

quel simbolo d'Unità: mostriamo Dio autore della libertà, dell'eguaglianza, del progresso. Agli uomini, i popoli si sottrarranno, a Dio no»<sup>32</sup>. A partire da Francesco De Sanctis, che definì quello di Mazzini «un Dio politico»<sup>33</sup>, alcuni studiosi hanno sottolineato il carattere pragmatico della religiosità mazziniana, il fatto dunque che il richiamo alla religione servisse per dare fondamenta incontestabili alla sua politica, per estenderne il campo d'azione al miglioramento morale degli uomini, per ricostruire finalmente la società attorno a un nuovo principio unitario. «Credete e operate. L'azione è Verbo di Dio»<sup>34</sup>: solo la fede, secondo Mazzini, rendeva possibile quell'impegno nell'azione che costituiva una delle caratteristiche peculiari della sua predicazione politico-religiosa. Ma tutto ciò non toglie che la religiosità mazziniana avesse anche i caratteri di una fede profondamente sentita. Il suo contenuto restava vago e indeterminato: «sono cristiano, più qualcos'altro», «non sono Cristiano; ma sono sinceramente, e profondamente religioso», «sono panteista» (una definizione quest'ultima davvero fuori luogo, visto che Mazzini affermava contemporaneamente di credere in un Dio trascendente, «superiore al mondo creato»)»<sup>35</sup>. Anche la sua fede nell'immortalità, per quanto fermissima, rimase sempre ben poco definita riguardo alle forme della vita futura (Mazzini credeva nella reincarnazione e nel progressivo avvicinarsi a Dio attraverso esistenze successive)<sup>36</sup>. La felicità, avrebbe osservato nel 1848, non poteva raggiungersi sulla terra ma «altrove e Dio vi lavora per noi». Nel dicembre di quello stesso anno così scrisse alla madre, subito dopo aver appreso della morte del padre: «Le mie credenze religiose e il mio modo di vedere la morte per me e per quei che amo son tali da farmi forza. Per chi ha vissuto come mio padre, credo la morte un bene, un progresso, un miglioramento di condizione»<sup>37</sup>. Comunque la fede mazziniana – non diversamente dalle varie, nebulose manifestazioni di spiritualità umanitaria fiorite nell'età romantica – era anzitutto

una «religione futura»<sup>38</sup>, di cui si intravedeva la necessità senza che se ne potessero ancora definire i caratteri, come Mazzini sostenne negli anni Trenta e poi per il resto della sua vita. Anzi, col passare del tempo si andò sempre più convincendo che – come si addice ai profeti – la sua missione non fosse quella di fondare la nuova chiesa bensì di annunciare la religione dell'avvenire che proprio il popolo italiano, emancipatosi dal giogo politico e religioso che lo opprimeva, avrebbe diffuso tra le genti.

### 3. *Dovere e libertà*

(1835)

In *Fede e avvenire*, aveva una funzione centrale il concetto di «dovere», destinato a diventare non soltanto uno degli elementi più caratteristici della dottrina mazziniana, ma anche quello in grado di sintetizzare una regola di vita e una particolare etica (un'etica del dovere, appunto) che da Mazzini sarebbero passate in eredità al repubblicanesimo italiano, costituendone a lungo la cifra peculiare. Il riferimento al «dovere» si legava perfettamente al carattere religioso che Mazzini attribuiva alla politica e ai motivi antiutilitaristici e antimaterialistici della propria visione del mondo. Ma non è un caso che quel concetto, in precedenza presente nei testi mazziniani in modo sporadico, divenisse centrale proprio nel 1835<sup>39</sup>; ad attribuirgli una funzione essenziale intervenne ora l'insistenza con cui Mazzini si diede a proclamare la fine dell'iniziativa rivoluzionaria francese. Se l'epoca appena conclusa, iniziata con l'avvento del cristianesimo e terminata con l'affermazione dei diritti di libertà sanciti dalla Rivoluzione francese, aveva visto l'emancipazione dell'individuo, la prossima epoca «sociale» avrebbe dovuto fondarsi su un principio nuovo, il «dovere» appunto, che rendesse obsoleta l'intera tradizione democratico-rivoluzionaria d'Oltralpe. Mazzini proponeva «un mutamento completo nell'organizzazione

del pensiero rivoluzionario»<sup>40</sup>: i repubblicani, che combattevano in nome di Dio e dell'umanità per affermare il principio di associazione sia tra i popoli sia all'interno di ogni nazione, dovevano affrancarsi da una matrice ancora individualistica, incentrata sui diritti. La necessità di una tale svolta era da lui così fortemente sentita, da fargli addirittura prospettare l'opportunità che si rinunciassero al termine «democrazia» (da sostituire con «governo *sociale*») perché inevitabilmente collegato all'epoca individuale ormai al tramonto<sup>41</sup>. Lo stesso suffragio universale avrebbe dovuto ricevere un nuovo fondamento, una «base inattaccabile», venendo giustificato non più in riferimento ai diritti dell'individuo ma in nome del fatto che «il dogma sacro del popolo e della sua sovranità» veniva posto «sotto la salvaguardia di Dio»<sup>42</sup>.

La Rivoluzione francese, riconosceva Mazzini, aveva portato a compimento un'opera grandiosa, la liberazione dell'individuo; ma «l'uomo libero non è che una forza attiva pronta ad operare. Che ne faremo? Come opererà? Come vorrà? a caso? in tutte le direzioni?». Sulla base della possibilità per ciascuno di «perseguire liberamente il *proprio* fine, i *propri* interessi, le *proprie* inclinazioni» non si crea ma si distrugge una società, poiché la si rende un aggregato accidentale e instabile, legato alla mutevole volontà degli individui, la si condanna a precipitare nell'anarchia e nella «guerra di tutti». Solo il dovere, infatti, «edifica e associa», poiché implica l'accettazione di una legge generale che non deriva dalla volontà degli individui ma da una norma superiore indiscutibile, in quanto discende dalla missione che Dio ha assegnato a ciascun popolo. Pertanto solo il dovere assicura il progresso, che implica il perseguimento di un tale fine comune e risulta invece impossibile dove domini il diritto e con esso i «capricci di una libertà senza controllo e senza legge»<sup>43</sup>. In queste argomentazioni appare evidente l'eco di un classico tema controrivoluzionario che era confluito nel pensiero di

Mazzini (e di molti democratici francesi) soprattutto attraverso il sansimonismo, i cui progetti di restaurazione organica della società erano stati appunto debitori della critica di Louis de Bonald e di Joseph de Maistre alla dottrina dei diritti dell'uomo. Naturalmente, una differenza non da poco risiedeva nel fatto che, mentre i sansimoniani avevano proposto la sostituzione del dovere al diritto, Mazzini considerava i diritti di libertà proclamati dalla Rivoluzione francese come acquisiti, anche se ormai del tutto inadatti a guidare il campo democratico.

