



---

## Il demiurgo e la crisi della rappresentanza nel pensiero politico di Filippo Burzio

**Luca Mencacci**

### **Abstract**

At the beginning of the twenty-first century, many philosophers and political scientists can no longer take the persistence of liberal democracy for granted. Especially in the current crisis, The relationship between politicians and citizens, institutions and the people seems to have reached a point of no return. This same concern has led Filippo Burzio to question the role of the elite. Although he wrote under the influence of José Ortega y Gasset and of his *The revolt of the masses* (1929), Burzio seems to come to the same conclusions as Christopher Lasch in his *The Revolt of the Elites And the Betrayal of Democracy* (1994). Elite behavior is the question. However, Burzio doesn't simply accept the outcomes of this Literature of Crisis. In order to emerge from such a debate, he suggests a new kind of moral leadership, that of the demiurge. An ideal paradigm for an authoritative political leadership which seems to be interesting and useful even now.

### **Keywords**

Filippo Burzio - Political leadership - liberal democracy - elitism - demiurge

### **Introduzione**

«Specie nell'attuale periodo storico, la questione dei rapporti tra demiurgo e *demos*, cioè tra attività individuale e organizzazione sociale, fra necessità delle masse e necessità delle élites, è fondamentale per l'avvenire della civiltà» (Burzio 1943a, 70). Con queste parole Filippo Burzio riassume la *ratio* sottesa a uno dei suoi percorsi epistemologici più significativi, *Il demiurgo e la crisi occidentale*, volto ad indagare quelle patologie della democrazia liberale che una cronica persistenza rischiava di elevare ad insanabile peculiarità ontologica.

Debitore della sociologia di Vilfredo Pareto e della scienza politica di Gaetano Mosca, la prospettiva politica di Filippo Burzio si inserisce nel contesto di un elitismo liberale e democratico, fondato su una concreta quanto feconda circolazione di quelle élites, che nel pieno rispetto delle garanzie e delle libertà costituzionali, si sarebbero trovate così

a competere per l'affermazione elettorale. L'intuizione etica del demiurgo appare, pertanto, intimamente legata alla crisi del liberalismo europeo provocata dalla disordinata quanto irruenta irruzione delle masse sulla scena politica degli inizi del Ventesimo secolo del XX secolo.

Come ricorda Alberto Banti, quegli anni offrivano al mondo economico e finanziario italiano uno scenario del tutto inedito, dovuto ad una notevole abbondanza di manodopera, alla crescita rilevante della domanda interna e a una singolare disponibilità di capitali. Che fossero latifondisti agrari o imprenditori industriali, dirigenti o professionisti, la gran parte degli operatori economici incominciò a dotarsi di organizzazioni che potessero catalizzare lo sfruttamento delle opportunità offerte dal mercato e soprattutto coordinare un'efficace attività di lobbying. Un simile impegno non alimentò, tuttavia, un virtuoso processo di modernizzazione e industrializzazione del Paese, né tantomeno ridisegnò la dimensione etica dei rapporti del potere economico con quello politico. «Semmai l'organizzazione di trust e cartelli rese ancora più diretto il legame tra l'esecutivo e i centri del potere economico. E tutto ciò non si tradusse soltanto nella conservazione di politiche tariffarie favorevoli agli interessi dei più importanti gruppi industriali, né nell'avallo alle operazioni di salvataggio bancario coordinate dalla Banca d'Italia, ma prese anche la fitta trama di più specifici scambi di favori» (Banti 1996, 308), che rallentarono un efficiente sviluppo del Paese e finirono con l'avvilire l'autorevolezza delle istituzioni, sempre meno capaci di ergersi ad arbitro delle questioni sociali.

Del "solitario di Céligny", Filippo Burzio mutua, allora, la denuncia dell'avvento di quella plutocrazia demagogica che finisce per negare il patto sociale di crescita inclusiva e solidale, che dovrebbe stare alla base delle democrazie occidentali e, soprattutto, alimentare l'indirizzo politico che le élites dovrebbero imprimere ad esse.

Ieri come oggi, la perversa commistione tra la sfera economico finanziaria e quella politica corrode l'architettura costituzionale del Paese, ne piega le istituzioni al raggiungimento dei suoi fini clientelari e «appare consumatrice anziché risparmiatrice del prestigio statale di cui sfrutta e sperpera il più antico, diverso e complesso spirito e tradizione» (Burzio, 1923, 15). La matrice collusiva di una simile alleanza, alimentata dalla capacità di disporre delle innovazioni tecnologiche nel campo delle comunicazioni, fonda il suo consenso sulla manipolazione della opinione pubblica e sulla adulazione del popolo, allontanando dalla sfera pubblica non solo il contributo, ma la necessità stessa di un severo quanto responsabile spirito critico<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione storica della connivenza dei media italiani con il potere economico finanziario e con quello politico, con specifico riferimento all'introduzione della rotativa e la nascita dei grandi quotidiani nazionali, come il Corriere della Sera (1876), Il Messaggero (1878), e La Stampa (1895), o alla diffusione della radio favorita dal regime fascista, si veda Forno 2012.

