...] dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandarli della ragione delle loro actioni»[68]. E la lezione che ne ricava, interpellando virtualmente gli uomini del passato, risulta assai più proficua di quella che potrebbe desumere dalla frequentazione dei propri contemporanei.

Il suo atteggiamento, perciò, può essere qualificato come una sorta di empirismo *storico*, nell'accezione di *desensificato*: un empirismo che, invece di fondarsi su un'esperienza diretta e indivi-

[68] MACHIAVELLI, *Lettera a Francesco Vettori*, in *Tutte le opere*.

duale, si basa sullo studio della vita e della condotta degli altri, che nella fattispecie sono personaggi appartenenti a epoche di gran lunga anteriori a chi li osserva.

Ciò non significa che Machiavelli rifugga dalla realtà per dissolversi nei fumi della Roma repubblicana: cosa impossibile, del resto, visto che ogni pensiero o fenomeno risente del clima che lo ha generato e tende a iscriversi, suo malgrado, nel cerchio di quella che Hans Georg Gadamer chiama la «coscienza della determinazione storica»[69].

Per dirla con de Caprariis: «L'uomo non vive fuori del mondo, ma nel mondo e del mondo: e dunque non pensa per il mero piacere di pensare, ma per vivere, per comprendere il suo passato e ciò che gli sta intorno e le ragioni del vivere ed operare suoi propri e degli altri»[70].

In queste parole è contenuto il nocciolo della «circostanzialità» dell'esistenza, espresso acutamente da José Ortega y Gasset e divenuto il perno dell'ontologia novecentesca, che ha in sé molto di politico. Infatti, se la natura dell'Io dipende dalla circostanza che gli è propria, significa che il *principium individuationis* corrisponde tanto a una persona che a un luogo: il luogo dove quella determinata persona è nata e cresciuta, la sua patria, il suo focolare. «Il mio Io è identico con il *luogo della realtà* in cui mi trovo» sentenzia recisamente Karl Jaspers[71], favorendo quella speculazione sulla coincidenza fra Essere e *pólis* sulla quale s'innesta il *leitmotiv* dell'ontologia politica.

---

69 H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, p. 352.
70 *Il chierico francese*, II, p. 411.
71 K. JASPERS, *Orientazione filosofica del mondo*, p. 366.

Tornando a Machiavelli, i suoi testi non mancano certo di riferimenti a temi ed eventi a lui coevi[72], ma a de Caprariis riesce difficile etichettarli come trattati di *Realpolitik*, sia per il fatto che gli interessi di Machiavelli lo portavano altrove con la mente, sia per la sua propensione a confondere storia e politica, realismo e utopia.

Per avvalorare le riflessioni di de Caprariis possiamo confrontarle con quelle di Mario Martelli, che nello scrittore fiorentino non ravvisa «una perennemente fresca attitudine a considerare le cose, la realtà, la vita, ricavandone regole sempre nuove, [...] ma un non modificabile organismo di formule che può aspettare, al massimo, una conferma dalla realtà, e che comunque, ove questa conferma manchi, non per questo può essere messo in discussione dagli avvenimenti»[73].

Il corollario è che il metodo d'indagine applicato da Machiavelli non sia di tipo induttivo, come quello della scienza classica – incardinato sulla consequenzialità fra prova ed errore e quindi destinato a pesare sull'idea stessa di «scienza della politica» –, bensì di tipo deduttivo. «Non, dunque, dal particolare all'universale, ma dall'universale al particolare» conclude Martelli, riscontrando come esso sia «il tratto tipico di ogni platonismo»[74]. C'è spazio allora per un raffronto fra il «gracile sistema ficiniano», nel quale «il mondo nient'altro è che l'espressione e la manifestazione corporea, nel tempo e nello spazio, di Dio», tanto da non esserci

---

[72] Si pensi, giusto per citarne un paio, alla *Descrizione del modo tenuto dal Duca Valentino nello ammazzare Vitellozzo Vitelli, Oliveretto da Fermo, il signor Pagolo e il duca di Gravina Orsini* o al *Discorso dell'ordinare lo stato di Firenze alle armi*.

[73] M. MARTELLI, *Introduzione a N. Machiavelli*, p. XXIX.

[74] *Ibidem*.

«margine per il male e per il peccato», e il mondo evanescente di Machiavelli, dove «gli avvenimenti politici, i fatti terreni non sono che l'attuarsi di immutabili leggi: sicché l'imprevisto, l'anomalo viene da lui escluso, relegato in una zona d'ombra imperscrutabile, identificato da lui col non–essere»[75].

La realtà – o l'Essere, potremmo dire – corrisponde alla natura, che è l'elemento unificante di tutte le epoche, consustanziale al concetto stesso di storia, e declinabile secondo la molteplicità degli enti. «Gli Stati sono dati naturali, la cui storia "ideale, eterna"», considera de Caprariis, «si atteggia come un "cerchio nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano" [...]; e dati naturali sono gli uomini, con le loro passioni immutabili»[76].

Tutto ciò rientra nel quadro della «teoria dell'imitazione», che per Machiavelli garantisce la scientificità della propria visione storica, dalla quale dipende il suo ideale politico. E non c'è da sorprendersi, in merito, visto che egli stesso intrattiene una relazione mimetica con la civiltà latina, come testimonia la lettera a Vettori.

Ma il fatto che nei *Discorsi* venga lodato il sistema collegiale della prima età romana, mentre nel *Principe* «si può notare un'accentuazione particolare del motivo individualistico ed un prevalere di esso su quello naturalistico»[77], non deve far credere che in Machiavelli sussistano due anime, una repubblicana e una monarchica, o che vi sia una netta cesura fra la redazione delle due opere.

Piuttosto, dalla summenzionata epistola, si scopre che egli attende già alla scrittura del *Principe* – che lì viene citato ancora con

---

75 *Ibidem*.
76 *Introduzione*, p. 121.
77 Ivi, p. 122.

il titolo originale, *De principatibus* – allorché indossa i suoi «panni reali e curiali». D'altronde, è stato grazie alla sua conoscenza dei classici che Machiavelli ha potuto indulgere «nelle cogitationi di questo subbietto, disputando che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengo, perché e' si perdono»[78].

Si scopre così che «la filosofia del *Principe* è la medesima dei *Discorsi*, la medesima che il Machiavelli è venuta lentamente maturando attraverso l'esperienza del presente e la lezione degli antichi»[79]: una filosofia che suscita echi di un darwinismo biologico e sociale *ante litteram*, spiegando come l'uomo debba agire sempre e comunque per non soccombere. E da questo impulso volontaristico e irrinunciabile all'azione scaturisce quell'«*utopia* del *Principe*, la quale non è già il sogno di chi edifica la *città felice* in un mondo immaginario», chiarisce de Caprariis, «ma la speranza di chi suggerisce le modalità di un'azione "straordinaria" da portare tra le due realtà della politica terrena»[80].

La questione dell'«azione straordinaria» si può liquidare facilmente nell'ottica dell'eccezionalismo schmittiano, ma la «realtà della politica terrena» necessita di qualche considerazione ulteriore.

Si potrebbe credere, ragionando superficialmente, che la concezione statuale espressa nel *Principe* debba applicarsi in via preferenziale, se non esclusiva, al contesto della Firenze dell'epoca. Invece le considerazioni di Machiavelli hanno uno spettro di risonanza più vasto.

---

[78] MACHIAVELLI, *Lettera a Francesco Vettori*.
[79] *Introduzione*, p. 121.
[80] Ivi, p. 125.

Da un lato, possiamo arguire che il *Principe* «nasce dall'angoscia per la situazione italiana e vuole segnare il *rimedio* ad essa, quel *rimedio* che (Machiavelli), scrivendo al Vettori, disperava tanto di poter trovare da voler cominciare subito a piangere insieme all'amico sulla "rovina e servitù nostra"»[81]. Dall'altro, però, sembra inequivocabile che gli Stati di cui parla non siano soltanto gli Stati italiani, bensì quelli europei.

Chabod ritiene addirittura che con Machiavelli si registri «la prima formulazione dell'Europa come di una comunità che ha caratteri specifici anche fuori dell'ambito geografico, e caratteri puramente "terreni", "laici", non religiosi [...] E poiché è del Machiavelli, non potrà essere che una formulazione di carattere politico»[82]. Ma ancora più interessante è notare su quale presupposto essa si plasmi: sulla differenza sostanziale che intercorre fra «la vita politica europea e la vita politica degli altri continenti»[83].

Quindi Machiavelli dimostra di comprendere cosa sia l'Europa a partire da ciò che *non è*: l'Europa è l'opposto di quello che sono l'Asia e l'Africa, e basta questo a renderla tale. «Il ragionamento mio [...] non ha a passare i termini d'Europa» dichiara nell'*Arte della guerra*[84].

Per lui l'Europa è il termine, è la *Finis Terrae*. Non ritiene minimamente che essa possa confrontarsi un giorno con l'America, questa terra ancora inesplorata che può solo diventare un'estensione dell'Europa stessa. Ovviamente dovranno trascorrere un paio di secoli perché gli europei si ricredano sul ruolo che il Nuovo

---

[81] Ivi, p. 131.
[82] CHABOD, *Storia*, p. 48.
[83] Ivi, p. 49.
[84] MACHIAVELLI, *Arte della guerra*, II.

Mondo ricoprirà negli equilibri politici e diplomatici dell'Occidente, e a quel punto l'immagine del Vecchio Continente non coinciderà più con quella tratteggiata da Machiavelli: solitario viandante su un mare di nebbia che, dissolvendosi, ha lasciato intravedere come il limitare della costa non fosse altro che l'imboccatura di un tombolo per raggiungere una sponda dirimpettaia.

Con la simbiosi dell'Europa con l'America ha dunque inizio «la storia di quel processo di mondializzazione che prende l'avvio come europeizzazione del mondo nell'età coloniale», scrive Caterina Resta, «e assume poi la forma di una occidentalizzazione del mondo, quando gli Stati Uniti d'America assurgono al ruolo di incontrastata potenza mondiale (per questo l'occidentalizzazione è soprattutto un'americanizzazione del mondo)»[85]. Ed è un processo che risale indirettamente a Machiavelli.

Diciamo questo perché, una volta codificato il principio dello Stato moderno, diviene possibile applicare il suo paradigma su vasta scala, transitando da una dimensione *micro*–politica a una *macro*–politica: da uno spazio–limite, localmente circoscritto, a uno spazio–illimite, dal respiro ecumenico.

Senza volerlo, Machiavelli ha così presagito il declino della città come arena politica e la sua evoluzione in metropoli: quella «città madre», nonché «madre di tutte le città», che sarà oggetto di studio per i vari Georg Simmel e Oswald Spengler, assumendo via via i connotati sempre più invasivi di una *kosmópolis* – terreno delocalizzato di incontro e scontro, luogo onnicomprensivo e ubiquitario che farà da modello per l'elaborazione astratta di un futuro Stato mondiale.

---

[85] C. RESTA, *Geofilosofia del Mediterraneo*, p. 47.

Del resto, uno dei teorici della sua ineluttabilità è Ernst Jünger, che con Machiavelli condivide la sua tesi naturalistica sull'origine dello Stato, rilevando come in tedesco «la parola *Stand* [stato, condizione, classe, ceto], per molti versi connessa alla parola *Staat* [Stato], si può intendere tanto in senso biologico quanto in senso sociologico»[86].

Con questa premessa Jünger postula che lo Stato mondiale, partecipando del processo di trasformazione metabolica che coinvolge la totalità degli esseri viventi, «non è semplicemente un imperativo della ragione, da realizzare attraverso l'azione conseguente di un volere», ma «qualcosa che sopraggiunge», che è già in cammino[87]. E ai tempi di Machiavelli, a essere in cammino è la mondializzazione dell'Europa, che per de Caprariis si sposa con l'idea della *Weltgeschichte*, la storia universale meditata da Leopold von Ranke per dar vita a «una comune civiltà europea»[88] e destinata a evolversi, nel corso dei secoli, in una comune «civiltà atlantica».

2.5. Universalismo civile in de Caprariis: uno sguardo fra storia circolare e lineare, contingenza e solidarietà

Ma qual è la posizione di de Caprariis al riguardo?

In più occasioni, il nostro autore ha dimostrato di accondiscendere a una visione teleologica e necessaristica della storia: una visione che lo avvicina a un certo tipo di mentalità che potremmo li-

[86] E. JÜNGER, *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, pp. 54-55.
[87] Ivi, pp. 37-38.
[88] *Il castello dei fatti*, p. 138.

quidare, sbrigativamente, come «illuministica», ma che richiede invece una pausa riflessiva.

In primo luogo, perché de Caprariis non si dimostra fiducioso fino in fondo nelle possibilità di progresso del genere umano, riservandosi di sospendere il giudizio o addirittura di diffidare in merito alla buona riuscita di sistemi politici che si pongano come risolutivi del processo di equilibratura del tessuto sociale. E qui ci riferiamo evidentemente al problema della democrazia, che de Caprariis guarda, sulla scorta di Tocqueville, con un misto di fascinazione e attrizione.

In secondo luogo, perché non è possibile parlare alla leggera di pensiero illuminista, senza rilevare che si tratta di un fenomeno le cui radici affondano non nel progressismo ma nel conservatorismo. Eric Voegelin lo ha spiegato brillantemente: l'orientamento finalistico della storia, sbandierato da ideologi laici e materialisti, origina dallo storicismo religioso secentesco, rappresentato al suo massimo livello in Francia da un teologo e predicatore cattolico come Jacques Bénigne Bossuet[89].

È nel suo *Discours sur l'histoire universelle* che viene spezzato il vincolo ciclico della successione cronologica, sovvertita da una visione lineare e finalistica della storia. E il fatto che in Bossuet il finalismo coincida con la Provvidenza, non impedisce a Voltaire di appropriarsi del concetto e di laicizzarlo in funzione progressista[90].

Se nella sua personale rivisitazione della *Civitas Dei* il teologo digionese interpreta le azioni umane come orientate verso una naturale evoluzione dello spirito umano, che si realizza mediante

---

[89] VOEGELIN, *Dall'illuminismo*, pp. 33-44.
[90] Cf. *Ideali democratici*, pp.40-41.

l'inverarsi della volontà divina, per gli Illuministi tale processo coincide con la marcia inarrestabile dell'umanità verso la Ragione, che equivale al punto di massima distanza da una concezione della storia universale come poteva essere intesa da Polibio e Machiavelli, ma anche da Velleio Patercolo e Ammiano Marcellino[91].

Per giungere a questo, spiega de Caprariis, è bastato «riconoscere semplicemente l'eterno movimento della storia umana, senza catastrofi e senza trionfi obbligatori e definitivi» e «trasferire Dio in questo movimento e non lasciarlo fuori e alla fine di esso, sia pure con nome mutato»[92].

In realtà, osserva Franco Sbarberi, «sino alla fine del Settecento nessuno mette in discussione l'alternarsi di fasi alte e di fasi basse del moto storico, il possibile sopraggiungere di momenti di crisi e di decadenza. Ciò nonostante, si ritiene che i periodi di barbarie e di regresso non riusciranno a bloccare, nel lungo periodo, l'ascesa graduale della civiltà, se l'uomo farà tesoro dell'esperienza accumulata e si lascerà guidare, con maggiore continuità che in passato, dai lumi della ragione. Nell'idea che la storia possa essere spiegata razionalmente come una serie omogenea di accadimenti e che lasci presagire la possibilità di un futuro migliore, il concetto di progresso funge da vera e propria filosofia della storia. Lo sviluppo storico è dotato di senso e il criterio di selezione degli eventi è inevitabilmente rimesso ai princìpi ispiratori dell'interprete»[93].

La Dea Ragione degli illuministi non è equiparabile alle divinità del *pántheon* degli storici antichi e rinascimentali, quali l'Adrastia

---

[91] Per un confronto fra storia sacra e storia profana nel quadro di una visione universalistica degli èvi, si veda per esempio S. D'ELIA, *Ammiano Marcellino e il Cristianesimo*, pp. 372-390.

[92] *Ideali democratici*, p. 41.

[93] F. SBARBERI, *La dimensione etica del progresso*, pp. 178-179.

ammianea o la Fortuna machiavelliana. E l'inconciliabilità del concetto di ragione storica[94] con quello di necessità pare sorprendere de Caprariis al varco della caverna platonica, scoprendolo tendenzialmente incline alla luce della Ragione, eppure lusingato ancora dalle tenebre confortanti della necessità: da un lato il suo ottimismo liberale lo induce a confidare nelle possibilità del futuro, dall'altro il suo senso critico gli fa riconoscere i limiti contingenti della libertà medesima.

Il suo liberalismo si trova dunque al bivio fra classicità e postmoderno, fra principio d'ordine e alternanza di idee. E l'attitudine postmoderna di de Caprariis ha una caratteristica: mentre si nutre dell'assolutizzazione di concetti come la laicità dello Stato e l'umanesimo riformista, ne relativizza parallelamente la capacità di generare una forma di organizzazione sociale definitiva, che non sia soltanto il frutto di un compromesso o di una convergenza fattuale.

Se volessimo rintracciare una simmetria fra la cultura liberale di de Caprariis e quella postmetafisica di pensatori che hanno esperito la crisi degli ideali di libertà e uguaglianza, potremmo cogliere delle sottili affinità con l'ironia liberale di Richard Rorty, che denuncia l'incontrovertibile occasionalismo di ogni asserzione.

A rendere il tutto imperentorio interviene, per il filosofo americano, l'evidenza che l'atto del pronunciamento è ancorato a un determinato ambito enunciativo. Ironico è allora colui che «guarda a

---

94 Per dirla con Franchini: «Pudicamente si dice la ragione e non la filosofia perché la filosofia fa pensare alla metafisica e in realtà Vittorio [...] amava la filosofia e quindi la ragione. L'autonomia della ragione, l'autonomia del filosofare, tema di grande importanza ieri, di grandissima importanza oggi. La politica come mediazione alla storia che garantisce in qualche modo l'autonomia del filosofare; e la storia intesa nel doppio senso di ciò che è accaduto e della narrazione dell'accaduto che è poi narrazione critica». FRANCHINI, *La ragione, la politica, la storia*, p. 44.

viso aperto la contingenza delle sue credenze e dei suoi desideri fondamentali» e ha «abbandonato l'idea che tali credenze e desideri rimandino a qualcosa che sfugga al tempo e al caso»[95].

Non resta che ammettere come nessun princìpio sia realmente universale, bensì intimamente storico, con la conseguenza che non esistano entità astratte, archetipiche, ma solo fenomeni subordinati alle leggi dell'urgenza espressiva e della socializzazione.

E se il rischio del relativismo dovesse sembrare dietro l'angolo, bisogna considerare che una differenza abissale separa il relativista dal pragmatista: l'uno è in possesso di una «teoria della verità»[96] e s'impegna sostenerla, l'altro ha rinunciato ad averla e si limita a *ironizzare* sulle circostanze, dissimulando la propria opinione per far emergere un certo grado di obiettività. «La giustificazione, da parte del pragmatista, della tolleranza, della libera indagine, della ricerca di una comunicazione non distorta, può soltanto prendere la forma di un paragone tra società che esemplificano questi abiti e quelle che non li esemplificano», dice Rorty, «conducendolo al suggerimento che nessuno che le abbia sperimentate entrambe vorrebbe preferire le ultime»[97].

È una posizione tutto sommato neutra, rispetto alla quale de Caprariis non faticherebbe ad allinearsi, se non fosse talmente avvinto dalla materia dei suoi discorsi da risultarne indistinguibile. «Animale politico fino al midollo», come lo definirà Pannunzio[98],

---

95 R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, pp. 3-4.

96 Cf. RORTY, *Solidarity or Objectivity?*, pp. 3-19. Si veda in traduzione, e per un raffronto critico, F. RESTAINO, *Filosofia e post–filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, pp. 139-140.

97 *Ibidem*.

98 M. PANNUNZIO, *Prefazione* a *Le garanzie*, p. 10.

è piuttosto deciso nel formulare giudizi e nel discriminare fra verità e menzogna. Perciò potrebbe risultare difficile, a prima vista, associarlo alla tipologia del pragmatista distaccato e socraticamente impolitico tratteggiata da Rorty.

Il legame si coglie ascoltando il seguito delle sue considerazioni, quando il filosofo americano spiega come «gli ironici liberali sono persone che hanno [...] la speranza che la sofferenza possa diminuire e che possa aver fine l'umiliazione subita da alcuni esseri umani a causa di altri esseri umani»[99].

Questa idea etica del progresso è ben presente in de Caprariis, che usa spesso il termine «solidarietà» per descrivere quelle dinamiche storiche, come l'europeismo e l'atlantismo, da cui si aspetta un accrescimento delle prospettive liberali[100].

Il concetto stesso di solidarietà, d'altronde, può essere elaborato in maniera estensiva, non subordinandolo al solo ambito umanitario, ma facendo emergere la dimensione simpatetica che sottende: una dimensione in grado di manifestare una valenza *simmachistica*, qualora si traduca in una reale convergenza d'intenti.

E se la solidarietà si fonda su una simile convergenza, può avvenire che un'iniziale ostilità si tramuti in alleanza, come è accaduto fra l'Europa e l'America, o che un'iniziale alleanza degeneri in ostilità, e come esempio si potrebbe addurre la lotta fra potere ecclesiastico e potere secolare.

Non bisogna però essere molto rigidi nella schematizzazione.