Evidentemente nella centralità che Mazzini assegnava al concetto di dovere si riproponeva uno dei grandi problemi della riflessione politica dell'epoca (di un'epoca che, in un certo senso, giunge fino a noi). Era il problema di trovare, dopo che la Rivoluzione francese aveva distrutto i legami che tenevano assieme la società di antico regime, un nuovo elemento connettivo senza il quale nessuna società, si riteneva, sarebbe potuta esistere. «Senza credenze comuni, da cui derivino doveri comuni – aveva scritto Lamennais nel novembre 1830 –, nessuna società stabile è nemmeno possibile»<sup>44</sup>. Lo stesso Tocqueville rifletté in termini analoghi su tale questione in relazione all'affermarsi della democrazia. Nell'Ottocento la straordinaria diffusione dell'idea di nazione come principio organizzatore fondamentale degli Stati europei, esistenti o da costituire, corrispondeva anche a questa necessità di affermare un nuovo vincolo collettivo.

Per Mazzini, la prevalenza del dovere sul diritto aveva un particolare rilievo laddove, come nel caso dell'Italia, la rivoluzione democratica faceva tutt'uno con la rivoluzione nazionale. Quest'ultima – osservava – richiedeva la disponibilità a passare «attraverso gendarmi, prigionieri e patiboli»; ma nessun richiamo al diritto avrebbe potuto convincere qualcuno a sacrificare il primo e principale dei diritti, quello alla vita. Era soltanto sulla base del dovere, e dunque dell'accettazione di un principio superiore assunto

come norma di fede, che si poteva sperare di ottenere la disponibilità a sacrificarsi per la causa nazionale. Ciò era tanto più vero per le «classi agiate», che mai sarebbe stato possibile coinvolgere con l'appello a qualche interesse materiale. Fin d'ora, come si vede, troviamo nel patriottismo mazziniano un elemento che lo avrebbe sempre distinto da quello liberale e moderato (ma anche dalle posizioni democratiche di un Cattaneo): l'idea che la rivoluzione nazionale riguardasse in modo assolutamente prevalente il campo dei «principi» e non quello degli «interessi», secondo una contrapposizione che replicava quella tra dovere e diritto<sup>45</sup>.

Alla dottrina del dovere si collegava, come è evidente, un particolare modo di concepire la libertà individuale. Per il nazionalismo democratico dell'Ottocento, infatti, la libertà definiva anzitutto un processo collettivo di liberazione, che aveva appunto soggetti (il popolo, la nazione) e strumenti (l'associazione) collettivi. La libertà individuale veniva a essere confinata alla scelta dei mezzi attraverso cui perseguire un fine che trascendeva il singolo. Quella libertà, per Mazzini, sarebbe degenerata altrimenti in un «ignobile *individualismo*», e dunque nella negazione di qualunque disegno collettivo. Un popolo non era infatti che una «credenza incarnata», vale a dire una comunità che in tanto esisteva come tale in quanto gli individui rinunciavano alle loro opinioni particolari per accettare una «sola e grande concezione unitaria». Tutto ciò che minacciava di dividere questa unità collettiva, dotata di un unico sentire, ne minacciava per ciò stesso l'esistenza: proprio per questo, già allora, il conflitto tra «proprietari» e «proletari» appariva a Mazzini come un pericolo mortale e non – come sarebbe stato di lì a qualche anno per il socialismo marxista – un mezzo attraverso cui trasformare la società<sup>46</sup>.

La mistica dell'unità era così forte in Mazzini da fargli auspicare anche la riunificazione del potere politico e del

potere religioso. Scrivendo nell'ottobre 1834 a Lamennais, annunciava la prossima morte del papato e la nascita di un «Concilio Generale della Chiesa, vale a dire di tutti i credenti: Concilio che sarà nello stesso tempo ciò ch'oggi chiamano Costituente, perché riunirà ciò che fu sempre finora diviso e fonderà quell'Unità senza la quale non esiste fede né morale pratica»<sup>47</sup>. In questa idea di riunificare Stato e Chiesa, che Mazzini riprendeva dai repubblicani francesi passati per il sansimonismo (ma che già si trovava nel *Contratto sociale* di Rousseau), era implicito, come notò Guido De Ruggiero, «un dispotismo incomparabilmente più grave» di quello che aveva caratterizzato l'assolutismo monarchico: la monarchia assoluta, infatti, si era limitata a esercitare la propria giurisdizione sulla Chiesa, «senza pretendere d'imporre [...] anche un'autorità dommatica»<sup>48</sup>. Tuttavia Mazzini precisava che la fusione del potere politico e di quello religioso avrebbe dovuto attuarsi soltanto dopo che fosse stata fondata la «vera unità sociale». Fino a tale momento, osservava in un articolo del 1835, «l'autorità ecclesiastica e l'autorità politica hanno da esercitarsi libere e, per quanto possibile, indipendenti l'una dall'altra»<sup>49</sup>. Analogamente, una volta che la nuova fede avesse trionfato si sarebbe dovuto eliminare la libertà di insegnamento, non lasciando spazio alle idee che fossero in contraddizione con l'unica verità; ma, fino ad allora, quella medesima libertà andava invece utilizzata come arma contro la tirannide.

In relazione alla libertà individuale, la dottrina mazziniana presentava un'evidente antinomia: da una parte, come abbiamo visto, quella libertà doveva sottomettersi alle ragioni della collettività. Dall'altra, però, Mazzini non cessava di proclamare che «l'*individuo* è sacro; i suoi interessi, i suoi diritti sono inviolabili»; «La base della libertà è l'individualità», che deve affermarsi attraverso il voto, avrebbe osservato in un saggio del 1838. «La libertà – scriverà in *Dei doveri dell'uomo* – è sacra come l'*individuo*, del

quale essa rappresenta la vita». Insomma, se considerava indispensabile l'unità di fede (dapprima nel campo rivoluzionario, come condizione per la vittoria, e poi come cardine del nuovo ordine democratico), non era però disposto a rinunciare a ciò che chiamava la «libertà di eresia»<sup>50</sup>. La contraddizione era tutt'altro che insolita. La difficoltà a conciliare la libertà dell'individuo con l'idea di un fine assoluto e indiscutibile si era già manifestata nel pensiero di Rousseau e dei giacobini; un problema analogo, un'analogha contraddizione tra la libertà individuale e una forma esclusiva di esistenza collettiva, caratterizzava nei primi decenni dell'Ottocento la democrazia repubblicana francese<sup>51</sup>.