La definizione di plutocrazia demagogica, puntualmente restituita da Pareto in *Trasformazione della democrazia* (1921), finisce, del resto, per delineare un paradigma specifico di imprenditorialità corporativa e clientelare che si declina in una evidente quanto ricorrente patologia politica dell'ordine democratico occidentale<sup>2</sup>.

Restituito attraverso un linguaggio che oggi può apparire a tratti ingenuo, ma mai rassegnato, né tantomeno sterile e inconcludente, l'archetipo del demiurgo di Filippo Burzio torna di attualità in un periodo nel quale da un lato l'avvento del leaderismo di professione, strutturato dalle leggi del marketing elettorale, dall'altro l'illusione della democrazia diretta, alimentata da una solipsistica ipertrofia tecnologica, ripropongono uno scenario, sebbene aggiornato alle attuali forme nelle quali si declina la plutocrazia contemporanea e ai nuovi strumenti di comunicazione, invero simile nei suoi elementi strutturali a quello di inizio Ventesimo secolo<sup>3</sup>. Grazie ad esso, Filippo Burzio si impegna a fornire un praticabile antidoto a quella pigrizia culturale e a quella inerzia scettica che, in un simile contesto politico e sociale, avviliscono il rigore morale che dovrebbe fondare la rappresentanza nelle democrazie liberali e spegne lo spirito critico che dovrebbe alimentare le coscienze individuali. Il suo demiurgo descrive così una via per il ritorno delle energie migliori della società ad un impegno politico che restituisca al Paese un equilibrio efficiente quanto gratificante, paretiano verrebbe da dire, alle esigenze spesso conflittuali che le diverse componenti esprimono e rivendicano.

Più che un *homo novus*, plasmato dalle eteronome esigenze dei regimi fondati sulle diverse declinazioni storiche del materialismo, il demiurgo appare, così, *homo faber*, la cui intima tensione spirituale, scevra da ogni deriva narcisistica, gli impone di sottrarsi all'apatia di un comodo disimpegno e di superare il dominio di una ignava e consuetudinaria convenzione, al fine di inscrivere l'indirizzo della propria azione politica in un orizzonte etico più alto.

### ***Hic res tua agitur***

Quelli nei quali Filippo Burzio si trova a svolgere il suo impegno politico sono anni di una crisi così violenta da mettere in discussione gli stessi valori sui quali si basa la società occidentale e da rischiare di comprometterne irrimediabilmente il cammino di civiltà e di progresso. Nella sua essenzialità, l'opera dello studioso piemontese si propone come risposta morale alla palude spirituale, sterile e inconcludente, declinata dalla «letteratura della crisi che fiorì in Europa dopo la prima guerra mondiale, dalla visione apocalittica di Oswald Spengler alla severa e amara analisi di Johan Huizinga. All'età dei superuomini, dei ribelli, dei gladiatori, degli esteti dell'immoralismo, dei falsi

---

<sup>2</sup> Sul tema si veda Belligni 2000.

<sup>3</sup> Per una lettura delle trasformazioni politiche ed istituzionali avvenute in quella che viene ormai chiamata come Seconda Repubblica, si veda Barbieri 2016.

titani, era succeduta l'età dei profeti di sventura» (Bobbio, 1991, 39). Filosofi e intellettuali, che, cercando la conferma dei loro pregiudizi nel tramonto delle istituzioni liberali e nell'avvento degli stati totalitari, finivano tuttavia con il professare una sconcertante dichiarazione di impotenza.

Tuttavia, «nell'analisi burziana non c'è mai quella che potremmo definire una filosofia del destino [... in essa] si avverte piuttosto lo sforzo meditato dell'intellettuale che non si piega né rinuncia a riflettere su come poter evitare, a qualunque costo, il fallimento dell'Occidente» (Colombo 2005, 233). Alle conclusioni pessimistiche e persino lapidarie di questa letteratura della crisi, che una così vasta eco produsse in Europa e in Italia, Burzio intese contrapporre un paradigma spirituale improntato all'azione, quello di un artigiano ideale capace di padroneggiare la materia, così instabile, descritta dall'intera comunità dei cittadini, alla ricerca, spesso conflittuale, dell'armonia sociale, e di trasformarla in un coro polifonico che esaltasse le capacità di tutti i suoi elementi in vista del raggiungimento di un benessere comune di natura spirituale prima ancora che economica.

Ingegnere brillante e titolare della cattedra di meccanica razionale presso l'Accademia militare di Torino, Burzio riteneva che, nonostante i risultati economici della società industriale, alimentati da una fede acritica nel progresso scientifico, lo spirito dell'Occidente si stesse gravemente ammalando (Burzio 1943, 42). Lo scientismo e il materialismo, proprio ad essi correlati e da essi giustificati, ne logoravano lo slancio vitale e ne fiaccavano l'anelito metafisico. Intimamente persuaso del fatto che fosse lo spirito a ispirare il processo creativo sotteso al progresso integrale di una società (Burzio 1923, 98), tali successi finivano con il peggiorare la situazione e nascondere il disagio che all'ombra di essi cresceva.

