

**Carlo Violi**

**LA «PRESENZA» DI VITTORIO DE CAPRARIIS NELL'ISTITUTO  
DI FILOSOFIA DELLA FACOLTÀ MESSINESE DI MAGISTERO**

ABSTRACT. Il presente saggio è apparso nel terzo volume dei *Nuovi Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Messina* (Herder Editore, Roma 1985, Tomo II, pp. 1159-1190) ed è stato ristampato nel volume di Carlo Violi, *Benjamin Constant e altri saggi* (Herder Editore, Roma 1992, pp. 255-308), con l'aggiunta della nota n. 139, nella quale Violi ha dato conto della «ripresa» degli studi su Vittorio de Caprariis, quasi del tutto dimenticato per venti anni. Il saggio è qui ristampato nella versione originale, ed è stata apportata, qua e là, qualche correzione puramente formale. Nel ricordare la figura di un illustre Maestro della Facoltà messinese di Magistero, con il quale, negli anni giovanili, aveva a lungo e proficuamente dialogato, Violi ha tentato di ricostruire i rapporti fra Vittorio de Caprariis e il proprio maestro, Galvano della Volpe, sui temi, allora tanto dibattuti, del liberalismo, della democrazia e del socialismo.

**In memoria di Vittorio de Caprariis  
e di Carmelo Violi, mio nipote.**

**«... e quella scheggia luminosa per  
ingegno e sapere che fu Vittorio  
de Caprariis, morto prematuramente»  
Igor Man, («La Stampa», a. 141,  
n. 138, lunedì 21 maggio 2007, p. 35).**

1. «Dalle sue posizioni politiche dissenta chi vuole: ma non si potrà disconoscere la generosità, l'impeto e l'efficacia di una presenza che da sola testimonia la forza di una eccezionale personalità intellettuale e morale», scrisse Rosario Romeo nella sua commossa e appassionata rievocazione della figura e dell'opera di Vittorio de Caprariis, morto il 7 giugno 1964, a meno di quarant'anni: li avrebbe compiuti nel settembre di quell'anno<sup>1</sup>. Ricordo esattamente lo stato di smarrimento che sentii

---

<sup>1</sup> R. ROMEO, *Vittorio de Caprariis*, in «Rassegna storica del Risorgimento», LI, fase. III, luglio-settembre 1964, p. 412. Una redazione ridotta del necrologio fu pubblicata, con il titolo *Storia e politica congiunte nell'opera di De Caprariis*, sul «Corriere della sera», a. 89, n. 143, 18 giugno 1964, p. 5.

quella sera: nel corso del telegiornale infatti, quando apparve sullo schermo l'immagine di de Caprariis e venne dato l'annuncio della sua morte, provai un sentimento di profonda tristezza e parve che, all'improvviso, il mondo mi fosse crollato addosso. Avevo saputo della sua malattia e dell'operazione chirurgica alla quale era stato sottoposto e avevo attraversato momenti di trepidazione e, al tempo stesso, avevo anche sperato che non si fosse arrivato all'irreparabile. Non riuscivo a immaginare (ebbi diretta esperienza molto più tardi) il decorso rapido e incalzante di determinate malattie, che servono a farci constatare e a fornirci, concretamente, la prova, dolorosa e sconvolgente, della nostra impotenza.

Quando l'Università di Messina, in occasione del ventesimo anniversario della morte, si apprestò a onorare con un convegno di studio (svoltosi dal 1° al 3 ottobre 1984) uno dei suoi più illustri docenti, tentai di ricostruire sul filo della memoria il ritratto dell'uomo, dello studioso di storia e dello storico delle idee<sup>2</sup> e del pensiero politico con il quale avevo tante volte conversato trovandomi a mio agio, e ripensai, soprattutto, alla «generosità» e alla «efficacia» della sua «presenza» nell'Istituto di filosofia della Facoltà di Magistero, diretto allora da Galvano della Volpe, notoriamente collocato su posizioni politiche e ideologiche contrarie rispetto a quelle di de Caprariis. Provai quasi un senso di colpa per non essere riuscito, in venti anni, a sdebitarmi con lui attraverso una pubblica testimonianza, oppure mediante un'amichevole conversazione con alcuni amici di gioventù insieme con i quali avevo

---

<sup>2</sup> È il tema svolto al convegno messinese da A. AGNELLI, *Vittorio de Caprariis storico delle idee*, in «Il pensiero politico», XVIII, n. 3, 1984, pp. 352-367.

condiviso la gioia di frequentare de Caprariis, di apprendere qualcosa dalle sue dotte conversazioni e di desumere anche dal suo esempio di rigore intellettuale e morale una salutare lezione di vita, che mi è particolarmente cara. Il senso di colpa si accentuò, ulteriormente, ripensando che nell'ultimo decennio, sia pure con una fatica e un impegno fuori del comune, ero riuscito a pagare un debito di gratitudine e di riconoscenza verso coloro i quali, a titolo diverso, considero i miei maestri: Galvano della Volpe e Norberto Bobbio<sup>3</sup>.

Vittorio de Caprariis non fu mio maestro alla stessa stregua degli altri due: non frequentai le sue lezioni e non ebbi il tempo di seguire, come sicuramente avrei fatto, lo svolgersi e l'articolarsi del suo pensiero. I miei rapporti con lui furono, infatti, di breve durata, a causa dell'insorgenza della malattia che lo condusse alla tomba. Eppure, nella mia esperienza intellettuale, egli ebbe una parte non secondaria<sup>4</sup>: m'indirizzò verso gli studi sulla storia e la filosofia delle religioni di Benjamin Constant, ch'è poi, senza dubbio, uno dei temi centrali della meditazione filosofica e politica del costituzionalista liberale. Un tema quasi del tutto ignorato, a quell'epoca, dagli studiosi italiani di Constant e della cultura politica dell'età della Restaurazione,

---

<sup>3</sup> C. VIOLI, *Galvano della Volpe. Testi e studi (1922-1977)*. Con una introduzione di Nicolao Merker, Messina, La Libra, 1978 e *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, a cura di C. Violi. Bibliografia degli scritti su Norberto Bobbio. Appendice a cura di B. Maiorca, Milano, Franco Angeli, 1984.

<sup>4</sup> Sebbene non avessimo mai parlato in questi vent'anni, S. TRAMONTANA (*Ricordo di un maestro*, in «Incontri Meridionali», V, n. 1, 1985, p. 13) svelò, in occasione del convegno, quello che forse sarebbe rimasto quasi un segreto. Parlando, infatti, di de Caprariis a Messina e dei giovani che gli furono più vicini, oltre a se stesso, ricordò i nomi di Cingari, di Buttà, di Cotroneo e di Violi, «che veniva di frequente in Istituto a parlare di Constant».

sui quali, a eccezione di Adolfo Omodeo<sup>5</sup>, non è da escludere che avesse pesato, fungendo appunto da remora, il rifiuto netto e senza appello opposto da Benedetto Croce ai cinque volumi che compongono il *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements* (1824-1831), in relazione ai quali egli scorse infatti, esprimendo un giudizio sommario e sbagliato, un'attestazione «d'impotenza filosofica» nel sistema dell'autore: «Una riprova della inadeguata capacità filosofica del Constant è il libro al quale attese come al suo principale assunto scientifico e volle che fosse organico e non sparso e occasionale come gli scritti che formarono poi il suo *Cours de politique constitutionnelle*: il libro sulla *Religione*, che rimase senza efficacia (né poteva averne), e che pochi lessero e forse nessuno legge più ora»<sup>6</sup>.

Situando Constant nel contesto della storia europea e facendo cominciare dall'epoca della Restaurazione quella che egli chiamò l'età della «religione della libertà», Croce affermò che l'autore del *De la religion* «fu tra i primi e più fini ed eloquenti propugnatori e teorizzatori del sistema liberale»<sup>7</sup> e che il suo maggiore titolo di merito «fu l'azione sua politica, e più ancora il contributo che egli apportò

---

<sup>5</sup> Il quale, peraltro, era sollecitato dai suoi specifici interessi per la storia delle religioni. Cfr., di A. OMODEO, *La storia religiosa secondo Benjamin Constant*, in *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1946, pp. 162-172.

<sup>6</sup> B. CROCE, *Benjamin Constant in generale e particolarmente nell'«Adolphe»* (1948), in *Lecture di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Bari, Laterza, I ed. economica, 1966, p. 104.

<sup>7</sup> B. CROCE, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari, Laterza, I ed. economica, 1965, p. 83.

alla dottrina liberale nel periodo delle origini e del primo assestamento<sup>8</sup>. Tuttavia, sottovalutando l'importanza delle riflessioni sulla religione e sul problema religioso, Croce non riconobbe a Constant la capacità di costruire un solido edificio politico e speculativo<sup>9</sup>. Infatti, pur attribuendogli il merito «di avere intravisto il carattere religioso del liberalismo [ ... ], e di averlo trasportato a un piano che sta sopra di quello dove si dibattono particolari concetti e contrasti giuridici e politici», e di essersi così di fatto sollevato «sulle teorizzazioni utilitaristiche che della libertà solevano dare gli scrittori inglesi», Croce rilevò che il «vigore speculativo» di Constant ed il suo «rigore logico» erano insufficienti «a fondare una vera filosofia della libertà: e gli erano insufficienti – e qui affiora un'altra imprecisione nel giudizio del filosofo napoletano – perché Constant «ignorò» i grandi pensatori «sorti in Germania»<sup>10</sup>.

A differenza del suo primo maestro (gli altri suoi maestri di vita e di cultura furono Adolfo Omodeo e Federico Chabod), al quale per tanti aspetti resterà legato, richiamandosi con insistenza ai capisaldi morali e culturali del suo sistema, de Caprariis colse e illustrò il significato autentico del «carattere religioso» del

---

<sup>8</sup> B. CROCE, *Benjamin Constant in generale e particolarmente nell'« Adolphe»*, in *Lecture di poeti*, cit., p. 104.

<sup>9</sup> B. CROCE, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni* (1930), in *Etica e politica*, Bari, Laterza, I ed. economica, 1967, pp. 244-250. Cfr., in proposito, le fini osservazioni di N. BOBBIO, *Benedetto Croce e il liberalismo* (1955), in *Politica e cultura*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 250-251.

<sup>10</sup> B. CROCE, *Benjamin Constant in generale e particolarmente nell'«Adolphe»*, in *Lecture di poeti*, cit. p. 104.

liberalismo constantiano, e in un saggio pubblicato qualche settimana prima della morte – sul quale tornerò alla fine di queste note – propose una delle più corrette interpretazioni storiografiche della «religione» di Constant<sup>11</sup>: un contributo importante (e, tuttavia, poco noto fra gli studiosi) a quella sorta di *Constant-Renaissance* che, rivedendo schemi interpretativi pacificamente accolti e idee recepite e ripetute acriticamente, corresse e innovò, in molte sue parti, i risultati della storiografia tradizionale, entro i parametri storici Sainte-Beuve-Croce<sup>12</sup>.

Della «presenza» di de Caprariis nell'Istituto di filosofia e del debito che a lui devo per i miei studi su Constant avrei voluto rendere pubblica testimonianza in occasione del convegno di studio organizzato dall'Università di Messina, se una dolorosa circostanza non me lo avesse impedito<sup>13</sup>. Volendo ricordare (e per farlo procederò, soprattutto, sul filo della memoria) qualche aspetto della personalità, dell'impegno civile e dell'onestà intellettuale di de Caprariis non potrò prescindere dal riferire su fatti e momenti della vita culturale messinese, dei quali ebbi diretta esperienza. Per la sua «presenza» stimolante, che costituiva quasi l'antidoto a ogni forma di conformismo, de Caprariis rappresentò una delle stagioni più prolifiche, e forse anche più rare, della storia della nostra Facoltà, nel secondo dopoguerra.

---

<sup>11</sup> V. DE CAPRARIIS, *La religione di Constant*, in «Il Mondo», XVI, n. 22, 2 giugno 1964, pp. 11-12.

<sup>12</sup> Sulla *Constant-Renaissance* rinvio al mio *Benjamin Constant. Per una storia della riscoperta. Politica e religione*, Roma, Gangemi editore, 1984.

<sup>13</sup> Nei giorni dello svolgimento del convegno accompagnavo, presso il centro tumori di Milano, mio nipote, Carmelo Violi, morto il 12 luglio 1985, all'età di dodici anni.

2. Quando de Caprariis occupò la cattedra di Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Messina (1960), io ero laureato da qualche anno e insegnavo in una scuola secondaria superiore della Calabria. Nel corso degli studi universitari, e più precisamente all'epoca nella quale, sotto la guida di Galvano della Volpe, attendevo alla preparazione della tesi di laurea sulle idee politiche di Norberto Bobbio, quella cattedra era tenuta da Luigi Firpo: entrambi torinesi, Firpo e Bobbio erano stati anche allievi di Gioele Solari, l'insigne storico delle idee e del diritto, il quale, dopo un tirocinio compiuto a Cagliari, aveva insegnato, negli anni 1915-1918, nell'Università di Messina, prima di essere chiamato nella Facoltà giuridica di Torino a ricoprire la cattedra di Filosofia del diritto, che era stata del suo maestro, Giuseppe Carle, morto nel 1917.

Firpo divenne così, per pura coincidenza, una sorta di mio interlocutore privilegiato, e ricordo che, oltre ad alcune indicazioni sulla vita intellettuale di Bobbio e sull'ambiente culturale torinese nel quale si era formato, mi consigliò la lettura di Gioele Solari, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*: un volumetto stampato a Torino nel 1934 e che conteneva i saggi pubblicati, fra il 1930 e il 1931, sulla rivista «L'Erma», organo dell'Istituto superiore di Magistero del Piemonte, presso il quale l'autore, per invito di Augusto Guzzo, aveva svolto negli anni 1929-1930 e 1930-1931 (l'incarico non gli venne poi rinnovato per ragioni politiche) un corso di lezioni di storia del pensiero politico, a guisa d' introduzione

storica e filosofica al corso ufficiale di Istituzioni di diritto pubblico e di legislazione scolastica, tenuto per incarico dall'allora giovane giurista Piero Bodda<sup>14</sup>. Stampato in pochissimi esemplari come estratto della rivista, il libretto di Solari era divenuto molto raro e introvabile, e io lo lessi nel settembre 1958, utilizzando la copia posseduta da Norberto Bobbio, che mi ospitò per la prima volta a Torino, durante la preparazione della tesi di laurea. Rilessi il libro, prestatomi da Bobbio, con più attenzione (e presi anche molti appunti che ancora conservo) qualche anno più tardi<sup>15</sup>.

La mia tesi di laurea aveva per titolo *Il concetto di democrazia in Norberto Bobbio*, e fu la prima tesi, a ricordo dello stesso Bobbio, a essere discussa in una Università. Da allora non si contano più le tesi sui molteplici aspetti del pensiero del filosofo torinese, discusse nelle università italiane e straniere, e io stesso, dopo un infruttuoso tentativo, rinunciai a tenerne conto. La democrazia e i diritti di libertà erano i temi dei quali Bobbio si era prevalentemente occupato, nella prima metà degli anni Cinquanta, in alcuni saggi redatti nel corso di un civile confronto critico con i marxisti (fra gli altri, con Galvano della Volpe e Palmiro Togliatti, il quale firmava i suoi «corsivi» pubblicati su «Rinascita» con lo pseudonimo Roderigo di

---

<sup>14</sup> A. Guzzo, *Incontri con Solari*, in AA.VV., *Gioele Solari 1872-1952. Testimonianze e bibliografia nel centenario della nascita*, Torino, Accademia delle Scienze, 1972, pp. 1-8.

<sup>15</sup> Il testo di Solari ha avuto in seguito due ristampe: la prima nel 1962, in occasione del decennale della morte dell'autore, presso l'editore Giappichelli di Torino (con una nota anonima di Norberto Bobbio); la seconda nel 1974, a cura di Luigi Firpo, presso l'editore Guida di Napoli, con l'aggiunta del saggio (omesso sia dall'autore sia nella prima ristampa) *Dallo Stato giuridico allo Stato etico: Guglielmo di Humboldt e il suo pensiero politico* (apparso sulla rivista «L'Erma» fra il novembre 1932 e il maggio 1933).

Castiglia), e raccolti quindi in un volume fra i più fortunati dell'autore<sup>16</sup>. Prima del dibattito con i marxisti, Bobbio si era interessato alla democrazia e al liberalismo, nel corso della guerra e dell'immediato dopoguerra, in alcuni articoli di giornali e riviste (in particolare, il quotidiano torinese del Partito d'Azione, «GL», diretto da Franco Venturi, e «Lo Stato Moderno», l'ardita rivista milanese fondata e diretta dall'avvocato Mario Paggi, sulla quale apparve nel 1945, in tre puntate, il saggio *Stato e democrazia*) e, soprattutto, nella prolusione tenuta nel 1946 all'Università di Padova (dove egli insegnò dal 1940 al 1948) e pubblicata con il titolo *La persona e lo Stato*: un articolo teorico, che contiene una delle prime riflessioni di Bobbio sulla formazione dello Stato moderno. Come tanti altri articoli di contenuto teorico, quest'ultimo è stato dimenticato persino dall'autore, che non lo ha ripreso in alcuna delle sue raccolte di saggi<sup>17</sup>.