Nella logica interna alla dottrina mazziniana, la contraddizione si sarebbe dovuta risolvere attraverso l'educazione, attraverso cioè un'opera di pedagogia collettiva che avrebbe armonizzato le opinioni e la volontà di ciascuno con le ragioni del nuovo ordine sociale, escludendo qualsiasi ricorso a forme di coercizione. La principale funzione della politica consisteva appunto nel rigenerare idee e sentimenti dei singoli, in modo che potessero poi accettare spontaneamente la nuova autorità. Naturalmente questo era l'orizzonte definito dalla dottrina, collocato nel futuro, mentre nella concreta battaglia politica, spesso condotta contro regimi autoritari, le cose andavano diversamente e il mazziniano si trovava spinto a operare in sostegno di quei diritti di libertà dei quali pure, sul piano dei principi, sottolineava i limiti. Anzi, come abbiamo visto poco sopra, lo stesso Mazzini mostrava di considerare essenziali, nella fase della lotta, quelle libertà che poi, a regime democratico instaurato, avrebbero dovuto essere eliminate. È stata probabilmente la non chiara distinzione tra prassi politica e orizzonte teorico che ha lasciato in ombra il fatto che, con *Fede e avvenire*, Mazzini proponeva alla democrazia un orientamento decisamente antiliberal.

Tutto il pensiero democratico-umanitario – di cui il mazziniano non era in fondo che una variante – con-

divideva con il liberalismo alla Tocqueville alcuni concetti filosofici di fondo, come l'idea che la storia fosse guidata dalla provvidenza e che la dimensione religiosa costituisse un elemento ineliminabile della vita umana (anche se le singole religioni, si affermava, erano invece soggette alla legge del progresso). Ma vi erano anche punti di radicale contrasto, anzitutto in relazione al posto assegnato all'individuo e alla sua libertà. Per Mazzini, come abbiamo visto, la libertà individuale era un retaggio del passato e non certo «la vera libertà moderna», secondo quel che aveva affermato invece Benjamin Constant. L'individualismo, che per Constant coincideva con la modernità (definita appunto come l'«epoca degli individui»), rappresentava per Mazzini un retaggio del Medioevo che doveva necessariamente scomparire nella nuova epoca sociale<sup>52</sup>.

Il confronto tra le due concezioni aiuta a chiarire un equivoco che a partire da Mazzini ha poi prosperato nella cultura politica italiana, secondo cui l'individualismo liberale si ridurrebbe necessariamente alla difesa egoistica, da parte del singolo, del proprio interesse materiale. In realtà Constant aveva svolto una chiara polemica nei confronti dell'utilitarismo, proprio imputandogli l'eccessiva attenzione agli interessi particolari, e aveva concepito l'individuo come inserito in una fitta trama di relazioni con gli altri. Da parte sua, Tocqueville considerò come uno dei pericoli maggiori per una società democratica la possibilità che l'individuo attribuisse troppa importanza al proprio interesse materiale, rinchiudendosi di conseguenza nella sua dimensione privata. Tuttavia Mazzini, che pure visse nell'epoca di Constant e di Tocqueville, assimilò sempre il liberalismo alla filosofia utilitarista di Jeremy Bentham, confinando l'individualismo liberale in una dimensione che a suo avviso era necessariamente egoistica, materialistica e antisociale. Una volta formulata questa interpretazione, era poi facile sostenere che chiunque avesse aspirazioni superiori al puro interesse materiale, chiunque pensasse che

la vita umana doveva trascendere la dimensione egoistica del singolo aspirando a realizzare fini morali e religiosi, si trovava per ciò stesso nella necessità di rigettare in blocco le dottrine liberali.

In tal modo si perdeva di vista una differenza essenziale tra la democrazia di Mazzini e il liberalismo di Constant: in realtà l'una e l'altro assegnavano alla vita umana scopi che trascendevano l'interesse egoistico e implicavano il miglioramento morale degli esseri umani. Ma, ecco il punto, secondo Mazzini la perfettibilità della specie umana si legava all'accettazione da parte del singolo di una nuova autorità che riflettesse i dettami divini; per Constant, invece, il perfezionamento umano era il diretto risultato della libertà degli individui, dominati da una «brama di estendere le [proprie] conoscenze e di sviluppare le [proprie] facoltà» che mai avrebbe potuto acquetarsi. Per Constant la verità era preziosa soprattutto in relazione all'attività «che ispira all'uomo il bisogno di scoprirla»; ciò che equivaleva a dire che, di fatto, la verità è soltanto un ideale regolativo e che il dubbio e l'errore rappresentano qualità intrinseche dell'esistenza umana<sup>53</sup>. Per Mazzini invece la verità era unica, aveva un preciso contenuto che ciascuno avrebbe dovuto accettare uscendo così dalla condizione, ai suoi occhi necessariamente infelice, di chi vive nel dubbio; nel nuovo ordine democratico, affermatasi dunque l'unità di credenze, anche l'errore sarebbe stato bandito e la libertà di opinione, diventata inutile, avrebbe potuto essere eliminata.

Diverso, ovviamente, era anche il ruolo che la democrazia mazziniana assegnava alla politica. Il costituzionalismo liberale come teoria della limitazione del potere rappresentava per Mazzini proprio uno degli ostacoli da cui esortava i repubblicani a liberarsi, abbandonando così una teoria del potere fondata sulla «diffidenza». Il potere, una volta ricondotto alle sue vere basi, non avrebbe dovuto temere di far valere tutta la sua autorità, al fine di «rendere

gli uomini migliori». La concezione della politica predicata da Mazzini non poteva infatti accettare gli uomini quali essi sono, ma, come sappiamo, si attribuiva il compito di trasformarne in profondità idee, sentimenti, azioni attraverso un'opera di «rigenerazione»<sup>54</sup>.