Era questo il dato da cui muoveva la sua analisi, e conseguentemente il suo obiettivo ultimo era una riforma morale capace di salvare il mondo occidentale dalla paurosa decadenza che si profilava. Non si trattava di un tipo di regime politico o di un altro, non delle conseguenze di una particolare struttura sociale o di un particolare sistema di produzione, e neanche, in pratica, della "civiltà industriale", ma di *Zeitgeist* (Ripepe 1974, 670).

Per lo studioso piemontese, la famigerata crisi dell'Occidente, invero tutt'altro che irreversibile, si risolve essenzialmente in una crisi delle coscienze individuali, incapaci di alimentare il proprio agire politico e sociale dei più alti fini trascendentali, gli unici regolatori di una autentica vita morale. Egli denuncia il paradosso di un secolo, il diciannovesimo, che ha abbandonato la fede tradizionale per elevare la riflessione filosofica e scientifica al più elevato rango di "fede razionale", elidendo del tutto i rischi insiti nell'evidente ossimoro, nelle insidie che l'aggettivo avrebbe finito per portare al

nome. Se i successi economici e sociali della società borghese liberale avevano potuto illudere della bontà di una simile scelta, il progressivo svuotamento della vita spirituale, avvilita dalle «etiche scientifiche o positive, progresso, umanitarismo, solidarismo, socialismo», stava drammaticamente presentando il conto agli inizi del Ventesimo secolo. La ragione profonda risiede «nell'assenza nelle loro costruzioni di elementi mitici e mistici, queste vitamine del fare», la cui carenza finisce per provocare quella pigrizia spirituale e quella ignavia estetica e decadente che sembra assillare gli intellettuali dei suoi anni (Burzio 1943a, 20). Ma che, soprattutto, finisce con il permettere la manifestazione più evidente della crisi dell'Occidente «nelle forme politiche a tutti note, cioè come contrasto tra i principi di libertà e di autorità, dando luogo al marasma della democrazia e al sorgere in vari parti d'Europa di regimi autoritari» (Burzio 1943a, 19).

In questo senso, allora, il pensiero e la stessa testimonianza esistenziale di Filippo Burzio polemizzano, soprattutto, con le deleterie suggestioni indotte dalla lettura dell'opera *La trahison des clercs*, pubblicata nel 1927 da Julien Benda, laddove l'autore francese auspicava per gli intellettuali un ritorno ad una aulica custodia dei valori universali di verità e giustizia e un rifiuto a ergersi come milizia spirituale di una qualsiasi parte politica. Compito precipuo della élite occidentale è invece quello di impegnarsi affinché la massa critica del popolo non venga soggiogata da quelle sirene populistiche che, dietro il suadente richiamo del nazionalismo, finiscono solo per veicolare messaggi nichilistici di svuotamento dell'individuo. *Hic res tua agitur*, ammonisce allora Burzio ricorrendo ad una citazione delle Epistole di Orazio (Burzio 1943a, 29), con riferimento alla celebre immagine della inevitabile propagazione dell'incendio della casa del vicino, in caso di omissione di soccorso<sup>4</sup>. Del resto, al di là della sua testimonianza esistenziale di antifascista, in linea con l'esempio e la lezione di Benedetto Croce, che gli costerà una condanna a morte durante la Repubblica di Salò, giova ricordare la sua constatazione della ineludibilità dell'impegno politico come "male necessario". «Gli intellettuali credono a volte di poterlo sfuggire, questo "male necessario" (e chi non ha sofferto questa ferita, accarezzato questo sogno?), ma se lo Stato scomparisse, tutte le parti basse, tutte le forze centrifughe distruggerebbero la società, e con esse lo spirito» (Burzio 1927a, 1).

### **Dalla iperdemocrazia delle masse alla ribellione delle élites**

Allora come oggi, lo iato nei rapporti tra *élites* e *demos* descrive la questione pregiudiziale per l'avvenire della democrazia liberale. L'immagine che Burzio restituisce

---

<sup>4</sup> «Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet, et neglecta solent incendia sumere vires» («si tratta anche di un problema tuo quando brucia la parete che confina con la tua, gli incendi trascurati acquistano forza»). Orazio, *Epistolarum liber I*, 18, v. 84.