Non mi risulta, infatti, che gli studiosi del pensiero politico di Bobbio abbiano finora esaminato gli scritti teorici precedenti a quelli compresi in *Politica e cultura*: un testo sul quale si è formata, per molti aspetti, la generazione alla quale appartengo. Il dibattito ideologico e politico (che coinvolse direttamente gli intellettuali della sinistra italiana) sulle idee di Bobbio (o, per essere più precisi, sulle sue «provocazioni») ebbe come termine di riferimento *Politica e cultura* e *Quale*

---

<sup>16</sup> N. BOBBIO, *Politica e cultura*, cit.

<sup>17</sup> N. BOBBIO, *La persona e lo Stato*, in «Annuario dell'Università di Padova dell'anno accademico 1946-47», Padova, Successori Penada Stampatori, 1948, pp. 14-26.

*socialismo?*<sup>18</sup>: due testi pubblicati, appunto, a distanza di venti anni l'uno dall'altro. E se talvolta il dibattito si discostò da questi testi fu non per tornare indietro e riprendere i temi della riflessione alle loro radici, ma per spingersi in avanti, sulle ultimissime prese di posizione di Bobbio sulla democrazia. Una ricerca volta al ripensamento del tema della democrazia, attraverso l'esplorazione delle prime riflessioni dell'autore, sarebbe dunque non soltanto altamente auspicabile, ma estremamente necessaria. Penso, per indicare un esempio di come andrebbe impostata la ricerca, al saggio di Luigi Bonanate sul problema della guerra e della pace nell'analisi degli scritti di Bobbio<sup>19</sup>. Esemplificando al massimo (e incorrendo perciò, naturalmente, in tutti i rischi che le esemplificazioni comportano), si potrebbe affermare che Bobbio pose in maniera chiara, fin dai suoi primi scritti teorici, il rapporto necessario di liberalismo e socialismo, anche se poi egli risolse teoricamente tale rapporto, in conformità con l'idea ispiratrice del Partito d'Azione, con più o meno meccaniche combinazioni.

Nell'articolo puramente dottrinale sulla persona e lo Stato, svolgendo, prevalentemente, il concetto di «limite» del potere dello Stato di fronte all'uomo e quello di «partecipazione» degli uomini allo Stato, Bobbio prese una netta posizione verso il liberalismo e verso la democrazia: del primo, infatti, denunciò la mancanza di fedeltà alle sue premesse teoriche; della seconda, invece, indicò il pericolo

---

<sup>18</sup> N. BOBBIO, *Quale socialismo? Discussioni di un'alternativa*, Torino, Einaudi, 1976.

<sup>19</sup> L. BONANATE, *Guerra e pace nel pensiero di Norberto Bobbio*, in «Mondoperaio», 37, n. 11, novembre 1984, pp. 109-116.

permanente di deviazione e di degenerazione che la insidia e che minaccia, appunto, di «spersonalizzare» l'uomo<sup>20</sup>. In polemica diretta con i marxisti, Bobbio difese la tradizione liberale e, tuttavia, non si arrestò a quella tradizione come a un'ultima mèta del processo storico. La rivalutazione del pensiero liberale contro il profilarsi di un nuovo Stato autoritario (che Bobbio vedeva allora, non importa se a torto oppure a ragione, difeso dai comunisti come il non plus ultra della democrazia) non gli fece venir meno l'inclinazione verso la democrazia sociale, dalla quale era partito dieci anni prima. Ciò che egli non accettò nel pensiero dei socialisti e dei democratici radicali è che la democrazia egualitaria si sovrapponga alla democrazia liberale fino a cancellarne completamente le vestigia.

Abbozzando una sorta di interpretazione del pensiero politico di Bobbio e definendo la sua posizione teorica come quella di un liberale critico e autocritico insieme, avevo fatto dello studioso torinese, alla fine degli anni Cinquanta, un «liberale» più di quanto in realtà non risultasse dal *corpus* dei suoi scritti. Quella mia impressione era dipesa, essenzialmente, dal fatto che la maggior parte degli scritti che avevo esaminato (l'intero dibattito con i marxisti appunto, intorno al liberalismo,

---

<sup>20</sup> A proposito del «liberalismo», Bobbio osservò che «non è rimasto fedele alle sue premesse teoriche, e del resto non poteva rimanervi, dal momento che dietro alla richiesta di limitazione dei poteri dello Stato, stava oltre che un'essenziale ma generica difesa della personalità umana, anche la protezione di determinati interessi economici e sociali, di cui quella difesa era talvolta l'inconsapevole mediatrice, talvolta pure la comoda giustificazione»; a proposito della democrazia, intesa come partecipazione dell'individuo allo Stato, rilevò che se questa partecipazione «si estende al di là dell'ambito in cui l'individuo è portatore di un interesse comune, se la partecipazione diventa totale, coinvolge l'individuo in quanto tale, se lo Stato non si limita a pretendere dall'individuo quello che l'individuo deve dare allo Stato, ma esige l'impiego totale della persona e chiede insieme alla roba anche l'anima, rischia un'altra volta di trasformarsi nell'idolo divoratore di uomini»: *La persona e lo Stato*, cit., pp. 21 e 22.

alla democrazia e al socialismo) erano stati redatti in polemica diretta con i comunisti e avevano, principalmente, lo scopo di difendere alcuni fondamentali principi della tradizione liberale, che i comunisti allora rifiutavano. Nonostante questo limite (che oggi francamente riconosco), avevo utilizzato, per tracciare un quadro completo delle idee politiche di Bobbio, un numero notevole di scritti e cercato di trarre profitto da tutto, anche da quelli marginali e occasionali, che ero riuscito a reperire anche con la collaborazione dell'autore.

Lo riconobbero, onestamente, i miei due controrelatori, Giorgio Spini e Rosario Romeo. Eppure, nel corso della discussione, si verificò un episodio che, a distanza di tempo, considero esemplare di un certo clima che dominava allora nei rapporti fra gli storici e i filosofi della Facoltà di Magistero. Gli storici infatti (e ho più d'un motivo<sup>21</sup> per ritenere che io fossi completamente fuori causa) intrecciarono un'animata discussione con Galvano della Volpe, che era il relatore della tesi e in essa era anche direttamente parte in causa, come uno degli interlocutori marxisti di Bobbio. I contrasti ideologici fra docenti di diversa estrazione politica trovavano talvolta (e io ne ebbi, in quella circostanza, diretta esperienza) una eco persino durante le sedute di laurea: le uniche occasioni d'incontro alle quali non potevano sottrarsi. I contrasti ideologici e il clima di quasi «guerra fredda» si attenuarono, sensibilmente, nel giro di qualche anno, al punto che de Caprariis (il quale, oltre alla

---

<sup>21</sup> Conservo ancora il testo delle «relazioni» che i due correlatori mi rilasciarono per partecipare a un concorso per una borsa di studio. Quelle relazioni furono, per molti aspetti, più disponibili alla benevolenza di quella che mi rilasciò il relatore della tesi.

cattedra di Storia delle dottrine politiche, tenne anche, per incarico, quella di Storia, che alternava, annualmente, Medioevale e Moderna) divenne un abituale interlocutore del marxista della Volpe e degli altri componenti l'Istituto di filosofia (in quegli anni c'erano, fra gli altri, Lucio Colletti e Ignazio Ambrogio, molto vicini, dal punto di vista ideologico e politico, al Direttore dell'Istituto).

3. Conobbi de Caprariis, dunque, negli anni immediatamente successivi al conseguimento della laurea e mentre svolgevo la mia principale attività fuori dall'Università. Non avendo interamente reciso, dopo la laurea, i rapporti con l'Università, nel giorno di riposo settimanale mi recavo nella Facoltà di Magistero, dalla vicina Calabria, per incontrare della Volpe. Ero stato, infatti, suo allievo diretto, avevo frequentato i suoi corsi di Storia della filosofia (egli teneva anche, per incarico, l'insegnamento di Estetica), incentrati in quegli anni sui temi che avrebbero costituito, in seguito, il filo conduttore della quarta e definitiva edizione del *Rousseau e Marx*<sup>22</sup>, sotto la sua guida (e anche di quella di Nicolao Merker, allievo più anziano e stimato dal maestro e dagli studenti, che frequentavano, numerosi, le sue «esercitazioni») avevo preparato la tesi di laurea e infine, come suo assistente volontario, cominciavo a muovere i primi passi nell'attività di ricerca.

Fu durante una di quelle mie presenze settimanali in Facoltà che incontrai, appunto, de Caprariis per la prima volta, nell'Istituto di filosofia, poi intitolato a

---

<sup>22</sup> Roma, Editori Riuniti, 1964. La prima edizione, ridotta rispetto alle altre, è del 1957.

Galvano della Volpe. Mi colpì subito l'aspetto inconfondibile del giovane professore: «alto, magrissimo, coi capelli fulvi che presto si imbiancarono, un paio di baffetti sottili, de Caprariis aveva qualcosa che lo avvicinava a un giovane eroe da romanzo dell'Ottocento francese», come esattamente lo ricordò, a vent'anni dalla morte, Nello Ajello<sup>23</sup>. Qualche anno più tardi, avendo vinto una borsa di studio di perfezionamento, che mi esentò temporaneamente dall'obbligo dell'insegnamento quotidiano, frequentai con assiduità de Caprariis ed ebbi modo di apprezzare le sue doti di intellettuale senza pregiudizi, l'eccezionale apertura mentale e il rigore culturale, l'impegno politico e civile, che gli erano familiari. De Caprariis, infatti, non considerò mai l'impegno politico come un «tradimento» del «chierico», secondo il noto insegnamento di Julien Benda, e nei suoi numerosi scritti di politica culturale e di polemica politica egli portò sempre il rigore e l'onestà dell'uomo di cultura al quale, per riprendere un fermo imperativo di Bobbio «non spetta altro compito che quello di capire, di aiutare a capire»<sup>24</sup>. In questo peculiare connotato della personalità di de Caprariis, Giovanni Busino vide, giustamente, l'influenza determinante del magistero di Adolfo Omodeo, che nella Napoli degli anni immediatamente successivi al 1943 «portava nella politica il vigore e la dirittura dello storico»<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> N. AIELLO, *Ricordando de Caprariis*, in «la Repubblica», a. 9, n. 230, 27 settembre 1984, p. 20.

<sup>24</sup> N. BOBBIO, *Invito al colloquio* (1951), in *Politica e cultura*, cit., p. 20.

<sup>25</sup> G. BUSINO, *Omaggio a Vittorio de Caprariis storico delle dottrine politiche*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», t. XXVI, 1964, p. 639.

Infatti, e lo ribadì Aldo Garosci, de Caprariis, si era formato, intellettualmente, nell'ambiente culturale napoletano, nel quale «la disposizione alla politica e alla storia quasi vocazioni inseparabili erano state patrimonio dei maggiori»: in de Caprariis, perciò, «vivissima è la partecipazione alla politica, vivissimo il senso della distinzione tra questa partecipazione e la severa disciplina della comprensione storica», ed egli era l'intellettuale «che intendeva profondamente connessione e distinzione tra politica e storia, e viveva con intensità giovanile le due attività»<sup>26</sup>.

Insieme con quella sorta di «anti-Mondo» (di «anti-Croce») che fu «Il contemporaneo», leggevo, in quegli anni, il settimanale fondato e diretto da Mario Pannunzio, ed ero particolarmente interessato alle rubriche più specificamente culturali, tenute rispettivamente da de Caprariis e da Carlo Antoni e ispirate soprattutto, l'una e l'altra, agli insegnamenti di Croce: «Ceneri e faville» (firmata con lo pseudonimo Turcaret) e «Il tempo e le idee»<sup>27</sup>. La lettura de «Il Mondo» fu, per alcuni aspetti, un ottimo antidoto e contribuì, anche per merito di de Caprariis, a dissipare equivoci, a infrangere miti e a insidiare le nostre certezze: ci aiutò, in qualche misura, a comprendere e a fare uso appropriato della nostra intelligenza. Eravamo, infatti, portatori di molte certezze non sufficientemente motivate, acquisite acriticamente e gelosamente difese (parlo, naturalmente, della mia esperienza

---

<sup>26</sup> A. GAROSCI, *La mente di de Caprariis*, in «Il Mondo», a. XVI, n. 25, 23 giugno 1964, p. 5.

<sup>27</sup> Sull'ispirazione crociana del settimanale e sulla differenza di contenuto e di stile fra Antoni e de Caprariis, cfr. G. GALASSO, *Crocianesimo del «Mondo»*, in AA.VV., *I diciotto anni de «Il Mondo»*, Roma, Edizione della Voce, 1966, pp. 43-47.

personale di militante della sinistra radicale) durante gli anni nei quali le contrapposizioni ideologiche e politiche erano profonde e, a volte, estreme.

Gli scritti che per circa quattro anni de Caprariis andò pubblicando, a settimane alterne, nella rubrica «Ceneri e faville» (un centinaio in tutto, e non ancora riuniti in volume) furono il frutto più maturo del suo impegno di «demistificazione» della cultura e della politica. Quegli scritti, nei quali forse più direttamente si avverte l'influenza del magistero crociano, esercitarono (stabilite, ovviamente, le dovute proporzioni, sia in relazione agli autori sia anche alla diversa situazione storica) una influenza liberatrice pressoché analoga a quella che le recensioni, le postille e le noterelle polemiche, pubblicate dalla «Critica», ebbero sui giovani che si andarono formando intellettualmente negli anni «tristi e bui» (l'espressione è di de Caprariis) del ventennio fascista. Riferendosi al decennio 1932-1942, de Caprariis rilevò che nessuno dei giovani di allora poteva diventare antifascista «per virtù propria, per forza di riflessione individuale, partendo soltanto dalla realtà circostante. Non avremmo potuto anche se l'avessimo voluto: perché la stessa realtà circostante ci sfuggiva, dal momento che mancavano gli strumenti per conoscerla; e non ci si può definire polemicamente con una realtà che s'ignora. Allora si era tutti avvolti in una fascia di silenzio». Ed egli, infatti, ricordò che molti lettori, e lui tra questi, invertivano l'ordine di lettura dei fascicoli della «Critica», dando la precedenza alle ultime pagine e riservando per ultimi gli articoli filosofici, storici e letterari. La «Critica» – ed è ancora de Caprariis a sottolinearlo – «voleva dire gli articoli di

Croce o di Omodeo; ma voleva dire soprattutto, in quei momenti, le recensioni, le postille e le noterelle polemiche. Una stroncatura di Croce o di Omodeo aiutava non solo a evitare errori, a non leggere certi libri, a diffidare di certi autori, ma anche a comprendere la distanza che separava un costume di vita civile e di cultura da ciò che ci circondava; e una recensione favorevole dava l'impressione di non essere più troppo solitari, che è quasi sempre una sensazione confortante»<sup>28</sup>.

Nel discorso al convegno commemorativo di Benedetto Croce, in occasione del decennale della morte, de Caprariis illustrò il significato del suo «incontro» con il filosofo. Il primo libro di Croce che egli lesse nel 1941, a diciassette anni, «studente del secondo anno del liceo», fu la *Storia d'Europa nel secolo decimonono* e, in quell'atmosfera «attristita e torbida», fu per lui una «rivelazione», perché gli schiarì «le varie fasi della lotta tra libertà ed autoritarismo che era stata tanta parte della storia europea del secolo decimonono» e gli svelò «quasi una nuova dimensione del presente», stimolandolo «a ragionare la realtà circostante fuori degli imparaticci scolastici e della retorica delle adunate»<sup>29</sup>. Lesse quindi, allargando l'influenza del magistero crociano, altre opere del filosofo e, in primo luogo, la «Critica», dando appunto la precedenza alle recensioni, alle postille, alle noterelle polemiche, perché in queste – annotò de Caprariis – «lo scontro delle idee era più immediato e vivace, la correzione delle storture e degli errori di studiosi e letterati e pubblicisti diventava

---

<sup>28</sup> TURCARET, *Il tempo di Croce*, in «Il Mondo», a. XIV, n. 18, 1 maggio 1962, p. 5.

<sup>29</sup> V. DE CAPRARIIS, *L'uomo contro i miti*, in V. DE CAPRARIIS-E. MONTALE-L. VALIANI, *Benedetto Croce*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963, p. 19.

esemplificazione e denuncia di un costume culturale dimentico della dignità del lavoro intellettuale e pronto a cedere alle lusinghe del potere ed a scambiare l'esaltazione della mera forza per robustezza di pensiero realistico del mondo, la retorica nazionalistica per virile sentimento patriottico, lo sfrenamento totalitario per una nuova e superiore forma di civiltà»<sup>30</sup>. «Quei brevi scritti sono stati importantissimi per noi perché ci hanno aiutato a sopravvivere o a vivere in anni tristi e bui»<sup>31</sup>.