Come è evidente, *Fede e avvenire* conteneva una concezione della democrazia assai diversa da quella che si poteva ricavare dalla *Democrazia in America* di Tocqueville, un'opera, comparsa solo pochi mesi prima, di cui è difficile pensare che Mazzini non avesse notizia. È anzi probabile che se quest'ultimo, come ho ricordato più indietro, giungeva fino a proporre di non utilizzare più il termine «democrazia», ciò avvenisse proprio in relazione all'accezione che la parola aveva nel volume di Tocqueville. La «scuola americana», osservava criticamente Mazzini nel suo opuscolo, poneva al centro l'individuo e risolveva ogni problema politico «nel senso della libertà»; inoltre soffocava «il principio d'associazione sotto l'onnipotenza dell'io». Osservazioni che sembrano riferirsi ad altrettanti aspetti della democrazia americana, descritta appunto da Tocqueville non solo come una democrazia di individui, ma che nasceva dal basso, dal libero dispiegarsi della vita sociale, e non – come avrebbe dovuto essere secondo Mazzini – dall'attuazione dei dettami di una religione democratico-umanitaria. Si noti, in particolare, il polemico riferimento mazziniano all'associazione, di cui Tocqueville aveva messo in risalto la grande importanza negli Stati Uniti, ma che era cosa diversa rispetto all'associazione di cui parlava Mazzini. Per quest'ultimo era in primo luogo un principio astratto e un nuovo vincolo collettivo; per Tocqueville la miriade di associazioni che aveva riscontrato Oltreoceano nasceva invece dalle iniziative e dalle volontà individuali. Neppure poteva sfuggire a Mazzini che la democrazia, descritta da Tocqueville anzitutto come eguaglianza delle condizioni, appariva il risultato di un processo storico inarrestabile ma anche largamente indi-

pendente dalle intenzioni umane, e dunque dalla stessa attività politica. Ecco, al riguardo, cosa scriverà diversi anni dopo, in una lettera del 1862, mostrando d'aver avuto ben presente l'incolmabile distanza che lo separava dall'analisi contenuta nella *Democrazia in America*: «Tocqueville era certamente un uomo di acuta penetrazione, che prevedeva il trionfo della Democrazia, ma vi guardava con malinconia come a una fatalità: un uomo di freddo intelletto, senza ampie vedute e incapace di nutrire grandi aspirazioni»<sup>55</sup>.

## Note

<sup>1</sup> Questi e altri giudizi analoghi sono citati in F. Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani. Il «partito d'azione» 1830-1845*, Milano, Feltrinelli, 1974, pp. 221-227.

<sup>2</sup> *SP*, pp. 380-381. Per le citazioni precedenti: *SEI*, IX, p. 367; *SP*, p. 363.

<sup>3</sup> Cfr. Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani*, cit., p. 160.

<sup>4</sup> In un articolo sullo «Spectator» del 3 marzo 1849, ampiamente riprodotto in S. Mastellone, *Mazzini scrittore politico in inglese*, Firenze, Olschki, 2004, p. 189.

<sup>5</sup> *SEI*, Appendice, *Epistolario*, I, p. 135; *SEI*, X, p. 72.

<sup>6</sup> Così nel 1870: *SEI*, LXXXVI, p. 260.

<sup>7</sup> *SEI*, X, p. 259.

<sup>8</sup> *SEI*, V, p. 202. L'espressione «giovane Europa» era utilizzata nel 1829 da G.E. Benza sull'«Indicatore livornese»: cfr. A. Codignola, *La giovinezza di G. Mazzini*, Firenze, Vallecchi, 1926, p. 141. Nel 1830 la impiegava Mazzini in *Del dramma storico* (*SEI*, I, p. 318).

<sup>9</sup> Così un informatore, citato in H.G. Keller, *La Giovine Europa*, Palermo, Sellerio, 2001, p. 69. Una dettagliata ricostruzione delle vicende della Giovine Europa si trova in Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani*, cit., cap. III.

<sup>10</sup> Per le citazioni, nell'ordine: B. King, *Mazzini*, Firenze, Barbèra, 1926, p. 65; *SEI*, IV, p. 29; J. Michelet, *Introduzione alla storia universale* (1831), Roma, Ed. dell'Elefante, 1990, p. 162.

<sup>11</sup> *SEI*, IX, p. 100.

<sup>12</sup> *SEI*, V, p. 53; IX, p. 390.

<sup>13</sup> «Noi siamo una nuova generazione rispetto al 1793 – affermava

nel 1834 François-Vincent Raspail – e abbiamo bisogno di uomini nuovi, non sarà vestendoci da Robespierre o da Saint Just, non sarà distribuendo i ruoli del dramma terribile di quell'epoca che potremo pretendere di lavorare alla rigenerazione della società» (citato in A. De Francesco, *Democritici e socialisti in Francia dal 1830 al 1851*, in «Il Politico», settembre 1986, p. 476 n.). Un giudizio analogo sarebbe stato espresso da Mazzini in *Fede e avvenire*: «Il passato ci uccide. La rivoluzione francese, lo dico con convinzione, ci schiaccia. [...] Noi le chiediamo tutto, uomini e cose. Noi chiamiamo noi stessi Saint-Just o Robespierre. Noi sfogliamo gli elenchi dei vecchi membri dei club al fine di trovare dei nomi per le vezioni del 1835, o '34» (*SEI*, VI, p. 267).

<sup>14</sup> *SEI*, X, p. 286.

<sup>15</sup> *SEI*, V, p. 217; per la citazione precedente, VI, p. 127.

<sup>16</sup> Cfr. Della Peruta, *Mazzini e i rivoluzionari italiani*, cit., pp. 195, 209.

<sup>17</sup> L. Pásztor, *Nuove lettere di Giuseppe Mazzini e di Giuditta Sidoli*, in «Rassegna storica del Risorgimento», luglio-settembre 1995, p. 353.

<sup>18</sup> *SEI*, VII, p. 347. Per la citazione precedente *SEI*, XXXI, pp. 73-74.

<sup>19</sup> Cfr. soprattutto L.B. Namier, *La rivoluzione degli intellettuali e altri saggi sull'Ottocento europeo*, Torino, Einaudi, 1957, pp. 183 ss.

<sup>20</sup> *SP*, p. 429; *SEI*, VI, p. XI; IV, p. 11.

<sup>21</sup> *SP*, p. 314; *SEI*, VI, p. 125.

<sup>22</sup> Cfr. G. Santonastaso, *Il socialismo francese da Saint-Simon a Proudhon*, s.l., Sansoni, 1954, pp. 104-105.

<sup>23</sup> *SEI*, VII, p. 342.

<sup>24</sup> Il giudizio è riportato in S. Levis Sullam, «Pensiero e azione». Giovanni Gentile e il fascismo tra Mazzini, Vico (e Sorel), in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, vol. XXXV (2001), p. 202.

<sup>25</sup> Valga per tutti il riferimento a F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta ed E. Sestan, Roma-Bari, Laterza, 1979, p. 68 e *passim*.

<sup>26</sup> Cfr. M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986, p. 58 (che si riferisce al messianismo rivoluzionario in generale).

<sup>27</sup> G. Salvemini, *Scritti sul Risorgimento*, a cura di P. Pieri e C. Pischetta, Milano, Feltrinelli, 1961, p. 152 n.

<sup>28</sup> *SEI*, XVIII, p. 128.

<sup>29</sup> *SEI*, VI, pp. 260, 228.