Già Guido De Ruggiero, eminente studioso del liberalismo, ravvisa nella «storica rivalità» fra Stato e Chiesa «una preziosa ga-

---

99 RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, p. 4.

100 *Storia di un'alleanza*, p. 177. Cf. BUTTÀ, *Storia e storici americani*, pp. 95-96.

ranzia liberale, che preserva la coscienza dal pericolo di un troppo gravoso accentramento dei poteri»[101]. E sulla questione sono tornati a dibattere negli anni Duemila due interlocutori d'eccezione, Jürgen Habermas e Joseph Ratzinger, arrivando a conclusioni improntate alla reciproca solidarietà intellettuale: con Habermas che conviene come il processo di secolarizzazione iniziato nella modernità sia rimasto incompiuto, avendo mancato il suo obiettivo di cancellare ogni forma di teologia politica[102], e Ratzinger che ammette il valore di una cultura laica e razionalistica purché questa non si tramuti in un nuovo dogma, ma sia disposta a ridimensionare le sue pretese proprio in virtù di ciò che rappresenta, riconoscendo che «in quanto tale, non è comprensibile a tutta l'umanità e perciò in se stessa non può neppure essere del tutto operativa. In altre parole, non esiste una formula di interpretazione del mondo razionale, etica o religiosa, su cui tutti siano d'accordo»[103].

Anche de Caprariis dubita dell'esistenza di questa «formula», ma non rinuncia a credere nel liberalismo «come coscienza liberale, e cioè progressiva, di ogni epoca, come metodo perenne per risolvere concretamente i problemi» della società moderna[104].

La sua posizione si potrebbe riassumere, dunque, nei termini di un *universalismo civile*: una forma di storicismo che, pur essendo permeata da una pulsione universale, rimane fedele a un senso stringente della realtà, impossibile di per sé a leggersi in chiave universale e pertanto piegata alle istanze sociali e ideologiche.

---

101 G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, p. 392.
102 J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, p. 53.
103 Ivi, p. 79.
104 *Ideali democratici*, p. 43.

Così lo sguardo di de Caprariis, nell'atto di scrutare il mondo, finisce inevitabilmente per concentrarsi su una porzione di esso, corrispondente allo studio di una specifica civiltà che parla una lingua propria e concepisce nominalmente la *Wirklichkeit* sulla base di caratteristici «abiti mentali»[105].

Ne consegue una visione diadica delle cose: da un lato propensa a cogliere un *continuum* che dia contezza del tempo trascorso, caricandolo di significati evolutivi, dall'altro incline a stigmatizzare l'evidenza di un riproporsi perenne di accidenti già dati, denotativi dei «corsi e ricorsi storici».

«Da severo storicista», dice Pannunzio, «de Caprariis non crede nelle "città felici", non prepara liste per le trattorie dell'avvenire. La passione civile, la passione dell'oggi animato e vivente, brucia in silenzio come un fuoco senza fiamma. Soltanto quando si sdegna contro gli ideali mortiferi del presente, il suo respiro si fa un po' più affrettato»[106].

Il suo respiro si fa invece più greve quando si tratta di definire i contorni dell'alleanza stipulata fra la libertà e il potere, fra il particolarismo del diritto e l'universalità dei princìpi: un'alleanza che egli vede realizzata, forse per la prima volta, nella filosofia politica di Jean Bodin, nazionalista nella sostanza almeno quanto europeista risulta negli effetti.

---

105 Cf. A.O. LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, p. 14.
106 M. PANNUNZIO, *Le garanzie*, p. 16.

III.
UN GIOCO DI SPECCHI

> La nostra civiltà è un tempio di ciò che non sorvegliato sarebbe chiamato follia, ma è anche il luogo dov'è tenuto sotto sorveglianza.
>
> R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*

3.1. Bodin e la storia della sovranità europea

Sebbene de Caprariis non lo dichiari esplicitamente, non sarebbe azzardato ipotizzare che a suo giudizio il Cinquecento rappresenti il secolo dell'europeismo inconsapevole.

In questo periodo l'Europa è dappertutto, ma sembra che quasi nessuno ne parli. E chi lo fa si serve di richiami velati, circospetti, lasciando intendere che l'Europa – l'illustre assente dai dibattiti pubblici, il sogno funesto e impossibile degli imperatori carolingi e germanici – sia visibile solo attraverso immagini speculari, distorte, che ne evocano la forma e il profilo senza mai mostrare direttamente la sua *facies*.

Febvre lo dice chiaro e tondo: non ne parla neppure Bodin, il grande «teorico dello Stato». Ma Bodin non è solo questo per de Caprariis: l'uomo di diritto che riflette sulla necessità dell'assolutismo. È anche, e soprattutto, l'autore di un'opera come la *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, che offre uno sguardo sul significato e il valore della storia: un'opera che fa comprendere come l'Europa non sia soltanto un *flatus vocis*, uno spettro indefinibile che si aggira per le strade, affacciandosi di quando in quan-

do nei salotti della *noblesse* e della classe intellettuale, ma rappresenti qualcosa di solido, di concreto, che funge da *trait-d'union* fra l'antico e il moderno. Si tratta di un'eredità che i suoi contemporanei hanno ricevuto dai giganti di un altro tempo e che loro, da bravi nani arrampicatori, potranno valutare da una posizione privilegiata se si sforzeranno di guardarsi alle spalle.

Allora la caratura di questo lascito apparirà per ciò che è: abnorme. E tale risulta in quanto esso s'identifica col diritto, che dovrà essere recepito non in maniera acritica, come una collezione di norme e consuetudini, bensì inquadrandolo in una cornice ideale ed evenemenziale. E qui Bodin dimostra veramente l'ampiezza delle sue vedute, ergendosi a paladino di un nuovo metodo, perché si rende conto che lo studio delle leggi non basta a spiegare i fondamenti del diritto: le sue origini, il suo *ubi consistam*, il suo effettivo terreno di applicazione.

Per stabilire tutto questo bisogna accantonare la concezione del diritto come mera compilazione di codici e penetrare la scorza del contesto storico nel quale ha visto la luce. Il vaglio delle fonti riveste dunque la stessa importanza dell'analisi testuale delle norme, tanto da risultare inscindibile da una seria disamina delle *quaestiones* specificamente giuridiche.

Così Bodin apre la strada alla ricerca storiografica *tout court*, che implica un lavorio di apprendimento e di concetto sull'interminabile rete di connessioni fra le varie discipline, accomunate inevitabilmente dalla sovrastruttura storica. Perciò, se Girolamo Cotroneo ravvisa nell'Angevino il precursore del moderno storici-

smo[1], è per la ragione che lo stesso Bodin ammette di non poter prescindere dalla storia nel suo proposito di *jus in artem redigere*: un merito che de Caprariis è tra i primi a riconoscergli, ponderando attentamente lo spessore della *Methodus* all'interno del suo saggio sulle guerre di religione in Francia.

Che si tratti di un testo essenziale nella bibliografia bodiniana, al di là della sua ovvia collocazione come prologo alla *Republique*, lo si capisce da un fatto: la *Methodus* testimonia il consolidarsi di un'idea. L'idea che esista uno *jus publicum* derivato da una commistione del diritto romano con le altre tipologie di diritto consuetudinario e localistico scaturite dalla disgregazione dell'Impero: una caratteristica che lo qualifica, a pieno titolo, come *europaeum*. «Di certo è nella storia che si cela la parte migliore del diritto universale», scrive Bodin: «è da essa infatti che si ricavano i costumi dei popoli e la fondazione degli Stati, il loro sviluppo, i loro ordinamenti, le loro vicissitudini e la loro scomparsa – tutte cose della massima importanza per discernere le leggi nel modo migliore»[2].

Il suo obiettivo rimane quello di esplorare la natura e la portata delle leggi, ma il diritto si presenta ai suoi occhi sotto una veste molto ampia, che surclassa il raggio di applicazione della giurisprudenza medesima, diventando la coda dell'Urobòro, la circonferenza mistica che unisce l'*ante* al *post*: una numinosa scala di Giacobbe che consente di risalire alle scaturigini della civiltà moderna per rifondarne i pilastri.

Da questo punto di vista, Bodin è tanto affine a Guicciardini almeno quanto se ne distanzia.

---

[1] COTRONEO, *Jean Bodin: teorico della storia*. Cf. anche, dello stesso autore, *Politica e letteratura nell'età del Rinascimento*, pp. 41-64.

[2] J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, p. 75.

La distanza consta nella certezza dello scrittore fiorentino che «le istituzioni non esistono fuori delle forze politiche concretamente operanti in una determinata situazione, fuori della vita politica che l'uomo crea: l'uomo, dunque, al centro della storia, eterno creatore di essa»[3]. Per Bodin, questo non è ovviamente vero. «L'uomo crea sì la sua storia, ma muovendo dai dati della natura e percorrendo le strade che la natura ha già in qualche modo segnate»[4]. Ragion per cui, non fa differenza sapere *chi* eserciti il potere in una «determinata situazione»: l'importante è stabilire *come* lo eserciti, per mezzo di quale autorità e da dove essa gli promani.

E veniamo alle affinità. Se Machiavelli, come si è detto, prende le mosse dai fondamenti di una coscienza storica per improntarvi sopra la propria visione politica, secondo de Caprariis Guicciardini fa esattamente l'opposto, mediante un percorso che va «dalla politica alla storia». Ma capovolgendo l'ordine dei fattori, il risultato non cambia: siccome «tutto è storia», è impossibile sfuggire all'intrinsecità del circolo storico.

La politica funge pertanto da *primum historicum* a sua volta, che può fare la differenza a patto che si consideri come un elemento aggregante nella morfologia delle nozioni. Detto altrimenti: se la politica è relazione, per la sua prerogativa di far interagire gli individui sottraendoli al loro egoismo naturale, questa relazione, messa al servizio della storia, diventa *correlazione*. Solo così si può discutere di politica prima che di storia, asseverando che l'una precorra l'altra pur facendone inevitabilmente parte. Si tratta in-

---

3 *Francesco Guicciardini: dalla politica alla storia*, p. 86.

4 *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, p. 349.

somma di un processo simbiotico e tautologico, che dà contezza del legame indissolubile esistente fra i due fronti[5].

Come Guicciardini, anche Bodin approda alla storia in una seconda fase dei suoi studi[6], quando si accorge che il romanismo giuridico può dare adito in questo campo a una più compiuta espressione di sé e dell'universalismo politico che ne consegue, attestando una linea di continuità fra il mondo classico e quello rinascimentale nel segno di una comune coscienza dei popoli.

Va così sviluppandosi, in maniera silente ma irresistibile, un'idea di Europa come Stato in grande, capace di far rinascere i fasti dell'antichità. Quindi, se il parto dell'Europa avviene dopo il collasso dell'Impero romano, la sua crescita coincide con un recupero della memoria e delle *humanae litterae*.

Bodin non è allora solo un giurista e un teorico dello Stato, come vorrebbe Febvre, ma un letterato che consente di stabilire un nesso fra le origini dell'Europa e il suo futuro: un futuro che dovrà essere rappresentato dalla volontà di dare a questa creatura il volto della certezza del diritto e della tolleranza religiosa, sul modello dell'ormai tramontata *societas* romana.

All'autore della *Methodus*, rileva de Caprariis, non sfugge una «paradossale contraddizione» che un secolo dopo sarà denunciata

---

5 Questo modo di fare storia, de Caprariis lo eredita da Chabod, che egli indica come un precursore in materia: come colui che è riuscito a presentare le idee politiche «non già come astratte costruzioni teoriche, ma come espressione di un'esperienza storica, di tutto un passato storico che in esse si riassume, ed insieme come una nuova forza che impregnerà di sé la storia futura. In tal modo le idee politiche apparivano concrete realtà, colte ad una giuntura del reale, tra passato ed avvenire; e la storia del pensiero politico appariva come una delle possibili articolazioni di una storia totale, che, per riprendere l'immagine di Michelet, lo storico deve totalmente resuscitare, e che Chabod appunto resuscitava». *Un grande storico: Chabod*, II, p. 52.

6 S. MIGLIETTI, *Introduzione*, pp. 6-8.

anche da Saint-Évremond: «che mentre gli antichi lasciavano una piena libertà di culto, i presuntuosi moderni, che pensavano di aver tanto avanzato, pretendevano di imporre con la violenza una persuasione che la coscienza non poteva far propria»[7].

D'altronde, come esponente dei *Politiques*, Bodin è stato uno dei principali ispiratori delle idee di libertà che caratterizzeranno dapprima l'Editto di Beaulieu e successivamente quello di Nantes. E lo spartiacque fra questi editti e le guerre innescate dalla strage di Wassy è dato dalla notte di San Bartolomeo, che de Caprariis giudica una cesura epocale nella storia delle dottrine politiche.

Da quel momento si formerà una crepa nell'architettura della monarchia di diritto divino: una «rottura verticale dell'ordine sacro del regno», da cui risulterà che «Carlo IX non è più l'unto del Signore, ma un tiranno infame e crudele»[8]. Nondimeno, la questione della tolleranza è molto delicata e pone una serie di problemi difficilmente eludibili, specie nel quadro di un governo monarchico alla francese e di una crisi pubblica così grave.

La tolleranza rappresenta un problema perché si tratta comunque di una concessione che proviene dallo Stato, non di un principio autosufficiente. E Bodin sa che la libertà religiosa, per essere tale, non può basarsi su una concessione.

Religione e politica sono due sfere che vanno tenute separate. Non a caso, il dramma della Francia è dipeso da un'indebita ingerenza del potere nelle questioni di fede. E per scongiurare che questo si ripeta in futuro, d'ora innanzi bisognerà discernere il pubblico dal privato, deferendo l'appartenenza religiosa di un individuo

---

7 *Religione e politica in Saint-Évremond*, I, p. 327.
8 *Propaganda*, p. 468.

all'autorità della sua famiglia, che costituisce il nucleo germinale dello Stato.

Omologa della *mise en abyme* in araldica, la famiglia è uno spazio ristretto racchiuso in uno più grande, dove il potere viene esercitato autonomamente da una figura patriarcale, e dal suo confronto con lo Stato si evincono le principali differenze di compiti e di azione fra l'una e l'altro, nei termini di che cosa realmente distingua la sovranità dalla *patria potestas*.

E la differenza principale è che allo Stato spetta il *summum et publicum imperium*: «una differenza fondamentale», sottolinea de Caprariis, «che non si coglie nelle tradizionali teorie politiche», giacché «quando Cicerone, ad esempio, definisce uno Stato "*hominum moltitudinem bene vivendi causa sociatam*" indica il fine ma non la natura di esso, lascia fuori ciò che differenzia lo Stato da tutte le associazioni che possono avere scopi simili, non individua quello che ne fa un fenomeno unico nella vita sociale»[9].

Ma bisogna essere cauti.

Lo Stato di Bodin, per quanto assoluto, non è tirannico. Anzi «la teoria politica dello scrittore angioino», chiosa Cotroneo, «pure se fondata "sull'assoluta indivisibilità del *summum imperium*", non dissolveva tuttavia la dottrina dei *freins* costituzionali, verso la quale de Caprariis mostra il massimo interesse»[10].

Ciò spiega la particolare cura che lo storico irpino dedica allo studio della *Methodus*, avendovi scorto «i grandi temi di filosofia politica (non di filosofia *della* politica) da cui egli si sentiva attratto e, soprattutto, di cui sentiva l'importanza fondamentale, addi-

---

[9] Ivi, p. 355.
[10] COTRONEO, *Vittorio de Caprariis: tra presente e passato*, p. 335.

rittura decisiva, non soltanto nella cultura, ma nella vita politica stessa: il potere, la sovranità, visti in sé e per sé, e, ancora, la loro legittimità e i loro limiti»[11].

Riguardo ai limiti, Bodin li mette subito in chiaro con la formula che «il re non può nulla contro la legge ed è anzi soggetto ad essa e che i suoi rescritti hanno valore solo se conformi a giustizia»[12].

Ribadisce così «i due principali freni dell'antica teoria costituzionalistica»[13], la *justice* e la *police*, rispondenti all'imperativo «di rendere giustizia a tutti e [...] di non violare le leggi fondamentali del regno»[14].

Nel suo impegno di *historiam in artem redigere*, Bodin si misura con l'annoso problema dell'origine del diritto, quindi dell'origine dello Stato, che sovrintende alla sua sopravvivenza in termini non più di *juris dictio*, di pronunciazione sulla legge, ma di *legis timus*, di «appartenenza» (*timus*, nel senso di congruità) alla legge.

Questo fa della *Methodus* l'antesignana naturale della *République*, nel suo intento di mostrare come la sovranità non risieda nella prerogativa di un sovrano di *jus dicere*, di «dettare la legge», bensì nella facoltà di emanare decreti *legittimi*, che siano concordi con la giustizia[15].

La parola–chiave nella vita di uno Stato è proprio *legittimità*, che può essere interpretata come derivante dall'unione di *legis* e *jactum*, evocando un processo di legiferazione simile a quello esistenzialistico della *Verfallenheit*: una legge che venga heidegge-

---

[11] Ivi, p. 331.
[12] *Propaganda*, p. 364.
[13] Ivi, p. 366.
[14] Ivi, p. 363.
[15] Cf. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura giuridica e politica moderna*.

rianamente «gettata» nel mondo, sotto le spoglie dell'*inautenticità*, affinché diventi il cemento *autentico* della società presente e ventura.

Sentiamo di poterci esprimere così, traslando il significato del termine «autentico» in Heidegger dalla sfera antropologica a quella giuridica, in quanto esso rimanda etimologicamente al pronome–aggettivo *autón*, «se stesso». È quindi autentico ciò che *è* prima ancora che qualcuno o qualcosa lo riconosca come tale, mentre il suo opposto, mancando di una simile identità che lo qualifichi *ex ante*, richiede una giustificazione *ex post*.

Nel caso del diritto naturale si postula che la legittimità prescinda dal soggetto che la esercita, e non v'è dubbio che la dottrina giusnaturalistica rappresenti l'antitesi delle concezioni politiche che si appellano al personalismo o all'eccezionalismo della sovranità, ma il riconoscimento di un'autorità più alta del potente di turno è subordinato per forza a un atto di fede.

L'uomo che detiene lo scettro del comando c'è e si vede, Dio invece no. Egli è «Colui che È» e «fa essere»: la tradizione vuole che abbia reso sovrano il sovrano, demandandogli il compito di governare in Sua vece, tuttavia è appunto il sovrano a *governare*. Ne consegue che, dovendo discernere il vero dal falso, possa sembrare che il sovrano rientri nella prima categoria e Dio nella seconda.

Ecco perché una legge non scritta, che sia valida indipendentemente da chi la enunci, assume i connotati dell'inautenticità: perché, essendo identificativa dell'autenticità, deve calarsi nel mondo e contaminarsi con la sua inautenticità per mostrare il proprio vol-

to. E se ogni rivelazione è un doppio nascondimento[16], con il rivelato che ammanta se stesso di un velo ulteriore mentre si spoglia di quello iniziale, l'inautenticità risponde alle logiche di una dialettica ininterrotta, che porta l'una ad emergere quando l'altra viene meno e viceversa.

Ci siamo permessi questa breve digressione, esulando dalle argomentazioni di de Caprariis, per spiegare l'autonoma interpretazione che si è data del termine *legittimità*.

Adesso, per rientrare in tema, limitiamoci a segnalare che l'antinomia fra giurisdizione e legittimità può essere letta come un'opposizione fra legge *detta* e legge *posta*: un concetto sul quale ritornerà Thomas Hobbes che, nonostante la sua nomea di «imprudente, diabolico, iconoclastico estremista»[17], rappresenta per de Caprariis uno dei maestri del liberalismo moderno.

Traendo spunto dalle riflessioni di Leo Strauss, che ne ripensa il ruolo in rapporto al più celebrato John Locke come filosofo della libertà e dei diritti fondamentali e inalienabili, de Caprariis si avvede che «alla base della dottrina civile dello Hobbes [...] non sono soltanto le idee politico–teologiche del giudaismo o la concezione romana della *lex*, come è stato felicemente osservato, ma v'è qualcosa di più felicemente innovatore, un tentativo di ripensare rigorosamente la intera storia dell'umanità, dalle origini, per stabilire i princìpi assoluti che regolano la vita degli uomini»[18].

La dottrina politica che ne deriva «nasce dunque su una affermazione radicale di liberalismo», che attesta come «i doveri natu-

---

[16] Cf. M. HEIDEGGER, *La dottrina di Platone sulla verità*, pp. 48-50. Si veda anche G. MURA, *Dio nella prospettiva ermeneutica*, pp. 135 ss.

[17] STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, p. 172.

[18] *Religione e politica*, p. 352.

rali derivano tutti da un incondizionato diritto naturale dell'individuo»[19].

Nel dir questo, de Caprariis non nasconde il proprio debito nei confronti di Strauss, che al diritto di resistenza in Hobbes, legittimato dalla paura della morte[20], attribuisce una valenza molto più estensiva di quanto non faccia Locke, che lo giustifica solo in rapporto alla trasgressione operata da un sovrano a danno del diritto naturale, anteponendo così lo Stato al cittadino[21]. Tuttavia non si sofferma a spiegarne le implicazioni profonde, che comportano come la legalità giuridica si realizzi quando la singola norma sia al contempo legge dello Stato e legge morale, disposizione storica e politica e precetto metastorico e metapolitico.