Il «profondo impegno di demistificazione»<sup>32</sup>, che de Caprariis considerò come uno degli aspetti essenziali della personalità di Croce e che il filosofo stesso riteneva fosse un dovere primario dell'uomo di cultura, «ispirò una consapevole acquisizione di capisaldi morali e culturali, destinati poi a restare inalienabili nello spirito e nell'opera di de Caprariis»<sup>33</sup>, e che sono appunto quelli che, proprio in riferimento al filosofo, il giovane studioso e polemista militante così riassunse: «L'uomo contro i miti: e cioè l'uomo che, acclimatatosi al polo della logica [ ... ], non ritenne mai, tuttavia, che l'opera sua fosse tutta consumata nell'aver pensato e scritto libri di filosofia e di storiografia e di critica letteraria, non cessò mai di essere persuaso che tutto ciò che accadeva nella cultura e nella vita morale del suo paese lo riguardasse

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>33</sup> G. GALASSO, *Da Socrate a Tocqueville*, in «Nord e Sud», XII, nn. 66-67, giugno-luglio 1965, p. 19. Numero speciale dedicato a de Caprariis.

direttamente, e ritenne sempre che il suo ufficio di intellettuale fosse anche quello di intervenire a dissipare equivoci, a correggere errori e soprattutto a combattere le improvvisazioni e le mode filosofiche e letterarie, a smontare le ansie e le frenesie delle anime belle, a pungere i palloncini multicolori delle mitologie, dietro le quali i vari ulissidi della cultura celavano la loro riluttanza all'impegno serio e faticoso degli studi o alle regole severe della moralità pubblica e privata»<sup>34</sup>.

La rubrica di de Caprariis, intitolata «Ceneri e faville», fu dunque – come giustamente osservò Raffaello Franchini, che agli scritti di quella rubrica, «più direttamente connessi con la problematica dello storicismo e con un'attiva e ferma difesa di Croce», dedicò una breve e densa rassegna – «la più congeniale palestra del suo pensiero di storico impegnato contro l'impegno meramente strumentale e partitico, nella difesa, da un lato, del legame dialettico di etica e politica, senza cui la storiografia e la filosofia diventano mute e vacue, e, dall'altro, dell'autonomia della ricerca nelle scienze morali da qualsiasi suggestione del potere politico o confessionale»<sup>35</sup>.

4. Durante gli anni della sua permanenza nell'Università di Messina, de Caprariis fu un abituale e valido interlocutore di della Volpe: due intellettuali diversi per età, per indole e, in primo luogo, per formazione e ispirazione. Egli era solito arrivare

---

<sup>34</sup> V. DE CAPRARIIS, *L'uomo contro i miti*, cit., p. 22.

<sup>35</sup> R. FRANCHINI, *Lo storicismo di Turcaret*, in «Nord e Sud », cit., p. 42.

nell'Istituto di filosofia, portando con sé una rivista, oppure un giornale, dai quali traeva sempre qualche pretesto per intavolare un'animata discussione con della Volpe, nel corso della quale ciascuno appariva essenzialmente preoccupato di ridurre al minimo necessario lo spazio delle concessioni al proprio interlocutore. I contrasti politici e la spietata coerenza nella difesa di opposti principi ideologici (connotato peculiare di entrambi gli interlocutori) non incrinarono tuttavia, in alcun modo, i loro rapporti di stima e di rispetto reciproci. Scontroso e irruento (era, per carattere, quasi l'antitesi di de Caprariis), della Volpe sapeva riconoscere, al momento opportuno, il valore intellettuale (era quello che, soprattutto, per lui contava e qualificava le persone) dei suoi interlocutori. Di de Caprariis infatti, prima che io avessi avuto modo di formarmi una convinzione personale, mi parlò con stima e rispetto della Volpe, notoriamente poco disponibile alla benevolenza, soprattutto verso i suoi «compagni di strada», e a lui m'indirizzò quando dovetti scegliere l'argomento di una mia ricerca.

Animato da una straordinaria disposizione al dialogo e consapevole anche della necessità di comprendere le ragioni dell'avversario, de Caprariis dimostrò concretamente, attraverso le frequenti discussioni con della Volpe e gli articoli ispirati da lavori di studiosi marxisti, come la migliore virtù dell'uomo di cultura non fosse quella di chiudersi nella propria «torre di avorio». A differenza di tanti altri intellettuali di formazione liberale, non disdegnò il dialogo con i comunisti, nei confronti dei quali, come giustamente sottolineò Raffaello Franchini, de Caprariis

«fu condotto a sviluppare i temi più fermi della sua polemica, sempre peraltro assai corretta e civile nella forma e nel tono, oltre che rigorosamente onesta nei mezzi e nel volenteroso riconoscimento delle ragioni dell'avversario (quando, beninteso, si trattava di ragioni e non di pretesti)»<sup>36</sup>.

Basterebbe rileggere soltanto due degli interventi polemici di de Caprariis nei confronti di altrettanti intellettuali marxisti (Valentino Gerratana e Pietro Ingrao): dell'uno e dell'altro (ne ho ancora vivo il ricordo), egli discusse a lungo con della Volpe, perché de Caprariis aveva l'abitudine di esporre nel corso della conversazione (e lo faceva forse per saggiare la consistenza di qualche ipotesi, o per verificare attraverso il dialogo la validità delle sue tesi) i temi di fondo degli scritti che andava preparando, e per questa ragione conoscevamo, talvolta, quei temi con molto anticipo rispetto ai tempi di effettiva pubblicazione dei suoi lavori. Commentando un saggio di Gerratana (pubblicato sul numero della rivista che sancì la sua definitiva soppressione), de Caprariis affermò che «al di là dei contrasti, anche molto gravi, e delle vivacissime polemiche degli anni scorsi bisogna riconoscere che “Società” ha tentato di adempiere a quei compiti con grande impegno» (e cioè ai compiti di «informazione culturale e di elaborazione dottrinale di vasto respiro») e che «la morte di una rivista è sempre una cosa che dispiace; e questo è vero anche se si tratta

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 43.

di una rivista con la quale ci è capitato più spesso di dissentire e di polemizzare che di consentire»<sup>37</sup>.

Nell'articolo di commento al saggio di Ingrao, manifestando il proprio compiacimento per il fatto che anche i comunisti cominciarono a interessarsi, con maggiore concretezza rispetto al passato, ai problemi istituzionali della democrazia moderna, de Caprariis osservò che al futuro storico «di quel decisivo periodo della vita italiana che va dal 1947 al 1956 non potrà non apparire singolare questo ritardo di una presa di coscienza delle realtà concrete da parte di un'intelligenza politica, che si vorrebbe la più agguerrita e la più spregiudicata, e che ritiene di essere in possesso addirittura della sola chiave capace di schiudere la porta dei misteri del mondo»<sup>38</sup>; ed affermò appunto, con molta onestà intellettuale, che le sue critiche agli intellettuali marxisti non sono destituite di fondamento e non sono «affatto il prodotto di un anticomunismo cieco e fazioso, come a molti scrittori di parte comunista piacque e piace ancora dare ad intendere»<sup>39</sup>.

Seguace dello storicismo crociano, de Caprariis si considerò sempre un «avversario» del marxismo: per lui infatti, che riviveva con coerenza la lezione di Croce, il marxismo era, da un lato, una metodologia, un canone di interpretazione

---

<sup>37</sup> TURCARET, *Un teorico discutibile*, in «Il Mondo», a. XIV, n. 20, 29 maggio 1962, p. 5. Cfr. V. GERRATANA, *Democrazia e Stato di diritto*, in «Società», XVII, n. 6, novembre-dicembre 1961, pp. 829-880.

<sup>38</sup> V. DE CAPRARIIS, *Lo stato di libertà* (1963), in *Le garanzie della libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1966, p. 246. Cfr. P. INGRAO, *La crisi degli istituti rappresentativi e la lotta per una nuova democrazia*, in «Critica marxista», I, n. 3, maggio-giugno 1963, pp. 12-34.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. 245-246.

storiografica e, dall'altro, una gigantesca dottrina totalitaria a carattere prevalentemente teologico ed escatologico. «All'indomani delle tensioni terribili della seconda guerra mondiale, la quale aveva rafforzato dovunque l'entusiasmo democratico [ ... ], la democrazia come realizzazione in terra della *Civitas Dei* [ ... ], s'è trovata esposta alla sfida più poderosa che mai avesse dovuto fronteggiare: la sfida della religione comunista. La forza di contestazione propria del totalitarismo di tipo comunista s'è rivelata peggiore perfino di quella del nazismo, perché nella sua logica del terrore, o anche semplicemente dell'oppressione, v'era un'insidia psicologica affatto assente nell'ideologia nazionalsocialista: v'era, cioè, la promessa [ ... ] che terrore ed oppressione ed austerità forsennata non erano al servizio della supremazia razziale di un popolo, ma al servizio dell'umanità tutta intera, al servizio di una forma di democrazia più conforme di ogni altra alle reali esigenze popolari»<sup>40</sup>.

Nel marxismo, scrisse de Caprariis, «v'è un'insidia grave per la coscienza dell'uomo»; e tale «insidia» egli ravvisò appunto – in parziale dissenso da Croce che, nella sua polemica contro il positivismo, aveva attribuito al marxismo la capacità di produrre, sia pure indirettamente, benefici effetti sulla coscienza – «in quella sorta di assicurazione che coloro che credono nel marxismo ricevono dalla loro dottrina, che, cioè, essi si trovano sulla corrente marciante della storia, sulla sola nave che veramente porterà alle spiagge dell'avvenire»; e, con una generalizzazione che esulava da ogni polemica politica contingente, concluse: «Credo che tutte le dottrine

---

<sup>40</sup> V. DE CAPRARIIS, *Società egualitaria e democrazia* (1961), in *Le garanzie della libertà*, cit., p. 153.

che danno per garantito l'avvenire, che assicurano i loro seguaci che essi si trovano senza dubbio alcuno sulla strada giusta verso il futuro, e che la loro vittoria sarà ineluttabile; credo che tutte le dottrine di questo tipo portano inesorabilmente, a scadenza più o meno breve, ad un infiacchimento della coscienza morale»<sup>41</sup>.

Le pesanti affermazioni (le quali, peraltro, non possono essere discusse qui neppure sommariamente) sul «totalitarismo» comunista e sulla stessa dottrina di Marx (e sono soltanto alcune fra le molte citazioni che si potrebbero produrre) avvalorano, abbondantemente, la qualifica di «avversario» del marxismo, che de Caprariis si attribuiva. Tuttavia, in un suo commento critico a un articolo di Enzo Paci sulla coniugazione del marxismo con la fenomenologia, egli tenne a precisare (e lo faceva, del resto, anche durante le conversazioni) che si considerava un avversario «che crede veramente nella fecondità dell'autentico dibattito ideologico»<sup>42</sup>: precisazione, quest'ultima, esemplare della personalità di studioso di de Caprariis e delle sue stesse convinzioni filosofiche e politiche.

5. E infatti sul «dibattito ideologico» avvenne l'incontro-scontro di de Caprariis con della Volpe. I temi intorno ai quali si svolse, prevalentemente, la discussione furono quelli della democrazia moderna e del difficile rapporto fra libertà ed eguaglianza: i grandi temi della filosofia politica appunto, sui quali della Volpe e de

---

<sup>41</sup> TURCARET, *Mito e varietà*, in «Il Mondo», a. XIII, n. 50, 12 dicembre 1961, p. 5.

<sup>42</sup> TURCARET, *Il trucco coi morti*, in «Il Mondo», a. XLIV, n. 36, 4 settembre 1962, p. 9. Cfr. E. PACI, *Nuove ricerche fenomenologiche*, in «aut-aut», n. 68, marzo 1962, pp. 99-112.

Caprariis riflettevano a quell'epoca, ciascuno dal proprio osservatorio ideologico, e dei quali restano, per l'intellettuale marxista, le quattro differenti edizioni del *Rousseau e Marx* e, per de Caprariis, oltre ai noti studi su Alexis de Tocqueville, la testimonianza degli scritti sul problema delle «garanzie della libertà» (frutto quasi sempre di attente riflessioni e di spregiudicatezza critica sulla crisi dell'ideologia democratica), raccolti in volume dopo la sua morte<sup>43</sup> e di molti altri, ancora ingiustamente dispersi.

Della «presenza» intellettuale di de Caprariis nell'ambito dell'Istituto di filosofia restano molti segni nella memoria di coloro i quali parteciparono, a partire dall'inizio degli anni sessanta, al fermento di idee che si agitava in quell'Istituto: che era divenuto, grazie a della Volpe e agli studiosi che si radunarono intorno a lui, un «centro di produzione teorica di primo piano, a livello non solo nazionale, ma anche europeo e internazionale»<sup>44</sup>. Nel decennio 1960-1970 infatti, scrisse Giuseppe Vacca, una nuova generazione di intellettuali e di militanti marxisti incontrò «nell'opera di Galvano della Volpe e dei suoi continuatori il punto di riferimento più alto e più organico nell'approccio al marxismo»<sup>45</sup>; e altrettanto correttamente Asor Rosa affermò che le ricerche avviate da della Volpe e proseguite dai suoi allievi sono

---

<sup>43</sup> Cfr. *Le garanzie della libertà*, cit.

<sup>44</sup> M. ALCARO, *Il marxismo della scuola di Messina*, in AA.VV., *Il marxismo e la cultura meridionale*. Saggi raccolti e ordinati da Piero Di Giovanni, Palermo, Palumbo, 1983, p. 49.

<sup>45</sup> G. VACCA, *Scienza, Stato e critica di classe. Galvano della Volpe e il marxismo*, Bari, De Donato, 1970, p. 7.

quelle che portano «a una rilettura più diretta ed estesa dei testi marxiani» e sono anche quelle che mirano «più direttamente alle trasformazioni della realtà politica e sociale contemporanea»<sup>46</sup>. Questa particolare connotazione delle ricerche avviate e suscitate da della Volpe non sfuggì, del resto, a de Caprariis, il quale (ed è, se non vado errato, la prima volta che fa pubblicamente il nome del teorico marxista) rilevò appunto che, «se si fa eccezione per qualche lavoro di della Volpe (e per qualche studio nato alla sua scuola), si può dire che la cultura filosofica socialista italiana degli ultimi vent'anni non ha praticamente studiato né Marx né il marxismo»<sup>47</sup>.

Il dialogo di de Caprariis con della Volpe e con gli altri componenti l'Istituto di filosofia non fu e non rimase fine a se stesso; esso contribuì, invece, a far lievitare qualche progetto di ricerca, come quello, ad esempio, relativo alla pubblicazione di una collana di «Testi della democrazia moderna e del socialismo. Antologia storico-

---

<sup>46</sup> A. ASOR ROSA, *Storia d'Italia*, vol. IV, *Dall'Unità ad oggi*, tomo II, *La cultura*, Torino, Einaudi, 1975, p. 1637.

<sup>47</sup> TURCARET, *Agiografia marxista*, in «Il Mondo », XIV, n. 8, 20 febbraio 1962, p. 5. Egli precisò, infatti, che la cultura marxista italiana del dopoguerra trascurò lo «studio storico di Marx e del marxismo e della riflessione teorica intorno alle questioni del marxismo», e indicò, dopo gli studi di della Volpe e di quelli nati alla sua scuola, come unico lavoro storico di rilievo il corso che Delio Cantimori tenne nel 1946-47 sulle interpretazioni tedesche di Marx dal 1929 al 1945 (cfr. *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 139-227). Ed è opportuno ricordare, a questo proposito, che Cantimori fu allievo di della Volpe (e divenne suo collega nella Facoltà di Magistero nel 1939-1940) al liceo di Ravenna nel 1921-1922 e lasciò del suo professore di filosofia (la cattedra al liceo non era ancora di storia e filosofia) una straordinaria testimonianza: di della Volpe infatti, «supplente, laureato di fresco a Bologna [ ... ], preceduto da una fama scandalosa di spregiudicatezza e stravaganza», Cantimori ricordò, oltre alle lezioni che lo avviarono «ad una riflessione critica», alcune lunghe passeggiate con lui, «che sotto i tigli sfioventi, con la sua voce strascicata, ci parlava della società, dello Stato, di Gentile, di Croce, di Hegel e di Marx, di Rodolfo Mondolfo, di Giuseppe Saitta, e ci scherniva per il pathos mazziniano. E aveva ragione, contro mazziniani e cristianucci»: D. CANTIMORI, *Il mio liceo a Ravenna (1919-1922)*, in AA.VV., *Ravenna. Una capitale. Storia costumi e tradizioni*, Bologna, Alfa, 1965, p. 253.

sistematica in due parti a cura di Galvano della Volpe»: un progetto editoriale che, dopo un avvio molto promettente, venne abbandonato, e ignoro tuttora le ragioni per le quali non sia stato interamente realizzato. L'antecedente più immediato dell'iniziativa editoriale promossa da della Volpe fu, appunto, la pubblicazione della collana di «Classici della democrazia moderna», diretta da de Caprariis ed edita, fra il 1961 e il 1962, dalla Società editrice «Il Mulino» di Bologna: una collana ideata, com'è noto, secondo un piano organico di divulgazione di un consistente numero di testi del pensiero politico europeo e americano (questi ultimi poco noti in Italia al di fuori della ristretta cerchia degli addetti ai lavori).