<sup>30</sup> Cfr. P. Bénichou, *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, Bologna, Il Mulino, 1997.

<sup>31</sup> *SP*, pp. 407, 354.

alle prime avvisaglie di una contrapposizione, all'interno dello schieramento democratico, che di lì a poco le rivoluzioni del '48 avrebbero portato in piena evidenza. In concorrenza con una rivoluzione essenzialmente politica e nazionale come quella di Mazzini andava infatti prendendo corpo, tra le correnti più radicali del cartismo e tra gli esuli provenienti da vari paesi europei, il progetto di una rivoluzione soprattutto sociale: una rivoluzione che puntava all'abolizione della proprietà privata e – come affermava un documento di «democratici comunisti» di Bruxelles ripreso dal «Northern Star» nel luglio 1846 – all'imminente, definitiva risoluzione della «grande lotta tra capitale e lavoro, tra borghesi e proletari» (il documento in questione riportava, tra i sottoscrittori, le firme di Karl Marx e Friedrich Engels). Era a idee del genere che si ispiravano ad esempio i Fraternal Democrats, un'associazione fondata nel 1845 e «diventata così forte – scriveva Engels – che i liberali di Londra hanno ritenuto opportuno contrapporre una People's International League borghese, diretta da illustri parlamentari del libero scambio»<sup>78</sup> (si riferiva evidentemente a John Bowring, presidente dell'associazione mazziniana, che era stato tra gli animatori della campagna contro le leggi sul grano). L'articolo di Engels accentuava la contrapposizione tra le due associazioni, ma conteneva indubbiamente un elemento di verità. Per i Fraternal Democrats, e in generale per le correnti di democrazia radicale che cominciavano a evocare il comunismo, la questione nazionale faceva infatti tutt'uno con una trasformazione sociale incentrata sull'abolizione della proprietà privata.

#### 4. *Pensieri sulla democrazia in Europa*

In questa situazione, parallelamente alla creazione della People's International League, che ebbe comunque una

vita effimera (la sua prima riunione pubblica, nel novembre 1847, fu anche l'ultima), Mazzini reagì anche con un ambizioso tentativo di chiarificazione teorica (e di critica delle nuove correnti «comuniste»): quei *Pensieri sulla democrazia in Europa* che uscirono a puntate nel 1846-47 sul «People's Journal», venendo poi a rappresentare, nella versione rielaborata dallo stesso autore nel 1850<sup>79</sup>, uno dei suoi testi più importanti. Fu soprattutto con quest'opera che Mazzini si affermò allora come uno dei protagonisti di una discussione sulla democrazia che andava oltre i confini britannici. È anche da notare che nei *Pensieri sulla democrazia in Europa* l'uso stesso della lingua inglese lo portava a uno stile efficace e persuasivo, privo di quella pesantezza retorica che spesso caratterizzava i suoi testi redatti in italiano<sup>80</sup>.

Mazzini vi ribadiva la necessità che il movimento democratico avesse un carattere «eminentemente religioso», in coerenza con la sua idea di una politica che, consistendo nella «guerra col diavolo ossia col principio del male sulla terra», aveva per scopo principale quello di rendere gli uomini migliori. Da ciò la centralità del «problema educativo», nonché, «poiché il valore dell'educazione dipende dalla verità del principio su cui si basa», la necessità di combattere perché tutto il movimento democratico condividesse l'unico vero credo, il suo<sup>81</sup>. A tal fine contrapponeva la propria dottrina del dovere a quella dei diritti individuali che stava alla base dell'erroneo indirizzo utilitaristico, comune secondo lui un po' a tutte le correnti della democrazia contemporanea: «i Sansimoniani, i Fourieristi, gli Owenisti, i Comunisti – scriveva – sono tutti seguaci di Bentham»<sup>82</sup>.

Una delle affermazioni più significative del testo, anche in relazione a una presunta attualità della concezione mazziniana, riguardava la democrazia rappresentativa: «L'unione del principio democratico con il governo rappresentativo è un fatto prettamente moderno, che mette

fuori campo tutti i precedenti sistemi che si potrebbero appellare democratici; essi hanno in comune solamente il *nome*; la sostanza è completamente differente»<sup>83</sup>. Era un apprezzamento importante, frutto del decennio passato in Inghilterra, ma che non implicava l'attribuzione di una funzione centrale alla rappresentanza politica e al suffragio elettorale. Il fine della politica democratica, per Mazzini, faceva tutt'uno con la missione assegnata a un popolo da Dio ed era dunque indiscutibile, sottratto alla disponibilità di qualunque istituzione rappresentativa; com'è evidente, per l'esule l'unità e l'indipendenza dell'Italia rappresentavano il primo dei fini non negoziabili (a differenza della forma politica repubblicana, la cui attuazione poteva essere quanto meno rinviata nel tempo). Riferendosi alla rappresentanza Mazzini sembrava avere in mente più la Costituente, come momento di fondazione e legittimazione popolare del nuovo ordinamento democratico-nazionale, che un Parlamento nel quale il confronto tra le diverse posizioni politiche e i diversi interessi desse espressione, mediante il prevalere della maggioranza, a un governo.

Quanto al suffragio universale, era e sarebbe rimasto una rivendicazione costante dei mazziniani, ma il ruolo che gli veniva attribuito riguardava più gli strumenti e i riti di legittimazione del potere che i meccanismi che ne dovevano rendere possibile l'esercizio. Assai eloquente quanto Mazzini aveva scritto pochi anni prima: «il suffragio universale è cosa eccellente; è il solo mezzo legale col quale un paese possa senza crisi violente a ogni tanto, governarsi; ma il suffragio universale in un paese dominato da una fede darà l'espressione della tendenza, della volontà *nazionale*: in un paese privo di credenze comuni, cosa mai potrà esprimere se non l'espressione dell'interesse numericamente più forte e l'oppressione di tutti gli altri?». Dove, come è evidente, non era affatto in discussione l'eventualità di una tirannide della maggioranza (nel

senso di Tocqueville), ma il principio maggioritario stesso e anzi, più in generale, l'idea che si debba tener conto della volontà popolare anche quando questa si esprima attraverso il voto di un popolo «che non vi è preparato, governato da cieche passioni reazionarie». Nella versione dei *Pensieri sulla democrazia in Europa* pubblicata nel 1850 (dunque dopo che, in Francia, proprio un'elezione a suffragio universale aveva portato al potere Luigi Napoleone) affermava che «il dominio della maggioranza, la tirannide della cifra, senza riforma morale, senza malleveria d'educazione nazionale», nulla avevano a che fare con la democrazia<sup>84</sup>.