Ciò significa che uno Stato è effettivamente legittimo se si propone come sede di giustizia. E la *justitia* è appunto un fermarsi, uno «stare» (*stitium*) dello *jus*, la cui sedimentazione genera quello *juris stadium*, quello stato di diritto, che cementifica il principio della sovranità. Ma non si tratta di un principio unilaterale: il suo monismo viene stemperato da una serie di questioni ancillari che vanno dall'individuazione della sua titolarità alla demarcazione dei rami della libertà.

---

[19] *Ibidem*.

[20] T. HOBBES, *Leviatano*, I, p. 93.

[21] «La legge naturale», spiega Strauss, «deve essere dedotta dalla più potente di tutte le passioni, [...] la paura di morire: più particolarmente la parola della morte violenta per mano altrui. [...] Se dunque la legge naturale dev'essere dedotta dal desiderio di conservazione, se, in altre parole, questo desiderio è la sola radice di ogni giustizia e morale, il fatto etico fondamentale non è il dovere, ma il diritto; tutti i doveri sono derivanti dal fondamentale ed inalienabile diritto all'autoconservazione. Non vi è, allora, alcun dovere assoluto ed incondizionato; i doveri son coscrittivi solo nella misura in cui il loro adempimento non mette in pericolo la nostra conservazione». STRAUSS, *Diritto naturale*, p. 184-185.

D'altro canto, che il requisito cardinale della sovranità sia il suo essere indivisibile, non è solo un'attestazione dello spirito assolutistico che sostiene lo Stato di Bodin: «è il dogma su cui è fondato il sistema giuridico–politico nel quale e del quale viviamo, come quello che meglio di ogni altro garantisce il moderno stato di diritto e di libertà»[22]. E poco importa che questo dogma provenga da un teorico dell'assolutismo regio, poiché il crisma della sovranità consacra ogni tipologia statuale, a prescindere da chi l'amministri. «Se l'unico potere sovrano è il popolo (come è per la dottrina democratica), il quale esprime la sua volontà attraverso istituzioni e modalità precise e determinate», soggiunge de Caprariis, «è evidente che il dogma è spogliato di tutte le implicazioni assolutistiche che pareva contenere nei secoli addietro e che le impalcature di uno stato di libertà possono ben riposare su di esso»[23].

Lo Stato di Bodin è probabilmente il primo Stato liberale dell'età moderna e nasce da un bisogno di unità che all'epoca viene percepito con una forza straordinaria. Ma nell'organizzazione centralistica della società egli vede la miglior risposta, forse l'unica possibile, alle insidie dell'individualismo e del relativismo.

L'assolutezza della sua dottrina politica si estende perciò a una definizione ontologica della libertà, che finisce per assumere un taglio apparentemente etnico.

Bodin contrappone una «libertà franca» a una «libertà germanica», che è un modo più sottile per acclarare come il Sacro Romano Impero sia quello di Carlo Magno e non quello di Ottone. Ma il suo discorso non si arresta qui e prosegue affermando che

---

[22] *Problemi del potere*, in *Le garanzie*, p. 69.
[23] Ivi, p. 70.

«la gloria militare dei Galli [...] ha preceduto nel tempo la stessa gloria romana»[24]. Sicché, dietro le vestigia della civiltà carolingia, si cela «l'ombra di un grande nome»[25]: quello dell'Europa nella sua totalità, testimoniato dagli attributi di *rex pater Europae* e di *Europae venerandus apex* di cui si fregiava il suo capostipite.

E in onore di un passato così altisonante, Bodin è disposto a mitigare il proprio nazionalismo per impedire che sfoci in «un antigermanesimo pregiudiziale», auspicando persino l'avvento di «una perpetua alleanza franco–germanica»[26].

Che un'idea simile, per quanto infattibile, abbia un significato emblematico, è palese. Del resto, la fiorente stagione europeista del Novecento sarà inaugurata da un'altra alleanza franco–tedesca, il Piano Schuman. Va poi ricordato che il primo modello di parlamento europeo, teorizzato da Saint-Simon, prevedeva proprio un'intesa bilaterale fra due nazioni[27], onde ovviare all'utopismo di alleanze "allargate" come il *Grand dessein* del duca di Sully o il *Nouveau Cynée* di Crucé, senza dimenticare il *Corps Européens* di Castel e la federazione irenica di Kant.

In sostanza, benché Bodin non ragioni mai esplicitamente in termini di Europa, coglie fino in fondo le potenzialità di questo

---

[24] *Propaganda*, p. 367.
[25] Ivi, p. 369.
[26] *Ibidem*.
[27] A differenza di Bodin e Schuman, l'unione proposta da Saint-Simon dovrebbe realizzarsi fra Inghilterra e Francia: «[...] Oggi che la Francia può unirsi all'Inghilterra per essere l'appoggio dei princìpi liberali, non rimane più che unire le loro forze e farle agire perché l'Europa si riorganizzi. Quest'unione è possibile, poiché la Francia è libera al pari dell'Inghilterra; quest'unione è necessaria, perché essa sola può assicurare la tranquillità dei due paesi e salvarli dai mali che li minacciano; quaesta unione può cambiare lo stato dell'Europa, perché l'Inghilterra e la Francia unite sono più forti del resto dell'Europa». C.H. DE SAINT-SIMON, *Della riorganizzazione della società europea*, p. 150.

progetto, arrivando quasi a preannunciare i futuri scenari del processo di integrazione che ha dominato il secolo scorso.

3.2. Montaigne e la critica ai valori vetero–continentali

Se l'accentramento delle facoltà di uno Stato nel luogo del *summum imperium* risponde alla volontà di trovare un punto di riferimento preciso sul piano giuridico e politico, a livello antropologico si registra invece una dispersione delle capacità cognitive generali, che determina un ripiegamento della coscienza e l'apoteosi del libero arbitrio.

La sede di ogni vana stabilità, in un periodo in cui vengono meno le certezze cosmologiche, fisiche, morali e religiose che hanno accompagnato l'uomo per secoli – ora che si è scoperta l'impostura del sistema tolemaico e della teoria della terra piatta, ora che la filosofia aristotelica sta per essere messa in discussione[28] e il cristianesimo ha abdicato al suo universalismo –, diventa l'interiorità. E l'interiorità è la via imboccata da un personaggio come Montaigne, giovane erede di un'inveterata tradizione che attinge al socratismo per sfociare nella sociologia e nello studio dei costumi.

Per l'autore degli *Essais*, «l'uomo è fatto oggetto di uno sforzo costante di spiegazione che non ne colga solo l'esterna misura, ma

[28] Dirà Francis Bacon, con una franchezza e un'incisività che altri non si sarebbero permessi: «Se vorrete darmi ascolto, non solo rifiuterete la dittatura di quest'uomo [Aristotele] ma anche quella di un qualunque uomo presente e futuro [...]. Se farete prova delle vostre forze non avrete certo a pentirvene, poiché non siete affatto inferiori ad Aristotele. [...] Senza dubbio – e con questo siamo al nocciolo del problema – lo superate di gran lunga negli esempi, nelle esperienze e negli insegnamenti che vi ha dato il tempo». F. BACON, *La confutazione delle filosofie*, p. 417.

l'intimo e segreto animo»[29]: una concezione che «si ritrova pienamente», nota de Caprariis, «nel *libertinage* francese della prima metà del '600»[30].

E quale sia il legame fra il solitario pensatore che vive nel chiuso della sua biblioteca e il libertinismo che ha attraversato quasi due secoli di storia, lo si comprende dall'eterogeneità di fondo di questo vasto movimento culturale, che ha traghettato l'Europa dal buio delle superstizioni medievali allo sfolgorio delle idee di libertà e tolleranza dell'Illuminismo.

Quindi Montaigne, scrittore polemico e sistematico per eccellenza[31], non può che rappresentarne al meglio i limiti e le contraddizioni, consegnando ai posteri un'istantanea della crisi dell'epoca, dove appare evidente la frantumazione ontologica che si è consumata nel passaggio dal primo al secondo umanesimo.

Se si osservano i mutamenti di pensiero che hanno interessato il passaggio dal Quattro al Cinquecento si rimane sconvolti da quanto è avvenuto.

«Nel XV secolo», fa notare Paul Oskar Kristeller, «l'eccellenza umana fu il tema di trattati, come quelli di Giannozzo Manetti e di altri, specificamente dedicati all'argomento. Soprattutto nel trattato di Manetti la dignità umana si basa non solo sull'affinità biblica fra uomo e Dio, ma soprattutto sulle diverse conquiste in campo artistico e scientifico»[32]. Un discorso che viene portato alle estreme conseguenze da Pico, per il quale «l'uomo non occupa un posto fisso nella gerarchia dell'universo, ma è libero di scegliersi il pro-

---

[29] *Libertinage e libertinismo*, I, p. 435.
[30] *Ibidem*. Cf. *Religione e politica*, pp. 320-321.
[31] Cf. A. TOURNON, *Montaigne. La glosse et l'essai*, pp. 287-294.
[32] P. OSKAR KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, p. 66.

prio posto, poiché non è caratterizzato da una natura fissa, ma possiede tutti i doni che sono stati distribuiti singolarmente tra le altre creature»[33].

Solo un secolo dopo, invece, la natura dell'uomo è divenuta rigida e immutabile e bisogna accettarla come un lascito antico, che rende ininfluente i progressi dell'anima e dell'intelletto e anzi ne smentisce la perfettibilità. Molto più angusto, inoltre, sembra essere lo spazio di cui dispone, nonostante sia in verità cresciuto a dismisura: è uno spazio nel quale l'*ánthropos* tende a smarrirsi, pur essendone di fatto ingabbiato[34].

Rispetto all'*homo civicus* del Rinascimento, formatosi in una dimensione microcosmica che lo ha persuaso di essere al centro di tutto e che il mondo ruotasse intorno a città dello stampo di Firenze e Venezia[35], l'*homo europaeus* dei tempi di Montaigne si trova proiettato in una realtà macrocosmica, contesa fra la vastità degli spazi continentali e l'insondabile abisso di quelli d'oltreoceano.

È un individuo che ha perduto il suo anelito protagoreo a porsi a «misura di tutte le cose» e non ha più nulla della sublimità dell'*Uomo vitruviano*: dismessi i panni dell'antropometria classica, ha rinunciato a credersi un modello iscritto in una sfera e le sue supposte affinità con l'enigmatico *tò ón* di Parmenide, o con la figura celeste delle visioni di Ildegarda, sono un lontano ricordo.

---

33 *Ibidem*.

34 Per una raffinata introduzione al tema, valga ancora il classico di E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*.

35 Come ha scritto Eugenio Garin: «La città ideale nelle pietre e negli istituti è una città razionale, quale i Greci delinearono e attuarono secondo un tipo che le città–Stato italiane si avviarono a riprodurre». Pertanto, «gli elogi di Firenze e Venezia sottolineano il rinnovarsi della perfezione ideale delle *póleis* antiche: città esistite che potevano tornare a esistere». G. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, p. 46.

È diventato anzi una minuscola cifra all'interno di un sistema planetario che sta per rivoluzionare il proprio assetto, con Giordano Bruno che ne infrangerà il «tetto di cristallo» per spiccare il suo «grande volo» verso «l'infinito universo et mondi»[36].

L'*homo europaeus* è dunque figlio di una scissione traumatica, che lo ha reso un ibrido fra l'uomo antico, simbolo di perfezione, e la fiera selvaggia che necessita di essere addomesticata.

Sfortunatamente, la sua sopraggiunta razionalità lo induce a diffidare dei vecchi dogmi e, lungi dal fortificarlo, gli restituisce un'immagine di sé «in pezzetti», come dice Montaigne, fatti «di una tessitura così informe e bizzarra che ogni pezzo, ogni momento, va per conto suo»[37].

Ad andare in pezzi è anche il concetto di civiltà, che accusa un brusco slittamento verso il basso. Ormai il buonsenso impedisce di etichettare una cultura come superiore a un'altra, quindi il paradigma etnocentrico, che farebbe preferire il vicino al lontano, viene ribaltato: un atteggiamento di cui risentono in particolare i parametri di bene e male, sottoposti a un'analisi impietosa che ne rettifica lo statuto e la validità.

Se adesso la *communis opinio* sembra sperimentare una sorta di *Turmerlebnis* laica, inversamente proporzionale a quella provata da Lutero, questa «esperienza della torre» della nuova morale si traduce però in un drastico ripensamento dei margini dell'ortodossia.

Quali azioni, quali comportamenti, possono dirsi giusti in senso assoluto? È più giusto cibarsi della carne di un uomo, macchiarsi i

---

[36] G. BRUNO, *De l'infinito, universo et mondi*. Cf. TIGANI, *Nel mare delle possibilità. Prospetto per una storia dell'idea di infinito*, p. 13.

[37] M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, I, p. 435.

denti col sangue dell'antropofagia, o gettare quello stesso uomo in pasto a belve feroci per il diletto di vederlo morire?

Sono gli interrogativi sollevati da Montaigne nel saggio *Des cannibales*, che critica aspramente la società europea ritenendola nient'affatto migliore di quella scoperta all'altro capo del globo. E Montaigne non è una figura isolata, come si è visto accennando ai suoi legami con il *libertinage*, «movimento di idee europeo e segnatamente francese»[38]. Egli partecipa di una temperie che de Caprariis ha ben sintetizzato con queste parole: «Il contatto tra gli europei e gli indigeni del nuovo mondo, il contatto, cioè, tra due grandi civiltà così dissimili, pone ai più riflessivi tra gli uomini del vecchio continente il problema angoscioso di chi sia più vicino alla verità, e dunque più veramente civile: il selvaggio che sembra meno lontano dalla natura e da Dio o l'europeo civilizzato che rapina e distrugge ed ammazza?»[39].

Per Montaigne è chiaro che l'aggettivo *barbaro* sia il nome dato a tutto ciò in cui si fatica a riconoscersi ed è pronto a dichiarare, con una fermezza incrollabile, che «se esistono selvaggi in qualche luogo [...] forse non è lì dove si crede comunemente»[40].

Sicché Montaigne è il primo a considerare l'Europa in relazione all'America e non viceversa. E se sfiora l'*absurdum* di difendere il cannibalismo, non lo fa di certo perché la ritenga una condotta ammirevole. Ne tesse le lodi in maniera pretestuosa solo per attaccare i costumi degli europei, corrotti dal vizio e dalla ricchezza, anticipando il tema del «buon selvaggio» che nel Settecento sarà

---

[38] *Libertinage*, p. 459.
[39] *Il liberalismo europeo nell'Ottocento*, I, p. 489.
[40] TODOROV, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, p. 49.

portato al successo dal barone Lahontan[41] e incontrerà il favore di molti intellettuali, fra i quali Jean-Jacques Rousseau in Europa e Henry David Thoreau in America.

Pertanto il suo pensiero inaugura una fase ulteriore nell'evoluzione della coscienza europea: quella dell'anti–eurocentrismo – evitiamo il termine euroscetticismo, che oggi risulterebbe fuorviante – e del confronto diretto con l'America.

In conclusione, suggerisce Montaigne, se l'Europa non è in grado di servire da esempio per i suoi abitanti, magari potrà riuscirci l'America: un'America che allo stato attuale ha i connotati del mito e si presenta ancora come una copia rovesciata dell'Europa.

Ovviamente, ci vorranno anni perché divenga il *refugium peccatorum* dei Padri pellegrini, e altrettanti ne passeranno prima che Tocqueville vi si rechi a «studiare, come *in vitro*, i pregi e i difetti del regime democratico»[42]. Eppure le premesse di quel viaggio, intrapreso principalmente per «un desiderio di evasione»[43], ci sono già e rendono contezza di un dato importante: l'identità europea si sta espandendo e presto giungerà a comprendere e ad assimilare il proprio *alterego*, con un moto cannibalesco che non dispiacerebbe allo stesso Montaigne.

---

[41] Ivi, pp. 318-325.
[42] *L'esperienza americana di Tocqueville*, I, p. 512.
[43] Ivi, p. 513.

IV.
LA TERRA VISTA DALLA LUNA

Quivi ebbe Astolfo doppia meraviglia:
che quel paese appresso era sì grande,
il quale a un picciol tondo rassimiglia
a noi che lo miriam da queste bande...
L. ARIOSTO, *Orlando furioso*

4.1. L'Europa riscopre l'America

È il 1831 quando Alexis de Tocqueville s'imbarca per l'America, e con lui si potrebbe dire che parta tutta l'Europa. Ci permettiamo di fare questa osservazione, perché de Caprariis lo vede già come «il futuro autore della *Démocratie en Amérique*»[1]: un'opera che, alla stregua di John Stuart Mill[2], egli giudica «formidabile», capace di cambiare per sempre «il volto della filosofia politica»[3]. Una constatazione che suona paradossale, dal momento che, per sua stessa ammissione, Tocqueville persegue un fine più modesto: quello di «esaminare, nei particolari e, per quanto è possibile, con metodo rigorosamente scientifico, ogni aspetto di questa vasta società americana, di cui tutti parlano e che nessuno conosce»[4].

Che le cose siano andate diversamente lo dimostra il tenore del libro che ne risulterà, un libro che allo studio dei costumi politici e sociali degli americani unisce una riflessione dottrinaria sul ruolo e sul destino della democrazia in generale.

---

1 *Profilo di Tocqueville*, p. 17.
2 Per un confronto diretto fra i due filosofi, si legga quanto scrive lo stesso Mill sul tema del dispotismo dell'opinione pubblica. Cf. J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, in part. pp. 80-84 *et passim*.
3 *Profilo*, p. 85.
4 Ivi, p. 25.

«Confesso che nell'America ho visto qualcosa più dell'America», rivela Tocqueville: «vi ho cercato un'immagine della democrazia, del suo carattere, dei suoi pregiudizi, delle sue passioni e ho voluto studiarla per sapere quello che noi dobbiamo sperare o temere da essa»[5].

Per Tocqueville, visitare l'America dev'essere stato come osservare la Terra dalla luna: un'esperienza singolare e straniante, che gli consente di cogliere da vicino quale vastità lo separi dal mondo da cui proviene. Se volessimo farci prendere dalla suggestione, non faticheremmo ad accorgerci che una poetica affinità lo accomuna al moderno Astolfo della NASA, l'eroico Neil Armstrong che in piena Guerra fredda proverà a recuperare il senno dell'umanità dove Orlando aveva perduto il proprio. Entrambi, guarda caso, riporteranno dai loro viaggi una testimonianza decisiva, che lascerà un'orma indelebile nella coscienza degli uomini.

E sì che Tocqueville, sfiduciato dalla situazione politica del suo Paese, nutre inizialmente scarse aspettative verso questo soggiorno all'estero, che intraprende per un tragico bisogno di fuga. Al momento della sua partenza è anzi carico dei medesimi pregiudizi che, una volta giunto a destinazione, s'impegna a indagare: pregiudizi rivolti, in special modo, contro il partito democratico che all'epoca governa l'America e che saranno per certi versi confermati e per molti altri disattesi.

Durante la sua permanenza, Tocqueville realizza che «l'avvenire delle società democratiche non è necessariamente quello che la lezione delle coste francesi gli aveva fatto temere: un avvenire di mediocre egualitarismo e di comune servitù a tutti, di uguale ob-

---

5 TOCQUEVILLE, *La democrazia*, p. 28.

bedienza di tutti ad un despota. Il benessere, l'ordine, il rispetto delle leggi, la libertà, soprattutto la libertà», insiste de Caprariis, sono elementi che possono riscontrarsi effettivamente «in un regime democratico»: cosa di cui gli Stati Uniti forniscono una prova tangibile[6].

Con Tocqueville, insomma, l'Europa riscopre l'America e prende contezza di un dato disarmante: le istituzioni che si sono sviluppate laggiù sono più all'avanguardia, in materia di tutela della libertà e di funzionamento della democrazia, di quanto non lo siano nel Vecchio continente.

Interrogandosi su quale possa esserne la causa, Tocqueville risale alle origini dell'assolutismo, che dopo attenta analisi riconduce nel solco della tradizione giuridica romana. A suo avviso, il diritto romano non è stato solo un valido strumento di coesione per la storia europea, come risulta dall'opera di Bodin, ma ha «fornito un punto d'appoggio formidabile all'alleanza tra il potere monarchico e la borghesia nascente, che congiuravano insieme per stritolare le vecchie aristocrazie, le quali», prosegue de Caprariis, «rappresentavano pur sempre una trincea contro l'assolutismo»[7].

In America non esiste nulla del genere. Questo tipo di lotta è completamente avulso dalla società locale, che nella sua storia non ha mai conosciuto una vera e propria aristocrazia. In senso classico, almeno.

Il Nuovo Mondo dispone di una *nuova* aristocrazia, che non è fondiaria ma industriale. Qui la nobiltà non è data dal sangue o dalla razza, bensì dal censo: la classe degli aristocratici coincide

---

6 *Profilo*, p. 31.
7 *Ibidem*.

con quella dei capitalisti e i servi della gleba sono stati sostituiti dagli operai. Tocqueville ha dunque preannunciato, «molti anni prima di Marx, [...] il tema dell'alienazione proletaria e della riduzione a merce dell'operaio»[8], ma a differenza di Marx non crede che questo stato di cose possa sfociare in una rivolta delle classi subalterne contro quelle egemoni. Ritiene piuttosto che esso possa fungere da interruttore della sovranità.