Dei venti volumetti, che compongono la collana (sette dedicati agli Stati Uniti, quattro all'Inghilterra, quattro alla Francia, tre all'Italia, due alla Germania), i primi a essere pubblicati (senza che, tuttavia, fosse rispettato l'ordine cronologico dei numeri della collezione) furono quelli intitolati a *Gli ideologi francesi* (a cura di Aldo Maffey), a *Immanuel Kant* (a cura di Gennaro Sasso), a *Montesquieu* (a cura di Nicola Matteucci) e ad *Alexis de Tocqueville* (a cura di Vittorio de Caprariis): volumetti che io lessi, l'uno di seguito all'altro, a mano a mano che venivano stampati. Scrisi anche una lunga nota critica (rimasta inedita, a causa della improvvisa e inaspettata soppressione della rivista «Società») su quello dedicato a Kant e un'altra, molto più breve, su Montesquieu, che invece pubblicai<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> C. VIOLI, *Alle origini del liberalismo*, in «Mondo Nuovo», a. IV, n. 17, 30 settembre 1962, pp. 33-34.

La pubblicazione della collana suscitò una vasta eco di commenti: elogi, critiche e riserve (queste ultime, com'era naturale, furono prevalentemente avanzate da parte marxista) e de Caprariis rispose con una nota di commento apparsa quando l'ultimo volume era stato stampato<sup>49</sup>. Galvano della Volpe assunse nei riguardi dell'iniziativa culturale promossa dal suo interlocutore un atteggiamento fortemente critico e polemico: gli contestò infatti, nel corso di una discussione, il titolo improprio della collana, i presupposti ideologici che ne stavano a fondamento, l'esclusione totale dei teorici del socialismo (socialismo utopistico compreso) e, soprattutto, l'assenza di Rousseau, primo grande scrittore democratico. L'esclusione dell'autore del *Contrat social* non fu, per gli ideatori della collana, casuale o involontaria; e non lo fu, a dire il vero, perché essi «fossero mossi da chissà mai quale tenebroso intento», oppure avessero pensato di esorcizzare «il demoniaco Rousseau dalle biblioteche e dagli studi italiani», come polemicamente osservò de Caprariis, riferendosi a un non menzionato recensore<sup>50</sup>. In realtà, l'esclusione di Rousseau avvenne in perfetta sintonia con le convinzioni di studioso del direttore della collana sul contributo apportato dal ginevrino alla tradizione del pensiero politico democratico e con il tipo di interpretazione ch'egli intese evidenziare di quella tradizione di pensiero: «un'interpretazione liberale dell'esperienza democratica», come sinteticamente la

---

<sup>49</sup> V. DE CAPRARIIS, *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», XII, n. 3, marzo 1963, pp. 281-286.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 283.

definì de Caprariis<sup>51</sup>. La presenza di Rousseau, infatti, mal si sarebbe conciliata con gli altri autori della collana, i quali appartengono, pur nella loro diversità, al movimento di idee che va sotto il nome di liberalismo e sono stati catalogati come classici di quel movimento. Il Direttore della collana, studioso peraltro molto attento alla storia del pensiero politico moderno, europeo e americano, evitò di chiamare le cose con il loro nome<sup>52</sup>, e intitolò alla «democrazia» una serie di autori, che appartengono invece, fatta salva qualche eccezione, alla storia del «liberalismo».

6. Per avere un'idea più precisa del significato del termine «democrazia» che dà il titolo alla collana e, al tempo stesso, del criterio che ispirò gli ideatori nella selezione degli autori (e che comportò, appunto, l'esclusione di Rousseau) ripropongo un passo (che io stesso sottoposi all'attenzione di de Caprariis) della *Introduzione* di Aldo Maffey a *Gli ideologi francesi*, rilevando che il nome di Benjamin Constant compare come titolo di un altro volumetto della collana (curato da Antonio Zanfarino) e che Constant assieme a Montesquieu e a Tocqueville forma (per quanto possa essere lontano il loro punto di partenza e differente il rimedio da essi proposto contro il dispotismo) la triade per eccellenza del liberalismo francese: «Quel che unisce questi cinque scrittori [d'Alembert, d'Holbach, Helvétius, Mably e Raynal], al di sopra

---

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 285.

<sup>52</sup> Verso la stessa epoca, de Caprariis intitolò, però, al «liberalismo» un'antologia di scrittori politici dell'Ottocento, da lui curata insieme con Tarcisio Amato: cfr. *Il liberalismo europeo dell'Ottocento*, Milano, Garzanti, 1963.

della varietà dei loro interessi [ ... ] e della diversità del loro ingegno, è dovuto proprio all'aver in vario modo e per diversi aspetti contribuito alla precisazione del pensiero democratico moderno. E conviene dire in proposito che se solo Benjamin Constant precisò il contenuto del concetto di *democrazia*, fu però tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento che furono poste, dal Locke, dallo Hume e dal Montesquieu, le basi della nuova concezione»<sup>53</sup>. Il riferimento a Constant è, del resto, molto emblematico. Per Constant, infatti (il quale si riferiva alla democrazia degli antichi, ma aveva come suo bersaglio polemico più immediato Rousseau e Mably<sup>54</sup>, ispiratori, a loro volta, dei sostenitori del potere personale di Napoleone e dei plebisciti), la democrazia era un veicolo di dispotismo. Nel «memorando»<sup>55</sup> discorso pronunciato all'Ateneo reale di Parigi nel 1818, egli enunciò con precisione e argomentò anche, sotto forma di contrapposizione fra la «libertà degli antichi» e la «libertà dei moderni», l'antitesi di democrazia e liberalismo: «Il fine degli antichi era la divisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo che essi chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicurezza dei godimenti privati; ed

---

<sup>53</sup> A. MAFFEY, *Introduzione a Gli ideologi francesi*, Bologna, «Il Mulino», 1961, p. 5.

<sup>54</sup> La critica di Constant a Rousseau è articolata nel principale trattato politico inedito, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*. Texte établi d'après les manuscrits de Lausanne et de Paris avec une introduction et des notes par Etienne Hofmann, Tome II, Genève, Droz, 1980, pp. 19-46. Da questo testo organico, la critica è stata distribuita nelle opere editate dall'autore. Cfr., sull'argomento, C. VIOLI, *Appunti per una critica di Benjamin Constant a Jean-Jacques Rousseau*, in AA.VV., *Scritti offerti a G. Raya dalla Facoltà di Magistero dell'Università di Messina*, Roma, Herder, 1982, pp. 461-498.

<sup>55</sup> È la definizione data da B. CROCE, *Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni*, in *Etica e politica*, cit., p. 244.

essi chiamavano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti»<sup>56</sup>. Constant ritenne che questi due «fini» fossero in contrasto l'uno con l'altro, e che dunque vi fosse un'antitesi inconciliabile fra democrazia e liberalismo, concludendo perciò che «noi non possiamo più godere della libertà degli antichi che si fondava sulla partecipazione attiva e costante al potere collettivo. La nostra libertà deve fondarsi sul pacifico godimento dell'indipendenza privata»<sup>57</sup>. Giustamente, de Caprariis sottolineò che «l'evoluzione storica e dottrina, dalle quali non possiamo in nessun modo prescindere, hanno distrutto l'antitesi irreducibile tra liberalismo e democrazia», e che Constant «si sarebbe scandalizzato a vedersi segnato sotto il titolo di classico della democrazia: per lui, la democrazia era eguale al Terrore e al dispotismo napoleonico. Ma per noi questa distinzione è inaccettabile: e il rispetto che dobbiamo da studiosi alle posizioni di lui non può farci ossificare Constant nell'identificazione di democrazia e dispotismo»<sup>58</sup>.

Il rapporto fra il liberalismo e la democrazia non fu, nella storia del continente europeo, pacifico e lineare; eppure, attraverso un lungo e faticoso processo storico<sup>59</sup>, il liberalismo (inteso nell'accezione di dottrina dello Stato con poteri e funzioni

---

<sup>56</sup> B. CONSTANT, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (trad. it. in B. CONSTANT, *Principi di politica*, a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti, II ed., 1982, p. 227).

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>58</sup> V. DE CAPRARIIS, *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», cit., p. 286.

<sup>59</sup> Descritto, con la consueta chiarezza, da N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, Milano, Franco Angeli, 1985.

limitati) e la democrazia (concepita non nel suo significato etico, ma politico-istituzionale, cioè come una forma di governo nel quale il potere di prendere decisioni collettive sia distribuito tra tutti coloro i quali ne hanno il diritto) s'incontrarono, divenendo l'una, sotto molti aspetti, il proseguimento e l'integrazione dell'altro e distruggendo appunto quell'antitesi radicale, che era stata descritta, con una precisione fino ad allora sconosciuta, da Benjamin Constant. Tuttavia, fra liberalismo e democrazia non si realizzò mai un connubio perfetto e, con l'affacciarsi sullo scenario della storia delle dottrine socialistiche, il contrasto riprese vigore e si accentuò ulteriormente. Non venne mai meno, invece, il contrasto fra la «democrazia degli antichi» (nella quale le decisioni politiche venivano prese direttamente dal «popolo») e la «democrazia dei moderni» (nella quale il potere di prendere le deliberazioni collettive era affidato ai rappresentanti del «popolo», liberamente eletti e senza vincolo di mandato imperativo).

Nel passaggio dall'una all'altra forma di democrazia, pur restando immutato il titolare del potere (che è sempre il «popolo», inteso come insieme di cittadini ai quali spetta il diritto di deliberare a favore dell'intera collettività), si modificò il modo di esercitare quel diritto. La «democrazia dei moderni», che aveva in mente Constant, s'identificò con la democrazia rappresentativa, elaborata dai teorici dello Stato liberale, i quali nutrono (fatta eccezione, sotto diversi aspetti, per John Stuart Mill) una profonda diffidenza verso l'allargamento dei diritti politici fino a farli coincidere con quelli della volontà generale. Gli autori compresi nella collana (mi riferisco,

soprattutto, a quelli appartenenti al continente europeo) furono sostenitori del suffragio ristretto ed ebbero in mente una forma di democrazia nella quale l'ideale dell'eguaglianza (rivendicato e difeso dai democratici egualitari) restò sempre fuori gioco. L'unica forma di eguaglianza rivendicata dai teorici dello Stato liberale fu quella compatibile con la libertà (l'eguaglianza davanti alla legge e l'eguaglianza dei diritti). La rivendicazione del suffragio ristretto conferì allo Stato liberale la qualifica di Stato rappresentativo, ma non di Stato democratico: ch'è, appunto, quello, nel quale tutti i cittadini maggiorenni godono dei diritti politici.

L'autore nel quale s'intrecciano elementi procedurali della democrazia (democrazia formale) e ideale egualitario (democrazia sostanziale) fu Rousseau. Constant (ma si potrebbero prendere come esempio anche altri autori compresi nella collana di classici politici, ideata da de Caprariis) e Rousseau sono dunque i simboli storici di due differenti modi di intendere la democrazia: l'una, quella liberale-liberista, tende a promuovere lo sviluppo della personalità dell'individuo; l'altra invece, quella egualitaria, mira allo sviluppo della società nel suo complesso. Promuovendo «fini» diversi, fra Constant e Rousseau risulta impossibile arrivare a un «compromesso», come ebbe a sottolineare, appunto, Jean Roussel: «Bisogna scegliere fra l'individuo e la società, il compromesso è impossibile», e aggiunse: «Là dove Rousseau mira all'organizzazione dello Stato, Constant non pensa che a

difendere l'individuo»<sup>60</sup>. Sintetizzando, ulteriormente, le posizioni dei due teorici e radicalizzandone il contrasto, Etienne Hofmann affermò che in Constant «è l'individuo che è inviolabile e sacro», mentre in Rousseau «è la sovranità popolare, la volontà generale ch'è indistruttibile»<sup>61</sup>.

7. Motivando le ragioni dell'esclusione di Rousseau dalla sua collana di testi e respingendo anche l'idea di un fantasioso recensore che, in relazione a quella esclusione, aveva ragionato in termini di «cospirazione», de Caprariis manifestò chiaramente (e nel suo ragionamento mi pare, talvolta, di riascoltare Benjamin Constant) la propria opinione sul pensiero del ginevrino. Affermò infatti (e il suo riferimento era principalmente diretto contro della Volpe e gli studi nati alla sua scuola<sup>62</sup>) di non riuscire a comprendere «l'infatuazione recente per Rousseau il quale come pensatore politico mi è sempre parso debole e traballante, i cui scritti politici mi sono parsi spesso volti irrevocabilmente al passato oltre che, a momenti, singolarmente reazionari». Respingendo quindi, come fundamentalmente scorretta, l'attribuzione al ginevrino della paternità della «democrazia totalitaria», de Caprariis si dichiarò, tuttavia, persuaso «che il contributo di Rousseau alla tradizione del

---

<sup>60</sup> J. ROUSSEL, *Jean-Jacques Rousseau en France après la révolution 1795-1830*, Paris, Colin, 1972, p. 504.

<sup>61</sup> E. HOFMANN, *Les «Principes de politique» de Benjamin Constant. La genèse d'un ouvrage et l'évolution de la pensée de l'auteur (1789-1806)*, Genève, Droz, 1980, p. 323.

<sup>62</sup> Cfr. TURCARET, *Gli allievi di Rousseau*, in «Il Mondo», a. XIII, n. 46, 14 novembre 1961, p. 5, in cui de Caprariis analizzò il saggio di L. COLLETTI, *Stato di diritto e sovranità popolare*, in «Società», XVI, n. 6, novembre-dicembre 1961, pp. 905-929.

pensiero politico democratico moderno sia stato assai minore di quel che molti credono, e che l'idea centrale del suo *Contrat social*, l'idea, cioè, di una democrazia diretta e non delegata, espressione immediata ed assoluta del sentimento e della coscienza della comunità, fosse una mitizzazione di esperienze storiche irrevocabilmente trascorse, nelle quali Rousseau stesso si rifugiava, nella ricerca di quella purezza dell'umanità che restò sempre il motivo che lo possedette più di tutti gli altri»<sup>63</sup>.

La richiesta di una democrazia diretta e non delegata fu avanzata, com'è noto, da Rousseau, quando affermò che «la sovranità non può essere rappresentata» e che quindi «il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso: lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento: appena questi sono eletti, esso torna schiavo, non è più niente»<sup>64</sup>. Contro il principio della sovranità di Rousseau affilò le proprie armi polemiche Benjamin Constant, distinguendo tuttavia, nel ragionamento del ginevrino, due principi: l'uno «vero», costituito dalla volontà generale, l'altro «falso», rappresentato dal conferimento al corpo sociale di un'autorità senza limiti: «Rousseau pone per base una verità, cioè che la volontà generale deve fare la legge; ma distingue i diritti della società da quelli del governo. Crede che la società debba essere investita di un potere senza limiti, e da quel momento si smarrisce»<sup>65</sup>. Con la

---

<sup>63</sup> V. DE CAPRARIIS, *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», cit., p. 284.

<sup>64</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social*, III, 15 (trad. it., in J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri, Utet, 1970, p. 802).

<sup>65</sup> B. CONSTANT, *Principes de politique*, cit., p. 41.

proclamazione del principio che la volontà generale deve esercitare sull'esistenza individuale un'autorità illimitata, Rousseau finì, secondo Constant, per viziare tutto il suo sistema: «Ha dichiarato che la sovranità non poteva essere alienata, né delegata, né rappresentata; in altri termini che non poteva essere esercitata. Annientava così di fatto il principio che aveva proclamato»<sup>66</sup>.

La critica di Constant a Rousseau non fu «neutra» e tantomeno condotta a tavolino e con la necessaria serenità di giudizio<sup>67</sup>. Si possono segnalare altri passi (sui quali Constant, quando non li ignorò del tutto, scivolò con la stessa facilità del pattinatore sul ghiaccio), che collocano il *Contrat social* in una prospettiva antitetica a quella individuata dal suo critico. Il corpo sovrano ad esempio, che in Rousseau si costituisce per concorde volontà dei singoli individui, «non ha né può avere interessi contrari ai loro» e, quindi, «non ha alcun bisogno di dare garanzie ai suoi sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri»<sup>68</sup>. Ciò potrebbe indurre a pensare che Rousseau non abbia avvertito l'esigenza di porre dei limiti al potere dello Stato: i limiti che egli pone non s'identificano con i tradizionali limiti «esterni», precostituiti alla nascita dello Stato (i diritti naturali appunto,

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>67</sup> E. HOFMANN (*Les «Principes de politique» de Benjamin Constant*, cit., p. 315) considerò troppo schematica la riduzione, da parte di Constant, della teoria del *Contrat social* alla sola componente dell'autorità illimitata della volontà generale, ma precisò anche che il giudizio di Constant è troppo influenzato dagli avvenimenti contemporanei, perché si possa pretendere da lui «la serenità e l'obiettività richieste all'esegeta tranquillamente seduto al proprio tavolo di lavoro».

<sup>68</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Contrat social*, I, 7 (trad. it., in J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, cit., p. 734).

elaborati dal giusnaturalismo, e che costituiscono il fondamento filosofico dello Stato liberale), bensì con i limiti «interni», derivati dalla equa distribuzione del potere a tutti coloro i quali ne sono i titolari. Rousseau infatti, pur conferendo al corpo politico un potere assoluto su tutti i suoi membri, sostenne che «il corpo sovrano, da parte sua, non può caricare i sudditi di nessuna catena che sia inutile alla comunità»; e, pur affermando «che tutto ciò che ciascuno col patto sociale aliena del suo potere [ ... ] è unicamente la parte di tutto ciò il cui uso è importante per la comunità», concluse che «il solo corpo sovrano è giudice di questa importanza»<sup>69</sup>.