Queste idee erano diffuse soprattutto nella tradizione democratica francese, indotta a concepire il voto popolare, ha scritto Pierre Rosanvallon, più come «principio ultimo di legittimazione» che come «procedura elettorale»<sup>85</sup>. Anche Mazzini, in coerenza con la propria teorica del dovere, con il rigetto della libertà di «scegliersi la propria via, guidi o non guidi all'adempimento della missione comune»<sup>86</sup>, accettava il suffragio universale soprattutto come manifestazione di una volontà collettiva unanime, come rito della religione nazionale durante il quale il popolo rigenerato, formato dunque da cittadini ormai consapevoli della propria missione, avrebbe mostrato la comunanza di sentimenti e di idee con «i migliori e i più saggi»<sup>87</sup>, vale a dire con le proprie guide politiche, alle quali affidava attraverso il voto il compito di dirigere gli affari pubblici. Proprio il ruolo di guida dei «migliori per intelletto e per core, per genio e virtù», cioè della minoranza dei rivoluzionari interamente dediti alla missione, assumeva da tempo un'importanza essenziale, di vera e propria chiave di volta dell'intera sua concezione politica<sup>88</sup>. Spettava infatti a un «nucleo d'intelletti potenti e virtuosi»<sup>89</sup> garantire che la purezza della fede non si contaminasse, che la «sovranità del fine» non venisse abbandonata, quali che fossero le sconfitte o i compromessi occorsi nel frattempo. Anzi, lo



stesso popolo, in quanto soggetto collettivo non riconducibile alla realtà empirica della gente comune, poteva in fondo esistere solo grazie a costoro. Anche in questo caso ritroviamo elementi ben presenti nella cultura democratica di metà Ottocento: «Il popolo – scrisse Michelet –, nel suo più alto concetto, si trova di rado nel popolo stesso. Nella realtà non si vede il popolo, ma una certa classe, una certa forma parziale del popolo, deformata ed effimera. Esso esiste nella sua più alta verità solo nell'uomo di genio»<sup>90</sup>. Se estendiamo alla minoranza rivoluzionaria il riferimento di Michelet al genio singolo, tipico della cultura romantica, la frase si applica perfettamente anche alla visione di Mazzini. Il vero popolo, il protagonista della rivoluzione, era anzitutto un corpo mistico, un soggetto collettivo che poco aveva a che fare con le concrete caratteristiche degli italiani del tempo, i quali dovevano dunque passare attraverso un processo di profonda rigenerazione. Nel suscitare tale rigenerazione, un ruolo peculiare spettava alla minoranza illuminata che illustrava al popolo il disegno provvidenziale di Dio e operava perché gli italiani si impegnassero nella missione loro assegnata. Così facendo gli apostoli della nuova fede testimoniavano anche dell'esistenza della vera nazione che viveva intanto, come Italia di minoranza, nei pensieri e negli atti di coloro che se ne proclamavano i profeti.

Naturalmente, per Mazzini la minoranza rivoluzionaria doveva sapersi conquistare il ruolo di guida attraverso un'integrale dedizione alla causa e una superiore capacità di sacrificio, ma anche sottoponendosi al voto popolare, pena il diventare una casta privilegiata come era avvenuto, secondo quanto denunciava appunto nei *Pensieri sulla democrazia in Europa*, ai sansimoniani. Già nel 1838 aveva scritto che «l'Intelligenza governerà attraverso il Popolo e per il Popolo», specificando come «i potenti d'intelletto e di core» dovessero essere cercati in ogni ceto sociale e consacrati dal suffragio popolare<sup>91</sup>. Ma è anche vero che

l'élite democratico-rivoluzionaria, essendo essa stessa giudice della maturità del popolo al cui voto doveva soggiacere, veniva a godere di una sostanziale infallibilità. Non era un caso, direi, che la stessa accusa formulata da Mazzini nei confronti dei sansimoniani – l'essere diventati «un infallibile Papato»<sup>92</sup> – venne poi rivolta, in più occasioni, a lui stesso, accusato da molti esponenti democratici d'essere divenuto un «Papa di nuovo genere»<sup>93</sup>.

In sostanza, l'accento alla democrazia rappresentativa citato più sopra non deve far dimenticare che i *Pensieri sulla democrazia in Europa* si presentavano, in un certo senso, come l'antitesi di ciò che Tocqueville aveva descritto (e concettualizzato) qualche anno prima nella *Democrazia in America*. Proprio il riferimento, nel titolo dello scritto mazziniano, alla democrazia «in Europa» indurrebbe a pensare che l'autore fosse pienamente consapevole della distanza che separava la sua concezione della democrazia da quella che si ricavava dall'opera di Tocqueville (una consapevolezza, del resto, già rilevabile oltre un decennio prima, come si ricorderà, in qualche passaggio di *Fede e avvenire*). Da una parte c'era una democrazia, quella statunitense, che – tramite il ricorso al suffragio universale e al principio di maggioranza – si caratterizzava, come ha ben scritto Dino Cofrancesco, «in termini di registrazione degli interessi, dei valori, dei pregiudizi diffusi in una società storica determinata»; dall'altra una «visione, tipicamente europea, della democrazia come *pedagogia collettiva*» che, lungi dall'accettare gli orientamenti presenti nella società, si riprometteva di trasformarli radicalmente e, proprio a questo fine, assegnava un ruolo determinante all'élite democratica stessa. La differenza era stata individuata per tempo proprio in una famosa pagina della *Democrazia in America* di Tocqueville: «Ciò che s'intende per repubblica negli Stati Uniti è l'azione lenta e tranquilla della società su se stessa. È una condizione normale fondata realmente sulla volontà illuminata del popolo. [...] Ma, in Europa,

noi abbiamo fatto strane scoperte. La repubblica, secondo alcuni di noi, non è il governo della maggioranza, come si è creduto fino a ora, è il governo di coloro che si fanno garanti e interpreti della maggioranza. Non è il popolo che dirige in questa specie di governi, ma coloro che conoscono quale sia il vero bene del popolo»<sup>94</sup>.