Rispetto all'«aristocrazia terriera dei tempi andati», discetta Tocqueville, «obbligata dalla legge o dai costumi a soccorrere i propri servi [...], l'aristocrazia industriale dei nostri giorni, dopo aver impoverito e abbrutito gli uomini di cui si serve, li abbandona in tempo di crisi alla carità pubblica». Ciò rende questa nuova forma di aristocrazia «una delle più dure che mai siano apparse sulla terra, ma al tempo stesso una delle più ristrette e meno pericolose. Tuttavia», aggiunge, «proprio verso questa parte gli amici della democrazia devono continuamente rivolgere lo sguardo e diffidare, poiché, se la diseguaglianza permanente delle condizioni e l'aristocrazia dovessero penetrare di nuovo nel mondo, si può prevedere che vi entrerà da questa porta»[9].

Sebbene possa apparire incoerente, Tocqueville sta rilevando che il ceppo della democrazia s'innesta sulla constatazione dell'*impossibilità* dell'uguaglianza. In che modo ciò avvenga lo si recepisce confrontando la storia dell'assolutismo europeo con il sistema del capitalismo statunitense. Da un lato troviamo un «livellamento sostanziale», basato sull'uguaglianza dei sudditi di fronte al re: essendo «il sovrano assoluto per diritto divino, al di sotto di

---

8 Ivi, p. 42.
9 TOCQUEVILLE, *La democrazia*, p. 576.

lui non vi saranno che sudditi, più o meno ricchi, più o meno privilegiati, ma pur sempre sudditi, e cioè una massa di uomini tutti uguali nel rapporto col sovrano»[10]. Dall'altra abbiamo una forma d'ineguaglianza incontrovertibile, che genera però una «spinta egualitaria» di proporzioni immani, rese ancora più pregnanti «dal processo dell'industrializzazione»[11].

Pertanto, la gestione di questa «spinta» diventa un meccanismo politico che consente di governare. È una sorta di *katéchon* che, mantenendo viva la pulsione alla libertà e all'uguaglianza, impedisce alla democrazia di degenerare in oclocrazia, nel rispetto di uno specifico patto fra il popolo e i suoi rappresentanti riassumibile in questi termini: il popolo delega la propria sovranità ai rappresentanti e i rappresentanti l'amministrano in ottemperanza alle richieste del popolo medesimo. Il rischio è ben noto: che la democrazia si tramuti in una tirannia della maggioranza, nella dittatura del conformismo, nel dominio incontrastato di un'opinione pubblica priva di qualunque autonomia di pensiero e asservita a un sistema paternalistico che finge di prendersi cura del bene comune.

Una tirannia ben più insidiosa e difficile da sradicare di quella classica, perché chi detiene il *summum imperium* non è un despota che l'ha ottenuto con la forza o per designazione di stirpe: è stato nominato espressamente dagli elettori e il mandato che ha ricevuto gli conferisce un'autorità suprema, che surclassa persino la maestà di un re riconosciuto tale per diritto divino. È il problema fondamentale messo in luce da Schmitt nella *Teologia politica*: il processo di secolarizzazione avviato dalla modernità ha fatto venir

---

[10] *Profilo*, p. 41.
[11] Ivi, p. 43.

meno il criterio di una designazione dall'alto della sovranità, che adesso può solo legittimarsi dal basso.

Tocqueville avrà l'opportunità di studiare attentamente il fenomeno attraverso il jacksonismo, che ne rappresenta una delle manifestazioni più esplicite[12]. «Da quando sono in America», scrive in una nota del suo diario di viaggio, «ho acquisito la prova pressoché indiscutibile del fatto che tutte le classi elevate sono contrarie al generale Jackson, ma che il popolo lo protegge, e che, perciò, egli ha il numero dalla sua parte»[13]. Ma questa tipologia di potere, che è subordinata al consenso, Jackson la paga con il proprio agire: da presidente è divenuto «lo schiavo della maggioranza: la segue nelle sue volontà, nei suoi desideri, nei suoi istinti appena scoperti, o meglio», precisa de Caprariis, «intuisce tutto ciò e corre alla sua testa»[14]. Ma Tocqueville è ancora più incisivo nella sua descrizione: «Dopo essersi inchinato alla maggioranza per guadagnarne il favore, il generale Jackson si erge in tutta la sua persona... Forte di un appoggio che non avevano i suoi predecessori, egli schiaccia i suoi nemici personali dovunque essi siano con una facilità che nessun presidente aveva potuto spiegare [...]. Il potere del generale Jackson aumenta, dunque, senza posa; ma quello del presidente diminuisce. Nelle sue mani il governo federale è forte; ma egli lo trasmetterà depotenziato al suo successore»[15].

Tocqueville ha così evidenziato le caratteristiche principali della politica jacksoniana, il personalismo e il populismo, destinate ad

---

[12] R. HOFSTADTER, *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, p. 240 ss. Cf. anche A. TESTI, *Trionfo e declino dei partiti politici negli Stati Uniti, 1860-1930*, pp. 30-37.

[13] *Profilo*, p. 108.

[14] Ivi, p. 113.

[15] Ivi, p. 114.

avere una pesante ricaduta sulla coesione e sulla solidità dello Stato. Gli anni della Guerra civile sono lontani, ma il pensatore francese ha già individuato delle criticità nel sistema americano, presagendo come questo meccanismo a orologeria, che adesso non sembra presentare difetti, possa incepparsi da un momento all'altro. Perciò Bedeschi non esagera quando definisce Tocqueville «non solo un eminente studioso della società e della politica», ma addirittura «un profeta, nel significato positivo e realistico, e non negativo e irrealistico, di questa parola»[16].

Il suo discorso non si limita infatti all'America: serve da parametro per valutare la politica europea in materia di libertà e democrazia. Non a caso, de Caprariis dirà che «dalla sua esperienza e dalla sua meditazione» prende avvio «una nuova fase, la fase moderna della storia del liberalismo europeo»[17]. E la figura del generale Jackson è quanto mai emblematica ai fini di un'analisi della democrazia, attestandone con la sua doppiezza il dimorfismo di fondo. Dimorfismo che si evince anche dalla suddivisione dell'opera di Tocqueville in due parti distinte e separate, che ne illustrano rispettivamente i pregi e i difetti.

Fin qui abbiamo visto i difetti. Proviamo ora a vederne i pregi, cominciando da quello più essenziale: il grande pregio della democrazia è di essere l'unico strumento che, in età moderna, garantisca il beneficio della libertà[18]. Questo non rende la democrazia un sistema politico *perfetto*, ma è sicuramente il più efficace fra quelli testati *ab imis*, il cui avvento si colloca al termine di un arduo processo di acquisizione di diritti fondamentali, primo fra tut-

---

[16] G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, p. 180.
[17] *Profilo*, p. 38.
[18] Ivi, p. 39.

ti il diritto degli uomini di aspirare alla parità di condizioni. Sicché, dai tempi di Tocqueville fino alla metà del secolo scorso, si può registrare «una lunga epifania – sono parole di de Caprariis – di questa rivoluzione egualitaria», alla quale si associa «la storia degli sforzi intesi ad evitare che la passione livellatrice, nella sua avversione a tutte le diseguaglianze, ponesse le basi di un nuovo dispotismo»[19].

Ma Tocqueville non circoscrive le sue considerazioni al fenomeno democratico. Una volta stabilito come esso nasca e da quali esigenze, resta da determinare quale sia la genesi di ogni realtà politica. E Tocqueville ne individua due fattori: il primo è lo «stato sociale», da intendersi come «la causa principale della maggior parte delle leggi, dei costumi e delle idee che regolano la condotta delle nazioni»[20]; il secondo è «l'infi-nita capacità produttiva della libertà»[21], che ha prerogative analoghe alla *natura naturans* del panteismo spinoziano: è una forza incontenibile che si dispiega nel mondo, permeandolo nella sua più intima essenza. Ed è, alla stessa stregua, animata da una tensione etica, da un «istinto morale innato, fatto di bisogno vitale di creazione, di gusto dell'indipendenza propria e di passione nobile e virile per la libertà di tutti e per la dignità umana»[22].

Proprio in quanto si tratta di una *forza*, Tocqueville le riconosce un attributo imprescindibile: il movimento. È appunto questo, che in un sistema politico è declinabile in termini di «mobilità sociale», a funzionare da freno contro la degenerazione della democrazia in

---

[19] *Società egualitaria e democrazia*, in *Le garanzie*, p. 163. Cf. anche, nello stesso volume, *Gruppi di pressione e società democratica*, pp. 141-142.
[20] *Profilo*, p. 34.
[21] Ivi, p. 47.
[22] *Ibidem*.

tirannide conclamata: la spinta egualitaria, che potrebbe avere l'effetto di «una potenza isolatrice e atomizzante»[23], viene controbilanciata da un'altra «spinta possente verso il progresso materiale ed intellettuale»[24], che logicamente coinvolge la collettività e non i singoli individui.

Ciò rende una comunità dinamica, spezzando il dogma dell'immobilismo che pervade buona parte della filosofia politica moderna, a tal punto intimorita dai cambiamenti da voler trovare «una formula istituzionale che fissi una volta per tutte una certa situazione ritenuta la migliore»[25].

Il movimento, invece, sconvolge il monolitismo della vecchia dottrina sociale e «si traduce in impeto creatore, in energia operativa, genera, finalmente, gli anticorpi capaci di annullare o attenuare i pericoli che corre la società tutta intera»[26]. E il fattore dinamico della democrazia assume in America due forme di espressione: la prima è quella della varietà confessionale, che altera il ferreo monismo della religione con un'infinita serie di variabili e ne rinnova al contempo la fede attraverso ricorrenti manifestazioni revivalistiche; la seconda è l'associazionismo, che genera una costellazione di micro–comunità dentro la comunità ed è strettamente connessa al coefficiente del decentramento amministrativo.

«La necessità di stimolare al massimo la creazione di sempre nuove associazioni (e soprattutto di quelle politiche e civili) che si ponessero degli obiettivi che superavano gli interessi particolari»,

---

[23] *Gruppi di pressione*, p. 141.
[24] *Profilo*, p. 35.
[25] Ivi, p. 34.
[26] Ivi, p. 36.

sottolinea de Caprariis, si sposa con «l'importanza delle autonomie comunali come nucleo primario di libertà»[27].

E queste sono anche le più smaccate differenze fra l'America e l'Europa, che al riguardo avrebbe molto da apprendere dal suo esempio. Qui l'associazionismo non ha mai avuto modo di svilupparsi con tanta capillarità e anzi è stato spesso osteggiato dal potere politico, per tema che nascondesse nelle sue file sacche di cospiratori.

D'altronde, l'Europa sta conoscendo in quel periodo la minaccia delle società segrete, che la porteranno sull'orlo della catastrofe quarantottina, mentre le più miti organizzazioni operaie – fatta eccezione per le Trade Unions – sono di là da venire. Inoltre, la tendenza prevalente nel vecchio mondo è quella del centralismo, che sottomette gli interessi particolari alla ragion di Stato e il sentimento delle singole comunità alla causa della patria, determinando uno scollamento fra il benessere del cittadino e la sanità del corpo politico e istituzionale.

Se a ciò si somma che in Europa la religione è stata all'origine della divisione dei popoli e dell'aperto contrasto fra Stati nazionali, come nel caso della Guerra dei Trent'anni, appare chiaro che le divergenze di prospettiva fra il sistema americano e quello europeo non sono riconducibili alla semplice disputa fra *gubernaculum* e *jurisdictio* da cui è scaturita la rivoluzione del '75[28].

Naturalmente, il crocianesimo di de Caprariis lo stimola a confrontare le riflessioni di Tocqueville con i problemi del suo tempo,

---

[27] Ivi, pp. 44-45.

[28] *Il liberalismo*, pp. 491-492. Il riferimento principale è chiaramente al classico di C.H. MCILWAIN, *Costituzionalismo antico e moderno*, p. 94 *et passim*. Al riguardo, si veda anche N. MATTEUCCI, *McIlwain e la storia della rivoluzione americana*, pp. 207-216.

consapevole che la potenziale endiadi libertà–democrazia possa diventare una drammatica antinomia, se si accentua l'aspetto relativo al «potere del popolo» a detrimento di quello della libertà in senso stretto.

Non per nulla, Friedrich von Hayek proporrà di usare il termine «demarchia» al posto di democrazia, notando come quest'ultimo incarni un'eccezione nel lessico delle dottrine politiche ordinate e *ordinanti*, per così dire[29]. Se per un verso troviamo parole composte dal suffisso *arché*, «principio», qui ne abbiamo una costruita sul suffisso *krátos*, «potere». Quindi, per farla breve, democrazia non fa coppia con monarchia e oligarchia, ma si combina con oclocrazia, che implica un sovvertimento dei precetti di ordine e giustizia.

E Tocqueville dimostra di averlo inteso con largo anticipo e senza eccessive sottigliezze. Anzi il suo discorso è esattamente equidistante da quello erodoteo di Otane, che definisce la democrazia «il nome più bello d'ogni altro»[30], e da quello di Hayek, che ne denuncia l'ambiguità semantica.

Per Tocqueville «la democrazia non è di per sé liberale o illiberale», come scrive Ernesto Paolozzi[31]: non è l'Idra di Lerna o Giano bifronte, un mostro da abbattere o una divinità da venerare. Al contrario, «la cifra precisa del liberalismo tocquevilliano si situa fra l'antico concetto aristotelico di *phrónesis* (saggezza) e il moderno concetto di giudizio, da Kant alla Arendt, da Vico a Croce»[32].

---

[29] F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, pp. 413-414.
[30] ERODOTO, *Storie*, III, 80.
[31] E. PAOLOZZI, *Introduzione*, p. 13.
[32] Ivi, p. 14.

Etica della libertà, dunque. Libertà come «imperativo categorico», come strumento per discriminare. Ma quanto c'è di razionale in tutto questo e quanto di religioso? Forse sarebbe più opportuno parlare di *religione della libertà*?

4.2. Dalla libertà religiosa alla «religione della libertà»: Constant

A riflettere sul «sentimento religioso [...] della libertà in quanto ideale morale»[33] è uno dei maestri di Tocqueville, Benjamin Constant: caratteristica che, secondo de Caprariis, lo affranca dalla tradizionale visione dei garantisti, convinti che la libertà sia qualcosa di astratto, esprimibile unicamente tramite un vincolo costituzionale. Ma il costituzionalismo – de Caprariis lo sa bene – non esaurisce la questione della libertà, che è «la sola forza veramente generatrice di libertà e dunque dell'autentico benessere morale, delle virtù alte e vili»[34]. Una forza capace di alimentare una visione politica, un corpo sociale, un'*homónoia*. E la suprema entelechia che ha tratto origine dall'attuarsi di tale forza è appunto l'Europa.

Europeismo e liberalismo sono pressoché sinonimi. Se l'Europa vuol essere una casa per i suoi abitanti, deve diventare uno spazio di libertà. In mancanza di questo, l'Europa non esiste.

Sull'interpretazione di de Caprariis pesano certamente gli influssi del magistero di Benedetto Croce e Adolfo Omodeo, che as-

---

33 *Il liberalismo*, p. 496.
34 *Profilo*, p. 47.

sociano il fenomeno della sacralizzazione della libertà al Risorgimento italiano[35]. Tuttavia è proprio Constant, rammenta lo storico irpino, a dare piena contezza di che cosa significhi l'esigenza di una libertà ricercata e vissuta con fervore religioso[36].

Nella sua opera dedicata alla religione, Constant afferma che la Rivoluzione francese non è riuscita a portare a compimento l'ideale della libertà a causa dell'ateismo, o comunque dell'agnosticismo, che ne ha minato le fondamenta. È accaduto così che la libertà giacobina non avesse nulla di serafico, o anche di lontanamente pacifico, e si presentasse come l'esatto opposto di ciò che avrebbe dovuto essere: una libertà che non ha né apportato benessere alla società né restituito dignità all'animo umano, funzionando piuttosto da bieco pretesto per legittimare l'esercizio della violenza e sopprimere le libertà civili e individuali «che la Rivoluzione stessa aveva consacrate, e che costituivano quella sfera dell'umana attività che deve restare fuori di ogni "competenza sociale"»[37].

Il paradosso è che l'eredità più durevole e positiva della Rivoluzione è sembrata consistere per tutti nella presa di «coscienza dell'indivisa umanità»[38], mentre è da questo assunto – avvisa Constant – che proviene la minaccia più ragguardevole ai princìpi del liberalismo. Un paradosso che si nutre di un'incongruenza macroscopica, derivante dal fatto che la *Dichiarazione* dell'Ottantanove non professa di applicarsi a un solo soggetto, l'uomo, ma si

---

[35] Si vedano, a firma del nostro autore, *Ricordo di Adolfo Omodeo*, II, pp. 35-50 e *La storia senza frontiere*, II, pp. 117-122.

[36] Cf. A. OMODEO, *La storia religiosa secondo B. Constant*, in *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, pp. 162 ss.

[37] *Il liberalismo*, p. 495.

[38] Ivi, p. 493.

rivolge contestualmente a una sua determinazione particolare: quella del cittadino.

È pur vero che nei diciassette articoli che la compongono «non è mai contemplata la possibilità di un conflitto tra i diritti dell'uno e dell'altro»[39], come osserva Todorov: segno che la Rivoluzione ambisca a servire entrambi. Ma a prescindere dal concreto evolversi degli eventi, rimane da appurare se gli uomini e i cittadini possano godere o meno degli stessi diritti. Perciò la domanda cruciale che bisogna porsi è: esiste *una* libertà o ne esistono *molte*? La libertà è quindi un valore assoluto o varia a seconda delle circostanze?

Constant risponde alla domanda operando la celebre distinzione fra la libertà degli Antichi e quella dei Moderni, per giungere all'individuazione di una nuova coppia di soggetti, il *citoyen* e il *bourgeois*, concettualmente simmetrica all'antinomia uomo–cittadino. Se la libertà degli Antichi si fondava sull'esercizio diretto della sovranità ed era garantita dall'appartenenza a una determinata *pólis*, quella dei Moderni si regge invece sull'indipendenza individuale e sulla rappresentanza in sede politica[40]: il che rende queste due forme di libertà inconciliabili fra loro.

Un discorso analogo riguarda le religioni, che vengono classificate in due gruppi: libere e sacerdotali. Ovviamente è facile intuire a quali di esse l'uomo debba tendere per realizzare il proprio scopo, che nel caso di Constant coincide con la sua «conversione al romanticismo, il recupero del sentimento e della storia, dell'individualità e del valore universale della persona umana»: tutti quegli

---

39 TODOROV, *Noi e gli altri*, p. 220.

40 B. CONSTANT, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, in *Antologia di scritti politici*, pp. 36-58.

aspetti che identificano la sua visione del liberalismo[41]. E «la fonte immediata di Constant – citiamo ancora Todorov – [...] è Condorcet, che difende già una concezione simile della libertà: la maggioranza, anche se legittima, non deve poter sconfinare nel territorio dell'individuo; ma solo i Moderni hanno scoperto tale principio»[42].

E il sentimento religioso che vi è sotteso è un sentimento perfettibile, che «prende forme diverse in rapporto ai diversi gradi di civiltà», per dirla con Giuseppe Santonastaso. Ne consegue che «il perfezionamento progressivo potrebbe assumere la stessa forma presso tutti i popoli se il sentimento, che ne è alla base, si potesse sviluppare in piena libertà»[43].

Ciò dimostra per de Caprariis un fatto eclatante: che «col porre al centro della vita sociale e politica quel ceto borghese insieme nazionale e proletario che si atteggiava come un'ideale classe di governo, [...] anche il liberalismo di Constant, come quello dei dottrinari, rivela non solo la sua matrice classista, ma soprattutto il suo chiuso rifiuto della democrazia intesa come veicolo di dispotismo»[44].

Da qui si vede la grande differenza con Tocqueville, che è disposto ad ammettere «la compatibilità di liberalismo e di democrazia»[45]. Ma senza l'insegnamento di Constant, probabilmente non se ne sarebbe mai accorto. Come avrebbe potuto sfuggirgli la fondamentale importanza dell'elemento religioso, ignorato e vilipeso dai rivoluzionari, ai fini della costruzione di una coscienza etica comune.

---

41 *La religione di Constant*, I, p. 508.
42 TODOROV, *Benjamin Constant. La passione democratica*, p. 28.
43 G. SANTONASTASO, *Edgar Quinet e la religione della libertà*, p. 17.
44 *Il liberalismo*, p. 496.
45 *Ibidem*.

Constant nota che la «religione civile» propagandata da Rousseau, con i suoi simboli laici e i suoi rituali artefatti[46], non offre alcun precetto morale. E se la libertà è sostanzialmente un'etica, come ribadiranno Tocqueville e lo stesso de Caprariis, il sentimento religioso che la anima dev'essere a sua volta un sentimento morale.

Questo può svilupparsi a patto che gli uomini più virtuosi e consapevoli della necessità di essere liberi, si riuniscano a formare una comunità d'intenti che non conosca frontiere, e superi i particolarismi – regionali, nazionali e persino continentali – per guardare all'unicità dello spirito umano.

Ecco perché de Caprariis non ha remore a evidenziare come, nonostante le possibili aporie del suo pensiero, «a nessuno, forse, il liberalismo europeo dei primi decenni dell'Ottocento deve quanto a Constant»[47]: perché egli ha compreso che la crisi dell'Europa è essenzialmente una crisi della libertà.

Nell'Europa dell'epoca si anela a una forma di libertà anacronistica, che non si attaglia alle reali esigenze dei Moderni: un dato che risulterà palese quando Tocqueville avrà modo di studiare la società americana e di fare i debiti raffronti con quella europea. E il suo viaggio sembra quasi una risposta all'appello lanciato da Constant a riconsiderare il quadro europeo, alla luce non di vecchi ma di nuovi modelli.