del *demos* è invero superficiale e risente del clima culturale dell'epoca e, in particolare, delle suggestioni veicolate dalle critiche di quella iperdemocrazia descritta da Ortega Y Gasset ([1930] 2001), nella quale il popolo baratta i privilegi della cittadinanza democratica con le lusinghe del materialismo consumistico. «Nell'abbozzo dello studio delle classi [...] la sociologia burziana non va oltre un quadro di mera natura impressionistica, per giunta viziato da semplificazioni e pregiudizi di natura vetero-conservatrice» (De Seta 1984, 60). A ben vedere, però, tale denigrazione deriva più da una esaltazione del ruolo che attribuisce all'élite, piuttosto che a una visione antropologica radicalmente negativa del popolo. Una lettura, questa, confermata dal commento dello stesso Burzio alle amare riflessioni che Ortega Y Gasset aveva espresso a proposito delle conseguenze politiche e sociali della carenza di figure intellettuali eminenti nella storia spagnola e che il filosofo spagnolo aveva pubblicato nel saggio dal significativo titolo *España invertebrada* (Burzio 1936, 1). Anche nel pensiero politico di Burzio, infatti, l'élite assume i tratti di una aristocrazia cui «è demandato un compito quasi sacerdotale» (Bagnoli 2001, 103), la difesa dei valori della persona e di un indirizzo politico comune che ne sappia valorizzare le potenzialità. *La ausencia de los mejores*, il titolo della seconda parte del testo di Ortega Y Gasset, doveva, allora, apparire allo studioso piemontese come la più autentica epigrafe della irrazionalità suicida in cui versava la vita politica democratica del Ventesimo secolo. Occorre riconoscere che «il ragionamento di Burzio non ha il fascino e la forza di quello di Ortega [... ma] le finalità appaiono identiche: ostilità ai modi e ai movimenti delle masse e recupero del liberalismo come unica forma valida di organizzazione civile» (Bagnoli 1982, 80). In questo senso, non deve sorprendere se lo stesso Antonio Gramsci si trovò ad esprimere un giudizio positivo sulla sua riflessione, ritenendo le sue conclusioni «una trincea eretta contro la marea di irrazionalità dilagante sullo scorcio degli anni Venti e all'inizio del decennio successivo e che minacciava di travolgere gli stessi capisaldi del pensiero borghese progressivo» (Lanaro e D'Alessio 1972, 467).

Per Burzio, «la massa non è ostile esplicitamente all'individuo, la sua minaccia è piuttosto passiva, che attiva, è il peso del pachiderma che schiaccia; se l'élite non la tiene desta e la trascina, essa si lascia cadere nella routine, col rischio di trascinarvi anche l'élite» (Burzio 1943a, 171). L'avvento della massa alla ribalta della scena politica non rappresenta tanto un problema per la sostituzione della istanza di libertà, con una rivendicazione di becero egualitarismo, sorretta dagli appetiti sollecitati dal materialismo economico, che andava diffondendosi all'epoca, quanto, piuttosto, per il fatto che essa finirà inevitabilmente con il sottomettere il proprio protagonismo alla direzione della burocrazia dei partiti di massa, secondo un'analisi già vista in Michels (1911), e soprattutto al leaderismo degli «organizzatori e agitatori delle masse» (Burzio 1995, 47). Professionisti del consenso o leadership mediatriche, secondo un linguaggio

più attuale, che avranno tutto l'interesse ad allontanare le energie migliori della società dal loro naturale ruolo di guida etica e testimonianza civica.

In questo senso, allora, si può comprendere la denigrazione delle masse, che la sociologia burziana sembra insinuare, alimentata com'è dalla convinzione che esse possano, nella storia politica e sociale, solo figurare come «portatrici di minacce da esorcizzare e di potenziali pericoli da prevenire» (Ripepe 1974, 710). «Sussiste infatti il pericolo», scrive Burzio,

che, per forza di inerzia, lo spirito si adatti passivamente nella immensa maggioranza degli individui, ai costumi standardizzati imposti dalla organizzazione industriale della vita: e questo pericolo della routine collettivista è singolarmente aggravato dalla tendenza materialista e unitaria dello spirito, la quale si generalizza e si esprime nell'ideale del comfort, e nella preoccupazione, di più in più esclusiva anche presso gli intellettuali, del successo pratico e dei vantaggi economici (Burzio 1943a, 171).

La contagiosità di questo malessere spirituale descrive la cifra della erosione dell'ideale liberale che avrebbe voluto caratterizzare la democrazia occidentale. La soddisfazione degli appetiti materiali precipita le élites in una condizione di narcisismo patologico, relegando il loro protagonismo alla mera soddisfazione autoreferenziale di quelle che Christopher Lasch (1979) chiama *diminishing expectations*. Queste aspettative decrescenti finiscono con il declinare le misere ambizioni di chi per esse ha invece rinunciato all'«intima necessità di appellarsi continuamente a una norma posta al di sopra di se stesso, superiore a lui, al cui servizio liberamente si pone» (Ortega Y Gasset [1930] 2001, 93). Il narcisismo patologico denunciato da Lasch descrive il fallimento dell'*homo faber* che agisce con impeto esemplare nella storia per trascendersi. Con esso si introduce, invece, una viscerale intolleranza verso una qualsiasi disciplina spirituale e una passione per il godimento autoreferenziale dei propri privilegi. Ma, soprattutto, si alimenta lo spirito di quella ribellione che induce le élites a tradire la loro più elevata funzione democratica, trasformando il fine del protagonismo politico da competizione elettorale per il cambiamento sociale a becero careerismo per una autorealizzazione privata (Lasch 1995).