Non va peraltro dimenticato che una concezione della democrazia come quella di Mazzini, certamente diversa dalla democrazia liberale, conteneva una rivendicazione non meno forte di libertà. Solo che non aspirava a quella che definiamo usualmente libertà negativa, imperniata sulla limitazione del potere statale e sul libero godimento di un'indipendenza privata: nei *Pensieri sulla democrazia in Europa* si polemizzava appunto con quanti guardavano al governo come a un «male necessario» e si preoccupavano soprattutto di «organizzare un sistema di garanzie contro ogni possibile abuso»<sup>95</sup>. La concezione della libertà del genovese, e in generale dei movimenti democratici e nazionali dell'Ottocento, era piuttosto una peculiare concezione di libertà positiva, che poneva al centro non l'individuo ma la collettività e la sua liberazione. Era una libertà concepita non come attributo del singolo, ma come richiesta di riconoscimento e di emancipazione per la comunità della quale esso faceva parte<sup>96</sup>; nella convinzione che la stessa «autorealizzazione dell'individuo – come ha scritto Jacob Talmon – fosse possibile soltanto attraverso la sua integrazione in una coesiva forza collettiva»<sup>97</sup>. Una tale concezione della libertà richiedeva non una limitazione ma un rafforzamento del nuovo potere democratico, come appunto sosteneva Mazzini quando scriveva: «Il mondo oggi ha sete [...] di autorità»<sup>98</sup>.

In questa concezione della libertà come attributo collettivo, in quanto tale non priva di rischi autoritari, veniva a introdurre una salutare contraddizione l'inclinazione libertaria dello stesso Mazzini, alla quale ho già accennato, che si manifestava soprattutto nell'esame critico delle

nuove tendenze «comuniste». Il comunismo di cui scriveva non era ancora quello di Marx; rappresentava però un complesso di teorie e aspirazioni che avevano cominciato a diffondersi e minacciavano di cambiare radicalmente l'agenda della democrazia europea. Già da qualche tempo il genovese aveva individuato la minaccia che la nuova tendenza politica, che gli pareva sviluppata soprattutto in Francia, rappresentava per una posizione come la sua, che rifuggiva dal conflitto di classe anche per la (giusta) considerazione che esso avrebbe reso assai difficile la lotta per l'indipendenza nazionale: «le idee del Comunismo – aveva scritto alla madre nel 1841 – bastano ad allontanare la classe dei proprietari numerosissima in Francia; e i fatti di questo genere sconsigliano tutti coloro che non sono convinti della santità del nostro principio, ma lo accetterebbero facilmente, se lo vedessero rappresentato da gente buona, calma, energica dove bisogna, pronta a combattere quando occorre, ma senz'odio, senza desiderio di sangue inutile»<sup>99</sup>. Negli anni immediatamente seguenti quelle idee sembravano acquistare credito anche in Inghilterra. A Londra, nel settembre 1844, in un meeting in onore del comunista tedesco Wilhelm Weitling c'era stato chi aveva affermato che «la grande questione [era] ora non più tra repubblicanesimo e monarchia, ma tra coloro che difend[evano] la proprietà individuale e i sostenitori della comunità dei beni». Un anno dopo Julian Harney, nel momento in cui fondava i Fraternal Democrats, sosteneva che i principi di eguaglianza della Rivoluzione francese avrebbero avuto una «gloriosa resurrezione [...] non semplicemente sotto forma del Repubblicanesimo, ma del Comunismo»<sup>100</sup>.

Nei *Pensieri sulla democrazia in Europa*, dunque, la critica più serrata era quella rivolta alle nuove idee comuniste, sollecitata anche dal fatto che troppo spesso le si confondeva con quelle della democrazia repubblicana<sup>101</sup>. Mazzini ribadiva la propria considerazione della proprietà

privata «come segno e frutto del lavoro» ma, soprattutto, individuava con precisione sorprendente (visto che un'organica teoria comunista doveva ancora affermarsi) gli esiti autoritari di un controllo statale dell'economia. Distribuire i prodotti secondo i bisogni di ciascuno, scriveva infatti, avrebbe implicato un mastodontico lavoro di calcolo e di direzione, attuabile solo «per mezzo di un numero di funzionari pari a quello degli stessi lavoratori», ciò che avrebbe necessariamente dato vita a una dittatura. Un esito, questo, che riposava sui fondamenti stessi della nuova dottrina: «Tirannica dittatura! Essa è presente dalle radici alla cima del Comunismo, e lo pervade in ogni parte. L'uomo non è altro, come nella fredda, arida e imperfetta teoria degli economisti, che una macchina per produrre. La sua libera volontà, il suo merito individuale, la sua incessante aspirazione a nuovi modi di vita e al progresso scompaiono interamente. In una società, pietrificata nella forma, regolata in ogni particolare, l'individualità non ha più posto»<sup>102</sup>. Come si vede, qui Mazzini faceva affermazioni sostanzialmente liberali; e proprio in uno scritto che, come sappiamo, quando s'era trattato di parlare dei diritti individuali, aveva riservato parole severe alla libertà dei singoli. Il fatto è che la contraddizione tra difesa della libertà individuale e realizzazione di un fine collettivo indiscutibile doveva appunto accentuarsi nel momento in cui il mazziniano si trovava di fronte alla sfida delle nuove teorie comuniste e, di lì a pochi anni, del marxismo.

Oggi possiamo apprezzare la lucidità della critica mazziniana del comunismo (a cominciare da quel legame così precocemente stabilito tra controllo statale dell'economia e forme politiche autoritarie, che pare quasi un'anticipazione della critica alla pianificazione sovietica formulata da liberali come Friedrich von Hayek negli anni Trenta del XX secolo). Ma è anche vero che le peculiari posizioni democratiche di Mazzini presentavano evidenti elementi di debolezza destinati col tempo a limitarne la diffusione.

È il caso, in primo luogo, della scarsa considerazione per l'economia da parte di chi, del resto, concepiva la politica essenzialmente come fatto educativo.

A ben vedere, nei *Pensieri sulla democrazia in Europa* possiamo anche scorgere indirettamente, prima ancora che le idee di Marx si affermassero, alcune delle ragioni che avrebbero determinato la prevalenza di queste ultime su posizioni come quelle mazziniane. Il marxismo avrebbe rappresentato anch'esso una forma di messianismo politico, ma avrebbe mostrato al contempo una capacità di comprendere le trasformazioni legate alla rivoluzione industriale che invece nel mazziniano (come in molti dei socialismi cosiddetti utopistici) era sostanzialmente assente. Da ciò il marxismo stesso avrebbe ricavato risorse decisive per la sua progressiva affermazione come ideologia del movimento operaio dell'Europa continentale, non ultima la capacità di far sua, trasferendola ai lavoratori, la grande promessa acquisitiva della società capitalistica (in fondo, non aveva tutti i torti Mazzini ad accusare il «comunismo» d'essere anch'esso una forma di «utilitarismo»).