Senza volerlo, l'autore de *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* ha gettato un ponte fra le sponde dell'oceano, offrendo la migliore chiave di lettura del suo *pamphlet*. Come dire che gli Antichi sono gli europei e i Moderni gli americani: condi-

---

46 Cf. G.L MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, pp. 115-117.
47 *Il liberalismo*, p. 495.

zionati dal passato gli uni, solleciti agli stimoli del futuro gli altri. E se l'Europa vorrà modernizzarsi, dovrà prima fare i conti con chi è già moderno.

Sarà Tocqueville a riportare dalla sua spedizione gli elementi utili a questa modernizzazione. Sono trascorsi poco meno di quattrocento anni dall'impresa di Colombo, i mezzi di trasporto sono incerti, Phileas Fogg non ha ancora cominciato il suo giro, eppure l'America non è mai stata così vicina all'Europa.

V.
LA SUTURA DELLE SPONDE

> L'America non è soltanto una parte del mondo. L'America è uno stato d'animo, una passione. E qualunque europeo può, da un momento all'altro, ammalarsi d'Ame-rica.
>
> M. SOLDATI, *America primo amore*

5.1. La Rivoluzione atlantica

Nel 1955 comincia a diffondersi nuova teoria storiografica: quella della «Rivoluzione atlantica». I suoi fautori, Jacques Godechot e Robert Roswell Palmer, la espongono in occasione del X Congresso Internazionale di Scienze storiche tenutosi a Roma nell'estate di quell'anno[1], presentandola come una riflessione generale sul vasto movimento di riforma politica e culturale che ha investito le coste dell'Atlantico durante *le Siècle des Lumières*.

De Caprariis ricorda l'evento in un articolo che testimonia il suo anelito a una «storia senza frontiere»: una storia, in particolare, che tenga conto di come le vicende dell'Europa non possano più essere considerate separatamente da quelle del resto del mondo, con una speciale attenzione a quanto è avvenuto negli ultimi due secoli sulle altre sponde dell'oceano. «V'è nella storiografia europea», lamenta, «una accentuazione europeo–centrica che non riesce sempre giustificata e un disinteresse assai diffuso non solo per la storia del continente nord–americano, ma anche per gli orien-

[1] *La storia senza frontiere*, II, pp. 117-122.

tamenti storiografici che negli ultimi quarant'anni si sono colà affermati». Con la conseguenza che «non si può proprio dire che il Vecchio Mondo ricambi l'interesse sempre crescente del Nuovo»[2].

È chiaro, allora, che la relazione di Godechot e Palmer debba aver aperto gli occhi di de Caprariis su una questione che si era già imposta silenziosamente nella sua coscienza e che aveva trovato, fino a quel momento, una risposta nei suoi studi sulla storiografia americana, rivolti a Frederick Jackson Turner, Charles Austin Beard, Carl Lotus Becker e Richard Hofstadter[3]: studi tutto sommato di settore, incapaci di racchiudere ed enucleare l'ampio respiro che la storia avrebbe dovuto avere nelle intenzioni di de Caprariis. E gli spunti offerti dal convegno romano produrranno un frutto più maturo e ideologicamente vibrante di quegli scritti sparsi e anodini: la già citata e compatta *Storia di un'alleanza*, di cui andremo a occuparci fra un attimo.

Prima di arrivarci dovremo esplorare rapidamente le premesse che hanno reso possibile la sua stesura, soffermandoci sulla tesi della «Rivoluzione atlantica» che ne costituisce il fondamento. Partiamo anche qui da un dato preliminare, che forse non è direttamente connesso alla sostanza della teoria, ma di sicuro può fungere da chiave ermeneutica per scandagliarne le articolazioni.

Il nodo cruciale della argomentazioni di Godechot e Palmer è che la Rivoluzione francese, diversamente da altre rivoluzioni, non ha avuto soltanto un carattere nazionale, ma è stata dominata da

---

[2] Ivi, p. 119.

[3] Non essendoci possibile approfondire la questione, si rimanda alla lettura dei seguenti saggi: *La storiografia americana del Novecento*, *Beard e l'interpretazione economica della Costituzione americana*, *Carl Becker tra storiografia e politica* e *L'età progressista nel pensiero di Richard Hofstadter*, tutti raccolti nel secondo volume dell'antologia curata da Buttà.

una pulsione universalistica che ha coinvolto nel suo spirito terre e popoli avulsi per storia e cultura, culminando nella concatenazione di moti insurrezionali e indipendentisti che scuoteranno l'Ottocento.

Questa interpretazione non è certo inusitata. La sostiene già Bossuet nel suo *Discorso sulla storia universale*, che abbiamo richiamato qualche pagina indietro, dove suggerisce che la Provvidenza abbia trovato in Francia una via preferenziale per esplicare Se stessa: come se l'Europa debba stimare il regno di Luigi XIV non solo come un modello da imitare, ma addirittura come un punto di convergenza fra sacro e profano, fra la tradizione orosiana dell'unicità della rappresentanza imperiale e l'universalismo della rivelazione cristiana[4]. Un'interpretazione, si è detto, che sarà ripresa e approfondita da Voltaire, meritevole di averla spogliata del suo apparato spirituale per rivestirla di un manto di razionalità progressista, tale da far apparire il suo Paese sotto le spoglie di un'entità paracletica sul piano sociale e politico.

Bisogna perciò prendere le mosse dall'Illuminismo e dalle sue ripercussioni sulla storia occidentale per valutare in profondità le dinamiche concettuali della teoria dei due studiosi. A ciò va aggiunto che, sebbene essa sia stata già enunciata da più parti senza destare un eccessivo scandalo, lo assume adesso per il radicalismo con cui viene presentata, giungendo a inserire la questione francese nel contesto di una concezione olistica della fenomenologia rivoluzionaria.

I fatti dell'Ottantanove perdono dunque la loro specificità per rientrare in un sistema complesso di eventi e di moventi che for-

4 Cf. CARONITI, *Introduzione*, pp. 10-11.

mano un *unicum*, da cui è possibile dedurre l'esistenza di un nesso di continuità fra la stagione illuminista e le rivoluzioni d'America e Francia, come se fra i due continenti sia stata combattuta una sola grande «Rivoluzione occidentale» o per l'appunto «atlantica»[5].

Che questa rivoluzione abbia interessato alcune realtà europee a discapito di altre non intacca, a detta dei suoi sostenitori, l'essenza occidentalistica della rivoluzione medesima. Per Godechot è innegabile che i fermenti maturati nel XVIII secolo in nome di princìpi universali e democratici abbiano trovato la giusta *humus* in quelle nazioni: cosa che non sarebbe avvenuta in altri luoghi, come ad esempio l'Austria. D'altronde, se di una rivolta collettiva contro l'*ancien régime* si è trattato, non deve stupire che nei Paesi dove l'assolutismo ha declinato nella forma più temperata del dispotismo illuminato, essa non sia riuscita a cooptare quell'aggregato di forze indispensabili che avrebbero trionfato nella società rigidamente feudale della Francia borbonica.

Ma se la «rivoluzione occidentale» non ha coinvolto *de facto* l'intero Occidente europeo, ecco che per i due storici si impone la necessità di riqualificare anatomicamente i gangli della civiltà occidentale, che specie nel giudizio di Palmer assume i connotati di una «civiltà atlantica» – concetto sul quale tornerà a più riprese nel corso della sua carriera, articolandolo nei due volumi de *L'era delle rivoluzioni democratiche* apparsi fra il '59 e il '64.

Dal canto suo, Godechot non mette in dubbio la funzione preminente svolta dalla Rivoluzione francese in relazione ai successivi

---

5 Cf. A. JOURDAIN, *Apologia per una vera storia comparata delle rivoluzioni. A proposito di Robert Palmer e Jacques Godechot*, pp. 129-135.

fervori di matrice europea[6], ma attribuisce la primogenitura del suo *conatus* all'antecedente americano. «La Francia», dichiara, «svolse il ruolo di levatrice di nazioni più che di creatrice vera e propria»[7].

La Rivoluzione ivi combattuta finisce quindi per occupare una posizione eccentrica nel quadro delle esperienze rivoluzionarie moderne e perde quell'aura di irripetibilità che l'ha caratterizzata agli occhi di chi l'ha vissuta o commentata a caldo, con la convinzione che esistesse un «modello francese» da applicare in scala al mondo intero, dividendolo in gruppi di nazioni fondate o sui princìpi della libertà e dell'uguaglianza o sulle regole dell'assolutismo e dell'iniquità.

Godechot ritiene invece, con Palmer, di poter incasellare il caso francese all'interno di un paradigma rivoluzionario più vasto, che trae origine dall'Illuminismo sul versante teorico e dalla Guerra d'indipendenza americana su quello politico.

«Troppo spesso», recrimina, «si è [...] creduto che le origini del Risorgimento italiano datassero dall'entrata delle truppe francesi in Italia: oggi è sufficientemente dimostrato che queste origini erano profondamente radicate nel cuore del secolo XVIII e si con-

---

6 Questa interpretazione viene accolta e sviluppata da Eric Hobsbawm nel suo testo su *Le rivoluzioni borghesi (1789-1848)*, dove espone la teoria economico–marxiana della congiuntura causale fra Rivoluzione francese e Rivoluzione industriale, metaforicamente sintetizzata – scrive Simone Neri Serneri – dall'«immagine – fortunatissima e ormai canonica – dei due vulcani, l'uno in Francia e l'altro nelle isole britanniche, da cui sarebbe sgorgato il magma della "duplice rivoluzione", appunto, di qua politica, di là economica, poi consolidatosi nel basamento della società capitalistica». S.N. SERNERI, *Le rivoluzioni di Palmer*, p. 140.

7 J. GODECHOT, *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo*, p. 6.

fondevano, come quelle della Rivoluzione francese, con le origini della Rivoluzione atlantica»[8].

Insomma, se di «eccezionalismo» bisogna parlare, questo non va rapportato al caso europeo bensì a quello d'oltreoceano, che se da un lato anticipa cronologicamente la rivoluzione *in* Francia – per citare Edmund Burke, che non le riconosce una nazionalità e si limita a circoscriverla nel suo spazio di afferenza –, dall'altro funge addirittura da *prognosticum* della situazione politica che nel volgere di pochi anni funesterà il vecchio continente.

E alla luce di una più recente storiografia, rappresentata in special modo dagli studi di Massimo Salvadori, possiamo arguire che la consapevolezza di ciò avrebbe finito per instillare, nella coscienza dei Padri fondatori, il preconcetto di una supremazia morale e civile del popolo americano sui corrotti e reazionari popoli europei, da cui sarebbe dipesa una mitizzazione degli Stati Uniti come nuova patria dell'umanità[9].

L'ideale dell'«eccezionalismo» americano ha conosciuto nondimeno varie fasi. Inizialmente si è espresso nella forma dell'isolazionismo nazionalista, traducibile nelle parole che Thomas Jefferson rivolge in una lettera all'allora presidente James Monroe: «La nostra prima e fondamentale massima deve essere di non lasciarci mai coinvolgere nelle contese d'Europa. La seconda, di non permettere mai all'Europa di immischiarsi negli affari cisatlantici. [...] Mentre quest'ultima si sta affannando per diventare la dimora del

---

8 Ivi, pp. 6-7.

9 M.L. SALVADORI, *L'Europa degli americani. Dai Padri fondatori a Roosevelt*, p. IX.

dispotismo, il nostro compito deve essere, senza possibilità di dubbi, fare del nostro emisfero la dimora della libertà»[10].

In seguito si è andata consolidando la prospettiva dell'«internazionalismo democratico» di Woodrow Wilson[11], con la quale si inaugura la grande stagione politica che raggiunge il proprio apice con l'interventismo rooseveltiano degli anni Quaranta, destinato ad avere inevitabili ripercussioni sulle strategie diplomatiche del secondo dopoguerra: dalla «teoria del contenimento» a quella del «domino», nonché dalle varie Dottrine Truman, Eisenhower e Kirkpatrick all'impegno di George W. Bush di «esportare la democrazia» nel mondo.

Ma fermiamoci qua per non perdere di vista il nocciolo del discorso. Per non derogare dal nostro tema è sufficiente osservare come la nozione stessa di «eccezionalismo», non importa se riferita all'America o alla Francia, sia effettivamente alla base della tesi di Godechot e Palmer della «Rivoluzione atlantica».

5.2. La Magna Europa

La tesi in questione, esposta in una relazione dal titolo *Le problème de l'Atlantique du XVIIIe au XXe siècle*, sarebbe poi rifluita in due opere ponderose firmate separatamente da questa coppia di autori: *La Grande nazione* di Godechot, pubblicata in Francia

[10] Cit. in G. BORGOGNONE, *Superpower Europe? Interpretazioni statunitensi del "sogno europeo"*, p. 5.

[11] CAPOZZI, *Occidente e orizzonte democratico: Woodrow Wilson dall'ideologia all'azione politica*, pp. 19-35. G. BOTTARO, *The world must be made safe for democracy. Woodrow Wilson e la Prima guerra mondiale*, pp. 1-19.

nel '56, e la summenzionata *Era delle rivoluzioni democratiche* di Palmer, travagliata da una storia editoriale più lunga.

Ma se Godechot, rifacendosi agli studi ancora *in fieri* di Louis Gottschalk[12] e dello stesso Palmer, può asseverare che «alla fine del secolo XVIII e all'inizio del secolo XIX vi fu non già una serie di rivoluzioni isolate e scarsamente collegate fra loro, ma una grande rivoluzione occidentale o atlantica»[13], tale concezione non nasce di certo *ex abrupto* e risente di un coacervo di influenze coeve o di poco antecedenti.

Anche Georges Lefebvre, che può ritenersi uno dei padrini di Godechot, ha evidenziato nel '51 «come, almeno nell'emisfero occidentale, esistesse una situazione o un "clima" rivoluzionario»[14] durante il Settecento. Tuttavia, le sue considerazioni per giustificare gli sconvolgimenti del periodo si fermano alla pura constatazione dell'esistenza di un certo *milieu*, mentre l'idea della «Rivoluzione atlantica» si spinge oltre, conciliandosi con quella di «Magna Europa» proposta da Hendrik Brugmans nel '55, in concomitanza con i lavori del X Congresso di Scienze storiche: una categoria ermeneutica che si applica alla realtà sociopolitica scaturita dall'espansionismo coloniale dell'età moderna e di cui lo schema della «Rivoluzione atlantica» configura uno sviluppo tanto sillogistico quanto particolaristico[15].

Questa formula, in ogni caso, pur essendo espressione di un magmatico *Zeitgeist*, simboleggia solo un tassello di un'immagine musiva più ampia, che rimanda a un esplicito raffronto con la Ma-

---

[12] GODECHOT, *La Grande Nazione*, p. 10.
[13] *Ibidem*.
[14] Ivi, p. 11.
[15] H. BRUGMANS, *Magna Europa*, pp. 108-115.

gna Grecia e con ciò che essa ha rappresentato per secoli: non una mera estensione territoriale della Grecia stessa, bensì la «Grecia di fuori» e quindi, «in ultima analisi, la Grecia in tutta la sua maturazione», come sottolinea Giovanni Cantoni[16].

Analogamente, il concetto di Magna Europa non identifica un'evoluzione geografica dell'Europa, ma una sua *methánoia*: una trasformazione antropologica resa possibile dall'esistenza di un'Europa fuori dall'Europa, di uno spazio alieno da quello europeo nel quale l'Europa ha lasciato impressa la sua orma indelebile.

Ma se a Brugmans spetta il merito di aver coniato la locuzione «Magna Europa», che risulta estremamente efficace per descrivere il fenomeno in questione, ciò non significa che sia stato il primo a comprenderne la portata. Gonzague de Reynold aveva già constatato, con qualche anno di anticipo, come una prerogativa della storia contemporanea fosse quella di essere «diventata mondiale»: «un avvenimento che si preparava dalla fine del secolo XV» e che nel 1950 può dirsi compiuto[17].

Lo spartiacque fra il prima e il dopo è dato propriamente dalle due guerre mondiali, che hanno sovvertito i presupposti dell'europeismo favorendo un riassetto improvviso dei centri di potere, dislocatisi da allora dal Vecchio al Nuovo Mondo: un processo di *Entortung*[18] da cui è dipesa la «delocalizzazione» dell'Europa medesima, che per l'occasione si è tramutata in un «non–luogo», o

---

[16] G. CANTONI, *Magna Europa. Dal «concetto» al «percetto» in una «previsione» imperiale*, in G. CANTONI, F. PAPPALARDO, *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, p. 10.

[17] G. DE REYNOLD, *Impressions d'Amérique*, p. 33. Cit. in CANTONI, *ut supra*, pp. 16-17.

[18] Cf. SCHMITT, *Il nómos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, pp. 215-216.

comunque in un ex–luogo, uno spazio non più identificabile con un determinato territorio.

In tale frangente si è assistito all'ascesa vorticosa e inarrestabile degli Stati Uniti d'America, che nell'arco di trent'anni si sono imposti sui disuniti Stati d'Europa, defraudandoli del loro primato. Sicché, quando Arno Mayer ed Ernst Nolte evidenziano un *continuum* fra i conflitti mondiali, interpretandoli come un unico scontro di natura politica e civile[19], non fanno altro che sancire un «dato scontato» per Reynold: che nella realtà odierna nessun evento può essere considerato a sé stante.

Questa regola, per Godechot e Palmer, vige anche per la storia moderna, segnatamente dal XVIII secolo in avanti, e per Reynold testimonia la necessità di rivalutare le tradizionali categorie di Oriente e Occidente. «Vi è sempre un Occidente di fronte a un Oriente» dice Reynold, «ma l'Europa, o quanto ne rimane, ne è solamente la testa di ponte. Il corpo di questo Occidente è il doppio continente americano. Il luogo dei rapporti, il *mare nostrum* non è più il Mediterraneo, ma l'Atlantico»[20].

L'agonia del Mediterraneo, che nel XX secolo ha raggiunto la sua esiziale *acmé*, è stata lenta e inesorabile e non ha comportato soltanto un trasferimento di rotte mercantili da un mare chiuso a uno aperto. Il *Medi–terraneus* è stato per millenni un elemento connettivo, intermedio: un'entità che ha unito duttilmente due coste, due lembi di terra distanti e opposti, e così facendo ha funto da strumento equilibratore, da ago della bilancia.

---

[19] A.J. MAYER, *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale*; E. NOLTE, *La guerra civile europea (1917-1945). Nazionalismo e bolscevismo*.

[20] REYNOLD, *Impressions*, p. 33.

A questa percezione *liquida* dell'Europa, incardinata sul Mediterraneo quale *axis mundi*[21] – crocevia di culture e centro unificatore di civiltà, *Geviert* heideggeriana[22] capace di attestare la convergenza fra trascendente e immanente, fra divino e umano, fra mito e storia –, ne è subentrata una *rigida*, che vede le coste europee fronteggiare le proprie omologhe d'oltreoceano. E la fase di decentramento che ha interessato il Mediterraneo, relegandolo in una posizione marginale rispetto all'Atlantico, non è il modesto risvolto effettuale della dicotomia fra mare interno ed esterno, ma mette in gioco l'antitesi primordiale fra limite ed *illimite*, fra finito e infinito.

Persino Hegel nel decretare il Mediterraneo «elemento centrale» della storia del mondo[23] ha compreso come questo valesse per l'Europa delle origini, presagendo per le epoche successive l'imminenza di un cambiamento. «L'America è il paese dell'avvenire», osserva nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, «quello a cui, in tempi futuri, forse nella lotta fra il Nord e il Sud, si rivolgerà l'interesse della storia universale. Essa è un paese di nostalgia per tutti coloro che sono stufi dell'armamentario storico della vecchia Europa»[24].

E non c'è dubbio che il concetto di «Rivoluzione atlantica» tocchi di primo acchito gli aspetti socioeconomici connessi allo slittamento dei commerci da un mare all'altro, producendo nella *longue durée* quel fenomeno globale che Schmitt ha chiamato generi-

---

[21] C. RESTA, *Geofilosofia*, p. 136.
[22] M. HEIDEGGER, *Costruire abitare pensare*, p. 106.
[23] G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 236.
[24] Ivi, p. 233.

camente «rivoluzione dello spazio»[25]: una rivoluzione che, nel senso etimologico del termine, potrebbe dirsi altrimenti *oceanica*, laddove Oceano è ritenuto nella cultura classica il grande fiume che circonda le terre emerse[26], abbracciando l'intera *oikouméne*.

Per riprendere il discorso di Reynold, va poi rilevato come la Seconda guerra mondiale abbia segnato il tramonto di una civiltà, innescando una *translatio imperii* inconcepibile fino a cinquant'anni prima. E qui, spiega Reynold, la storia europea «offre somiglianze che colpiscono con quella della Grecia, al punto che questa pare la ripetizione generale di quella. Come l'Ellade, l'Europa si è esaurita, sia a causa delle divisioni interne, sia dell'eccessiva espansione del mondo»[27].

Ma senza soffermarsi troppo sui motivi del suo depauperamento, egli trova indispensabile porsi delle domande circa il destino dell'Europa. La prima che gli venga in mente è «se l'Europa non abbia trovato un'erede in sua figlia, l'America», con la conseguenza che «quanto è stato colonia diventa impero e metropoli, e quanto è stato impero e metropoli può ridiventare colonia»[28]. E una volta invertito il rapporto fra Europa e America resta da interrogarsi sugli esiti del processo di assimilazione avviato inconsapevolmente da Colombo e ribaltato a sorpresa dai firmatari della *Dichiarazione d'indipendenza*.