Del fatto che la democrazia diretta e non delegata (invocata da Rousseau e fatta propria, quanto meno per quanto concerne l'istituto del mandato imperativo, dalla tradizione politica marxista) fosse del resto, come sottolineò de Caprariis, una «mitizzazione di esperienze storiche irrevocabilmente trascorse», Rousseau stesso, per primo, ebbe piena consapevolezza. Egli fu, infatti, convinto che «non è mai esistita una vera democrazia, né mai esisterà», perché essa richiede una serie di condizioni che è estremamente difficile mettere insieme: in primo luogo, uno Stato molto piccolo «in cui al popolo sia facile riunirsi, ed ogni cittadino possa facilmente conoscere tutti gli altri»; in secondo luogo, «una grande semplicità di costumi»; inoltre, «una grande eguaglianza di condizioni e di fortune»; infine, «poco o niente

---

<sup>69</sup> *Ivi*, II, 4; trad. it. cit., p. 744.

lusso», e concluse, appunto: «Se ci fosse un popolo di dèi, si governerebbe democraticamente. Ma un governo così perfetto non è fatto per gli uomini»<sup>70</sup>.

I pochi accenni, che sono venuto evocando su Rousseau, m'inducono a ritenere che de Caprariis non solo abbia sottovalutato il pensiero del ginevrino, ma sia contravvenuto anche, nei confronti di quel pensiero, a un importante principio metodologico, che egli stesso formulò con riferimento a Constant: «Il compito dello storico non è soltanto quello di restituire ogni pensatore politico alla sua storicità conchiusa ed irripetibile; sì, invece, anche l'altro di cogliere il modo in cui esso, per così dire, proprio grazie a quella sua storicità diventa il momento di un processo storico. Quando non lo si facesse, ridurremmo tutta la storia, e non solo quella del pensiero politico, ad una serie di singhiozzi dello spirito»<sup>71</sup>. E infatti, indicando come idea centrale del *Contrat social* quella della democrazia diretta e non rappresentativa<sup>72</sup>, de Caprariis non soltanto non restituì Rousseau alla «sua storicità conchiusa ed irripetibile», ma non colse neppure, nel complesso pensiero del ginevrino, «il momento di un processo storico».

8. La presenza abituale di de Caprariis nell'Istituto di filosofia, in concomitanza con la pubblicazione dei volumi della sua collana di studi politici, suscitò animate

---

<sup>70</sup> *Ivi*, III, 4; trad. it. cit., pp. 776-777.

<sup>71</sup> V. DE CAPRARIIS, *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», cit., p. 286.

<sup>72</sup> N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta* (1978), in *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 29-54.

discussioni, e fu a quell'epoca che della Volpe manifestò per la prima volta (evidentemente, con intenzioni polemiche) l'idea di progettare una nuova collana di classici, la quale fornisse, a differenza di quella del suo interlocutore, un quadro completo del pensiero politico democratico. Il progetto editoriale fu messo a punto qualche anno più tardi e illustrato in una pagina di presentazione (intitolata *Ragioni dell'antologia*), che avrebbe dovuto introdurre ciascun volume della collana: «Scopo principale di questa grande antologia – scrisse infatti della Volpe – è di mettere a disposizione del lettore colto un insieme di testi della filosofia politica moderna importanti non solo per il loro influsso storico ma anche per il loro permanente interesse teorico. È per mettere in rilievo quest'ultimo che i testi sono stati ordinati sistematicamente secondo quelle che si pensa siano le due fondamentali direttive della democrazia moderna: la democrazia politica (parlamentare) e la democrazia sociale (col socialismo scientifico che la compie)».

In conformità con questa linea storico-ideale della democrazia moderna, la collana fu divisa in due parti, ciascuna comprendente dieci volumi: la prima, dedicata alla democrazia politica (da Milton e altri costituzionalisti a Croce ed Einaudi), avrebbe dovuto coprire quasi per intero l'arco storico occupato dalla collana diretta da de Caprariis (con l'aggiunta di Spinoza come antecedente e di Kelsen come seguace, e con l'esclusione di Hume e dei rappresentanti della tradizione del pensiero politico americano); la seconda invece, del tutto nuova, fu intitolata alla democrazia sociale e al socialismo (da Rousseau a Gramsci). Un volume di appendice infine (a me

affidato), intitolato *Testimonianze storiche del presente*, fu dedicato a Bobbio, a Togliatti e allo stesso della Volpe: cioè ai tre principali interlocutori della discussione sulla democrazia e i diritti di libertà, svoltasi nella prima metà degli anni Cinquanta. Dei ventuno volumi progettati, soltanto due furono effettivamente pubblicati: i quali furono ristampati, successivamente, da altro editore e con rinnovata veste tipografica, e della collana di classici del pensiero politico moderno, ideata e diretta da della Volpe resta il ricordo nella memoria di coloro i quali furono direttamente interessati<sup>73</sup>.

Fra la collana diretta da de Caprariis, interamente pubblicata, con lodevole rapidità, e quella ideata da della Volpe, rimasta invece, a eccezione dei volumi su Constant e su Kant-Humboldt, allo stato di progetto, è difficile istituire oggi un confronto puntuale<sup>74</sup>. Ci si deve limitare, perciò, a qualche rapida osservazione, suggerita peraltro dalle linee generali del progetto. Nei due progetti di collana, le differenze prevalsero sulle analogie (e non mi riferisco, ovviamente, al diverso orientamento ideologico, documentato dalle ampie e dotte introduzioni ai testi).

---

<sup>73</sup> *Benjamin Constant*. Introduzione e traduzione di Umberto Cerroni, Roma, Samonà e Savelli, 1965; *Immanuel Kant-Wilhelm von Humboldt*. Introduzione e traduzione di Nicolao Merker, Roma, Samonà e Savelli, 1965. Ristampati, rispettivamente, con il titolo: B. CONSTANT, *Principi di politica*, a cura di Umberto Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1970 e (la parte relativa a Kant), I. KANT, *Lo Stato di diritto*, a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti, 1973. La dicitura «Testi della democrazia moderna e del socialismo. Antologia storico-sistematica in due parti a cura di Galvano della Volpe», apposta sul frontespizio dei testi originali, non è stata ripresa nella ristampa.

<sup>74</sup> Un confronto fra l'introduzione di Nicolao Merker e quella, di orientamento radicalmente diverso, di Gennaro Sasso è stato istituito da N. BOBBIO, in «Rivista di filosofia», LVI, n. 2, aprile-giugno 1965, pp. 243-244, in una recensione del volume di «Testi della democrazia moderna e del socialismo».

Della Volpe escluse dal proprio progetto la tradizione del pensiero politico americano, ai rappresentanti della quale de Caprariis assegnò, invece, uno spazio forse troppo sproporzionato rispetto a quello occupato dagli autori del continente europeo, adducendo che quella tradizione «si mostra a noi ancora tutta intrisa della concreta esperienza storica del più vasto laboratorio democratico che vi sia stato fino ai giorni nostri, e come tale se manca a volte di una sofisticata elaborazione dottrinale, è tuttavia più viva di certi esangui pensamenti politici che hanno voga da noi e innanzi ai quali amiamo sostare ammirati»<sup>75</sup>. In una delle sue note di lettura, dedicata a opere di Herbert Croly e di Walter Lippmann e a scritti di Walter Weyl, Charles Beard e Thomas Woodrow Wilson (e dunque a opere e a scritti del periodo storico 1890-1920, considerato comunemente come «l'età di Wilson», ch'è appunto il titolo di uno dei volumetti della collana, curato da Ottavio Bariè), de Caprariis dichiarò di essere rimasto colpito dalla «straordinaria analogia tra le esigenze politiche e sociali che travagliavano in quel tempo la società americana e quelle che travagliano oggi la nostra», e insieme dalla «somiglianza impressionante tra i temi che dibatteva allora il più avanzato pensiero politico statunitense e i temi che si presentano a noi stessi come i più attuali». E infatti, egli precisò, «in quei decenni a cavaliere tra i due secoli la società americana si trovò ad affrontare problemi assai simili a quelli che ci troviamo ad affrontare oggi nel nostro paese, e dovè operare una revisione profonda dell'ideologia democratica tradizionale ed una svolta nella

---

<sup>75</sup> V. DE CAPRARIIS, *I Classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino », cit., p. 283.

direzione politica della vita del paese analoghe a quelle che in parte sono in atto e in parte urgono anche da noi»<sup>76</sup>. Intellettuale di formazione e cultura europea, de Caprariis ebbe anche, a differenza di della Volpe, una vasta esperienza della storia politica americana, alla conoscenza della quale contribuì da noi, oltre che con varie iniziative culturali, con studi approfonditi, come quelli, ad esempio, su Charles Beard e su Carl Lotus Becker<sup>77</sup>.

Per quanto riguarda la tradizione del pensiero politico italiano, il progetto di della Volpe contemplò un solo volume dedicato a Croce e a Einaudi, mentre de Caprariis incluse i due maggiori rappresentanti del liberalismo italiano contemporaneo nell'*Antologia degli scritti politici dei liberali italiani* (curata da Giuseppe Talamo), insieme con Cavour, De Sanctis, De Meis, Bonghi, Spaventa, Minghetti, Giolitti e Mosca. Sulla decisione di dedicare un intero volume a Croce e a Einaudi influi forse, oltre al proprio interesse di studioso per il filosofo<sup>78</sup>, il suggerimento di Bobbio (della

---

<sup>76</sup> TURCARET, *Una lezione americana*, in «Il Mondo», a. XIII, n. 52, 26 dicembre 1961, p. 5.

<sup>77</sup> V. DE CAPRARIIS, *Beard e l'interpretazione economica della Costituzione americana*, in «Il Mulino», XII, n. 102, maggio 1963, pp. 113-128, e *Carl Becker tra storiografia e politica*, studio introduttivo a C. L. BECKER, *Storiografia e politica*, a cura di V. de Caprariis, Venezia, Neri Pozza, 1962.

<sup>78</sup> Sull'interesse di della Volpe per l'opera politica di Croce, cfr. *La libertà comunista*, Messina, Ferrara, 1946, cap. II; per la revisione dell'estetica crociana, si veda, soprattutto, la *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli, 1960. De Caprariis attribuì ai marxisti il merito di essere tra i pochi, di quanti in Italia discutono di filosofia, «che ancora s'impegnano in un dibattito approfondito con le teorie di Croce, un dibattito, che, se non altro, rivela una lettura diretta delle opere di quel filosofo. Altri dirà che v'è qui un altro segno della senescenza del marxismo, della sua incapacità a porsi al livello del secolo. A me sembra, invece, che questo fatto sia un'ulteriore prova del senso delle scelte strategiche che i comunisti, preoccupati di raggiungere un'egemonia culturale nel paese, sicuramente posseggono»; e aggiunse che «l'impegno dei marxisti a demolire la filosofia crociana [è] un fatto esemplare: lì, e non altrove, è per essi il nemico da abbattere»: TURCARET, *Il nemico da abbattere*, in «Il Mondo», a. XIII, n. 42, 17 ottobre 1961, p. 5.

Volpe sapeva tenere conto e apprezzare anche le corrette indicazioni che provenivano dall'esterno), il quale appunto aveva osservato, in una rapida scheda dedicata alla presentazione di alcuni volumetti della collana diretta da de Caprariis, che si sarebbe aspettato di trovarne uno interamente dedicato «sia a Einaudi sia a Croce», e aveva concluso perciò: «[ ... ] mi si lasci immaginare il piacere di trovare in una raccolta di classici del pensiero liberale due maestri come Einaudi e Croce. Starei per dire che quasi quasi valeva la pena di pubblicare una collana di scrittori liberali per dare un degno posto all'uno e all'altro»<sup>79</sup>.

Dei due «maestri» del liberalismo italiano contemporaneo, de Caprariis presentò soltanto alcuni testi della discussione sul liberalismo<sup>80</sup>: discussione imperniata, com'è noto, sul problema dei rapporti fra liberalismo etico-politico e liberalismo economico (o liberismo) e della quale de Caprariis si occupò anche direttamente<sup>81</sup>, respingendo la tesi dell'economista piemontese sulla identificazione del liberalismo con il liberismo (tesi sostenuta autorevolmente, nel contesto del rinnovato interesse

---

<sup>79</sup> N. BOBBIO, in «Rivista di filosofia», LIII, n. 2, aprile 1962, p. 219.

<sup>80</sup> I testi di Croce e di Einaudi sono stati raccolti nel volume *Liberismo e liberalismo*, a cura di Paolo Solari, Napoli, Ricciardi, 1957.

<sup>81</sup> TURCARET, *L'eroe di Einaudi*, in «Il Mondo», a. XII, n. 46, 15 novembre 1960, p. 5. Mi sembra, scrisse de Caprariis, «che la distanza tra i due interlocutori non derivasse tanto da una differenza di esperienze culturali, quanto dal fatto che essi si muovevano su piani profondamente diversi. L'uno, Croce, teneva d'occhio, o si sforzava di tener d'occhio, la realtà in tutta la molteplicità e complessità dei suoi processi; mentre per l'altro la società restava un'associazione di uomini che comprano e vendono. Sarà vero che per l'economista l'individuo è sempre l'«homo oeconomicus»; ma quando egli vuole discutere di filosofia politica bisogna pure che si risolva ad abbandonare i suoi schemi di ragionamento, utilissimi per la sua disciplina, ma fuorvianti allorché i problemi sono di natura diversa». Sul «liberalismo» di Einaudi, cfr. TURCARET, *I nuovi leviathani*, in «Il Mondo», a. XIII, n. 14, 4 aprile 1961, p. 5.

per gli studi sul liberalismo, dall'economista austriaco Friedrich von Hayek), e inclinando invece, scopertamente, alle posizioni del filosofo, al quale attribuì il merito di avere affrancato «l'ideale liberale dalla grettezza che l'aduggiava nelle formulazioni utilitaristiche» e di avere anche spezzato, per primo, «l'abbraccio mortale che univa il liberalismo politico al liberismo economico»<sup>82</sup>.

In *concordia-discors* con de Caprariis, della Volpe intitolò la propria collana di testi alla «democrazia moderna» e al «socialismo», lasciando così chiaramente intendere che la democrazia liberale non costituiva per lui l'ultimo stadio del processo di formazione dello Stato moderno, come invece sostenne il suo interlocutore, per il quale appunto «non v'è altra democrazia di quella che si è manifestata nei paesi dell'occidente europeo e della parte settentrionale dell'emisfero americano; e che non vi è altra dottrina della democrazia al di fuori di quella nata, appunto, dalla riflessione su questa esperienza»<sup>83</sup>. L'identificazione della democrazia moderna con la liberal-democrazia (che fu quella che ebbe in mente de Caprariis) avrebbe dovuto forse indurre della Volpe a intitolare la prima parte della sua «grande antologia» al «liberalismo», non foss'altro per far meglio risaltare il contrasto radicale con la prospettiva teorica degli altri autori inclusi nella seconda parte: i quali appartengono infatti, a eccezione di Rousseau e di una figura piuttosto ambigua, come quella dell'anarchismo (che non è, tuttavia, una forma estrema di liberalismo),

---

<sup>82</sup> *La lezione di Croce*, in «Il Mondo», a. XIV, a. 48, 27 novembre 1961, p. 1. L'articolo è segnato con un asterisco.

<sup>83</sup> V. DE CAPRARIIS, *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», cit., p. 285.

alla tradizione socialista. Il rapporto fra liberalismo e socialismo (a differenza di quello fra liberalismo e democrazia e democrazia e socialismo) è un rapporto di antitesi radicale, sia che si consideri il socialismo come l'ideologia della classe destinata a succedere a quella borghese (cioè al soggetto storico promotore della democrazia liberale) sia che lo si giudichi in relazione al suo progetto di società (fondata sulla socializzazione dei mezzi di produzione, e dunque sulla radicale trasformazione dell'istituto della proprietà privata).

La democrazia invece, ch'è sempre il risultato di una sintesi più o meno perfetta (della Volpe parlò ripetutamente delle «due anime» della democrazia moderna), dal punto di vista storico e anche teorico, si situa fra il liberalismo e il socialismo e, in quanto tale, è sempre, in linea di principio (altro è il discorso che si potrebbe articolare sull'adattamento dei principi astratti alle circostanze storiche), o democrazia liberale, oppure democrazia socialista. È nota del resto (ma non è inopportuno richiamarla in questo contesto) la formula impiegata da Antonio Labriola contro i magnificatori del «socialismo» di Mazzini, la quale illustra, perfettamente, la posizione ideologica del riformatore genovese (compreso nella collana di de Caprariis, ma non nel progetto di della Volpe) e riassume anche le discussioni che si svolsero intorno alla democrazia lungo l'arco storico del diciannovesimo secolo (discussioni che ebbero appunto, come termine di confronto, il liberalismo da un lato e il socialismo dall'altro): «A Mazzini che fu ideatore di riforme sociali per senso di giustizia e per impulso di mente profetica, si rende

omaggio inopportuno da quelli che, errando sulle date e sull'uomo, ne fanno poco meno che un socialista modernissimo. Mentre lui sta proprio di mezzo fra il liberalismo che passa e il socialismo che sorge!»<sup>84</sup>.