Filippo Burzio, quasi mezzo secolo prima di Lasch, aveva avvertito così l'esigenza di una rinnovata disciplina spirituale che restituisse alla politica il senso di un agire secondo un fine condiviso di equità e di giustizia, e alle élites lo spessore etico di quella aristocrazia che pretende di misurare se stessa sulla base delle responsabilità che intende assumersi. *Noblesse oblige*, amava ripetere Ortega Y Gasset, ed entrambi, al pari di Menenio Agrippa sarebbero probabilmente rimasti allibiti «nel sapere che alla fine [del Ventesimo secolo] non furono i plebei, ma gli equivalenti moderni degli

antichi patrizi romani che volutamente o meno, mai comunque tornando sui propri passi decisero di recedere, di scaricarsi dei propri obblighi e di lavarsi le mani delle proprie responsabilità» (Bauman 2003, 50<sup>5</sup>).

### Una risposta antica ad una esigenza moderna

Dalle pagine classiche del pensiero filosofico, che tanta parte avevano avuto nella sua formazione tecnica ed ingegneristica, appare, allora, allo studioso piemontese l'antidoto che egli andava cercando, quell'archetipo ideale di impegno civico, il cui sviluppo curò e alimentò per il resto della sua vita. Giova ricordare che «l'idea del demiurgo gli balena nei suoi anni giovanili, appare nei suoi primi scritti, nello stesso momento in cui si manifesta la sua personalità. Egli si propone di opporsi al disordine morale del mondo in cui la materia ha preso il sopravvento» (Caputo 1950, 29). Riappare, così, alla modernità della riflessione politologica l'antica immagine del demiurgo platonico, il divino artigiano del popolo, capace di ispirarsi ad idee più alte di lui, per plasmare la materialità indeterminata della massa in una comunità coesa e solidale. Un dio minore, certo mediatore piuttosto che artefice, «più d'accordo e più vicino alla nostra esperienza, cui lo spettacolo del mondo, dell'evoluzione biologica, il panorama della storia umana e cosmica con tutte le sue lentezze, i suoi errori, i faticosi tentativi, i ritorni su se stessa, suggeriscono quasi irresistibilmente l'idea di una attività che fa, non quello che vuole, ma quello che può in presenza di formidabili ostacoli» (Villabruna 1949, 20). Ma nonostante questo, e forse proprio per questo, interprete convinto di un protagonismo politico e sociale cui non è dato sottrarsi in quanto caratteristica peculiare del più autentico umanesimo occidentale.

Paradigma simbolico e stimolante, eppure realistico e concreto, per una élite che voglia ispirare la propria azione politica ad un più alto senso etico, la figura del demiurgo viene descritta come una intima tensione religiosa nella quale riecheggia «quel *vanitas vanitatum* che spira dall'Ecclesiaste [...] un vento sublime, un amaro tonico e assenzio di cui nessuna alta umanità può fare a meno salvo smarrirsi nell'antitesi individuo società» (Burzio 1943a, 110). In virtù dell'adesione a questo stimolo, Burzio può arricchire il concetto di *élite* delle qualità aristocratiche già richiamate a proposito della nobiltà da Ortega Y Gasset, e attribuirgli la responsabilità di guida del *demos*, senza correre il rischio che entrambi possano perdersi nel «vuoto turbinare mondano» (Burzio 1943a, 118).

Il paradigma demiurgico è, per sua natura, universale e il suo compito è quello di riportare l'uomo nella sua integralità al centro del processo storico con il fine di perseguire attraverso l'azione politica una perfetta armonia tra l'individuo e la

---

<sup>5</sup> Con chiaro riferimento alla ricomposizione operata dal senatore romano Menenio Agrippa della secessione dei plebei raccontata dallo storico Tito Livio (*Ab urbe condita*, II, 32).



moltitudine, tra la persona e la realtà. «Tutte le voci dell'essere hanno ascolto al tribunale della volontà demiurgica, il cui sforzo massimo consiste appunto nell'orchestrarle» (Burzio 1943a, 31). Se l'universalità non preclude al demiurgo il ricorso ad alcuna risorsa, la sua intima disposizione del distacco glieli restituisce equilibrate e pronte a un apprezzamento e a un godimento entrambi misurati, in equilibrio armonico tra ricerca del possesso e disponibilità alla rinuncia. «Se l'universalità è avere molte corde al proprio arco, il distacco è sapere fare a meno di ciascuna» (Burzio 1943a, 45). Solo così il demiurgo può predisporre alla loro rielaborazione magica, che si riassume nella dimensione poetica della azione politica, nel «livello della sublimazione spirituale, quello nel quale tutto si obiettivizza e gli ideali e le fedi divengono patrimonio vero della persona» (Bagnoli 2001, 96). Grazie alla consapevole adesione a queste peculiarità, le *élites* possono ambire a diventare demiurgiche, a sottomettere la loro concreta azione politica ad una visione etica più ampia e alta, capace di armonizzare e governare esigenze eterogenee ed anche conflittuali, per contribuire, quindi, al progresso della civiltà.