Che esista una filiazione diretta fra la Rivoluzione americana e quella francese è parso chiaro fin da subito: già Thomas Paine, nel suo pamphlet *I diritti dell'uomo* del 1791, indica il legame di pa-

---

[25] SCHMITT, *Dialogo sul nuovo spazio*, p. 87.
[26] ESIODO, *Teogonia*, 240-269.
[27] REYNOLD, *Universalité de l'histoire*, p. 181. Cf. CANTONI, *Magna Europa*, p. 17.
[28] *Ibidem*.

rentela che unisce i coloni indipendentisti d'America agli antiassolutisti francesi. Ma non si limita a questo il collegamento fra i due fenomeni, secondo Palmer, per il quale l'originalità dell'esperienza americana consta nell'aver inglobato in sé sia lo spirito rivoluzionario *tout court* – nella duplice veste del conflitto fra americani e britannici e del dissidio interno fra patrioti e lealisti – sia la sua naturale forza frenante, individuabile nello spirito costituzionale che ha agito, con fermezza ordinatrice, mediante la *Dichiarazione* del '76 e la *Convenzione* dell'87[29].

E la tendenza emulatrice manifestata dai francesi riguardo ai fratelli d'oltreoceano si è tradotta in un meccanismo di acculturazione a doppio binario, come nota Philippe Raynaud, rimarcando che «la rivoluzione francese ha permesso agli americani di percepire meglio il significato propriamente *rivoluzionario* della loro evoluzione e dei loro princìpi»[30]. In sostanza, gli americani hanno potuto concepire la propria Guerra d'indipendenza in termini di rivoluzione solo analizzando retroattivamente ciò che essa ha comportato per gli equilibri internazionali.

Ed è in forza di una simile consapevolezza che negli anni Cinquanta prende corpo la tesi delle «rivoluzioni democratiche» di Palmer, che pone l'accento sulla loro *democraticità*[31] per far risaltare a sinòpia il filo che le raccorda a livello ideologico, sorvolando sugli aspetti politici relativi ai singoli accadimenti.

Per i suoi detrattori si tratta naturalmente di un errore di prospettiva, di uno strabismo assiologico, che gli permetterebbe di

---

[29] PALMER, *L'era*, pp. 210 ss., 235 ss.

[30] P. RAYNAUD, *America e Francia: due rivoluzioni a confronto*, in F. FURET, *L'eredità della Rivoluzione francese*, p. 42.

[31] P.S. ONUF, *Democrazia, rivoluzione e storiografia del mondo contemporaneo*, pp. 149-155.

cogliere con maggiore semplicità le analogie invece di spingerlo a indagare le differenze[32]. Ma rimane da definire che cosa effettivamente sia l'atlantismo, al di là della convergenza di questi fattori aggreganti che nel Settecento testimoniano una notevole affinità fra Europa e America sul piano filosofico e morale.

È quasi superfluo sottolineare che non tutta l'Europa dell'epoca possa rispecchiarsi nel programma politico e intellettuale che dà vita agli Stati Uniti, né tantomeno possa prenderlo a modello o lasciarsene influenzare. Un problema che si ripropone negli stessi anni in cui Godechot e Palmer sviluppano le proprie teorie: anni difficili, travagliati dalla Guerra fredda, e dominati dalla percezione che l'Europa si trovi a un passo da una nuova rivoluzione.

Di quale tenore possa essere, ovviamente nessuno lo sa, anche perché nel clima di instabilità e di smarrimento nichilistico che si avverte, eludibile solo stabilendo *a priori* da che parte stare – se con l'Oriente o con l'Occidente, con il capitalismo o con il comunismo –, la rivoluzione è uno spettro che può aleggiare indefinitamente nell'aria, senza tradursi in nulla di concreto.

E lo stesso Palmer dimostra di esserne consapevole allorché, nel licenziare alle stampe il suo *opus magnum*, calcola che la rivoluzione è «come la guerra: scoppia quando ogni compromesso diventa insostenibile»[33].

---

[32] J.A. GOLDSTONE, *Tra vecchio e nuovo mondo: le rivoluzioni atlantiche in una prospettiva globale*, p. 136.

[33] PALMER, *L'era*, 22.

5.3. La speranza della libertà: l'atlantismo di de Caprariis

Verso la metà del secolo scorso, evidentemente, il compromesso è ancora sostenibile ed è rappresentato dalle «garanzie di libertà» offerte da un Paese nato libero come gli Stati Uniti: proprio quella «Magna Europa» che a Brugmans suggerisce un parallelismo ideale fra antico e moderno, solleticando al contempo le aspettative soteriologiche di un americanista come Raymond Bruckberger, che nel '58 sentenzierà: «O l'America è la speranza del mondo o non è nulla»[34].

Non sappiamo se de Caprariis conoscesse o meno gli scritti di Bruckberger, e non è neppure così rilevante. Comunque è a partire da questo *aut aut* fondamentale, da questa antinomia di principio che ha il sentore di un discorso escatologico, che si va delineando la sua posizione in materia di atlantismo.

In *Storia di un'alleanza* de Caprariis accoglie la proposta analitica avanzata da Godechot e Palmer e cerca di approfondirla spostandone il *focus* dal XVIII al XX secolo. Il primo capitolo del libro s'intitola non a caso «Gli incunaboli dell'atlantismo», a riprova del suo impegno nel tracciare la storia di un'idea, che può anche intendersi come una prospettiva metodologica.

Ma le dispute accademiche fini a se stesse non hanno mai coinvolto de Caprariis, che si è misurato spesso con l'urgenza di occuparsi dei problemi del suo tempo: una tendenza che riesce ad armonizzare con un puntuale e minuzioso studio del passato. Quindi la sua attenzione per la teoria della «Rivoluzione atlantica» non ha

---

[34] R.L. BRUCKBERGER, *Image of America*, p. 7. Cf. CARONITI, *Studi*, p. 18.

un'esclusiva valenza scientifica e risulta strettamente connessa alla sua militanza politica.

Che *Storia di un'alleanza* non vada letto come un qualunque saggio storico, ma come una riflessione personale sul significato che tale alleanza riveste, de Caprariis lo esplicita già nella prefazione, avvisando chi ne scorre le pagine di non aspettarsi «un racconto dettagliato delle vicende che portarono alla conclusione del Patto Atlantico»[35]. E sarebbe cronologicamente impossibile che lo fosse, dato che il libro vede la luce meno dieci anni dopo dall'istituzione della NATO, segno che «non di una vera e propria storia si tratti bensì dell'interpretazione di un processo politico *in fieri*», come avverte Buttà nella postfazione a una nuova edizione del volume da lui curata[36].

Lo scopo che si prefigge de Caprariis con quest'opera non è di redigere una «storia diplomatica», che riferisca «i negoziati, gli incontri di ambasciatori con ministri degli esteri e di ministri tra loro, le conferenze di capi di governo, le trattative minute tra le diverse cancellerie»: è quello di «suggerire le linee di una storia etico–politica dell'alleanza atlantica»[37], scritta senza tenere conto di tutti i reali fattori che l'hanno generata – una storia attenta «alle grandi correnti culturali, alle rivoluzioni economiche e politiche e al loro significato, ai grandi rivolgimenti negli atteggiamenti dei popoli, piuttosto che al gioco diplomatico»[38].

Le analisi di Godechot e Palmer si trovano pertanto sullo sfondo della ricostruzione fornita da de Caprariis, ma questo non significa

---

[35] Ivi, p. 45.
[36] BUTTÀ, *Postfazione*, p. 267.
[37] Ivi, p. 45.
[38] Ivi, p. 46.

che il nostro autore non riconosca il proprio debito nei loro confronti. Non bisogna lasciarsi ingannare dal fatto che i due studiosi vengano menzionati una volta sola, e apparentemente *en passant*, in veste di ideologi di una «civiltà occidentale e atlantica» che si oppone a quella sovietica e terzomondista, votata al comunismo o al particolarismo nazionale[39]: i riferimenti alle loro ricerche, per quanto non sempre espliciti, sono disseminati in tutto il testo.

Il pudore con cui de Caprariis si richiama ai suoi colleghi «atlantisti» deriva probabilmente dalle proprie convinzioni ideologiche. Egli non sente il bisogno di citarli come diretti assertori della teoria della «Rivoluzione atlantica» perché questa è più di una teoria per lui: è un fatto storico assodato, un fenomeno che è esistito indiscutibilmente, a prescindere da come si voglia chiamarlo o da chi gli abbia dato un nome.

L'atlantismo di de Caprariis è abbastanza solido e maturo da fargli concepire la sutura delle sponde come un'evidenza incontrovertibile, sebbene non manchi di interrogarsi sull'effettivo ruolo svolto dall'Atlantico nel rapporto fra le due civiltà. E alla domanda se esso costituisca «un legame o una separazione, un ponte o un fossato»[40], de Caprariis risponde appellandosi direttamente all'*histoire événementielle*, dalla quale risulta che il Mediterraneo abbia smesso da secoli di coincidere con gli interessi economici e culturali europei, lasciando che l'Atlantico prendesse il suo posto.

«L'ultimo avvenimento della storia mediterranea» risale forse al 1571 e corrisponde a quella battaglia di Lepanto dove «naufraga il sogno egemonico della talassocrazia ottomana», senza che però «i

[39] Ivi, p. 67.
[40] Ivi, p. 49.

vincitori (tranne, forse, la Spagna) vedano rifiorire l'antica potenza che i turchi avevano già fiaccata per sempre»[41].

Insomma, a cavallo tra Cinque e Seicento, il baricentro dell'Europa si è spostato dal Sud al Nord, tanto che «le esperienze politiche fondamentali dello stato moderno» si realizzano in Francia, in Inghilterra e in Olanda[42]. E saranno queste esperienze a traghettare l'Europa verso una «nuova civiltà», imperniata sul principio della tolleranza e sul diritto di resistenza: una civiltà che «nasce, appunto, sull'Atlantico»[43].

La questione è complessa e de Caprariis può a malapena accennarla nelle pagine del suo libro, rimandando ulteriori approfondimenti all'opera successiva, quella sulle guerre di religione in Francia, dove affronterà il tema cruciale del *duellum* fra liberalismo e assolutismo. Ma fin dal suo testo sull'atlantismo, il nostro autore non manca di ammonire che «sarebbe erroneo [...] datare l'inizio della lotta per la libertà in Europa dalle guerre di religione che tormentarono la Francia nella seconda metà del secolo decimosesto»[44].

Lo sbocco di quelle guerre è stato l'Editto di Nantes, con il quale Enrico IV ha sì accordato un *quantum* di tolleranza ai riformati, istituendo delle *places de sûreté* ad uso di una ristretta minoranza di fedeli che lì potevano professare liberamente il proprio credo, ma non ha esteso lo stesso diritto a tutti i sudditi del suo regno né si è impegnato a normarlo fuori da quegli spazi. E si è dovuta attendere l'abrogazione di tale editto perché nascesse nell'intelli-

---

41 Ivi, p. 51.
42 Ivi, pp. 51-52.
43 Ivi, p. 54.
44 *Storia*, p. 53.

ghenzia francese un'opposizione di principio all'assolutismo, quando si è passati da una concezione divina dell'origine dello Stato a una di tipo contrattuale.

Perciò, sostiene de Caprariis, «il grande contributo francese alla teoria politica dell'Europa non è [...] nell'esempio di tolleranza religiosa, sì, invece, proprio in quel che sembra contrastare più fermamente le dottrine di libertà»[45].

Il riconoscimento del diritto di resistenza come requisito del buon funzionamento di uno Stato rappresenta, in definitiva, l'autentica svolta nel cammino dei popoli sul crinale della libertà. Ed è un diritto sia antico che moderno. Antico perché non si plasma sulla *dignitas* della persona, ma esiste in funzione di una collettività. Moderno perché funge da scarto culturale, da acceleratore rivoluzionario che, in nemmeno un secolo, porterà all'avvento della «civiltà atlantica», sorta letteralmente in mezzo al mare.

«L'oceano, insieme amico e nemico, sempre cangiante e mai indifferente, unifica i due mondi», scrive de Caprariis, «ne conosce passioni e tormenti, accompagna e favorisce la difficile nascita della nuova civiltà»[46]: una civiltà–ponte generata dall'innesto del ceppo costituzionale britannico sul terreno giuridicamente verginale delle colonie d'America.

Ciò rende la Rivoluzione americana l'erede di sangue della Gloriosa Rivoluzione inglese, come ritiene Edmund Burke, «in quanto difendeva, contro lo stesso Parlamento, i princìpi che avevano fatto la sua forza (*no taxation without representation*) e, soprattutto, si appoggiava su una lunga esperienza storica di libertà, che confe-

---

[45] *Ibidem*. Per un raffronto tematico, si veda il già citato TODOROV, *Noi e gli altri*.

[46] Ivi, p. 55.

riva alle sue rivendicazioni un significato *conservatore* e non *sovversivo*»[47]. Essa è dunque «gloriosa» a sua volta, traendo la propria linfa da quel diritto di resistenza che per de Caprariis costituisce la genesi del liberalismo e il punto di maggior distanza da ogni forma di autoritarismo, dato che «il valore essenziale della libertà e dei diritti dell'uomo non poteva essere affermato con più nettezza di come fu affermato nella rivoluzione d'oltre Atlantico, nella Dichiarazione dei diritti della Virginia o negli articoli della Convenzione o nel *Bill* federale dei diritti del 1791»[48].

Quindi il cordone ombelicale che avvinghia la *pars occidentalis* dell'Europa alla *pars orientalis* dell'America è frutto di una «*koiné* etica e culturale»[49], contraddistinta dalla «comune fede nei diritti inalienabili della persona umana, nella libertà di coscienza e di parola, nella superiorità delle istituzioni libere e delle dottrine costituzionalistiche fondate sul rispetto di una legge liberamente voluta dal popolo»[50]. E la necessità di dover comprendere tali premesse, rispetto a un circostanza contingente come la stipula di un patto, dimostra che la stabilità dell'Occidente è in pericolo.

De Caprariis è convinto che la *stagione liberale* non si concluderà mai: che ci sarà sempre bisogno di combattere per la libertà e di tutelare ogni sua più piccola acquisizione, in quanto nessun diritto ottenuto può essere giudicato tale in via risolutiva.

L'errore commesso dai liberali e dai democratici, alle soglie del Novecento, è stato quello di «credere di aver costruito una volta

---

47 RAYNAUD, *America*, p. 25.
48 *Storia*, p. 56.
49 Ivi, p. 62.
50 Ivi, p. 64.

per tutte la "città felice"»[51], senza accorgersi dello spirito assolutamente utopico che si celava dietro a una simile pretesa. Ecco perché de Caprariis, a differenza di Reynold, retrodata il processo di *mondializzazione* della storia dall'ingresso degli Stati Uniti nella Grande guerra al più piccolo ma emblematico conflitto russo–giapponese, che ha visto trionfare una nascente potenza extracontinentale su un'affermata potenza europea.

«È da questo conflitto e dal suo esito per la più parte dei contemporanei impreveduto, che conviene datare l'inizio della storia d'Europa del secolo ventesimo. [...] O piuttosto è da quel momento che una visione europeo–centrica della storia mondiale non può più aiutare a comprendere gli stessi avvenimenti europei, che la misura del continente – e del vecchio continente – non è la misura giusta, che l'ascesa degli Stati Uniti e il loro peso nella politica mondiale si fanno sempre più evidenti, che la trama intessuta sull'Atlantico si fa più fitta e più forte, che comincia a prepararsi l'incontro di due processi a prima vista divergenti, quello di ridimensionamento della potenza europea e l'altro della crescita della potenza americana»[52].

Questo ridimensionamento può essere bilanciato unicamente dalla consapevolezza della suddetta *koiné* atlantica, di cui il Patto sottoscritto nel '49 non è che un compromesso: il suggello diplomatico di un'alleanza esistente già da prima che fosse ratificata con un documento ufficiale.

Non sorprende allora che, nel resoconto di de Caprariis, la vastità dell'Atlantico sembri annullarsi di fronte alla grandezza delle

---

[51] Ivi, p. 79.
[52] Ivi, p. 73.

idee e delle azioni umane, che pongono Europa e America a così stretto contatto da far pensare a un ritorno alle origini della storia mondiale, prima della «deriva dei continenti». L'atlantismo andrebbe dunque interpretato come una riproposizione della teoria wegeneriana traslata da un piano geologico a uno geopolitico?

In realtà, come si è visto, più che di un ricongiungimento formale si tratta di un'unione gestaltica, percepita nel segno di valori condivisi quali la democrazia, la tradizione liberale e l'anticomunismo. Ne deriva una prospettiva dell'Europa decisamente sbilanciata verso ovest per effetto della «cortina di ferro» che, lungi dal simboleggiare un'occasionale frattura, assolve al compito di autentico *limes* che separa l'impero euro–statunitense, impero della libertà e della filosofia, dall'impero sovietico, tirannico e oscurantista. E il Patto Atlantico è propriamente l'esito di quel generale movimento rivoluzionario studiato da Godechot e Palmer: è il punto di arrivo, l'angolo di convergenza di una sorta di quadratura ontologica, che abbina i destini dell'Europa e dell'America quali attori principali di un dramma recitato in favore della salvaguardia dei diritti individuali e collettivi.

La posta in gioco è altissima: parteggiare per l'atlantismo equivale a difendere i valori costitutivi dell'Occidente, la cui sopravvivenza è subordinata al riconoscimento della Comunità Atlantica come espressione «delle fondamenta comuni della civiltà dei popoli che hanno originariamente sottoscritto quell'alleanza»[53], sempre più insidiata dall'espansione del «continente comunista»[54].

---

[53] *Storia*, p. 49.
[54] *Revisioni occidentali*, in *Storia*, p. 192.

De Caprariis si è accorto che il nuovo corso della politica sovietica, avviato dopo la morte di Stalin da Krusciov e dagli altri papaveri del PCUS, è nuovo solo in apparenza, in quanto le sue bisettrici le ha stabilite Stalin in persona, predicendo ai propri sodali che l'Unione Sovietica avrebbe potuto rinunciare alla guerra con l'Occidente se avesse lasciato che questo entrasse in conflitto con se stesso, fino a disgregarsi in modo autonomo: una strategia ben sintetizzata da Winston Churchill con l'assunto che «i comunisti non vogliono la guerra, ma vogliono i frutti della vittoria»[55].

Ragion per cui, il clima della «coesistenza pacifica» indetto da Krusciov si dimostra doppiamente pericoloso, essendo pervaso da un'ambiguità perniciosa che potrebbe camuffare un colpo di mano dell'ultima ora, capace di stravolgere lo *statu quo*.

Che questo non sia avvenuto, e che alla fine sia stato raggiunto un accordo fra Russia e Stati Uniti anche durante la crisi cubana del '62, de Caprariis non può saperlo né prevederlo quando scrive *Storia di un'alleanza* o dibatte sull'europeismo nei suoi articoli apparsi in quegli anni su «Nord e Sud». Pertanto sono testi che oggi si prestano a un'analisi autenticamente storica, mentre al momento della loro uscita potevano essere interpretati come interventi polemici e militanti. Il che li rende utili per ricostruire la mentalità e la sensibilità dell'epoca, poiché i timori espressi da de Caprariis sono condivisi da molti suoi coetanei[56], memori degli effetti del totalitarismo nazifascista in Europa e preoccupati che il posto lasciato vacante da questi *monstra* politici venga colmato dal totalitarismo sovietico.

---

[55] *Ibidem*.

[56] B. VIGEZZI, *Politica estera e opinione pubblica in Italia dall'unità ai giorni nostri*, pp. 161 ss.

È chiaro che per de Caprariis la strategia dell'«equilibrio del terrore» nasconda moventi più uterini del bilanciamento di potere fra USA e URSS attraverso l'incremento dei rispettivi arsenali: l'accaparramento di ordigni di distruzione di massa obnubila la volontà di difendere o di annichilire la civiltà opposta.

Nell'ottica americana, il possesso delle armi servirebbe da deterrente per le ambizioni espansionistiche dei russi, ma secondo de Caprariis questo ragionamento tradisce una debolezza di criterio nonché di azione.

Se è vero che il blocco occidentale userebbe le atomiche solo come *extrema ratio*, in risposta a un attacco da parte del blocco nemico, è altrettanto vero che il «potere di dissuasione» di ogni arsenale è aprioristicamente nullo e la sua effettiva capacità difensiva, risultante dal suo utilizzo, dipenderà da quanto «di questo arsenale resterà dopo l'aggressione, ed anzi da ciò che, di questo residuo, riuscirà a superare le difese dell'aggressore»[57].

L'«alternativa atlantica», per dirla con Capozzi, non può basarsi esclusivamente sulla forza militare, ma esige un ripensamento della strategia di contenimento della minaccia sovietica e così del sistema di equilibrio mondiale, che non dovrà essere limitato alla singola sfera del «terrore».

Tale alterativa ha il compito di rispecchiare un modello di alleanza che prescinda da «mere contingenze economiche, politico–strategiche e militari»: un modello che è reso «possibile ed auspicabile proprio perché», scrive Capozzi, «esisteva tra Europa occidentale ed America una profonda comunanza di radici culturali, da cui erano nate le forme della democrazia liberale e la concezio-

[57] *Revisioni*, p. 195.

ne del diritto moderne, e che rappresentavano il lessico di base delle società avanzate contemporanee»[58].