9. Avanzando qualche riserva sulla impostazione generale della collana diretta da de Caprariis, Bobbio osservò che «il termine “liberalismo” non suona più gradito alle orecchie di coloro che reggono le sorti del mondo da una parte e dall'altra; e tutti sono o vogliono essere democratici e soltanto democratici. Ma, appunto per questo, il mantenerlo vivo in una collana di studi sarebbe stato un atto, oltre che di correttezza terminologica, anche di non conformismo [ ... ]. Nessuno mette in questione oggi la democrazia mentre il liberalismo non solo è messo in questione, ma è guardato con disprezzo come cosa d'altri tempi. Una collana intitolata “classici del liberalismo” non avrebbe avuto un maggiore valore di rivendicazione e non avrebbe finito per avere anche una maggiore forza polemica?»<sup>85</sup>. Il rilievo di Bobbio, rivolto contro de Caprariis<sup>86</sup>, si attaglia, ovviamente, per quanto concerne la prima parte della sua «grande antologia», anche contro della Volpe, il quale evitò di conferire al proprio

---

<sup>84</sup> A. LABRIOLA, *Per un monumento a Mazzini*, in *Scritti politici*, a cura di Valentino Gerratana, Bari, Laterza, 1970, p. 211.

<sup>85</sup> N. BOBBIO, in «Rivista di filosofia», cit., p. 219.

<sup>86</sup> Il quale si dichiarò convinto della fondatezza del suggerimento di Bobbio e, tuttavia, osservò che, se avesse intitolato al «liberalismo» la propria collana di classici, «vi sarebbe stato [ ... ] il rischio di un equivoco che non avrei proprio voluto far sorgere»: cioè quello «che vi sia nel pensiero politico liberale contemporaneo una antitesi irreducibile tra liberalismo e democrazia»: *I classici della democrazia moderna*, in «Il Mulino», cit., p. 285.

progetto, appunto, quella «maggiore forza polemica» che ad esso sarebbe derivata se fosse stata messa in evidenza, fin dal titolo della collezione, la netta contrapposizione di liberalismo e di socialismo. Quanto poi al «valore di rivendicazione», cui pure accenna Bobbio, si deve riconoscere a della Volpe il merito di avere progettato, in tempi nei quali il liberalismo era guardato, soprattutto da parte della sinistra radicale, con sospetto e con diffidenza<sup>87</sup>, una collana di studi sui più noti scrittori liberali: collana che avrebbe consentito, qualora il progetto fosse stato interamente realizzato, ad almeno dieci studiosi della sinistra marxista di interessarsi al liberalismo classico e di ravvivare appunto, per quanto fosse stato loro possibile, quella grande tradizione di pensiero.

Del resto, all'epoca nella quale della Volpe progettò la sua collana di studi, il liberalismo classico non era considerato, da parte del marxismo critico e autocritico, come un mero documento storico del passato, ma soltanto come la prima tappa del laborioso processo di formazione dello Stato moderno, che trova la sua conclusione nello «Stato a legalità socialista». Oltre a quello di della Volpe, basterebbe fare il nome di Umberto Cerroni e di Nicolao Merker: i due studiosi marxisti che hanno effettivamente contribuito all'attuazione di una parte del progetto ideato dall'interlocutore marxista di de Caprariis. Puntualizzando la distinzione di principio fra le «due anime» della democrazia moderna, quella liberale e quella democratica e socialista, e prospettando anche la necessità di una loro composizione dialettica,

---

<sup>87</sup> Sulla ripresa dell'interesse per il pensiero liberale, cfr. N. BOBBIO, *Liberalismo vecchio e nuovo* (1981), in *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 101-124.

della Volpe non pensava, all'inizio degli anni sessanta, che i principi dello Stato di diritto fossero del tutto esauriti storicamente, come aveva sostenuto invece nei suoi lavori di filosofia politica dal 1946 al 1957: da *La libertà comunista* alla prima edizione del *Rousseau e Marx*. Riteneva, al contrario, che quei principi, ridotti al loro contenuto «essenziale umano» (e, cioè, rinnovati e trasvalutati nella nuova società, attraverso la trasformazione dell'istituto della proprietà privata dei principali mezzi di produzione), assolvessero ancora a una funzione indispensabile nella società democratica egualitaria (che egli vedeva realizzata nello Stato socialista sovietico dell'età post-staliniana), «con la sua originale sintesi di democrazia sociale e democrazia politica (legalità socialista)», come della Volpe sottolineò appunto, sintetizzando una sua nota tesi nella pagina di presentazione della collana di testi e sviluppata, ampiamente, nel *Rousseau e Marx*<sup>88</sup>.

A questi ultimissimi sviluppi della sua teoria politica, e cioè alla teorizzazione di una «legalità socialista» (o di un neo-garantismo), della Volpe pervenne (e, dal 1957 al 1964, rielaborò anche profondamente il *Rousseau e Marx* e lo arricchì di numerosi «Chiarimenti» e «Appendici») riflettendo sul rapporto fra democrazia e socialismo (un rapporto di tipo circolare e che non implica incompatibilità, come implica,

---

<sup>88</sup> Questa citazione, insieme con quella riportata all'inizio del § 8, è ripresa dal vol. *Benjamin Constant*, cit., nel quale è contenuta la pagina di illustrazione della collana, redatta da della Volpe. A proposito della formula «legalità socialista», de Caprariis osservò che si tratta di «un eufemismo già in sé rivelatore di una mentalità singolarmente chiusa alla vera dimensione dei problemi, oltre che di una singolare riluttanza a chiamare le cose col loro vero nome. Perché [ ... ] non esiste una legalità socialista ed una legalità non socialista o borghese, ma soltanto la legalità ed il suo contrario»: TURCARET, *La legalità socialista*, in «Il Mondo», a. XIV, n. 6, 4 febbraio 1962, p. 5.

invece, il rapporto liberalismo-socialismo) e, all'interno di questa problematica, precisando e chiarificando, ulteriormente, il rapporto fra liberalismo e democrazia (un rapporto di integrazione per cui la democrazia può essere considerata come il naturale prolungamento storico e lo sviluppo teorico del liberalismo). Muovendo dall'esigenza di dare una risposta ai molteplici quesiti emersi dal XX congresso del PCUS e, al tempo stesso, di elaborare una teoria politica della transizione democratica al socialismo<sup>89</sup>, della Volpe accolse e fece proprie (rivedendo perciò la sua precedente critica al carattere «classista» delle libertà civili) alcune importantissime indicazioni di Bobbio sulla validità permanente delle norme tecniche dello Stato di diritto<sup>90</sup>.

Accogliendo, infatti, le indicazioni dello studioso torinese e concludendo l'indagine sulla «eredità positiva» di quelle norme tecniche giuridiche dello Stato di diritto le quali (per il loro contenuto «essenziale umano» si strutturano di istanze tendenzialmente universali) si prolungano nel contesto storico della società socialista (nella quale, continuando a sussistere forme e strutture statuali, permane appunto

---

<sup>89</sup> L'ipotesi che della Volpe andò sviluppando negli ultimi anni fu quella di una «democrazia post-borghese», o democrazia strutturalmente riformistica, la quale gli sembrò la più praticabile «per rompere l'incanto dell'immobilismo strategico di sinistra e cominciare a muoversi (con Rousseau e Marx) oltre Constant e Tocqueville, questi termini e simboli della borghesia storica»: *Per una democrazia post-borghese (un'ipotesi per l'azione del presente)* (1965), in *Critica dell'ideologia contemporanea*, Roma, Editori Riuniti, 1967; ora in *Opere*, a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Editori Riuniti, 6, 1973, p. 378.

<sup>90</sup> N. BOBBIO, *Democrazia e dittatura* (1954), in *Politica e cultura*, cit., p. 156. Bobbio, infatti, invitò gli intellettuali marxisti «a concepire il diritto non più come fenomeno borghese, ma come complesso di norme tecniche che possono essere adoperate tanto da borghesi quanto da proletari per conseguire certi fini che agli uni e agli altri, in quanto uomini socievoli, sono comuni».

l'esigenza di un sistema di garanzie costituzionali e politiche della libertà individuale), della Volpe affermò (e modificò anche, fin dal 1962, il testo del 1954<sup>91</sup> del proprio intervento di risposta a Bobbio) che « finché ci sia Stato, sia pure uno Stato progredito, democratico, come lo Stato socialista, finché ci sia una società organizzata secondo il rapporto governanti-governati, il principio fondamentale dello Stato di diritto, cioè il principio di un limite dei poteri dello Stato riguardo alle persone dei cittadini, resta insuperato – e violabile solo a costo di iniquità e sofferenze umane non calcolabili»<sup>92</sup>.

Alla luce del ripensamento critico del problema della democrazia e del connesso rapporto fra socialismo e libertà (con l'avvio del processo di destalinizzazione, la sinistra marxista dovette procedere a una riconsiderazione complessiva del rapporto democrazia-socialismo), prese quindi corpo, in della Volpe, l'analisi della controparte rivalutativa di Rousseau (quella critico-negativa, avviata fin dal 1943<sup>93</sup>, si era sostanziata ne *La libertà comunista*), preannunciata nella relazione svolta alle

---

<sup>91</sup> G. DELLA VOLPE, *Comunismo e democrazia moderna*, in «Nuovi Argomenti», n. 7, 1954. Ripreso, fin dalla prima edizione, nel *Rousseau e Marx*, con il titolo *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della democrazia moderna (ossia il Rousseau vivo)*, pp. 43-56; ora in *Opere*, cit., 5, pp. 222-237.

<sup>92</sup> G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, in *Opere*, cit., 5, p. 233.

<sup>93</sup> G. DELLA VOLPE, *Discorso sull'ineguaglianza*, Roma, Ciuni, 1943; ora in *Opere*, cit., 3, pp. 267-306.

«Rencontres» internazionali di Ginevra nel settembre 1950<sup>94</sup> e sviluppata e precisata nelle quattro edizioni del *Rousseau e Marx*.

10. Il pomo della discordia fra della Volpe e de Caprariis (e lo desumo sia dal ricordo delle discussioni orali che si svolsero all'Università di Messina sia dai loro scritti) fu appunto Rousseau, a proposito del quale si può misurare, agevolmente, la distanza che separa le posizioni teoriche dei due interlocutori. In realtà, tutte le discussioni sulla democrazia moderna passano attraverso Rousseau, piuttosto che, per citare solo degli esempi, attraverso Kant (la cui critica allo Stato paternalistico resta uno dei punti meglio precisati e più illuminanti del suo pensiero politico), oppure attraverso Tocqueville (che nel «dogma» della sovranità popolare vide i germi di rinnovate forme di dispotismo). Forse fin troppo entusiastico dalla figura e dall'opera di Tocqueville (al quale fece risalire la prima elaborazione dottrinale di quella nuova concezione del liberalismo, la quale avrebbe trovato in Croce<sup>95</sup> la più perfetta espressione teorica), de Caprariis sottovalutò oltre misura l'importanza di

---

<sup>94</sup> G. DELLA VOLPE, *La liberté de l'esprit et l'Etat*, in AA.VV., *Le droit de l'esprit et les exigences sociales*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1950, pp. 41-56. Tradotte in italiano e rielaborate, le pp. 46-55 sono ristampate, con in il titolo *La libertà moderna dal «Contratto sociale» a «Stato e rivoluzione»*, in *Atti dell'Accademia peloritana*, vol. XLVII, Messina 1951, pp. 493-501.

<sup>95</sup> Per de Caprariis, infatti, «la filosofia politica di Croce consuma integralmente il paleoliberalismo di derivazione giusnaturalistica e crea un nuovo pensiero politico liberale»; un «nuovo» liberalismo, quello di Croce, «che è rispettoso delle antiche tradizioni garantiste, ma che procura di creare a livello della società, e non più soltanto a quello delle istituzioni, i centri di resistenza della libertà»: *La lezione di Croce*, in «Il Mondo», cit. Per la revisione che Croce apportò al concetto di liberalismo, cfr. pure TURCARET, *L'abbraccio mortale*, in «Il Mondo», a. XIV, n. 26, 26 giugno 1962, p. 9.

Rousseau, mentre della Volpe, al contrario, fece del padre della democrazia moderna il tramite più prossimo di Marx, riscoprendo così, come rilevò Cerroni, «le radici democratiche egualitarie della teoria politica marxista» e ricollegando quest'ultima «all'intera storia del pensiero politico egualitario»<sup>96</sup>. Il marxismo infatti, ci ripeteva con insistenza della Volpe, non è un fungo.

Naturalmente si può discutere a lungo sulla tesi del collegamento teorico fra Rousseau e Marx (a sostegno della quale della Volpe pervenne attraverso una lettura originale del *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes*), accettarla o respingerla<sup>97</sup>. Quel che non si può disconoscere all'intellettuale marxista è, invece, il grande merito di avere proposto, in contrasto con le tesi di Rodolfo Mondolfo<sup>98</sup> sul rapporto giusnaturalismo-marxismo (di Mondolfo della Volpe fu allievo nell'ateneo di Bologna, oltre che lettore non distratto della sua opera), una prospettiva di recupero critico del Rousseau politico (che, in Italia, dopo gli studi di Giorgio del Vecchio e di Mondolfo, non aveva trovato grande fortuna di interpreti,

---

<sup>96</sup> U. CERRONI, *Il marxismo e Rousseau*, in «Rinascita», XXX, n. 36, 15 settembre 1972, p. 28.

<sup>97</sup> «Illustrando l'interpretazione dellavolpiana del *Discorso sull'ineguaglianza* e correggendo anche un suo precedente giudizio di consenso (cfr. *Rousseau politico*, in «Cultura e scuola», II, n. 6, dicembre 1962-febbraio 1963, pp. 133-138), L. Colletti espresse qualche riserva circa la «omogeneità» delle soluzioni proposte da Rousseau e da Marx: cfr. *Ideologia e società*, Bari, Laterza, 1969, pp. 255-262.

<sup>98</sup> Sulla tendenza di Mondolfo «a rintracciare, a conciliare, a ricomporre in un 'sistema' nuovo il giusnaturalismo e il marxismo, il liberalismo e il socialismo, la giustizia e la libertà, l'individuo e la società», cfr. W. TEGA, *Etica e politica nella cultura italiana del Novecento: un caso da riaprire*, in AA.VV., *Etica e politica*, Parma, Pratiche editrice, 1984, pp. 121-149: il quale indicò, fra l'altro, la necessità di tornare «ad analizzare i motivi reali del rifiuto netto e senza appello opposto da della Volpe [ ... ] alle riflessioni di chi come Mondolfo ad esempio era alla ricerca di un autentico rapporto tra giusnaturalismo e marxismo». Le citazioni sono alle pp. 122 e 126.

soprattutto se si presta attenzione ai giudizi di Croce e di De Ruggiero<sup>99</sup>), e di avere suscitato, con le sue proposte di recupero (della Volpe non si propose di valutare storicamente Rousseau), un articolato dibattito sul nesso Rousseau-socialismo<sup>100</sup>.

A monte delle divergenze fra della Volpe e de Caprariis su Rousseau c'è, infatti, un diverso concetto di democrazia, che i due interlocutori ebbero in mente: l'ideale cui mirò il primo fu la democrazia socialista (della quale quella «sociale» costituisce il presupposto ed è, al tempo stesso, una fase ulteriore rispetto alla «democrazia liberale»); l'ideale ultimo del secondo fu, invece, la liberal-democrazia: cioè, quella forma di democrazia che si è venuta storicamente manifestando nei paesi economicamente e politicamente più progrediti «dell'occidente europeo e della parte settentrionale dell'emisfero americano», come precisò lo stesso de Caprariis, definendo i presupposti ideologici della sua collana di testi politici<sup>101</sup>. Volendo definire con dei termini (dietro i quali, tuttavia, si nascondono interi secoli di storia e di gigantesche rivoluzioni che hanno modificato il corso della società) le posizioni teorico-politiche dei due interlocutori, si potrebbe sintetizzare quella di della Volpe

---

<sup>99</sup> Negli *Elementi di politica* (1925), Croce scrisse: «Quando dal Machiavelli e dal Vico si passa a leggere il *Contratto sociale*, si ha l'impressione di non saper più in che mondo ci si trovi: certo, non nel mondo della storia politica né della filosofia della politica»: *Etica e politica*, cit., p. 209. Nel concetto di «volontà generale» infallibile, G. DE RUGGIERO (*Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza, VI ed. 1959, p. 67) scorse «la fonte primaria e inesauribile del dispotismo democratico» di Rousseau.

<sup>100</sup> Sulla «fortuna» di Rousseau nell'ambito del marxismo italiano, cfr. M. FEDELI DE CECCO, *Rousseau e il marxismo italiano nel dopoguerra*, Bologna, Cappelli, 1982.

<sup>101</sup> Cfr. nota n. 83.

con il binomio democrazia sociale più socialismo, mentre la posizione di de Caprariis con il binomio liberalismo più democrazia.