Dagli studi degli elitisti e in particolare di Pareto, Burzio riprende l'idea che la storia sia opera esclusiva dell'azione politica delle *élites*. Tutta la sua opera appare permeata di quel realismo paretiano, secondo cui in una comunità il potere finisce per essere detenuto sempre da una minoranza. «D'altra parte lo stesso Rousseau che Burzio considerava il suo "maestro del cuore" aveva dovuto ammettere nel contratto sociale essere "contro l'ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata"» (Zanone 1999, XIII). La teoria delle *élites*, tuttavia, in Burzio assurge al rango di postulato scientifico, verità sperimentale che deve essere metabolizzata «in luogo delle fumosità retoriche e delle vacuità o menzogne demagogiche» (Burzio 1945, XIII), non al fine di sostenere una politica conservatrice, o addirittura reazionaria, ma per confortare quella visione liberale democratica, che è la sola capace di offrire ad una comunità «quel quadro dinamico di rinnovamento che fa emergere le energie migliori» (Bagnoli 2001, 107).

L'originalità del pensiero di Burzio può riassumersi nella separazione in due distinti processi, del momento della formazione delle *élites* da quello del loro cambiamento, con il primo legato alle istanze di concorrenza e competizione, tipici della cultura liberale, e il secondo improntato, invece, al necessario confronto ed eventuale avvicendamento elettorale, peculiari del principio democratico. Solo una concezione liberale e democratica della società permette di regolare l'antagonismo sociale ed elevare la concorrenza a elemento catalizzatore del progresso civile, promuovendo «la pacifica coesistenza, la parità di rango, il naturale influsso in ogni campo specifico, l'equilibrato e libero gioco, non di una sola, ma di tutte le *élites* sorgenti dal popolo» (Burzio 1945, 29).

Occorre, tuttavia, precisare che la sua riflessione risente in forma accentuata della meccanica sociale di Pareto, secondo la quale l'equilibrio dinamico di una società finisce con il derivare in modo automatico dall'antagonismo di forze concorrenti. Burzio non si pone il problema, peraltro già realisticamente sollevato da Michels, «secondo cui la pluralità delle *élites* non esclude la possibilità di meccanismi di cooptazione ed amalgamento, cioè in sostanza meccanismi se non monopolistici puri, certo oligopolistici, ed in ogni caso non concorrenziali» (De Seta 1984, 73). Né si chiede come sia possibile che il popolo possa essere considerato un «perenne vivaio delle *élites*» (Burzio 1945, 55), pur essendo privo di quelle qualità che, invece, esse devono pur possedere per ergersi a guida ed esempio. Le sue argomentazioni in tal senso appaiono deboli, risolvendo la prima patologia grazie alla medicina demiurgica e minimizzando la seconda incongruenza, in virtù del consenso elettorale e della rappresentanza parlamentare, momenti che fondano e alimentano l'intima relazione di riconoscimento dell'*élite* da parte del *demos*.

L'attenzione di Burzio appare piuttosto rivolta a liberare la teoria delle *élites* dai pregiudizi ideologici che l'avevano accompagnata sin dalle sue prime formulazioni e a coniugarla al meglio con i principi democratici, affinché quella che per lui era una evidenza sperimentale potesse finalmente incontrarsi con le ambizioni dei popoli (Bobbio 2001, 238).

### **Il linguaggio e il realismo tra scienza e letteratura**

«Quello di Burzio è un pensiero che coniuga poesia e realtà, sogno e certezza e che, anche quando sembra sconfinare nell'utopia, testimonia di un pervicace realismo che è disincanto sul bene e sul male che albergano nell'uomo» (Bagnoli 2001, 90). L'uso di un linguaggio letterario, a tratti poetico e persino immaginifico, così come il riferimento a figure mitiche che sembrano appartenere più alla letteratura mitologica che alla filosofia politica, non deve trarre in inganno. Per Filippo Burzio, la ricerca scientifica non solo può coniugarsi serenamente al linguaggio poetico, ma da questo può trarre inaspettati contributi, aperture epistemologiche ignote addirittura allo stesso autore che potrebbero, invece, diventare chiare a quell'esegeta che voglia accostarsi ad esso senza rigidità o pregiudizi. Ad uso dei suoi critici come dei suoi estimatori, la ricchezza e persino l'opportunità di questa poetica della riflessione scientifica viene delineata dallo stesso pensatore piemontese come chiave di lettura della figura del demiurgo e del suo debito, convinto ed anche esibito, nei confronti del *Principe* di Machiavelli.

Machiavelli è il successore di Aristotele, il rinnovatore della scienza politica; ma egli è anche il costruttore di un gran mito, il Principe [...] Dopo lo scienziato vediamo dunque il poeta. L'interpretazione del «Principe» è andata evolvendo.