Ancor più dell'Europa è l'America, la Magna Europa, ad aver offerto una solida proposta democratica, restando immune da quelle forme di oltranzismo populista o elitista che nel Vecchio Mondo hanno trovato terreno fertile. Ma gli Stati Uniti potranno ergersi a baluardo e a «speranza» per l'Occidente, come vorrebbero Reynold e Bruckberger, a condizione che abbandonino il più fugace anelito isolazionista per aprirsi al mondo intero.

Il ruolo apicale che si sono guadagnati nell'*entre-deux-guerres*, sostiene de Caprariis, impone agli americani un'assunzione di responsabilità teoricamente illimitata nei confronti dell'altra sponda dell'oceano: d'ora innanzi avranno il compito di vigilare sulla compattezza dei confini occidentali e sulla stabilità di ogni singolo membro della grande famiglia euro–atlantica, di cui essi fanno parte. Da ciò si può desumere la grande novità di questa alleanza, almeno per gli Stati Uniti, giacché nella storia europea si sono avuti molti esempi di leghe e di coalizioni, ma in quella americana un fenomeno affine si è manifestato solo con la costituzione del sistema federale, senza che vi fosse una ferma rinuncia all'isolazionismo fino all'attacco di Pearl Harbor del '41.

Adesso, però, nella dimensione bipolare del secondo Novecento non c'è più spazio per tendenze al disimpegno o alla chiusura nazionalistica e urge una revisione complessiva dei criteri basilari che regolano la sicurezza di uno Stato, ossia la frontiera come elemento di distacco da un Paese all'altro e la percezione della prossimità o della lontananza degli eventi. E per gli Stati Uniti si

[58] CAPOZZI, *L'alternativa*, p. 99.

tratterebbe di «ammettere, né più né meno, che la frontiera americana è sull'Elba, che una minaccia al Lussemburgo o al Portogallo è una minaccia fatta agli americani stessi, che un bombardamento di Napoli o di Lione è la stessa cosa che un bombardamento di Dallas o di Chicago»[59].

Ma per giungere a una simile consapevolezza è richiesta l'accettazione di una buona dose di protagonismo: è richiesto in sostanza che l'americano medio si consideri indispensabile alla causa occidentale e scopra dentro di sé la mistica fiamma del *defensor pacis*. Bisogna inoltre che ciascuno, europeo o americano che sia, senta il fremito di una «solidarietà religiosa»[60], tale da fargli superare le possibili divergenze su questioni minime per costituire un fronte unito su quelle massime, poiché «innanzi alla sfida del totalitarismo comunista» non può esistere nessuna «determinazione nazionale, e americani, francesi, italiani, olandesi, sono tutti e soltanto uomini legati da un vincolo comune di civiltà, dalla fede nei medesimi valori, da una somiglianza profonda di evoluzione storica, parimenti solidali nella libertà»[61].

Del resto, la vocazione universalistica rientra nel codice genetico degli Stati Uniti, cui Alexander Hamilton attribuisce «il compito di contrastare le velleità e le prepotenze e i soprusi del Vecchio Mondo»[62]. E il Vecchio Mondo del XX secolo è anche il Nuovo Mondo dell'Est comunista, che ambisce a colonizzare l'Europa come l'Europa ha colonizzato l'America.

---

59 *Storia*, p. 137.
60 *Ibidem*.
61 *Ibidem*.
62 Ivi, p. 72.

Per comprendere le inquietudini di de Caprariis si tenga presente che egli scrive sull'onda della «grande crisi» dell'europeismo: una crisi che, nel senso pieno della parola – *krísis*, in greco, significa «giudizio» –, deve indurre l'Europa a rimettersi in discussione, a ponderare più assennatamente il proprio statuto epistemico, se non addirittura ontologico. E la struttura dell'Europa, intesa come ordinamento costitutivo, come *principium individuationis*, non è più tanto evidente come dovrebbe essere: è appunto venuta meno l'*epístéme*, la certezza dei fatti, ciò che s'impone sulla consapevolezza globale al di sopra di ogni perplessità.

Ed è avvenuto che «gli sforzi di costruzione europeistica» messi in campo con istituzioni quali la CECA e il MEC, istituzioni non a caso economiche, stiano vacillando sotto la spinta di qualcosa di più duraturo e impegnativo per i Paesi contraenti: col risultato che la rinuncia a formalizzare un programma di difesa comune è sembrata indicare «una battuta d'arresto nel cammino verso l'Europa e insieme [...] la prima grande crisi che attraversasse la stessa alleanza atlantica»[63].

A orientare le riflessioni di de Caprariis sul versante dell'incontrovertibilità del Patto Atlantico come garanzia dello spirito europeista, concorrono due circostanze. Una è il fallimento dei negoziati per la costituzione della CED: la Comunità Europea di Difesa fortemente voluta da occidentalisti *bipartisan*, laici e cattolici – propenso alla CED, per esempio, è l'allora Monsignor Giovanni Battista Montini, che la reputa «un mezzo per progredire nel-

[63] *Storia*, pp. 143-144.

l'unione del continente»[64] –, ma bocciata da un voto contrario dell'Assemblea Nazionale francese nel '54. L'altra è la crisi medio-orientale di Suez, che nel biennio '56-'57 costringe inglesi e francesi a misurarsi in un duro braccio di ferro con gli Stati Uniti, mettendo a repentaglio una comunanza d'intenti vecchia di un secolo.

Questi avvenimenti, che potrebbero essere giudicati normali incidenti di percorso nel delicato gioco diplomatico, rendono contezza di una realtà: che il legame fra europeismo e atlantismo è indissolubile[65]. L'atlantismo è anzi una riconversione dell'europeismo stesso, l'ultimo eòne nella catena ipostatica della *Weltanschauung* occidentalistica: è quell'*Aufhebung* che si pone come un passo ulteriore mosso verso il futuro, ma con lo sguardo rivolto ancora al passato, alla ricerca delle radici profonde di un «superamento» che è anche una «riassimilazione» di elementi pre–compresi.

In tal senso, l'atlantismo potrà resistere alla malattia che sta consumando l'europeismo e servire da cura per una sua prossima guarigione. E potrà farlo in forza della «molteplicità delle sue componenti ideali e politiche, per il fatto di essere insieme la risultante di un processo che veniva da lontano e la risposta logica alle difficoltà immediate di una certa situazione politica»[66]: quella situazione che ha palesato come l'atlantismo, lungi dall'essere una costruzione nata *a posteriori*, a sostegno dello spirito europeista, fosse invece «uno strumento e un momento del processo di inte-

---

[64] J.D. DURAND, *Giovanni Battista Montini alla Segreteria di Stato: il tempo della maturazione europeista (1937-1954)*, in F. CITTERIO, L. VACCARO, *Montini e l'Europa*, p. 70.

[65] AMATO, *Europeismo ed Atlantismo in Vittorio de Caprariis e Renato Giordano*.

[66] *Storia*, p. 145.

grazione»[67] che avrebbe dovuto portare al consolidamento dell'Europa medesima.

Al riguardo, de Caprariis non ha dubbi: «Costruire l'Europa equivale a rafforzare l'alleanza atlantica e, reciprocamente, la solidarietà atlantica è uno dei più corroboranti alimenti dell'europeismo»[68]. D'altronde, dice, la storia ha ampiamente dimostrato come «chi era anti–atlantico alla fine sarebbe stato anche anti–europeista»: una drammatica equazione che sintetizza le vere ragioni dello scontro fra Est e Ovest, ossia il predominio di una certa categoria antropologica su un'altra. Sarà poi il tempo a rivelare, in questa lotta fra l'impero euro–statunitense e quello comunista, «quale dei due regimi politici e dei due sistemi morali è il più degno degli uomini»[69].

Da parte sua, de Caprariis ha un'unica certezza, con la quale conclude le sue riflessioni a guisa di monito per l'avvenire: che «la libertà trionfa alla lunga, ma [...] perché essa trionfi bisogna aiutarla a trionfare»[70].

5.4. Sparsa Europae fragmenta recolligam

Se *Storia di un'alleanza* termina con una malinconica ma decisa professione di ottimismo, questo sentimento non è destinato a durare. Bastano quattro anni per far cadere sugli equilibri euro–atlantici una mazziniana «tempesta di dubbi», inducendo i più at-

[67] Ivi, p. 144.
[68] Ivi, p. 177.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ibidem*.

tenti osservatori della situazione politica internazionale a temere addirittura per la loro stessa sopravvivenza.

Nel 1962 de Caprariis firma su «Nord e Sud» un editoriale dal titolo quanto mai emblematico, *Difesa dell'Europa ed europeismo*, che attesta, se non un cambiamento di prospettiva, una ricalibratura del taglio di osservazione.

Qui il primo dato che emerge è la necessità di dotare l'Europa di una struttura federale. Come idea non è certamente nuova, anzi si può dire che abbia costituito un tema ricorrente nella storia dell'europeismo, e la circostanza che non si sia ancora realizzata dimostra per de Caprariis quanto l'Europa si trovi fuori rotta. Di ciò «occorre prendere coscienza virilmente», dichiara, «non solo per evitare di cadere nelle trappole della "confederazione" o dell'"Europa delle patrie", ma anche per intendere le ragioni vere di questa perdita di velocità dell'Europa politica, che si verifica nel momento stesso in cui l'Europa economica accelera la sua corsa»[71].

Si resta colpiti dall'attualità del suo discorso. Quando de Caprariis denuncia che «l'Europa politica non è, e non può essere, alla fine di una sempre più spinta integrazione economica», ma «il passaggio da questa all'integrazione politica esige un salto qualitativo»[72], sta rimarcando che il progresso verso l'unificazione è minato da quegli elementi che invece dovrebbero supportarlo.

Col senno di poi, si potrebbe notare che i problemi di allora siano all'incirca i medesimi che si registrano in questi anni: problemi legati essenzialmente alle dinamiche di un'Europa governata da

---

[71] *Difesa dell'Europa ed europeismo*, in *Storia*, p. 225.
[72] Ivi, p. 226.

un sistema economico che ha accantonato ogni possibile riuscita sul piano politico.

La grande differenza, rispetto al presente, è che l'economia europea negli Cinquanta e Sessanta funziona, mentre oggi vacilla. E il *vulnus*, spiega de Caprariis, si cela proprio nella disparità che corre fra le aspettative economiche e le tattiche politiche.

Accade allora che i successi del MEC, «quest'albero [...] meraviglioso per la sua rapida crescita», facciano perdere di vista il quadro d'insieme, ingannando tanto gli europei che gli statunitensi circa «l'esigenza, vitale all'Europa ed a tutto l'Occidente, di una integrazione politica», che «deve restare il concetto–pilota non solo della politica europeistica ed europea, ma anche della politica americana»[73].

Questo concetto rischia di essere a repentaglio dall'intromissione della Francia gollista, le cui ambizioni come «*force de frappe*» potrebbero finire per compromettere la *liaison* fra Vecchio e Nuovo Mondo. La smania francese di detenere un proprio armamentario atomico – tale da rendere il Paese indipendente dagli Stati Uniti e da fargli assumere un ruolo di spicco sullo scacchiere continentale, ergendosi a paladino dell'europeismo contro l'espansionismo sovietico – può rivelarsi una grave minaccia alla tenuta dell'Europa per almeno due ragioni.

Primo, perché la Francia non sarebbe in grado di competere da sola con la Russia e in un ipotetico scontro avrebbe comunque bisogno dell'avallo statunitense. Secondo, perché gli americani, di fronte alla *grandeur* gollista, potrebbero decidere di allentare la pressione sull'Europa, lasciandola potenzialmente alla mercé del-

[73] Ivi, p. 243.

l'avanzata del fronte comunista. E se questo, a detta di alcuni, potrebbe restituire all'Europa la sua dignità[74], è comunque vero che non ne farebbe risorgere la dimensione universalistica antecedente all'avvento dell'età contemporanea.

Nella cornice bipolare del secondo dopoguerra, l'eurocentrismo è un idolo sepolto del passato, che non potrà riproporsi neppure nella formula edulcorata del terzaforzismo[75]. Né è auspicabile che il gollismo serva a rinvigorire la sicurezza sul continente: potrebbe determinare piuttosto un nuovo conflitto su scala mondiale, obbligando gli Stati Uniti a prendervi parte pur avendoli in un primo momento emarginati dalla scena politica europea.

«In caso di aggressione sovietica all'Europa», osserva de Caprariis, «se gli americani mostrassero l'intenzione di non intervenire con le armi nucleari, sarebbe sufficiente la decisione francese di un simile intervento per costringere, di fatto, gli Stati Uniti a fare altrettanto»[76].

Gli anni Sessanta si aprono quindi all'insegna di una rivalutazione della questione europeista in termini di «priorità»[77].

Se nel pensiero di de Caprariis l'atlantismo ha rappresentato finora una variante internazionalista degli ideali europei, questa viene adesso raggiunta e surclassata dal bisogno di ripartire dall'Europa in sé e per sé: la vecchia invece della nuova, la piccola al posto della grande. Un bisogno che è la diretta conseguenza di quei mutamenti di equilibrio sul piano politico e di interessi sul piano economico che hanno causato una cesura nella strategia del-

---

74 Cf. BUTTÀ, *Postfazione*, pp. 281-282.
75 Cf. F. COMPAGNA, *La critica politica*, p. 61.
76 *Difesa dell'Europa*, p. 230.
77 COMPAGNA, *La critica*, p. 55.

la cooperazione atlantica, con gli Stati Uniti forse in procinto di riponderare il peso del loro sostegno agli alleati. E la minaccia di una «balcanizzazione dell'Europa»[78] allarma a tal punto de Caprariis da convincerlo che, per scongiurare una simile evenienza, sia necessario rettificare i parametri dell'atlantismo, in maniera inversamente proporzionale a come si è fatto per l'europeismo. Ma adesso il piatto della bilancia penderebbe a favore di quest'ultimo, mostrando come l'unica soluzione vantaggiosa per l'Europa non possa più identificarsi in un'alleanza sul modello atlantico, nettamente sbilanciata a ovest, bensì in una *partnership* che riconosca la stretta «interdipendenza euro–americana»[79].

Essa è subordinata, tuttavia, alla conversione dell'Europa in organismo federale. È questa, per de Caprariis, la *condicio sine qua non* perché l'Europa divenga un «*partner* valido per la costruzione di una reale e seria interdipendenza»[80]: solo due rispettive federazioni, che si confrontino specularmente su direttrici di pensiero comuni, saranno in grado di arginare le spinte centrifughe e disgregatrici patite dall'Occidente, dilaniato da tentazioni totalitarie per un versante e da aperture terzomondiste per l'altro. «Si possono mettere insieme tutte le zone di libero scambio che si vogliono», avverte lo storico irpino, «ma queste non potranno mai costituire una seria alternativa alla federazione europea»[81].

Il nostro autore recupera così le istanze profonde dell'europeismo, che l'«oltranzismo atlantico»[82] aveva parzialmente soffocato. E le recupera non sul terreno della politica, ma su quello delle idee:

---

[78] Ivi, p. 59.
[79] *Difesa dell'Europa*, p. 243.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ibidem*.
[82] COMPAGNA, *La critica*, p. 59.

scegliendo di ripartire da ciò che manca, anziché sclerotizzarsi su ciò che è stato. Una scelta derivata dall'amara consapevolezza che i princìpi non bastano a garantire la realtà dell'europeismo: affinché questa possa esistere, l'Europa deve assurgere al rango di entità politica, di soggetto giuridico dialogante al tavolo delle diplomazie mondiali.

Di fronte alla possibilità di una obnubilazione della «solidarietà atlantica», de Caprariis reagisce manifestando la propria solidarietà all'Europa, conscio che la *koiné* etica e culturale dell'atlantismo non sia adeguatamente competitiva rispetto alle sfide offerte dal presente. Il che non significa ricusare l'atlantismo: significa ripensarlo in un'ottica maggiormente europeistica, meno propensa a tributare agli Stati Uniti il ruolo di *primus inter pares* e più incline a considerarli come un tassello della propria immagine.

Quella che conta, adesso, è l'immagine dell'Europa: un'immagine disgregata, «a pezzetti», che è quasi un'ipostasi cosmica dell'antropologia montaigniana o una miniaturizzazione immanente dell'originaria «rottura dei vasi» di cui parla la teosofia lurianica[83].

Ispirati da questa estrema suggestione, possiamo concludere come per l'europeismo di de Caprariis valga la descrizione fatta da Walter Benjamin dell'angelo della storia: «Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi. Ma dal paradiso

[83] Sul concetto di *shevirat ha-kelim* («rottura dei vasi») si rimanda a G. ISRAEL, *La Kabbalah. Il senso nascosto delle Sacre Scritture*, pp. 66-72. Per un confronto circa una possibile interpretazione politica dello stesso, si veda invece TIGANI, *Briciole di umanesimo*, pp. 380-381.

soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera»[84].

[84] W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, p. 37.

EPILOGO

> Se la Città di Dio e la Città Terrena costituiscono la tesi e l'antitesi, una nuova sintesi rappresenta l'unica alternativa al caos: la sintesi tra il nucleo spirituale del mondo tardo–medievale e lo sviluppo, avvenuto a partire dal Rinascimento, del pensiero razionale e della scienza. Questa sintesi costituisce la *Città dell'Essere*.
>
> E. FROMM, Avere o essere?

In apertura di libro abbiamo provato a chiarire le motivazioni che ci hanno indotto a dare questa impostazione metodologica al presente lavoro, nel quale de Caprariis sembra quasi una sorta di ospite benevolo, di compagno di viaggio incontrato per strada, più che l'oggetto effettivo delle nostre elucubrazioni.

Lo si è fatto ritenendo che fosse il modo migliore per rendere omaggio alla sua caratura di studioso e pensatore, e il risultato è quello che il lettore ha davanti agli occhi: uno studio parallelo su una tematica che de Caprariis non ha mai affrontato direttamente, ma che è onnipresente nel *mare magnum* della sua produzione.

Si è potuto così parlare di europeismo ad ampio raggio, partendo dalle origini in seno all'Umanesimo per approdare alle inevitabili compromissioni con l'atlantismo nel secondo dopoguerra, quando si è consumata la grande «rivoluzione spaziale» e il declino dello *jus publicum europaeum* su cui ha fortemente insistito Schmitt. Ed è stata anche l'occasione, in un certo senso, per attualizzare le interpretazioni di de Caprariis, riferendole ai problemi

tanto del suo che del nostro tempo: la crisi del Mediterraneo, l'emergenza democratica sollevata dal risorgere dei populismi, il ritorno al potere dei Paesi comunisti sulla scena politica internazionale e, non da ultimo, la geofilosofia di un'Europa che, disconoscendo il proprio passato, sembra precludersi le possibilità di una sopravvivenza futura.

Sono tematiche che scaturiscono con eccezionale freschezza dalla penna di de Caprariis e che conservano intatto il loro fascino e la loro fruibilità, a riprova di quella drammatica circolarità degli eventi sulla quale i vari Polibio e Machiavelli, Vico e Croce, hanno sempre qualcosa da insegnare.

È capitato allora che, durante il nostro itinerario di ricerca, abbiamo spinto Caprariis a interagire con autori a lui successivi oppure lontani per indole e formazione. Uno di questi è Schmitt, un altro potrebbe essere Todorov, un altro ancora Cacciari. E tutti, in maniera diversa e indipendente, hanno offerto un prezioso aiuto per assumere e approfondire alcune dispute, la cui influenza va al di là di quanto lo stesso de Caprariis potesse obiettivamente intendere dalla limitata angolazione della propria *Erlebnis*.

E una simile operazione, che a taluni suonerà come un tradimento nei suoi confronti, è stata condotta invece nel rispetto di quello spirito dialettico e comparatistico che egli ha portato avanti fino alla fine, sforzandosi di conciliare i propri interessi e il proprio spirito di erudizione con gli stimoli e le esigenze del momento presente. Perciò, se è vero che non abbiamo scritto una biografia di de Caprariis, in qualche modo è come se l'avessimo fatto, vista

l'impossibilità di discernere in lui l'uomo dallo studioso, il pensatore dallo scrittore, lo storico dal giornalista.

All'inizio del nostro percorso si è anche detto che la parola più rappresentativa di de Caprariis sia *libertà*: la stessa che nella sua prospettiva identifica l'Europa, non tanto come costruzione reale, ma come patria ideale. Una patria delocalizzata e transnazionale, variante della *res publica litterarum* degli umanisti sul piano politico e della «Città dell'Essere» di Erich Fromm[1] sul piano giuridico, capace di estendersi a Occidente per abbracciare la *Magna Europa* e di restringersi a Oriente per negare il diritto di cittadinanza a tutti coloro che non si riconoscessero nei valori liberali.

Di conseguenza, per de Caprariis l'europeismo non potrebbe risolversi né in un mero *Zollverein*, come all'inizio sembrava che dovesse essere attraverso istituzioni quali la CECA e la CEE, né in un'alleanza azzoppata come quella che si profila adesso, con l'uscita dall'Unione della Gran Bretagna, maestra di libertà e di costituzionalismo.

Se oggi fosse ancora vivo, la perdita di questo essenziale «frammento d'Europa»[2] gli apparirebbe certamente come una catastrofe immane: il fallimento totale della politica comunitaria e dell'atlantismo, che è il punto d'arrivo nell'evoluzione dei rapporti fra Europa e America compiutasi per il tramite dell'Inghilterra.