Per dare, quindi, un significato ai termini impiegati e precisare ulteriormente il diverso concetto di democrazia dei due direttori delle collane di studi politici, soccorre un passo molto indicativo di un recente libretto di Bobbio. Ho già detto che de Caprariis intitolò alla «democrazia moderna» la sua collana di classici del pensiero politico e che della Volpe, progettando la sua collana, lo imitò soltanto in parte: egli aggiunse infatti, al titolo assegnato dal primo direttore, il termine «socialismo». Il liberale e il socialista vollero essere, tutti e due «democratici», ma lasciarono così sorgere il sospetto, in coloro i quali non avessero avuto sufficiente familiarità con le loro opere, che la «democrazia» alla quale essi si richiamavano fosse la stessa cosa e potesse costituire, perciò, una sorta di denominatore comune di entrambi. Nel passaggio dalla democrazia «liberale» (ch'è l'ideale cui s'ispirò de Caprariis) a quella «sociale» e «socialista» (ch'è la meta alla quale aspirò della Volpe), il concetto di democrazia subì una radicale trasformazione, come appunto precisò Bobbio: «Nel binomio liberalismo più democrazia, democrazia significa principalmente suffragio universale, e quindi mezzo di espressione della libera volontà dei singoli individui; nel binomio democrazia più socialismo democrazia significa ideale egualitario che solo la riforma della proprietà proposta dal socialismo sarà in grado di attuare. Nel primo binomio è una conseguenza, nel secondo un presupposto. Come conseguenza, nel primo, completa la serie delle libertà particolari

con la libertà politica; come presupposto, nel secondo, sarà completata soltanto dalla futura e sinora solo sperata trasformazione socialista della società capitalistica»<sup>102</sup>.

11. A differenza di della Volpe (che fu attento studioso dei filosofi politici, ma non si occupò mai, in maniera specifica, dei meccanismi costituzionali degli Stati), de Caprariis s'interessò al problema delle istituzioni politiche con la spregiudicatezza e l'analisi critica dello storico e la passione ardente del riformatore. Delineando i tratti più salienti dell'attività intellettuale dell'amico scomparso, Rosario Romeo sottolineò che de Caprariis fu «studioso del pensiero politico, attento agli svolgimenti teorici e ai nessi di pensiero tra i grandi momenti della speculazione politica: ma che tra le due possibili tendenze della storiografia delle dottrine politiche, l'una più volta a intendere il contenuto specificamente filosofico di quelle dottrine, l'altra intesa a coglierne i nessi con i fatti e i problemi concreti della vita politica, fu sempre incline a scegliere piuttosto la seconda»<sup>103</sup>.

Ispirato dalla concezione etico-politica della vita, de Caprariis rifletté a lungo sulla crisi delle strutture politiche e delle istituzioni della democrazia moderna. I saggi raccolti nel volume postumo, *Le garanzie della libertà*, sono la più viva testimonianza del suo impegno e sembrarono a Mario Pannunzio che potessero assumere «un carattere di vero e proprio trattato di teoria politica e

---

<sup>102</sup> N. BOBBIO, *Liberalismo e democrazia*, cit., p. 59.

<sup>103</sup> R. ROMEO, *Vittorio de Caprariis*, in «Rassegna storica del Risorgimento», cit., p. 411.

costituzionale»<sup>104</sup>. Egli affermò del resto, e lo enunciò anche in apertura di uno di questi saggi, formulando un suo preciso programma di ricerca, che «l'esigenza di un esame approfondito delle strutture politiche democratiche che abbiamo ereditato dai nostri padri e della loro capacità di adattamento alla società nella quale viviamo è, forse, il tema dominante della meditazione politica contemporanea»<sup>105</sup>.

De Caprariis fu fermamente consapevole che i nuovi protagonisti della storia contemporanea (i partiti di massa, i sindacati, i gruppi di pressione, le oligarchie economiche, ecc.), alterando oppure modificando l'equilibrio del potere tradizionale, avevano messo in crisi le istituzioni politiche e le garanzie della libertà. «Una considerazione anche sommaria del sistema dei poteri nella società contemporanea porta [ ... ] alla constatazione di una grave lacuna nell'ambito di un tale sistema e di uno squilibrio a danno dell'individuo. L'equilibrio istituzionale della società [ ... ] si è alterato, o se si preferisce si è soltanto mutato, e di questo mutamento la prima vittima è stato il sistema di garanzia della libertà. Nuove forze hanno cominciato a premere, ad esercitare il loro potere nella società, senza che altre forze controbilancianti si opponessero ad esse e le equilibrassero»<sup>106</sup>. La fede settecentesca – proseguì de Caprariis – «nella composizione naturale dei contrasti non è più la nostra [ ... ]: il dottrinarismo politico settecentesco [ ... ] era la traduzione in termini

---

<sup>104</sup> M. PANNUNZIO, *Prefazione* a V. DE CAPRARIIS, *Le garanzie della libertà*, cit., p. 15.

<sup>105</sup> V. DE CAPRARIIS, *Società egualitaria e democrazia*, in *Le garanzie della libertà*, cit., p. 152.

<sup>106</sup> V. DE CAPRARIIS, *Problemi del potere* (1958), in *Le garanzie della libertà*, cit., p. 65.

politici della concezione newtoniana dell'universo, dominante appunto sulla fine del secolo XVII e lungo tutto il secolo XVIII. Allo stesso modo che l'universo si presentava come il risultato di un'armonia naturale di forze contrastanti, così il sistema politico era configurato come la risultante di forze originariamente antagonistiche, che si componevano, attraverso il loro stesso urto ed intreccio, in un miracoloso equilibrio»<sup>107</sup>.

Nel primo dei saggi raccolti nel volume postumo (e dunque quasi all'inizio della sua meditazione sui problemi istituzionali della democrazia moderna), de Caprariis si domandò se la crisi istituzionale fosse irreversibile, oppure fosse il risultato della crisi nella fede stessa della democrazia come forma politica assoluta: «A me sembra che la crisi sia innanzi tutto nella coscienza riflessa delle cose e delle ideologie politiche, nella filosofia politica»<sup>108</sup>; e rilevò che «non sono guaste soltanto le istituzioni e le ideologie politiche; è guasta anche la lente con cui noi le esaminiamo, la filosofia politica»<sup>109</sup>. Quanto ai rimedi che avrebbero potuto guarire la malattia, de Caprariis indicò la necessità di procedere a un ripensamento critico «della filosofia politica liberale» attraverso «un nuovo *approach* alla storia», a «una teoria della storia laica e moderna»<sup>110</sup>: la sola via percorribile, a giudizio del giovane storico, per

---

<sup>107</sup> *Ivi*, pp. 66-67.

<sup>108</sup> V. DE CAPRARIIS, *Ideali democratici e filosofia politica* (1956), in *Le garanzie della libertà*, cit., p. 31.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 41.

fondare un nuovo concetto di «libertà» e per evitare di confondere «la libertà con gli istituti storici in cui essa si è di volta in volta incarnata»<sup>111</sup>.

I saggi compresi nel volume sulle «garanzie della libertà» (i quali coprono l'arco storico 1956-1963 e avrebbero bisogno di un'analisi molto approfondita, ch'è impossibile tentare di articolare in questa sede) documentano, in maniera eccellente, la fiducia incondizionata di de Caprariis nel primato dei valori liberali e democratici: di quei valori che l'autore sintetizzò in un passo, che ha il significato di un autentico testamento del suo impegno politico e morale: «Conosco per averla studiata nei suoi testi fondamentali la critica liberale alla democrazia, l'analisi delle sue insufficienze e dei pericoli che sono impliciti nel suo spiegarsi, e tuttavia mi pare che questa critica, se ci rende avvertiti dei rischi cui andiamo incontro, se consiglia di mettere da parte ogni entusiasmo ottimistico, non distrugge e non può distruggere la convinzione ragionata che il regime democratico, un regime, cioè, fondato sull'ordinato confronto delle idee, sulla libera competizione dei partiti, sul pacifico avvicendamento dei governi, sulla garanzia costituzionale delle libertà fondamentali, la convinzione, ripeto, che questo regime, se non è perfetto, è pur sempre il migliore che sia stato escogitato finora»<sup>112</sup>.

Nella *Prefazione al Profilo di Tocqueville*, egli dichiarò che erano state «le sollecitazioni del presente» a determinare una svolta nella sua attività storiografica, a

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>112</sup> V. DE CAPRARIIS, *Società egualitaria e democrazia*, in *Le garanzie della libertà*, cit., p. 155.

distoglierlo cioè da certi studi per affrontare un ordine nuovo di problemi: quella svolta appunto, come precisò de Caprariis, che gli fece mettere da parte «ugonotti e *ligueurs*» per orientarlo verso lo studio della società moderna e dei suoi principi in conflitto. Erano, soprattutto, le «sollecitazioni» che derivavano dalla «crisi dell'ideologia democratica» e dal «singolare depotenziamento che la tradizione politica liberale si è trovata a subire nell'ultimo decennio». All'indomani del secondo conflitto mondiale, «il mito della democrazia [ ... ] come costruzione della 'città felice' ha subito gravissime scosse», e de Caprariis, consapevole delle «difficoltà obiettive» che l'adattamento delle strutture politiche del passato presenta alla nostra epoca, fu indotto a ripensare «non soltanto la propria adesione all'ideologia democratica, ma anche la propria filosofia della democrazia» e a riflettere «sulle deficienze strutturali delle nostre istituzioni, e sui rimedi che potevano guarire la malattia». Infatti, qualsiasi tentativo di verifica «della compatibilità di liberalismo ed ugualitarismo fuori da ogni ottimismo di maniera e di ogni mitologia» e qualsiasi serio impegno di modifiche strutturali delle istituzioni «non poteva andare disgiunto da una riflessione sulla tradizione del pensiero politico che aveva, per così dire, contribuito a dare vita a quelle istituzioni medesime»<sup>113</sup>.

Con questo enorme fardello di problemi e di prospettive, la figura e l'opera di Tocqueville parvero a de Caprariis «di importanza fondamentale, non solo perché egli fu il primo ad avviare a soluzione quel problema delle relazioni di liberalismo e

---

<sup>113</sup> V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, Napoli, ESI, 1962, pp. 8-9.

ugualitarismo a cui prima si accennava, ma anche perché fu il primo a tentare di dare una valutazione complessiva della democrazia condotta con raro vigore e coraggio intellettuale, fuori di ogni mito e di ogni polemica pregiudiziale», e perché, infine, l'opera dell'autore di *Démocratie en Amérique* gli parve «uno dei momenti essenziali della storia del liberalismo europeo ottocentesco, uno dei due o tre punti nodali della trasformazione del paleo-liberalismo in liberalismo moderno»<sup>114</sup>.

12. Attraverso Tocqueville<sup>115</sup>, de Caprariis incontrò Constant e fece della sua opera l'oggetto di approfondite letture<sup>116</sup>. Quando lo conobbi (ma soltanto ora sono in grado di valutare la profondità di molte sue riflessioni sull'autore del *De la religion*), egli parlava di Constant con competenza. Non mi parlò mai, invece, delle *Œuvres manuscrites* del 1810<sup>117</sup>, che furono acquisite dalla Biblioteca Nazionale di Parigi nel dicembre 1961. E a questo punto, mi sia consentita un'apparente deviazione per riprendere il discorso dei miei rapporti con de Caprariis, procedendo

---

<sup>114</sup> *Ivi*, pp. 9-10.

<sup>115</sup> Per un'analisi dell'attività storiografica di de Caprariis, dal suo primo saggio su Socrate (1947) fino alle ultime riflessioni, cfr. G. GALASSO, *Da Socrate a Tocqueville*, in «Nord e Sud», cit., pp. 14-41.

<sup>116</sup> Scrisse, infatti, V. DE CAPRARIIS, *La religione di Constant*, in «Il Mondo», cit., p. 11: «Quando, qualche anno fa, ho letto sistematicamente Constant [ ... ] per i miei lavori su Tocqueville (e l'accenno non vuol essere autobiografico e tale non apparirà certamente a chi conosca fino a che punto il problema religioso e il problema della religione occupassero la mente dello stesso Tocqueville), sono stato colpito [ ... ]».

<sup>117</sup> Per una sommaria informazione sulle *Œuvres manuscrites*, mi permetto di rimandare al mio *Benjamin Constant*, cit.

sul filo dei ricordi personali. Nell'anno accademico 1962-1963 vinsi una borsa di studio di perfezionamento e decisi di occuparmi di Constant. Posto di fronte all'alternativa di usufruire della borsa presso una grande biblioteca, oppure di rimanere a Messina e di farmi guidare nella ricerca da Galvano della Volpe, optai alla fine per quest'ultima. Fu una decisione difficile e molto sofferta, ma non riuscivo a vedere altra alternativa, dal momento che ero stato collocato in aspettativa senza stipendio e l'importo della borsa mi sarebbe stato corrisposto in due rate, alla scadenza di ciascun semestre.

Avevo appena letto il libro di Antonio Zanfarino<sup>118</sup>, che il giovane allievo di Pompeo Biondi<sup>119</sup> mi aveva cortesemente inviato in omaggio, e avevo avuta anche notizia (la quale forse non era del tutto esatta) che a Constant si stava interessando, presso la Biblioteca Nazionale di Parigi, Marco Minerbi<sup>120</sup>, allievo di Armando Saitta. Mi resi conto, perciò, che avrei dovuto occuparmi di un tema molto particolare e, al tempo stesso, interessante. Pensai di dedicarmi allo studio delle «fonti» inglesi del *Cours de politique constitutionnelle*, ma scartai l'argomento non perché non lo reputassi (e non lo reputi tuttora) importante, ma perché la mia cultura

---

<sup>118</sup> A. ZANFARINO, *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Milano, Giuffrè, 1961.

<sup>119</sup> P. BIONDI, *La «politica» di Constant*, in «Studi politici», II, n. 3-4, settembre 1953-febbraio 1954, pp. 295-313. È la ristampa integrale del saggio intitolato *Introduzione al costituzionalismo di Constant*, in «Rivista di diritto pubblico. La giustizia amministrativa», parte prima, 1944-1946, pp. 17-34. Che si tratti dello stesso articolo è sfuggito finora anche ai più attenti bibliografi di Constant.

<sup>120</sup> Di lui va segnalata la bella edizione del testo inedito di J.-CH.-L. SISMONDI, *Recherches sur les constitutions des peuples libres*, Genève, Droz, 1965.

generale (certo non da giurista) non mi avrebbe consentito di svolgere adeguatamente quel tema. Se non vado errato, manca ancora una trattazione specifica sull'argomento. Ogni seria ricerca non può che cominciare dalle «fonti», e quelle inglesi sono, per il pensiero politico di Constant (diverso è il discorso da fare sulle «fonti» del pensiero religioso), di estrema importanza. Lo riconobbe, del resto, anche de Caprariis, sottolineando che Constant «costruisce lo schema istituzionale di un regime liberale che trae dal vecchio modello britannico tutto ciò che v'è da trarre, togliendo quanto non è omogeneo all'esperienza politico-sociale francese, e che costituisce un completo sistema di garanzie della libertà»; e aggiungendo che negli scritti teorici più impegnati dell'autore del *Cours* «il motivo dell'esemplarità delle istituzioni inglesi si faceva analisi costituzionale concreta ed innovatrice»<sup>121</sup>.

Fu della Volpe a risolvermi il problema della scelta dell'argomento della ricerca, indirizzandomi verso de Caprariis: «Vai a parlare con Vittorio», mi disse infatti. Conoscevo de Caprariis da circa un anno e non incontrai alcuna difficoltà a esporre i miei progetti e a manifestare alcune mie perplessità. Mi ascoltò attentamente, corresse anche qualche titolo di una mia improvvisata bibliografia delle opere di Constant e, alla fine, mi suggerì di studiare il *De la religion*: l'opera più impegnata e sofferta del teorico liberale e che occupò la mente del suo autore per quarantacinque anni. Lessi così, per la prima volta, i cinque volumi del *De la religion* e i due del *Du polythéisme romain* (apparso postumo, nel 1833). Quella lettura, accompagnata da

---

<sup>121</sup> V. DE CAPRARIIS, *Introduzione* a V. DE CAPRARIIS-T. AMATO, *Il liberalismo europeo nell'Ottocento*, cit., p. 15.

frequenti discussioni con de Caprariis sui temi centrali dell'opera, lasciò qualche segno, e quando più tardi ripresi a studiare sistematicamente Constant (e lessi anche alcune opere, fra quelle inedite, pubblicate nel frattempo) molte idee del teorico liberale sulla religione e sul problema religioso mi tornarono chiare nella mente.

Ho detto che de Caprariis incontrò Constant sulla strada di Tocqueville. Egli situò, infatti, il suo personaggio «sullo sfondo della cultura politica e delle lotte politiche dell'età della Restaurazione»<sup>122</sup>, e affermò che in quel contesto politico e culturale Tocqueville «poteva respirare tutti i grandi temi su cui si sarebbe affaticato dopo il 1830»<sup>123</sup>, dando forma, alla fine, a una nuova concezione del liberalismo: a un liberalismo, cioè, che «usciva dalla ristretta cittadella del costituzionalismo garantista, così caro ai Guizot, ai Royer-Collard, ai Broglie, e muoveva coraggiosamente alla scoperta ed alla comprensione delle esigenze nuove del tempo, per valutare, obiettivamente, se e in quale misura esse fossero compatibili con l'idea-madre della libertà»<sup>124</sup>. Riferendosi alle divergenze ideologiche e politiche che avevano caratterizzato il vasto schieramento liberale francese dell'età della Restaurazione, de Caprariis tracciò la linea di confine che separava l'ideologia dottrinarica dal garantismo di Constant e avvicinò quest'ultimo, sotto molti aspetti, a Tocqueville: «Quel che separava, ad esempio, un Royer-Collard od un Guizot da un

---

<sup>122</sup> V. DE CAPRARIIS, *Profilo di Tocqueville*, cit., p. 13.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 38.