Per molto tempo (a partire, probabilmente, dall'autore stesso) non vi si è veduto, né ricercato, il mito: fermi alla sua lettera, lo si è considerato e discusso come un trattato, ora di "scienza" ora di "arte" politica; e poiché la prima alternativa era evidentemente meno sostenibile, ci si è chiesto il più delle volte se esso fosse almeno un buon manuale di precetti empirici, "utile per ambiziosi di alto rango, in tutti i tempi e in tutti i paesi". Ancora ieri, un uomo della levatura di Gaetano Mosca impostava il problema così. Gli è che cotesta impostazione è perfettamente legittima, e tutti gli spunti che possono trarsene sono utili: dubito però che essa sia la più esauriente. In ogni libro si può sempre considerare, o quello che dice esplicitamente, oppure quello che vuol dire: ci sono libri per cui i risultati delle due ricerche coincidono, e di queste basta allora fermarsi alla lettera, essendo quella stessa già pregna di significati consci; altri no. [Per questi, come per il Principe], voi dovete andare assai oltre la lettera esplicita per giungere all'essenziale. Ai loro autori importava abbastanza poco, in genere, di fare i trattatisti; si adombra in quelle loro opere un'ampia zona di sottintesi, a essi stessi oscuri, o da essi celati. Sono questi i grandi miti dell'impotenza o miti spuri: sembrano trattati, o son quasi poemi. Per essi, la prima cosa che s'impone è imboccare la via psicologica [... e] trattare l'opera, non più come un monolito logico ma come un involontario romanzo a chiave. Per questa via molte difficoltà logiche che fermano i chiosatori, si risolvono da sé, anzi non sorgon nemmeno. [Inoltre] ci sono nei grandi miti spuri, elementi positivi e costruttivi da esaminarsi in sede non più psicologica ma spirituale; elementi in cui il genio dell'autore ha colato, nella forma offertagli dalla sua debolezza, la sua maggior forza, o novità, od invenzione (quella in cui, *après coup*, gli uomini si riconoscono e i tempi si compiono) [...] Io dico che, se anche [Machiavelli] ha difettato in generalità, e sia pure in acume, nel dare alcuni precetti o nel portare qualche esempio, questo è niente: è come se uno avesse scoperto una grande verità e la dimostrasse imperfettamente; o meglio, avesse creato una superba creatura e la mandasse in giro un po' mal vestita. Che importano simili quisquillie? La gloria di Machiavelli in questa sede è aver creato, precisandone i caratteri, il tipo spirituale del Principe: è aver vissuto eroicamente ed espresso un modo di sentire e di essere (io ritengo il più virile) di colui che governa (Burzio 1927a, 1).

Grazie a questa descrizione della propria poetica, che certo tutt'altro appare che una dovuta giustificazione, Burzio suggerisce ai suoi lettori una questione di metodo e induce a leggere il suo realismo politico alla luce di un linguaggio letterario che eleva le potenzialità dell'azione politica dalla misera contrapposizione, quasi cibernetica, della relazione tra azione e reazione, e ne apre gli orizzonti alla creatività dello spirito, capace di restituire dignità elettorale a parole come responsabilità e sacrificio. Così, come la figura del demiurgo coltiva l'ambizione ad essere la trascrizione moderna di quella del "Principe" (Spadolini 1978, 91), Burzio guarda al fine della sua opera in modo simile a quello che Machiavelli aveva fatto con la propria, incurante delle catalogazioni e delle etichettature, ma attenta ad ogni possibile risvolto pratico. Perché se lo Stato è un organismo, lo studioso piemontese, al pari del celebre

fiorentino, «desidera essere, ben più che l'anatomista impassibile, il medico curante appassionato» (Burzio 1927, 1).

### Conclusioni

In conclusione, per ben comprendere il ragionamento liberale di Filippo Burzio e per rivalutarne l'attualità, occorre tenere presente che il suo pensiero, soprattutto per quanto delineato in *Essenza e attualità del liberalismo*, insegue una funzione essenzialmente politica, quale «manifesto per la nuova democrazia» (Bagnoli 1982, 100). La sua sensibilità gli permette di cogliere la deriva verso l'autoritarismo e l'autoreferenzialità della classe politica. Al fine di restituire vitalità e prestigio alla democrazia rappresentativa, elabora una riflessione scientifica, a tratti anche ideologica, che «rispecchia un programma politico neoliberale, piuttosto che un approfondimento teorico» (Albertoni 1968, 54). Nel suo pensiero si avverte chiaramente la percezione del logorio dell'architettura istituzionale e persino il timore di uno smarrimento del valore di comunità nazionale, quale conseguenza inevitabile della censura costante che il popolo rivolge a una classe politica sempre meno aristocratica, nel senso che Ortega attribuisce alla parole, e, comunque, ben lontana dal suo ideale demiurgico; ma si ritrova anche l'insinuazione di una disaffezione montante del cittadino nei confronti della partecipazione democratica, di una progressiva indifferenza nei confronti dell'indirizzo politico preso dalla sua comunità al riparo, come si sente, degli incessanti contributi offerti dal progresso scientifico alla crescita del tenore di vita. «Per questo rileggere oggi le opere di Burzio, al di là delle parti caduche dei suoi scritti, ci spiega molti aspetti della realtà presente e ci apre nuovi orizzonti per ricostruire il significato della politica» (Mongardini 2012, 70).

### Bibliografia

- Albertoni, Ettore A. 1968. *La teoria della classe politica nella crisi del parlamentarismo*. Milano-Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.
- Bagnoli, Paolo. 1982. *Le idee di Filippo Burzio*. Firenze: Sansoni.
- Bagnoli, Paolo. 2001. *L'elitismo democratico in Italia: Gobetti – Dorso – Burzio – Rosselli*. In *Studi sull'elitismo*, a cura di Ettore Alberoni e Paolo Bagnoli, 89-119. Milano: Giuffrè.
- Banti, Alberto M. 1996. *Storia della borghesia italiana. L'età liberale*. Roma: Donzelli.