Che la battaglia contro le nuove tendenze comuniste non sarebbe stata facile, il genovese poteva intanto cominciare a intuirlo dalle critiche con cui lo stesso «People's Journal», che pure ospitava le varie puntate dei *Pensieri sulla democrazia in Europa*, accolse proprio le pagine dedicate al comunismo. Non meno indicativo il fatto che neppure Linton, il quale Oltremarica era uno dei più stretti collaboratori di Mazzini, ne condividesse pienamente le affermazioni relative al carattere religioso del movimento democratico, tanto da tentare una piccola censura del testo<sup>103</sup>: un episodio minore, certo, che annunciava però, anche in questo caso in prospettiva, come il mazziniano – sorto nell'epoca delle grandi religioni democratico-umanitarie – avrebbe poi risentito negativamente del diverso clima culturale, all'insegna di un vero e proprio culto della scienza, che doveva affermarsi nella seconda

metà del secolo. Ma tutto questo, nel 1847, quando Mazzini terminava la pubblicazione dei *Pensieri sulla democrazia in Europa*, era ancora lontano. Presto, anzi, l'esplosione rivoluzionaria del 1848 doveva dargli la sensazione d'essere a un passo dalla vittoria.

Note

<sup>1</sup> Cfr. S. Mastellone, *Mazzini scrittore politico in inglese*, Firenze, Olschki, 2004, p. 307; NA, p. 76; SEI, LXXV, p. 142. Che la monarchia avesse potuto costituire per alcuni paesi (non per l'Italia) uno «strumento di rigenerazione» Mazzini lo aveva già sostenuto nel 1839, sulla «Monthly Chronicle» (SEI, XXII, pp. 75-76); ma non è escluso che l'affermazione fosse fatta anche per non urtare i lettori inglesi.

<sup>2</sup> SEI, XVIII, p. 254; l'ultima citazione è ripresa da R. Sarti, *Giuseppe Mazzini. La politica come religione civile*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 123.

<sup>3</sup> Cfr., anche per le citazioni, C. Palazzolo, *Mazzini, gli esuli e la cultura politica britannica*, in *Giuseppe Mazzini e John Stuart Mill*, Atti del convegno (Pisa, 7 dicembre 2001), a cura di A. Bocchi e C. Palazzolo, Pisa, Edizioni Plus-Università di Pisa, 2004, pp. 116-117.

<sup>4</sup> Cfr. A. Briggs, *L'età del progresso. L'Inghilterra fra il 1783 e il 1867*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 333-335.

<sup>5</sup> SEI, XVII, p. 45.

<sup>6</sup> Cfr. anche per le citazioni, M. Finelli, *Mazzini a Londra: oltre la tempesta del dubbio*, in «Il Risorgimento», 2000, 3, pp. 521 n. e 526.

<sup>7</sup> SEI, Appendice, Epistolario, II, pp. 87-88.

<sup>8</sup> Cfr. Finelli, *Mazzini a Londra*, cit., p. 528.

<sup>9</sup> Cfr. in particolare Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., pp. 119-120.

<sup>10</sup> SEI, XVIII, p. 252; XV, p. 44.

<sup>11</sup> Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., p. 113.

<sup>12</sup> SEI, XI, pp. 220-221; XII, p. 388; XV, p. 64; X, p. 31.

<sup>13</sup> SEI, LXXIX, pp. 244-245.

<sup>14</sup> Cfr. A. Luzio, *La madre di Giuseppe Mazzini*, Torino, Bocca, 1923, pp. 167, 21, 129.

<sup>15</sup> SEI, XII, p. 135.

<sup>16</sup> Cfr. il ritratto forse più celebre, quello che negli anni Quaranta l'incisore Luigi Calamatta (egli stesso mazziniano) ricavò da un dipinto di Emilie Ashurst, in *Romantici e macchiaioli. Giuseppe Mazzini e la*

*grande pittura europea*, a cura di F. Mazzocca, Milano, Skira, 2005, p. 137. Notizie sulla diffusione dei ritratti fotografici in P. Zama, *Mazzini e i suoi ritratti. I fratelli Caldesi e Domenico Lama fotografi*, in «Studi romagnoli», 1967, pp. 417 ss.

<sup>17</sup> Così ad esempio John Stuart Mill in una lettera a Mazzini del 21 febbraio 1858, in *The later letters of John Stuart Mill 1849-1873*, a cura di F.E. Mineka e D.N. Lindley, Toronto-London, University of Toronto Press/Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 548.

<sup>18</sup> SEI, XIX, pp. 40-41.

<sup>19</sup> SEI, XXI, p. 134; T. Carlyle, *Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia* (1841), Milano, Rizzoli, 1992, p. 223.

<sup>20</sup> Cfr. F. Di Giannatale, *L'esule tra gli esuli. Dante e l'emigrazione politica italiana dalla Restaurazione all'Unità*, Pescara, Ed. Scientifiche abruzzesi, 2008, pp. 61 ss.

<sup>21</sup> Cfr. L. Campos Boralevi, *Mazzini ed il benthamismo: incontri e divergenze*, in *Giuseppe Mazzini e John Stuart Mill*, cit., p. 43.

<sup>22</sup> J.S. Mill, *Sulla libertà* (1859), Milano, Il Saggiatore, 1997, p. 16.

<sup>23</sup> SEI, LVIII, p. 169.

<sup>24</sup> SEI, XXXII, p. 93; XIV, p. 35.

<sup>25</sup> Così Jane Welsh Carlyle, citata in E. Morelli, *L'Inghilterra di Mazzini*, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento italiano, 1965, p. 34.

<sup>26</sup> Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., p. 125.

<sup>27</sup> F. Ruffini, *Prefazione* a G. Mazzini, *Lettere ad una famiglia inglese*, edite con introduzione da E.F. Richards, Torino, G.B. Paravia, 1926, vol. I, p. V.

<sup>28</sup> SEI, XIX, p. 160.

<sup>29</sup> Morelli, *L'Inghilterra di Mazzini*, cit., p. 80. Nel corso di questo lavoro le sorelle Ashurst vengono sempre citate con il loro cognome da ragazze.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio, J.-Y. Frégné, *Giuseppe Mazzini. Père de l'unité italienne*, Paris, Fayard, 2006, p. 234.

<sup>31</sup> Sarti, *Giuseppe Mazzini*, cit., p. 289.

<sup>32</sup> SEI, XXII, p. 292; XXI, pp. 141, 156, 160, 162, 149.

<sup>33</sup> SEI, VIII, p. 108.

<sup>34</sup> SEI, XXII, pp. 59, 31, 24, 32. Mazzini già nel saggio *Dell'unità italiana*, del 1833, aveva accennato al lungo processo di fusione tra le varie fozze realizzatosi grazie al prevalere dell'«elemento italiano primitivo» (SEI, III, pp. 298-300).

<sup>35</sup> Cfr. A.M. Banti, *Le invasioni barbariche e le origini delle nazioni*, in *Immagini della nazione nell'Italia del Risorgimento*, a cura di A.M.