Del resto, come sosteneva l'ammiraglio Mahan agli albori del Novecento, il legame peculiare che unisce l'Inghilterra all'America dipenderebbe dalla loro insularità: dall'essere due castelli che sor-

---

[1] E. FROMM, *Avere o essere?*, p. 220.
[2] SCHMITT, *Terra e mare*, p. 98.

gono in mezzo al mare. L'America è in grande quello che l'Inghilterra è in piccolo: è anzi, nelle parole di Schmitt, «la vera isola contemporanea [...] che perpetuerebbe la conquista britannica del mare e la proseguirebbe su più vasta scala come dominio del mare angloamericano sul mondo intero»[3]. Con la differenza che, nell'ottica di de Caprariis, questa forma di dominio coinvolge anche la terra, luogo antropico per eccellenza, dove trova la sua *raison d'être* avvicinando l'uomo ai valori della libertà.

Che cosa essa rappresenti per il nostro autore, abbiamo fiducia di averlo spiegato in corso d'opera. Ma dovendo tirare le somme, possiamo arguire che la sua accezione si deduce dalla sintesi di tale problema, insieme vago e capillare, con quello più angusto e pressante della democrazia. E abbiamo visto come il giudizio di de Caprariis, al riguardo, risulti pesantemente influenzato dalla lettura di Tocqueville, che è il primo pensatore liberale e moderno a reputare la democrazia un sistema istituzionale imperfetto. È comunque vero che, quando viene data alle stampe la sua monografia dedicata al filosofo francese, circola già da anni quella di Jacob Talmon su *Le origini della democrazia totalitaria*, segno che l'attenzione per questo tema costituisca ormai un fatto assodato.

Tramontata l'idea romantica della democrazia come *regnum libertatis*, de Caprariis può concludere che «la democrazia spontanea non esiste in natura e la vita democratica per esistere deve organizzarsi ed esser organizzata»[4]. Detto altrimenti: la democrazia pura, a livello di istituzione, è solo un mito da sfatare, poiché la

---

3 Ivi, p. 104.
4 *Mandarini ed elettori*, in *Le garanzie*, p. 211.

realtà effettiva dimostra che una società democratica è tale se sussistono le condizioni culturali e politiche atte a determinarla. Una società che non sia *preparata* alla democrazia non potrà mai accettarne i contenuti.

Questo rende assolutamente inconcepibili i recenti propositi di «esportare la democrazia», divenuti un *mantra* dell'occidentalismo e del principio stesso di occidentalizzazione. Per de Caprariis ciò sarebbe impossibile, a meno che non sussistesse di per sé una piattaforma di valori comuni e condivisibili fra una società già pienamente democratica e una che non lo fosse: solo allora la *translatio* potrebbe dare un riscontro. Non di un ecista che la battezzi in terra straniera ha bisogno la democrazia: per una sua rifondazione è sufficiente una stretta di mano fra società omologhe, spiritualmente affini ma separate da uno steccato istituzionale.

Come nota Francesco Saverio Festa, la frase di de Caprariis citata pocanzi ne ricorda indirettamente un'altra di Enrico Leone: «La democrazia non fa che rivestire di un manto di apparenze egualitarie, di illusioni di diritto equitativo, il reggimento della disuguaglianza e dell'impero [...] e tutto l'apparato elettoralistico non vale a salvarci dalla legge che il debole sia preda del forte»[5].

Ebbene, de Caprariis dimostra di voler andare al di là di questo «manto di apparenze»: di essere pronto a lacerare il velo di Maya che ottenebra le coscienze degli uomini. E la coscienza che oggi è maggiormente in crisi, offuscata dalle circostanze e da un sentimento di sconforto generale, è proprio quella di cui siamo andati

---

5 F.S. FESTA, *Vittorio de Caprariis e la "lente guasta" della filosofia politica*, p. 143.

occupandoci, la coscienza europea, che con l'aiuto di de Caprariis abbiamo provato a restituire, se non nella sua compattezza, nel suo bisogno di testimoniare una *Weltanschauung* etica. Una visione d'Europa che è in realtà una «visione del mondo», incardinata sul principio della libertà e sulle strategie messe in campo per la sua salvaguardia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di Vittorio de Caprariis

V. DE CAPRARIIS, *Francesco Guicciardini: dalla politica alla storia*, Bologna 1950.

ID., *Le garanzie della libertà*, prefazione di M. Pannunzio, Milano 1966.

ID., *Profilo di Tocqueville*, Napoli 1962; Napoli 1996, introduzione di E. Paolozzi.

ID., *Propaganda e pensiero politico Francia durante le guerre di religione (1559-1572)*, Napoli 1959.

ID., *Scritti*, a cura di G. Buttà, 4 volumi:

I. *Storia delle idee: da Socrate a Mann*, Messina 1985;
II. *Storia delle idee: storici e storia*, Messina 1986;
III. *Momenti di storia italiana nel '900*, Messina 1988;
IV. *Politica e ideologia*, Messina 1992.

ID., *Storia di un'alleanza. Genesi e significato del Patto Atlantico*, a cura di G. Buttà ed E. Capozzi, Roma 2006.

Opere su de Caprariis

AA.VV., *Dalla politica alla storia: atti delle giornate di studio in memoria di Vittorio de Caprariis*, Università di Messina, 1-3 ottobre 1984, a cura di G. Buttà, Messina 1985.

AA.VV., *Dalla storia alla politica: atti del convegno di studi "Tra scienza della politica e storia delle idee: Vittorio de Caprariis"*, Avellino, 31 gennaio-1 febbraio 1997, a cura di F.S. Festa, Avellino 2001.

AA.VV., *Numero speciale dedicato a Vittorio de Caprariis*, «Nord e Sud», XII (1965).

T. AMATO, *Europeismo ed Atlantismo in Vittorio de Caprariis e Renato Giordano*, «L'Acropoli», IX, 1 (2008).

ID., *«Le garanzie della libertà»: vent'anni dopo*, in *Dalla politica alla storia*, op. cit.

ID., *Vittorio de Caprariis*, «Dizionario Biografico degli Italiani», 33 (1987).

G. BUTTÀ, *Postfazione* a *Storia di un'alleanza*, op. cit.

ID., *Presentazione* a *Dalla politica alla storia*, op. cit.

ID., *Storia e storici americani nell'opera di Vittorio de Caprariis*, in *Dalla politica alla storia*, op. cit.

E. CAPOZZI, *L'alternativa atlantica. I modelli costituzionali anglosassoni nella cultura italiana del secondo dopoguerra*, Soveria Mannelli 2003.

L. COMPAGNA, *Democrazia e partiti politici nel liberalismo di Vittorio de Caprariis*, «Intersezioni» (1985).

ID., *I partiti in democrazia*, in *Dalla politica alla storia*, op. cit.

ID., *La critica politica*, «Nord e Sud», XII (1965).

G. COTRONEO, *La storia e le idee. Itinerari di Vittorio de Caprariis*, «Intersezioni» (1985).

ID., *Vittorio de Caprariis: tra presente e passato*, in *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Napoli 1992.

F.S. FESTA, *Profilo di Vittorio de Caprariis*, «Vicum» (1993).

ID., *Vittorio de Caprariis e la "lente guasta" della filosofia politica*, in AA.VV., *Filosofia e politica: studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di G. Furnari Luvarà, Soveria Mannelli 2005.

R. FRANCHINI, *La ragione, la politica, la storia*, in *Dalla politica alla storia*, op. cit.

Lo storicismo di Turcaret, «Nord e Sud», XII (1965).

V. FROSINI, *Ricordo di Turcaret*, «Nord e Sud», XII (1965).

G. GALASSO, *L'itinerario storiografico di Vittorio de* Caprariis, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano 1978.

E. PAOLOZZI, *Introduzione* a *Profilo di Tocqueville*, op. cit.

Altre opere citate

AA.VV., *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, a cura di A. D'Orsi, Torino 1995.

AA.VV., *Alle origini del moderno Occidente tra XIX e XX secolo*, a cura di F. Cammarano, Soveria Mannelli 2003.

AA.VV., *Anglo american faces of Machiavelli. Machiavelli e machiavellismi nella cultura anglo–americana (secoli XVI-XX)*, a cura di A. Arienzo e G. Borrelli, Milano 2009.

AA.VV., *Bibliografia delle edizioni di Niccolò Machiavelli 1506-1914*, a cura di P. Innocenti e M. Rossi, Manziana 2016.

AA.VV., *I partiti politici nell'Italia repubblicana. Atti del Convegno di Siena 5-6 dicembre 2002*, a cura di G. Nicolosi, Soveria Mannelli 2006.

AA.VV., *L'eredità della Rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Laterza 1989.

AA.VV., *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, a cura di G. Cantone e F. Pappalardo, Crotone 2004.

AA.VV., *Montini e l'Europa*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Brescia 2000.

AA.VV., *Post–Analytic Philosophy*, a cura di J. Rajchman e C. West, New York 1985.

AA.VV., *Società, potere e libertà. Studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea*, a cura di G. Campagna, Roma 2016.

D. ARCHIBUGI, *L'utopia della pace perpetua*, «Democrazia e diritto», 1 (1992).

A. ARIENZO, *Il Machiavelli di James Harrington*, in *Bibliografia delle edizioni di Niccolò Machiavelli*, op. cit.

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Milano 2000.

F. BACON, *La confutazione delle filosofie*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino 1975.

G. BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Roma-Bari 1992.

E. BENEDETTI, *La crisi del processo d'integrazione europea tra ammissione e recesso. Le sfide e le opportunità dell'allargamento ai Balcani occidentali e della Brexit*, Roma 2017.

W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Torino 1997.

J. BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, a cura di S. Miglietti, Pisa 2013.

G. BORGOGNONE, *Superpower Europe? Interpretazioni statunitensi del "sogno europeo"*, Milano 2010.

G. BOTTARO, *The world must be made safe for democracy. Woodrow Wilson e la Prima guerra mondiale*, «Politics. Rivista di studi politici», 2 (2014).

F. BRAUDEL, *Civiltà materiale e capitalismo*, Torino 1982.

P. BREZZI, *Realtà e mito dell'Europa*, Roma 1954.

R.L. BRUCKBERGER, *Image of America*, New York 1959.

H. BRUGMANS, *Magna Europa*, «Les Cahiers de Bruges. Recherches européens», 5 (1955).

M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano 2008.

E. CAPOZZI, *Democrazia incompiuta, partitocrazia, antipolitica: una prospettiva interpretativa della storia italiana*, in AA.VV., *Cercare la democrazia. Un itinerario fra politica e storia*, a cura di E. Capozzi e M. Griffo, Napoli 2010.

ID., *Occidente e orizzonte democratico: Woodrow Wilson dall'ideologia all'azione politica*, in *Alle origini del moderno Occidente*, op. cit.

A. CARDINI, *Il partito del «Mondo»: liberali, «terza forza», sinistra democratica, radicali*, in *I partiti politici nell'Italia repubblicana*, op. cit.

D. CARONITI, *Introduzione* a *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, op. cit.

ID., *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti di Eric Voegelin e Leo Strauss*, Roma 2012.

ID., *Studi sul pensiero politico americano. Dalla nascita della nazione all'antiamericanismo cattolico*, Roma 2008.

B. CASSIN, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, prefazione di G. Dalmasso, Milano 2002.

E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1935.

F. CASTILLA URBANO, *Propuestas utopicas e insuficiencias politicas: Erasmo y el «cuerpo místico» de Cristo*, «Revista española de filosofìa medieval», 23 (2016).

M.T. CICERONE, *De officiis. Quel che è giusto fare*, a cura di G. Picone e R.R. Marchese, Torino 2012.

Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Milano 1994.

B. CONSTANT, *Antologia di scritti politici*, a cura di A. Zanfarino, Bologna 1982.

F. CHABOD, *Storia dell'idea di Europa*, Bari 1967.

A. CORBELLA ORTALLI, *Introduzione* a *Elogio della follia*, op. cit.

G. COTRONEO, *Jean Bodin: teorico della storia*, Napoli 1966.

ID., *Politica e letteratura nell'età del Rinascimento*, in *Croce: filosofo italiano*, op. cit.

ID., *Una religione senza trascendenza*, in *Croce: filosofo italiano*, Firenze 2015.

B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bari 1922.

B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Napoli 2002.

S. D'ELIA, *Ammiano Marcellino e il Cristianesimo*, «Studi romani», 10 (1962).

H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la chiesa nel Medioevo*, Milano 1996.

F. DE MICHELIS PINTACUDA, *Tra Erasmo e Lutero*, Roma 2001.

G. DE REYNOLD, *Impressions d'Amérique*, Losanna 1950.

ID., *La Casa Europa. Costruzione, unità, dramma e necessità*, a cura di G. Cantoni, Crotone 2015.

ID., *Universalité de l'histoire*, «La Revue Hommes et Mondes», 10 (1949).

G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Milano 1962.

J.D. DURAND, *Giovanni Battista Montini alla Segreteria di Stato: il tempo della maturazione europeista (1937-1954)*, in *Montini e l'Europa*, op. cit.

ERASMO DA ROTTERDAM, *Dolce è la guerra per chi non ne ha esperienza. Storie politiche tratte dagli "Adagia"*, a cura di U. Dotti, Milano 2017.

ID., *Elogio della follia*, a cura di A. Corbella Ortalli, Firenze 2006.

ESIODO, *Catalogo delle donne* e *Teogonia*, in *Opere*, a cura di A. Colonna, Torino 1977.

L. FEBVRE, *L'Europa. Storia di una civiltà*, Roma 1999.

M. FOUCAULT, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Milano 2001.

ID., *Storia della follia nell'età classica*, Milano 1963.

R. FRANCHINI, *Ai limiti della storia*, in *Croce interprete di Hegel*, Napoli 1967.

E. FROMM, *Avere o essere?*, Milano 2004.

H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1994.

G. GARIN, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari 1965.

M. GEUNA, *Quentin Skinner e Machiavelli*, in *Anglo american faces of Machiavelli*, op. cit.

J. GODECHOT, *La Grande Nazione. L'espansione rivoluzionaria della Francia nel mondo (1789-1799)*, Bari 1962.

J.A. GOLDSTONE, *Tra vecchio e nuovo mondo: le rivoluzioni atlantiche in una prospettiva globale*, «Contemporanea», X, 1 (2007).

M. GRIFFO, *La parabola di «Nord e Sud» (1954-1982): una rivista meridionalista nell'Italia repubblicana*, in AA.VV., *Risvegli. Scenari geopolitici di un Mezzogiorno "possibile",* a cura di T. D'Aponte, Roma 2013.

J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di G. Bossetti, Venezia 2005.

F.A. VON HAYEK, *Legge, legislazione e libertà*, Milano 1986.

G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze 1994.

ID., *Scienza della logica*, Bari 1984.

M. HEIDEGGER, *La dottrina di Platone sulla verità*, Torino 1975.

ID., *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, Milano 1976.

T. HOBBES, *Leviatano*, Bari 1974.

R. HOFSTADTER, *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate Opposition in the United States, 1780-1840*, Berkley 1969.

J. HUIZINGA, *Erasmo*, Milano 1958.

A. IODICE, *Alle radici dell'Europa unita. Il contributo dei cattolici democratici in Italia*, Napoli 2002.

G. ISRAEL, *La Kabbalah. Il senso nascosto delle Sacre Scritture*, Bologna 2005.

K. JASPERS, *Orientazione filosofica del mondo*, in *Filosofia*, Torino 1978.

A. JOURDAIN, *Apologia per una vera storia comparata delle rivoluzioni. A proposito di Robert Palmer e Jacques Godechot*, «Contemporanea», X, 1 (2007).

E. JÜNGER, *Lo Stato mondiale. Organismo e organizzazione*, Parma 1998.

EH. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989.

I. KRAMNICK, *Revolution and Radicalism: English Political Theory in the Age of Revolution*, «Political Theory», 5 (1977).

P. OSKAR KRISTELLER, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Bari 1998.

A.O. LOVEJOY, *La grande catena dell'Essere*, Milano 1966.

N. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, Firenze 1992.

A.J. MAYER, *Il potere dell'Ancien Régime fino alla prima guerra mondiale*, Roma 1999.

M. MARTELLI, *Introduzione a N. Machiavelli*, in MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, op. cit.

S. MIGLIETTI, *Introduzione* alla *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, op. cit.

J.S. MILL, *Saggio sulla libertà*, Milano 1997.

M. DE MONTAIGNE, *Saggi*, Milano 1970.

G.L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 2009.

G. MURA, *Dio nella prospettiva ermeneutica*, in AA.VV., *Dio e il senso dell'esistenza umana*, a cura di L. Romera, Roma 1999.

S.N. SERNERI, *Le rivoluzioni di Palmer*, «Contemporanea», X, 1 (2007).

E. NOLTE, *La guerra civile europea (1917-1945). Nazionalismo e bolscevismo*, Milano 2008.

A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano 1946.

P.S. ONUF, *Democrazia, rivoluzione e storiografia del mondo contemporaneo*, «Contemporanea», 10 (2007).

J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni del Chisciotte*, Napoli 2000.

C. OSSOLA, *Erasmo nel notturno d'Europa*, Milano 2015.

R.R. PALMER, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Milano 1971.

J.G.A. POCOCK, *Machiavelli, Harrington, and English Political Ideologies in the Eighteenth Century*, «William and Mary Quarterly», 22 (1965).

ID., *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone*, Bologna 1980.

D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura giuridica e politica moderna*, Padova 1992.

R. QUINONES, *Erasmo e Voltaire. Perché sono ancora attuali*, Roma 2012.

P. RAYNAUD, *America e Francia: due rivoluzioni a confronto*, in *L'eredità della Rivoluzione francese*, op. cit.

C. RESTA, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Messina 2012.

F. RESTAINO, *Filosofia e post–filosofia in America. Rorty, Bernstein, MacIntyre*, Milano 1990.

F. RICCI, *I corpi infranti. Tracce e intersezioni simboliche tra etica e politica*, Roma 2013.

R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia: contingenza, ironia e solidarietà*, Bari-Roma 1989.

ID., *Solidarity or Objectivity?*, in *Post–Analytic Philosophy*, op. cit.

C.H. DE SAINT-SIMON, *Della riorganizzazione della società europea, o della necessità e dei mezzi per unire i popoli d'Europa in un solo corpo politico, pur conservando a ognuno di essi la propria indipendenza nazionale*, in *Opere*, Torino 1975.

M. SALVADORI, *L'eresia liberale, princìpi, origini e sviluppo*, Bologna 1979.

M.L. SALVADORI, *L'Europa degli americani. Dai Padri fondatori a Roosevelt*, Roma-Bari 2005.

G. SANTONASTASO, *Edgar Quinet e la religione della libertà*, Bari 1968.

G. SASSO, *Machiavelli e gli antichi (e altri saggi)*, Milano 1988.

F. SBARBERI, *La dimensione etica del progresso*, in *Alla ricerca della politica*, op. cit.

C. SCHMITT, *Appropriazione, divisione, produzione*, in *Le categorie del «politico»*, a cura di G. Miglio, Bologna 1972.

ID., *Dialogo sul nuovo spazio*, in *Dialogo sul potere*, Milano 2012.

ID., *Il concetto di «politico»*, in *Le categorie del «politico»*, op. cit.

ID., *Il nómos della terra nel diritto internazionale dello jus publicum europaeum*, Milano 1991.

ID., *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, Milano 2002.

G. SIMMEL, *La metropoli e la vita dello spirito*, Roma 1998.

Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno*, Bologna 1989.

O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano 1981.

L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Genova 2009.

ID., *Pensieri su Machiavelli*, Milano 1970.

J. SZŰCS, *Disegno delle tre regioni storiche d'Europa*, Soveria Mannelli 1996.

J. TALMON, *Le origini della democrazia totalitaria*, Bologna 1967.

A. TESTI, *Trionfo e declino dei partiti politici negli Stati Uniti, 1860-1930*, Torino 2000.

F. TIGANI, *Briciole di umanesimo e scorie democratiche. La libertà e il potere nel tempo della luce e del ferro*, in *Società, potere e libertà*, op. cit.

ID., *Crepuscolo, escatologia ed etica della storia. Dalla percezione del tramonto culturale al sentimento della rinomanza storica dell'homo universalis*, in *La rinomanza e l'ascolta. Discorsi sulla società, il totalitarismo e la storia*, Roma 2013.

ID., *Nel mare delle possibilità. Prospetto per una storia dell'idea di infinito*, Roma 2014.

E. TINELLI, *Guerra e pace nel "Panegyricus ad Philippum Austriae Ducem" di Erasmo da Rotterdam*, «Classica et Christiana», 10 (2015).

ID., *Panegirici antichi e tradizione umanistica: il "Panegyricus ad Philippum Austriae ducem"*, «Invigilata lucernis», 34 (2012).

A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano 1982.

T. TODOROV, *Benjamin Constant. La passione democratica*, Roma 2003.

ID., *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana*, Torino 1991.

A. TOURNON, *Montaigne. La glosse et l'essai*, Lyon 1983.

B. VIGEZZI, *Politica estera e opinione pubblica in Italia dall'unità ai giorni nostri*, Milano 1991.

E. VOEGELIN, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, a cura di Dario Caroniti, Roma 2005.

ID., *La nuova scienza politica*, Roma 1999.

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1968.