- Barbieri, Giovanni. 2016. *Democrazia e plutocrazia nell'Italia di Berlusconi*. Milano: FrancoAngeli.
- Bauman, Zygmunt. 2003. *Voglia di Comunità*. Roma-Bari: Laterza.
- Belligni, Silvano. 2000. "Arte dei governi, spoliazione e democrazia. La teorica della corruzione in Vilfredo Pareto." In *Economia, sociologia e politica nell'opera di Vilfredo Pareto*, a cura di C. Malandrino e R. Marchionatti, 329-361. Firenze: Olschki.
- Bobbio, Norberto. 1965. "Introduzione." In *Il Demiurgo*, a cura di F. Burzio. Torino: Teca. Ora in Aa. Vv., *Filippo Burzio nel centenario della nascita*, con presentazione di V. Caissotti di Chiusano e prefazione di P. Bagnoli, 39-47. Torino: Centro Filippo Burzio, 1991.
- Bobbio, Norberto. 2001. *Saggi sulla scienza politica in Italia*. Roma-Bari: Laterza.
- Burzio, Filippo. 1923. *Politica demiurgica*. Bari: Laterza.
- Burzio, Filippo. 1927. "Machiavelli e la sociologia." *La Stampa*, 9 agosto 1927.
- Burzio, Filippo. 1927a. "Machiavelli e il mito." *La Stampa*, 26 agosto 1927.
- Burzio, Filippo. 1936. "La Spagna e l'Europa." *La Stampa*, 16 dicembre 1936.
- Burzio, Filippo. 1943. *Favole e moralità*. Milano: Bompiani.
- Burzio, Filippo. 1943a. *Il Demiurgo e la crisi occidentale*. Milano: Bompiani.
- Burzio, Filippo. 1945. *Essenza e attualità del Liberalismo*. Torino: Utet.
- Burzio, Filippo. 1995. *Dalla Liberazione alla Costituente. Repubblica Anno Primo*. Torino: Utet.
- Caputo, Massimo. 1950. "Filippo Burzio." Conferenza tenuta al Teatro Carignano il 12 novembre 1950. Estratto della rivista «Torino», n. 12. Torino: Satet. Ora in *Filippo Burzio nel centenario della nascita*, con presentazione di V. Caissotti di Chiusano, e prefazione di P. Bagnoli, 23-36. Torino: Centro Filippo Burzio, 1991.
- Colombo, Arturo. 2005. "Filippo Burzio. Il demiurgo e l'Occidente in crisi." *Il Politico* LXX, 2: 219-258.
- De Seta, Stefania. 1984. *La sociologia di Filippo Burzio*. Genova: ECIG.
- Forno, Mauro. 2012. *Informazione e potere. Storia del giornalismo italiano*. Roma-Bari: Laterza.
- Lanaro, Silvio e D'Alessio, Tommaso. 1972. "Filippo Burzio." In *Dizionario biografico degli italiani*, vol XV, 466-69. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana.

- Lasch, Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton & Company.
- Lasch, Christopher. 1995. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton & Company.
- Michels, Robert. 1911. *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Leipzig: Werner Klinkhardt.
- Mongardini, Carlo. 2012. "Rileggendo Filippo Burzio." *Sociologia. Rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali* XLVI, 3: 67-70.
- Ortega Y Gasset, José. [1930] 2001. *La ribellione delle masse*. Milano: SE.
- Pareto, Vilfredo. 1921. *Trasformazione della democrazia*. Milano: Corbaccio.
- Ripepe, Eugenio. 1974. *Gli elitisti italiani. Volume II: Gobetti, Burzio, Dorso*. Pisa: Pacini.
- Spadolini, Giovanni. 1978. "Burzio, allievo di Machiavelli." *La Stampa*, 25 gennaio 1978. Ora in Aa. Vv., *Filippo Burzio nel centenario della nascita*, con presentazione di V. Caisotti di Chiusano e prefazione di P. Bagnoli, 89-91. Torino: Centro Filippo Burzio, 1991.
- Villabruna, Bruno. 1949. "Figure che scompaiono. Filippo Burzio." Estratto dalla rivista «L'Eloquenza», Anno XXXIX, Fascicolo 3-4. Ora in *Filippo Burzio nel centenario della nascita*, con presentazione di V. Caisotti di Chiusano e prefazione di P. Bagnoli, 14-20. Torino: Centro Filippo Burzio, 1991.
- Zanone, Valerio. 1999. "Prefazione." In F. Burzio, *Essenza e attualità del liberalismo*, a cura di Paolo Bagnoli. Utet: Torino.

**Luca Mencacci** is Research Fellow in Political Science and Public Policies Analysis at "Guglielmo Marconi" University. His works focus in particular on the relationship between self-serving elite behaviour and citizen political participation. He presently collaborates with scientific and non-scientific journals. His last article deals with the politics of notables as an analytical category of the contemporary transformation of political parties.

Email: [l.mencacci@unimarconi.it](mailto:l.mencacci@unimarconi.it)