Benjamin Constant era [ ... ] che Constant aveva già, in parte, scorto l'errore dottrinario di elevare ad assoluto politico una situazione contingente, ed aveva, in conseguenza, avviato, quasi solo la teoria della libertà come forma ordinatrice di vita. E in questo senso, per quanto Tocqueville non nomini mai Benjamin nei suoi scritti giovanili [ ... ], il pensiero di Constant agì su lui più profondamente e più a lungo di quel che facesse l'ideologia dottrinarie e l'insegnamento di un Guizot. Se si vuole, fu un'influenza di cui il futuro autore della *Démocratie en Amérique* non si rendeva conto chiaramente; ma essa vi fu, e sovente leggendo le opere di lui vien fatto di pensare che ci si trovi innanzi ad una meditazione politica che Constant, appunto, aveva avviato»<sup>125</sup>.

De Caprariis osservò, a questo proposito, che «le analisi acute di Constant ponevano con forza il problema della necessità, per una ordinata vita democratica, di istituzioni intermedie tra l'individuo e lo Stato, e chiarivano l'equivoco di ciò che egli chiamava la sovranità popolare illimitata», e che di Constant (come pure di Montesquieu, che sta dietro alla meditazione dell'autore del *Cours*) Tocqueville «si ricorderà nella sua analisi della democrazia americana, che apriva una strada nuova al pensiero politico occidentale»<sup>126</sup>. La convergenza su alcune analisi non può tuttavia, a giudizio di de Caprariis, far dimenticare le divergenze profonde fra Constant e Tocqueville: non può far dimenticare, ad esempio, che «il liberalismo di

---

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 18.

Constant, come quello dei dottrinari, rivelava non solo la sua matrice classista, ma soprattutto il suo chiuso rifiuto della democrazia intesa come veicolo di dispotismo» e che, quindi, «l'esigenza ugualitaria come esigenza fondamentale delle società moderne, e la compatibilità di liberalismo e di democrazia, sono problemi che sfuggono quasi completamente a Constant, e sarà Tocqueville a porli nei loro termini esatti»<sup>127</sup>.

13. A parte qualche densa pagina della sua *Introduzione a il Liberalismo europeo dell'Ottocento*, il frutto più maturo della riflessione di de Caprariis sull'opera di Constant sono i due saggi dedicati, rispettivamente, ai «Cento Giorni»<sup>128</sup> e alla «religione»<sup>129</sup>. Con l'acume e la competenza dello storico di professione, e alieno perciò da ogni facile giudizio moralistico, de Caprariis ricostruì, nel primo saggio, uno dei capitoli più controversi dell'attività politica di Constant e della storia politica francese dei mesi a cavallo fra il 1814 e il 1815: quello relativo all'alleanza del teorico liberale, appunto, con Bonaparte. Illustrando l'atteggiamento di Constant

---

<sup>127</sup> V. DE CAPRARIIS, *Introduzione a V. DE CAPRARIIS-T. AMATO, Il liberalismo europeo nell'Ottocento*, cit., p. 16. Quali siano poi questi «termini esatti», de Caprariis lo precisò di seguito, alle pp. 16-17.

<sup>128</sup> V. DE CAPRARIIS, *I cento giorni di Benjamin Constant*, in «Il Mondo», 10 luglio 1962. Ristampato in *Profilo di Tocqueville*, cit., pp. 121-133. Sebbene de Caprariis non lo dica esplicitamente, l'articolo fu occasionato dalla lettura dell'edizione critica di B. CONSTANT, *Mémoires sur les Cent-Jours*. Préface, notes et commentaires de O. Pozzo di Borgo, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1961.

<sup>129</sup> V. DE CAPRARIIS, *La religione di Constant*, in «Il Mondo», cit., pp. 11-12. Le citazioni riportate nel testo si riferiscono a queste pagine.

durante i «Cento Giorni», de Caprariis tracciò un quadro realistico e obiettivo della situazione politica francese nella quale quell'episodio s'inserisce e, scagionando l'autore del *Cours* dall'accusa di «volgare opportunismo», affermò che «nei mesi convulsi tra il maggio 1814 ed il marzo 1815 Constant aveva combattuto una grande battaglia liberale»<sup>130</sup>, e che Bonaparte, «prigioniero del suo mito»<sup>131</sup>, non poteva aderire a tutte le richieste di Constant e di molti liberali francesi del suo tempo: il loro disegno infatti, «di fare di Bonaparte un monarca costituzionale, era al limite dell'utopia»<sup>132</sup>.

Nell'articolo sulla «religione» di Constant, riferendosi agli studi di Mathieu Saltet e di René Maunier (pubblicati all'inizio del Novecento) e al recente libretto di Helen Hope Shallcross Hogue<sup>133</sup>, de Caprariis osservò che gli studiosi del *De la religion* concentrano l'attenzione «sulle idee religiose dello scrittore o sul suo significato come storico delle religioni, senza stabilire nessi altro che verbali tra tali questioni e tutta la problematica di Constant; ed a questo modo evitano quello che a me sembra l'importante problema che il 'libro' sulla religione pone allo storico dello 'stesso Constant e del pensiero politico e della cultura europea tra Sette ed Ottocento».

---

<sup>130</sup> V. DE CAPRARIIS, *I cento giorni di Benjamin Constant*, in Appendice a *Profilo di Tocqueville*, cit., p. 129.

<sup>131</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>132</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>133</sup> H. H. S. HOGUE, *Of Changes in Benjamin Constant's Books on Religions: with Notes concerning an Unpublished Version of «Florestan ou le siège de Soissons, poème», and Other Works*, Genève, Droz, 1964.

Concepito all'insegna della filosofia materialistica, il «libro» sulla religione (che, peraltro, si compone di sette grossi volumi) si è venuto trasformando, nel corso delle sue diverse redazioni, in concomitanza con l'evoluzione intellettuale e morale dell'autore. Con l'ausilio dei documenti autobiografici di Constant, de Caprariis scandì le tappe fondamentali dei mutamenti avvenuti nella struttura dell'opera e negli orientamenti dell'autore, e sostenne che il «libro» offre l'occasione per ritrovare, in Constant e nella sua epoca, il senso della storia e per andare al di là della filosofia illuministica. In Constant si verifica (e la ricostruzione storica dell'opera lo documenta abbondantemente) la transizione «dall'illuminismo al romanticismo», non al romanticismo «notturno» e «reazionario», ma a quello «politico e storicistico», secondo la precisazione di de Caprariis: Constant, infatti, abbandona «l'astrattezza filosofica e politica settecentesca, consuma dentro di sé il matematismo falsamente universalizzante implicito in quell'esperienza culturale, e viene elaborando una nuova concezione del mondo e dell'universo politico, che [ ... ] darà una dimensione etica alla sua idea di libertà e gli impedirà di raggelare il suo garantismo alla maniera di un Royer-Collard». Recuperando «il sentimento, la storia, il senso della individualità, il significato creativo della persona umana, il valore universale che questa porta sempre con sé», Constant conferisce alla sua filosofia politica «un timbro peculiare», e la distanzia «dal contemporaneo liberalismo filosofico inglese tutto in chiave utilitaristica e dal dottrinarismo francese della Restaurazione, e insieme la distacca radicalmente dal Settecento».

Il tracciato delle linee di ricostruzione storica dell'opera permise a de Caprariis di individuare e di mettere in evidenza attraverso quali «approfondimenti» e «trapassi filosofici», cioè per mezzo di quale «sollecitazione di esperienze culturali», sono avvenute le modificazioni dell'opera e hanno provocata «la rivoluzione» nel pensiero di Constant: quella «rivoluzione» appunto, in virtù della quale il suo liberalismo ha dimensioni più vaste, che non si possono risolvere tutte nel «garantismo», ha un retroterra più ampio, che non si esaurisce interamente nell'insegnamento delle cose presenti». Fra le «sollecitazioni» che congiurarono insieme a mettere in crisi «il sistema settecentesco» di Constant e a fare di lui uno dei grandi scrittori della prima generazione romantica, de Caprariis indicò la «esperienza» delle cose politiche (la mai interrotta meditazione sugli errori e le deviazioni rivoluzionarie) e le «nuove esperienze culturali» che egli, sul filo delle meditazioni sulla religione, andò compiendo in terra tedesca: «la meditazione filosofico-politica di Constant si salda alle sue riflessioni sulla religione»: l'opera sulla religione, tante volte ripresa e mutata, ci appare allora con tutta chiarezza «il 'topos' del rivoluzionamento del grande scrittore; e ci fornisce, insieme, il filo che consente di seguire i vari e talora contraddittori momenti di quel rivoluzionamento medesimo»: cioè, consente di accertare con sicurezza, il trapasso dalla filosofia illuministica alla concezione romantica della individualità, a quella contestualità di religiosità e di libertà, che Constant attribuì alla sua «libertà dei moderni»; a quella libertà che, come osservò

Omodeo, «diviene forma ordinatrice di vita, tutela di profondi bisogni dello spirito, custodia di quanto dà gioiosa dilatazione all'opera degli uomini»<sup>134</sup>.

Ho detto all'inizio che, per quanto concerne la «religione» di Constant, de Caprariis prese le distanze dal suo primo maestro, Croce: il quale denunciò appunto, in relazione agli studi sulla religione, la mancanza di «quadratura filosofica» del teorico liberale. Posso aggiungere che, a proposito di Constant storico e filosofo delle religioni (e anche di Tocqueville), de Caprariis subì l'influenza del magistero di Omodeo. Rispetto a Croce, infatti, Omodeo rivendicò l'importanza di alcune fondamentali istanze della problematica religiosa di Constant e colse, al tempo stesso, uno degli aspetti principali della originalità di pensiero in quella sua capacità «di dare al principio della libertà lo sviluppo metodico che doveva calarla dal mondo delle idee inattuabili nella realtà storica»<sup>135</sup>. In Constant, secondo Omodeo, «i problemi umani vengono studiati in funzione della libertà» e «l'ideale tende in lui a trasformarsi in metodo perenne e civile»<sup>136</sup>. Ma ci sono altri spunti che attesterebbero, nel saggio di de Caprariis, la distanza ch'egli prese da Croce: l'importanza attribuita alla filosofia tedesca (che il filosofo napoletano negò invece, affermando che il teorico liberale rimase sordo alle suggestioni del pensiero tedesco),

---

<sup>134</sup> A. OMODEO, *Benjamin Constant e la libertà come ideale e come metodo*, in *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, cit., pp. 189-190.

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 189.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 193.

soprattutto a Kant<sup>137</sup>, e il riconoscimento (ancora in sorda polemica con Croce) della perfetta interazione e della interdipendenza, nella riflessione di Constant, fra pensiero politico e pensiero religioso.

Un confronto critico fra Croce e de Caprariis potrebbe risultare interessante e rivelare anche, sui problemi della riflessione politica, divergenze che vanno al di là di quelle che riguardano Constant. Altrettanto interessante sarebbe un ripensamento critico dei principali temi della riflessione politica di de Caprariis alla luce delle «trasformazioni» della democrazia. I nodi della democrazia infatti, nel giro di venti anni, si sono radicalmente trasformati e la discussione fra gli opposti principi che ho tentato di mettere a fuoco in queste pagine rischia di apparire cosa di un altro pianeta. La stessa contrapposizione fra democrazia «politica» e democrazia «sociale», che fu alla base delle divergenze fra de Caprariis e della Volpe, si restringerebbe, enormemente. Perché (riprendo un importante suggerimento di Bobbio) se ci si prefigge di determinare l'indice di sviluppo della democrazia di un dato paese, bisogna considerare non più «il numero di persone che hanno diritto di votare, ma il numero di sedi diverse da quelle politiche in cui si esercita il diritto di voto»; in altre parole, per valutare il grado di sviluppo della democrazia, è necessario assumere come criterio non più quello del «chi» vota, ma del «dove» si vota, cioè

---

<sup>137</sup> Per l'influenza dell'etica kantiana su Constant, cfr. V. DE CAPRARIIS, *Introduzione* a V. DE CAPRARIIS-T. AMATO, *Il liberalismo europeo dell'Ottocento*, cit., pp. 15-16.

degli «spazi» entro i quali il cittadino può, in una società democratica, esercitare il proprio potere di elettore<sup>138</sup>.

Naturalmente, sull'enorme patrimonio di idee (a volte, appena enunciate e non sviluppate) lasciatici da de Caprariis si potrà tornare a riflettere e a trarre anche, soprattutto da parte di coloro i quali si trovano su posizioni ideologiche diverse dalle sue, qualche utile insegnamento. Il compito che mi sono proposto non fu quello di analizzare criticamente i temi principali della riflessione di de Caprariis sulla democrazia, ma di individuarli e di segnalarli, e di riprendere così, su un piano e una dimensione diversi, un «dialogo», che la morte aveva interrotto<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> N. BOBBIO, *Democrazia rappresentativa e democrazia diretta*, in *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 45-46.

<sup>139</sup> La ripresa del «dialogo» con Vittorio de Caprariis è, allo stato attuale, molto più agevole e proficua rispetto all'epoca nella quale è stato redatto il saggio. Dopo le doverose commemorazioni, seguite alla sua prematura scomparsa, scese sulla figura dello studioso di storia, dello storico delle idee e del pensiero politico e dell'ineguagliabile polemista un ingiustificato silenzio, protrattosi per un ventennio. Fra le «commemorazioni», non citate nel saggio, meritano di essere ricordati il necrologio di N. MATTEUCCI, *Vittorio de Caprariis*, in «Il Mulino», XIII, fasc. 140, 1964, pp. 635-636, e di F. COMPAGNA, in «Nord e Sud», XI, n. 35, 1964, pp. 3-7, nonché l'articolo, redatto a un anno dalla scomparsa, di G. GALASSO, *La lezione di de Caprariis*, in *La democrazia da Cattaneo a Rosselli*, Firenze, Le Monnier, 1982, pp. 250-254, e la «prefazione» a una miscellanea di studi storici, pubblicata dalla Facoltà di Magistero di Messina, di A. MAZZARINO, *Ricordo di Vittorio de Caprariis*, in AA.VV., *Scritti in memoria di Vittorio de Caprariis*, Roma, Libreria Tombolini, 1970, pp. V-VI. Le «Giornate» di studio in memoria di de Caprariis, indette dagli Istituti di Storia della Facoltà di Magistero e di Scienze Politiche e svoltesi dal primo al tre ottobre 1984 all'Università di Messina (dove il giovane professore concluse, interrotto dalla morte, il suo insegnamento), riaccesero l'interesse per una figura-chiave della cultura laica di minoranza del dopoguerra, spesso trascurata e sottovalutata. A vent'anni dalla morte, sedici studiosi, fra storici, filosofi e costituzionalisti, illustrarono, con dotte relazioni, i temi ai quali de Caprariis dedicò la sua opera di storico e di politico, riaccendendo così, all'improvviso, l'interesse per l'allievo di Croce, di Omodeo e di Chabod, per lo storico e saggista politico, per l'editorialista de «Il Mondo» di Mario Pannunzio e il condirettore di «Nord e Sud». Un gruppo di discepoli e amici decise, in quell'occasione, di raccogliere e di pubblicare, insieme con gli «Atti» delle «Giornate» di studio, il corpus degli scritti sparsi (in quattro volumi) di de Caprariis, affidandone il compito a un allievo, il prof. Giuseppe Buttà, e a un editore messinese, nascosto sotto la sigla P & M (Messina, via La Farina, 40). La presentazione, insieme con gli «Atti» delle «Giornate» messinesi, dei primi due

---

volumi degli scritti (Roma, 10 febbraio 1987), presso l'Istituto Storico Italiano per il Medioevo, contribuì a riaccendere, ulteriormente, l'interesse per lo storico e il politico e a fare, per così dire, il punto su un'eccezionale esperienza intellettuale, che si era interrotta a meno di quarant'anni (cfr. gli articoli e le testimonianze di Giovanni Spadolini, Giuseppe Galasso, Gennaro Sasso e Vittorio Frosini, in «La voce repubblicana»), a. LXVI, n. 32, venerdì 13-sabato 14 febbraio 1987, pp. 5-7). Le «Giornate» di studio, la pubblicazione e la presentazione dei relativi «Atti» e degli scritti sparsi suscitarono un'enorme quantità di articoli e di recensioni, che meriterebbero di essere raccolti e registrati in un'apposita bibliografia. Per cominciare a dare il buon esempio, registro intanto gli «Atti» del convegno messinese e i volumi degli scritti di de Caprariis: *Dalla politica alla storia*. Atti delle giornate di studio in memoria di Vittorio de Caprariis, Università-Messina, 1-3 ottobre 1984, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, Edizioni P & M, 1986; V. DE CAPRARIIS, *Scritti*. 1. *Storia delle idee. Da Socrate a Mann*, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, P & M, 1986, pp. 595; *Scritti*. 2. *Storia delle idee. Storici e storia*, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, P & M, 1988, pp. 560; *Scritti*. 3. *Momenti di storia italiana nel '900*, a cura di Tarcisio Amato e Maurizio Griffo, Messina, P & M, 1986, pp. 311; *Scritti*. 4. *Scritti politici*, a cura di Giuseppe Buttà, Messina, P & M, 1992, pp. 647.